

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 XXII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга V (110).

НОЯБРЬ-ДЕКАБРЬ—1911 г.



МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. домъ.

1911.

СОДЕРЖАНИЕ.

Стр.

Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра. В. М. Хвостова	437
Объ общественномъ идеалѣ. П. И. Новгородцева	491

Очеркъ теоретической философіи Г. С. Сковороды. (Окончаніе). В. Эрна	645
---	-----

Зигвартъ и проблема логики. (Окончаніе). Наталиі Вокачъ	681
--	-----

Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время. (Окончаніе). Вл. Карпова	725
---	-----

Принципъ индивидуальности въ психологіи и педагогикѣ. (Окончаніе). В. В. Зѣньковскаго	815
--	-----

Критика и библиографія.

I. Библиографическій листокъ	856
--	-----

Полемика.

Отвѣтъ В. Грабарю. Е. Спекторскаго	857
---	-----

Матеріалы для журнальной статистики	861
---	-----

Объявленія.

Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра.

I.

Двойственная природа человѣка, въ которой постоянно борются противорѣчивыя тенденціи, влекушія то ввысь, къ звѣздамъ, то внизъ, въ затхлую атмосферу пошлости жизни, приводитъ къ тому, что, опредѣляя общій характеръ своей жизни, каждый изъ насъ останавливается на распутьи. Человѣкъ долженъ или послѣдовать голосу своего призванія, или пойти противъ призванія, или же, наконецъ, игнорируя призваніе, погрузиться цѣликомъ въ суету жизни. Спрашивается, какими же основаніями надлежитъ руководиться въ этомъ выборѣ? Почему должны мы придавать столь важное значеніе таинственному голосу призванія, который манитъ насъ въ неизвѣстность, не гарантируя при этомъ никакого видимаго блага? Если въ человѣкѣ и можно различать два противоположныя начала—доброе и злое, разумное и неразумное, то *почему же, собственно, слѣдуетъ цѣнить именно то, что называется разумностью или добромъ, а не противоположныя начала?*

Въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи я уже указалъ, что въ пользу такого рѣшенія говоритъ *сверхчувственный, религиозный опытъ*, который удостовѣряетъ намъ космическое значеніе добра, давая намъ возможность непосредственно воспринять присутствіе таинственной силы, внушающей намъ жизненную бодрость и укрѣпляющей нашъ

Вопросы философіи, кн. 110.

духъ. „Восторгъ, испытываемый мистиками во время подобныхъ состояній, говоритъ Джемсъ ¹⁾, повидимому, превосходить тѣ радости, которыя намъ можетъ дать нормальное сознаніе. Такой восторгъ, очевидно, возбуждаетъ и физическую природу, потому что объ этомъ чувствѣ восхищенія всегда говорятъ, какъ о чемъ-то такомъ, что трудно вынести и что почти граничитъ съ физической болью. Но это — слишкомъ утонченное, слишкомъ необычно-глубокое наслажденіе, чтобы его можно было выразить обыкновенными словами. Непосредственное прикосновеніе Бога, раны отъ Его копья, экстазь брачнаго единенія—вотъ обычныя выраженія для описанія этого восторга. Въ этихъ возвышенныхъ состояніяхъ экстаза замираютъ и чувства и разсудокъ“. „Пребываніе внѣ міра сего, вызываемое мистическимъ сознаніемъ, доходитъ до полной отрѣшенности отъ практической жизни только у тѣхъ мистиковъ, которые отъ природы надѣлены пассивнымъ характеромъ и слабымъ интеллектомъ; на людей же, обладающихъ сильнымъ умомъ и характеромъ, мистическое настроеніе оказываетъ совершенно противоположное дѣйствіе. Великіе испанскіе мистики, экстазь которыхъ доходилъ до крайнихъ предѣловъ, проявляли, въ большинствѣ случаевъ, неукротимую дѣятельность духа, и энергія ихъ еще усиливалась отъ тѣхъ трансовъ, въ которые они впадали“ ²⁾. „Несмотря на невозможность добыть ясныя и точныя свѣдѣнія о мистическихъ состояніяхъ, они все же проявляютъ въ общемъ опредѣленную философскую тенденцію. Большинство изъ нихъ обнаруживаетъ тяготѣніе къ оптимизму и къ монизму. Переходъ отъ нормальнаго сознанія къ сознанію мистическому отражается въ человѣкѣ, какъ переходъ изъ замкнутаго и тѣснаго пространства къ необъятно широкому кругозору и, въ то же время, какъ переходъ отъ смятенія къ покою. Состоянія эти дѣйствуютъ на насъ

¹⁾ Джемсъ, Многообразіе религіознаго опыта, 401.

²⁾ Джемсъ, *op. cit.* 402.

умиротворяющимъ образомъ" ¹⁾. У Достоевскаго по этому поводу старецъ Зосима говоритъ слѣдующее: „Многое на землѣ отъ насъ скрыто, но взамѣнъ того даровано намъ тайное сокровенное ощущеніе живой связи нашей съ міромъ инымъ, съ міромъ горнимъ и высшимъ, да и корни нашихъ мыслей и чувствъ не здѣсь, а въ мірахъ иныхъ“.

Но, помимо всѣхъ этихъ показаній мистическаго чувства, можно привести доказательства чисто эвдемонистическаго характера въ обычномъ смыслѣ этого слова, которыя намъ покажутъ, что культивированіе въ себѣ началъ высшей разумности, будучи служеніемъ нравственному добру, въ то-же время оказывается для насъ и единственнымъ вѣрнымъ путемъ къ счастью, поскольку оно намъ вообще доступно. Ошибка пессимистовъ состоитъ обычно въ томъ, что при своихъ расчетахъ они не принимаютъ во вниманіе или не въ должной степени оцѣниваютъ именно тѣ эмоціи, которыя переживаются человѣкомъ при такого рода нравственной дѣятельности.

Я укажу, прежде всего, на присущее человѣку чувство *гордости*, которое будетъ очень страдать, если человѣкъ вынужденъ будетъ себя признать неразумнымъ, злымъ и скотоподобнымъ. Конечно, само чувство гордости столь же мало можетъ быть обосновано логически и выведено изъ чего нибудь иного, что служило бы ему базой, какъ и чувство мистическаго воспріятія. Но, во-первыхъ, какъ мы уже отмѣчали, никакое воспріятіе вообще не можетъ быть логически обосновано или изъ чего-либо выведено. Оно является всегда даннымъ нашего сознанія. Точно также простымъ даннымъ является и присущее человѣку чувство гордости. Тѣмъ не менѣе считается съ нимъ необходимо. Если человѣкъ будетъ игнорировать его требованія, то это само по себѣ создастъ для него страданія и иногда въ высшей степени тяжелыя. Ничего не можетъ быть тяжелѣе для многихъ людей, надѣленныхъ этимъ чувствомъ въ высокой

¹⁾ *Джемсъ*, *op. cit.* 405.

степени, какъ сознание того, что вслѣдствіе своего поведения они дѣлаются предметомъ заслуженнаго презрѣнія со стороны другихъ людей и даже самихъ себя. Никакія разсужденія о томъ, что вѣдь чувство достоинства и гордости, которое при этомъ страдаетъ, есть простой фактъ, цѣнность котораго логически не можетъ быть доказана, не помогутъ въ такихъ случаяхъ. Единственнымъ средствомъ было бы только заглушеніе голоса достоинства или гордости путемъ искусственнаго пониженія уровня сознанія. Вотъ почему люди въ подобномъ положеніи такъ часто прибѣгаютъ къ пьянству или разврату, надѣясь этимъ путемъ избавиться отъ сознанія своего униженія. Но, поступая такимъ образомъ, они не могутъ втайнѣ, въ самыхъ глубинахъ своего духа, избавиться отъ мукъ оскорбленнаго человѣческаго достоинства, которое своимъ образомъ дѣйствій они еще больше топчутъ въ грязь. Гедонисты слишкомъ малое значеніе придаютъ такимъ состояніямъ человѣка, когда они начинаютъ доказывать, что исполненіе нравственнаго долга не имѣетъ значенія для человѣческаго счастья или даже имѣетъ значеніе отрицательное.

Какъ было установлено въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи, служеніе нравственному долгу или призванію состоитъ въ томъ, что человѣкъ культивируетъ свое высшее, духовное я за счетъ низшаго, эгоистическаго я, свое я безконечное за счетъ конечнаго и ограниченнаго. Что такой образъ дѣйствій самъ по себѣ ведетъ человѣка къ счастью, это можно доказать цѣлымъ рядомъ соображеній.

Очень многіе люди на вопросъ о томъ, какіе моменты въ своей жизни они считаютъ самыми счастливыми, безъ особыхъ колебаній отвѣтятъ вамъ: *„тѣ, когда я забывалъ о самомъ себѣ, когда я переставалъ замѣчать теченіе времени“*. Разберемся въ этой довольно обыденной фразѣ, и мы получимъ выводы, какъ мнѣ кажется, не лишеныя поучительности.

На повѣрку выходитъ, что такими моментами, когда люди „забываютъ самихъ себя“, всегда оказываются либо моменты захватывающаго насъ эстетическаго наслажденія, либо

увлекающіе насъ порывы сильной симпатіи, любви къ окружающимъ, либо, наконецъ, моменты всецѣло нами овладѣвающей дѣятельности. Относительно эстетическаго наслажденія мы имѣемъ показанія такого пессимиста, какъ Шопенгауэръ, который именно въ такомъ состояніи духа видѣлъ мощное средство для временнаго, по крайней мѣрѣ, избавленія отъ страданія, одинъ изъ главныхъ (хотя и недостаточныхъ) квѣтивовъ страдающей воли. „Когда кто-либо, подъятый силою духа, оставляетъ обычный способъ разсмотрѣнія вещей, перестаетъ, руководясь закономъ основанія въ разныхъ его видахъ, изслѣдовать только ихъ отношенія другъ къ другу, послѣдней цѣлью которыхъ всегда оказывается отношеніе къ собственной волѣ, слѣдовательно, разсматриваетъ въ вещахъ не *идѣ, когда, почему и для чего*, но только ихъ *что*, и не дозволяетъ овладѣть сознаниемъ отвлеченному мышленію, понятіямъ разума, но, вмѣсто всего этого, всю силу своего духа отдаетъ созерцанію, вполнѣ въ него погружается и все сознаніе заполняетъ спокойнымъ созерцаніемъ наличнаго въ данный моментъ естественнаго предмета, будь то ландшафтъ, дерево, утесъ, зданіе или что-нибудь иное; однимъ словомъ, когда онъ, по глубокому нѣмецкому выраженію, вполнѣ *теряется* въ своемъ предметѣ, т.-е. именно забываетъ свою индивидуальность, свою волю и остается только чистымъ субъектомъ, яснымъ зеркаломъ объекта, такъ что намъ кажется, будто предметъ существуетъ одинъ и нѣтъ никого, кто его воспринимаетъ, слѣдовательно, невозможно отдѣлить воспринимающаго отъ воспріятія, но оба они слились воедино, такъ какъ все сознаніе вполнѣ заполнено и захвачено однимъ воззрительнымъ образомъ; когда такимъ путемъ объектъ вышелъ изъ всякаго отношенія къ чему-либо внѣ его, а субъектъ—изъ всякаго отношенія къ волѣ, тогда то, что такимъ образомъ познается, есть уже не единичная вещь, какъ таковая, но это—идея, вѣчная форма, непосредственная объектность воли на этой ступени; и именно поэтому захваченный такимъ созерцаніемъ—болѣе не индивидъ, ибо индивидъ по-

терялся именно въ этомъ созерцаніи; но это—чистый, безвольный, свободный отъ страданій, внѣвременный субъектъ познанія“ ¹⁾). Что касается любви, то такой мрачный пессимистъ, какъ Леопарди, въ концѣ своей „Исторіи человѣческаго рода“ признаетъ, что это чувство, во всей своей чистотѣ доступное, по его мнѣнію, лишь немногимъ людямъ, единственное, которое можетъ хотя на короткіе моменты доставить людямъ истинное счастье. Наконецъ, относительно дѣятельности у того же писателя мы находимъ мѣстами такія выраженія, которыя нуждались бы только въ болѣе полномъ развитіи, чтобы указать намъ путь къ болѣе бодрому и оптимистическому представленію о жизни, чѣмъ то, которое преобладаетъ у Леопарди. „Я отрицалъ,—говоритъ онъ,—что жизнь сама по себѣ, т.-е. простое ощущеніе личнаго бытія, есть нѣчто достойное любви и желательное по природѣ. Но то, что, быть можетъ, съ большимъ основаніемъ носило бы имя жизни, я хочу сказать, дѣйствительность и обиліе ощущеній, естественно любимо и желаемо всѣми людьми; вѣдь каждое дѣйствіе или страсть живыя и сильныя, лишь бы онѣ не были тягостны и болѣзненны, однимъ тѣмъ, что онѣ живы и сильны, оказываются пріятными, если даже лишены какихъ-либо иныхъ доставляющихъ наслажденіе свойствъ“. „Въ концѣ-концовъ жизнь должна быть живой, т.-е. истинной жизнью, или же смерть безконечно превосходить ее въ цѣнности“ ²⁾). „Если главный объектъ литературы есть человѣческая жизнь и главная забота философіи—упорядоченіе нашихъ дѣйствій, то нѣтъ сомнѣнія, что дѣйствовать—настолько же болѣе благородно и достойно, чѣмъ размышлять и писать, насколько цѣль болѣе благородна, чѣмъ средство, и насколько вещи и лица имѣютъ больше значенія, чѣмъ слова и разсужденія. Ни одинъ умъ не созданъ природой только для размышленій, и человѣкъ рождается не для того, чтобы писать, а для

¹⁾ *Schopenhauer*, I, § 34.

²⁾ *Leopardi*, Dialogo di un fisico e di un metafisico.

того, чтобы дѣйствовать“¹⁾). „Жизнь не занятая или пустая есть несчастнѣйшая жизнь“²⁾). Колумбъ, разсуждая о своемъ путешествіи, говоритъ у Леопарди: „Если изъ этого плаванія и не получится никакихъ иныхъ плодовъ, мнѣ представляется, что оно весьма выгодно уже потому, что оно на время освободило насъ отъ скуки, сдѣлало намъ жизнь дорогой, сдѣлало для насъ цѣнными многія вещи, на которыя мы въ иномъ случаѣ не обращали бы вниманія“³⁾). Птицъ нашъ авторъ восхваляетъ за то, что ихъ жизнь всегда полна дѣятельности и разнообразія, такъ что онъ самъ не отказался бы на время обратиться въ птицу, чтобы испытать довольство и веселіе жизни⁴⁾).

Цитированные авторы, такимъ образомъ, цѣнятъ и эстетическое наслажденіе, и любовь, и дѣятельность только какъ средства для того, чтобы человѣкъ могъ забывать о самомъ себѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, о всѣхъ бѣдствіяхъ жизни. Но, мнѣ кажется, на этомъ нельзя останавливаться; слѣдуетъ идти дальше и поставить вопросъ: да что же, собственно, значить забыть самого себя? Вѣдь эта фраза не имѣетъ того смысла, что человѣкъ въ такіе моменты перестаетъ существовать. Нѣтъ, онъ существуетъ, и онъ же забываетъ о самомъ себѣ. Какъ же можно существовать и въ то же время забывать о своемъ существованіи? Мнѣ думается, что все дѣлается яснымъ, если мы припомнимъ то, что было сказано въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи по поводу двойственности человѣка. Тогда окажется, что въ эти моменты самозабвенія *человѣческое высшее я, носитель высшей духовности и разумности, которая свойственна людямъ, отрѣшается отъ низшаго, эгоистическаго я, и такъ получается то особое состояніе, которое описывается именемъ самозабвенія*. Мы видѣли, что это высшее я, въ сущности, не знаетъ границъ пространства и времени; оно способно къ

1) Il Parini, ovvero della gloria.

2) Detti memorabili di Filippo Ottonieri.

3) Dialogo di Cristoforo Colombo.

4) Elogio degli uccelli.

безконечному расширенію и къ сближенію съ чѣмъ-то космически-великимъ и вѣчнымъ. Въ моменты такого сближенія мы и забываемъ о тѣхъ узкихъ пространственно-временныхъ границахъ, въ которыя погружено наше физическое маленькое я и та часть нашихъ духовныхъ переживаній, которая стоитъ въ тѣснѣйшей связи и зависимости отъ брэннаго тѣла. Мы тогда дѣйствительно возвышаемся къ космической безконечности, наслаждаемся раскрывающимися передъ нами въ большой чистотѣ положительными ея элементами, составляющими основу нашей высшей духовности, и перестаемъ замѣчать тѣ страданія и бѣдствія, которыя порождаются состояніями нашего низшаго я. Духъ одерживаетъ побѣду надъ плотью и освобождается отъ ея ограниченій. Вотъ это-то сліяніе съ космической безконечностью, съ тѣми элементами вселенной, которые лежатъ въ основѣ нашей разумности, склонности къ добру и преклоненія передъ красотой, и доставляетъ намъ высшее доступное намъ, людямъ, блаженство. Выражаясь словами Паскаля, „конечное уничтожается передъ безконечнымъ и превращается въ чистое небытіе“ ¹⁾. Пѣвецъ добра и красоты—Шиллеръ—также даетъ намъ надлежащія указанія:

Но едва проникнетесь мышленьемъ
Красоты, то съ восхищеньемъ
Вы увидите, какъ вдругъ назадъ
Вещества вся тяжесть отступаетъ,
И не плодъ труда ужъ созерцаетъ,
А идею красоты нашъ взглядъ.
Кончена борьба, прочь всѣ сомнѣнья,
И, гордясь побѣдою своею,
Мы охотно предаемъ забвенью
Ограниченность людей.

.

Но, покинувъ брэнности предѣлы,
Вознеситесь мыслью смѣло,

¹⁾ *Pascal, Pensées* (1818), 72.

И исчезнетъ то, что васъ страшитъ,
 И не будетъ бездны подъ ногами.
 Къ божеству взлетите лишь мечтами,—
 Къ вамъ оно само тогда слетитъ ¹⁾.

Спеціально о религіозномъ экстазѣ хорошо говорить у Достоевскаго старецъ Зосима. „Восторгомъ же симъ дорожи, какъ бы ни казался онъ людямъ безсмысленъ. Други, просите у Бога веселья. Будьте веселы, какъ дѣти, какъ птички небесныя. И да не смущаетъ васъ грѣхъ людей въ вашемъ дѣланіи, не бойтесь, что затретъ онъ дѣло ваше и не дастъ ему совершиться“. „Изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо есть даръ Божій, да немногимъ дается, а избраннымъ“.

Хорошій примѣръ экстаза, который иногда овладѣваетъ мыслителемъ, содержитъ въ себѣ исповѣдь Руссо. Здѣсь разсказывается слѣдующее. „Я шель навѣстить Дидро, который сидѣлъ тогда въ Венсенской тюрьмѣ. Со мною былъ листокъ газеты „*Mercure de France*“, и дорогою я пробѣгалъ его. Вдругъ глаза мои упали на тему, заданную Дижонской академіей. Если что-либо когда-либо походило на внутреннюю инспирацію, такъ это было то чувство, которое я испыталъ при этомъ чтеніи. Мой умъ сразу освѣтился яркимъ свѣтомъ, толпища живыхъ идей стали тѣсниться во мнѣ съ силой и въ безпорядкѣ, который повергъ меня въ невыразимое смущеніе. Голова моя закружилась, какъ у опьяненнаго. Сильная дрожь охватила меня, и грудь моя вздымалась. У меня не хватало дыханія, и я упалъ на дорогѣ подъ деревомъ, гдѣ и пролежалъ полчаса въ такомъ волненіи, что, вставъ, я увидѣлъ, что платье мое было смочено слезами, а между тѣмъ я не помню, плакалъ ли я... Всѣ мои мелкія страсти были подавлены моимъ энтузіазмомъ къ истинѣ, свободѣ и добродѣтели и, что всего страннѣе, этотъ энтузіазмъ продолжался въ моемъ сердцѣ болѣе четырехъ или пяти лѣтъ и держался на такой высокой ступени, до кото-

¹⁾ Шиллеръ, Идеалы и жизнь (пер. Э. Миллера).

рой онъ, вѣроятно, не доходилъ въ сердцѣ ни одного человѣка“¹⁾).

Конечно, подобныя состоянія доступны человѣку лишь временами, ибо требованія нашего низшаго я не преминутъ рано или поздно заявить о себѣ съ большой настоятельностью и вывести насъ изъ экстаза, овладѣвшаго нами. Высшее блаженство, человѣку недоступное, состояло бы въ постоянной наличности этого чувства сліянія съ безконечностью, которымъ характеризуются подобные моменты подъема. Человѣкъ, испытавшій такія состоянія, не можетъ не стремиться къ нимъ вновь, не можетъ не испытывать тоски по нимъ. Съ этой точки зрѣнія даже явленіе скуки, столь ненавистной Шопенгауэру и другимъ пессимистамъ, получаетъ иное истолкованіе, которое мы находимъ у Леопарди въ одномъ изъ его меньшихъ афоризмовъ. „Скука,—читаемъ мы здѣсь,—есть въ нѣкоторомъ родѣ самое возвышенное изъ человѣческихъ чувствъ. Я не думаю, правда, что изъ изслѣдованія такого чувства рождаются тѣ послѣдствія, которыя многіе философы думали получить изъ него, но тѣмъ не менѣе невозможность быть удовлетвореннымъ никакой земною вещью и даже, такъ сказать, всей землей, разсмотрѣніе неограниченной широты пространства, удивительнаго количества и объема міровъ, и нахожденіе, что все это—немного и просто въ сравненіи съ объемомъ собственнаго духа; представленіе безконечныхъ міровъ и безконечной вселенной и чувство, что духъ и стремленіе наше было бы еще больше, чѣмъ такъ созданная вселенная; и постоянное обвиненіе вещей въ недостаточности и въ ничтожествѣ, постоянное ощущеніе недостатка и пустоты, а отсюда скука,—все это представляется мнѣ наибольшимъ знакомъ величія и благородства, какой только можно получить отъ человѣческой природы. Поэтому скука мало извѣстна людямъ ничтожнымъ и весьма мало всѣмъ другимъ животнымъ“²⁾).

¹⁾ *Котляревскій*, *Міровая скорбь* (1910), 21—22.

²⁾ *Leopardi*, *Pensieri*, LXVIII.—Я долженъ, впрочемъ, слѣлать оговорку по поводу этой цитаты изъ Леопарди. Я иду дальше него въ моральной оцѣнкѣ

Наслажденіе, которое получается отъ дѣятельности въ духѣ высшей разумности, еще болѣе увеличивается, если эта дѣятельность получаетъ *соціальный характеръ*, проникнута духомъ общенія и любви къ окружающимъ. Дѣло въ томъ, что соціальность есть такая важная сторона человѣка, что игнорированіе ея само по себѣ приводитъ къ страданіямъ. Напротивъ, культивированіе соціальныхъ сторонъ человѣческаго существа является новымъ источникомъ наслажденій. Пессимисты очень упрощаютъ свою задачу обоснованія отрицательнаго отношенія къ жизни тѣмъ, что они почти не касаются этой стороны человѣческаго существа. По Шопенгауэру, на примѣръ, единственнымъ источникомъ общенія между людьми оказывается скука. „Она приводитъ къ тому, что существа, которыя столь мало другъ друга любятъ, какъ люди, однако такъ интенсивно ищутъ другъ друга, и такимъ образомъ становится источникомъ общественности“ ¹⁾. Такой взглядъ, конечно, совершенно неправиленъ. Современное состояніе науки объ обществѣ и о человѣкѣ

скуки. Я думаю, что именно тѣ люди, о которыхъ пишетъ Леопарди, т.-е. люди съ богатымъ внутреннимъ содержаніемъ, хотя, дѣйствительно, постоянно чувствуютъ себя неудовлетворенными, но въ то же время сами въ себѣ носятъ и исцѣленіе отъ скуки. Вѣдь для нихъ открывается такая масса путей къ самой разнообразной дѣятельности, что они всегда могутъ найти возможность не скучать. Конечно, они никогда не будутъ чувствовать себя удовлетворенными самими собою и окружающей дѣйствительностью. Но они могутъ тѣмъ не менѣе удовлетворять себя дѣятельнымъ стремленіемъ къ лучшему. Они никогда не скажутъ мгновенію, чтобы оно остановилось, но въ то же время они будутъ наслаждаться той дѣятельностью и борьбой, которую будутъ развивать при смѣнѣ мгновеній. Я скажу больше. Люди не только могутъ не скучать, но они и не должны скучать. Я считаю скуку явленіемъ *безнравственнымъ*. Нравственная задача такъ велика, а наши силы такъ ограничены и жизнь такъ коротка, что никто изъ насъ не имѣетъ права упускать безплодно хоть одинъ моментъ и предаваться скукѣ. Скучаютъ тѣ, кто ищетъ своего счастья не въ себѣ, а внѣ себя и кто натывается на неодолимая внѣшнія препятствія при стремленіи къ этому мнимому счастью. Только тоска по чемъ-либо, отъ насъ независящемъ, можетъ породить скуку. Человѣкъ независимый и дѣйствительно свободный не будетъ скучать; личность должна быть настолько богата внутреннимъ содержаніемъ, чтобы имѣть возможность всегда довлѣть себѣ и не становиться жертвою скуки.

¹⁾ *Schopenhauer*, I, § 57.

съ достаточной ясностью и убѣдительностью установило тотъ фактъ, что человѣкъ по основнымъ свойствамъ своей природы есть существо общественное. Сама разумность человѣка, въ культивированіи которой мы видимъ высшую нравственную задачу человѣка, не могла развиваться иначе, какъ на почвѣ общенія. Вѣдь только общеніе создало членораздѣльную рѣчь и только на почвѣ рѣчи могло сложиться то отвлеченное мышленіе, которое отличаетъ человѣка отъ животныхъ, которое даетъ ему возможность легко оперировать такими абстракціями, какъ самое понятіе нравственнаго долга. А затѣмъ, и поддержаніе, и развитіе разумности мыслимо только на почвѣ общности. И наука, и искусство суть продукты организованнаго общественнаго сотрудничества людей, безъ котораго немислимо было бы ни накопленіе знаній, ни эволюція эстетическихъ переживаній. Наконецъ, человѣкъ, лишенный возможности общенія, обыкновенно кончаетъ сумасшествіемъ, что показываетъ необходимость общественной среды для самаго сохраненія разумности каждаго изъ насъ. Всѣ эти трюизмы приходится напоминать исключительно для того, чтобы показать, какія бьющія въ глаза стороны человѣческой природы почти что игнорируются пессимистами при ихъ оцѣнкахъ человѣческихъ страданій и наслажденій.

Ясно, что соціальность, какъ необходимое условіе разумности, тѣмъ самымъ является необходимымъ средствомъ для достиженія всѣхъ нравственныхъ цѣлей. Вотъ почему въ составъ нравственнаго долга входитъ и *служеніе обществу*, и его благу. По существу моральный долгъ является прежде всего обязанностью каждаго человѣка передъ самимъ собою, — обязанностью культивировать свое высшее я на счетъ низшаго. Но въ его составъ для каждаго изъ насъ входитъ и обязанность культивировать въ себѣ самомъ и въ другихъ соціальность, какъ одно изъ самыхъ необходимыхъ условій для разумности индивида. Я не могу поэтому построить мораль исключительно на идеѣ служенія обществу, какъ это дѣлаютъ многіе представители нравственной философіи. Я

думаю, что одно то только обстоятельство, что общество сильнѣе индивида и долговѣчнѣе его, не можетъ быть рѣшающимъ въ этой проблемѣ. Но, съ другой стороны, я не вижу никакой возможности обойти моментъ общественности при построении нравственного долга, такъ какъ человѣкъ иначе какъ въ обществѣ себѣ подобныхъ и мыслимъ быть не можетъ. Вотъ почему всякая мораль, построенная безъ достаточнаго вниманія къ соціальной сторонѣ дѣла, всегда поражаетъ насъ скудостью своего содержанія и шаткостью своихъ выводовъ.

Не могу я согласиться и съ тѣми моралистами, которые придаютъ слишкомъ большое значеніе антагонизму, который существуетъ между обществомъ и личностью и поэтому желали бы по возможности сократить степень общественного воздѣйствія на индивида. Въ такомъ направленіи высказывается не одинъ только Ницше, который, какъ извѣстно, проповѣдывалъ уединеніе гордой и сильной личности. Ницше нашелъ себѣ послѣдователей и между современными соціологами, въ родѣ французскаго писателя Паланта¹⁾. Этотъ послѣдній считаетъ общество источникомъ всякой пошлости и мечтаетъ о томъ времени, когда распались бы всѣ болѣе или менѣе тѣсныя общественные союзы, въ родѣ семьи и даже государства, которые будто бы оказываютъ слишкомъ большой гнетъ на индивида, и послѣдній очутился бы непосредственно лицомъ къ лицу съ цѣлымъ общечеловѣческимъ союзомъ, который уже въ силу своей исключительно громадной величины оказывалъ бы на личность минимальный гнетъ. Подобнаго рода мечтанія, конечно, совершенно утопичны: человѣчество слишкомъ велико и живетъ слишкомъ въ разнообразныхъ условіяхъ для того, чтобы оно могло слиться прямо въ одинъ общечеловѣчскій союзъ безъ всякихъ дальнѣйшихъ перегородокъ. А съ другой стороны, это вовсе и не было бы благодѣяніемъ для личности,

¹⁾ Палантъ, Очерки соціологіи (1910 г.) См. мою „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.), § 17.

ибо человѣческіе союзы не только угнетаютъ своихъ членовъ требованіями соціального организма ¹⁾, иногда, конечно, очень тяжелыми, но и являются для индивида источниками новыхъ силъ, составляютъ даже, какъ мы видѣли, необходимое условіе самой разумности людей.

Въ виду того, что ни личность не можетъ существовать безъ общества, ни общество мыслиться внѣ личностей, его составляющихъ, я полагаю, что и конфликты между личностью и обществомъ не являются принципиально неразрѣшимыми. Эти конфликты должны разрѣшаться въ духѣ нравственнаго идеала, т.-е. съ точки зрѣнія уваженія къ достоинству каждой входящей въ общество разумной личности и уваженія къ самому обществу, какъ къ необходимому условію разумности личности.

Для общества отсюда возникаетъ обязанность не совершать ничего такого, что нарушаетъ это уваженіе къ личности, какъ носительницѣ нравственнаго закона, что ставить ей препятствія къ свободному культивированію своего высшаго я. Для личности же возникаетъ обязанность развивать въ себѣ общественныя свойства и подавлять всякія антисоціальныя эмоціи. Одна изъ формулъ кантовскаго категорическаго императива предписываетъ намъ дѣйствовать такъ, чтобы человѣчество, какъ въ нашемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, было всегда цѣлью, и никогда не служило бы только средствомъ. Съ этимъ принципомъ всегда должно бы было считаться законодательство, которое, исходя отъ соціального организма, постоянно имѣетъ тенденцію разсматривать личность только какъ средство для общественныхъ цѣлей. Другая формула Канта, предписывающая намъ придавать каждой максимѣ нашего дѣйствованія характеръ всеобщаго закона природы, получаетъ особенно наглядное значеніе именно со стороны соціальности нашего поведенія. Конечно, только тѣ наши

¹⁾ О соціальномъ организмѣ и его природѣ см. мою книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), 147-188.

поступки могутъ имѣть социальный характеръ, которые допускаютъ такое обобщеніе.

Общество настолько сильнѣе каждаго изъ насъ, что даже съ точки зрѣнія практической реализуемости нашихъ замысловъ мы должны съ нимъ постоянно считаться. Человѣкъ, который при выполненіи своихъ плановъ постоянно наталкивался бы на противодѣйствіе окружающей общественной среды, въ концѣ-концовъ, былъ бы сломленъ ея противодѣйствіемъ. Уже одно это обстоятельство заставляло бы насъ придавать максима́мъ нашего поведенія по возможности общій и пріемлемый для другихъ людей характеръ, еслибы это само собою не вытекало изъ общежительной природы человѣка ¹⁾.

Общественность въ высокиихъ степеняхъ своего проявленія переходитъ въ *любовь*. Любовь является общепризнаннымъ источникомъ наивысшаго наслажденія, доступнаго человѣку. Выше я уже упомянулъ о томъ, что даже такой пессимистъ, какъ Леопарди, признаетъ это эвдемонистическое значеніе любви. Любовь для насъ представляетъ интересъ въ томъ отношеніи, что она содержитъ въ себѣ ярко выраженное расширеніе личности за ея предѣлы и потому вполне гармонируетъ съ нашимъ общимъ представленіемъ о человѣческомъ высшемъ *я*. Въ чувствѣ любви къ окружающимъ человѣческое *я* разрываетъ узкія рамки своей тѣлесной замкнутости. При наличности любви, по выраженію Достоевскаго ²⁾, сердце одного человѣка начинаетъ заключать въ себѣ безконечные источники жизни для сердца другого. Любовь высшаго типа ³⁾ не заключаетъ въ себѣ эгоисти-

¹⁾ Развитие этихъ мыслей см. у Dürer, Grundzüge der Ethik (1909), 348 слл. Его-жс. Das Gute und das Sittliche (1911).

²⁾ Достоевскій, Преступленіе и наказаніе.

³⁾ Конечно, не всякая любовь имѣется здѣсь нами въ виду. Есть два рода любви: *любовь эгоистическая* и *любовь самоотверженная*. Разница состоитъ въ томъ, что первая исходитъ отъ низшаго *я*, *я* ограниченнаго, вторая же есть проявленіе *я* безконечнаго.—Въ самомъ дѣлѣ: эгоистическая любовь состоитъ въ томъ, что нѣкто дѣлаетъ себя центромъ своего вниманія и требуетъ, чтобы другая личность ему принадлежала и служила его удовлетворенію.

ческих элементов, не включаетъ въ себя чувства собственности по отношенію къ любимому существу. Такая любовь преодолеваетъ всякій эгоизмъ и, заставляя одного человѣка безкорыстно служить интересамъ другого, бесконечно расширяетъ личность и является нагляднымъ доказательствомъ того, что всѣ живыя существа составляютъ нѣчто единое.

Вотъ почему любовь обыкновенно играетъ такую большую роль въ системахъ морали. Платонъ въ своемъ „Пирѣ“ устами женщины Діотимы прославляетъ Эроса, сына богатства и бѣдности, зачатого въ день рожденія Афродиты; будучи влюбленъ въ красоту, божественный Эросъ является посредникомъ между людьми и богами. Еще болѣе всепроникающей характеръ получила любовь въ христіанской морали, которая въ качествѣ высшей заповѣди предписываетъ любовь не только къ ближнимъ, но и къ врагамъ.

Поэтому съ такой любовью неизбѣжно связана ревность. *Ревность* есть чувство собственности къ чужой личности. За другимъ человѣкомъ не признается свобода; онъ долженъ принадлежать мнѣ и служить моему наслажденію. Одного корня съ ревностью является и зависть: *зависть* есть любостыжательный инстинктъ, стремленіе безъ труда и заслуги съ своей стороны получить то, чѣмъ наслаждаются другіе. Ревнивые люди обыкновенно завистливы, потому что они отъ себя ничего не требуютъ, но желаютъ, чтобы все окружающее служило ихъ интересамъ.—Иное дѣло любовь самоотверженная. Человѣкъ, который умѣетъ такъ любить, ничего не требуетъ отъ другихъ, но все вниманіе сосредоточиваетъ на требованіяхъ къ самому себѣ. Эти требованія состоятъ въ томъ, чтобы подавить въ себѣ *я* конечное и дать просторъ *я* бесконечному, всеобъемлющему. *Я* бесконечное черпаетъ все изъ себя; оно не нуждается въ помощи и удовлетвореніи со стороны. Оно настолько сильно, что ничего не беретъ, но находитъ наслажденіе въ томъ, чтобы давать другимъ. И притомъ въ этомъ процессѣ даванія оно не связано съ опредѣленными личностями, которыя должны получать. Оно можетъ дать нѣчто каждому, съ кѣмъ соприкасается, и хочетъ это дѣлать. Оно не знаетъ поэтому ненависти и исключительности, но умѣетъ вездѣ найти то, съ чѣмъ можетъ быть связано принятіе добра. Для него нѣтъ злодѣевъ, но есть только заблуждающіеся и страдающіе люди. Въ каждомъ человѣкѣ, какъ бы ни былъ онъ антипатиченъ и гадокъ, любовь самоотверженная умѣетъ найти искру Божію и умѣетъ раздуть ее въ живительное пламя. Такая любовь есть безграничное блаженство дѣятельности самодовлѣющей. Она то и составляетъ идеаль для человѣка.—Много препятствій стоитъ на пути къ такой любви. Есть исключительно счастливыя натуры, особенно среди женщинъ, которыя отъ природы

Устами старца Зосимы Достоевскій учить, что только опытомъ дѣятельной любви можемъ мы непосредственно проникнуть въ тайну жизни. „Доказать тутъ нельзя ничего, убѣдиться же возможно... Опытомъ дѣятельной любви. По-старайтесь любить вашихъ ближнихъ дѣятельно и неустанно. По мѣрѣ того, какъ будете преуспѣвать въ любви, будете убѣждаться и въ бытіи Бога и въ безсмертіи души вашей. Если же дойдете до полного самоотверженія въ любви къ ближнему, тогда уже несомнѣнно увѣруете и никакое сомнѣніе и не возможетъ войти въ душу вашу. Это испытано, это точно“.

II.

Установивъ, что разумная и социальная дѣятельность, культивированіе высшаго человѣческаго я на почвѣ любви къ окружающимъ, сама по себѣ оказывается источникомъ величайшихъ, доступныхъ человѣку наслажденій, мы найдемъ въ ней и громадный противовѣсъ человѣческимъ стра-

надѣлены способностью къ любви этого типа. Но въ ихъ любви нѣтъ и за-слуги. Избраннымъ же приходится пробираться къ такой любви путемъ длиннаго искуса и борьбы. Зато, если они осилятъ этотъ путь, они обыкновенно дѣлаются силой, импонирующей другимъ, и въ этомъ качествѣ учителями жизни. Ибо не можетъ никто быть учителемъ жизни, кромѣ того, кто самъ своей жизнью даетъ примѣръ своего ученія. Но для того, чтобы примѣръ былъ заразителенъ и поучителенъ, онъ долженъ быть дѣломъ яснаго сознанія. Тогда сама добродѣтель будетъ не неискушеннымъ инстинктомъ, но твердымъ принципомъ; тогда она будетъ, помимо образа жизни, выражаться и въ отчетливыхъ идеяхъ, которыя способны къ передачѣ другимъ людямъ и могутъ помочь имъ въ достиженія нравственнаго достоинства. Реформаторы нравственности и проповѣдники ея, дошедшіе до самоотверженной любви путемъ искуса, обыкновенно до сихъ поръ появлялись среди мужчинъ, можетъ быть потому, что женщины слишкомъ мало мыслили и слишкомъ были ограничены въ сферѣ дѣятельности. Ихъ примѣръ поэтому ограничивался только близко стоящими лицами и не занялъ виднаго мѣста въ исторіи.—Основнымъ недостаткомъ любви инстинктивной и неискушенной, хотя и самоотверженной, является то, что она не можетъ быть проведена прочно и исключительно. У людей, надѣленныхъ такой любовью, остается все же въ силѣ ихъ конечное я и оно, не сдерживаемое опознанными принципами, можетъ прорваться, хотя бы въ отношеніи къ какому либо опредѣленному лицу. И вотъ тогда, напримѣръ, человѣкъ, въ общемъ добрый, становится злымъ, эгоистичнымъ и ревнивымъ по отношенію къ этому лицу.

Вопросы философіи, кн. 110.

даніямъ. Такимъ образомъ мы получаемъ почву для *критики пессимистическихъ аксіологій*.

Какъ правильно указалъ Гюйо, основная ошибка пессимистовъ состоитъ въ томъ, что, подсчитывая отдѣльныя удовольствія и страданія, они упускаютъ изъ вида основное наслажденіе человѣка: самую *радость жизни вообще*. Эта радость жизни состоитъ въ томъ бодромъ чувствѣ, которое испытываетъ человѣкъ, полный силъ, если онъ поставленъ въ такія условія, что онъ можетъ расходовать эти силы въ соотвѣтствіи со своими способностями и задатками.

„Пессимисты вообще,—говоритъ Гюйо ¹⁾,—занимаются сравненіемъ двухъ крайностей: наслажденія и страданія; отсюда и то преобладаніе, которое въ ихъ глазахъ получаетъ послѣднее. Наслажденіе въ собственномъ смыслѣ—это рѣдкость и роскошь; многіе люди предпочитаютъ обходиться безъ него и не страдать; утонченное счастье пить изъ хрустального кубка несравнимо съ жаждой пить. Но пессимистическая мораль не принимаетъ въ расчетъ постоянного и самопроизвольнаго удовольствія жить; это удовольствіе, будучи длительнымъ, сокращается, уменьшается въ памяти. Законъ памяти состоитъ въ томъ, что ощущенія и эмоціи одного характера сливаются одно съ другимъ, собираются въ нѣчто туманное и кончаютъ тѣмъ, что обращаются въ неуловимую точку. Я живу, я наслаждаюсь и эта радость жизни въ данный моментъ представляется мнѣ достойной цѣны; но, если я прибѣгаю къ моимъ воспоминаніямъ, я вижу, какъ смѣшиваются эти моменты пріятнаго, составляющіе основу жизни, я вижу, какъ они затериваются, ибо они похожи другъ на друга и непрерывны; въ сравненіи съ ними, напротивъ, возрастаютъ моменты наслажденія и страданія, которые кажутся изолированными и одни дѣлаютъ натискъ на однообразную линію существованія. Вотъ почему удовольствіе, оторванное такимъ образомъ отъ общей радости жизни, не достаточно въ моихъ

1) М. Guilan, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1903), 32.

воспоминанійхъ, чтобы перевѣсить страданіе“. „Есть удовольствіе, которое умираетъ, такъ сказать, послѣ совершенія каждаго дѣйствія, которое уходитъ, не оставляя слѣдовъ въ памяти, и которое, однако, есть самое основное удовольствіе: это—*удовольствіе, заключающееся въ самомъ тѣствіи*. Оно въ значительной части составляетъ приманку всѣхъ цѣлей, желаемыхъ человѣкомъ; но эта приманка исчезаетъ, разъ только эти цѣли достигнуты, разъ только дѣйствіе выполнено. Отсюда удивленіе того, кто собирается судить о жизни, подбирая свои воспоминанія, и не находитъ больше въ воспоминаніяхъ о прошломъ достаточной причины, чтобы оправдать свои усилія и жертвы; въ самой жизни, въ природѣ активности слѣдуетъ искать оправданія усилія“ ¹⁾. „Страданіе не есть зло наиболѣе страшное для человѣка; бездѣйствіе часто есть гораздо худшее бѣдствіе; есть особенное наслажденіе, которое получается изъ побѣжденнаго страданія и вообще изъ всякаго расходованія энергіи“ ²⁾.

Какъ мы видѣли въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи, всѣ пессимисты видятъ счастье въ состояніи *покоя* и въ этомъ состоитъ ихъ крупная ошибка. Разсуждая такимъ образомъ, они идутъ противъ самой природы жизни, такъ какъ жизнь есть дѣятельность, а дѣятельность, по самому своему понятію, есть безпокойство, борьба съ препятствіями. Покой возможенъ только въ могилѣ. Считая дѣятельность страданіемъ, пессимисты игнорируютъ то наслажденіе, которое, какъ мы только что видѣли, заключается въ самомъ процессѣ дѣятельности, въ процессѣ свободнаго приложенія силъ, свободнаго и безпрепятственнаго расходованія накопившейся энергіи. Но они игнорируютъ и другіе элементы наслажденія, присущіе процессу дѣятельности и борьбы, и тѣмъ еще разъ показываютъ свое незнаніе человѣческой природы. Они не учитываютъ то со-

¹⁾ Тамъ-же, 34.

²⁾ Тамъ-же, 35.

знаніе своей мощи, которое появляется у человѣка въ результатѣ борьбы съ препятствіями и ихъ одолѣнія. Ковалевскій въ своихъ этюдахъ къ психологій пессимизма ¹⁾ конструируетъ изъ этихъ элементовъ особое понятіе, которому даетъ названіе: *удовольствіе обороны* (Abwehrlust). Человѣкъ можетъ наслаждаться тѣмъ, что онъ силой уничтожилъ своего врага. Онъ можетъ наслаждаться тѣмъ, что оказался достаточно уменъ и хитеръ, чтобы избавиться отъ грозящей ему опасности. Онъ испытываетъ особое чувство обезпеченности, когда онъ во время принятыми мѣрами сумѣлъ предотвратить несчастіе. Наконецъ, онъ наслаждается своей психической стойкостью, когда онъ умѣетъ героически сносить свои бѣдствія. II эта радость побѣды такъ велика, что она порождаетъ въ человѣкѣ даже особую *любовь къ риску*. Сколько мы имѣемъ въ жизни людей примѣровъ, что любовь къ риску вовлекаетъ ихъ въ такія предприятия, отъ которыхъ они вполнѣ свободно могли бы уклониться. Этой любовью къ риску объясняются опасныя путешествія въ далекія страны, не вызываемыя никакой ощутимой выгодой; ею же объясняется увлеченіе охотой за дикими и опасными звѣрями; ею же объясняется наклонность многихъ людей къ военной профессіи и къ профессіи моряка и т. д. Извѣстныя цѣли могутъ принять въ глазахъ человѣка такое значеніе, что внѣ ихъ достиженія человѣкъ не видитъ никакой цѣнности своей жизни. Жизнь получаетъ для него цѣнность только въ зависимости отъ ея наполненія извѣстнымъ содержаніемъ. Нѣтъ этого содержанія, пропадаетъ и охота къ жизни. Отсюда склонность людей къ *самопожертвованію*, стоящая, по мнѣнію Гюйо, въ извѣстной связи съ склонностью другихъ людей кончать свою жизнь самоубійствомъ ²⁾.

Повидимому, исторія показываетъ, что люди только постепенно доходятъ до сознательной оцѣнки этой радости

1) *Kowalewski*, Studien zur Psychologie des Pessimismus (1904), 100 сл.

2) Ср. къ изложенному *Гиуан*, *op. cit.*, 143 сл.

жизни, заключающейся въ самой жизни, какъ процессъ бодрой дѣятельности. По крайней мѣрѣ, далеко не съ самаго начала культурнаго развитія нашла себѣ должную оцѣнку всякая рѣшительно плодотворная и соотвѣтствующая чело-вѣческой природѣ дѣятельность. Чѣмъ ниже состояніе культуры, тѣмъ меньшимъ уваженіемъ пользуются разные виды дѣятельности, которые долго считаются недостойными свободнаго гражданина и участію низшей природы людей—рабовъ. Античная культура въ значительной степени была подорвана этимъ неуваженіемъ къ труду, особенно труду настойчивому, нуждающемуся въ дисциплинѣ. Великую заслугу современной культуры составляетъ то обстоятельство, что она создала совершенно новое понятіе „рыцарей труда“ ¹⁾. Соотвѣтственно съ этимъ и въ философской мысли мѣнялись воззрѣнія. Долго въ философіи цѣнилось, главнымъ образомъ, все общее, неизмѣнное и устойчивое и сравнительно рѣдко раздавались голоса въ защиту принципа измѣнчивости всѣхъ вещей. Въ философіи новаго времени, въ соотвѣтствіи съ появленіемъ въ практической жизни понятія „рыцарей труда“, все съ большей силой выдвигаются впередъ тенденціи волюнтаризма, эволюціонизма и энергизма. Не на общее и неизмѣнное начинаютъ обращать взоры даже гносеологовъ, но на творческое, индивидуализирующее, создающее нѣчто новое и небывалое. Я думаю, что не простой случайностью является возникновеніе въ наше именно время теоріи Риккерта-Виндельбанда объ идіографическихъ или индивидуализирующихъ наукахъ ²⁾. И въ такихъ, повидимому, совершенно отвлеченныхъ отъ практической жизни областяхъ мысли отражается бѣіеніе пульса эпохи, для которой идеаломъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше становится не невозмутимый и спокойный стоическій мудрецъ античной древности, но вѣчно дѣятельный и кипучій Фаустъ. Для Фауста гибельнымъ окажется тотъ

1) См. *L. Stein, Der Sinn des Daseins* (1904), особ. 1—21.

2) См. объ этомъ мою „Теорію историческаго процесса“ § 10.

моментъ, когда онъ рѣшится сказать мгновению: „остановись, прекрасно ты“. Среди кипучей жизни человѣчества философія пессимизма съ ея восхваленіемъ покоя и бездѣятельности, съ ея трусливой боязнью страданій и скуки, представляется болѣзненнымъ явленіемъ, симптомомъ слабости и вырожденія ея проповѣдниковъ и послѣдователей. Бодрый человѣческій духъ всегда будетъ руководиться основной идеей Фауста; эта безсмертная поэма сулитъ спасеніе лишь тому, „чья жизнь стремленіемъ была“.

При критикѣ пессимистическихъ аксіологій слѣдуетъ принимать во вниманіе еще и то соображеніе, что именно у человѣка, который культивируетъ въ себѣ высшія духовныя способности, развивается воспріимчивость къ такимъ наслажденіямъ, которыя совершенно недоступны мало развитому человѣку. Такъ, наше восхищеніе нѣкоторыми произведениями искусства безусловно недоступно представителямъ малоинтеллигентной среды. Развѣ человѣкъ, не развившій въ себѣ эстетическаго вкуса, можетъ наслаждаться въ должной мѣрѣ тѣми сокровищами, которыя собраны въ нашихъ художественныхъ и скульптурныхъ музеяхъ? Развѣ человѣкъ безъ развитого музыкальнаго вкуса получить какое-нибудь наслажденіе въ современномъ симфоническомъ концертѣ? Развѣ человѣкъ, умственно неразвитой, въ состояніи оцѣнить красоты многихъ поэтическихъ произведеній, въ которыхъ развитые цѣнители видятъ лучшіе перлы человѣческаго творчества? Культура, конечно, развиваетъ въ насъ воспріимчивость къ страданіямъ, но она же увеличиваетъ и нашу воспріимчивость къ наслажденіямъ. Правда, избалованный цѣнитель искусства получаетъ наслажденіе, какъ это уже было отмѣчено въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи, не отъ всякой, даже объективно хорошей музыки, не отъ всякаго, даже объективно безупречнаго, произведенія изобразительнаго искусства. Но вѣдь и предложеніе разнообразныхъ произведеній становится все больше и больше. Притомъ, именно въ полученіи этихъ высшихъ духовныхъ наслажденій мы гораздо менѣе зави-

симъ отъ условій вѣшняго міра, чѣмъ въ полученіи другихъ, болѣе низменныхъ. Музыканту легко удовлетворить свою потребность въ чарующихъ его звукахъ, а любителю покушать приходится считаться съ гораздо большимъ количествомъ условій, необходимыхъ для удовлетворенія его страсти. Сверхъ того, именно высшія наслажденія по природѣ гораздо болѣе социальны, чѣмъ низшія. Любитель покушать отнимаетъ своей расточительностью извѣстную часть народнаго богатства и непроизводительно тратитъ ее на удовлетвореніе своего желудка; напротивъ, любитель музыки не только ничего не проигрываетъ, но обыкновенно поднимаетъ свое собственное наслажденіе, когда плодами своего творчества онъ дѣлится съ другими и находитъ благодарныхъ слушателей или исполнителей своихъ произведеній. Точно такъ же и поэтъ работаетъ не только для себя, но и для своихъ слушателей или читателей, актеръ играетъ для публики, ученый тѣмъ счастливѣе, чѣмъ болѣе отзывчивую аудиторію онъ находитъ для своихъ лекцій, чѣмъ больше читаются его произведенія въ печатномъ видѣ. Такимъ образомъ, получая эти наслажденія, мы ничего не отнимаемъ у окружающихъ, а дѣлясь ими съ другими людьми, обыкновенно только увеличиваемъ пріятныя стороны собственнаго творчества, интенсивность собственнаго наслажденія. Въ этомъ смыслѣ духовныя наслажденія, конечно, наиболѣе отвѣчаютъ требованіямъ социальной природы людей ¹⁾).

Самый подсчетъ суммы страданій и наслажденій, доступныхъ людямъ, становится, какъ мнѣ кажется, совершенно невыполнимымъ предпріятіемъ, если принимать во вниманіе ту общую радость жизни, съ которой мы только что познакомились въ характеристикѣ Гюйо. Вообще, какъ это остроумно показываетъ Паульсенъ ²⁾, аксіологія страданій и наслажденій есть дѣло очень хитрое; какъ соизмѣрять срав-

1) Ср. Guyau, *Esquisse d'une morale*, 98.

2) Paulsen, *System der Ethik*, 1⁶, 282—3.

нительную цѣнность нашихъ эмоцій, вызываемыхъ самыми разнообразными поводами и проявляющуюся въ самыхъ различныхъ отгѣнкахъ? Въ какомъ соотношеніи стоятъ, на примѣръ, удовольствія, полученныя однимъ и тѣмъ же субъектомъ отъ прекрасно исполненной имъ передъ сочувственной аудиторіей музыкальной пьесы и отъ съѣденнаго въ тотъ же вечеръ сладкаго пирожка, или неудовольствія, вызваннаго пересоленнымъ супомъ и извѣстіемъ о внезапно наступившей смерти близкаго человѣка? Какъ соизмѣрять удовольствія, получаемыя человѣкомъ отъ прогулки на свѣжемъ воздухѣ и отъ посѣщенія картинной галлерей, въ которую привела эта прогулка, или страданія, причиненныя ему узкой обувью и неудачей въ любви? Какимъ образомъ привести въ соотношеніе общую сумму удовольствій и страданій, вызванныхъ столь разнородными причинами, и, подведя имъ итогъ, вычесть одну сумму изъ другой, чтобы узнать, которая больше? А ко всему этому слѣдуетъ прибавить еще то исчезающее изъ воспоминаній общее пріятное чувство активности, о которомъ говоритъ Гюйо и которое сопровождаетъ собою всякій вообще процессъ свободной дѣятельности. Это послѣднее условіе окончательно путаетъ всѣ расчеты и дѣлаетъ всякую аксіологию весьма подозрительной въ нашихъ глазахъ.

Къ этому не мѣшаетъ прибавить, что пессимисты обыкновенно не ограничиваются тѣмъ, что игнорируютъ это пріятное чувство активности, несомнѣнно проявляющееся въ каждомъ здоровомъ человѣкѣ. Они идутъ дальше и, подобно Шопенгауэру, Гартманну и еще въ большей степени Банзену, подмѣняютъ его кое-чѣмъ прямо противоположнымъ. Такъ, Шопенгауэръ увѣряетъ насъ, что всякое усиліе само по себѣ есть страданіе, Гартманнъ, хотя и не согласенъ съ тѣмъ, будто бы только страданіе есть положительный элементъ жизни, однако столь же увѣренно утверждаетъ, что работа сама по себѣ есть зло, а Банзень рисуетъ намъ картину человѣческой воли, которая будто бы постоянно раздираетъ себя противорѣчіями, въ одно и

то же время хотеть и не хотеть чего бы то ни было ¹⁾. Всѣ эти замѣчанія психологически неправильны. Сдѣланный уже анализъ того чувства, которое мы назвали общей радостью жизни, показываетъ, что на самомъ дѣлѣ усиліе вовсе не есть страданіе, но сопровождаемое ощущеніемъ пріятнаго расходованіе силъ, что работа сама по себѣ вовсе не есть бѣдствіе, но, напротивъ, можетъ доставлять человѣку огромное наслажденіе. Представленіе Банзена о волѣ основано на наблюденіяхъ за волей, несомнѣнно, патологическаго характера, когда человѣкъ близокъ къ тому ненормальному состоянію, которое называется раздвоеніемъ личности, но совершенно не соотвѣтствуетъ характеру воли здороваго, бодрого и рѣшительнаго человѣка.

Конечно, не всякій трудъ пріятенъ. Истиннымъ бѣдствіемъ является трудъ подневольный, вызываемый принужденіемъ, или трудъ черезъ силу, вызываемый крайней нуждой, или трудъ бессмысленный, въ родѣ нѣкоторыхъ каторжныхъ работъ, или трудъ, не соотвѣтствующій вкусамъ и способностямъ человѣка или же идущій въ разрѣзъ съ его убѣжденіями. Но противъ такихъ золъ лѣкарство найти легче; всѣ эти бѣдствія создаются не органическими дефектами человѣческой природы, но неустройствами соціальной жизни, которыя допускаютъ борьбу съ собою и могутъ быть устранены по мѣрѣ того, какъ люди выучиваются устраивать свои общественныя отношенія сообразно со своими идеалами. Страданіемъ, далѣе, является воля, встрѣчающаяся съ неодолимыми препятствіями въ своемъ осуществленіи. Но такіе случаи не составляютъ нормы и, если препятствія дѣйствительно не могутъ быть устранены, то, конечно, ничего не остается, какъ смириться передъ неотвратимымъ зломъ и искать другого приложенія своей энергіи. Къ страданію, именуемому скукой, приводитъ также воля, которая не находитъ себѣ примѣненія. Но съ этимъ бѣдствіемъ чело-

¹⁾ См. о Банзенѣ *Sully, Le pessimisme* (trad. fr.), гл. IV. *Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1888), 161 слл. *Hartmann, Geschichte der Metaphysik*, II, 511—523.

вѣкъ обыкновенно также не лишень средствъ борьбы, если только онъ не посаженъ въ одиночное заключеніе и вообще не попалъ въ положеніе, опять-таки нормы не составляющее. Онъ долженъ искать подходящаго примѣненія своимъ силамъ и, конечно, при желаніи его найдетъ, ибо человѣческія услуги нужны на каждомъ шагу. А, если онъ этого не дѣлаетъ и жалуется на скуку, то кто же, какъ не онъ самъ, виновать въ этомъ страданіи? При такой постановкѣ вопроса скука утрачиваетъ свое значеніе одной изъ главныхъ опоръ пессимистической оцѣнки міра.

III.

Едва ли не самое главное возраженіе противъ пессимизма состоитъ въ указаніи на *очищающую челоуька силу страданія*. Страданія очень часто оказываются самымъ дѣйствительнымъ путемъ для челоуька къ нравственному добру.

Здѣсь опять приходится повторить, что мы не знаемъ, почему челоуькъ такъ устроенъ, что онъ къ познанію добра приходитъ цѣною страданій. Въ моихъ глазахъ этотъ фактъ, во всякомъ случаѣ, является показателемъ противъ чисто оптимистическаго представленія о вселенной, такъ какъ подтверждаетъ, что добро не имѣетъ возможности раскрыться безпрепятственно и безъ всякихъ жертвъ. Но самый фактъ совершенно несомнѣненъ и состоитъ въ томъ, что наилучшимъ средствомъ для побѣды надъ конечнымъ эгоистическимъ *я* челоуька, которое дѣлаетъ себя центромъ жизни и готово все приносить въ жертву своимъ узкимъ интересамъ, и для торжества высшаго *я*, погруженнаго въ настоящую альтруистическую любовь, сознающаго ясно свое единство съ окружающимъ міромъ черезъ посредство дѣятельнаго добра, оказывается личное горе и страданіе. Только челоуьку, перенесшему такое страданіе, бываютъ понятны чужія страданія, бываютъ дороги люди не за что-нибудь, но вполнѣ безкорыстно, во вниманіе къ ихъ страданіямъ и къ возможному для нихъ нравственному величію.

Конечно, страданіе можетъ имѣть и другіе результаты. Оно не всегда оказывается школой добра. Бываютъ и такіе случаи, когда подъ вліяніемъ страданій, особенно такихъ, которыя представляются незаслуженными или чрезмѣрно тяжелыми, люди, напротивъ, ожесточаются и впадаютъ въ отчаяніе. Не видя вокругъ себя справедливости, наталкиваясь на эгоистическое и безучастное отношеніе окружающихъ, сознавая свое безсиліе и безсиліе другихъ людей отвратить незаслуженно постигающее бѣдствіе, не понимая смысла совершающагося и не получая ни откуда его разъясненія, человѣкъ легко можетъ придти къ самому безнадежному отрицанію и пессимизму. Сердце его ожесточается, онъ проклинаетъ жизнь и приходитъ къ заключенію Леопарди, что смерть лучше жизни, что бытіе лишено всякой цѣнности. Иногда въ порывѣ отчаянія человѣкъ дѣйствительно добровольно прекращаетъ свою жизнь, потерявшую для него всякую привлекательность.

Но бываютъ и такія натуры, которыхъ горе не только не можетъ сломить, но, напротивъ, закаляетъ и укрѣпляетъ. Какое нибудь крупное жизненное потрясеніе производитъ въ нихъ тотъ переворотъ, который окончательно направляетъ ихъ по пути дѣятельнаго служенія добру, заставляетъ ихъ искать жизненной поддержки именно въ высшихъ, духовныхъ сторонахъ ихъ природы. Такое потрясеніе могутъ произвести въ нихъ самыя разнообразныя событія, будь то неожиданная и жестокая утрата, въ родѣ смерти любимаго человѣка, заслуженный или, въ особенности, незаслуженный позоръ, постигающій ихъ во мнѣніи окружающихъ, вольное или даже невольное, случайное преступленіе, тяжелое разочарованіе въ людяхъ или крупныя матеріальныя потери, лишаящія человѣка обезпеченнаго существованія и ставящія его лицомъ къ лицу съ непривычной для него борьбой за существованіе, и т. п. Переживая такія испытанія, люди иногда, вмѣсто того, чтобы роптать и негодовать на судьбу, смиряются передъ непонятными для нихъ событіями и начинаютъ смотрѣть на нихъ, какъ на

такія, которыя заставляють особенно дорожить тѣми элементами нашей жизни, которые сохраняются при насъ и во время подобныхъ невзгодъ и даютъ возможность внести въ жизнь положительный элементъ даже тогда, когда она въ остальномъ оказывается исполненной тяжелыхъ страданій и бѣдствій. Проникаясь, подъ вліяніемъ перенесеннаго, представленіемъ о тщетѣ и непрочности всего конечнаго и ограниченнаго, что такъ безжалостно отнимается у нихъ судьбой, получая способность понимать и раздѣлять подобныя же страданія другихъ людей, они искренно и серьезно начинаютъ сознавать особенную цѣнность именно тѣхъ благъ, о которыхъ слишкомъ часто забываетъ человѣкъ при благополучномъ ходѣ его земнаго существованія, будучи погруженъ въ наслажденія, доставляемые конечными и непрочными элементами нашего бытія. Въ моменты такого духовнаго подъема люди безкорыстно и безъ всякой надежды на воздаяніе проникаются состраданіемъ и любовью къ окружающимъ живымъ существамъ, начинаютъ болѣть чужимъ горемъ и радоваться чужимъ счастьемъ и тѣмъ становятся на такую высоту любви и самозабвенія, которая врядъ ли доступна человѣку, не перенесшему подобныхъ испытаній. Горе дѣйствуетъ на такую человѣческую душу такъ, какъ на усыпанную пескомъ пластинку дѣйствуютъ сотрясенія, производимыя смычкомъ: благодаря колебаніямъ пластинки, беспорядочно насыпанный на ней песокъ понемногу размѣщается въ красивые и гармоничные узоры; такъ и въ данномъ случаѣ, подъ вліяніемъ перенесенныхъ потрясеній, измученная человѣческая душа успокаивается и находитъ въ себѣ ту внутреннюю гармонию, которая и является источникомъ душевнаго міра и основой душевной красоты ¹⁾.

Человѣкъ, испытавшій такія состоянія, не боится страданій для себя, но, сливаясь со всѣмъ міромъ, чувствуетъ

¹⁾ Сравненіе принадлежитъ *Ковалевскому*, Studien zur Psychologie des Pessimismus, 117 сл.

въ своихъ страданіяхъ скорбь всего міра, а въ чужихъ страданіяхъ видитъ свои страданія. Иногда эти переживанія приводятъ къ возникновенію мысли, что есть въ такихъ страданіяхъ какой-то внутренній смыслъ, что они являются заслуженнымъ воздаяніемъ за то низменное и грѣховное, что содержится въ человѣкѣ. Такую мысль, какъ извѣстно, проводитъ Кантъ въ своей „Религіи въ предѣлахъ разума“. Онъ утверждаетъ здѣсь, что человѣкъ, обратившійся на путь служенія добру, тѣмъ самымъ вовсе не гарантируетъ себя отъ дальнѣйшихъ страданій. Напротивъ, силы зла теперь на него могутъ обрушиться съ особеннымъ ожесточеніемъ, какъ на своего врага. И эти страданія человѣкъ долженъ разсматривать какъ воздаяніе за ту грѣховность, которая господствовала надъ нимъ раньше, до обращенія, и отъ которой человѣкъ не можетъ вполне отрѣшиться ни въ какомъ состояніи ¹⁾. Ту же мысль, мнѣ кажется, проводитъ Достоевскій въ слѣдующихъ словахъ старца Зосимы: „И да не смущаетъ васъ грѣхъ людей въ вашемъ дѣланіи, не бойтесь, что затретъ онъ дѣло ваше и не дастъ ему совершиться, не говорите: „силенъ грѣхъ, сильно нечестіе, сильна среда скверная, а мы одиноки и безсильны, затретъ насъ скверная среда и не дастъ совершиться благому дѣянію“. Бѣгите, дѣти, сего унынія. Одно тутъ спасеніе себѣ: возьми себя и сдѣлай себя же отвѣтчикомъ за весь грѣхъ людской. Другъ, да вѣдь это и взаправду такъ, ибо чуть только сдѣлаешь себя за все и за всѣхъ отвѣтчикомъ искренно, то тотчасъ же и увидишь, что оно такъ и есть въ самомъ дѣлѣ и что ты-то и есть за всѣхъ и за вся виноватъ. А скидывая свою же лѣнь и свое безсиліе на людей, кончишь тѣмъ, что гордости сатанинской пріобщишься и на Бога возропщешь. О гордости же сатанинской мысля такъ: трудно намъ на землѣ ее и постичь, а потому столь легко впасть въ ошибку и пріобщиться ей, да еще полагая, что нѣчто великое и прекрасное дѣлаемъ“.

¹⁾ *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 67, 82, 93. (Vorländer).

Люди, прошедшіе черезъ такой искусъ и вынесшіе изъ него нравственное перерожденіе, обыкновенно, какъ свидѣтельствуеть тотъ же Достоевскій въ приведенной нѣсколько выше выдержкѣ, обыкновенно проникнуты и чувствомъ *безсмертія своего духа* ¹⁾. Они настолько отрѣшились отъ своего маленькаго и конечнаго я, въ нихъ такъ очевидна сила другого высшаго я, близкаго къ міровой безконечности, свободнаго отъ ограниченности и потому приближающагося къ вѣчности, что безсмертіе и неразрушимость ихъ духа представляются имъ самоочевидными истинами, не нуждающимися еще въ какомъ-либо оправданіи и доказательствахъ. Они не строятъ какихъ-либо схемъ и картинъ вѣчнаго существованія безплотнаго духа и не пускаются въ метафизическія спекуляціи по этому поводу, но потому и приведенные нами въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи аргументы рационализма противъ безсмертія души ихъ также не трогаютъ. Для такихъ людей личное безсмертіе есть не отвлеченная идея, не предметъ разсужденій, умствованій и споровъ, но совершенно очевидная истина, данная въ глубинахъ человѣческаго сознанія, удостоверяемая опытомъ сверхчувственнымъ. Они испытали уже разъ воскрешеніе духа въ процессѣ своего нравственнаго перерожденія, и они знаютъ, что не можетъ быть уничтожено ихъ новое чистое я, колоссальную силу котораго они въ себѣ явственно ощущаютъ. Для нихъ самоочевидной истиной являются слова того же старца Зосимы о великой силѣ, хотя и великой трудности любви смиренной и дѣйственной, возникающей въ результатѣ возобладанія въ человѣкѣ его я безконечнаго надъ я конечнымъ и ограниченнымъ.

¹⁾ Ср. *Джемсъ*, О человѣческомъ безсмертіи (рус. пер. 1901 г.), стр. 8—9. „Есть люди, страстно увлекающіеся этимъ предметомъ; есть мужчины и женщины, мучительно жаждущіе загробной жизни и неотступно думающіе о ней; у этихъ людей сильно возбужденный интересъ къ вопросу развилъ такіе глубокіе взгляды, которыхъ не можетъ достигнуть человѣкъ, не проникнувшійся вполне этой тайной“.

„Не пугайтесь никогда собственнаго вашего малодушія въ достиженіи любви,—говоритъ старецъ Зосима,—даже дурныхъ при этомъ поступковъ вашихъ не пугайтесь. Жалѣю, что не могу сказать вамъ ничего отраднѣе, ибо любовь дѣятельная сравнительно съ мечтательной есть дѣло жестокое и устрашающее. Любовь мечтательная жаждетъ подвига скорого, быстро удовлетворяющаго и чтобы всѣ на него глядѣли. Тутъ дѣйствительно доходить до того, что даже и жизнь отдають, только бы не продлилось долго и поскорѣй совершилось, какъ бы на сценѣ, и чтобы всѣ глядѣли и хвалили. Любовь же дѣятельная—это работа и выдержка, а для иныхъ, пожалуй, цѣлая наука. Но предрекаю, что въ ту даже самую минуту, когда вы будете съ ужасомъ смотрѣть на то, что, несмотря на всѣ ваши усилія, вы не только не подвинулись къ цѣли, но даже какъ бы отъ нея удалились,—въ ту самую минуту, предрекаю вамъ это, вы вдругъ и достигнете цѣли и узрите ясно надъ собою чудодѣйственную силу Господа, васъ все время любившаго и все время таинственно руководившаго“. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же старецъ утверждаетъ: „Страданіе любовное—страшная сила, изо всѣхъ сильнѣйшая, подобной которой и нѣтъ ничего“.

Но до такого состоянія всесокрушающей любви, до такого нравственнаго перерожденія чловѣкъ приходитъ черезъ подвигъ, т.-е. черезъ страданія. „Горе узришь великое,—говоритъ Зосима Алешѣ,—и въ горѣ семь счастливыхъ будешь. Вотъ тебѣ завѣтъ: въ горѣ счастья ищи. Работай, неустанно работай“. „Каторжному безъ Бога жить невозможно,—удостоверяетъ Дмитрій Карамазовъ,—невозможнѣе даже, чѣмъ не каторжному. И тогда мы, подземные чловѣки, запоемъ изъ нѣдръ земли трагической гимнъ Богу, у котораго радость. Да здравствуетъ Богъ и Его радость. Люблю Его“. Раскольниковъ Соня направляетъ на путь слѣдующими указаніями: „Страданіе принять и искупить себя имъ, вотъ что надо“. „Развѣ ты, идучи на страданіе, не смываешь уже вполонину свое преступленіе?“ Въ концѣ

романа авторъ замѣчаетъ по поводу Раскольникова: „Онъ даже не зналъ того, что новая жизнь не даромъ же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великимъ будущимъ подвигомъ“.

Въ западной литературѣ съ большой силой изображаетъ очищающее дѣйствіе страданій на человѣческую душу и великое значеніе дѣйственной любви Диккенсъ. Припомнимъ хотя бы описаніе перерожденія старика Домби или скряги Скруджа и т. п.

Страданія составляютъ благодарную почву не только для развитія чувства любви, но и для развитія другихъ высшихъ духовныхъ способностей. Несомнѣнно, что страданія способствуютъ расцвѣту литературнаго и художественнаго гения. Весьма многіе даровитые композиторы, художники, поэты были глубоко несчастными людьми. Только на почвѣ перенесенныхъ страданій развивались у нихъ тѣ тонкія эмоціи, которыя давали имъ возможность проявить свои творческія способности во всей силѣ и блескѣ. Поэтому безъ особаго парадокса можно сказать, что страданія открывали имъ дорогу для высшаго счастья, заключавшагося въ творествѣ ¹⁾.

Напротивъ, счастье, понимаемое въ обыденномъ смыслѣ *довольства и спокойствія*, несомнѣнно портитъ людей и закрываетъ имъ дорогу къ тому высшему виду благополучія, къ которому ведетъ насъ нравственное добро. Довольный и сытый человѣкъ, обыкновенно, отличается большой эгоистичностью. Не страдая самъ, онъ остается холоденъ къ чужому горю; не нуждаясь самъ въ участіи, онъ не испытываетъ такого участія и къ другимъ. Такой человѣкъ обычно склоненъ приписывать свое благополучіе какимъ-либо особеннымъ своимъ дарованіямъ и высокомѣрно относится къ несчастнымъ людямъ, объясняя ихъ страданія неспособностью ихъ къ жизни или неумѣніемъ жить. Всѣмъ извѣс-

¹⁾ Мистическое истолкованіе такой роли страданій см. у *Дю-Преля*; *Философія мистики* (2-е изд. 1911 г.), 494, 542.

гень эгоизмъ взаимно влюбленныхъ людей, которые такъ заняты другъ другомъ и своимъ блаженствомъ, что окружающее горе другихъ ихъ весьма мало трогаетъ. Каждому изъ насъ приходилось, конечно, встрѣчаться съ особенно счастливыми въ житейскомъ смыслѣ семействами, члены которыхъ довольны другъ другомъ и своимъ общимъ благоденствіемъ и, будучи погружены въ свои мелкія дѣла, не замѣчаютъ всего происходящаго вокругъ. Представители этой породы людей могутъ быть очень приятными друзьями, пока съ вами все обстоитъ хорошо. Но если васъ постигло несчастье, то они относятся къ вамъ почти что враждебно, презирая васъ за несчастье и негодуя на то, что этимъ несчастьемъ вы можете нарушить ихъ собственный покой. Тотъ же Диккенсъ великолѣпенъ въ описаніи такого типа людей. Счастье, понимаемое въ этомъ житейскомъ смыслѣ, суживаетъ человѣческое я, ведетъ къ побѣдѣ я эгоистическаго надъ я высшимъ и вѣчнымъ. Труизмомъ является положеніе, что богатство, почетъ, власть портятъ людей.

Видя счастливаца, боговъ-небожителей я забываю,
Но предо мною они, когда я увижу страдальца ¹⁾.

Все сказанное вполнѣ примѣнимо и къ цѣлымъ народамъ. Спокойствіе и невозмутимая жизнь очень портятъ народныя массы и приводятъ къ тому, что онѣ погружаются въ самыя низменные заботы и интересы; политика, которая не находитъ себѣ достойной пищи, мельчаетъ; на мѣсто принципиальной борьбы развивается политиканство и погоня за вліяніемъ, основанная исключительно на личныхъ расчетахъ. Но этимъ дѣломъ занимаются немногіе, которые видятъ въ политической карьерѣ средство существованія. Въ массѣ же населенія развивается полное равнодушіе къ политической жизни. Люди погружаются въ свои личныя дѣла и утрачиваютъ всякій интересъ къ общему дѣлу ²⁾.

¹⁾ Шиллеръ, Теофанія, пер. Л. Мея.

²⁾ См. мою брошюру „Общественное мнѣніе и политическія партіи“, 54 сл.
Вопросы философіи, кв. 109.

Если же народъ постигаютъ бѣдствія, то жизнь его вновь закипаетъ. Нужда родить героевъ. Являются люди, преданные общему дѣлу и готовые жертвовать собою для его спасенія. Масса выходитъ изъ своего соннаго настроенія. Оживляется интересъ не только къ политическимъ, но и къ болѣе глубокимъ вопросамъ. Приходится пересмотрѣть ходячее міровоззрѣніе, чтобы примѣнить его къ новымъ условіямъ. Люди извлекаются изъ спячки повседневной мелочной жизни и вспоминаютъ о томъ, чѣмъ на самомъ дѣлѣ живы люди. Если же народъ не выводится изъ своей спячки и такими моментами опасныхъ кризисовъ, если эти кризисы не пробуждаютъ массы отъ застоя и спячки и не вызываютъ появленія героевъ, то дальнѣйшая судьба такого народа не можетъ не внушать опасеній. Являются сомнѣнія, не слишкомъ ли мало въ немъ жизненныхъ силъ вообще. Все это прекрасно передаетъ Ибсенъ въ слѣдующихъ словахъ Бранда, которыя были мною отмѣчены въ свое время въ другомъ мѣстѣ ¹⁾:

Когда проходитъ день за днемъ, какъ въ спячкѣ,
и похороннымъ шагомъ жизнь идетъ,
невольнo мнишь, что вычеркнутъ ты Богомъ
изъ книги живота. А къ вамъ я вижу,
добрѣе Онъ: подвергъ васъ испытанью,
лишеньями и бѣдами бичуетъ,
смертельный страхъ въ крови зажегъ...
Народъ живой,—какъ ни былъ бы разрозненъ
и малъ, растеть и крѣпнетъ отъ невзгодъ,
и взоръ его тупой приобрѣтаетъ
орлиный кругозоръ, и слабость силой
становится, увѣренной въ побѣдѣ.
А если часъ невзгодъ не возбуждаетъ
народъ къ борьбѣ, къ дѣяньямъ благороднымъ,
и не заслуживаетъ онъ спасенья...

Препятствія вообще необходимы для человѣческой воли, какъ она намъ дана въ опытѣ. „Человѣкъ, говоритъ Кантъ ²⁾),

¹⁾ См. мою книгу „Нравственная личность и общество“, 98.

²⁾ *Kant, Religion*, 67.

не можетъ составить себѣ никакого понятія о степени и интенсивности силы, каковой является моральное настроеніе, иначе какъ представляя ее себѣ въ борьбѣ съ препятствіями, которыя она однако при наибольшемъ сопротивленіи преодолеваетъ“. Мы не можемъ сказать, почему именно міръ получилъ такое устройство, но въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ, никакое добро невозможно безъ препятствій и страданій. Добро выясняется только на фонѣ зла въ общей гармоніи съ относительностью всей духовной природы человѣка.

Все наше разсужденіе о духовности или разумности, представляющей собою добро, какъ оно раскрывается въ человѣкѣ, даетъ намъ возможность *опредѣлить* теперь и зло. Если высшая разумность въ нашемъ смыслѣ, заключающая въ себѣ всѣ высшія духовныя эмоціи человѣка, которыя поднимаютъ его надъ уровнемъ остальнаго животнаго міра, есть проявленіе въ человѣкѣ безконечнаго и вѣчнаго космическаго начала добра, сказывающееся въ стремленіи самого человѣческаго духа къ безграничности, то зло есть *ограничивающая сила, источникъ всякой конечности, слабости и непрочности*. Эта сила состоитъ въ неспособности понять безграничное и сказывается въ человѣческой глупости, невѣжествѣ, тупости и узости интересовъ. Та же ограничивающая сила выступаетъ въ качествѣ препятствія ко всякимъ проявленіямъ безграничнаго начала добра; въ людскихъ отношеніяхъ она проявляется въ видѣ злой воли, выступающей противъ нашихъ начинаній въ духѣ добра, истины и красоты, въ видѣ физической немощи, полагающей преграду бодрой дѣятельности нашего духа, въ видѣ смерти, нелѣпо и безжалостно пресѣкающей нашу земную, но крайней мѣрѣ, дѣятельность.

Такимъ образомъ, Лейбницъ былъ отчасти правъ, когда утверждалъ, что всякое зло, какъ моральное, такъ и физическое, сводится въ конечномъ счетѣ къ *злу метафизическому*, состоящему въ конечности и ограниченности. Его ошибка, на мой взглядъ, состояла лишь въ томъ, что, въ

своемъ стремленіи къ монистическому оптимизму, онъ вынужденъ былъ представить зло не въ качествѣ самостоятельной силы, но въ качествѣ неизбежно присущаго міровой гармоніи элемента и пытался вывести его цѣликомъ изъ благого начала, создавшаго міръ. Съ усвоенной нами плюралистической точки зрѣнія, зло есть начало самостоятельное и враждебное добру. Намъ не извѣстно, одолѣетъ ли въ мірѣ добро или зло, но зато для насъ принципиально вполне допустима идея міра, изъ котораго силою добра изгнано всякое зло. Зло намъ представляется *устранимымъ элементомъ бытія*, началомъ, подлежащимъ преодолѣнію и уничтоженію, и наша миссія въ томъ и состоитъ, чтобы по мѣрѣ нашихъ человѣческихъ силъ содѣйствовать окончательному сокрушенію змѣя зла.

Расширимъ же себя; откликнемся сердечно
 На каждый искренній, затрепетавшій звукъ!
 Живыя существа изнемогли отъ мукъ;
 Потребуемъ себѣ частицу ихъ страданій!
 Потребуемъ себѣ частицу ихъ желаній,
 Надеждъ, иллюзій ихъ,—во всемъ есть наша часть.
 Преградѣ вѣчной—«Я»—велимъ отнынѣ пасть!
 И, отражая все, малѣйшее сіянье
 На небѣ, на землѣ, свой долгъ осуществимъ:
 Дать міру зрѣніе, быть окомъ мировымъ! ¹⁾

IV.

Въ итогѣ всего нашего разсужденія мы можемъ сказать, *какіе люди способны служить добру* и составляютъ положительный элементъ міра.

Если добро состоитъ въ высшей разумности человѣка, а зло исходитъ отъ свойственной ему ограниченности, то человѣкъ тѣмъ больше въ состояніи служить добру, чѣмъ меньше надъ нимъ имѣетъ господства его низшее я, его ограниченная природа. Для служенія добру необходимо,

¹⁾ Гюйо, Стихи философа, пер. Тхоржевскаго, стр. 29.

оправданія не могутъ составить ссылки на прирожденный характеръ или на вліяніе и противодѣйствіе окружающей среды,—а именно этими ссылками всегда стремятся оправдать себя слабовольные люди. Если характеръ плохъ, то слѣдуетъ его воспитывать, а если среда плоха, то не слѣдуетъ давать ей заѣдать человѣка: сильный человѣкъ самъ заѣдаетъ враждебную ему среду и не боится плыть противъ теченія, если этого требуютъ его убѣжденія. Если бы всѣ люди были безсильны передъ окружающей ихъ средой, то у насъ не было бы ни Сократовъ, ни Галилеевъ, ни Коперниковъ, не было бы вообще ни того, что называется прогрессомъ, ни того, что называется нравственнымъ достоинствомъ человѣка ¹⁾).

Если упражненіемъ, такимъ образомъ, человѣкъ ведетъ себя къ приобрѣтенію нравственной силы, то, напротивъ,

¹⁾ Вообще, мнѣ кажется, можно присоединиться къ тому, что пишетъ *Fichte* о безграничности способностей человѣка (см. *Fichte, Das System der Sittenlehre, Zweites Hauptstück, § 7*). „Прежде всего, какъ уже было указано, я не могу хотѣть или производить что-либо вопреки необходимымъ законамъ мышленія, такъ какъ я не могу этого даже помыслить; я не могу создавать или уничтожать матерію, но только раздѣлять ее или соединять; основаніе этого такжѣ обнаружится въ своемъ мѣстѣ. Но и при этомъ раздѣленіи и соединеніи матеріи, которое, конечно, въ нашей власти, мы связаны извѣстнымъ порядкомъ: мы можемъ въ большинствѣ случаевъ не непосредственно реализовать нашу цѣль нашимъ волненіемъ, но должны употреблять различныя, единственно пригодныя, вперед и безъ нашего содѣйствія опредѣленныя средства, чтобы придти къ ней. Наша цѣль пусть будетъ=X. Въмѣсто того, чтобы прямо произвести X, мы должны реализовать сперва а, какъ единственное средство, чтобы достигнуть b, затѣмъ b, чтобы достигнуть с, и т. д., пока мы черезъ послѣдовательный рядъ другъ друга обусловливающихъ промежуточныхъ цѣлей не достигнемъ нашей конечной цѣли X.—Мы можемъ собственно все, чего мы только можемъ хотѣть; только можемъ мы это по большей части не сразу, а лишь въ опредѣленномъ порядкѣ. (Напр., говорятъ: человѣкъ не можетъ летать. Почему же долженъ онъ быть не способенъ къ этому? Только непосредственно онъ этого не можетъ такъ, какъ онъ можетъ непосредственно ходить, когда онъ здоровъ. Но при помощи воздушнаго шара онъ, конечно, можетъ подняться на воздухъ и съ извѣстной степенью свободы и цѣлесообразности двигаться въ немъ. И чего не знаетъ еще хотя бы нашъ вѣкъ, такъ какъ онъ не открылъ еще средствъ для этого, кто можетъ сказать, что этого вообще не можетъ человѣкъ? Я не хочу думать, что вѣкъ, подобный нашему, можетъ считаться за все человѣчество.)“

вѣка называется *граціей* и теперь намъ понятно, почему у Шиллера, подобнаго въ этомъ отношеніи античнымъ философамаъ, въ этическихъ произведеніяхъ такое видное мѣсто занимаетъ на первый взглядъ какъ будто бы чисто-эстетическій элементъ граціи. „Если духъ въ зависящей отъ него чувственной природѣ,—говоритъ Шиллеръ,—проявляется такимъ образомъ, что онъ вѣрно выполняетъ свою волю и ясно выражаетъ свои ощущенія, не нарушая при этомъ тѣхъ требованій, которыя чувство предъявляетъ къ природѣ, какъ къ явленію, то этимъ порождается то, что мы называемъ граціей“. „*Прекрасной* мы называемъ душу тогда, когда нравственное чувство до такой степени завладѣло всѣми ощущеніями человѣка, что онъ можетъ предоставить аффекту управленіе волей и никогда не подвергается опасности войти въ противорѣчіе съ ея рѣшеніями“. „Въ прекрасной душѣ, слѣдовательно, гармонируютъ чувственность и разумъ, долгъ и склонность, и грація есть ея выраженіе въ явленіи“ ¹⁾.

Но бывають такія положенія, когда тѣлесная ограниченность является рѣшительнымъ препятствіемъ для моральнаго долга. Только до извѣстной степени можно привести въ гармонію ограниченную чувственную природу человѣка съ неограниченными стремленіями разума. Тогда приходится уже жертвовать требованіями тѣла и поступаться ими для исполненія требованій духа. Человѣкъ, который способенъ на такого рода поведеніе, проявляетъ то свойство, которое Шиллеръ называетъ уже не граціей, но *достоинствомъ* (Würde). „Когда нравственный долгъ повелѣваетъ дѣйствіе, при которомъ чувственная природа необходимо должна страдать, тогда дѣло стоитъ серьезно и нѣтъ никакой игры, тогда легкость въ выполненіи скорѣе возмutilа бы насъ, чѣмъ удовлетворила; тогда выраженіемъ служить уже не грація, но достоинство. Вообще здѣсь примѣняется законъ, что человѣкъ долженъ дѣлать граціозно все то, что онъ можетъ

¹⁾ Schiller, Ueber Anmuth und Würde.

выполнить въ предѣлахъ своей человѣчности, и все то съ достоинствомъ, для выполненія чего онъ долженъ выходить за предѣлы своей человѣчности“¹⁾).

И этому виду нравственнаго поведенія отвѣчаетъ одно эстетическое понятіе. Кантъ различаетъ прекрасное и *возвышенное*. Въ чувствѣ возвышеннаго этотъ философъ усматриваетъ именно проявленіе силы нашего духа въ сравненіи съ немощью нашей плоти. „Нѣтъ возвышенности ни въ какой вещи природы, но она содержится только въ нашемъ духѣ, поскольку мы можемъ сознать себя выше природы въ насъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и природы внѣ насъ (поскольку она на насъ воздѣйствуетъ). Все, что возбуждаетъ въ насъ это чувство,—а для этого требуется мощь природы, которая вызываетъ противъ себя наши силы,—называется тогда возвышеннымъ (хотя въ несобственномъ смыслѣ); и только въ предположеніи этой идеи въ насъ и въ отношеніи къ ней мы способны достигнуть идеи возвышенности того существа, которое вызываетъ въ насъ внутреннее уваженіе не только своею мощью, проявляемой въ природѣ, но еще больше вложенной въ насъ способностью безъ страха обсуждать эту мощь и мыслить наше назначеніе, какъ нѣчто надъ нею возвышающееся“²⁾).

Такимъ образомъ, есть несомнѣнно *эстетическій* элементъ въ моральномъ настроеніи человѣка, и въ этомъ смыслѣ правъ Шиллеръ въ своемъ разсужденіи о „прекрасной душѣ“, какъ носительницѣ нравственности. Но слѣдуетъ замѣтить, что правы и тѣ, которые подчеркиваютъ близость моральнаго настроенія и къ *логическому единству* человѣческой психики. Дѣйствительно, красота въ моральномъ поведеніи очень близко стоитъ и къ логическому въ немъ единству. Красота состоитъ въ томъ, что вся природа человѣка получаетъ извѣстную цѣльность: выше всего стоятъ требованія чистаго духа, безконечнаго я, которымъ подчиняется плоть, конечное я, и въ случаѣ нужды возвышенно приносится въ

¹⁾ Schiller тамъ же.

²⁾ Kant, Kritik der Urtheilskraft, § 28.

жертву. Но вѣдь такое единство личности, другими словами, сводится къ тому, что всѣ преслѣдуемая человѣкомъ цѣли стоятъ во взаимномъ согласіи, не мѣшаютъ другъ другу. Между цѣлями противорѣчивыми дѣлается строгій отборъ съ точки зрѣнія руководящаго принципа: высшей разумности или духовности человѣка, а потому всѣ цѣли размѣщаются въ строго іерархическомъ порядкѣ. Есть среди нихъ низшія, которыми мы должны безусловно жертвовать, если онѣ приходятъ въ коллизію съ высшими. Такъ получается то, что можетъ быть названо логическимъ единствомъ поведения. Такимъ образомъ, есть значительная доля истины въ утвержденіи Канта, что высшій моральный принципъ можетъ быть названъ также именемъ *разума*, хотя не теоретическаго, спекулятивнаго, но практическаго. Практическій разумъ во многомъ отличается отъ теоретическаго. Въ это понятіе входятъ элементы несомнѣнно волевые, элементы чувства, элементы чисто-мистическіе. Но онъ сходенъ съ разумомъ теоретическимъ присущимъ ему также стремленіемъ къ единству и законченности человѣческаго поведения, аналогичнымъ со стремленіемъ теоретической мысли къ законченности и отсутствію логическихъ противорѣчій.

Путемъ логики нельзя обосновать моральнаго долга, нельзя средствами однихъ формальныхъ умозаключеній вывести всего содержанія моральныхъ принциповъ. Но можно сказать, что логикой опредѣляется форма моральнаго поведения человѣка. Первая формула категорическаго императива, содержащаяся въ кантовскомъ „Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ“ и указывающая на всеобщность, присущую моральному закону, и содержитъ въ себѣ отзвуки этого логическаго элемента нравственнаго долга ¹⁾.

Человѣкъ, который хочетъ себя довести до того гармоническаго состоянія, которое необходимо для служенія

¹⁾ Ср. о логическомъ элементѣ въ морали и объ обязательности, заключающейся въ самой рациональности, *Parodi, Le problème morale et la pensée contemporaine*, 82—210.

нравственному долгу, конечно, обязанъ *воспитывать* себя въ этомъ направленіи. Нравственность не есть только знаніе. Недостаточно понимать, въ чемъ состоитъ нравственный принципъ, чтобы быть на самомъ дѣлѣ нравственнымъ. Слѣдуетъ такъ воздѣйствовать на свою волю, чтобы она прониклась нравственной красотой, и чтобы наши нравственные убѣжденія были не только дѣломъ мысли, но и фактами всего поведенія. Человѣкъ вовсе не безсиленъ относительно себя самаго, и его характеръ вовсе не неизмѣненъ, какъ утверждалъ, на примѣръ, Шопенгауэръ. Напротивъ, современная психологія утверждаетъ, что вліяніе упражненія на человѣка безгранично.

„Возможность увеличенія нашего искусства путемъ *упражненія*, конечно, индивидуально различна и имѣетъ границы, которыя ей ставятся физической силой и возрастомъ человѣка, но—если мы предположимъ нормальное духовное и тѣлесное устройство — увеличеніе нашихъ способностей путемъ упражненія неограниченно, т.-е. мы можемъ путемъ упражненія достигнуть всего“. Такъ говоритъ Мейманъ, который заключаетъ свои разсужденія объ упражненіи слѣдующими словами: „Кто въ надлежащіе годы, съ надлежащею тѣлесной силой и съ надлежащимъ расходованіемъ времени началъ упражненія, тотъ можетъ путемъ упражненія достигнуть почти всякаго желательнаго увеличенія своихъ способностей, которое лежитъ въ предѣлахъ естественныхъ границъ“ ¹⁾.

И въ самомъ дѣлѣ, если люди выучиваются съ величайшей непринужденностью ходить по канату или продѣлывать съ изумительной ловкостью самыя трудныя эквилибристическія движенія, то неужели же они не могутъ выучиться управлять своими душевными движеніями и стать господами самихъ себя не только въ физическомъ, но и въ духовномъ отношеніи! Несомнѣнно, что достиженіе такой власти надъ самимъ собою возможно для каждаго человѣка, и никакого

¹⁾ *Meumann, Intelligenz und Wille* (1908), 42—3.

оправданія не могутъ составить ссылки на прирожденный характеръ или на вліяніе и противодѣйствіе окружающей среды,—а именно этими ссылками всегда стремятся оправдать себя слабовольные люди. Если характеръ плохъ, то слѣдуетъ его воспитывать, а если среда плоха, то не слѣдуетъ давать ей заѣдать человѣка: сильный человѣкъ самъ заѣдаетъ враждебную ему среду и не боится плыть противъ теченія, если этого требуютъ его убѣжденія. Если бы всѣ люди были безсильны передъ окружающей ихъ средой, то у насъ не было бы ни Сократовъ, ни Галилеевъ, ни Коперниковъ, не было бы вообще ни того, что называется прогрессомъ, ни того, что называется нравственнымъ достоинствомъ человѣка ¹⁾).

Если упражненіемъ, такимъ образомъ, человѣкъ ведетъ себя къ приобрѣтенію нравственной силы, то, напротивъ,

1) Вообще, мнѣ кажется, можно присоединиться къ тому, что пишетъ Фихте о безграничности способностей человѣка (см. *Fichte, Das System der Sittenlehre, Zweites Hauptstück, § 7*). „Прежде всего, какъ уже было указано, я не могу хотѣть или производить что-либо вопреки необходимымъ законамъ мышленія, такъ какъ я не могу этого даже помыслить; я не могу создавать или уничтожать матерію, но только раздѣлять ее или соединять; основаніе этого такжѣ обнаружится въ своемъ мѣстѣ. Но и при этомъ раздѣленіи и соединеніи матеріи, которое, конечно, въ нашей власти, мы связаны извѣстнымъ порядкомъ: мы можемъ въ большинствѣ случаевъ не непосредственно реализовать нашу цѣль нашимъ воленіемъ, но должны употреблять различныя, единственно пригодныя, впередъ и безъ нашего содѣйствія опредѣленныя средства, чтобы придти къ ней. Наша цѣль пусть будетъ=X. Вмѣсто того, чтобы прямо произвести X, мы должны реализовать сперва а, какъ единственное средство, чтобы достигнуть b, затѣмъ b, чтобы достигнуть с, и т. д., пока мы черезъ послѣдовательный рядъ другъ друга обусловливающихъ промежуточныхъ цѣлей не достигнемъ нашей конечной цѣли X.—Мы можемъ собственно все, чего мы только можемъ хотѣть; только можемъ мы это по большей части не сразу, а лишь въ опредѣленномъ порядкѣ. (Напр., говорятъ: человѣкъ не можетъ летать. Почему же долженъ онъ быть не способенъ къ этому? Только непосредственно онъ этого не можетъ такъ, какъ онъ можетъ непосредственно ходить, когда онъ здоровъ. Но при помощи воздушнаго шара онъ, конечно, можетъ подняться на воздухъ и съ извѣстной степенью свободы и цѣлесообразности двигаться въ немъ. И чего не знаетъ еще хотя бы нашъ вѣкъ, такъ какъ онъ не открылъ еще средствъ для этого, кто можетъ сказать, что этого вообще не можетъ человѣкъ? Я не хочу думать, что вѣкъ, подобный нашему, можетъ считаться за все человѣчество.)“

чрезмѣрнымъ развитіемъ головной *рефлексіи*, безъ соответственнаго воспитанія воли, онъ культивируетъ въ себѣ, несомнѣнно, пессимистическое настроеніе, гибельное для истинной моральности, такъ какъ оно отнимаетъ бодрость въ служеніи добру. Рефлексія является очень хорошимъ средствомъ въ борьбѣ со страданіями; но она очень вредно дѣйствуетъ, если направляется на наслажденія, ибо, какъ правильно отмѣчаетъ Ковалевскій ¹⁾, рефлексіей можно убить всякое наслажденіе и лишитъ себя всѣхъ радостей жизни. Если мы будемъ холодно анализировать предметъ, доставляющій намъ наслажденіе, то таинственная способность его дѣйствовать на наше чувство и нравиться пропадетъ и останутся одни элементы, добытые логическимъ анализомъ, которые оставляютъ холоднымъ наше чувство. Тотъ самый цвѣтокъ, который прелестью своихъ красокъ и запаха и внутренней гармоніей своего существа вызываетъ восторгъ у украшающей себя имъ дѣвушки, оставляетъ совершенно холоднымъ ботаника даже прекраснаго пола, когда онъ начинаетъ его научно анализировать и разлагать на элементы.

Теперь для насъ выясняются и психологическіе источники пессимизма. Пессимизмъ состоитъ въ недостаточномъ энтузіазмѣ челоуѣка передъ тѣмъ, что мы называемъ истиной, добромъ и красотой. Поэтому всѣ эти силы представляются пессимисту недостаточно мощными и меркнутъ въ его глазахъ передъ силой зла. Давая оцѣнку міра, пессимистъ недостаточно считается съ его положительными сторонами и, наоборотъ, преувеличиваетъ его отрицательныя свойства. Поступая такимъ образомъ, онъ, въ сущности, только проицируетъ на весь міръ свое собственное духовное состояніе ²⁾.

¹⁾ *Kowalewski*, Studien zur Psychologie des Pessimismus, 121—2.

²⁾ Ср. къ изложенному слѣдующія слова Р. Эйкена, Смыслъ и цѣнность жизни, стр. 101 сл. „Этого основного факта, факта нарожденія и возраста“ нія самостоятельной духовной жизни въ насъ, не уничтожаетъ и самое сильное противоборство со стороны міровой среды; явленія такого противо-

Мнѣ думается, что всѣхъ *пессимистовъ* можно подѣлить на нѣсколько *типовъ*, смотря по тому, чѣмъ именно вызывается въ нихъ та внутренняя дисгармонія, которая является источникомъ ихъ *пессимистическаго* настроенія.

Во-первыхъ, *пессимистами* оказываются люди со слабой волей и сильными страстями. Будучи увлекаемы своими страстями въ разныя стороны и не ощущая въ себѣ силъ придать единство своему поведенію, сдѣлать надлежащій выборъ и оставаться ему вѣрными, такіе люди являютъ собою примѣръ той патологической воли, которую описываетъ намъ Банзень, распространяя свою картину безъ достаточныхъ основаній на весь міръ. Далѣе, *пессимистами* являются люди съ чрезмѣрно развитой рефлексіей, которая отравляетъ имъ всякій моментъ наслажденія и мѣшаетъ ощущать въ себѣ ту радость жизни, которая, какъ мы видѣли, и оказывается истинной основой добраго и дѣятельнаго состоянія челоуѣка. Наконецъ, *пессимистами* являются иногда люди, подвергающіеся слишкомъ большимъ страданіямъ, физическимъ или моральнымъ, и не находящіе въ себѣ достаточно силы воли и силы рефлексіи, чтобы успѣшно

борства, конечно, показываютъ, что оно не соотвѣтствуетъ требованіямъ духовной жизни, и заставляютъ насъ менѣе благосклонно думать о данномъ состояніи міра и также о состояніи челоуѣка, они ставятъ передъ нами новыя задачи, но они отнюдь не могутъ сдѣлать для насъ даже въ малѣйшей степени сомнительнымъ указаннаго основного факта, они скорѣе еще укрѣпляютъ для насъ его, поскольку ихъ противорѣчіе отчетливѣе отмежевываетъ его и яснѣе выявляетъ. Но какъ ни рѣшительно мы защищаемъ такую неприступную крѣпость этого основного факта, какъ имѣющаго всеобщее значеніе; какъ ни рѣшительно мы противимся тому, чтобы онъ считался дѣломъ субъективнаго вкуса, онъ приобретаетъ убѣдительную силу для отдѣльнаго челоуѣка и для цѣлыхъ эпохъ, лишь подъ условіемъ мощнаго развитія и полной сознательности духовнаго содержанія жизни; гдѣ этого недостаетъ, гдѣ жизнь внутренне раскалывается и не можетъ противопоставить впечатлѣніямъ міра никакой изначальной силы, тамъ они непремѣнно одерживаютъ верхъ, тамъ сомнѣніе и невѣріе становятся неопровержимыми, тамъ жизнь не можетъ утверждать болѣе никакого смысла... Такимъ образомъ, преодоленіе сомнѣнія зависитъ не отъ рефлектирующаго размышленія, а отъ строя самой жизни; лишь слабость и пустота жизни даютъ ему власть надъ нашею душою. И нынѣ лишь внутреннее усиліе жизни можетъ поставить ее на высоту, недоступную для сомнѣнія“.

боротся съ ними; у такихъ натуръ получается пессимизмъ большого страданія, который легко можетъ привести къ рѣшенію покончить съ собою.

Часто въ одномъ и томъ же лицѣ совмѣщаются черты этихъ различныхъ типовъ, взаимно другъ друга усиливая. Такъ, я думаю, что пессимистическое настроеніе Леопарди вызывалось въ одно и то же время и слабостью его физической природы, и чрезмѣрно развитой рефлексіей, и, вѣроятно, слабостью воли. Шопенгауэра обыкновенно характеризуютъ какъ человѣка въ одно и то же время страстнаго и наклоннаго къ чрезмѣрной рефлексіи ¹⁾. Весьма неуравновѣшенный типъ представляетъ собою и Байронъ. „Въ немъ есть и сентиментальное прекраснодушіе и нѣжность, и необузданный, все ниспровергающій порывъ фантазіи и ума, и вспышки возмущенія, переходящія въ дѣйствіе, своего рода революціонный темпераментъ, и культъ своеволія, и способность собой пожертвовать, и любовь и довѣрчивость, и ненависть и отчужденіе. Всѣ эти чувства, мысли и порывы владѣли поэтомъ попеременно. При такомъ вѣчно колеблющемся и неустойчивомъ отношеніи къ жизни, человѣку трудно найти въ ней что-нибудь, что въ его глазахъ имѣло бы неизмѣнную цѣну“ ²⁾. Гюйо даетъ слѣдующій общій отзывъ о писателяхъ - пессимистахъ. „Артисты скорби, Мюссе, Шопены, Леопарди, Шелли, Байроны, Ленау, не были созданы для жизни, и ихъ страданіе, которое дало намъ шедевры, было только результатомъ плохого приспособленія къ средѣ, существованія почти искусственнаго, которое можетъ сохраняться въ теченіе извѣстнаго времени, но которое совершенно не способно отдаваться“ ³⁾.

Наиболѣе непріятнымъ типомъ пессимиста является тотъ, который свое литературное воплощеніе получилъ въ фигурѣ Мефистофеля. Пессимизмъ Мефистофеля вытекаетъ изъ его натуры, которой органически противно все хорошее,

¹⁾ См. его характеристику у *Paulsen*, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.

²⁾ *Котляревскій*, Мировая скорбь, 205.

³⁾ *Guizot*, Esquisse d'une morale, 43.

разумное и доброе и которая поэтому ничего подобнаго не хочет видѣть и признавать въ другихъ. „Его внутреннее существо,—говоритъ Паульсенъ,—есть наслажденіе всѣмъ низкимъ, или, выражаясь отрицательно, полнѣйшая невосприимчивость ко всему чистому, высокому и благородному. Въ низости онъ чувствуетъ себя хорошо, и онъ все увлекаетъ въ сторону низости, ниспровергая вещи въ эту область насмѣшливой остротой или презрительной гримасой, а людей—потихоньку низводя на дорогу низости всякаго рода очарованіями и ложью. Онъ самъ низокъ, онъ все видитъ въ низкомъ видѣ, онъ все дѣлаетъ низкимъ“¹⁾).

Я полагаю, что эта характеристика примѣнима не къ одному только Мефистофелю, но ко многимъ людямъ этого типа и, между прочимъ, къ нѣкоторымъ современнымъ писателямъ, кототорые усиленно проповѣдуютъ отсутствіе цѣнности въ „жизни человѣка“, но, повидимому, только потому пришли къ этой проповѣди, что не въ состояніи оцѣнить той силы ума, любви и воли, которая однако живетъ въ людяхъ всегда. Жаль людей съ такимъ мировоззрѣніемъ, ибо они сами должны быть глубоко несчастны, но съ ихъ вліяніемъ на окружающихъ необходимо безпощадно бороться всѣмъ тѣмъ, кому дороги человѣческіе идеалы и кто раздѣляетъ бодрую вѣру въ истину, добро и красоту.

V.

Таково, на мой взглядъ, эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра. Всѣ предыдущія разсужденія имѣли своей цѣлью показать, что единственнымъ путемъ къ возможному для человѣка счастью является именно дѣятельное служеніе этому добру. Только бодрая и жизнерадостная натура, которая находитъ наслажденіе въ самомъ процессѣ широкаго раскрытія своихъ духовныхъ силъ, можетъ найти удовлетвореніе въ жизни. Тѣ люди, которые способны погружаться въ міръ музыкальныхъ звуковъ, или

¹⁾ См. *Paulsen*, op. cit, 179.

въ прекрасные образы живописи и скульптуры, въ работу абстрактной научно-философской мысли, въ дѣятельное служеніе добру,—эти люди способны и къ счастью, которое особенно цѣнно тѣмъ, что оно въ нихъ самихъ заключается. Эти люди пользуются настоящей свободой духа и независимостью отъ внѣшней среды, которая такъ дорога человѣку и при которой только онъ и можетъ сохранять свое достоинство.

Но, конечно, при всѣхъ этихъ эвдемонистическихъ элементахъ, присущихъ правственному добру, оно не можетъ ни въ коемъ случаѣ застраховать насъ отъ страданій. *Страданія остаются неизбежными* и мы видѣли, что, по странному и не вполне для насъ понятному устройству человеческой природы, самый путь къ добродѣтели обыкновенно лежитъ черезъ страданія и лишенія. Такимъ образомъ, было бы ошибкой считать насъ проповѣдниками эвдемонизма. Цѣлью настоящей статьи было показать, что есть въ добродѣтели несомнѣнные эвдемонистическіе элементы, и съ этой точки зрѣнія обнаружить односторонность чисто пессимистическаго толкованія міра. Но я остаюсь рѣшительнымъ противникомъ и всякаго плоскаго оптимизма, который представляется мнѣ совершенно неприемлемой теоріей, не менѣе ошибочной, чѣмъ пессимизмъ. Вообще весь вопросъ о нравственности я перевожу съ почвы оптимизма и пессимизма на другую, гораздо болѣе пригодную для его правильной постановки, а именно на почву *человѣческаго достоинства*. Не счастье или несчастье въ обычномъ смыслѣ этихъ словъ являются для меня здѣсь рѣшающими инстанціями, но исключительно достоинство и высота человеческой личности. Изъ всѣхъ формулъ кантовскаго категорическаго императива, за каждой изъ которыхъ я признаю свое значеніе, я придаю наибольшую важность второй, которая предписываетъ во всѣхъ случаяхъ жизни дѣйствовать такъ, чтобы человѣчество въ лицѣ самого дѣйствующаго и всѣхъ остальныхъ людей всегда являлось цѣлью, и никогда не было только средствомъ. Вотъ въ этомъ безусловномъ уваженіи

къ человѣческой личности, понимая подъ ней именно высшее духовное я каждаго человѣка, я и вижу разрѣшеніе нравственной проблемы.

Счастья же въ смыслѣ удовлетворенія всѣмъ потребностямъ и избавленія отъ страданій человѣкъ съ его двойственной природой, по моему мнѣнію, достигнуть никогда не можетъ. Но путь къ достоинству ему обыкновенно болѣе или менѣе широко открытъ. По крайней мѣрѣ для меня нѣтъ никакихъ сомнѣній, что этотъ путь есть единственно истинный, отвѣчающій назначенію человѣка въ мірозданіи, да и наиболѣе предпочтительный даже съ точки зрѣнія эвдемонистической, поскольку ее вообще можно проводить.

Какъ я неоднократно указывалъ, зло представляется мнѣ совершенно *реальной силой*. Значеніе его состоитъ, къ сожалѣнію, не только въ томъ, что оно оказывается необходимымъ условіемъ для раскрытія въ человѣкѣ присущаго ему добра. Самое страшное, что можетъ сдѣлать зло,—это загородить человѣку путь къ достиженію достоинства. Человѣкъ подъ вліяніемъ болѣзни можетъ потерять самый свой разумъ. Внѣшнія условія жизни могутъ поставить человѣка въ такое положеніе въ которомъ онъ не можетъ культивировать свой разумъ въ должной степени, несмотря на всѣ желанія. Кто знаетъ, сколько Ломоносовыхъ погибло подъ гнетомъ соціальной обстановки, не получая возможности выбраться изъ тяжелыхъ условій? Тѣ же внѣшнія условія могутъ закрыть человѣку путь именно къ тому роду дѣятельности, который наиболѣе соотвѣтствуетъ его способностямъ, и заставить его всю жизнь отдать труду, подневольному, неприятному и лишенному смысла. Независящія отъ насъ и непреоборимыя обстоятельства могутъ разрушать наши самыя высокія, самыя благія начинанія. Иногда во имя того же достоинства человѣкъ подъ гнетомъ внѣшнихъ обстоятельствъ вынужденъ отказаться отъ дѣла, которое составляло его призваніе, которое онъ выполнялъ успѣшно и которое безъ него можетъ разрушиться, такъ что пострадаютъ многія сотни людей. Внѣшнія условія жи-

зни могут сложиться и такъ, что они съ фатальной почти необходимостью толкають человѣка на путь преступленія. Сколько преступленій совершается просто подъ вліяніемъ крайней нужды, доходящей до голода, или подъ вліяніемъ чрезмѣрно жестокаго и холоднаго отношенія людей другъ къ другу! Нельзя видѣть и переживать все это и оставаться сторонникомъ оптимизма въ духѣ Лейбница.

Что же касается счастья въ смыслѣ обыкновеннаго гедонизма, т.-е. спокойной и обеспеченной сытости, то оно, какъ сказано, людямъ совершенно не доступно. Мы не можемъ избавиться отъ физическихъ и моральныхъ страданій и не можемъ превратить нашу жизнь въ сплошное наслажденіе въ силу много разъ отмѣченной конечной и ограниченной природы нашей, которая постоянно ставитъ преграды безконечнымъ стремленіямъ нашего духа. Жизнь человѣка есть процессъ дѣятельной борьбы съ постоянно возникающими препятствіями, и такъ ее и слѣдуетъ брать. Есть въ ней свои наслажденія, и очень цѣнныя, но безъ страданій она протекать не можетъ.

Самымъ вѣрнымъ путемъ къ достиженію спокойствія для человѣка было бы развѣ только возможно большее *ограниченіе потребностей и стремленій*. Такой путь неоднократно и предлагался различными философскими школами. Но именно этотъ путь стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ нашимъ чувствомъ человѣческаго достоинства. Люди неразумные тѣмъ самымъ лишены массы безпокойствъ, проистекающихъ отъ чрезмѣрно большихъ запросовъ не знающаго удержа въ своемъ полетѣ человѣческаго ума. Люди эгоистичные и черствые, не знающіе потребностей любви къ ближнимъ, избавлены отъ массы безпокойствъ, доставляемыхъ участіемъ къ судьбѣ окружающихъ. Люди, не имѣющіе утонченныхъ потребностей въ искусствѣ или поэзіи, спокойно могутъ жить въ такой средѣ, гдѣ они лишены возможности получать такія наслажденія. Но вѣдь, если идти послѣдовательно по этому пути, то мы вынуждены будемъ признать, что еще спокойнѣе существованіе жи-

вотныхъ, лишенныхъ высшаго человѣческаго разума. Они, напримѣръ, не боятся смерти, подобно большинству людей, такъ какъ даже не предвидятъ ея и не сознаютъ грозящей имъ опасности. Еще покойнѣе, вѣроятно, благодаря крайней скудости психической жизни, состояніе растений, лишенныхъ даже способности передвиженія. Но тогда придется признать, что наиболѣе спокойнымъ является существованіе неорганической природы. Какой-нибудь камень всегда остается спокойнымъ и невозмутимымъ.

Идеаломъ столь любимаго гедонистами покоя оказывается мертвая природа или, въ лучшемъ случаѣ, растительное состояніе. Въ подобныхъ краскахъ мнѣ представляется и та нирвана, о которой такъ мечтаетъ Шопенгауэръ. Но только я думаю, что нѣтъ нужды въ тѣхъ утонченныхъ средствахъ, о которыхъ говоритъ Шопенгауэръ, для приведенія себя въ такое состояніе. Люди, которые хотятъ нирваны, издавна для ея достиженія выбирали чрезвычайно простые пути одурманиванія себя, по выраженію М. Н. Толстого, и притомъ не только табакомъ, но и водкой, и опиумомъ, и развратомъ всѣхъ сортовъ и степеней. Ясно, насколько этотъ путь къ счастью совмѣстимъ съ человѣческимъ достоинствомъ. Только при полномъ заглушеніи этого чувства достоинства можетъ быть спокоенъ одурманенный разными средствами человѣкъ, но тогда возникаетъ вопросъ, насколько онъ достоинъ имени человѣка?

Не мѣшаетъ помнить и то, что достигаемое путемъ заглушенія потребностей чувство покоя едва ли можетъ быть названо счастіемъ: правда, страданія при такомъ состояніи исчезаютъ, но, спрашивается, остается ли наслажденіе? Вѣдь для того, чтобы наслаждаться, необходимо обладать достаточно развитымъ для этого сознаниемъ. Если же работа сознанія заглушается вообще, то съ невосприимчивостью къ страданіямъ заглушается и восприимчивость къ наслажденіямъ. Животныя, конечно, страдаютъ меньше человѣка, ибо ихъ психическая жизнь вообще менѣе интенсивна. Но вѣдь и наслаждаются они, несомнѣнно, въ меньшей степени, чѣмъ человѣкъ.

Не лучше ли тогда совсѣмъ отказаться отъ жизни и прекратить ее *самоубійствомъ*? Вотъ вопросъ, который постоянно возникаетъ передъ всякимъ гедонистомъ. Есть и философскія школы, напримѣръ, школа стоиковъ ¹⁾, которыя не затруднялись рекомендовать этотъ путь, какъ крайній выходъ изъ затрудненной жизни. Но вѣдь для того, чтобы съ увѣренностью на него ступить, надлежитъ знать навѣрное, что послѣ смерти насъ ожидаетъ небытіе. Однако доказать этого не можетъ никто ²⁾. Всѣ разсужденія въ опроверженіе идеи личнаго безсмертія доказываютъ лишь одно: что мы ничего не знаемъ о такомъ состояніи и не можемъ описать его или сколько нибудь наглядно представить. Но доказать, что бытія послѣ смерти ни въ какой формѣ не будетъ, никто не въ состояніи. А между тѣмъ есть, какъ мы видѣли, люди, для которыхъ безсмертіе души есть предметъ совершенно непоколебимаго интуитивнаго знанія. Можетъ быть, правы эти люди и тогда самоубійцу ожидаетъ новое бытіе къ которому, вѣроятно, его шагъ служить весьма плохой подготовкой.

Сверхъ того, чтобы принять рѣшеніе покончить свою жизнь, необходимо совершенно равнодушно относиться къ вопросу о нравственной задачѣ человѣка, о призваніи и о той отвѣтственности, которая лежитъ на человѣкѣ, не выполнившемъ своего долга. Конечно, и нравственнаго долга нельзя обосновать логическими разсужденіями. Мы знаемъ, что здѣсь всегда возможны сомнѣнія. Но вѣдь и опровергнуть нравственнаго долга логическими выкладками съ полной достовѣрностью невозможно. Слѣдовательно, нѣтъ увѣренности и въ его несуществованіи. Такимъ образомъ, самое большее, что здѣсь возможно для человѣка,— это болѣе или менѣе продуманныя сомнѣнія. А однихъ сомнѣній недостаточно, чтобы обосновать актъ самоубійства. Сомнѣвающемуся всегда можно сказать, что онъ очевидно

¹⁾ Barth, Die Stoa, 155.

²⁾ Въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи приведена была аргументація Бергсона, доказывающая, что небытіе есть вообще только псевдо-идея.

не исчерпалъ еще всѣхъ путей къ раскрытію цѣнности жизни, такъ какъ есть люди, для которыхъ положительный смыслъ жизни стоитъ внѣ сомнѣній, и нельзя сказать, чтобы эти люди были самые глупые и неразумные. Напротивъ, многіе изъ нихъ принадлежать съ самымъ крупнымъ духовнымъ силамъ человѣчества. Человѣку, находящемуся въ состояніи тяжелыхъ сомнѣній, слѣдуетъ только попробовать измѣнить свою жизнь въ духѣ дѣятельнаго добра, расширенія своей личности, и онъ, несомнѣнно, рано или поздно откажется отъ замысла лишить себя жизни и найдеть въ жизни достаточный положительный смыслъ.

Съ наибольшей силой достоинство человѣка и то высшее блаженство, которое связано съ дѣятельностью поглощающей человѣка и приводящей его въ соприкосновеніе съ космической безконечностью, проявляется въ натурахъ *геніальныхъ*. Геній есть человѣкъ, который не отдѣляетъ себя отъ своего дѣла, способенъ всѣми силами своего существа погружаться въ достиженіе какой-нибудь задачи, имѣющей космическое значеніе, внѣвременную цѣнность ¹⁾. Конечно, это вознаграждается тѣмъ, что геній и страдаетъ сильнѣе другихъ людей, такъ какъ больше ихъ чувствуетъ пути, налагаемыя на человѣка его ограниченной природой. Но изъ этого не слѣдуетъ, что только геніямъ открытъ путь къ нравственному достоинству. Неблагопріятныя условія жизни могутъ закрыть для человѣка путь къ разнымъ специальнымъ видамъ высшей духовной дѣятельности. Не всѣ обладаютъ и необходимыми для этого способностями. Но всѣмъ людямъ безъ изъятія, за исключеніемъ только тѣхъ несчастныхъ, которые совершенно утратили свѣтлый человѣческій разумъ и впали въ идиотизмъ или помѣшательство, доступна дѣятельная любовь къ окружающимъ. Какой-нибудь мужичокъ Акимъ изъ „Власти тьмы“ или Платонъ Каратаевъ изъ „Войны и мира“, равно какъ и многіе герои Достоевскаго совершенно наглядно показываютъ намъ,

¹⁾ Ср. Н. Түрек, Der geniale Mensch (7 изд. 1910).

что свѣтъ и во тьмѣ свѣтитъ, что при всѣхъ условіяхъ, даже самыхъ неблагопріятныхъ для культурнаго развитія, можетъ проявляться въ людяхъ дѣйственная сила любви. Точно такъ же во всѣхъ слояхъ общества, среди самыхъ умныхъ и образованныхъ людей, встрѣчаются натуры холодныя и лишенныя любви. Такія натуры съ нравственной точки зрѣнія не заслуживаютъ полнаго одобренія, при всей ихъ талантливости или гениальности въ другихъ отношеніяхъ. Изъ всѣхъ духовныхъ способностей выше всего стоитъ все-таки *любовь*. И грація, и возвышенность человѣческаго характера неполны, если онѣ не согрѣваются и не оживляются духомъ любви, одинаково доступнымъ всѣмъ людямъ отъ самаго малаго и до самаго великаго. Въ провозглашеніи этой истины состоитъ великое міровое дѣло христіанства.

Еще разъ повторяю, мы лишены возможности доказать съ непосредственной очевидностью, что человѣкъ долженъ выше всего ставить свое достоинство. Кто этого не понимаетъ, того никакими аргументами убѣдить нельзя. Но одно можно сказать сомнѣвающемуся: нельзя вѣдь доказать и обратнаго, т.-е. что не существуетъ никакого космическаго назначенія человѣка, никакого положительнаго смысла жизни. Кто не будетъ обращать вниманія на повелительный голосъ призванія въ человѣкѣ, тотъ рискуетъ очень многимъ. Но изъ этого положенія онъ долженъ выходить *свободнымъ актомъ воли*. Людямъ не дано проникать въ тайны вселенной иначе, какъ съ помощью этого голоса призванія, влекущаго насъ ввысь, къ звѣздамъ. Въ томъ-то и состоитъ нравственная заслуга человѣка, что онъ слѣдуетъ этому голосу призванія, несмотря на всѣ сопряженныя съ этимъ трудности и не получая въ то же время никакихъ безусловныхъ гарантій своей правоты. Нравственный законъ долженъ быть наложенъ на себя человѣкомъ *автономно*, и только тогда онъ является дѣйствительно нравственнымъ. Въ этомъ заключается внутренній смыслъ и правда третьей формулы категорическаго импе-

ратива у Канта: идея воли разумнаго существа, какъ воли всеобщаго законодательства.

Вотъ въ чемъ состоитъ тотъ элементъ риска и таинственности, который заключается въ нравственномъ законѣ и на который столько разъ уже указывалось въ нравственной философіи. Кантъ въ заключительной фразѣ своего „Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ“ говоритъ о „непостижимости“ моральнаго императива, которая оказывается единственно намъ понятной вещью въ морали ¹⁾. Паскаль выступалъ съ своимъ знаменитымъ пари. Ту же мысль на разные лады повторяютъ такіе мыслители, какъ Джемсъ, Ренувье, Фулье ²⁾. Есть глубокая загадка въ нравственной личности человѣка, но въ практическомъ разумѣ содержатся средства для достаточнаго ея разрѣшенія тѣми людьми, которые не остаются глухи къ голосу этого разума.

Послушаемъ въ заключеніе философа, находящагося за чтеніемъ Канта ³⁾:

Да! Я провижу смыслъ и цѣли мірозданья,
Гдѣ и добро, и зло, и счастье, и страданья,
Ошибки, истина,—смѣшалось все въ хаосъ:
Свободѣ ставить здѣсь природа свой вопросъ;
Лишь испытаньемъ мы должны считать сомнѣнье!
Мы съ вѣрой, видя зло, должны принять рѣшенье,
Хоть небеса отъ насъ на вѣки мракъ застлалъ,—
Что болѣе, чѣмъ жизнь, реаленъ идеаль.

В. М. Хвостовъ.

¹⁾ См. *Messer, Kants Ethik*, гл. IX. *Кантъ*, Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, рус. пер. Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова (1912 г.), стр. 99.

²⁾ См. *Parodi, Le problème morale et la pensée contemporaine*, 141-144, 206-210.

³⁾ *Гюйо*, Стихи философа, пер. И. И. Тхоржевскаго (1910), стр. 38.

Объ общественномъ идеалѣ ¹⁾).

ГЛАВА I.

Общественный идеалъ въ свѣтѣ безконечности.

I. Общественный идеалъ, какъ философская проблема.

Абсолютный идеалъ, какъ исходное понятіе общественной философіи. Идея абсолютнаго преобразованія дѣйствительности, какъ представленіе религіозно-эсхатологическое.—Понятіе абсолютнаго идеала, какъ задачи сверхъ-исторической.—Смыслъ идеи безконечнаго прогресса.—Нравственное оправданіе отдѣльныхъ ступеней прогресса.—Отрицаніе послѣдней абсолютной эпохи исторіи.—Опредѣленіе идеала, какъ требованія безконечнаго совершенствованія.—Эсхатологическое, социологическое и философское опредѣленія общественнаго идеала.

I.

Когда вопросъ объ общественномъ идеалѣ ставится въ качествѣ философской проблемы, рѣшеніе, которое при этомъ ожидается, должно имѣть не частное и временное, а общее и безусловное значеніе. Рѣчь идетъ въ такомъ случаѣ не о тѣхъ измѣнчивыхъ историческихъ идеалахъ, которые различаются въ зависимости отъ времени и мѣста, отъ національных особенностей и партійныхъ раздѣленій, а о томъ всеобщемъ идеалѣ, который всегда одинъ и тотъ же и стремленіе къ которому составляетъ правду и смыслъ общественной жизни. Говоря короче, тутъ ставится вопросъ не объ относительныхъ идеалахъ, которыхъ можетъ быть много, а объ идеалѣ абсолютномъ, который можетъ быть только одинъ.

¹⁾ См. „Вопр. фил. и псих.“, кн. 109.

Въ этомъ отношеніи всѣ философскія построенія общественнаго идеала—а въ томъ числѣ и утопіи земного рая—стояли на совершенно правильной почвѣ: въ ихъ исканіяхъ безусловной правды жизни проявлялось именно то стремленіе къ абсолютному идеалу, внѣ котораго не можетъ быть философскаго рѣшенія проблемы. Метафизики и позитивисты, представители абсолютнаго идеализма и сторонники экономического матеріализма сходились въ этомъ отношеніи на общей практической тенденціи, подтверждая такимъ образомъ первенство нравственной потребности надъ различіемъ теоретическихъ взглядовъ.

Но если и прежнія утопическія построенія исходили въ этомъ смыслѣ отъ правильнаго пракческаго стремленія, то въ ихъ теоретическихъ предпосылкахъ заключались нѣкоторыя коренныя ошибки, создававшія для нихъ роковыя и непреодолимыя затрудненія. Выяснить эти ошибки и затрудненія представляется тѣмъ болѣе существеннымъ, что такимъ образомъ мы сразу можемъ опредѣлить отправную точку для пониманія поставленной проблемы.

Стремясь къ отысканію абсолютнаго идеала, утопіи земного рая полагали, что онъ можетъ быть не только безусловной цѣлью прогресса, но также и практической дѣйствительностью. Рисуя свѣтлые образы идеальной гармоніи, онѣ хотѣли видѣть ихъ воплощенными въ жизни; онѣ вѣрили въ то, что обѣтованная земля всеобщаго блаженства должна стать достояніемъ человѣчества. Но возвѣщая эти будущія счастливыя времена, утопическія построенія всегда оставляли неясной одну существенную сторону вопроса: всегда, какъ настоящая пропасть, открывался въ нихъ одинъ глубочайшій пробѣлъ, котораго не могла перешагнуть и самая пылкая фантазія утопизма. Отъ несовершенныхъ общественныхъ формъ предполагается перейти къ безусловной гармоніи новаго міра. Отъ неизмѣнно проявлявшихся въ исторіи противорѣчій надо возвыситься къ незыблемому согласію и единству. Какъ разрѣшить эту задачу? Гдѣ найти средства совершить эту величайшую

изъ реформъ? Какъ утвердить на прочныхъ и непоколебимыхъ основаніяхъ абсолютную правду?

Все это вопросы, отъ удачнаго разрѣшенія которыхъ всецѣло зависитъ судьба связанныхъ съ ними построений. А между тѣмъ, продумывая эти вопросы до ихъ логическаго конца, нельзя не придти къ заключенію, что въ самомъ существѣ ихъ содержится одно важное предположеніе, внѣ котораго они теряютъ свой смыслъ и которое однако выносить ихъ за предѣлы философскихъ рѣшеній.

Въ самомъ дѣлѣ, ожидаемый переходъ къ абсолютной гармоніи будущаго блаженства имѣетъ въ виду не временное и частичное улучшеніе существующихъ условій, а коренное и всецѣлое ихъ преобразование, послѣ котораго возвратъ назадъ становится уже невысказаннымъ. Это не тѣ исторически знакомые намъ успѣхи прогресса, которые каждый разъ предполагаютъ необходимость новыхъ усилій. Нѣтъ, это—*последняя и окончательная* ступень совершенства, далѣе которой идти некуда. Здѣсь разумѣется состояніе абсолютной гармоніи, пріобрѣтенное ранѣе совершенными заслугами, продолжающееся въ результатѣ этихъ заслугъ и не требующее далѣе никакого прогресса. Тутъ нѣтъ болѣе ни страданій, ни вражды; нѣтъ борьбы и злобы, однимъ словомъ, нѣтъ ничего земнаго, условнаго, относительнаго. Все смѣняется абсолютной законченностью неизмѣннаго совершенства. Представить себѣ, что и надъ этими горизонтами праведной земли все еще носятся тѣни прошлаго, что какіе-либо драмы и конфликты омрачаютъ существованіе новыхъ небожителей,—это значило бы стать въ противорѣчіе съ самой идеей заключительнаго состоянія исторіи.

... in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.

Но очевидно, что мысль о такомъ последнемъ состояніи рѣзко расходится со всѣми нашими представленіями объ историческомъ прогрессѣ. Такое состояніе не столько за-

вершаетъ, сколько *превышаетъ* исторію, прерываетъ трудный и сложный процессъ культуры съ ея страстями, борьбой, трудомъ, измѣнчивымъ счастьемъ, случайными поворотами судьбы. Все это смѣняется прочнымъ, невозмутимымъ, абсолютнымъ блаженствомъ. Поистинѣ царство культуры уступаетъ тутъ мѣсто царству благодати.

Но если такъ, то единственный послѣдовательный взглядъ на это будущее состояніе есть тотъ, который переноситъ мысль о немъ за предѣлы исторіи, въ область эсхатологіи. Здѣсь въ этомъ ученіи о „послѣднихъ вещахъ“ мѣсто философскаго анализа занимаетъ вѣрующее сознаніе. Оно одно можетъ найти слова и образы, соотвѣтствующіе идеѣ райскаго блаженства; оно одно рѣшительно и твердо можетъ раскрыть смыслъ этой идеи, который въ другихъ случаяхъ прикрывается неясностью философскихъ выраженій. Вдумываясь въ понятіе *абсолютно осуществленнаго* идеала, мы должны сказать, что оно становится яснымъ лишь тогда, когда сочетается съ вѣрой въ чудо всеобщаго преображенія. Поскольку рѣчь идетъ о цѣлостномъ осуществленіи идеала, очевидно имѣется въ виду выходъ изъ естественныхъ условій въ сверхъестественныя, когда дѣйствительно откроются „новое небо и новая земля“. Какъ образно рисуетъ этотъ чудесный моментъ одинъ изъ молодыхъ нашихъ писателей: „старый міръ, вырѣвъ и до конца пройдя страдальческій путь свой, съ торжественной осанной сорвется съ своей эмпирической оси, и на рукахъ ангеловъ будетъ вознесенъ къ престолу Всевышняго“¹⁾.

Вотъ языкъ религіознаго сознанія, которое вѣритъ въ чудеса и тайны и открыто говорить о нихъ. Но замѣчательно, что такой же языкъ усваиваютъ и тѣ, которые вѣру въ небесное блаженство замѣняютъ идеей земного рая. Далекіе отъ религіозныхъ представленій, они однако платятъ имъ дань всякій разъ, когда пытаются перейти къ понятію абсолютно осуществленнаго идеала, къ мысли о

¹⁾ В. Эрнъ въ статьѣ: „Идея катастрофическаго прогресса“ (см. сборникъ статей автора: „Борьба за Логосъ“. М. 1911. Стр.260).

райскомъ состояніи людей. И у нихъ является то же представленіе о чудесномъ преображеніи, о катастрофическомъ перерывѣ всѣхъ земныхъ отношеній.

Когда въ XVIII вѣкѣ послѣдователи Руссо мечтали о наступленіи новаго царства правды и добра, они возвѣщали о „чудесахъ республики“, гдѣ все приметъ новый образъ, все просіяетъ новымъ свѣтомъ. Когда въ XIX столѣтіи Энгельсъ и Марксъ говорили о „прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы“, они незамѣтно для себя повторяли ту же мысль о переходѣ въ другой міръ, гдѣ всѣ отношенія станутъ иными, гдѣ начнется иная, преображенная жизнь. Все равно, говорятъ ли намъ о градѣ вышнемъ и потустороннемъ или о здѣшнемъ земномъ раѣ, переходъ къ абсолютному совершенству мыслится какъ результатъ преображенія и чуда, и притомъ чуда не частичнаго и временнаго, а всецѣлаго и всеобщаго. Тутъ имѣется въ виду коренной переворотъ, окончательное и абсолютное перерожденіе. Съ этой стороны невозможно усмотрѣть различіе между эсхатологическими ученіями о будущемъ царствѣ благодати и социологическими представленіями о земномъ раѣ. При всемъ огромномъ разногласіи въ пониманіи абсолютнаго блаженства, переходъ къ нему тамъ и здѣсь одинаково рисуется въ качествѣ перерыва прежней необходимости, въ видѣ прыжка въ иной міръ, лежащій за предѣлами обычныхъ отношеній. Но то, что въ одномъ случаѣ исповѣдуется ясно и открыто, въ качествѣ догмата подлинной вѣры, въ другомъ—утверждается прикровенно и туманно, какъ будто бы въ видѣ результата научныхъ заключеній. На самомъ дѣлѣ, научныя заключенія тутъ не при чемъ, и ожиданіе будущаго „царства свободы“ является такой же вѣрой, только неясной для самой себя и затемненной пробѣлами философскаго міросозерпанія. Наука не знаетъ прыжковъ и перерывовъ въ причинномъ рядѣ явленій. Она говоритъ, что лучшее будущее наступаетъ медленно и постепенно, осуществляется частично и неполно. Она утверждаетъ, что даже и такъ называемыя

революціи не представляютъ собою катастрофическихъ перерывовъ дѣйствительности, а являются лишь завершеііемъ медленно подготавливавшихся процессовъ, въ которыхъ старое не преобразуется, а только преобразуется, въ которыхъ настоящее и будущее неизбежно сочетается съ прошлымъ. И несомнѣнно, что тѣ идеальныя построения, которыя предвѣщаютъ полное отрѣшеніе отъ прошлаго, которыя пророчатъ о прыжкахъ въ новый міръ, оставляютъ почву науки и переходятъ въ область религиозныхъ представлений о преобразеніи дѣйствительности.

Это тяготѣніе самыхъ противоположныхъ ученій къ идеѣ преобразенія, въ результатѣ котораго создастся свѣтлое царство будущаго, является естественнымъ результатомъ того сознанія, что *всецѣлое осуществленіе идеала возможно лишь за предѣлами конечныхъ явленій*. Если взять самое общее понятіе объ идеалѣ, согласно которому онъ представляется какъ „совершенство жизни“, какъ „согласіе въ полнотѣ опредѣленій“ ¹⁾, то ясно, что въ своемъ чистомъ и безусловномъ выраженіи онъ представляетъ задачу сверхъисторическую. Вмѣстить абсолютное совершенство въ относительныя формы, осуществить здѣсь на землѣ вѣчное царство незыблемой правды,—это было бы чудомъ, не понятнымъ для обычнаго сознанія.

Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Но если такой выводъ неизбежно вытекаетъ изъ самаго понятія безусловнаго идеала, то это вынуждаетъ насъ уже на первыхъ порахъ установить одно безспорное положеніе. Признавая необходимымъ понятіе абсолютнаго идеала въ качествѣ исходнаго и руководящаго начала общественной философіи, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать, что мыслить этотъ идеалъ всецѣло осуществимымъ въ условіяхъ обычной дѣйствительности ошибочно и ложно. Необходимо имѣть передъ собою такой идеалъ для того, чтобы въ свѣтѣ

¹⁾ Б. Чичеринъ, Философія права. М. 1900. Стр. 211.

его созерцать прогрессъ общественныхъ формъ, чтобы имѣть критерій для различенія вѣчныхъ святыхъ отъ временныхъ идоловъ и кумировъ, чтобы знать направленіе, въ которомъ слѣдуетъ идти. Но надо помнить, что всецѣлое осуществленіе абсолютнаго идеала есть выходъ изъ обычныхъ условий, есть чудо всеобщаго преображенія, и, какъ таковое, лежитъ и внѣ человѣческой мощи, и внѣ философскаго предвидѣнія. Въ качествѣ чуда и тайны оно не можетъ составлять предметъ общественной философій: оно доступно лишь вѣрующему сознанию.

Такимъ образомъ, если общественная философія не можетъ утратить мысли о безусловномъ идеалѣ, какъ о необходимой перспективѣ для всѣхъ своихъ построеній, то, съ другой стороны, она не можетъ ни заполнить этотъ идеалъ конкретнымъ содержаніемъ, ни изобразить переходъ къ нему изъ міра конечныхъ и условныхъ явленій. Попытки этого рода или сразу переносятъ ее за черту причинныхъ связей и относительныхъ положеній въ ту область, гдѣ „міръ отрывается отъ своей эмпирической оси“, или же приводятъ къ столько же ложнымъ, сколько и вреднымъ отождествленіямъ относительнаго съ абсолютнымъ, къ тщетнымъ мечтамъ закрѣпить текучія явленія печатью вѣчной гармоніи.

Вотъ почему въ содержаніе общественной философій вовсе не могутъ войти ни построенія абсолютно гармоническихъ „последнихъ“ состояній, ни представленія о переходѣ къ этимъ сверхприроднымъ формамъ жизни. Общественная философія должна указать путь къ высшему совершенству, но опредѣлить этотъ путь она можетъ лишь общими и отвлеченными чертами. Въ этомъ могутъ признать ея неподноту и границу; но прежде всего она сама должна съ ясностью представить себѣ эту границу, чтобы не впасть въ недоразумѣнія и ошибки.

И вотъ почему въ предѣлахъ своего предвидѣнія она должна отвергнуть мысль о концѣ прогресса, о завершеніи человѣческихъ стремленій въ условіяхъ относительныхъ явленій. Она должна

признать, что историческая жизнь человѣчества всегда останется областью неизмѣннаго стремленія и безпокойства, областью исканій и неудовлетворенности. Такъ раскрывается намъ подлинный смыслъ того положенія, что только въ свѣтѣ безпредѣльности познаются истинные пути общественнаго прогресса.

Прогрессъ относительныхъ формъ мы должны признать безконечнымъ не въ томъ смыслѣ, что *исторически* онъ никогда не кончится, а въ томъ смыслѣ, что *логически* ему нельзя поставить никакой границы. Разстояніе между относительнымъ и абсолютнымъ нельзя измѣрить сроками и временами; оно можетъ быть выражено только, какъ безконечность. Историческое развитіе можетъ прерваться сейчасъ или черезъ сотни вѣковъ: логически это не будетъ ближе или далѣе къ тому предѣлу, который лежитъ въ безконечности. Въ этомъ смыслѣ и религіозное представленіе о „жизни будущаго вѣка“ не можетъ иначе, какъ безконечностью опредѣлить разстояніе между жизнью будущей и жизнью настоящей: никакими предѣлами и сроками измѣрить этого разстоянія нельзя. Эта мысль о безконечности прогресса или—точнѣе говоря—объ *отсутствіи логическаго конца у временнаго прогресса относительныхъ формъ* есть только иное выраженіе того же взгляда, что абсолютное осуществленіе идеала въ относительныхъ формахъ невозможно. Вотъ что означаютъ эти выраженія, что общественный прогрессъ—это плаваніе по безбрежному морю, что для *этой* земли—не преобразенной, не новой, не иной—нѣтъ будущаго рая, нѣтъ пристани и счастливаго конца.

2.

Выводы эти имѣютъ чисто-отрицательный характеръ, и если остановиться только на нихъ, они могутъ быть истолкованы, какъ ученіе о дурной или отрицательной безконечности, которое отнимаетъ у общественнаго прогресса вмѣстѣ съ его логическимъ концомъ и всякую положительную основу. Если сказать, что прогрессъ относительныхъ

формъ не имѣеть конца, не значить ли это, что онъ не имѣеть и цѣли? Не уподобляются ли тогда усилія культуры, поднимающіяся и опускающіяся волны человѣческой исторіи—узорамъ на пескѣ, зигзагамъ случая, превратнымъ колебаніямъ счастья? Заключенія этого рода неизбѣжны, если созерцать безконечный процессъ въ немъ самомъ, внѣ связи его съ абсолютнымъ идеаломъ. Они неизбѣжны и тогда, если понимать абсолютный идеалъ не какъ живую силу, осуществляющуюся въ исторіи, а какъ логическую отвлеченность, лишенную реальной мощи. Въ такомъ случаѣ безконечный историческій рядъ дѣйствительно представляется только вѣчной смѣной конечныхъ явленій, только не имѣющимъ конца потокомъ событій; тогда историческій процессъ по существу остается внѣ сопричастія съ положительной безконечностью, въ смыслѣ законченной и вѣчной полноты абсолютнаго совершенства ¹⁾. Сколько бы ни вглядывались мы впередъ, сколько бы ни старались мысленно проникнуть въ безконечную даль будущаго, въ исторической цѣпи временъ мы не найдемъ торжественнаго и радостнаго исхода, оправдывающаго предшествующую драму человѣчества, глубину его надеждъ, остроту исканій. У этой перспективы безконечности лишь тогда отнимается ея безнадежный и безысходный характеръ, когда мы ставимъ удареніе на другомъ членѣ формулы: прогрессъ относительныхъ явленій безконеченъ, *но въ каждой ступени этого относительнаго прогресса осуществляется Абсолютное*. Мы можемъ мыслить этотъ прогрессъ въ непрерывномъ и безпредѣльномъ протяженіи, можемъ мыслить его исторически прерывающимся въ извѣстный моментъ. Тотъ и другой исходъ одинаково пріемлемы для нравственнаго сознанія, поскольку въ каждый отдѣльный моментъ, какъ и во всю безпредѣльность моментовъ, прогрессъ соприкасается съ Абсолютнымъ, поскольку весь путь отъ начала и до конца, во всѣхъ своихъ

¹⁾ Вспомнимъ здѣсь опредѣленіе Гегеля: „Der Progress ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe Abwechselung dieses Endlichen und Unendlichen“. Wissenschaft der Logik. I Theil.

пунктахъ не теряется въ темнотѣ, не обрывается въ бездну, а освѣщается солнцемъ абсолютнаго идеала.

Для нравственнаго сознанія вопросъ ставится не о томъ, уготована ли для человѣчества на землѣ въ близкомъ или отдаленномъ будущемъ обитель блаженства, а о томъ, имѣеть ли добро обязательное значеніе въ жизни или нѣтъ. Важно то, чтобы творчество человѣка, его мысли, его дѣла имѣли внутренней смыслъ, имѣли значеніе и оправданіе предъ лицомъ Абсолютнаго. Тогда нельзя уже говорить о „рушеніи свѣтлыхъ міровъ въ безнадежную бездну хаоса“, тогда дѣйствительно „каждый историческій мигъ полонъ, замкнуть по своему“, тогда „каждый періодъ новъ, свѣжъ, исполненъ своихъ надеждъ, самъ въ себѣ носить свое благо и свою скорбь“...

Изъ всего этого естественно вытекаетъ, что абсолютное идеальное состояніе не можетъ быть отыскиваемо въ ряду относительныхъ ступеней моральнаго прогресса; оно не можетъ быть одной изъ этихъ ступеней, хотя бы и самой высшей и послѣдней. Оно находится *не въ этомъ ряду, а надъ нимъ*; и если путь къ нему лежитъ чрезъ постепенное восхожденіе, то всецѣлое его осуществленіе можетъ быть достигнуто только чрезъ преображеніе, чрезъ катастрофическій перерывъ, чрезъ тайну всеобщаго перерожденія. Это очень хорошо понимаютъ религіозныя ученія о прогрессѣ и смутно чувствуютъ ученія позитивныя.

Но именно этимъ поставленіемъ абсолютнаго идеала *надъ всѣмъ рядомъ конечныхъ ступеней* увеличивается нравственная цѣнность *каждой изъ нихъ*. Когда абсолютное идеальное состояніе является для человѣчества той будущей ступеню, которая выпадеть на долю одному изъ грядущихъ поколѣній, для котораго всѣ предшествующія поколѣнія должны страдать и работать, весь смыслъ исторіи, весь цвѣтъ прогресса, вся радость жизни достаются одной исторической эпохѣ, одному этому будущему, въ которомъ вся предшествующая безконечная цѣпь поколѣній участвуетъ только страданіями и мечтами. И какъ бы ни была эта эпоха про-

должительна, хотя бы она мыслилась и тысячелѣтнимъ хилиастическимъ царствомъ, она не можетъ явиться искупленіемъ предшествующихъ трудовъ и страданій. Какъ очень хорошо замѣчаетъ писавшій по этому поводу русский авторъ, „перспектива плохой безконечности прогресса, отрицая все самоцѣнное въ жизни, роковымъ образомъ ведетъ къ обоготворенію впереди какой-то земной точки. Къ чудовищному земному богу, вырастающему на грудѣ человѣческихъ труповъ, на развалинахъ вѣчныхъ цѣнностей, ведетъ тотъ духъ, который отрицаетъ абсолютное значеніе личности и связь ея съ абсолютнымъ источникомъ бытія, который плохую безконечность будущаго предпочитаетъ хорошей безконечности вѣчности“¹⁾.

Не въ связи съ *будущимъ*, а въ связи съ *вѣчнымъ* получаетъ значеніе и оправданіе каждая отдѣльная эпоха, каждое отдѣльное поколѣніе. Лучшее будущее является

1) Н. Бердяевъ, Новое религиозное сознание и общественность. С.-П.-Б. 1907. Стр. 77. Авторъ высказываетъ этотъ взглядъ, разбирая социалистическое ученіе о земномъ раѣ. Однако въ извѣстномъ смыслѣ и самъ онъ повторяетъ ту же ошибку, въ которой упрекаетъ социализмъ, когда утверждаетъ, что „историческій процессъ завершится появленіемъ геократіи, тысячелѣтняго царства Христова на землѣ“, и что „въ этомъ *будетъ* его добрый, праведный, осмысленный результатъ“ (ibid., стр. 232). Философскихъ основаній своей хилиастической вѣры Н. А. Бердяевъ не приводитъ. Простымъ недоразумѣніемъ слѣдуетъ признать, когда хилиазмъ защищается, какъ свойственная людямъ вѣра въ предѣльность историческаго горизонта (С. Н. Булгаковъ, Два Града. М. 1911. Т. II, стр. 121). Такая вѣра признается „оптической иллюзіей“ (стр. 122), и въ то же время на этой иллюзіи предполагается возможнымъ ориентироваться въ исторіи (стр. 75—78). Предѣльность географическаго горизонта есть также неизбежная иллюзія, но научная мысль разрушила эту иллюзію, и когда перестали ориентироваться на ней, тогда Колумбъ открылъ Америку, и люди начали совершать кругосвѣтные путешествія. Точно такъ же должна быть разрушена и иллюзія предѣльности историческаго горизонта. Признавъ ее предрасудкомъ и самообманомъ, мы уже никакъ не можемъ отстаивать ее въ качествѣ философской идеи. Философія говоритъ, напротивъ, что эта идея ложна и что историческій горизонтъ безпредѣленъ, что не мѣшаетъ однако утверждать достижимость временныхъ историческихъ цѣлей. Достижимость такихъ цѣлей столь же мало противорѣчитъ идеѣ безпредѣльности историческаго горизонта, сколь мало мысль о безпредѣльности географическаго горизонта исключаетъ возможность достиженія лежащихъ по пути острововъ и странъ.

не основаніемъ нравственнаго долга, а только его желательнымъ результатомъ. Надежда на этотъ результатъ можетъ усиливать энергію дѣйствія, но не можетъ считаться неизбѣжнымъ условіемъ его нравственнаго смысла. Въ области моральныхъ явленій съ особенной осязательностью чувствуются тѣ незримыя, но могущественныя связи, которыя соединяютъ человѣка съ высшей реальностью идеальнаго міропорядка. Дѣйствовать по идеальнымъ мотивамъ, внѣ всякой зависимости отъ возможныхъ внѣшнихъ результатовъ составляетъ сущность и глубину нравственной воли человѣка. Творить во имя нравственныхъ связей, помимо всякихъ соображеній о непосредственной пользѣ,—вотъ что даетъ человѣку высшее удовлетвореніе. Въ немъ живетъ вѣра, что нравственное дѣйствіе, хотя бы и не приносящее видимой пользы, имѣетъ значеніе и силу въ какомъ-то другомъ порядкѣ отношеній, для какихъ-то иныхъ реальныхъ цѣлей. Въ свѣтѣ этого высшаго идеальнаго порядка блекнутъ яркія очертанія будущаго: въ настоящемъ, въ его связи съ идеальнымъ и вѣчнымъ полагается центръ тяжести. Не то абсолютное идеальное состояніе, которое когда-то *будетъ*, а тѣ абсолютныя идеальныя начала, которыя *всегда* есть и *всегда* были, освѣщаютъ путь исторіи. Солнце абсолютнаго идеала уже и теперь восходитъ, и всегда прежде восходило въ каждомъ чистомъ сердцѣ, въ каждомъ идеальномъ сознаніи. Давно умершіе народы, о которыхъ свидѣтельствуютъ лишь ислѣвшія могилы, исчезнувшія съ лица земли цивилизаціи, послѣ которыхъ остались лишь развалины и обломки,—всѣ они въ свое время и по своему приобщались абсолютному идеалу: въ подвигахъ вѣры и любви, въ великихъ дѣяніяхъ нравственной солидарности, въ высокыхъ порывахъ творчества они проявляли тотъ же абсолютный и вѣчный нравственный духъ, который проходитъ чрезъ всю безконечность исторіи. Все прошлое, какъ и настоящее, какъ и будущее одинаково питаются изъ этого вѣчнаго источника, и одинаково цѣнны, какъ однородныя степени восхожденія къ нему. И ни одна изъ этихъ сту-

пеней, ни даже самая высшая и послѣдняя, не можетъ воплотить этотъ идеаль въ абсолютной полнотѣ, а всѣ только стремятся и тяготѣютъ къ нему, какъ моменты относительнаго восхожденія и совершенства. Никогда не было и не будетъ такого общественнаго состоянія, по отношенію къ которому предшествующія состоянія были бы только средствами. Всѣ они носили въ себѣ и свою цѣль, и свое оправданіе. Лишь при этомъ взглядѣ получаютъ значеніе и смыслъ безслѣдно погибшія цивилизаціи древнихъ народовъ, благородные, но безрезультатные подвиги отдѣльныхъ лицъ, вдохновенныя усилія и жертвы предшествующихъ поколѣній. Все это имѣетъ значеніе, какъ долгъ вѣчной связи съ Абсолютнымъ, какъ гимнъ, какъ молитва, какъ еиміамъ, возносящійся къ небу. Все это важно и нужно не для какихъ-то будущихъ народовъ и временъ, а для конкретной связи настоящаго съ вѣчнымъ.

Такимъ образомъ, общественная философія должна вывести свои основныя опредѣленія не въ соотвѣтствіи съ временной гармоніей будущаго идеальнаго строя, который осуществится въ концѣ исторіи, а въ соотвѣтствіи съ той вѣчной гармоніей абсолютнаго идеала, которая одинаково возвышается и надъ концомъ исторіи, и надъ ея началомъ, и одинаково осуществляется на всемъ ея протяженіи. Но изъ этого очевидно, что въ центрѣ построенной общественной философіи должна быть поставлена *не будущая гармонія исторіи, не идея земноу рая, а вѣчный идеаль добра*, обязательный для каждаго историческаго періода, для каждаго поколѣнія, для каждаго лица въ концѣ исторіи, какъ и въ ея началѣ. Мысль о будущей гармоніи общества оказывается иллюзорной и лишеной реальнаго значенія, но вѣчный идеаль добра обязываетъ признать въ исторіи иную подлинную реальность,— живую человѣческую личность, черезъ которую должны быть осуществлены идеальныя требованія. Не гармонія будущаго человечества, для котораго прошлыя и настоящія поколѣнія служатъ лишь подмостками и лѣсами, а безусловное нравственное значеніе лицъ въ каждомъ

данномъ общественномъ сочетаніи и въ каждую данную эпоху—вотъ что является идеальнымъ началомъ общественной жизни. Извѣстная гармонія, извѣстное примиреніе противорѣчивыхъ интересовъ необходимы въ общественной жизни. По самой своей идеѣ общежитіе предполагаетъ сочетание частныхъ силъ въ общемъ стремленіи, и въ этомъ смыслѣ представленіе объ общественной гармоніи органически входитъ въ самое понятіе общенія. Но не это представленіе должно служить безусловной цѣлью и нравственнымъ критеріемъ прогресса, и не съ этой точки зрѣнія должно измѣряться все остальное. Если справедливо, что каждая человѣческая личность имѣетъ безусловное нравственное значеніе, то цѣлью и критеріемъ прогресса и должно считаться понятіе личности. Первенство общественнаго единства надъ понятіемъ личности означало бы превращеніе личности въ средство и орудіе для будущаго блаженства какихъ-то высшихъ существъ, по отношенію къ которымъ люди настоящаго являлись бы низшимъ видомъ, не имѣющимъ равной нравственной цѣнности ¹⁾. Обратно съ этимъ слѣдуетъ признать, что въ силу безусловнаго своего значенія личность представляетъ ту послѣднюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема въ каждомъ поколѣніи и въ каждую эпоху, какъ источникъ и цѣль прогресса, *какъ образъ и путь осуществленія абсолютнаго идеала*. Никогда не должна быть она разсматриваема, какъ средство къ общественной гармоніи; напротивъ, сама эта гармонія является лишь однимъ изъ средствъ для удовлетворенія личности и можетъ быть принята и одобрена лишь въ той мѣрѣ, въ какой способствуетъ этой цѣли.

3.

Изложенныя здѣсь воззрѣнія, утверждая сверхъисторическую природу абсолютнаго идеала, даютъ возможность установить, въ какомъ смыслѣ этотъ идеаль является руко-

¹⁾ Ср. интересныя замѣчанія С. Н. Булгакова, Два Града. Т. II, стр. 233

водящимъ для историческаго прогресса. Въ относительныхъ условіяхъ дѣйствительности абсолютный идеаль никогда не можетъ стать обладаніемъ и блаженствомъ. Полагать такую цѣль историческому созиданію значить сбиваться на ложный путь. На этомъ пути чюдятся людямъ призраки и миражи земного рая: кажется возможнымъ путеводную звѣзду, вѣчно находящуюся надъ нами, свести на землю, сдѣлать ее, безконечно отдаленную и недосыгаемую, достояніемъ какихъ-то будущихъ счастливецъ, какой-то одной блаженной эпохи.

Обратно съ этимъ мы должны сказать, что для исторической жизни человѣчества абсолютный идеаль всегда останется вѣчнымъ требованіемъ и призывомъ. Не блаженство и успокоеніе даетъ онъ людямъ въ ихъ историческомъ трудѣ, а вѣчное стремленіе и безпокойство. Осуществляясь въ эмпирическихъ условіяхъ лишь отчасти, лишь относительно, самымъ осуществленіемъ своимъ онъ порождаетъ въ человѣкѣ стремленіе, которое, воплощаясь въ жизни, въ свою очередь становится предъ новымъ неудовлетвореннымъ стремленіемъ. Такъ создается рядъ усилій и дѣйствій, уходящихъ въ безконечность. Какъ жажда безусловнаго, какъ исканіе абсолютнаго проявляется это неустанное стремленіе въ нравственномъ развитіи человѣчества, и въ этомъ заключается привлекательная сила нравственнаго міра, раскрывающая человѣку мысль о его безконечномъ призваніи. Но въ этомъ безконечномъ и неутолимомъ стремленіи заключается также и трагизмъ нравственнаго сознанія: въ немъ всегда остается раздвоенность между безусловнымъ идеаломъ и временнымъ осуществленіемъ. Какъ глубокомысленно выражалъ это положеніе Кантъ: „моральное состояніе человѣка, въ которомъ онъ всегда долженъ находится, есть *добродѣтель*, т.-е. моральное настроеніе въ *борьбѣ*, а не *святость* въ видѣ мнимаго обладанія полной *чистотою* настроеній воли“. Размышленіе о нравственномъ законѣ, на ряду съ созерцаніемъ звѣзднаго неба, наполняло душу Канта „все возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣ-

ніемъ“; а изслѣдованіе существа нравственности въ ея отношеніи къ конкретному міру человѣческихъ дѣйствій раскрывало ему вѣчный разладъ духа съ самимъ собою.

Такъ и съ этой точки зрѣнія нравственная область представляется областью вѣчнаго стремленія, въ которомъ нѣтъ остановки и предѣла. Остановка означала бы здѣсь лишь усталость духа, сломленного препятствіями; достиженіе предѣла было бы наступленіемъ святости вѣчно покоющагося совершенства. Только въ сляніи съ Абсолютнымъ личность можетъ достигнуть безусловнаго покоя и конца своихъ стремленій. Но какъ было разъяснено выше, мыслью о такомъ сляніи съ Абсолютнымъ исторія прерывается. Далѣе начинается эсхатологія. Въ эсхатологическихъ представленіяхъ безконечный процессъ развитія не кончается, а именно *прерывается*: не человѣческая мощь достигаетъ тутъ естественнаго своего предѣла, а чудо высшей благодати совершаетъ актъ всеобщаго перерожденія. Такимъ образомъ, основнымъ опредѣленіемъ идеала въ его отношеніи къ міру эмпирической дѣйствительности является понятіе о немъ, какъ о *требованіи вѣчнаго совершенствованія*. Понятый въ этомъ смыслѣ, идеаль нравственнаго развитія можетъ показаться отвлеченнымъ и безсодержательнымъ. Стремиться къ вѣчно удаляющейся и никогда вполнѣ недостижимой цѣли не значитъ ли гоняться за призраками и тѣнями? Но таково свойство идеала, что, будучи безпредѣльнымъ и безконечнымъ, онъ остается тѣмъ не менѣе реальнымъ и практическимъ въ качествѣ движущаго мотива человѣческой жизни. Какъ принципъ безусловнаго долженствованія, онъ всегда предполагаетъ въ дѣйствительности элементъ неосуществленнаго и подлежащаго осуществленію. Никакое осуществленіе и никакая дѣйствительность не могутъ вмѣстить полноту абсолютныхъ опредѣленій. И тѣмъ не менѣе все существующее стремится къ абсолютному, подобно тому какъ растеніе тянется къ солнцу. Въ философскихъ системахъ идеализма это стремленіе не разъ изображалось, какъ томленіе и тоска по безусловному

совершенству, указывающія на причастность человѣка высшему идеальному міру. А непосредственное сознание издавна выражало тѣ же понятія подъ именемъ неизмѣннаго стремленія людей къ идеалу и постоянного несовпаденія идеала съ дѣйствительностью.

Оставаясь на почвѣ чисто-философскаго анализа, далѣе этого опредѣленія идеала, какъ вѣчнаго требованія, идти нельзя. Въ примѣненіи къ задачамъ общественной жизни можно полнѣе раскрыть содержаніе этого требованія, что и предстоитъ намъ сдѣлать впереди; но и въ этомъ своемъ выраженіи абсолютный идеаль не можетъ утратить характеръ требованія и призыва, не можетъ стать символомъ обладанія и достиженія. Поскольку общественная философія имѣетъ цѣлью опредѣлить норму для историческаго осуществленія, она не въ правѣ переходить за грань относительныхъ явленій и формъ. Она не должна превращаться въ религіозную эсхатологию, въ ученіе о послѣднихъ вещахъ, которыя мыслятся въ результатѣ перерыва исторіи. Тотъ идеаль абсолютнаго блаженства, котораго жаждетъ религіозное сознание и которое представляется, какъ сліяніе относительнаго съ абсолютнымъ, какъ увѣковѣченіе человѣка въ Богѣ, имѣетъ въ виду жизнь потустороннюю, порядокъ сверхприродный. Являясь завершеніемъ чаяній религіознаго сознанія, всѣ эти созерцанія выходятъ за предѣлы философіи. Попытки разсматривать сверхприродный порядокъ, какъ норму для человѣческой жизни приводятъ къ отрицанію относительнаго ради абсолютнаго, къ пренебреженію исторической работы человѣчества. Для религіознаго сознанія, опьяненнаго созерцаніемъ абсолютнаго блаженства, тускнѣетъ все земное, все условное, все временное, становится „душно подъ темными сводами настоящаго“. Такое настроеніе логически должно приводить къ отрицанію всей земной человѣческой исторіи и культуры, къ отрицанію самой проблемы общественнаго идеала, какъ нормы для относительныхъ условій жизни. Но случается и такъ, что на этомъ пути стремленія къ сверхприродному и

божественному приходятъ къ обоготворенію историческаго и относительнаго: такова судьба средневѣковаго христіанства, классически предвозвѣщенная блаженнымъ Августинемъ. Отреченіе отъ исторіи во имя абсолютнаго совершенства приводитъ здѣсь лишь къ тому, что историческое возводится въ абсолютное: исторически сложившаяся и въ историческихъ условіяхъ существующая церковь объявляется осуществленнымъ божественнымъ порядкомъ, царствомъ Божиимъ на землѣ. Въ этомъ проявляется своего рода уступка относительному и условному, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность дѣйствія на землѣ, жажда вліянія на міръ. Такъ объясняется то парадоксальное съ виду положеніе, что отреченіе отъ міра приводитъ средневѣковую церковь къ власти надъ міромъ, а власть надъ міромъ завершается порабоженіемъ церкви міру, его интересамъ, помысламъ и страстямъ.

Вмѣсто такого вынужденнаго компромисса абсолютнаго съ относительнымъ общественная философія требуетъ свободнаго сочетанія ихъ въ понятіи историческаго прогресса. Но это возможно лишь при такомъ воззрѣніи, когда абсолютное не уничтожаетъ относительнаго, когда это послѣднее разсматривается какъ необходимая ступень къ абсолютному, имѣющая самостоятельное значеніе. Лишь тогда „темные своды настоящаго“ не тяготятъ душу, стремящуюся къ идеалу, а вызываютъ въ ней потребность творчества и борьбы.

Но если общественная философія не можетъ порвать связи съ міромъ относительныхъ явленій и не можетъ принять за норму для этого міра обладаніе абсолютнымъ совершенствомъ, то еще менѣе для нея возможно утратить связь относительнаго съ абсолютнымъ и отвергнуть ту идею вѣчнаго стремленія къ безусловному, которая составляетъ самую сущность нравственнаго прогресса. Она не можетъ перейти въ позитивную социологію, въ ученіе о временныхъ условіяхъ, на которыя разлагается историческое развитіе. Въ позитивной социологіи общественный

идеаль можетъ мыслиться только какъ временный компромиссъ враждебныхъ силъ, какъ относительное порожденіе мѣняющихся условій. Такое воззрѣніе логически приводитъ къ полному релятивизму, который дѣлаетъ невозможнымъ и самое понятіе идеальной нормы. На почвѣ релятивизма идеальныя представленія множатся и дробятся, теряютъ общую основу и обязательное значеніе. Идеаль, въ которомъ теоретически разрывается связь съ абсолютнымъ и вѣчнымъ, неизбѣжно ищетъ для себя опоры въ условномъ и временномъ, стремится приобрести значеніе въ качествѣ нормы данной дѣйствительности и текущаго момента. Но если при этомъ онъ все же остается идеаломъ, т.-е. нормой общей и обязательной, это значитъ, что незамѣтно и молчаливо онъ приводится въ связь съ абсолютной цѣлью. Какъ это было не разъ съ ясностью обнаружено, „релятивизмъ есть теорія, въ которую еще никто серьезно не вѣрилъ, да и не можетъ вѣрить,—простая *fable convenue*“¹⁾. Для того, кто захотѣлъ бы послѣдовательно провести точку зрѣнія относительнаго, надо придти къ старому положенію софистовъ, что каждый правъ по своему, и притомъ въ каждый новый моментъ иначе, чѣмъ въ предыдущій. Мысль вынуждается тутъ искать указаній въ мимолетныхъ впечатлѣніяхъ дѣйствительности; но такимъ образомъ она теряется въ быстротекущей смѣнѣ событій и утрачиваетъ организующее и творческое значеніе. Не удивительно, если позитивныя теоріи въ поискахъ за руководящими принципами приходятъ къ тому, чтобы въ самомъ относительномъ найти абсолютное. Классическимъ примѣромъ такихъ построений можетъ служить социологія Конта, объявляющая человѣчество предметомъ поклоненія, а позитивную стадію его развитія—заключительнымъ предѣломъ исторіи. Отреченіе отъ абсолютнаго мститъ тутъ за себя: самый релятивизмъ насыщается стремленіемъ къ абсолютному, и неза-

¹⁾ См. напр., Windelband, *Präludien*. Freiburg und Tübingen 1884. S. 43 Рус. пер. С. Франка, стр. 35—36.

мѣтно даетъ себя знать та исконная и неискоренимая жажда безусловнаго, которой живетъ человѣческій духъ.

Не эсхатологическія созерцанія и не соціологическія представленія могутъ служить основой для вывода общественаго идеала. Мысль о вѣчномъ блаженствѣ сверхприроднаго міра такъ же недостаточна въ качествѣ фундамента общественной философіи, какъ и мысль о временномъ компромиссѣ текущихъ условій жизни. Земля и небо должны быть связаны, а не разъединены. Забыть одно для другого значило бы лишить общественный идеаль одного изъ необходимыхъ элементовъ, сдѣлать его или безплотнымъ, или безкрылымъ. Общественный идеаль долженъ отправляться отъ идеи осуществленія абсолютнаго въ относительномъ, и съ мыслью объ этомъ осуществленіи — всегда частичномъ и неполномъ, и потому постепенномъ и уходящемъ въ безконечность — связать всѣ свои выводы и требованія.

II. Подтвержденіе тѣхъ же выводовъ данными эволюціонной теоріи.

Идея непрерывной измѣнчивости. — Нравственныя перспективы эволюціи. — Эволюціонизмъ Спенсера. — Біологическая теорія трансформизма; дарвинизмъ и его предѣлы. — Соціологическія теоріи эволюціи. — Философская идея творческой эволюціи; Бергсонъ и Вильямъ Штернъ.

I.

Тѣ выводы, которые получены нами путемъ анализа предпосылокъ моральной философіи, могутъ быть подтверждены и съ другой стороны — при помощи данныхъ современной эволюціонной теоріи. Смысль этой теоріи можно толковать весьма различно: здѣсь возможно величайшее разнообразіе оттѣнковъ. Если въ современной философской литературѣ взять такихъ представителей эволюціонной идеи, какъ Бергсонъ и Ле Дантекъ, то ихъ воззрѣнія можно представить, какъ взаимно отрицающія другъ друга противоположности. Не меньшія различія встрѣтятъ насъ и въ біологическихъ ученіяхъ. И тѣмъ не менѣе во всемъ этомъ разнообразіи

взглядовъ не трудно усмотрѣть одну господствующую тенденцію, которая и составляетъ основу эволюціонизма: это—мысль объ измѣнчивости всего существующаго. Одинъ изъ самыхъ блестящихъ представителей эволюціонной теоріи, Томасъ Гексли, выражаетъ эту мысль въ слѣдующихъ красивыхъ словахъ: „чѣмъ болѣе вникаемъ мы въ природу вещей, тѣмъ очевиднѣе становится, что то, что мы зовемъ покоемъ, только скрытое движеніе, и кажущійся миръ—только нѣмая, но напряженная борьба. Вездѣ въ каждый моментъ космосъ представляетъ равновѣсіе борющихся силъ, картину битвы, въ которой всѣ сражающіеся падаютъ въ свой чередъ. Что вѣрно о части, вѣрно о цѣломъ. Изученіе природы все болѣе и болѣе приводитъ къ заключенію, что „весь небесный хоръ свѣтилъ и вся краса земли“—только переходныя формы, осколки міровой субстанции, несущейся по эволюціонному пути... Такимъ образомъ, главнымъ атрибутомъ космоса является его непостоянство, неустойчивость. Онъ принимаетъ для насъ образъ не сущности, пребывающей всегда постоянной, а вѣчно мѣняющаго свой видъ процесса, въ которомъ ничто не сохраняется, кромѣ потока энергіи, и все проникающаго разумнаго порядка“¹⁾.

Эта философія, для выраженія которой Гексли пользуется мыслями и образами Гераклита, очевидно, устраняетъ мысль о заключительныхъ блаженныхъ эпохахъ. Безпредѣльное развитіе, безконечная череда переменъ—вотъ что ожидаетъ человѣчество впереди. Остановить этотъ ходъ эволюціи выше человѣческой власти. Таково именно заключеніе Гексли. „Теорія эволюціи,—говоритъ онъ—не поощряетъ надежды на окончательное наступленіе какого-нибудь millenium'a. Если въ теченіе милліоновъ лѣтъ на нашемъ земномъ шарѣ совершался восходящій путь, то когда-нибудь его вершина будетъ достигнута и наступитъ

¹⁾ Thomas Huxley, *Evolution und Ethics and other Essays*. London. 1906. Pp. 49—50.—Русск. перев. К. А. Тимирязева въ его сборникѣ статей: „Настущныя задачи естествознанія“. III изд. М. 1908. Стр. 87.

нисходящее движеніе. Самое смѣлое воображеніе едва-ли осмѣлится предположить, что человѣкъ своею властью остановитъ теченіе „великаго года“ ¹⁾. Гёксли не видитъ „предѣла для того воздѣйствія, которое разумъ и воля, соединенными усилями и подъ руководствомъ знанія могутъ оказать на измѣненіе внѣшнихъ условій существованія“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ убѣжденъ, что наша этическая природа должна будетъ считаться съ могучимъ и упорнымъ противникомъ — съ прирожденной намъ космической природой — „до тѣхъ поръ, пока свѣтъ будетъ стоять“ ²⁾.

Вотъ истинныя заключенія эволюціонизма, вполне совпадающія съ данными моральной философіи. Съ эволюціонной теоріей можно соединять моральный постулатъ безконечнаго стремленія къ идеалу, но съ ней никакъ нельзя согласить идею земнаго рая. Безконечный потокъ переменъ неуклонно несется впередъ; ожидать утѣшенія отъ того, что этотъ потокъ остановится когда-то и приведетъ всѣхъ въ тихую пристань, это никакъ не умѣщается въ рамки эволюціонныхъ воззрѣній. И если есть для эволюціонизма какая-нибудь возможность найти твердую опору среди этого вѣчнаго теченія, то не иначе, какъ допустивъ нравственный смыслъ и всей эволюціи, и ея отдѣльныхъ моментовъ. Если Гёксли, столь убѣдительно доказывающій, что этическая эволюція не вытекаетъ изъ космической, призываетъ однако человѣка слѣдовать голосу долга, то очевидно, онъ допускаетъ, что есть какое-то высшее понятіе эволюціи, чѣмъ то, о которомъ учитъ біологія. „Мы должны лелѣять то добро, которое выпадаетъ намъ на долю, и мужественно сносить зло въ себѣ и вокругъ насъ съ твердымъ намѣреніемъ положить ему предѣлъ“. „Быть можетъ причина насъ поглотитъ, а можетъ быть волна насъ вынесетъ къ счастливымъ берегамъ... но пока не на-

¹⁾ Ibid. p. 85; русск. перев., стр. 115—116.

²⁾ Ibid. p. 85, русск. перев., стр. 116.

сталь конецъ, не ушло время для благороднаго, високаго труда“¹⁾.

(It may be that the gulfs will wash us down,
It may be we shall touch the Happy Isles,
. but something ere the end,
Some work of noble note may be done)

такъ выражаетъ Гёксли свою мысль прекраснымъ англійскимъ стихомъ. Это поистинѣ мужественное настроеніе, всецѣло проникнутое сознаниемъ высоты нравственнаго долга. Но если это сознание нельзя укрѣпить на идеѣ космической стихійной борьбы, для него должны быть указаны какія-нибудь иныя опоры. То же слѣдуетъ сказать обо всякомъ взглядѣ, стремящемся связать съ теоріей міровой эволюціи твердость нравственной вѣры. Если вѣра эта имѣетъ смыслъ и значеніе, то не иначе, какъ въ связи съ общимъ міровымъ закономъ добра, незримо господствующимъ надъ видимой борьбою, надъ столкновениемъ слѣпыхъ силъ. Непонятнымъ и противорѣчивымъ представляется воззрѣніе, которое ищетъ оправданія жизни въ силѣ и красотѣ проявленнаго нравственнаго чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ хаосъ уничтоженія, какъ общую судьбу міра. Изображая будущее нашей планеты, какъ неизбежный результатъ эволюціи, которая отъ вершины должна склониться къ паденію, Клемансо говоритъ: „пусть даже чело-вѣкъ навсегда погрузится въ мракъ земли, пусть всякое ощущеніе, всякая мысль, всякое сознание погаснутъ навсегда... Пусть въ безконечномъ пространствѣ всѣ угасшія свѣтила, неподвижныя въ своемъ тупомъ равновѣсіи не будутъ ждать ничего болѣе даже отъ случая, пусть весь міръ достигнетъ своей мертвой точки, одного, по крайней мѣрѣ, нельзя будетъ уничтожить,—это того, что мы жили, страдали, хотѣли и любили“...²⁾ Но спрашивается, что значитъ этотъ фактъ нашихъ прошлыхъ страданій и чувствъ среди

¹⁾ Ibid. p. 86, русск. перев., стр. 117.

²⁾ Clémentseau, La mêlée sociale. Paris 1908. Pp. XXXVIII—XXXIX.

равнодушія мертвой природы, среди тупого равновѣсія угасшихъ свѣтилъ? Если это былъ не болѣе какъ мигъ, мелькнувшій случайно среди косности всеобщаго увяданія, что значить онъ при всей его мимолетной красотѣ! Нѣтъ, если этотъ мигъ имѣлъ какое-нибудь значеніе, если его, какъ говоритъ Клемансо, дѣйствительно нельзя будетъ уничтожить, то только потому, что онъ стоялъ въ связи съ вѣчностью, что онъ былъ выраженіемъ вѣчной связи человѣка съ абсолютнымъ закономъ добра. Для того, кто отбрасываетъ эту связь міровой эволюціи съ абсолютными началами жизни, кто видитъ въ ней только безконечную цѣпь измѣненій, только всеобщую борьбу — *la lutte universelle*, какъ выражается Ле Дантекъ, нѣтъ смысла и въ нравственныхъ стремленіяхъ, и въ человѣческой жизни вообще. Все измѣнится, все умретъ, все исчезнетъ, и въ этомъ потокѣ общаго исчезновенія человѣкъ раздѣлитъ общую судьбу безслѣднаго забвенія. „Что остается отъ милліардовъ людей, отъ милліардовъ животныхъ, которые жили ранѣе? Большею частью ничего; отъ однихъ—минеральное воспоминаніе, какое-нибудь ископаемое, которое не будетъ вѣчнымъ; отъ другихъ слѣдъ въ человѣческой памяти, который будетъ становиться все слабѣе и слабѣе и исчезнетъ, самое позднее, съ послѣднимъ человѣкомъ. Очевидная тщета нашихъ усилій есть серьезная опора для той теоріи, которую я поддерживаю. *Morietur, nos et nostra*; и когда мы будемъ мертвы, все придетъ къ такому состоянію, какъ будто бы мы никогда и не жили“. Такъ пишетъ Ле Дантекъ ¹⁾, популярный представитель такъ называемой „біологической религіи“. Но изъ этой „религіи“ выводъ только одинъ: жизнь человѣческая не имѣетъ нравственной цѣли. Тургеневъ давно уже выразилъ этотъ выводъ въ грустномъ раздумьѣ Базарова надъ тѣмъ, стоитъ ли ему трудиться для другихъ, если изъ него „лопухъ расти будетъ“.

Но все равно, переходить ли эволюціонная теорія въ

¹⁾ Le Dantec, Science et conscience. Philosophie du XX-e siècle. Paris 1908. P. 57.

„біологическую религію“ или она сочетается съ моральной философіей, въ ея предѣлахъ нѣтъ мѣста для утопій конечнаго блаженства, для представлений о періодахъ гармоническаго совершенства. На всемъ существующемъ она открываетъ печать измѣнчивости, подвижности, стремленія и подъ видимымъ равновѣсіемъ покоящихся силъ обнаруживаетъ непрекращающуюся борьбу стихій. Вотъ почему мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что распространеніе эволюціонныхъ взглядовъ должно покончить съ гармоническими схемами старой общественной философіи. Однако это положеніе, какъ ни представляется оно убѣдительнымъ само по себѣ, не можетъ быть принято безъ дальнѣйшихъ разъясненій. Среди мыслителей, склонявшихся къ утопіи земнаго рая, мы находимъ между прочимъ и Спенсера, одного изъ провозвѣстниковъ и основателей эволюціонной теоріи. Какъ могло случиться, что философъ, признавшій законъ эволюціи основой міровой жизни, тѣмъ не менѣе пришелъ къ мысли о полномъ примиреніи, какъ естественномъ концѣ человѣческой исторіи? Если Спенсеръ, столь неразрывно связавшій свое имя съ утвержденіемъ эволюціонной идеи, могъ остаться вѣрнымъ духу старыхъ утопій, очевидно, отрицаніе ихъ не представляется неизбѣжнымъ для эволюціониста. Одно это обстоятельство должно заставитьъ насъ войти въ болѣе подробное разсмотрѣніе основъ эволюціонной теоріи. Но это разсмотрѣніе всего удобнѣе начать съ разбора упомянутыхъ сейчасъ взглядовъ Спенсера. Посмотримъ, какъ согласуется онъ свой этический идеалъ съ данными эволюціонизма.

Въ основѣ этического ученія Спенсера лежитъ та самая идея приспособленія, которую онъ считаетъ существеннымъ признакомъ органической эволюціи. Предсказывая въ будущемъ прекращеніе соціальнаго антагонизма и гармоническое сліянiе отдѣльныхъ лицъ съ обществомъ, онъ исходитъ изъ мысли, что эволюція создаетъ приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Согласно съ этимъ и въ области морали происходитъ постепенное приспособо-

бленіе человѣка къ общественной средѣ. „Сообразно законамъ эволюціи вообще и законамъ организациі въ частности, происходилъ и происходитъ прогрессъ въ приспособленіи челоуѣчества къ соціальному состоянію, при чемъ челоуѣчество измѣняется въ направленіи къ такому идеальному согласію“. „Предѣльнымъ челоуѣкомъ является такой челоуѣкъ, у котораго этотъ процессъ дошелъ до такой ступени, что создалось соотвѣтствіе между всѣми способностями его природы и всѣми требованіями его жизни въ обществѣ“ ¹⁾. Отсюда Спенсеръ выводитъ возможность абсолютной этики, регулирующей „поведеніе челоуѣка вполне приспособленнаго въ обществѣ, вполне развившемся“ ²⁾. Послѣднимъ словомъ его этической системы является утвержденіе, что прогрессъ нравственности можетъ достигнуть такой высоты, „на которой онъ будетъ вполне отвѣчать всѣмъ требованіямъ“ ³⁾.

На этомъ утѣшительномъ выводѣ о грядущемъ золотомъ вѣкѣ Спенсеръ обрываетъ въ своей этикѣ предсказанія о будущемъ челоуѣческихъ обществъ. Такъ создается оптимистическая картина грядущаго общественнаго блаженства. Но все ли здѣсь сказано? Читатель, знакомый со всей совокупностью ученій Спенсера объ эволюціи, вспомнить, что утопическій оптимизмъ его этики вовсе не согласуется съ общими утвержденіями его философіи. Въ самомъ дѣлѣ, опредѣляя общія основанія мірового процесса, Спенсеръ наряду съ эволюціей признаетъ диссолюцію. Высказывая и въ своемъ основномъ философскомъ трудѣ мысль о конечномъ совершенствѣ челоуѣческихъ обществъ ⁴⁾, Спенсеръ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что прочнаго совершенства въ мірѣ быть не можетъ, что рано или поздно каждый агрегатъ, а въ томъ числѣ и общественное соединеніе, подвергается разложенію. Это—общій законъ, которому под-

1) Spencer, The Principles of Ethics. V. I, § 104, p. 275.

2) Ibid. p. 275.

3) Ibid. Appendix, p. 303.

4) Spencer, First Principles, § 176.

чинено все сущее ¹⁾. Для состояній гармоніи тутъ нѣтъ мѣста. Но если такъ, то очевидно, что между общефилософскимъ и этическимъ ученіемъ Спенсера существуетъ противорѣчіе ²⁾. Обратившись къ его „Принципамъ этики“, мы легко поймемъ и причину этого противорѣчія. Дѣло въ томъ, что Спенсеръ опирается здѣсь на совершенно абстрактный анализъ идеи приспособленія, который и даетъ ему въ результатъ благополучный итогъ. Исходя изъ наблюдений, что въ обществѣ люди приспособляются къ совместной жизни, и предполагая, что процессъ этого приспособленія идетъ все далѣе и далѣе, Спенсеръ чисто математическимъ путемъ приходитъ къ возможности приспособленія окончательнаго и всецѣлаго. Но противъ этого математическаго построенія слѣдуетъ замѣтить, что оно представляетъ собою чисто-отвлеченную возможность, оторванную отъ дѣйствительныхъ условій общественной эволюціи. Спенсеръ не ставитъ самаго важнаго и кореннаго вопроса: нѣтъ ли въ понятіи личности такихъ началъ и стремленій, которыя не могутъ быть удовлетворены никакой высотой общественнаго развитія? Въ существѣ отношеній личности къ обществу онъ видитъ соотвѣтствіе и гармонію, и естественно, что въ результатъ получаетъ то, что предполагалось въ условіяхъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что близкій къ традиціямъ старой общественной философіи, онъ остается въ этомъ отношеніи всецѣло на ея почвѣ.

Мы отмѣтили основное противорѣчіе, въ которое впалъ Спенсеръ, когда пришелъ къ идеѣ конечной общественной гармоніи: философское понятіе вѣчнаго движенія, въ которомъ эволюція смѣняется диссолюціей, совершенно исключаетъ этической принципъ абсолютнаго приспособленія. Но эволюціонная теорія имѣетъ и другую сторону, которая также не можетъ быть упущена изъ вида при обсужденіи

1) Ibid. Ch. XXIII: Dissolution.

2) На это противорѣчіе указано и въ русской литературѣ проф. Хвостовымъ въ его курсѣ по теоріи историческаго процесса. М. 1910. Стр. 229.

Вопросы философіи, кн. 110.

путей общественнаго прогресса. Я имѣю здѣсь въ виду ученіе о естественныхъ факторахъ эволюціи, которое получило столь блестящее освѣщеніе подъ вліяніемъ великихъ открытій Дарвина и при безспорномъ содѣйствіи Спенсера. Введя въ свою этическую систему понятіе приспособленія, Спенсеръ самъ затронулъ эту сторону вопроса, но онъ сдѣлалъ это въ высшей степени недостаточно. Ученіе о факторахъ эволюціи подтверждаетъ, что понятію приспособленія принадлежитъ первостепенное значеніе; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно связываетъ процессъ приспособленія съ такими условіями, которыя отнимаютъ всякую почву у идеи общественной гармоніи и абсолютнаго равновѣсія. Мы должны разъяснить и эту сторону дѣла, но для этого необходимо выйти изъ круга идей Спенсера и поставить вопросъ болѣе общаго характера: что даетъ для соціальной философіи біологическое ученіе о факторахъ эволюціи. Поскольку общія условія біологической эволюціи распространяются и на жизнь человѣческихъ обществъ, они имѣютъ безспорное значеніе для ученія объ общественномъ идеалѣ. Не отсюда, конечно, идеальныя начала черпаютъ свою силу, но здѣсь получаетъ извѣстное разъясненіе способъ ихъ осуществленія.

2.

Понятіе эволюціи утвердилось въ различныхъ областяхъ знанія подъ вліяніемъ шумныхъ успѣховъ біологіи, связанныхъ съ распространеніемъ Дарвинизма: отсюда именно перешло и въ общественныя науки свойственное Дарвинизму отождествленіе эволюціонной теоріи съ ученіемъ трансформизма, съ мыслью о превращеніи формъ, объ образованіи видовъ. По существу тутъ никакъ нельзя поставить знакъ равенства: какъ ученіе о постепенномъ развитіи всего сущаго, эволюціонизмъ шире трансформизма и включаетъ въ себя болѣе широкій кругъ идей¹⁾. Въ самой біологіи

1) Интересный опытъ выясненія полнаго состава эволюціонной теоріи даетъ William Stern въ сочиненіи: *Person und Sache*. I B. Leipzig 1906. XIII Kap.: *Selbstentfaltung*.

перенесеніе центра тяжести на образованіе видовъ есть результатъ цѣлесообразнаго ограниченія научнаго интереса предѣлами доступными для конкретнаго анализа. Въ этомъ смыслѣ и съ полнымъ основаніемъ находили слишкомъ притязательной терминологию Дарвина; указывали на то, что его теорія была только объясненіемъ *видовыхъ приспособленій, а не происхожденія видовъ*, какъ онъ самъ ее называлъ въ главѣ своего сочиненія: „The origin of the species“ ¹⁾. Но какъ бы то ни было, доктрина трансформизма, обоснованная Дарвиномъ, имѣла огромное значеніе и для утвержденія самаго существа эволюціонной точки зрѣнія. Отвѣтивъ убѣдительно разясненіемъ на вопросъ: *quo modo* ²⁾, т.-е. какимъ образомъ совершалась эволюція, Дарвинъ вмѣстѣ съ тѣмъ заставилъ всѣхъ вѣрить въ дѣйствительное значеніе эволюціи, въ ея неизбѣжность и власть надъ всѣмъ живущимъ. Подобно тому какъ Гегель въ наукахъ о духѣ утвердилъ основную идею своей діалектики, что нѣтъ рѣзкихъ границъ между явленіями, что міръ есть живое единство, котораго нельзя разсѣкать на обособленныя и замкнутыя понятія, такъ Дарвинъ сдѣлалъ то же въ наукахъ о природѣ. Вслѣдствіе этого мысль была направлена на явленія измѣнчивости, на признаки переходовъ и превращеній, а обратившись къ этимъ явленіямъ и признакамъ, человѣческой умъ впервые постигъ во всей полнотѣ безконечную дифференцирующую мощь природы, ея творческую расточительность въ созданіи новыхъ измѣненій, ея необычайную плодовитость въ порожденіи новыхъ возможностей. Для Дарвинизма эти факты безконечной производительности, измѣнчивости, индивидуализаціи являются тѣмъ исходнымъ наблюденіемъ, которое даетъ ему возможность примѣнить и оправдать идею естественнаго отбора. Если

¹⁾ Plate, Selectionsprincip und Probleme der Artbildung. III Aufl. Leipzig, 1908. S. 34.

²⁾ Это указаніе принадлежитъ Франсису Дарвину. См. стат. Тимирязева: „Первый юбилей Дарвинизма“ въ сборникѣ: „Памяти Дарвина“. Изданіе „Научнаго слова“. М. 1910. Стр. 42.

эта идея, составляющая центральный пунктъ всей теоріи Дарвина, дѣйствительно имѣетъ значеніе при объясненіи видовыхъ измѣненій, то только потому, что она предполагаетъ безграничную множественность индивидуальныхъ рожденій: только на фонѣ этой плодовитости природы при посредствѣ борьбы за существованіе естественный отборъ обнаруживаетъ свою критическую силу, устраняя однихъ и давая перевѣсъ другимъ, поражая гибелью все несовершенное и неприспособленное и доставляя торжество всякой новой способности, всякому новому совершенству. Но здѣсь-то и слѣдуетъ подчеркнуть упомянутое выше ограниченіе Дарвинизма доступными для научнаго анализа предѣлами. Обращая вниманіе изслѣдователей на факты безграничной производительности и безконечной дифференціаціи, теорія естественнаго отбора принимаетъ эти факты, какъ данные; она не объясняетъ этого дифференцирующаго творчества природы. Какъ *появляются* новыя измѣненія, новыя способности и совершенства, этого она не разсматриваетъ: она показываетъ только, какимъ образомъ естественный отборъ *сохраняетъ и закрѣпляетъ* новыя признаки, если только они *появятся*. Чрезмѣрность рожденій и множественность видовъ обуславливаютъ борьбу за существованіе, въ которой сохраняются и переживаютъ болѣе приспособленные. Наслѣдственность передаетъ приспособленія потомству. Такъ дѣйствіемъ естественнаго отбора утверждаются новыя виды. Отсюда очевидно, что теорія Дарвина объясняетъ не появленіе видоизмѣненій, (которыя могутъ быть и вредными и полезными), а только переживаніе приспособленій, т.-е. новыхъ полезныхъ признаковъ ¹⁾. Очевидно также, что подобное сохраненіе болѣе совершенныхъ качествъ эта теорія связываетъ съ дѣйствіемъ естественнаго отбора: безъ этого получилось бы ничѣмъ не ограниченное распространеніе непостоянныхъ и случайныхъ видоизмѣненій, полезныхъ, какъ и вредныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ умень-

¹⁾ См. Plate, о. с. SS. 29—35, S. 457.—У Plate приводятся всѣ соответствующія мѣста изъ Дарвина (S. 30—31).

шилась бы сила наслѣдственной передачи полезныхъ приспособленій ¹⁾). Такимъ образомъ, если появленіе новыхъ качествъ остается для біологіи загадочнымъ, то съ другой стороны и сохраненіе ихъ ставится ея въ связь съ такими данными, которыя лишь отчасти могутъ подлежать регулированію и воздѣйствію—при помощи искусственнаго и сознательнаго отбора. Этотъ выводъ, весьма существенный для нашихъ дальнѣйшихъ заключеній, еще болѣе подчеркивается слѣдующимъ важнымъ обстоятельствомъ. Процессъ приспособленія, о которомъ говорятъ дарвинисты, всегда находится въ соотношеніи съ окружающими условіями. По счастливому выраженію Вейсмана, „жизненные условія представляютъ нѣкоторымъ образомъ форму, по которой естественный отборъ постоянно вновь отливаешь данный видъ“ ²⁾. Но это еще болѣе уясняетъ тѣ затрудненія, которыя встрѣчаетъ передъ собою стремленіе къ сознательному совершенствованію. Гексли уже давно разъяснилъ, что „въ космосѣ то, что мы назовемъ наиболѣе приспособленнымъ („fittest“), зависитъ отъ условій... Если бы на нашемъ полушаріи снова понизилась температура, то переживание наиболѣе приспособленнаго вызвало бы въ растительномъ мірѣ процвѣтаніе все болѣе и болѣе жалкихъ формъ, такъ что въ концѣ концовъ одержали бы верхъ какіе-нибудь лишайники, діатомовыя и тѣ водоросли, которыя сообщаютъ красный цвѣтъ снѣгу ³⁾. Гексли не говоритъ, что станется при этихъ условіяхъ съ человѣкомъ; но естественно продолжить его мысль допущеніемъ, что среди лишайниковъ и снѣговыхъ водорослей въ полярной стужѣ оледенѣлой земли ему придется значительно передѣлать свой бытъ, для того чтобы въ жестокой борьбѣ съ природой отстоять условія достойнаго существованія.

1) Plate о. с. SS. 264—271. — Wallace, Darwinism. London 1889. P. 148. Русскій переводъ М. А. Мензѣира. М. 1912. Изд. 2-ое. Стр. 164.

2) Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie. II Aufl. I Bd. Iena 1904 S. 45. Русск. перев. подъ ред. В. Н. Львова. М. 1905. Стр. 68.

3) Huxley, Evolution and Ethics. P. 80. Русск. перев., стр. 112.

Теперь мы имѣемъ всѣ данныя для отвѣта на вопросъ, насколько этическая утопія Спенсера, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ прочія утопіи этого рода, рисующія впереди незыблемый миръ гармонической общественности, согласуются съ эволюціоннымъ ученіемъ о естественныхъ факторахъ жизни. Вопросъ, который въ данномъ случаѣ долженъ быть поставленъ, можно выразить слѣдующимъ образомъ: при какихъ условіяхъ, вытекающихъ изъ законовъ біологической эволюціи, могло бы сохраниться мирное совершенство согласованнаго общенія. Но стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы сразу усмотрѣть, что подобная задача предполагаетъ такую власть человѣка надъ естественными условіями жизни, которую нельзя назвать иначе, какъ всемогуществомъ разума и прозрѣнія. Въдъ здѣсь требуется такое планомѣрное и неукоснительное регулированіе количества и качества рожденій, при которомъ нѣтъ мѣста случаю и уклоненію; требуется сознательное закрѣпленіе передаваемыхъ по наслѣдству свойствъ; требуется, наконецъ, удержаніе на извѣстномъ уровнѣ внѣшнихъ условій существованія. Если предполагаютъ, что общественный прогрессъ можетъ достигнуть такой ступени, когда не будетъ болѣе столкновеній и борьбы, когда приспособленіе человѣка къ условіямъ общественной жизни станетъ абсолютнымъ, то противъ этого слѣдуетъ сказать, что такое предположеніе противорѣчитъ всѣмъ нашимъ представленіямъ объ условіяхъ естественной эволюціи. Устранить совершенно борьбу и утвердить абсолютное равновѣсіе—это значитъ приостановить ходъ эволюціи и актомъ всемогущаго разума совершить перерывъ въ естественномъ теченіи природы. Съ точки зрѣнія естественныхъ условій нельзя представить себѣ общества вполне уравновѣшеннаго и примиреннаго: такое общество тотчасъ бы подверглось постепенному ослабленію ранѣе приобрѣтенныхъ качествъ. Эволюція предполагаетъ постоянное дифференцированіе и обособленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и постоянное соревнованіе и соперничество. Когда дифференцированіе и соревнованіе прекра-

щаются, начинается такъ называемая регрессивная эволюція, т.-е. постепенное вырожденіе. Жизнь всегда колеблется между прогрессивной и регрессивной эволюціей, но она не знаетъ состояній гармоніи или остановки. То, что кажется съ виду состояніемъ гармоническимъ, на самомъ дѣлѣ таитъ въ нѣдрахъ своихъ начало новыхъ процессовъ въ ту или другую сторону, впередъ или назадъ, къ новой жизни или къ вырожденію. Для постояннаго и абсолютнаго равновѣсія тутъ нѣтъ мѣста ¹⁾.

Но то, что говорить намъ въ данномъ случаѣ біологія, вполне подтверждается и анализомъ данныхъ, представляемыхъ соціологіей. Поскольку соціологическія ученія опираются на біологическую теорію эволюціи, относительно ихъ можно повторить то же замѣчаніе, которое мы сдѣлали выше по поводу постановки эволюціонной проблемы въ Дарвинизмѣ: и здѣсь выдвигается на первый планъ ученіе о факторахъ эволюціи, о приспособленіи, о переходѣ однихъ формъ въ другія, что однако вовсе не исчерпываетъ всего круга эволюціонныхъ идей. Но если нѣкоторые историки-соціологи предполагаютъ, что понятіе перехода формъ подъ вліяніемъ приспособленія общества къ своеобразной средѣ объясняетъ все въ соціальной эволюціи ²⁾, то здѣсь совершается ошибка, въ которой главные теоретики біологическаго трансформизма неповинны. Дарвинъ, Уоллесъ,

1) Въ англійской литературѣ аналогичные выводы, основанные на данныхъ біологіи, сдѣланы Киддомъ (Kidd, Social Evolution. London 1894. Ch. II, pp. 36—38; ch. III, pp. 64—65; ch. VII, pp. 189—192; ch. X, pp. 288—295), и Пирсономъ (Pearson, The Grammar of science. London 1900. Ch. I, § 9). Оба названные писателя опираются на извѣстную теорію Вейсмана о непередаваемости приобрѣтенныхъ свойствъ. Но тѣ же результаты можно получить и независимо отъ спорной теоріи Вейсмана, если обратить вниманіе на основныя условія естественнаго отбора.—О регрессивной эволюціи см. специальное изслѣдованіе Demoor, Massart et Vandervelde, L'évolution régressive en biologie et en sociologie. Paris 1897.—Явленія регрессивной эволюціи были указаны Роменсомъ еще въ 1874 г. въ журналѣ „Nature“ vol. IX (см. ссылки у Вейсмана въ его брошюрѣ „Die Allmacht der Naturzüchtung“. Iena 1895. S. 55).

2) См., напримѣръ, Hartmann, Ueber historische Entwicklung. Gotha 1905. § 1, S. 5; ср. § 2: Entwicklung (русск. пер. § 1, стр. 7 и § 2); Випперъ, Очерки теоріи историческаго познанія. М. 1911. Стр. 160—163.

Вейсманъ, всѣ одинаково даютъ основанія заключить, что приспособленіе, по ихъ взглядамъ, объясняетъ только сохраненіе уже появившихся приспособленій, а не ихъ первоначальное возникновеніе. За видимымъ дѣйствіемъ естественнаго отбора молчаливо допускается дѣйствіе болѣе первоначальныхъ творческихъ силъ ¹⁾. Несравненно большая сложность общественныхъ явленій весьма затрудняетъ анализъ: здѣсь не такъ легко усмотрѣть естественныя границы теоріи приспособленія. Отсюда и создается иногда иллюзія, будто бы приспособленіе все обуславливаетъ и объясняетъ въ ходѣ историческаго развитія. „Массы идутъ, гибнутъ, еще надвигаются, еще погибаютъ, мѣняютъ направленіе, наконецъ, открываютъ линію наименьшаго сопротивленія, проходятъ въ колонизацію, акклиматизируются въ занятой странѣ и т. д. При этомъ всякій разъ происходитъ громадная потеря человѣческой энергіи, въ результатѣ которой, наконецъ, и получается приспособленіе небольшого процента всѣхъ устремившихся... Какъ въ жизни природы не только не видно прицѣла, систематической подготовки, сбереженія, экономіи силъ, но напротивъ развертывается какое-то невѣроятное мотовство, роскошество, нервическая поспѣшность, разбрасываніе, преувеличеніе, такъ же и въ человѣческихъ отношеніяхъ“ ²⁾—такъ рисуется картина общественной эволюціи теоретикомъ новой школы. Иногда въ этомъ освѣщеніи представляютъ развитіе величайшихъ явленій человѣческаго духа—религіи, нравственности, искусства, науки. Все это изображается, какъ продуктъ приспособленій къ внѣшнимъ условіямъ. Нравственность, напримѣръ, выводится изъ послѣдовательныхъ на-

¹⁾ Особенно ясно чувствуется необходимость такого допущенія у тѣхъ біологовъ, которые пытаются глубже проникнуть въ основные процессы эволюціи. См. напр. у Вейсмана въ его *Vorträge über Deszendenztheorie*, гдѣ самые главные выводы о зародышевой плазмѣ основаны на догадкахъ о первичныхъ силахъ, о біофорахъ, о „конstellацияхъ“ и т. д. (SS. 315, 329, 340; русск. пер. стр. 468, 469, 505). Вейсманъ склоняется даже къ тому, чтобы признать зерно истины у виталиста Рейнке (S. 329; русск. пер., стр. 469).

²⁾ Випперъ, назв. соч., стр. 162.

слоеній самаго процесса развитія, въ началѣ котораго ея вовсе не существовало. Но такое пониманіе эволюціи придаетъ внѣшнимъ факторамъ развитія поистинѣ чудодѣйственную силу: изъ ничего подъ влияніемъ внѣшней обстановки и путемъ безконечныхъ опытовъ въ неизвѣстномъ направленіи слагается прекрасный человѣческій міръ, создаются великія произведенія духа, совершаются замѣчательныя открытія и озаренія. Но не значитъ ли это принимать развитіе всего изъ ничего? Вѣдь самое понятіе эволюціи становится для насъ непонятнымъ, если не допустить существованія „субстрата, уже заключающаго въ себѣ хотя бы въ потенціи элементы того, что впоследствии“ ¹⁾. Біологи, которымъ въ теоріи приспособленія принадлежитъ руководящее значеніе, поступаютъ гораздо скромнѣе: они открыто заявляютъ, что отборъ и приспособленіе происходятъ на фонѣ измѣненій, независимо отъ нихъ появляющихся. Внѣшніе факторы разсматриваются тутъ, какъ неизмѣнные спутники эволюціи, а не какъ ея единственные творцы. Подобную оговорку необходимо сдѣлать и въ отношеніи къ ходячимъ схемамъ соціологіи. „Человѣкъ идетъ долго ощупью, пробуется и прикидываетъ, соображаетъ пути, по которымъ направлялись къ нему продукты или пріѣзжали какіе-нибудь опасные или нужные люди, вставляетъ фантастическія мысли о солнечномъ пути или о мѣстонахожденіи на землѣ истинной вѣры и составляетъ маршрутъ“ ²⁾—такъ изображается историческое развитіе въ свѣтѣ идеи приспособленія. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что въ результатѣ этихъ прикидываній и соображеній, этихъ „фантастическихъ мыслей“ о солнечномъ пути и объ истинной вѣрѣ создаются могущественныя системы культуры, и создаются не изъ абсолютной пустоты, а изъ стремленій къ свѣту, къ прогрессу, къ идеалу. Человѣкъ идетъ ощупью, но не безъ цѣли; онъ пробуется и прики-

1) Слова Б. А. Кистяковскаго въ статьѣ: „Категорія необходимости и справедливости“. Журн. „Жизнь“ 1900 г., июнь, стр. 142.

2) Випперъ, назв. соч., стр. 162.

дѣлаетъ, соображаетъ пути, но дѣлаетъ это не безъ основаній и не безъ руководящаго плана. По мѣрѣ развитія планы и цѣли осложняются и растутъ, но съ начала и до конца они связаны преемственной традиціей. Приспособленіе къ данной средѣ вынуждается не только давленіемъ внѣшнихъ условій, но и внутренними стремленіями чело-вѣка. Желаніе во что бы то ни стало выбросить эти вну-треннія стремленія, побороть до конца телеологию и все объяснить изъ внѣшнихъ и случайныхъ приспособленій дѣ-лаетъ въ концѣ концовъ самую эволюцію непонятной. Вѣдь идея эволюціи, развитія неизбѣжно сочетается съ предста-вленіемъ объ извѣстномъ субстратѣ развитія, обусловли-вающимъ цѣлостъ и непрерывность развивающагося ряда. Развивается нѣчто, а не ничто, и именно это даетъ воз-можность въ отдѣльныхъ моментахъ развитія прослѣдить непрерывную нить. Но непрерывность, цѣлостность и един-ство эволюціонирующаго ряда относятся не только къ единству субстрата, а также и къ общности направленія, тенденціи, цѣли. Переходъ отъ одной стадіи къ другой, смѣна моментовъ, превращеніе формъ обычно отмѣчаются уже однимъ измѣненіемъ внѣшнихъ признаковъ явленія; но въ общественной жизни, тамъ гдѣ объекты изученія сла-гаются изъ группъ явленій, открыть стадіи эволюціи въ этомъ сложномъ сочетаніи фактовъ нельзя безъ освѣщенія ихъ какими-либо общими тенденціями и цѣлями, обнаруживаю-щими причастность данныхъ фактовъ къ извѣстной группѣ ¹⁾.

Здѣсь мы можемъ наконецъ сдѣлать и послѣдній шагъ въ нашемъ разъясненіи понятія эволюціи. При ближайшемъ анализѣ оказывается, что представленія и біологовъ, и со-ціологовъ объ эволюціонномъ процессѣ нуждаются въ су-щественномъ восполненіи. Мы признали это за естествен-ное ограниченіе научнаго изслѣдованія, когда біологи

¹⁾ Ср. Simmel, Probleme der Geschtsphilosophie. III Aufl. Leipzig 1907. SS. 160—162.—Sigwart, Logik. II Aufl. Freiburg 1893. Bd. II, SS. 651—654.—Лаппо-Данилевскій, Методологія исторіи. Вып. I. СПб. 1910. Стр. 128—134; 280—282.

выдвигаютъ въ эволюціи на первый планъ явленія трансформизма и ставятъ ихъ въ связь по преимуществу съ приспособленіемъ и отборомъ. Это именно тѣ явленія, которыя всего скорѣе поддаются внѣшнему наблюденію. Но самая сущность заключеній біологическаго трансформизма, какъ мы видѣли, показываетъ, что онъ объясняетъ лишь внѣшнюю сторону эволюціи: онъ отвѣчаетъ на вопросъ, какимъ образомъ сохраняются появившіяся полезныя измѣненія, и на этомъ останавливается. Однако очевидно, что это нисколько не рѣшаетъ и даже не затрагиваетъ вопроса о томъ, какъ и въ силу какихъ причинъ совершается самый процессъ измѣненій. Выражаясь терминами одного изъ новѣйшихъ философовъ эволюціонистовъ, тутъ объясняется только одна сторона жизненнаго процесса,—самосохраненіе, но оставляется въ тѣни другая сторона, не менѣе важная—саморазвитіе. Приспособленіе обнаруживаетъ намъ скорѣе пассивную функцію жизни, но на ряду съ этимъ должна быть выдвинута и функція активная. Анализъ жизненныхъ явленій обнаруживаетъ въ нихъ не только стремленіе къ самосохраненію, какъ отвѣтъ на воздѣйствія идущія извнѣ, но и стремленіе къ самоутвержденію, какъ отвѣтъ на импульсы, идущіе изнутри. Самое приспособленіе къ внѣшнимъ условіямъ, которое мы наблюдаемъ въ природѣ, въ тысячѣ различныхъ и изумительныхъ проявленій невольно наводитъ на мысль о необычайной творческой силѣ, присущей живымъ существамъ, вдохновляющей ихъ на борьбу съ внѣшними условіями, на отысканіе новыхъ путей, на искусный обходъ опасностей и препятствій. Тутъ сказывается не только пассивное подчиненіе внѣшнимъ обстоятельствамъ, но и активное сопротивленіе имъ. Духъ творческій и преобразующій носится надъ всей природой и воплощается въ ней на всѣхъ ступеняхъ, отъ низшихъ до высшихъ. Это именно и заставляетъ новѣйшихъ философовъ-эволюціонистовъ говорить о „творческой эволюціи“, о „первичномъ жизненномъ стремленіи“. Почти одновременно Бергсонъ во Франціи и Штернъ въ Германіи

въ сочиненіяхъ, сразу обратившихъ на себя вниманіе, признали необходимымъ расширить то понятіе эволюціи, которое сложилось у біологовъ и соціологовъ подъ вліяніемъ Дарвинизма, введя въ него моментъ активности и творчества. Какъ очень хорошо формулируетъ эту точку зрѣнія Штернъ, „приспособленіе можетъ опредѣлять конкретное образованіе извѣстной формы въ безконечности отдѣльныхъ случаевъ, но не въ томъ смыслѣ, чтобы оно дѣлало излишнимъ самобытное стремленіе къ развитію, а въ томъ, что оно обуславливаетъ извѣстное направленіе этого первоначальнаго стремленія“¹⁾. На ряду съ отборомъ и приспособленіемъ, какъ условіями самосохраненія видовъ, надо признать творческую силу къ саморазвитію, къ проявленію внутренней мощи и полноты бытія²⁾. И совершенно въ томъ же духѣ звучитъ заключеніе Бергсона: „мы нисколько не оспариваемъ того, что необходимымъ условіемъ эволюціи является приспособленіе къ средѣ. Слишкомъ очевидно, что видъ исчезаетъ, если онъ не сообразуется съ условіями существованія, которыя ему даны. Но одно дѣло признавать, что внѣшнія обстоятельства суть силы, съ которыми эволюція должна считаться, и другое дѣло утверждать, что они являются направляющими силами эволюціи. Это послѣднее положеніе есть точка зрѣнія механизма. Оно безусловно исключаетъ гипотезу первоначальнаго стремленія, я хочу сказать внутренняго роста, который выводитъ жизнь черезъ формы болѣе и болѣе сложныя къ судьбамъ болѣе и болѣе высокимъ“... „Истина заключается въ томъ, что приспособленіе объясняетъ уклоненія эволюціоннаго движенія, но не общія его направленія и еще менѣе того оно объясняетъ самое движеніе“³⁾. Весьма простое соображеніе поясняетъ эту мысль. Для этого достаточно обратить внима-

1) William Stern, Person und Sache. I Bd. S. 317. Leipzig 1906.

2) Ibid. S. 320—326.

3) Bergson, Évolution créatrice. Paris 1911. Huitième édition P. 111.—Соотвѣтствующую точку зрѣнія въ соціологіи выражаетъ Палантъ, Очеркъ соціологіи. Переводъ подъ ред. А. С. Яценко. М. 1910. Стр. 62—64.

ніе на фактъ совмѣстнаго существованія въ однихъ и тѣхъ же областяхъ высшихъ формъ на ряду съ низшими. Одинъ этотъ фактъ существованія низшихъ видовъ въ теченіе многихъ вѣковъ, послѣ того какъ появились высшіе, и при тѣхъ же самыхъ условіяхъ показываетъ, что эти условія вполне допускали существованіе низшихъ формъ. Если же творчество природы на этомъ не остановилось, а пошло далѣе, то очевидно не потому, что это требовалось внѣшними условіями, а потому что это вызывалось внутренними силами эволюціоннаго движенія.

Особенно существеннымъ въ новыхъ системахъ эволюціонизма является то, что принципъ движенія, развитія, измѣненія выдвигается здѣсь на первый планъ и получаетъ настоящее признаніе и объясненіе. Такимъ образомъ эволюціонная идея впервые достигаетъ своего истиннаго завершенія. Никто изъ эволюціонистовъ лучше Бергсона не выразилъ этого понятія эволюціи въ сжатой и яркой формулѣ: творческая эволюція, *évolution créatrice*. Эволюція понимается здѣсь не какъ простое перераспредѣленіе первичныхъ элементовъ, какъ это имѣетъ мѣсто у Спенсера въ его ученіи о дифференціаціи, сопровождаемой интеграціей; подъ эволюціоннымъ развитіемъ Бергсонъ и Штернъ понимаютъ подлинное творчество, созданіе новыхъ формъ и новыхъ явленій. вмѣстѣ съ тѣмъ развитіе, измѣненіе, творчество признается изначальнымъ и имманентнымъ проявленіемъ міра. „Это признаніе по—вѣрному замѣчанію С. Л. Франка—придаетъ основополагающей онтологической характеръ категоріи измѣненія или созиданія новаго и тѣмъ порываетъ съ одной изъ самыхъ упорныхъ и типичныхъ тенденцій господствующаго научнаго міровоззрѣнія, именно съ попыткой вывести все измѣняющееся изъ неизмѣннаго“¹⁾.

Такъ современная эволюціонная теорія подкрѣпляетъ тѣ данныя, которыя раскрываетъ моральная философія. Если,

¹⁾ С. Л. Франкъ, Личность и вещь, въ сборникѣ „Философія и жизнь“ СПб. 1910. Стр. 210. Въ этой статьѣ, представляющей изложеніе взглядовъ Вильяма Штерна, можно найти мастерскую характеристику новаго эволюціонизма.

исходя изъ основъ нравственнаго сознанія и анализируя понятіе нравственнаго идеала, мы установили формулу безконечнаго нравственнаго стремленія, то къ этому же результату насъ приводитъ и эволюціонизмъ, опирающійся на изученіе жизненныхъ процессовъ. Система творческой эволюціи, разсматривающая измѣнчивость, какъ основной признакъ бытія, принципиально исключаетъ мысль о неизмѣнномъ и заключительномъ предѣлѣ развитія. Видимые остановки и перерывы творчества являются не болѣе, какъ переходными моментами. Нѣкоторые социологи, какъ напримѣръ Зиммель и Палантъ, приходятъ къ заключенію, что борьба есть необходимая принадлежность социальнаго развитія, а миръ не цѣль и не сущность общежитія, а только одинъ изъ его моментовъ ¹⁾. Этотъ выводъ, сдѣланный на основаніи наблюденій надъ ходомъ общественнаго развитія, находитъ свое обоснованіе и подтвержденіе въ философіи эволюціонизма. Біологическія данныя, социологическія наблюденія и философскія заключенія одинаково приводятъ къ одному и тому же результату. Но подобное совпаденіе выводовъ обуславливается тѣмъ, что въ новую философію властно вошла категорія эволюціи, которой не было въ старыхъ построеніяхъ. Если общественная философія столь долго опиралась на идею заключительной гармоніи, то между прочимъ и потому, что философская мысль долго находилась въ плѣну у математическихъ и физическихъ воззрѣній. Распространеніе идей біологическаго трансформизма несомнѣнно способствовало освобожденію философіи отъ старыхъ схемъ и вызвало построенія новѣйшаго эволюціонизма. Въ области общественной философіи должна быть осуществлена соотвѣтствующая реформа.

(Продолженіе слѣдуетъ).

П. Новгородцевъ.

¹⁾ Simmel, Sociologie. Leipzig 1908. SS. 610—613 (очеркъ VIII: Die Selbsterhaltung der Gruppe) и SS. 306—307 (очеркъ IV: Der Streit).—Палантъ, Очеркъ социологіи. Стр. 76—77, 147—148 У Кидда (Social evolution, Ch. II, pp. 36—38) тотъ же социологическій выводъ дѣлается на основаніи данныхъ біологіи.

Очеркъ теоретической философіи Г. С. Сковороды ¹⁾).

«Совершенно человѣка видитъ и сердце его любитъ, кто любить *мысли еію*» ²⁾), говоритъ Сковорода. Къ самому Сковородѣ слова эти подходятъ въ высокой степени. Если подъ мыслью человѣка разумѣть не лихорадочную мозговую дѣятельность, въ которой проносятся тысячи образовъ, безсвязныхъ и противорѣчивыхъ, не согрѣтыхъ кровью сердца, не приносящихъ плода и безслѣдно гибнущихъ, а то сердечное, что отстаивается, какъ кристально-чистый результатъ цѣлой жизни тогда дѣйствительно въ *мысли* человѣка мы найдемъ идеальный образъ его личности, и нельзя совершенно увидѣть человѣка и полюбить его сердце, не полюбивъ его мыслей. Мысль Сковороды глубоко сердечна, т.-е. исходитъ изъ глубины его души и всегда согрѣта живымъ дыханіемъ его личности. «Человѣкъ есть сердце» ³⁾), говоритъ Сковорода. «Утаенная мыслей нашихъ бездна и глубокое сердце есть одно и тоже» ⁴⁾). Поэтому, изучая философію Сковороды, мы отнюдь не вступаемъ на почву оторванной отъ всякаго живого опыта силлогистики. Сковорода глубокой и принципиальный противникъ той *безличной, безцѣльной и безсодержательной мысли*, которая въ такой модѣ въ наши дни. Его мысль всегда рождается изъ душевнаго *опыта*. Сковорода безстрашный и оригинальный сторонникъ *экспериментальной метафизики*, которая враждебнѣйшимъ образомъ относится ко всякой школьной, т.-е. схоластической философіи. Вся жизнь Сковороды есть огромный и глубоко интересный *метафизическій экспериментъ*

1) О жизни и личности Г. С. Сковороды см. Вопр. фил. и пс., кн. 104.

2) Письмо 94-ое. Соч. Г. С. Сковороды, подъ редакц. Багалѣя, I, 127.

3) Письмо 81-ое. Соч., I, 112.

4) Наркиссъ. Соч., II, 7.

Вопросы философіи, кн. 110.

и его философія есть не что иное, какъ *логическая записъ* этого *эксперимента*. Мы можемъ критически относиться къ постановкѣ этого эксперимента, мы можемъ критиковать философію Сквороды съ точки зрѣнія недостаточно адекватнаго выраженія всѣхъ результатовъ того, что открылъ ему и на что логически обязывалъ его же собственный опытъ. Но мы не можемъ отнять у философіи Сквороды ея *метафизической документальности*. Если Шеллингъ совершенно правильно говорилъ, что «поэзія есть *документъ философіи*», то можно сказать, что Скворода въ своемъ цѣломъ, т.-е. въ своей жизни, которая была основой его міровоззрѣнія, и въ своемъ міровоззрѣніи, которое было философскимъ раскрытіемъ его жизни, есть глубоко цѣнный *философскій документъ* и съ этой точки зрѣнія я пытаюсь истолковать его философію въ нижеслѣдующемъ очеркѣ.

Когда хотятъ охарактеризовать какого-нибудь поэта, то выбираютъ не тѣ его стихи, въ которыхъ онъ подражателенъ, и не тѣ его вещи, въ которыхъ онъ повторяетъ другихъ и зависитъ отъ мастеровъ болѣе раннихъ или болѣе сильныхъ, а тѣ стихи и тѣ вещи, въ которыхъ онъ творчески осозналъ себя, въ которыхъ его геній нашелъ подлинное и въ высшемъ смыслѣ безыскусственное выраженіе. Подобный же методъ долженъ примѣняться ко всякому творцу. Чтобы изложить великую мысль философа, необходимо въ центрѣ изложенія поставить его *творческія идеи* и только на периферіи отмѣтить всѣ заимствованія, имъ сдѣланныя, и всѣ вліянія, имъ испытанныя. Скворода какъ философъ нуждается прежде всего въ *существенномъ истолкованіи*, своего рода *центральному изложеніи*, потому что источники, питавшіе его философскую мысль, для насъ совершенно ясны: онъ постоянно ихъ называетъ. Это Сенека, Эпикуръ, Плутархъ, Филонъ, Платонъ, Аристотель и вообще эллинско-римская мысль съ одной стороны, великіе философы изъ отцовъ церкви: Діонисій Ареопagitъ, св. Максимъ Исповѣдникъ, Августинъ, Оригенъ и Климентъ Александрійскій—съ другой. Какъ бы механически мы ни соединяли ученія только что названныхъ мыслителей, мы Сквороды никакъ не получимъ. Для того, чтобы получить міровоззрѣніе Сквороды, нужно непременно исходить изъ *самого Сквороды*, какъ творческаго центра и источника, и только тогда сможемъ мы по достоинству оцѣнить чрезвычайно оригинальную и замѣчательно своеобразную философію украинскаго мудреца.

I.

Первая черта, которая фундаментальнымъ образомъ характеризуетъ всю мысль Сковороды,—это глубокой и всесторонней *антропологизмъ*. Для Сковороды ключъ ко всѣмъ разгадкамъ жизни, какъ космической, такъ и божественной, *есть человекъ*, потому что всѣ вопросы и всѣ тайны міра сосредоточены въ *человѣкѣ*. Не разгадавъ себя, человекъ не можетъ ничего понимать въ окружающемъ, разгадавъ же себя *до конца*, человекъ проникаетъ въ самыя глубокія тайны Вселенной.

Антропологизмъ этотъ имѣетъ тройкій смыслъ: онтологическій, гносеологическій и морально-практический.

Человѣкъ—это *микрокосмъ*. Вселенная сполна вся присутствуетъ въ немъ, *метафизически въ немъ реальна*. Человѣку некуда изъ себя выходить, ибо все реальное въ немъ метафизически заключено, въ нереальное же реального выхода быть не можетъ. Эта старинная мысль *человѣчества* не получаетъ у Сковороды особеннаго развитія. Онъ просто принимаетъ ее, какъ несомнѣнную базу своего философствованія. «Я вѣрю и знаю», говоритъ онъ Ковалинскому, «что все то, что существуетъ въ великомъ мірѣ, существуетъ и въ маломъ, и что возможно въ маломъ мірѣ, то возможно и въ великомъ мірѣ, по соответствованію оныхъ и по единству всеисполненія исполняющаго духа» ¹⁾.

Центръ тяжести для Сковороды переносится на слѣдующіе два момента: гносеологическій и морально-практический. На эту тему у него много своеобразныхъ, замѣчательныхъ мыслей.

Человѣкъ есть *микрокосмъ*. Въ такомъ случаѣ ничего человекъ познавать не можетъ иначе какъ *черезъ себя*. Познаніе «вообще»—это все равно, что «генералы вообще» Тентетникова. Познавать внѣ себя и отвлеченно отъ себя человекъ не можетъ. Самая задача познанія *нечеловѣческаго* есть задача совершенно вздорная и нелѣпая. Всякое познаніе въ существѣ и въ основѣ своей есть *самопознаніе*. «Если хотимъ измѣрить небо, землю, моря, должны во-первыхъ измѣрить самихъ себя съ Павломъ *собственною нашею мѣрою*. А если наша, внутри насъ, мѣры не сыщемъ, то *чѣмъ измѣрить можемъ?*.. Можемъ ли сыскать мѣру, не уразумѣвъ, что ли есть мѣры? Можемъ ли мѣрить, не видя

¹⁾ Соч., I, 35.

земли? Можемъ ли видѣть, не *видя головы ея*? Можемъ ли усмотрѣть голову и силу ея, не сыскавъ и не уразумѣвъ своя въ самомъ себѣ? Голова головою, и сила понимается силою...» ¹⁾. «Кто можетъ узнать планъ въ земныхъ и небесныхъ пространныхъ матерьялахъ, прилѣпившихся къ вѣчной своей симметріи, *если прежде не могъ ея усмотрѣть въ ничтожной плоти своей*? Симъ планомъ все на все создано или слѣпленно. И ничто удержаться не можетъ безъ него. Онъ всему матерьялу цѣпь и веревка. Онъ-то есть рука десная, перстъ, содержащій всю персть и пядь Божію, *всю тлѣнь измѣрившая и самый ничтожный нашъ составъ*... Что можетъ обширнѣе разлиться, какъ мысли? О сердце! Бездно всѣхъ водъ и небесъ ширшая! Коль ты глубоко! *Все обземлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщаетъ*» ²⁾. «Человѣкъ есть маленькій мырокъ и такъ трудно силу его узнать, какъ тяжело во всемірной машинѣ начало сыскать» ³⁾. Больше того. «Одинъ трудъ познать себе и уразумѣть Бога... Видь истинный человѣкъ и Богъ есть тоже» ⁴⁾. Такимъ образомъ, самопознаніе становится для Сковороды центральнымъ вопросомъ.

Самопознаніе имѣетъ не только теоретико-познавательную сторону, но и морально-практическую. Въ самопознаніи раскрывается та истина о человѣкѣ (а значить и о всей жизни), что сущность его отнюдь не исчерпывается одной интеллектуалистической стороной; существо человѣка въ его сердцѣ, въ его *воли*, и Сковорода исповѣдуетъ самый рѣшительный волюнтаризмъ. Не бытіе для познанія, а познаніе для *бытія*. Человѣкъ познаетъ не для того, чтобы интеллектуалистически *знать*, а для того, чтобы *истинно быть*. «Не измѣривъ себя прежде, что пользы знать мѣру въ протчихъ тваряхъ» ⁵⁾. «Сердце твое есть голова внѣшностей твоихъ. А когда голова, то самъ ты еси твое сердце. Но если *не приблизишься и не сопряжешься съ тѣмъ*, кой есть твоей головѣ головою, то останешься мертвою тѣнью и трупомъ» ⁶⁾. «Глубокое сердце, одному только Богу познаваемое, не иное что

1) Соч., II, 12.

2) II, 13.

3) II, 19.

4) II, 17.

5) II, 12.

6) II, 13.

есть, какъ мыслей нашихъ не ограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть *истое существо* и *сущая истина* и самая эссенція и зерно наше и сила, въ которой единственно состоитъ *роковая жизнь* и *животъ нашъ*, а безъ нея мертвая тѣнь есьмы... Коль несравненная тщета потерять себе самого, хотя бы кто завладѣлъ всѣми коперниковыми мирами» ¹⁾. «Брось тѣнь, спѣши къ истинѣ. Оставь *физическія сказки* беззубымъ младенцамъ» ²⁾. «Не добиваюсь я знать, какъ и когда Моисей раздѣлилъ жезломъ море въ великомъ семь мірѣ, въ исторіи, а поучаюсь, какъ бы мнѣ въ маломъ мірѣ, въ сердцѣ, раздѣлить смѣсь склонностей, природы растлѣнныя и непорочныя и *провести волю мою непотопленно по пути житейскаго бытія*» ³⁾. А тѣ, которые забываютъ болю и бытіе для Сковороды, суть «нѣкіе безъ центра живущіе, будто безъ гавани пловущіе» ⁴⁾. Отсюда съ неизбѣжностью вытекаетъ критическое отношеніе къ какому бы то ни было отвлеченному, *оторванному отъ жизни* знанію. То знаніе, которое не увеличиваетъ цѣнность жизни и не подымаетъ качество *бытія*, есть знаніе вздорное и бесполезное. Въ глубочайшемъ отрицаніи такого бесполезнаго знанія, Сковорода не останавливается и передъ *наукой*. Черезъ сто лѣтъ Толстой, подымая свой протестъ противъ науки, ничего принципиальнаго не прибавилъ къ тому, что было давно уже сказано Сковородой.

«Мы въ постороннихъ околичностяхъ черезъ чуръ любопытны, рачительны и проникательны: измѣрили море, землю, воздухъ, небеса и беспокоили брюхо земное ради металловъ, размежевали планеты, доискались въ лунѣ горъ, рѣкъ, горсдовъ, нашли закомплектныхъ міровъ неисчетное множество, строимъ непонятныя машины, засыпаемъ бездны, воспѣшаемъ и привлекаемъ стремленія водныя, что денно новые опыты и дикія изображенія. Боже мой! Чего мы не умѣемъ! Чего не можемъ! Но то горе, что при всемъ томъ кажется, *чегось великаго недостаетъ*. Нѣтъ того, *чего и сказать не умѣемъ*: одно только знаемъ, что недостаетъ чегось, а что оно такое не понимаемъ. Похожи на безсловеснаго младенца: онъ только плачетъ, не въ силахъ ни знать, ни сказать, въ чемъ его нужда, одну досаду чувствуетъ. Сіе явное души

¹⁾ II, 19.

²⁾ II, 70.

³⁾ I, 35.

⁴⁾ II, 46.

наши недовольствіе не можетъ ли намъ догадаться, что всѣ сія науки *не могутъ мыслей нашихъ насытить? Бездна душевная, видишь, оными не наполняется.* Пожерли мы безчисленное множество обращающихся (какъ на Ашинскихъ колокольныхъ часахъ) системъ съ планетами, а планетъ съ горами, морями и городами, да однакожъ алчемъ; не утоляется, а рождается наша жажда. Математика, медицина, физика, механика, музыка съ своими буйими сестрами, чемъ изобильнѣе ихъ вкушаемъ, тѣмъ *еще палитъ сердце наше голодъ и жажда,* а грубая наша ослѣпленность не можетъ догадаться, что всѣ онѣ суть *служанки при госпожѣ* и хвостъ при своей головѣ, безъ которой *весь тулубъ не действителенъ*» ¹⁾. Истинная госпожа наукъ *жизнь*. Если онѣ ей не служатъ, онѣ никуда не годны. Не жизнь для науки, а наука для жизни, и не просто для жизни, а для жизни *истинной, духовной, той, которая имѣетъ вѣчную цѣнность и метафизическую пребываемость.*

«Ахъ, человекъ!» восклицаетъ Сковорода въ другомъ мѣстѣ. «Если червонѣтъ западъ солнечный, пророчествуемъ, что завтрашній день возсіяетъ чистый, а если зарумянится востокъ, стужа и непогода будетъ сегодня,—всѣ говоримъ и бываетъ такъ. Скажи пожалуй, еслибъ житель изъ городовъ, населенныхъ въ лунѣ, къ намъ на нашъ земной шаръ пришелъ, не удивился ли бы нашей премудрости, видя что небесные знаки столь искусно понимаемъ, а въ то время внѣ себя сталъ бы нашъ лунатикъ, когда бы узналъ, что мы въ *экономіи крошечнаго міра нашего,* какъ въ лондонскихъ маленькихъ часахъ *слѣпыя несмыслы и совершенные трутни, ничего не примѣчаемъ и нерадимъ о удивительнѣйшей всѣхъ системъ системъ нашего тѣльшика.* Скажи пожалуй, не заслужили бы мы у нашего гостя имени безтолковаго математика, кой твердо разумѣтъ цыркуль, окружіемъ своимъ многіе милліоны миль вмѣщающій, а въ маленькомъ золотомъ кольцѣ той же силы и вкуса чувствовать не можетъ? Или безумнаго того книжника далъ бы намъ по самой справедливости титуляцію, который слова и письмена въ 15 аршинъ разумѣтъ и читать можетъ, а такое жъ Алфа и Омега на маленькой бумажкѣ или на ногтѣ написанное, совсѣмъ ему не понятно? *Конечно назвалъ бы насъ тою вѣдьмою, которая знаетъ, какое кушанье въ*

¹⁾ Ц, 92.

чужихъ горшкахъ кипитъ, а въ своемъ оумъ и слѣпа и нерасши и голова» ¹⁾). И Сковорода ясно указываетъ глубокую основу такого рѣзкаго своего отрицанія. «Я наукъ не хую и самое послѣднее ремесло хваю; одно то хую достойно, что на ихъ надѣясь, пренебрегаемъ верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьѣ, полу и возрасту для того отворена дверь, что щастіе вьзмъ безъ выбора есть нужное, чего кромъ ея ни о какой наукѣ сказать не можно» ²⁾). Науки же вышедшія изъ повиновенія верховнѣйшей госпожѣ приносятъ только вредъ и мученіе. «Что не сытѣе, безпокойнѣе, и вреднѣе, какъ чело-вѣческаго сердце, сими рабынями безъ своей начальницы вооруженное? Чего же оно не дерзаетъ предпринять? Духъ не сытости женеть, нарядъ способствуетъ стремиться за склонностью, какъ корабль или коляска безъ управителя, безъ совѣта, предвидѣнія и удо-вольствія, взалкавши яко песь, съ ропотомъ вѣчно глотая прахъ и пепель гибнуцій...» ³⁾). Служанки должны вернуться на свое мѣсто, и истинная госпожа на свое. Госпожа же истинная есть жизненная школа Христовой философіи. «Въ ней обучается родъ чело-вѣческой сроднаго себѣ щастія и сія то есть каюлическая то есть всеродная наука» ⁴⁾). Эта наука поистинѣ универсальна, не ограничена ни во времени, ни въ пространствѣ. «Языческіе кумирницы или капища суть тоже храмы Христоваго ученія и школы: въ нихъ и на нихъ написано было премудрѣйшее и все-блаженнѣйшее слово сіе: *υμῶν θεατῶν, nosce te ipsum*» ⁵⁾). Слѣдуя великимъ отцамъ Церкви, питавшимъ его мысль, Сковорода хри-стіанство, т.-е. каюлическую свою науку понимаетъ какъ косми-ческой фактъ, а потому, напр., язычникъ Платонъ для него са-мый настоящій и подлинный *боговидецъ* ⁶⁾).

Итакъ, не многія частныя науки, т.-е. «рабыни», должны быть предметомъ культа у чело-вѣчества, а сама госпожа единая и каюлическая, всеродная наука. Она учитъ самопознанію, а внѣ самопознанія для чело-вѣка нѣтъ выхода ни въ теоретико-позна-вательномъ отношеніи, ни въ морально-практическомъ.

¹⁾ II, 93.

²⁾ II, 94.

³⁾ II, 92—93.

⁴⁾ II, 94.

⁵⁾ II, 94.

⁶⁾ II, 252.

Посмотримъ же, что представляетъ изъ себя католическая наука Сковороды.

II.

Замѣняя культъ отдѣльныхъ и частныхъ наукъ служеніемъ единой и царственной католической наукѣ, или же, употребляя другое выраженіе Сковороды, «блаженнѣйшей христіанской философіи»,—Сковорода отнюдь не ограничивался, какъ поступали многіе философы, однимъ переименованіемъ, пустой замѣной одного термина другимъ. Наоборотъ, съ новымъ именемъ Сковорода вноситъ совершенно *новое содержаніе*, которое кореннымъ образомъ отличается отъ содержанія стараго. И это новое содержаніе есть въ значительной мѣрѣ творческое созданіе самого Сковороды. Говорю («въ значительной мѣрѣ»), потому что отчасти *это новое для XVIII вѣка* содержаніе есть рецепція античныхъ и патристическихъ представленій. Но и самая рецепція эта черезъ десятки столѣтій не можетъ не быть признана творческимъ дѣломъ.

Все замѣчательное, революціонное нововведеніе Сковороды можно охарактеризовать одной фразой: Онъ сознательно вернулъ серьезное значеніе *символу и сдѣлалъ символъ одной изъ центральныхъ категорій своего философствованія*. Внимательнаго читателя въ сочиненіяхъ Сковороды поистинѣ изумляетъ изобиліе образовъ, эмблемъ, символовъ. Но еще болѣе поразительно то, что эти образы и символы у него нанизываются не на разсудочную основу міровоззрѣнія, а имѣютъ совершенно самостоятельный, ни отъ чего другого не зависящій смыслъ, и если въ міровоззрѣніи его есть рационалистическіе lapsus'ы, то они показываютъ только, что, начавъ замѣчательное нововведеніе, Сковорода не могъ одинъ его завершить, и иногда *ниспадалъ* съ основной своей точки зрѣнія. Въ общемъ же разсудочные моменты у него *подчинены принципу символическому, а не обратно*. Въ этомъ онъ кореннымъ образомъ отличается отъ Д. Бруно, которому нѣкоторые хотѣли бы уподобить Сковороду. Хаотическая и лишенная художественной чуткости фантазія переполняла мышленіе Д. Бруно образами и кстати и не кстати. Но всѣ образы Д. Бруно вертятся на разсудочной оси. Ихъ всегда нужно расшифровывать рационалистически, *переводитъ на языкъ разсудка*. Безъ перевода они не имѣютъ смысла и правды. По-

этому картинность и цвѣтѣистость сочиненій Бруно въ существѣ своемъ риторичны, т.-е. метафизически неправдивы. Поэтому Спиноза въ сравненіи съ Бруно есть шагъ впередъ. Многое изъ того, что Бруно не умѣетъ сказать отчетливо и ясно, говоритъ Спиноза въ изумительно *чистой* формѣ.

У Сковороды же, какъ у Платона, *языкъ символовъ* имѣетъ самодовлѣющее значеніе. Ни на какой другой языкъ его перевести *нельзя*. Этимъ языкомъ онъ говоритъ не потому, что онъ не владѣетъ языкомъ разсудка, а потому, что никакимъ другимъ языкомъ кромѣ языка символовъ невозможно выразить то, что онъ хочетъ сказать. И это вытекаетъ съ логической необходимостью изъ основной точки зрѣнія Сковороды, изъ его *антропологизма*.

Разсудокъ оперируетъ языкомъ схемъ и понятій. Всякая схема и всякое понятіе *неконкретны*. Отвлекаясь отъ того живого полнозвучнаго и полнокрасочнаго впечатлѣнія, которое человѣкъ имѣетъ отъ жизни во внутреннемъ опытѣ, разсудокъ гаситъ въ отвлеченности *внутренній* характеръ впечатлѣнія и старается подыскать ему какой-нибудь *внѣшній* выразитель и закрѣпляетъ его въ понятіи или схемѣ. Какъ искусственная абстракція, понятіе и схема мѣлничны и призрачны, потому что имъ не соотвѣтствуетъ никакого бытія, ибо всякое бытіе можетъ быть дано лишь во внутреннемъ опытѣ, такъ какъ абсолютно внѣшнее бытіе, какъ показано давно философской критикой, есть понятіе абсолютно безсмысленное. Ergo, если мы хотимъ истолковать Вселенную въ терминахъ живого и конкретнаго внутренняго опыта человѣчества,—*а въ этомъ и состоитъ точка зрѣнія антропологическая*,—мы должны отбросить схематическій языкъ разсудка. Если схема, продуктъ анализа и отвлеченія, дробить и искажаетъ цѣльность внутренняго опыта, то символъ, синтетическій и конкретный по своей внутренней природѣ, никакого разложенія во внутренній опытъ внести не можетъ. Цѣльность и многозначность живого опыта неискаженно живетъ въ символѣ, и потому символъ есть натуральный языкъ всякой «внутренней мысли», вырастающей изъ конкретнаго жизненнаго опыта. Чтобы истолковать весь міръ антропологически, т.-е. человѣкомъ и въ человѣкѣ, необходимо реалистически понять символъ и придать исключительное, *метафизическое* значеніе внутреннему языку человѣческихъ образовъ. Вотъ отчего съ неизбѣжностью связывается съ антропологической точкой зрѣнія символизмъ.

Уже цитированныя слова Сковороды получают новый смысл: «Если хотимъ измѣрить небо, землю и море, должны, во-первыхъ, измѣрить *самихъ себя собственною нашею мѣрою*. А если наша внутри насъ мѣра не същемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ?» ¹⁾. Та мѣра, которою хотимъ мѣрить «небо и землю», т.-е. совокупность нашего внѣшняго опыта, должна быть собственною нашею мѣрою, взятою изъ внутренняго нашего опыта, и она не можетъ уже быть относительной. Ибо относительной мѣрой ничего съ достовѣрностью мѣрить нельзя. Мѣра должна быть внутренне-абсолютной, т.-е. въ себѣ замкнутой, цѣльной. И она должна быть всецѣло собственной, *нашей*, т.-е. насквозь *внутренней*, во всѣхъ частяхъ своихъ доступной нашему внутреннему опыту. Но это и будетъ *символь*.

«Истина острому взору мудрыхъ не издали болванѣла такъ, какъ подлымъ умамъ, но *ясно какъ въ зеркаль*, представлялось, а они, увидѣвъ *живо живый ея образъ* уподобили оную различнымъ тлѣннымъ фигурамъ. Ни одни краски не изъясняютъ розу, лилію, нарцисса столь живо, *сколько благодѣльно у ихъ образуетъ невидимую Божию истину, тѣнь небесныхъ и земныхъ образовъ*. Отсюда родились *hieroglyphica, emblemata, symbola...*» ²⁾.

Въ символѣ нѣтъ ни внутренняго, ни внѣшняго, есть одно *цѣльное*. Если это цѣльное разлагается, если внѣшнее начинаетъ отдѣляться отъ внутренняго и брать надъ нимъ верхъ, то получается великое ниспаденіе, которое Сковорода отмѣчаетъ въ древнихъ религіяхъ. Сфинксъ «значить связь или узолъ. Гаданіе сего уroda утаивало ту же силу: узнай себя. Не развязать сего узла была смерть мучительная, убійство души, лишеніе мира. Для сего египтяне онаго уroda статуи поставляли по улицамъ, дабы какъ многочисленныя зеркала въ очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающей узолъ на память приводили. *Потомки ихъ были не таковы*. Отнялась отъ нихъ голова мудрости, долой пала чистая часть богопочитанія, остались одни художества, съ физическими волшебствами и суевѣріемъ. Монументъ, напоенный всеполезнѣйшимъ для каждаго совѣтомъ, обратился въ кумиръ, уста имущій и не глаголющій, а только улицы украшающій и будто источникъ въ лужу отродился» ³⁾. Эту мысль объ ис-

¹⁾ Ц, 12.

²⁾ Ц, 152.

³⁾ Ц, 113.

рическомъ затемнѣніи и порчи символа Сковорода выражать еще сильнѣе въ другомъ мѣстѣ. «Божественное начало въ разные вѣка разные народы изображали фигурами, монументами. Но подлостью видя изваянныя или нарисованныя въ почетныхъ мѣстахъ фигуры и не проникши въ тайнообразуемое ими богопочтеніе, ухватилось за ничтожную сѣнь образовъ и погрязла въ ней»). «Жизнь живетъ тогда, когда мысль наша, любя истину, любить выслѣживая тропинки ея и, *встрѣтивъ око ея*, торжествуетъ и веселится симъ незаходимымъ свѣтомъ»²⁾. Вся тварь непостоянна и обманчива, но она *поле слѣдовъ Божіихъ*, и, проникая въ то, что тайно образуютъ слѣды эти, мысль достигаетъ истины «Седмистолпный домъ Премудрости Божіей безспорно, что на улицахъ нашихъ и среди нашихъ стезь, будто лѣствица утвержденная, на землѣ стоитъ, но на высокихъ краяхъ и на острѣйшихъ остнахъ и на горнихъ горахъ почиваетъ»³⁾. Символь, открывающій мысли истину, озаряетъ мысль точно живымъ *взлядомъ* самой истины, и мысль сама становится живымъ окомъ, видящимъ второе прекрасное всемірное око. «Всякая мысль подло какъ змій, по землѣ ползеть, но есть въ ней око голубицы, взирающія выше водъ потонныхъ на прекрасную ипостась истины»⁴⁾. Мысль, которая «никогда не почиваетъ», которая «продолжаетъ равно молніиное своего летанья стремленіе черезъ неограниченныя вѣчности, милліоны безконечніи», мысль, голубинымъ окомъ своимъ *встрѣтивъ око божественной истины*, «возносится къ вышней, господственной природѣ, къ *роіному* своему и безначальному началу, дабы сіяніемъ его и *огнемъ тайнаго зрѣнія очистившись* *уволнитесь тѣлесной земли и земляного тѣла*. И сіе то есть ввійти въ покой Божій очистися отъ всякаго тлѣнія, сдѣлать совершенно вольное стремленіе и безпрепятственное движеніе, *вылетѣвъ изъ тѣлесныхъ вещества іраницъ на свободу духа*»⁵⁾. Этотъ покой Божій, вѣчную субботу духа, Сковорода называетъ «символомъ символовъ»⁶⁾.

Но освободиться отъ схемъ плотскаго нашего разума и все-

1) Израильскій Змій. Рукопись Рум. Музея, стр. 8.

2) I, LXXXIII.

3) II, 138.

4) II, 254.

5) II, 105.

6) Икона Алкивіозская. Рукопись Румянц. Музея, стр. 22.

цѣло предаться правдѣ символическаго міропониманія не такъ легко. «Плотскаго нашего житія плотская мысль началомъ и источникомъ есть, *по земль ползетъ, плоти желаетъ* грязную нашу пята наблюдаетъ, бережетъ око сердца нашего, нашъ совѣтъ... Но кто намъ сотретъ главу зміину? Кто выколетъ вранови око вперившееся въ ночь? Кто намъ уничтожить плоть? Гдѣ Финеесъ пронзающей блудницу? Гдѣ ты мечу Іереминъ, опустошающей землю» ¹⁾. Для того, чтобы видѣть все въ символахъ, нужно «истинное око», нужно для того, чтобы «ты могъ истину въ пустотѣ усмотрѣть. *А старое твое око никуда не идетъ*. Пустое твое око смотреть во всемъ пустошью» ²⁾, и того, кто видитъ только феноменальную сторону вещей, кто занимается только *видимостью*, Сковорода называетъ идолопоклонникомъ и невѣрнымъ язычникомъ. Философствовать о тлѣни и разумомъ плотскимъ—это значитъ для Сковороды *мучиться легиономъ бѣсовъ* ³⁾. Но минуя «тайнообразуемую силу и прилѣпляясь къ одной видимости, человѣкъ не только умомъ своимъ вовлекается въ обманъ, но и самъ превращается въ ложь». «А о чемъ размышляешь, тамъ твое пустое и сердце. Оно думаетъ, что плотское брѣніе сильно и важно. Въ семъ ложномъ мнѣніи пребывая, дѣлается оно и само пустошью» ⁴⁾. Въ одномъ діалогѣ, коснувшись древнихъ аеинянъ и сказавъ, что Сократъ былъ истиннымъ мудрецомъ и премудрымъ наставникомъ, Сковорода говоритъ слѣдующія рѣзкія слова: «А когда такихъ собесѣдниковъ не стало въ Аеинахъ, тогда источникъ, напоющийъ садъ общества и родникъ мудрости совсѣмъ сталъ затасканъ и забитъ стадами свинными. Стада сіи были сборища обезьянъ философскихъ, кои кромѣ казистой маски (разумѣй философскую епанчу и бороду) ничего существа отъ истинныя мудрости не имѣли. Сіи растлѣніемъ испортили самое основаніе аеинскаго общества» ⁵⁾. «Одно тлѣнное естество въ сердцахъ ихъ царствовало. Зѣвали они на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли. *Глинку мѣряли, глинку щитали, глинку существомъ называли*, такъ, какъ неискусный зритель взираетъ на картину, погрузивъ свой тѣ-

1) II, 8.

2) II, 8.

3) II, 77.

4) II, 43.

5) II, 125.

лесный взоръ въ одну красочную грязцу, но не свой умъ въ *невещественный образъ* носящаго краски рисунка, или какъ неграмотный, вперившій тлѣнное око въ бумагу и въ чернило буквъ, но не разумъ въ разумѣніе сокровенныя подъ буквами силы. У нихъ только одно было истиною, *что оцупать можно...* Одно точно осязаемое у нихъ было натурою или физикою, физика философіей, а все неосязаемое пустою фантазіей, безмѣстными враками, чепухою, вздоромъ, суевѣріемъ и ничтожествомъ» ¹⁾. Эти слова имѣютъ универсальный характеръ. Они относятся не только къ аѳинянамъ временъ апостола Павла, но и ко всѣмъ, забывшимъ «господственное естество» и прилѣпившимся къ «пепельной натурѣ» ²⁾. Идолопоклонство передъ наукой, столь широко распространившееся въ послѣдніе вѣка, находитъ себѣ въ этихъ словахъ принципиальную и глубокую критику. Наука также глинку мѣритъ, глинку считаетъ, а идолопоклонники науки эту вымѣренную и исчисленную глинку «существомъ считаютъ». Но для Сковороды «глиняное естество есть *идолъ, разумъ видимость, и одно ничто, тьма и тьнь*», лишь тайнообразуемой силой, «свидѣтельствующая о живой натурѣ нетлѣннымъ Словомъ своимъ вѣка сотворившей» ³⁾.

Необычайно важно, что русская философская мысль, имѣющая въ Сковородѣ своего *перваго* крупнаго представителя, заняла съ такой твердостью эту замѣчательную позицію. Новая европейская философія, начиная съ Д. Бруно, все «внутреннее» въ міровоззрѣніи античномъ и средневѣковомъ выворачиваетъ во «внѣшнее». Внутреннюю безконечность средневѣковыхъ небесъ Д. Бруно выворачиваетъ во внѣшнюю дурную безконечность міровыхъ пространствъ. Внутреннюю и цѣльную средневѣковую безконечность человѣческаго духа, раціонализмъ новой Европы уродливо превращаетъ въ частичную и оторванную отъ человѣка и потому внѣшнюю для живого человѣка безконечность одного разсудка и въ концѣ-концовъ однихъ только пустыхъ и мертвенныхъ разсудочныхъ формъ.

Сковорода рѣшительно становится на точку зрѣнія обратно противоположную: онъ всю цѣнность придаетъ только «внутреннему» и абсолютно обезцѣниваетъ все «внѣшнее». Историческій

1) II, 126.

2) II, 126.

3) II, 127.

вывихъ мысли, характеризующій переходъ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени, Сковорода пытается вправить, по крайней мѣрѣ дѣлаетъ въ этомъ направленіи замѣчательную попытку. Вся дальнѣйшая русская мысль, во всѣхъ своихъ крупныхъ творческихъ представителяхъ, остается вѣрной этому «основоположному» рѣшенію Сковороды. Тютчевъ съ стихійною силою закладываетъ основы символично-философскаго міропостиженія. Кирѣевскій и Хомяковъ, рѣзко критикуя гегельянство — вершину рационалистической, т.-е. внѣшней мысли Европы, — настойчиво проводятъ *внутреннюю* точку зрѣнія и въ сочиненіяхъ Хомякова о Церкви эта точка зрѣнія получаетъ изумительно сильную и ясную формулировку. Всѣ творенія Достоевскаго проникнуты страстнымъ и беззавѣтнымъ *антропологизмомъ*. Толстой во имя этой внутренней точки зрѣнія поднимаетъ свой великій протестъ противъ научнаго идолопоклонства и противъ любимаго дѣтища рационализма—внѣшней, матеріальной цивилизаціи. Соловьевъ почти всѣ теченія русской мысли объединяетъ въ своемъ центральномъ и абсолютно *внутреннемъ* ученіи о вѣчной женственности ¹⁾).

То, чему положилъ начало бездомный странникъ Сковорода, не только живо, но молодо и юно въ наши дни. Темы философіи Сковороды имѣютъ и для насъ, почти черезъ полтора столѣтія, первостепенное значеніе. Сковорода въ своихъ исканіяхъ наткнулся на сокровища, которыя не изжиты до сихъ поръ. И сокровище это заключается въ томъ, что символу Сковороды вновь, послѣ многихъ вѣковъ забвенія, придалъ серьезное метафизическое и философское значеніе, что онъ все міровоззрѣніе свое построилъ на принципѣ символическомъ, т.-е. внутреннемъ, ознаменовательномъ, человѣческомъ, рѣшительно отвергнувъ принципъ рационалистическаго схематизма, т.-е. точку зрѣнія внѣшнюю, внѣчеловѣческую, расплывающуюся въ безвоздушныхъ и неопредѣленныхъ абстракціяхъ.

III.

Что символъ игралъ въ міровоззрѣніи Сковороды отнюдь не случайную роль и занималъ не второстепенное, а центральное мѣсто, показываетъ тотъ замѣчательный фактъ, что міровоззрѣніе

¹⁾ О В. Соловьевѣ, какъ о философѣ вѣчной женственности, см. мою статью: *Гносеологія В. Соловьева*, въ первомъ сборникѣ «Пути».

Сковорода *въ своихъ основахъ* символично и носить *слишкомъ* внутренний характеръ. Если рационализмъ занимають вопросы о безсмертіи души, о доказательствѣ бытія Божія, объ апіорномъ обоснованіи возможности естественно-научнаго познанія, и одни изъ рационалистовъ эти вопросы рѣшаютъ въ положительномъ смыслѣ—догматически, другіе въ отрицательномъ смыслѣ—скептически, третьи въ ограничительномъ смыслѣ—критически, то Сковорода, сходя съ проторенныхъ путей, задается совершенно *иного рода* вопросами, логически вытекающими изъ основной, *внутренней* его точки зрѣнія.

Если изъ антропологизма, какъ я показалъ выше, логически вытекаетъ неизбѣжность и значительность категоріи символа, то изъ символизма съ такой же неизбѣжностью вытекаетъ неизбѣжность вопроса... *о Библии*. Въ этомъ ничего нѣтъ случайнаго и произвольнаго. Если Библия становится одной изъ центральныхъ темъ въ философіи Сковороды, то въ этомъ есть своя внутренняя *логическая закономерность*. Каждая религія представляетъ изъ себя замкнутый циклъ символовъ опредѣленнаго порядка и качества. Одинъ циклъ можетъ быть враждебенъ другому и одна система символовъ можетъ быть тусклѣе, примитивнѣе и частнѣе, чѣмъ другая. Когда частные и примитивные символы, замѣняются универсальными и всеохватывающе-развитыми, то старое не только замѣняется, но и *отмѣняется*. Получается квалифікація низшей, превзойденной ступени, и всякое ниспаденіе въ нее есть уже грѣхъ, зло. Отсюда внутри самой области символовъ завязывается ожесточенная борьба. Борется одинъ символъ, одна іерархія образовъ, съ другой. Ни одинъ историкъ религіи не сможетъ отрицать того, что Библия есть наиболѣе крупный и законченный плодъ многовѣковой борьбы символовъ. Въ нее входятъ элементы самыхъ разнообразныхъ примитивныхъ религій. Въ нее втекають всѣ отдѣльныя русла многочисленнѣйшихъ религій, — въ то же время Библия едина и цѣльна по замыслу какъ художественное произведеніе. Она начинается твореніемъ міра, продолжается искушеніемъ, завершается преображеніемъ и Судомъ. Т.-е. по качеству, по силѣ, по вдохновенности система библейскихъ символовъ занимаетъ такое огромное и безспорное мѣсто въ историческомъ сознаніи человѣчества, что миновать ее и не отдать въ ней отчета абсолютно не можетъ тотъ, кто рѣшительно вступилъ на путь сим-

волической мысли. Отсюда для антропологизма внутренняя необходимость *проблемы Библии*.

Отношеніе Сковороды къ Библии настолько живо, лично, трепетно, влюбленно и исключительно, настолько Библия *центральна* для философскаго сознанія Сковороды, что объяснить это отношеніе однимъ вліяніемъ отцовъ Церкви никакъ нельзя. Сковорода вноситъ въ отношеніе къ Библии такую страстную *личную* ноту, что очевидно внутренняя необходимость проблемы Библии была почувствована имъ глубочайшимъ образомъ и была осознана имъ съ творческою первоначальною радостью.

Его влечетъ къ Библии «тайная сила и манія» ¹⁾ «Библию я началъ читать, говоритъ онъ, около тридцати лѣтъ рожденія моего, но сія прекраснѣйшая для меня книга, надъ всѣми моими любовницами верхъ одержала, утоливъ мою долговременную алчбу и жажду водой и хлѣбомъ, сладчайшей меда и сота Божьей правды и истины, и я чувствую къ ней особенную природу. Убѣгалъ, убѣгаю и убѣжалъ, за предводительствомъ Господа моего всѣхъ житейскихъ, препятствій, и плотскихъ вожделѣній, дабы могъ спокойно наслаждаться, въ пречистыхъ объятіяхъ краснѣйшей паче всѣхъ дочерей человѣческихъ сей Божьей дщери... Никогда не могу надивиться довольно пророчей премудрости. Самые праздна въ ней тонкости для меня кажутся очень важными. Такъ всегда думаетъ влюбившійся... Чѣмъ было глубочае и безлюднѣе уединеніе мое, тѣмъ щастливѣе мое сожителство съ сею возлюбленною въ женахъ и симъ Господнимъ жребіемъ я доволенъ. Родился мнѣ мужескъ полъ, совершенный и истинный человѣкъ, умираю не безъ чаденъ» ²⁾.

Что же такое Библия для Сковороды?

Выясненію этого вопроса онъ посвящаетъ три спеціальныхъ сочиненія: «Жена Лотова». «Потопъ Зміинъ», «Израильскій Зміи» (всѣ эти сочиненія не изданы, за исключеніемъ отрывка изъ «Израильскаго Змія»), не говоря уже о томъ, что въ другихъ сочиненіяхъ и въ письмахъ Сковорода не разъ возвращается къ вопросу о Библии.

Всякъ рожденный есть въ мірѣ семъ *пришлецъ*, слѣпой или просвѣщенный. Не прекрасный ли храмъ Премудрости Бога міръ

¹⁾ Сочин. II, 110.

²⁾ Сочин. II, 111.

сей? Суть же *три міра*: первый есть всеобщій и міръ обителный, гдѣ все рожденное обитаетъ. Сей составленъ изъ безчисленныхъ міровъ и есть великій міръ. Другіе два суть частные и малые міры. Первый микрокосмъ, сирѣчь мірикъ, или человѣкъ. *Второй міръ символичный, сирѣчь Библія*. Въ обителномъ мірѣ солнце есть окомъ его и око убо есть солнцемъ. А какъ солнце есть глава, тогда не дивно, что человѣкъ названъ микрокосмомъ, сирѣчь, маленькій міръ. А Библія есть символичный міръ затѣмъ что въ ней собраны небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ тварей *Фигуры пабы онѣ были монументами, ведущими мысль нашу въ понятіе вѣчныхъ природы, утаенныя въ тлѣнной какъ рисунокъ въ краскахъ своихъ* ¹⁾. Всѣ три міра состоятъ изъ двухъ, едино составляющихъ естествъ, называемыхъ *матерія и форма*. Сіи формы у Платона называются Идеи, сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородные міры нерукотворенные тайные веревки, преходящую сѣнь или матерію содержащія. Въ великомъ и маломъ мірѣ вещественный видъ даетъ знать о утаенныхъ по нимъ формахъ или вѣчныхъ образахъ. Такожде и въ символическѣ и библичнѣмъ мірѣ, собраніе тварей составляетъ матерію. Но Божіе естество, куда знаменіемъ своимъ ведетъ тварь. есть *форма* ²⁾. Такъ напр., «солнечная фигура есть матерія или тѣнь, но понеже оно значитъ положившаго въ солнце селеніе свое, тогда посреди того рода *вторая мысль* есть форма и духъ, будто второе въ солнцѣ солнце. Какъ изъ двоихъ цвѣтовъ два благоуханія, такъ изъ двоихъ естествъ двѣ мысли, и два сердца, тлѣнное и нетлѣнное, чистое и нечистое, мертвое и живое» ³⁾. Седьмь дней творенія есть седьмь солнцевъ. Въ каждомъ же солнцѣ есть *звѣнца и второе прекрасное солнушко*. Сіи солнушки изъ своей сѣни блистаютъ Вѣчности свѣтомъ такъ, какъ горящій елей сіяетъ изъ лампадъ своихъ... Солнце есть храмъ и чертогъ вѣчнаго, а въ горницахъ чертоги и покои вѣчнаго называются тоже седмицею, а у Захаріи *седмицею очей*. Слѣпя и гадательныя сіи очи, сидящіе на херувимахъ, отверзаютъ тогда, когда изъ внутренностей ихъ *вѣчныя звѣнца, какъ изъ солнцевъ солнушки нетлѣннымъ воскресенія свѣ-*

1) Потопъ Зміинъ. Рук. Рум. Музея № 1488, стр. 4.

2) Ibid. стр. 7.

3) Ibid. стр. 7.

томъ блистать начинаютъ ¹⁾). Такимъ образомъ солнце, есть въ Библии центральный символъ. Оно «есть ἀρχιτύπος, сирѣчь первоначальная и главная фигура. А копии и вице фигуры суть безчисленные, всю Библию исполнившія. Такая фигура называется ἀντίτυπος (прообразъ, вицеобразъ), сирѣчь вмѣсто главныя фигуры поставлена иная. Но всѣ они какъ къ своему источнику стекаются къ солнцу. Такія вице фигуры суть напр., темницы и Иосифъ, Коробочка и Моисей, ясли и младенецъ, плоть и Христосъ. Краснѣйшее всѣхъ есть фигура солнечная. Она первая благословляется и освящается въ покой Богу» ²⁾. «И Давидовы очи, есть исчезающій прахъ, но стѣны ихъ востекаетъ туда, дабы исчезая, преобразиться въ вѣчную зѣнницу, во второй Разумъ и въ животворящее Слово Божіе» ³⁾. Гора, камень, суббота покой символизируютъ одно: «Сія то есть столица Сионъ, яже есть Мати всѣмъ намъ, вопіющая всѣмъ намъ: тамо дамъ тебѣ сосцы моя» ⁴⁾. «Въ сей залѣ таинствомъ и благоуханіемъ безсмертія дышущая вечеря и Ѳомино увѣреніе. Въ сей горницѣ сдѣлался вѣтеръ и шумъ изъ криль параклитовыхъ. Въ семъ храмѣ изліяніе странныхъ языковъ и надежды совершеніе». «Вотъ малое число херувимовъ окружающихъ Господа Славы. А не дышетъ ли во уши твои вѣтеръ и шумъ орлиныхъ криль, несущихъ Апокалипснѣ Жену съ прекраснымъ Ея Сыномъ! Посребренные крила Ея высоко порятъ! И она желаетъ въ горахъ святыхъ укрыться отъ гонящаго змія «и полещу, и почию». О цѣломудрая Мати! Невѣста ненеѣстная!» Это и есть «весна цвѣтоносная, вѣчное мѣто, всѣмъ воскресеніе, просвѣщеніе и освѣщеніе» ⁵⁾.

Такимъ образомъ второе солнце, второй Разумъ, божественной зѣницей глядящій изъ подъ всѣхъ образовъ и прообразовъ Библии есть «нетлѣнный свѣтъ воскресенія», «весна цвѣтоносная», «посребренные крила Апокалипснѣ жены». Но для того, чтобы добраться до второго Разума Библии, нужно презрѣть первый, для того, чтобы въ солнцѣ увидѣть второе солнышко, нужно мечемъ Іереміи раздѣлить въ Библии тлѣнь отъ

1) Ibid. стр. 8.

2) Ibid. стр. 9.

3) Ibid. стр. 9.

4) Ibid. стр. 13.

5) Ibid. стр. 14.

вѣчности, матерію отъ формы, вещественный феноменальный рассказъ отъ божественныхъ и сушихъ *иной*. «Змій хитръ и вьется въ кольца, такъ что не видно, куда ползеть, если не примѣтитъ голову его. Такъ и вѣчность *вездѣ* есть и нигдѣ ея нѣтъ, тѣмъ что не видна, закрывая свою *постась*. Подобно ей и наука о ней. При томъ *свертки и кольца ея суть Иконы вѣчности и свитковъ таинственныхъ науки божественныя*. Кромѣ того имѣетъ онъ пріострый взоръ: какъ видно изъ его имени. Эллинское сіе слово *δέρω* значитъ зрю; *δρακω* значитъ узрю; *δρακων* могущій впередъ узрѣть, сирѣчь Прозорливый» ¹⁾. Змій, свиваясь кольцами, отливаетъ всѣмъ множествомъ библейскихъ символовъ, и кто смотритъ на глѣбную сторону этихъ символовъ, тотъ впадаетъ въ величайшую ложь, и наоборотъ величайшія и глубочайшія истины открываются въ таинственныхъ свиткахъ библейской символики для того, кто смотритъ на нихъ голубинымъ окомъ второго Разума. Слова Сковороды о «библейской лжи» поистинѣ смѣлы и замѣчательны, особенно если вспомнить, что онъ произносилъ ихъ о «возлюбленной своей Невѣстѣ». «Да будетъ свѣтъ! Отъ куда же свѣтъ сей, когда всѣ небесныя свѣтила показались четвертый день? И какъ день можетъ быть безъ солнца? Блаженная натура постоянна. Все что ли то днесъ, то всегда не есть статочное. Такимъ вздоромъ черезъ всю седмицу рыгаетъ. Будто бы былъ зрителемъ вселенскаго сего чудотворнаго театра и будто нужда знать прежде ли цвѣтъ или родился грибъ? Наконецъ всю сію Божію фабрику самымъ грубымъ юродствомъ запечатлѣлъ: «почи отъ всѣхъ дѣлъ своихъ». Будто истомленъ. Ничего создать не могъ уже больше! А то бы у насъ появились безхвостые львы, крылатыя черепахи, правдолюбивые ябедники, премудрые шпичь-бубы, *perpetuum mobile* и философскій камень. Сей клеветникъ нашепчетъ тебѣ, голубица моя, что Богъ плачетъ, ярится, спитъ раскаивается. Потомъ наскажетъ, что люди преобразуются въ соляные столпы, возносятся къ планетамъ, ѣздятъ въ коляскахъ по морскому дну и по воздуху. Солнце, будто карета останавливается. Горы, какъ бараны, пляшутъ, рѣки плещутъ руками, волки дружатся съ овцами и пр. и пр. *Видишь, что змій по лжѣ ползетъ, лжею рыгаетъ*. Не знай и ты его душа моя. Богъ вѣроу, онъ же суевѣріемъ въ

¹⁾ Ibid. стр. 15.

тайнѣ ловить»¹⁾). Нѣкоторые, пораженные этимъ мѣстомъ, сочили Сковороду за рѣзкаго отрицателя Библии въ духѣ XVIII столѣтія. Г-жа Ефименко называетъ его рационалистомъ *pur sang*. Но это конечно, недоразумѣніе. Недоразумѣніе довольно печальное, потому что оно показываетъ какъ мало у насъ знакомы съ исторіей христіанства. Такъ называемый «аллегорическій методъ» процвѣталъ цѣлые вѣка въ *Александрійской школѣ* и затѣмъ вошелъ черезъ Діонисія Ареопагита, св. Максима Исповѣдника, и Іоанна Дамаскина составнымъ элементомъ въ православное пониманіе Библии. У Оригена напр., о лжи змія, мы можемъ встрѣтить мѣста не менѣе рѣзкія, чѣмъ вышеприведенное. А вѣдь поклонниками и учениками Оригена были такіе несомнѣнно православные отцы церкви, какъ св. Григорій Нисскій. Отрицательная нота въ отношеніи къ Библии не сближаетъ Сковороду ни съ научно-раціоналистической критикой протестантизма, ни съ морально-раціоналистической критикой Толстого. Отъ того и другого Сковороду отдѣляетъ бездна: протестантскіе ученые и Толстой критикуютъ Библію, стоя на почвѣ *раціонализма* и потому вѣря въ *схему*, какъ въ истинную и документальную передачу сущей истины. Отвергая принципиально *схему*, какъ категорію отвлеченной «внѣшности», Сковорода по всему смыслу своихъ воззрѣній, можетъ относиться къ символу лишь *реалистически* т.-е. символъ у него орудіе познанія *внутренняго бытія*, въ которомъ по Платону онъ различаетъ дѣйствительное отъ *еще болѣе дѣйствительнаго*, простое *ѡ* отъ *ѡτως ѡ* *realia* отъ *realioga*. Онъ отнюдь не задается цѣлью всю полноту библейской истины свести къ схематическому, кабинетному, серединному и обыденному опыту нѣмецкаго профессора, точно такъ же какъ не думаетъ мѣрять Библии мелкимъ критеріемъ раціоналистическаго и безкровнаго морализма Толстого. Какъ метафизика, такъ и мораль Сковороды *мистичны* и *космичны*, и потому его спиритуализмъ въ пониманіи Библии, будучи одностороннимъ, и страдая *нѣкоторымъ* раціоналистическимъ уклономъ, въ существѣ дѣла *сверхраціоналистиченъ*. Въ Сковородѣ есть слабыя стороны *платонизма*, но онъ совершенно свободенъ отъ какого бы то ни было «просвѣтительства». Судъ XVIII вѣка надъ Библіей для Сковороды «наглый судъ»²⁾. И

1) Ibid. стр. 19.

2) Ibid. стр. 20.

когда Душа, участвующая въ діалогѣ «Потопъ Змійнъ», начинаетъ вторить Духу, который произнесъ только что приведенную рѣзкую тираду, Духъ энергично ее останавливаетъ: «цхссь, цхссь. цхссь! Тише потише полубка моя! Не спѣши! *Ридаетъ мати родившая дерзкаго сына*» ¹⁾. И, сказавъ о гибельности наглыхъ сужденій, Духъ продолжаетъ: «Эхъ душа моя, бѣгай суда наглаго, *опасно суди судъ Божій*. Знаешь ли что есть Библия? Вѣдь она то и есть древняя оная *Σφίγξ*, Левъ-Дѣва, или Льво-Дѣва. Уста мудрыхъ, яко *возди вонзенные*, опасно ходи около нихъ, душа моя» ²⁾. Если Скворода погрѣшаетъ въ частностяхъ то не въ главномъ, не въ основныхъ принципахъ. Онъ ясно указываетъ, что для пониманія Библии мало одного желанія понять, нужны еще руководители: «Проходить море сіе великое и пространное за руководствомъ Ангеловъ Божіихъ должно... Ангель, Апостоль, истинный богословъ есть тоже... Посланникъ совѣта Божія есть тотъ кто толкуеть къ нравоученію, *паче жъ къ вѣрѣ*, безъ коей *и добродѣтель не добродѣтель*: таковы суть: Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ, Григорій Назіанзинъ, Амвросій, Іеронимъ, Папа Григорій Великій и симъ подобные. Сіи то могли съ Павломъ сказать: мы же умъ Христовъ имамы» ³⁾. И «приступая къ небеснымъ онымъ писателямъ, должно принять чистительныя пилули и всѣ старинныя съ *глупаю общества вдохновенная мнѣнія такъ изблеוותъ*, какъ Израиль ничего не взялъ отъ роззореннаго Іерихона» ⁴⁾,

Въ Библии двѣ стороны: тлѣнная и вѣчная, матерія и форма. Но тѣмъ она замѣчательна и единственна, что всю тлѣнь ея пронизываетъ вѣчность, и матерія ея вся полна божественными идеями. «Библия есть ложь и буйство Божіе не въ томъ, что бы лжи насъ научала, но только во лжѣ напечатлѣла слѣды и стези, ползущій Умъ возводящія къ превыспренней Истинѣ» ⁵⁾. «Являясь истина по лицу фигуръ своихъ, будто ѣздить по нимъ. А они возвышаясь въ тонкій Божества разумъ будто вземлются отъ земли и достигши къ своему началу съ Іорданомъ, паки

1) Ibid. стр. 20.

2) Ibid. стр. 21.

3) Жена Лотова. Рук. Рум. Музея, № 1488 стр. 5.

4) Ibid. стр. 6.

5) Икона Алквивадская Рук. Рум. Музея № 1488, стр. 5.

отпадаютъ, какъ послѣ плодовъ листвіе въ прежнее тлѣни своей мѣсто» ¹⁾).

Библия, такимъ образомъ, «поле слѣдовъ Божьихъ». Каждый слѣдъ въ *символь*. Символы, цѣпляясь одинъ за другой, возводятъ ползущій разумъ нашъ къ полнотѣ Божественной Истины. Они открываютъ въ нашемъ грубомъ практическомъ разумѣ, второй разумъ, тонкій, созерцательный, окрыленный, глядящій чистымъ и свѣтлымъ окомъ голубицы. Библия поэтому вѣчно зеленѣющее, плодоносящее дерево. И плоды этого дерева—тайнообразующіе символы. Когда умъ человѣческій приступивъ къ дереву срываетъ зрѣлый плодъ божественной истины, «листвіе» окружавшее плодъ, «паки отпадаетъ въ прежнее тлѣни своей мѣсто».

IV.

Теперь мы можемъ правильно понять второй центральный вопросъ философіи Сковороды: *самопознаніе*. Впрочемъ для Сковороды это не второй, не другой, а *тотъ же самый вопросъ*. Сковорода пишетъ священнику Правицкому: Пришли, друже, Златоустаго рѣчь о томъ, что *человѣкъ есть всей Библии конецъ и центръ и лавань*». Между библеизмомъ и антропологизмомъ Сковороды, тѣснѣйшая неразрывно-логическая связь. Начало и конецъ Библии—*человѣкъ*. Но какой человѣкъ? Человѣкъ эмпирическій? Тотъ гнусный человѣкъ, котораго обожествить хочетъ антропологизмъ Фейербаха или даже отчасти Конта? Нѣтъ, это *человѣкъ внутренний, вѣчный, нетлѣнный,—божественная идея чело-вѣка, суцая въ Божь*. Это человѣкъ сокровенный, созданный по образу и подобію Божію. Библия полна этимъ сокровеннымъ человѣкомъ, и потому въ свою очередь *Библия есть начало и конецъ, Альфа и Омега внутренняго чело-вѣка*.

О внутреннемъ человѣкѣ нельзя говорить языкомъ схематическаго разсудка. Единственный языкъ, могущій что-нибудь выразить изъ сокровенныхъ тайнъ человѣческой души—это языкъ символическаго, второго Разума. Вотъ почему нужно было сначала познакомиться съ воззрѣніями Сковороды на Библию, и только на основѣ ихъ можно правильно изложить его ученіе *о чело-вѣкѣ*. Въ другомъ контекстѣ мысли Сковороды о самопознаніи будутъ лишены центральнаго смысла.

¹⁾ Ibid. стр. 6.

Мы уже видимъ съ какой остротой поставленъ Сковородой вопросъ о самопознаніи. Въ самопознаніи не возможно никакое познаніе. Если человѣкъ не узнаетъ прежде себя, онъ ничего не можетъ узнать. Всякое знаніе, не основанное на самопознаніи и изъ него не вытекающее есть мнимое, иллюзорное, мертвое знаніе. «Если наша, внутри насъ, мѣры не сыщемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ... небо, землю и море?» ¹⁾ Нужно установить раньше мѣру, критерій, и потомъ уже пускаться въ измѣренія и разсужденія. Но гдѣ же взять эту мѣру? Она намъ не дана; хоть она и внутри насъ, но ее нужно *сыскать*. Гдѣ же въ какомъ мѣстѣ?

Если мы возьмемъ эмпирическаго, внѣшняго человѣка, то никакой мѣры, никакого устойчиваго законченнаго критерія мы въ немъ не найдемъ. «Видишь въ себѣ одну землю. Но симъ самымъ ничего не видишь, потому что земля и ничто одно и то же. Иное видѣть тѣнь дуба, а иное самое дерево точное. Видишь тѣнь свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого себе отъ рода ты не видываль» ²⁾. На вопросъ: «развѣ мы не имѣемъ и не видимъ у насъ людей?» Сковорода отвѣчаетъ: «Что же пользы имѣть и не разумѣть? Вкушать и вкуса не слышать? А если хотишь знать, то знай, что такъ видимъ людей, какъ еслибъ кто показываль тебѣ одну человѣческую ногу или пяту, закрывъ протчее тѣло и голову; безъ оной же никакъ узнать человѣка невозможно. Ты и самъ себе видишь, но не разумѣешь и не понимаешь самъ себе. А не разумѣть себе самого, слово въ слово, одно и то же есть, какъ и потерять самого себя. Если въ твоємъ домѣ сокровище зарыто, а ты про то не знаешь слово въ слово какъ бы его не бывало» ³⁾. Сковорода съ необычайной силой формулируетъ сущность проблемы: «Знай, что мы *цѣлаго* человѣка лишены». «Знай, что тебе *всею* нѣтъ» ⁴⁾. Ты *соніе истиннаю твоего* *человѣка*. Ты риза, а онъ тѣло. Ты привидѣніе, а онъ въ тебѣ истина. Ты то ничто, а онъ въ тебѣ существо» ⁵⁾. Итакъ, мѣра и критерій въ *цѣломъ* существенномъ, ноуменальномъ, истин-

¹⁾ Сочин. II, 12.

²⁾ II, 5.

³⁾ II, 5.

⁴⁾ II, 9.

⁵⁾ II, 16.

номъ человѣкъ, сномъ котораго можно назвать человѣка эмпирическаго, разодраннаго, феноменальнаго, тлѣннаго. «Всѣ мы любойрахи! Кто только влюбился въ видимость плоти своей, не можетъ не гоняться за *видимостью во всемъ небесномъ и земномъ пространствѣ*» ¹⁾. «Не внѣшняя наша плоть но наша мысль то главный нашъ человѣкъ. Въ ней то мы состоимъ. А она есть нами» ²⁾. «Но утаенная мысль нашихъ бездна и глубокое сердце все одно» ³⁾. «Всѣ внѣшніе члены наши закрытое существо свое въ сердцѣ имѣютъ, такъ какъ пшеничная солома содержится въ своемъ зернѣ» ⁴⁾. Въ человѣка поэтому *два сердца*, одно старое, другое новое; одно тлѣнное другое вѣчное, одно нечистое, другое чистое. »Ты видѣлъ доселѣ одну стѣну болваннѣющія внѣшности. Теперь подними очи свои, если они озарены духомъ истины и глянь на нее. Ты видѣлъ одну только тьму. Теперь же видишь свѣтъ. Всего ты видишь теперь по двое: двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебя на двѣ части раздѣлена. Но кто тебѣ раздѣлилъ? Богъ... Когда ты усмотрѣлъ новымъ окомъ и истиннымъ Бога, тогда ты уже все въ немъ, какъ въ источникѣ, какъ въ зеркалѣ увидѣлъ то, что *всегда-вѣз немъ* было, а ты никогда не видѣлъ. И что самое есть древнѣйшее, то для тебя новаго зрителя, новое есть, потому что тебѣ на сердце не всходило... Итакъ ты теперь видишь двое: старое и новое, сокровенное и вѣчное. Видѣлъ ты и любилъ болвана и идола въ твоемъ тѣлѣ, а не истинное тѣло, во Христѣ сокровенное. Ты любилъ самъ себе, то-есть прахъ, а не сокровенную Божию истину въ тебѣ, которой ты никогда не видѣлъ, не почиталъ ее за бытіе» ⁵⁾. «Любовь къ тѣни есть мать голода, а сего отца дщерь есть смерть» ⁶⁾. И вотъ чему уподобляетъ Скворода людей «внѣшнихъ», гонящихся за одной тѣнью и лишъ ей вѣрящихъ: «Видалъ ли ты въ великихъ садахъ большія, круглыя, на подобіе бесѣдокъ, птичія клѣтѣ? Онѣ желѣзными сѣтѣми обволоченны. Множество птичекъ, чижовъ, щегловъ непрестанно въ нутрь ихъ колотятся, отъ одной

¹⁾ II, 16.

²⁾ II, 7.

³⁾ II, 18.

⁴⁾ II, 220—1.

⁵⁾ II, 21.

⁶⁾ II, 21.

стороны въ другую бьются, но нигдѣ пролета не получаютъ. Вотъ точное изображеніе сердець, кои въ разныя стороны какъ молніа мечутся. Мечутся и мучатся въ стѣнахъ заключенныя. Что есть столь узко и тѣсно какъ видимость? Какъ пролетѣть сквозь сѣть на *свободу духа*? Но какъ же намъ опять вылетѣть туда, чего за бытіе не почитаемъ. Мы вѣдь давно изъ самаго дѣтства напоены симъ лукавымъ духомъ, засѣяны симъ зміннымъ сѣмянемъ, заняты внѣдрившеюся въ сердцѣ ехидною, дабы одну только грубую видимость, послѣднюю пяту, внѣшнюю тьму любить, гоняться, наслаждаться всегда, во всемъ» ¹⁾. Человѣкъ осознавшій свою глубочайшую двойственность, и озаренный надеждой увидѣть свою истинную, въ Богѣ сушую идею, «похожъ на жителя глубокія Норвегій, который по шестимѣсячномъ зимнемъ мракѣ видитъ чуть чуть отверзающее утро и всю тварь, начинающую нѣсколько болванѣть» ²⁾.

Гуть охватываетъ человѣка сила божественнаго Эроса. Человѣкъ видитъ себя другого, истиннаго и влюбляется въ эту свою вѣчную идею, глядящую на него новымъ твореніемъ: «Кто прозрѣлъ въ водахъ своея тлѣни красоту свою, тотъ не во внѣшность кую либо, ни во тлѣнія свою воду, но въ самаго себя и въ самую свою точку *влюбится*» ³⁾. «Блаженный самолюбъ становится Наркиссомъ, который «въ зеркалѣ прозрачныхъ водъ, при источникѣ взираетъ самъ на себя и влюбляется смертно въ самаго себя» ⁴⁾. «Не любить сердце не видя красоты. Видно, что любовь есть Софіина дщерь. Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть свята; ей свята, аще истинная; ей глаголю истинная, аще обрѣла и узрѣла единую оную красоту и истину» ⁵⁾. «Наркиссъ мой жжется, разжигаясь углемъ любви, ревнуя рвется, мечется мучится... печется о единомъ себѣ, едино ему есть на потребу. Наконецъ весь, аки ледъ истаявъ отъ самолюбнаго пламя, преобразуется въ источникъ... Рѣки проходятъ. Потоки иссыхаютъ. Ручьи ищезаютъ. Источникъ вѣчно парю дышетъ, оживляющею и прохлаждающею. Источникъ

¹⁾ II, 22.

²⁾ II, 23.

³⁾ II, 2.

⁴⁾ II, 1.

⁵⁾ II, 1.

единъ люблю и ищезаю» ¹⁾). Но эта самовлюбленность отнюдь не эгоистична и не субъективна. Наркиссъ любитъ не себя, а *сокровенную въ себѣ истину Божію*. Такимъ образомъ эта влюбленность объектомъ имѣетъ другое, Божье, вѣчное, а не свое, человѣческое, тлѣнное. Здѣсь предметомъ любви становится домъ Божій, который «снаружи кажется скотскою пещерою, но внутри дѣла родитъ того, котораго ангелы поютъ непрестанно. Въ сравненіи сея премудрости всѣ свѣтовья мудрости не иное что суть, какъ рабскія ухищренія. Въ сей домъ воровскимъ образомъ не входи. Ищи дверей и стучи, поколь не отверзутъ. Не впускаютъ здѣсь никого съ одною половиною сердца» ²⁾). Образъ Наркисса становится недостаточнымъ. Двери ведущія къ вѣчному образу, въ который влюбляется Наркиссъ—Евангеліе. И душа возлюбившая истину Божію въ ней сокровенную становится подобной псалмопѣвному царю. «Сколь горѣлъ Давидъ любовью къ сему дому! Желалъ и истаевалъ отъ желанія дворовъ Господнихъ. Зналъ онъ, что никоимъ образомъ нельзя выбраться изъ началородныя безумія человѣческаго тьмы, развѣ черезъ сіи ворота. Зналъ онъ что всѣ заблудили отъ самаго матернаго чрева. И хотя говорили: се дверь! вотъ путь!, однако всѣ лгали. Зналъ онъ, что никакая птица, никакая мудрость человѣческая, сколь она ни быстра, не въ силахъ вынести его изъ пропасти, кромѣ сея чистой голубицы. Для того изъ нетерпѣливости кричить: *кто дастъ мнѣ крылья?* Да чтобы они таковы были, какковы имѣетъ сія голубица, то-есть посребренны, а между связью крыль блистало бы золото. А еслибы не такъ, то не надобно для меня никакихъ летаній, сколько хочъ они быстропарны. Сей то нескверною голубкою онъ столь усладился, столь ею плѣнился, что какъ Магдалина при гробѣ всегда сидѣлъ у окошка своя возлюбленная. Просилъ и докучалъ, чтобы отворила для него дверь, что бы окончила его страданія, чтобы разбила мглу и мятежъ внутренній... Окрылатѣль Давидъ боится, любитъ удивляется, отъ мѣста на мѣсто перелетываетъ, все видитъ, все разумѣетъ, видя того, въ котораго рукѣ свѣтъ и тьма» ³⁾).

¹⁾ II, 2.

²⁾ II, 30.

³⁾ II, 31.

Что же это за внутренней человекъ? Къ чему влечетъ сила божественнаго Эроса? По чему томится блаженный самолюбецъ?

«Узрѣлъ я на полотнѣ протекающія моя плоти нерукотворенный образъ, иже есть сіяніе славы Отчей ¹⁾. Истинный человекъ—это есть *вѣчный планъ*, на которомъ основано самое тѣло мое, вѣчная мысль, которая пронизываетъ самую плоть мою ²⁾. «Не вѣрь что рука твоя сгніетъ, а вѣрь, что она вѣчна въ Бозѣ. Одна тѣнь ея гибнетъ, а не истинная рука; истинная же рука и истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима потому что вѣчна» ³⁾. «Есть тѣло духовное, тайное, сокровенное вѣчное» ⁴⁾. «Подними отъ земли мысли твои и уразумѣй человекъ въ себѣ, отъ Бога рождена, а не сотворена въ послѣднее житія время» ⁵⁾. «Сила его безконечна» ⁶⁾. «Новый и нетлѣнный человекъ не только попретъ тлѣнные законы зла, но совѣмъ вооруженъ мезтью до конца его разрушить низвергнетъ съ престола» ⁷⁾.

Но не только сила, правда, нетлѣнность различаютъ истиннаго человекъ отъ эмпирическаго. Различіе еще кореннѣе и глубже. «Истинный человекъ *единъ есть во вѣки*» ⁸⁾. Самая множественность и дробность прекращаются въ единствѣ и цѣльности ноуменальнаго человекъ. «Я тебѣ говорю, что не тысяча, а *всѣ наши всѣхъ вѣковъ человекъ* во единомъ Господнемъ человекѣ такъ обрѣтаются, какъ безщетный всѣхъ нашихъ мировъ хоръ сокрывается въ Божьемъ мирѣ и въ раю перво-роднаго мира» ⁹⁾. Но единство нетлѣннаго человекъ столь велико, что оно охватываетъ не только людей, но и *Вселенную*. «Истинный человекъ и Богъ есть то же» ¹⁰⁾. А какъ въ Бозѣ равдѣленія нѣсть, но Онъ есть простирающееся по всѣмъ вѣкамъ, мѣстамъ и тварямъ единство, *то Богъ, и миръ ево и человекъ ево*

¹⁾ II, 4.

²⁾ II, 14, 15.

³⁾ II, 17.

⁴⁾ II, 21.

⁵⁾ II, 27.

⁶⁾ II, 28.

⁷⁾ II, 34.

⁸⁾ II, 36.

⁹⁾ II, 51.

¹⁰⁾ II, 17.

есть то единно» 1). Отсюда понятно, что такой человекъ не можетъ быть существомъ тварнымъ. Онъ не твореніе, онъ *Сынъ Божій*. «Предвѣчному отцу своему онъ существомъ и силою равенъ, единъ во всѣхъ насъ и во всякомъ цѣлый, его же царствію нѣсть конца... Познавшій нетлѣннаго и истиннаго человекъ— не умираетъ, и смерть имъ не обладаетъ, но со своимъ господиномъ вѣрный слуга вѣчно царствуетъ» 2).

Такимъ образомъ истинный человекъ, объединяющій въ себѣ все человечество и Вселенную состоящую изъ безчисленныхъ міровъ есть Христосъ 3). Сей человекъ жизнью и неприступнымъ свѣтомъ блистаетъ: «Церковныя церемоніи» передъ этимъ свѣтомъ только «нѣкою тѣнью видятся и такъ общаются блаженное во время свое явленіе сего краснѣйшаго паче всѣхъ сыновъ человеческихъ, какъ общается цвѣтущая смоковница сладчайшіи плоды» 4). Для эмпирическаго человекъ, человекъ ноуменальный есть огонь, пламя. «Если согрѣлося сердце твое въ тебѣ, долженъ ты въ поученіи твоёмъ раздуть вѣчнующую Воскресенія искру, дондеже возгорится ярость блаженнаго сего пламени и поясть всю себѣ сопротивную тлѣнь, дондеже наполнится огненная рѣка Божія потопляющая нечестивыя» 5). Чрезвычайно важный моментъ въ характеристикѣ нетлѣннаго человекъ это то что «новый человекъ имѣетъ и языкъ новый» 6). Уста мудрыхъ въ сердцахъ ихъ. А потому въ новомъ сердцахъ и новыя уста. Это языкъ Господній, «подлинно новый», тайный, нетлѣнный 7). Этимъ языкомъ *говоритъ Библия*. Это языкъ образовъ, символовъ, вѣры. «Вѣрою отходь, а не видѣніемъ. Вѣра роетъ и движетъ горы. Вотъ *свѣтильныхъ стезямъ твоимъ, языкъ новый*» 8). Новый языкъ становится свѣтильникомъ, освѣщающимъ путь *къ нетлѣнному человеку*. «Пойду вслѣдъ за моимъ языкомъ, за нетлѣннымъ человекомъ. Не пойду во истлѣніе за грѣшнымъ языкомъ. Закричу съ Исаіею: *Божій есмь*» 9).

1) П, 51.

2) П, 36.

3) П, 56.

4) П, 57.

5) П, 35.

6) П, 41.

7) П, 40, 42.

8) П, 44.

9) П, 44.

У.

При такихъ основоположеніяхъ два слѣдующихъ вопроса метафизики: о мірѣ и Богѣ,—получаютъ специфическую окраску. Сковорода и не пытается ставить ихъ интеллектуалистически, т.-е. отвлеченно и оторванно отъ человѣка. Мы видѣли, что онъ радикально осудилъ *внѣшнюю* точку зрѣнія. Внутренняя сущность міра однородна съ внутренней сущностью человѣка. И человѣкъ, въ глубинахъ своей души обрѣтающій нетлѣннаго вѣчнаго человѣка, обрѣтаетъ, какъ мы видѣли, и міръ и Бога въ абсолютномъ единствѣ съ собой. Путь къ абсолютному единству съ Богомъ и міромъ,—а это и будетъ реальное познаніе Бога и міра,—лежитъ черезъ *человѣка*. А потому внѣ обрѣтенія себя,—нѣтъ и не можетъ быть обрѣтенія т.-е. познанія міра и Бога. Сфинксъ, затаившій въ себѣ всѣ міровыя загадки, находится въ груди человѣка, въ *сердцѣ ея*, и сколько бы человѣкъ ни гонялся за видимостью т.-е. за «внѣшностью» сколько бы ни измѣрялъ и не изучалъ ее, трудъ его будетъ совершенно напрасенъ, если онъ не обрѣтетъ *мыри въ себѣ*.

Мы видѣли, что Сковорода единицу философской мѣры полагаетъ во внутреннемъ человѣкѣ и потому мѣритъ міръ, исторію, Библию, Бога, этой, а не какой-либо другой мѣрой. Ту глубочайшую двойственность, которой полонъ «маленькій міръ», микрокосмъ, человѣкъ, Сковорода видитъ въ «великомъ мірѣ», Макрокосмѣ, Вселенной. «Весь міръ состоитъ изъ двоихъ натуръ, одна видимая, другая невидимая» ¹⁾. Видимая природа неограниченна ни во времени, ни въ пространствѣ. Подобно Д. Бруно, Сковорода опредѣленно говоритъ о безсчетныхъ мірахъ и допускаетъ, что луна, напр., заселена и имѣетъ города ²⁾. Но эта внѣшняя безконечность нисколько не интересуетъ Сковороду. Его интересуетъ двойственность этого міра. «Миръ Господень... есть то древо жизни. А нашъ дряхлый, тѣнный и тлѣнный міръ есть то древо смерти. Онъ глупоумнымъ сердцамъ видится добромъ, по *естеству же своему есть лукавое*. Миръ нашъ есть риза, а Господень тѣло» ³⁾. Нашъ міръ есть тѣнь, потому что «проходитъ и непостоянствуетъ». Онъ царство времени и потому

¹⁾ II, 25. 185.

²⁾ II, 93.

³⁾ II, 51.

смерти. Но Скворода говоритъ: «не люблю жизни, печатлѣмой смертью» ¹⁾. Смѣхъ въ немъ только снаружи, «внутри же душою онъ тайно рыдаетъ». «Горе ти мире». И мы видѣли, уже, говоря о личности Сквороды, съ какой глубиной и силой онъ почувствовалъ злую сущность міра. Еслибъ у міра была только эта сущность, не было бы никакого выхода. Сирены своими лживыми пѣснями наполняютъ землю и «не дивно, что вселенную влекутъ за собой» ²⁾. Но подобно тому, какъ во внѣшнемъ человѣкѣ живетъ внутренній и сокровенный, подобно этому и въ лживомъ «потопномъ», «сиренскомъ» мірѣ блистаетъ иной міръ. Какъ тѣнь не мѣшаетъ «мѣститься яблонямъ» ³⁾, такъ не мѣшаютъ старое небо и старая земля, наполняющія всѣ безпредѣльные міровыя пространства, «мѣститься» новому, единому, божественному міру въ нашемъ дробномъ, небожественномъ мірѣ. «Видишь, что не такова природа, какъ ты разсуждаешь. Въ ней то сильнѣй, что не показнѣе. Если о воздухѣ почти увѣриться не можемъ и за ничто почитаемъ будто бы его въ природѣ не бывало, хоть онъ шумитъ, гремитъ, трещитъ и симъ самымъ даетъ знать о пребываніи своемъ, тогда какъ можемъ почестъ то, что *утоенно отъ всѣхъ нашихъ чувствъ, освобожденно отъ всѣхъ шумовъ, тресковъ и перемѣнъ, въ вѣчномъ покоѣ и въ покойной вѣчности, блаженно пребываетъ?* Спортивъ отъ самаго начала око нашего ума, мы не можемъ никакъ проникнуть до того, что одно достойное есть нашего почтенія и любви во вѣки вѣковъ» ⁴⁾. «Подъ нашимъ сокрушеніемъ», томится, «весна вѣчности будто злато въ сумахъ Веніаминовыхъ и воздастъ Израилю вмѣсто мѣди злато, вмѣсто желѣза серебро, вмѣсто дровъ мѣдь, вмѣсто каменія желѣзо, вмѣсто песочнаго фундамента адамантъ, сапфиръ и омфраксъ» ⁵⁾.

Что же это за адамантовое основаніе міра? Въ чемъ весна вѣчности, въ чемъ блаженный ненарушимый покой? Это вторая Природа, господственная Натура, или *Богъ*. «Сія невидимая натура или Богъ всю тварь пронизываетъ и содержитъ. Вездѣ, всегда

¹⁾ II, 63.

²⁾ II, 63.

³⁾ II, 50.

⁴⁾ II, 20.

⁵⁾ II, 72.

былъ, есть и будетъ» 1). «Не Богъ ли все содержитъ? Не самъ ли глава и все во всемъ? Не Онъ ли истиною въ пустотѣ, истиннымъ и главнымъ основаніемъ въ ничтожномъ прахѣ нашемъ? Не Онъ ли бытіемъ всему? Онъ въ древѣ истиннымъ деревомъ, въ травѣ травю, въ музыкѣ музыкой, въ домѣ домомъ, въ тѣлѣ нашемъ перстномъ новымъ есть тѣломъ точносью или главою его... Онъ одинъ, дивно во всемъ и новое во всемъ дѣлаетъ самъ собою и истина его во вѣки пребываетъ, протчая же вся крайняя наружность не иное что какъ тѣнь его и пята его и подножіе его и обвѣтшающая риза» 2). На замѣчаніе одного изъ собесѣдниковъ: «натура твоя пахнетъ идолопоклонствомъ» Сковорода устами Якова говоритъ: «для чего же ты боишься Бога называть натурою, если первые христіане усвоили себѣ языческое названіе сіе (Богъ)?.. *Высочайшее Существо свойственною себѣ имени не имѣетъ*» 3). «У древнихъ Богъ назывался *умъ всемірный*. Ему жъ у нихъ были различныя имена, напр. натура, бытіе вещей, вѣчность, время, необходимость, фортуна. А у христіанъ знатнѣйшія Ему имена суть слѣдующія: Духъ, Господь, Царь, Отецъ, Умъ, Истина. Послѣдніе два имени кажутся мнѣ свойственнѣе прочихъ, потому что умъ вовсе есть не вещественъ, а истина вѣчнымъ своимъ пребываніемъ совсѣмъ противна непостоянному веществу» 4). Въ другомъ мѣстѣ Сковорода говоритъ: «Что до моего мнѣнія подлежитъ, нельзя сказать Богу важнѣе и приличнѣе имени, какъ *Natura*». «Натура неточію всякое рождаемое и премѣняемое вещество значить, но тайную экономію той присносушей силы, которая вездѣ имѣетъ свой центръ или среднюю, главнѣйшую точку, а околичности своей *нидѣтъ*... Она называется натурою потому, что все наружу происходящее или рождаемое, отъ тайныхъ неограниченныхъ нѣдръ ея, какъ отъ всеобщей матери чрева, временное свое начало имѣетъ. А понеже сія мати рождая ни отъ кого не принимаетъ, но сама собою рождаетъ, для того называется и отцомъ и началомъ, ни начала, ни конца не имущимъ, ни отъ мѣста, ни отъ времени не зависящимъ; живописцы изображаютъ ее коль-

1) II, 185, 25.

2) II, 11.

3) II, 84—85.

4) II, 185.

цомъ, перстнемъ или змѣемъ, въ коло свитымъ, свой хвостъ своими жъ держащими зубами» ¹⁾).

Пантеизмъ ли это? Т.-е. *смѣшиваетъ* Бога съ міромъ Скворода? На первый взглядъ кажется, что да. Но стоитъ только глубже вникнуть въ мысль Сквороды, чтобы увидѣть, что онъ принципиально далекъ отъ пантеизма. И спасаютъ его его же собственные, истинныя основоположенія и его же собственные недостатки. Для него Богъ не просто деревомъ въ деревѣ и травю въ травѣ, но *истиннымъ* деревомъ въ деревѣ и истинною въ травѣ травю и въ человѣкѣ внѣшнемъ человѣкомъ внутреннимъ. И это одно слово «истинный» кладетъ *глубочайшую грань* между эмпирическимъ и ноуменальнымъ, между внѣшнимъ и внутреннимъ. Богъ есть природа, но природа *вторая*, творящая и несотворенная, вѣчная, въ себѣ содержащая первородный міръ, т.-е. *міръ въ ея вѣчной идее*. Единство Бога съ *этимъ* міромъ не есть пантеизмъ, а о другомъ единствѣ Скворода и не говоритъ. Подобно Д. Бруно онъ дѣлаетъ метафизическое различіе между Богомъ и міромъ. «Правда, что вся стихійная подлость будто риза носима Богомъ. Его же самага она есть и Онъ въ ней вездѣ. *Но не она Имъ есть, ни Онъ ею. И хотя въ ней, но кромѣ ея и выше ея пребываетъ не мѣстомъ, но святынною*» ²⁾. Чтобы достигнуть «оной господственной, святой вроды (природы)», нужно «возвестъ сердечное око свое отъ подлыя нашае натуры», «превыше небесъ, и выше *всѣхъ* нашихъ стихій» ³⁾).

Но Д. Бруно дѣлаетъ только чисто *формальное* различіе. По *содержанію* мировоззрѣніе Д. Бруно пантеистично. Онъ все время отождествляетъ Бога съ міромъ вопреки собственному различію. У Сквороды же различіе проникаетъ въ самую глубь мировоззрѣнія. Мысль Сквороды колеблется между высшимъ, сверхсущественнымъ, отнюдь не пантеистическимъ монизмомъ христіанства и идеалистическимъ *дуализмомъ* Платона. Подобно тому какъ у Платона міръ тотъ и этотъ остаются навѣки раздѣленными и по существу несоединимыми, подобно этому Скворода проводитъ такую рѣзкую грань между внутреннимъ и внѣшнимъ, вѣчнымъ и тлѣннымъ, горнимъ и здѣшнимъ, что они

¹⁾ II, 85—86.

²⁾ II, 55.

³⁾ II, 55, 54.

органически соединиться какъ будто и не могутъ. Внѣшнее не можетъ стать внутреннимъ. Тлѣнное не можетъ превратиться въ вѣчное. Исключеніе только для человѣка, который изъ внѣшняго можетъ стать внутреннимъ. Но въ такомъ случаѣ тлѣнное становится необходимымъ элементомъ вѣчнаго, т.-е. получаетъ своего рода дурную вѣчность. Если дерево вѣчно, то вѣчна и его тѣнь. Если вѣчна натура господственная, то вѣчна и натура пепельная. Міръ нашъ не ограниченъ не только въ пространствѣ, но и во времени. Онъ всегда былъ и всегда *будетъ*. «Тогда жъ начинается цыпленокъ, когда портится яйцо. И такъ всегда все идетъ въ безконечность. Вся исполняющее начало и міръ сей находясь тѣнью его, границъ не имѣетъ. Онъ всегда и вездѣ при своемъ началѣ, какъ тѣнь при яблонѣ. Въ томъ только разнь, что древо жизни стоитъ и пребываетъ, а тѣнь то умалается, то переходитъ, то родится, то исчезаетъ и есть ничто. *Materia aeterna est* ¹⁾). Но если вѣчна матерія, вѣченъ меонъ (ничто), то значить матерія есть элементъ Абсолютнаго, и меонъ есть составная часть Сущаго и Сущаго безъ меона нѣтъ. Но такъ какъ зло, меонъ и матерія для Сковороды понятія равнозначущія, то и зло вѣчно и безъ него нѣтъ Бога. И нетлѣнный человѣкъ Сковорода хотя и обладаетъ «безконечною силой», — зла *до конца* уничтожить не можетъ. Онъ можетъ только «низвергнуть его съ престола и сдѣлать его ничтожнымъ ошибомъ» ²⁾). Но ошибъ это все же будетъ всегда и во вѣки. «Вся крайняя наружность не иное что токмо тѣнь Бога и пята Его и подножіе и обветшающая риза» ³⁾). Такимъ образомъ, Богъ Сковороды имѣетъ свою *тѣнь*, долженъ непременно опираться въ подножіи своемъ на пустошь и тлѣнь и хотя постоянно и творить *новое и чудное*, но всегда носить и вѣчно будетъ носить старья, ветшающія тлѣнныя ризы.

Дуализмъ принимаетъ абсолютныя формы и переносится въ само Абсолютное. Вѣчность безильна надъ временемъ, добро надъ зломъ, истина надъ ложью, новое надъ старымъ. Какъ масло не смѣшивается съ водой, такъ эти противоположности не объединяются ничѣмъ и ни въ чемъ и обречены на вѣчное и безильное сосуществованіе.

¹⁾ II, 258.

²⁾ II, 34.

³⁾ II, 11.

Вопросы философіи, кн. 110.

оправданія не могутъ составить ссылки на прирожденный характеръ или на вліяніе и противодѣйствіе окружающей среды,—а именно этими ссылками всегда стремятся оправдать себя слабовольные люди. Если характеръ плохъ, то слѣдуетъ его воспитывать, а если среда плоха, то не слѣдуетъ давать ей заѣдать человѣка: сильный человѣкъ самъ заѣдаетъ враждебную ему среду и не боится плыть противъ теченія, если этого требуютъ его убѣжденія. Если бы всѣ люди были безсильны передъ окружающей ихъ средой, то у насъ не было бы ни Сократовъ, ни Галилеевъ, ни Коперниковъ, не было бы вообще ни того, что называется прогрессомъ, ни того, что называется нравственнымъ достоинствомъ человѣка ¹⁾).

Если упражненіемъ, такимъ образомъ, человѣкъ ведетъ себя къ приобрѣтенію нравственной силы, то, напротивъ,

1) Вообще, мнѣ кажется, можно присоединиться къ тому, что пишетъ *Фихте* о безграничности способностей человѣка (см. *Fichte, Das System der Sittenlehre, Zweites Hauptstück, § 7*). „Прежде всего, какъ уже было указано, я не могу хотѣть или производить что-либо вопреки необходимымъ законамъ мышленія, такъ какъ я не могу этого даже помыслить; я не могу создавать или уничтожать матерію, но только раздѣлять ее или соединять; основаніе этого такжѣ обнаружится въ своемъ мѣстѣ. Но и при этомъ раздѣленіи и соединеніи матеріи, которое, конечно, въ нашей власти, мы связаны извѣстнымъ порядкомъ: мы можемъ въ большинствѣ случаевъ не непосредственно реализовать нашу цѣль нашимъ воленіемъ, но должны употреблять различныя, единственно пригодныя, впередъ и безъ нашего содѣйствія опредѣленные средства, чтобы придти къ ней. Наша цѣль пусть будетъ=X. Вмѣсто того, чтобы прямо произвести X, мы должны реализовать сперва a, какъ единственное средство, чтобы достигнуть b, затѣмъ b, чтобы достигнуть c, и т. д., пока мы черезъ послѣдовательный рядъ другъ друга обусловливающихъ промежуточныхъ цѣлей не достигнемъ нашей конечной цѣли X.—Мы можемъ собственно все, чего мы только можемъ хотѣть; только можемъ мы это по большей части не сразу, а лишь въ опредѣленномъ порядкѣ. (Напр., говорятъ: человѣкъ не можетъ летать. Почему же долженъ онъ быть не способенъ къ этому? Только непосредственно онъ этого не можетъ такъ, какъ онъ можетъ непосредственно ходить, когда онъ здоровъ. Но при помощи воздушнаго шара онъ, конечно, можетъ подняться на воздухъ и съ извѣстной степенью свободы и цѣлесообразности двигаться въ немъ. И чего не знаетъ еще хотя бы нашъ вѣкъ, такъ какъ онъ не открылъ еще средствъ для этого, кто можетъ сказать, что этого вообще не можетъ человѣкъ? Я не хочу думать, что вѣкъ, подобный нашему, можетъ считаться за все человѣчество.)“

чрезмѣрнымъ развитіемъ головной *рефлексіи*, безъ соответственнаго воспитанія воли, онъ культивируетъ въ себѣ, несомнѣнно, пессимистическое настроеніе, гибельное для истинной моральности, такъ какъ оно отнимаетъ бодрость въ служеніи добру. Рефлексія является очень хорошимъ средствомъ въ борьбѣ со страданіями; но она очень вредно дѣйствуетъ, если направляется на наслажденія, ибо, какъ правильно отмѣчаетъ Ковалевскій ¹⁾, рефлексіей можно убить всякое наслажденіе и лишитъ себя всѣхъ радостей жизни. Если мы будемъ холодно анализировать предметъ, доставляющій намъ наслажденіе, то таинственная способность его дѣйствовать на наше чувство и нравиться пропадетъ и останутся одни элементы, добытые логическимъ анализомъ, которые оставляютъ холоднымъ наше чувство. Тотъ самый цвѣтокъ, который прелестью своихъ красокъ и запаха и внутренней гармоніей своего существа вызываетъ восторгъ у украшающей себя имъ дѣвушки, оставляетъ совершенно холоднымъ ботаника даже прекраснаго пола, когда онъ начинаетъ его научно анализировать и разлагать на элементы.

Теперь для насъ выясняются и психологическіе источники пессимизма. Пессимизмъ состоитъ въ недостаточномъ энтузіазмѣ челоуѣка передъ тѣмъ, что мы называемъ истиной, добромъ и красотой. Поэтому всѣ эти силы представляются пессимисту недостаточно мощными и меркнутъ въ его глазахъ передъ силой зла. Давая оцѣнку міра, пессимистъ недостаточно считается съ его положительными сторонами и, наоборотъ, преувеличиваетъ его отрицательныя свойства. Поступая такимъ образомъ, онъ, въ сущности, только проицируетъ на весь міръ свое собственное духовное состояніе ²⁾.

¹⁾ *Kowalewski*, Studien zur Psychologie des Pessimismus, 121—2.

²⁾ Ср. къ изложенному слѣдующія слова Р. Эйкена, Смысль и цѣнность жизни, стр. 101 сл. „Этого основного факта, факта нарожденія и возраста“ нія самостоятельной духовной жизни въ насъ, не уничтожаетъ и самое сильное противоборство со стороны міровой среды; явленія такого противо-

Мнѣ думается, что всѣхъ *пессимистовъ* можно подѣлить на нѣсколько *типовъ*, смотря по тому, чѣмъ именно вызывается въ нихъ та внутренняя дисгармонія, которая является источникомъ ихъ *пессимистическаго* настроенія.

Во-первыхъ, *пессимистами* оказываются люди со слабой волей и сильными страстями. Будучи увлекаемы своими страстями въ разныя стороны и не ощущая въ себѣ силъ придать единство своему поведенію, сдѣлать надлежащей выборъ и оставаться ему вѣрными, такіе люди являютъ собою примѣръ той патологической воли, которую описываетъ намъ Банзень, распространяя свою картину безъ достаточныхъ основаній на весь міръ. Далѣе, *пессимистами* являются люди съ чрезмѣрно развитой рефлексіей, которая отравляетъ имъ всякій моментъ наслажденія и мѣшаетъ ощущать въ себѣ ту радость жизни, которая, какъ мы видѣли, и оказывается истинной основой добраго и дѣятельнаго состоянія человѣка. Наконецъ, *пессимистами* являются иногда люди, подвергающіеся слишкомъ большому страданіямъ, физическимъ или моральнымъ, и не находящіе въ себѣ достаточно силы воли и силы рефлексіи, чтобы успѣшно

борства, конечно, показываютъ, что оно не соотвѣтствуетъ требованіямъ духовной жизни, и заставляютъ насъ менѣе благосклонно думать о данномъ состояніи міра и также о состояніи человѣка, они ставятъ передъ нами новыя задачи, но они отнюдь не могутъ сдѣлать для насъ даже въ малѣйшей степени сомнительнымъ указаннаго основного факта, они скорѣе еще укрѣпятъ для насъ его, поскольку ихъ противорѣчіе отчетливѣе отмежевываетъ его и яснѣе выявляетъ. Но какъ ни рѣшительно мы защищаемъ такую неприступную крѣпость этого основного факта, какъ имѣющаго всеобщее значеніе; какъ ни рѣшительно мы противимся тому, чтобы онъ считался дѣломъ субъективнаго вкуса, онъ приобретаетъ убѣдительную силу для отдѣльнаго человѣка и для цѣлыхъ эпохъ, лишь подъ условіемъ мощнаго развитія и полной сознательности духовнаго содержанія жизни; гдѣ этого недостаетъ, гдѣ жизнь внутренне раскалывается и не можетъ противопоставить впечатлѣніямъ міра никакой изначальной силы, тамъ они непременно одерживаютъ верхъ, тамъ сомнѣніе и невѣріе становятся неопровержимыми, тамъ жизнь не можетъ утверждать болѣе никакого смысла... Такимъ образомъ, преодоленіе сомнѣнія зависитъ не отъ рефлектирующаго размысленія, а отъ строя самой жизни; лишь слабость и пустота жизни даютъ ему власть надъ нашею душою. И нынѣ лишь внутреннее усиліе жизни можетъ поставить ее на высоту, недоступную для сомнѣнія⁴.

бороться съ ними; у такихъ натуръ получается пессимизмъ большого страданія, который легко можетъ привести къ рѣшенію покончить съ собою.

Часто въ одномъ и томъ же лицѣ совмѣщаются черты этихъ различныхъ типовъ, взаимно другъ друга усиливая. Такъ, я думаю, что пессимистическое настроеніе Леопарди вызывалось въ одно и то же время и слабостью его физической природы, и чрезмѣрно развитой рефлексіей, и, вѣроятно, слабостью воли. Шопенгауэра обыкновенно характеризуютъ какъ человѣка въ одно и то же время страстнаго и наклоннаго къ чрезмѣрной рефлексіи ¹⁾. Весьма неуравновѣшенный типъ представляетъ собою и Байронъ. „Въ немъ есть и сентиментальное прекраснодушіе и нѣжность, и необузданный, все ниспровергающій порывъ фантазіи и ума, и вспышки возмущенія, переходящія въ дѣйствіе, своего рода революціонный темпераментъ, и культъ своеволія, и способность собой пожертвовать, и любовь и довѣрчивость, и ненависть и отчужденіе. Всѣ эти чувства, мысли и порывы владѣли поэтомъ попеременно. При такомъ вѣчно колеблющемся и неустойчивомъ отношеніи къ жизни, человѣку трудно найти въ ней что-нибудь, что въ его глазахъ имѣло бы неизмѣнную цѣну“ ²⁾. Гюйо даетъ слѣдующій общій отзывъ о писателяхъ-пессимистахъ. „Артисты скорби, Мюссе, Шопены, Леопарди, Шелли, Байроны, Ленау; не были созданы для жизни, и ихъ страданіе, которое дало намъ шедевры, было только результатомъ плохого приспособленія къ средѣ, существованія почти искусственнаго, которое можетъ сохраняться въ теченіе извѣстнаго времени, но которое совершенно не способно отдаваться“ ³⁾.

Наиболѣе неприятнымъ типомъ пессимиста является тотъ, который свое литературное воплощеніе получилъ въ фигурѣ Мефистофеля. Пессимизмъ Мефистофеля вытекаетъ изъ его природы, которой органически противно все хорошее,

1) См. его характеристику у *Paulsen*, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.

2) *Котляревскій*, Мировая скорбь, 205.

3) *Гиуан*, Esquisse d'une morale, 43.

разумное и доброе и которая поэтому ничего подобного не хочет видѣть и признавать въ другихъ. „Его внутреннее существо,—говоритъ Паульсенъ,—есть наслажденіе всѣмъ низкимъ, или, выражаясь отрицательно, полнѣйшая невосприимчивость ко всему чистому, высокому и благородному. Въ низости онъ чувствуетъ себя хорошо, и онъ все увлекаетъ въ сторону низости, ниспровергая вещи въ эту область насмѣшливой остротой или презрительной гримасой, а людей—потихоньку низводя на дорогу низости всякаго рода очарованіями и ложью. Онъ самъ низокъ, онъ все видитъ въ низкомъ видѣ, онъ все дѣлаетъ низкимъ“¹⁾).

Я полагаю, что эта характеристика примѣнима не къ одному только Мефистофелю, но ко многимъ людямъ этого типа и, между прочимъ, къ нѣкоторымъ современнымъ писателямъ, которые усиленно проповѣдуютъ отсутствіе цѣнности въ „жизни человѣка“, но, повидимому, только потому пришли къ этой проповѣди, что не въ состояніи оцѣнить той силы ума, любви и воли, которая однако живетъ въ людяхъ всегда. Жаль людей съ такимъ міровоззрѣніемъ, ибо они сами должны быть глубоко несчастны, но съ ихъ вліяніемъ на окружающихъ необходимо беспощадно бороться всѣмъ тѣмъ, кому дороги человѣческіе идеалы и кто раздѣляетъ бодрую вѣру въ истину, добро и красоту.

V.

Таково, на мой взглядъ, эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра. Всѣ предыдущія разсужденія имѣли своей цѣлью показать, что единственнымъ путемъ къ возможному для человѣка счастью является именно дѣятельное служеніе этому добру. Только бодрая и жизнерадостная натура, которая находитъ наслажденіе въ самомъ процессѣ широкаго раскрытія своихъ духовныхъ силъ, можетъ найти удовлетвореніе въ жизни. Тѣ люди, которые способны погружаться въ міръ музыкальныхъ звуковъ, или

¹⁾ См. *Paulsen*, op. cit, 179.

въ прекрасные образы живописи и скульптуры, въ работу абстрактной научно-философской мысли, въ дѣятельное служеніе добру,—эти люди способны и къ счастью, которое особенно цѣнно тѣмъ, что оно въ нихъ самихъ заключается. Эти люди пользуются настоящей свободой духа и независимостью отъ внѣшней среды, которая такъ дорога человѣку и при которой только онъ и можетъ сохранять свое достоинство.

Но, конечно, при всѣхъ этихъ эвдемонистическихъ элементахъ, присущихъ правственному добру, оно не можетъ ни въ коемъ случаѣ застраховать насъ отъ страданій. *Страданія остаются неизбежными* и мы видѣли, что, по странному и не вполне для насъ понятному устройству человеческой природы, самый путь къ добродѣтели обыкновенно лежитъ черезъ страданія и лишенія. Такимъ образомъ, было бы ошибкой считать насъ проповѣдниками эвдемонизма. Цѣлью настоящей статьи было показать, что есть въ добродѣтели несомнѣнные эвдемонистическіе элементы, и съ этой точки зрѣнія обнаружить односторонность чисто пессимистическаго толкованія міра. Но я остаюсь рѣшительнымъ противникомъ и всякаго плоскаго оптимизма, который представляется мнѣ совершенно неприемлемой теоріей, не менѣе ошибочной, чѣмъ пессимизмъ. Вообще весь вопросъ о нравственности я перевожу съ почвы оптимизма и пессимизма на другую, гораздо болѣе пригодную для его правильной постановки, а именно на почву *человѣческаго достоинства*. Не счастье или несчастье въ обычномъ смыслѣ этихъ словъ являются для меня здѣсь рѣшающими инстанціями, но исключительно достоинство и высота человеческой личности. Изъ всѣхъ формулъ кантовскаго категорическаго императива, за каждой изъ которыхъ я признаю свое значеніе, я придаю наибольшую важность второй, которая предписываетъ во всѣхъ случаяхъ жизни дѣйствовать такъ, чтобы человѣчество въ лицѣ самого дѣйствующаго и всѣхъ остальныхъ людей всегда являлось цѣлью, и никогда не было только средствомъ. Вотъ въ этомъ безусловномъ уваженіи

къ человѣческой личности, понимая подъ ней именно высшее духовное я каждаго человѣка, я и вижу разрѣшеніе нравственной проблемы.

Счастья же въ смыслѣ удовлетворенія всѣмъ потребностямъ и избавленія отъ страданій человѣкъ съ его двойственной природой, по моему мнѣнію, достигнуть никогда не можетъ. Но путь къ достоинству ему обыкновенно болѣе или менѣе широко открытъ. По крайней мѣрѣ для меня нѣтъ никакихъ сомнѣній, что этотъ путь есть единственно истинный, отвѣчающій назначенію человѣка въ мірозданіи, да и наиболѣе предпочтительный даже съ точки зрѣнія эвдемонистической, поскольку ее вообще можно проводить.

Какъ я неоднократно указывалъ, зло представляется мнѣ совершенно *реальной силой*. Значеніе его состоитъ, къ сожалѣнію, не только въ томъ, что оно оказывается необходимымъ условіемъ для раскрытія въ человѣкѣ присущаго ему добра. Самое страшное, что можетъ сдѣлать зло,—это загородить человѣку путь къ достиженію достоинства. Человѣкъ подъ вліяніемъ болѣзни можетъ потерять самый свой разумъ. Внѣшнія условія жизни могутъ поставить человѣка въ такое положеніе въ которомъ онъ не можетъ культивировать свой разумъ въ должной степени, несмотря на всѣ желанія. Кто знаетъ, сколько Ломоносовыхъ погибло подъ гнетомъ соціальной обстановки, не получая возможности выбраться изъ тяжелыхъ условій? Тѣ же внѣшнія условія могутъ закрыть человѣку путь именно къ тому роду дѣятельности, который наиболѣе соотвѣтствуетъ его способностямъ, и заставить его всю жизнь отдать труду, подневольному, неприятному и лишенному смысла. Не зависящія отъ насъ и непреоборимыя обстоятельства могутъ разрушать наши самыя высокія, самыя благія начинанія. Иногда во имя того же достоинства человѣкъ подъ гнетомъ внѣшнихъ обстоятельствъ вынужденъ отказаться отъ дѣла, которое составляло его призваніе, которое онъ выполнялъ успѣшно и которое безъ него можетъ разрушиться, такъ что пострадаютъ многія сотни людей. Внѣшнія условія жи-

зни могут сложиться и такъ, что они съ фатальной почти необходимостью толкаютъ человѣка на путь преступленія. Сколько преступленій совершается просто подъ вліяніемъ крайней нужды, доходящей до голода, или подъ вліяніемъ чрезмѣрно жестокаго и холоднаго отношенія людей другъ къ другу! Нельзя видѣть и переживать все это и оставаться сторонникомъ оптимизма въ духѣ Лейбница.

Что же касается счастья въ смыслѣ обыкновеннаго гедонизма, т.-е. спокойной и обеспеченной сытости, то оно, какъ сказано, людямъ совершенно не доступно. Мы не можемъ избавиться отъ физическихъ и моральныхъ страданій и не можемъ превратить нашу жизнь въ сплошное наслажденіе въ силу много разъ отмѣченной конечной и ограниченной природы нашей, которая постоянно ставитъ преграды безконечнымъ стремленіямъ нашего духа. Жизнь человѣка есть процессъ дѣятельной борьбы съ постоянно возникающими препятствіями, и такъ ее и слѣдуетъ брать. Есть въ ней свои наслажденія, и очень цѣнные, но безъ страданій она протекать не можетъ.

Самымъ вѣрнымъ путемъ къ достиженію спокойствія для человѣка было бы развѣ только возможно большее *ограниченіе потребностей и стремленій*. Такой путь неоднократно и предлагался различными философскими школами. Но именно этотъ путь стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ нашимъ чувствомъ человѣческаго достоинства. Люди неразумные тѣмъ самымъ лишены массы безпокойствъ, проистекающихъ отъ чрезмѣрно большихъ запросовъ не знающаго удержа въ своемъ полетѣ человѣческаго ума. Люди эгоистичные и черствые, не знающіе потребностей любви къ ближнимъ, избавлены отъ массы безпокойствъ, доставляемыхъ участіемъ къ судьбѣ окружающихъ. Люди, не имѣющіе утонченныхъ потребностей въ искусствѣ или поэзіи, спокойно могутъ жить въ такой средѣ, гдѣ они лишены возможности получать такія наслажденія. Но вѣдь, если идти послѣдовательно по этому пути, то мы вынуждены будемъ признать, что еще спокойнѣе существованіе жи-

вотныхъ, лишенныхъ высшаго человѣческаго разума. Они, напримѣръ, не боятся смерти, подобно большинству людей, такъ какъ даже не предвидятъ ея и не сознаютъ грозящей имъ опасности. Еще покойнѣе, вѣроятно, благодаря крайней скудости психической жизни, состояніе растений, лишенныхъ даже способности передвиженія. Но тогда придется признать, что наиболѣе спокойнымъ является существованіе неорганической природы. Какой-нибудь камень всегда остается спокойнымъ и невозмутимымъ.

Идеаломъ столь любимаго гедонистами покоя оказывается мертвая природа или, въ лучшемъ случаѣ, растительное состояніе. Въ подобныхъ краскахъ мнѣ представляется и та нирвана, о которой такъ мечтаетъ Шопенгауэръ. Но только я думаю, что нѣтъ нужды въ тѣхъ утонченныхъ средствахъ, о которыхъ говоритъ Шопенгауэръ, для приведенія себя въ такое состояніе. Люди, которые хотятъ нирваны, издавна для ея достиженія выбирали чрезвычайно простые пути одурманиванія себя, по выраженію Л. Н. Толстого, и притомъ не только табакомъ, но и водкой, и опиумомъ, и развратомъ всѣхъ сортовъ и степеней. Ясно, насколько этотъ путь къ счастью совмѣстимъ съ человѣческимъ достоинствомъ. Только при полномъ заглушеніи этого чувства достоинства можетъ быть спокоенъ одурманенный разными средствами человѣкъ, но тогда возникаетъ вопросъ, насколько онъ достоинъ имени человѣка?

Не мѣшаетъ помнить и то, что достигаемое путемъ заглушенія потребностей чувство покоя едва ли можетъ быть названо счастіемъ: правда, страданія при такомъ состояніи исчезаютъ, но, спрашивается, остается ли наслажденіе? Вѣдь для того, чтобы наслаждаться, необходимо обладать достаточно развитымъ для этого сознаниемъ. Если же работа сознанія заглушается вообще, то съ невосприимчивостью къ страданіямъ заглушается и восприимчивость къ наслажденіямъ. Животныя, конечно, страдаютъ меньше человѣка, ибо ихъ психическая жизнь вообще менѣе интенсивна. Но вѣдь и наслаждаются они, несомнѣнно, въ меньшей степени, чѣмъ человѣкъ.

Не лучше ли тогда совсѣмъ отказаться отъ жизни и прекратить ее *самоубійствомъ*? Вотъ вопросъ, который постоянно возникаетъ передъ всякимъ гедонистомъ. Есть и философскія школы, напримѣръ, школа стоиковъ ¹⁾, которыя не затруднялись рекомендовать этотъ путь, какъ крайній выходъ изъ затрудненной жизни. Но вѣдь для того, чтобы съ увѣренностью на него ступить, надлежитъ знать навѣрное, что послѣ смерти насъ ожидаетъ небытіе. Однако доказать этого не можетъ никто ²⁾. Всѣ разсужденія въ опроверженіе идеи личнаго безсмертія доказываютъ лишь одно: что мы ничего не знаемъ о такомъ состояніи и не можемъ описать его или сколько нибудь наглядно представить. Но доказать, что бытія послѣ смерти ни въ какой формѣ не будетъ, никто не въ состояніи. А между тѣмъ есть, какъ мы видѣли, люди, для которыхъ безсмертіе души есть предметъ совершенно непоколебимаго интуитивнаго знанія. Можетъ быть, правы эти люди и тогда самоубійцу ожидаетъ новое бытіе къ которому, вѣроятно, его шагъ служить весьма плохой подготовкой.

Сверхъ того, чтобы принять рѣшеніе покончить свою жизнь, необходимо совершенно равнодушно относиться къ вопросу о нравственной задачѣ человѣка, о призваніи и о той отвѣтственности, которая лежитъ на человѣкѣ, не выполнившемъ своего долга. Конечно, и нравственнаго долга нельзя обосновать логическими разсужденіями. Мы знаемъ, что здѣсь всегда возможны сомнѣнія. Но вѣдь и опровергнуть нравственнаго долга логическими выкладками съ полной достовѣрностью невозможно. Слѣдовательно, нѣтъ увѣренности и въ его несуществованіи. Такимъ образомъ, самое большее, что здѣсь возможно для человѣка, — это болѣе или менѣе продуманныя сомнѣнія. А однихъ сомнѣній недостаточно, чтобы обосновать актъ самоубійства. Сомнѣвающемуся всегда можно сказать, что онъ очевидно

1) *Barth, Die Stoa, 155.*

2) Въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи приведена была аргументація Бергсона, доказывающая, что небытіе есть вообще только псевдо-идея.

не исчерпалъ еще всѣхъ путей къ раскрытію цѣнности жизни, такъ какъ есть люди, для которыхъ положительный смыслъ жизни стоитъ внѣ сомнѣній, и нельзя сказать, чтобы эти люди были самые глупые и неразумные. Напротивъ, многіе изъ нихъ принадлежать съ самымъ крупнымъ духовнымъ силамъ человѣчества. Человѣку, находящемуся въ состояніи тяжелыхъ сомнѣній, слѣдуетъ только попробовать измѣнить свою жизнь въ духѣ дѣятельнаго добра, расширенія своей личности, и онъ, несомнѣнно, рано или поздно откажется отъ замысла лишить себя жизни и найдеть въ жизни достаточный положительный смыслъ.

Съ наибольшей силой достоинство человѣка и то высшее блаженство, которое связано съ дѣятельностью поглощающей человѣка и приводящей его въ соприкосновеніе съ космической безконечностью, проявляется въ натурахъ *гениальныхъ*. Гений есть человѣкъ, который не отдѣляетъ себя отъ своего дѣла, способенъ всѣми силами своего существа погружаться въ достиженіе какой-нибудь задачи, имѣющей космическое значеніе, внѣвременную цѣнность ¹⁾. Конечно, это вознаграждается тѣмъ, что гений и страдаетъ сильнѣе другихъ людей, такъ какъ больше ихъ чувствуетъ пути, налагаемыя на человѣка его ограниченной природой. Но изъ этого не слѣдуетъ, что только гениямъ открыть путь къ нравственному достоинству. Неблагопріятныя условія жизни могутъ закрыть для человѣка путь къ разнымъ специальнымъ видамъ высшей духовной дѣятельности. Не всѣ обладаютъ и необходимыми для этого способностями. Но всѣмъ людямъ безъ изъятія, за исключеніемъ только тѣхъ несчастныхъ, которые совершенно утратили свѣтлый человѣческій разумъ и впали въ идиотизмъ или помѣшательство, доступна дѣятельная любовь къ окружающимъ. Какой-нибудь мужичокъ Акимъ изъ „Власти тьмы“ или Платонъ Каратаевъ изъ „Войны и мира“, равно какъ и многіе герои Достоевскаго совершенно наглядно показываютъ намъ,

¹⁾ Ср. Н. Түрек, Der geniale Mensch (7 изд. 1910).

что свѣтъ и во тьмѣ свѣтитъ, что при всѣхъ условіяхъ, даже самыхъ неблагопріятныхъ для культурнаго развитія, можетъ проявляться въ людяхъ дѣйственная сила любви. Точно такъ же во всѣхъ слояхъ общества, среди самыхъ умныхъ и образованныхъ людей, встрѣчаются натуры холодныя и лишенныя любви. Такія натуры съ нравственной точки зрѣнія не заслуживаютъ полнаго одобренія, при всей ихъ талантливости или геніальности въ другихъ отношеніяхъ. Изъ всѣхъ духовныхъ способностей выше всего стоитъ все-таки *любовь*. И грація, и возвышенность человѣческаго характера неполны, если онѣ не согрѣваются и не оживляются духомъ любви, одинаково доступнымъ всѣмъ людямъ отъ самаго малаго и до самаго великаго. Въ провозглашеніи этой истины состоитъ великое міровое дѣло христіанства.

Еще разъ повторяю, мы лишены возможности доказать съ непосредственной очевидностью, что человѣкъ долженъ выше всего ставить свое достоинство. Кто этого не понимаетъ, того никакими аргументами убѣдить нельзя. Но одно можно сказать сомнѣвающемуся: нельзя вѣдь доказать и обратнаго, т.-е. что не существуетъ никакого космическаго назначенія человѣка, никакого положительнаго смысла жизни. Кто не будетъ обращать вниманія на повелительный голосъ призванія въ человѣкѣ, тотъ рискуетъ очень многимъ. Но изъ этого положенія онъ долженъ выходить *свободнымъ актомъ воли*. Людямъ не дано проникать въ тайны вселенной иначе, какъ съ помощью этого голоса призванія, влекушаго насъ ввысь, къ звѣздамъ. Въ томъ-то и состоитъ нравственная заслуга человѣка, что онъ слѣдуетъ этому голосу призванія, несмотря на всѣ сопряженныя съ этимъ трудности и не получая въ то же время никакихъ безусловныхъ гарантій своей правоты. Нравственный законъ долженъ быть наложенъ на себя человѣкомъ *автономно*, и только тогда онъ является дѣйствительно нравственнымъ. Въ этомъ заключается внутренній смыслъ и правда третьей формулы категорическаго импе-

ратива у Канта: идея воли разумнаго существа, какъ воли всеобщаго законодательства.

Вотъ въ чемъ состоитъ тотъ элементъ риска и таинственности, который заключается въ нравственномъ законѣ и на который столько разъ уже указывалось въ нравственной философіи. Кантъ въ заключительной фразѣ своего „Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ“ говоритъ о „непостижимости“ моральнаго императива, которая оказывается единственно намъ понятной вещью въ морали ¹⁾. Паскаль выступалъ съ своимъ знаменитымъ пари. Ту же мысль на разные лады повторяютъ такіе мыслители, какъ Джемсъ, Ренувье, Фулье ²⁾. Есть глубокая загадка въ нравственной личности человѣка, но въ практическомъ разумѣ содержатся средства для достаточнаго ея разрѣшенія тѣми людьми, которые не остаются глухи къ голосу этого разума.

Послушаемъ въ заключеніе философа, находящагося за чтеніемъ Канта ³⁾:

Да! Я провижу смыслъ и цѣли мірозданья,
Гдѣ и добро, и зло, и счастье, и страданья,
Ошибки, истина,—смѣшалось все въ хаосъ:
Свободѣ ставить здѣсь природа свой вопросъ;
Лишь испытаньемъ мы должны считать сомнѣнье!
Мы съ вѣрой, видя зло, должны принять рѣшенье,
Хоть небеса отъ насъ на вѣки мракъ застлалъ,—
Что болѣе, чѣмъ жизнь, реаленъ идеаль.

В. М. Хвостовъ.

¹⁾ См. Messer, Kants Ethik, гл. IX. *Кантъ*, Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, рус. пер. Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова (1912 г.), стр. 99.

²⁾ См. Parodi, Le problème morale et la pensée contemporaine, 141-144, 206-210.

³⁾ Гюйо, Стихи философа, пер. И. И. Тхоржевскаго (1910), стр. 38.

Объ общественномъ идеалѣ ¹⁾).

ГЛАВА I.

Общественный идеалъ въ свѣтѣ безконечности.

I. Общественный идеалъ, какъ философская проблема.

Абсолютный идеалъ, какъ исходное понятіе общественной философіи. Идея абсолютнаго преобразованія дѣйствительности, какъ представленіе религиозно-эсхатологическое.—Понятіе абсолютнаго идеала, какъ задачи сверхъ-исторической.—Смыслъ идеи безконечнаго прогресса.—Нравственное оправданіе отдѣльныхъ ступеней прогресса.—Отрицаніе послѣдней абсолютной эпохи исторіи.—Опредѣленіе идеала, какъ требованія безконечнаго совершенствованія.—Эсхатологическое, социологическое и философское опредѣленія общественнаго идеала.

I.

Когда вопросъ объ общественномъ идеалѣ ставится въ качествѣ философской проблемы, рѣшеніе, которое при этомъ ожидается, должно имѣть не частное и временное, а общее и безусловное значеніе. Рѣчь идетъ въ такомъ случаѣ не о тѣхъ измѣнчивыхъ историческихъ идеалахъ, которые различаются въ зависимости отъ времени и мѣста, отъ національных особенностей и партійныхъ раздѣленій, а о томъ всеобщемъ идеалѣ, который всегда одинъ и тотъ же и стремленіе къ которому составляетъ правду и смыслъ общественной жизни. Говоря короче, тутъ ставится вопросъ не объ относительныхъ идеалахъ, которыхъ можетъ быть много, а объ идеалѣ абсолютномъ, который можетъ быть только одинъ.

¹⁾ См. „Вопр. фил. и псих.“, кн. 109.

Въ этомъ отношеніи всѣ философскія построенія общественнаго идеала—а въ томъ числѣ и утопіи земного рая—стояли на совершенно правильной почвѣ: въ ихъ исканіяхъ безусловной правды жизни проявлялось именно то стремленіе къ абсолютному идеалу, внѣ котораго не можетъ быть философскаго рѣшенія проблемы. Метафизики и позитивисты, представители абсолютнаго идеализма и сторонники экономического матеріализма сходились въ этомъ отношеніи на общей практической тенденціи, подтверждая такимъ образомъ первенство нравственной потребности надъ различіемъ теоретическихъ взглядовъ.

Но если и прежнія утопическія построенія исходили въ этомъ смыслѣ отъ правильнаго практическаго стремленія, то въ ихъ теоретическихъ предпосылкахъ заключались нѣкоторыя коренныя ошибки, создававшія для нихъ роковыя и непреодолимыя затрудненія. Выяснить эти ошибки и затрудненія представляется тѣмъ болѣе существеннымъ, что такимъ образомъ мы сразу можемъ опредѣлить отъправную точку для пониманія поставленной проблемы.

Стремясь къ отысканію абсолютнаго идеала, утопіи земного рая полагали, что онъ можетъ быть не только безусловной цѣлью прогресса, но также и практической дѣйствительностью. Рисуя свѣтлые образы идеальной гармоніи, онѣ хотѣли видѣть ихъ воплощенными въ жизни; онѣ вѣрили въ то, что обѣтованная земля всеобщаго блаженства должна стать достояніемъ человѣчества. Но возвѣщая эти будущія счастливыя времена, утопическія построенія всегда оставляли неясной одну существенную сторону вопроса: всегда, какъ настоящая пропасть, открывался въ нихъ одинъ глубочайшій пробѣлъ, котораго не могла перешагнуть и самая пылкая фантазія утопизма. Отъ несовершенныхъ общественныхъ формъ предполагается перейти къ безусловной гармоніи новаго міра. Отъ неизмѣнно проявлявшихся въ исторіи противорѣчій надо возвыситься къ неизблемому согласію и единству. Какъ разрѣшить эту задачу? Гдѣ найти средства совершить эту величайшую

изъ реформъ? Какъ утвердить на прочныхъ и непоколебимыхъ основаніяхъ абсолютную правду?

Все это вопросы, отъ удачнаго разрѣшенія которыхъ всецѣло зависитъ судьба связанныхъ съ ними построений. А между тѣмъ, продумывая эти вопросы до ихъ логическаго конца, нельзя не придти къ заключенію, что въ самомъ существѣ ихъ содержится одно важное предположеніе, внѣ котораго они теряютъ свой смыслъ и которое однако выносить ихъ за предѣлы философскихъ рѣшеній.

Въ самомъ дѣлѣ, ожидаемый переходъ къ абсолютной гармоніи будущаго блаженства имѣетъ въ виду не временное и частичное улучшеніе существующихъ условій, а коренное и всецѣлое ихъ преобразование, послѣ котораго возвратъ назадъ становится уже немислимымъ. Это не тѣ исторически знакомые намъ успѣхи прогресса, которые каждый разъ предполагаютъ необходимость новыхъ усилій. Нѣтъ, это—*послѣдняя и окончательная* ступень совершенства, далѣе которой идти некуда. Здѣсь разумѣется состояніе абсолютной гармоніи, пріобрѣтенное ранѣе совершенными заслугами, продолжающееся въ результатѣ этихъ заслугъ и не требующее далѣе никакого прогресса. Тутъ нѣтъ болѣе ни страданій, ни вражды; нѣтъ борьбы и злобы, однимъ словомъ, нѣтъ ничего земнаго, условнаго, относительнаго. Все смѣняется абсолютной законченностью неизмѣннаго совершенства. Представить себѣ, что и надъ этими горизонтами праведной земли все еще носятся тѣни прошлаго, что какіе-либо драмы и конфликты омрачаютъ существованіе новыхъ небожителей,—это значило бы стать въ противорѣчіе съ самой идеей заключительнаго состоянія исторіи.

... in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.

Но очевидно, что мысль о такомъ послѣднемъ состояніи рѣзко расходится со всѣми нашими представленіями объ историческомъ прогрессѣ. Такое состояніе не столько за-

вершаетъ, сколько *прериваетъ* исторію, прерываетъ трудный и сложный процессъ культуры съ ея страстями, борьбой, трудомъ, измѣнчивымъ счастьемъ, случайными поворотами судьбы. Все это смѣняется прочнымъ, невозмутимымъ, абсолютнымъ блаженствомъ. Поистинѣ царство культуры уступаетъ тутъ мѣсто царству благодати.

Но если такъ, то единственный послѣдовательный взглядъ на это будущее состояніе есть тотъ, который переноситъ мысль о немъ за предѣлы исторіи, въ область эсхатологіи. Здѣсь въ этомъ ученіи о „послѣднихъ вѣщахъ“ мѣсто философскаго анализа занимаетъ вѣрующее сознаніе. Оно одно можетъ найти слова и образы, соотвѣтствующіе идеѣ райскаго блаженства; оно одно рѣшительно и твердо можетъ раскрыть смыслъ этой идеи, который въ другихъ случаяхъ прикрывается неясностью философскихъ выраженій. Вдумываясь въ понятіе *абсолютно осуществленнаго идеала*, мы должны сказать, что оно становится яснымъ лишь тогда, когда сочетается съ вѣрой въ чудо всеобщаго преображенія. Поскольку рѣчь идетъ о цѣлостномъ осуществленіи идеала, очевидно имѣется въ виду выходъ изъ естественныхъ условій въ сверхъестественныя, когда дѣйствительно откроются „новое небо и новая земля“. Какъ образно рисуетъ этотъ чудесный моментъ одинъ изъ молодыхъ нашихъ писателей: „старый міръ, вырѣвъ и до конца пройдя страдальческій путь свой, съ торжественной осанной сорвется съ своей эмпирической оси, и на рукахъ ангеловъ будетъ вознесенъ къ престолу Всевышняго“ ¹⁾.

Вотъ языкъ религіознаго сознанія, которое вѣритъ въ чудеса и тайны и открыто говорить о нихъ. Но замѣчательно, что такой же языкъ усваиваютъ и тѣ, которые вѣру въ небесное блаженство замѣняютъ идеей земного рая. Далекіе отъ религіозныхъ представленій, они однако платятъ имъ дань всякій разъ, когда пытаются перейти къ понятію абсолютно осуществленнаго идеала, къ мысли о

¹⁾ В. Эрнъ въ статьѣ: „Идея катастрофическаго прогресса“ (см. сборникъ статей автора: „Борьба за Логосъ“. М. 1911. Стр.260):

райскомъ состояніи людей. И у нихъ является то же представленіе о чудесномъ преображеніи, о катастрофическомъ перерывѣ всѣхъ земныхъ отношеній.

Когда въ XVIII вѣкѣ послѣдователи Руссо мечтали о наступленіи новаго царства правды и добра, они возвѣщали о „чудесахъ республики“, гдѣ все приметъ новый образъ, все просіяетъ новымъ свѣтомъ. Когда въ XIX столѣтіи Энгельсъ и Марксъ говорили о „прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы“, они незамѣтно для себя повторяли ту же мысль о переходѣ въ другой міръ, гдѣ всѣ отношенія станутъ иными, гдѣ начнется иная, преображенная жизнь. Все равно, говорятъ ли намъ о градѣ вышнемъ и потустороннемъ или о здѣшнемъ земномъ раѣ, переходъ къ абсолютному совершенству мыслится какъ результатъ преображенія и чуда, и притомъ чуда не частичнаго и временнаго, а всецѣлаго и всеобщаго. Тутъ имѣется въ виду коренной переворотъ, окончательное и абсолютное перерожденіе. Съ этой стороны невозможно усмотрѣть различіе между эсхатологическими ученіями о будущемъ царствѣ благодати и социологическими представленіями о земномъ раѣ. При всемъ огромномъ разногласіи въ пониманіи абсолютнаго блаженства, переходъ къ нему тамъ и здѣсь одинаково рисуется въ качествѣ перерыва прежней необходимости, въ видѣ прыжка въ иной міръ, лежащій за предѣлами обычныхъ отношеній. Но то, что въ одномъ случаѣ исповѣдуется ясно и открыто, въ качествѣ догмата подлинной вѣры, въ другомъ—утверждается прикровенно и туманно, какъ будто бы въ видѣ результата научныхъ заключеній. На самомъ дѣлѣ, научныя заключенія тутъ не при чемъ, и ожиданіе будущаго „царства свободы“ является такой же вѣрой, только неясной для самой себя и затемненной пробѣлами философскаго міросозерпанія. Наука не знаетъ прыжковъ и перерывовъ въ причинномъ рядѣ явленій. Она говоритъ, что лучшее будущее наступаетъ медленно и постепенно, осуществляется частично и неполно. Она утверждаетъ, что даже и такъ называемыя

революціи не представляют собою катастрофическихъ перерывовъ дѣйствительности, а являются лишь завершеніемъ медленно подготовлявшихся процессовъ, въ которыхъ старое не преобразуется, а только преобразуется, въ которыхъ настоящее и будущее неизбѣжно сочетается съ прошлымъ. И несомнѣнно, что тѣ идеальныя построенія, которыя предвѣщаютъ полное отрѣшеніе отъ прошлаго, которыя пророчатъ о прыжкахъ въ новый міръ, оставляютъ почву науки и переходятъ въ область религіозныхъ представлений о преобразеніи дѣйствительности.

Это тяготѣніе самыхъ противоположныхъ ученій къ идеѣ преобразенія, въ результатѣ котораго создается свѣтлое царство будущаго, является естественнымъ результатомъ того сознанія, что *всецѣлое осуществленіе идеала возможно лишь за предѣлами конечныхъ явленій*. Если взять самое общее понятіе объ идеалѣ, согласно которому онъ представляется какъ „совершенство жизни“, какъ „согласіе въ полнотѣ опредѣленій“ ¹⁾, то ясно, что въ своемъ чистомъ и безусловномъ выраженіи онъ представляетъ задачу сверхъисторическую. Вмѣстить абсолютное совершенство въ относительныя формы, осуществить здѣсь на землѣ вѣчное царство незыблемой правды,—это было бы чудомъ, не понятнымъ для обычнаго сознанія.

Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Но если такой выводъ неизбѣжно вытекаетъ изъ самаго понятія безусловнаго идеала, то это вынуждаетъ насъ уже на первыхъ порахъ установить одно безспорное положеніе. Признавая необходимымъ понятіе абсолютнаго идеала въ качествѣ исходнаго и руководящаго начала общественной философіи, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать, что мыслить этотъ идеаль всецѣло осуществимымъ въ условіяхъ обычной дѣйствительности ошибочно и ложно. Необходимо имѣть передъ собою такой идеаль для того, чтобы въ свѣтѣ

¹⁾ Б. Чичеринъ, Философія права. М. 1900. Стр. 211.

его созерцать прогрессъ общественныхъ формъ, чтобы имѣть критерій для различенія вѣчныхъ святинь отъ временныхъ идоловъ и кумировъ, чтобы знать направление, въ которомъ слѣдуетъ идти. Но надо помнить, что всецѣлое осуществленіе абсолютнаго идеала есть выходъ изъ обычныхъ условій, есть чудо всеобщаго преображенія, и, какъ таковое, лежитъ и внѣ человѣческой мощи, и внѣ философскаго предвидѣнія. Въ качествѣ чуда и тайны оно не можетъ составлять предметъ общественной философій: оно доступно лишь вѣрующему сознанию.

Такимъ образомъ, если общественная философія не можетъ утратить мысли о безусловномъ идеалѣ, какъ о необходимой перспективѣ для всѣхъ своихъ построеній, то, съ другой стороны, она не можетъ ни заполнить этотъ идеалъ конкретнымъ содержаніемъ, ни изобразить переходъ къ нему изъ міра конечныхъ и условныхъ явленій. Попытки этого рода или сразу переносятъ ее за черту причинныхъ связей и относительныхъ положеній въ ту область, гдѣ „міръ отрывается отъ своей эмпирической оси“, или же приводятъ къ столько же ложнымъ, сколько и вреднымъ отождествленіямъ относительнаго съ абсолютнымъ, къ тщетнымъ мечтамъ закрѣпить текучія явленія печатью вѣчной гармоніи.

Вотъ почему въ содержаніе общественной философій вовсе не могутъ войти ни построенія абсолютно гармоническихъ „последнихъ“ состояній, ни представленія о переходѣ къ этимъ сверхприроднымъ формамъ жизни. Общественная философія должна указать путь къ высшему совершенству, но опредѣлить этотъ путь она можетъ лишь общими и отвлеченными чертами. Въ этомъ могутъ признать ея неподноту и границу; но прежде всего она сама должна съ ясностью представить себѣ эту границу, чтобы не впасть въ недоразумѣнія и ошибки.

И вотъ почему *въ предѣлахъ своего предвидѣнія* она должна отвергнуть мысль о *концѣ прогресса, о завершеніи человѣческихъ стремленій въ условіяхъ относительныхъ явленій*. Она должна

признать, что историческая жизнь человѣчества всегда останется областью неизмѣннаго стремленія и безпокойства, областью исканій и неудовлетворенности. Такъ раскрывается намъ подлинный смыслъ того положенія, что только въ свѣтѣ безпредѣльности познаются истинные пути общественнаго прогресса.

Прогрессъ относительныхъ формъ мы должны признать безконечнымъ не въ томъ смыслѣ, что исторически онъ никогда не кончится, а въ томъ смыслѣ, что логически ему нельзя поставить никакой границы. Разстоянiе между относительнымъ и абсолютнымъ нельзя измѣрить сроками и временами; оно можетъ быть выражено только, какъ безконечность. Историческое развитiе можетъ прерваться сейчасъ или черезъ сотни вѣковъ: логически это не будетъ ближе или далѣе къ тому предѣлу, который лежитъ въ безконечности. Въ этомъ смыслѣ и религiозное представленiе о „жизни будущаго вѣка“ не можетъ иначе, какъ безконечностью опредѣлить разстоянiе между жизнью будущей и жизнью настоящей: никакими предѣлами и сроками измѣрить этого разстоянiя нельзя. Эта мысль о безконечности прогресса или—точнѣе говоря—объ *отсутствiи логическаго конца у временнаго прогресса относительныхъ формъ* есть только иное выраженiе того же взгляда, что абсолютное осуществленiе идеала въ относительныхъ формахъ невозможно. Вотъ что означаютъ эти выраженiя, что общественный прогрессъ—это плаванiе по безбрежному морю, что для *этой* земли—не преобразенной, не новой, не иной—нѣтъ будущаго рая, нѣтъ пристани и счастливаго конца.

2.

Выводы эти имѣютъ чисто отрицательный характеръ, и если остановиться только на нихъ, они могутъ быть истолкованы, какъ ученiе о дурной или отрицательной безконечности, которое отнимаетъ у общественнаго прогресса вмѣстѣ съ его логическимъ концомъ и всякую положительную основу. Если сказать, что прогрессъ относительныхъ

формъ не имѣеть конца, не значить ли это, что онъ не имѣеть и цѣли? Не уподобляются ли тогда усилія культуры, поднимающіяся и опускающіяся волны человѣческой исторіи—узорамъ на песокъ, зигзагамъ случая, превратнымъ колебаніямъ счастья? Заключенія этого рода неизбѣжны, если созерцать безконечный процессъ въ немъ самомъ, внѣ связи его съ абсолютнымъ идеаломъ. Они неизбѣжны и тогда, если понимать абсолютный идеалъ не какъ живую силу, осуществляющуюся въ исторіи, а какъ логическую отвлеченность, лишенную реальной мощи. Въ такомъ случаѣ безконечный историческій рядъ дѣйствительно представляется только вѣчной смѣной конечныхъ явленій, только не имѣющимъ конца потокомъ событій; тогда историческій процессъ по существу остается внѣ сопричастія съ положительной безконечностью, въ смыслѣ законченной и вѣчной полноты абсолютнаго совершенства ¹⁾). Сколько бы ни вглядывались мы впередъ, сколько бы ни старались мысленно проникнуть въ безконечную даль будущаго, въ исторической цѣпи временъ мы не найдемъ торжественнаго и радостнаго исхода, оправдывающаго предшествующую драму человѣчества, глубину его надеждъ, остроту исканій. У этой перспективы безконечности лишь тогда отнимается ея безнадежный и безысходный характеръ, когда мы ставимъ удареніе на другомъ членѣ формулы: прогрессъ относительныхъ явленій безконеченъ, *но въ каждой ступени этою относительнаго прогресса осуществляется Абсолютное*. Мы можемъ мыслить этотъ прогрессъ въ непрерывномъ и безпредѣльномъ протяженіи, можемъ мыслить его исторически прерывающимся въ извѣстный моментъ. Тотъ и другой исходъ одинаково пріемлемы для нравственнаго сознанія, поскольку въ каждый отдѣльный моментъ, какъ и во всю безпредѣльность моментовъ, прогрессъ соприкасается съ Абсолютнымъ, поскольку весь путь отъ начала и до конца, во всѣхъ своихъ

¹⁾ Вспомнимъ здѣсь опредѣленіе Гегеля: „Der Progress ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe Abwechslung dieses Endlichen und Unendlichen“. Wissenschaft der Logik. I Theil.

пунктахъ не теряется въ темнотѣ, не обрывается въ бездну, а освѣщается солнцемъ абсолютнаго идеала.

Для нравственнаго сознанія вопросъ ставится не о томъ, изготована ли для человѣчества на землѣ въ близкомъ или отдаленномъ будущемъ обитель блаженства, а о томъ, имѣеть ли добро обязательное значеніе въ жизни или нѣтъ. Важно то, чтобы творчество человѣка, его мысли, его дѣла имѣли внутренней смыслъ, имѣли значеніе и оправданіе предъ лицомъ Абсолютнаго. Тогда нельзя уже говорить о „рушеніи свѣтлыхъ міровъ въ безнадежную бездну хаоса“, тогда дѣйствительно „каждый историческій мигъ полонъ, замкнуть по своему“, тогда „каждый періодъ новъ, свѣжъ, исполненъ своихъ надеждъ, самъ въ себѣ носить свое благо и свою скорбь“...

Изъ всего этого естественно вытекаетъ, что абсолютное идеальное состояніе не можетъ быть отыскиваемо въ ряду относительныхъ ступеней моральнаго прогресса; оно не можетъ быть одной изъ этихъ ступеней, хотя бы и самой высшей и послѣдней. Оно находится *не въ этомъ ряду, а надъ нимъ*; и если путь къ нему лежитъ чрезъ постепенное восхожденіе, то всецѣлое его осуществленіе можетъ быть достигнуто только чрезъ преображеніе, чрезъ катастрофическій перерывъ, чрезъ тайну всеобщаго перерожденія. Это очень хорошо понимаютъ религіозныя ученія о прогрессѣ и смутно чувствуютъ ученія позитивныя.

Но именно этимъ поставленіемъ абсолютнаго идеала *надъ всѣмъ рядомъ конечныхъ ступеней* увеличивается нравственная цѣнность *каждой изъ нихъ*. Когда абсолютное идеальное состояніе является для человѣчества той будущей ступеню, которая выпадетъ на долю одному изъ грядущихъ поколѣній, для котораго всѣ предшествующія поколѣнія должны страдать и работать, весь смыслъ исторіи, весь цвѣтъ прогресса, вся радость жизни достаются одной исторической эпохѣ, одному этому будущему, въ которомъ вся предшествующая безконечная цѣпь поколѣній участвуетъ только страданіями и мечтами. И какъ бы ни была эта эпоха про-

должительна, хотя бы она мыслилась и тысячелѣтнимъ хилиастическимъ царствомъ, она не можетъ явиться искупленіемъ предшествующихъ трудовъ и страданій. Какъ очень хорошо замѣчаетъ писавшій по этому поводу русскій авторъ, „перспектива плохой безконечности прогресса, отрицая все самоцѣнное въ жизни, роковымъ образомъ ведетъ къ обоготворенію впереди какой-то земной точки. Къ чудовищному земному богу, вырастающему на грудѣхъ человѣческихъ труповъ, на развалинахъ вѣчныхъ цѣнностей, ведетъ тотъ духъ, который отрицаетъ абсолютное значеніе личности и связь ея съ абсолютнымъ источникомъ бытія, который плохую безконечность будущаго предпочитаетъ хорошей безконечности вѣчности“¹⁾.

Не въ связи съ *будущимъ*, а въ связи съ *вѣчнымъ* получаетъ значеніе и оправданіе каждая отдѣльная эпоха, каждое отдѣльное поколѣніе. Лучшее будущее является

1) Н. Бердяевъ, Новое религиозное сознание и общественность. С.-П.-Б. 1907. Стр. 77. Авторъ высказываетъ этотъ взглядъ, разбирая социалистическое ученіе о земномъ раѣ. Однако въ извѣстномъ смыслѣ и самъ онъ повторять ту же ошибку, въ которой упрекаетъ социализмъ, когда утверждаетъ, что „историческій процессъ завершится появленіемъ теократіи, тысячелѣтняго царства Христова на землѣ“, и что „въ этомъ *будетъ* его добрый, праведный, осмысленный результатъ“ (ibid., стр. 232). Философскихъ основаній своей хилиастической вѣры Н. А. Бердяевъ не приводитъ. Простымъ недоразумѣніемъ слѣдуетъ признавать, когда хилиазмъ защищается, какъ свойственная людямъ вѣра въ предѣльность историческаго горизонта (С. Н. Булгаковъ, Два Града. М. 1911. Т. II, стр. 121). Такая вѣра признается „оптической иллюзіей“ (стр. 122), и въ то же время на этой иллюзіи предполагается возможнымъ ориентироваться въ исторіи (стр. 75—78). Предѣльность географическаго горизонта есть также неизбѣжная иллюзія, но научная мысль разрушила эту иллюзію, и когда перестали ориентироваться на ней, тогда Колумбъ открылъ Америку, и люди начали совершать кругосвѣтные путешествія. Точно такъ же должна быть разрушена и иллюзія предѣльности историческаго горизонта. Признавъ ее предрасудкомъ и самообманомъ, мы уже никакъ не можемъ отстаивать ее въ качествѣ философской идеи. Философія говоритъ, напротивъ, что эта идея ложна и что историческій горизонтъ безпредѣленъ, что не мѣшаетъ однако утверждать достижимость временныхъ историческихъ цѣлей. Достижимость такихъ цѣлей столь же мало противорѣчатъ идеѣ безпредѣльности историческаго горизонта, сколь мало мысль о безпредѣльности географическаго горизонта исключаетъ возможность достиженія лежащихъ по пути острововъ и странъ.

не основаніемъ нравственнаго долга, а только его желательнымъ результатомъ. Надежда на этотъ результатъ можетъ усиливать энергію дѣйствія, но не можетъ считаться неизбѣжнымъ условіемъ его нравственнаго смысла. Въ области моральныхъ явленій съ особенной осязательностью чувствуются тѣ незримыя, но могущественныя связи, которыя соединяють человѣка съ высшей реальностью идеальнаго міропорядка. Дѣйствовать по идеальнымъ мотивамъ, въ всякой зависимости отъ возможныхъ внѣшнихъ результатовъ составляетъ сущность и глубину нравственной воли человѣка. Творить во имя нравственныхъ связей, помимо всякихъ соображеній о непосредственной пользѣ,—вотъ что даетъ человѣку высшее удовлетвореніе. Въ немъ живетъ вѣра, что нравственное дѣйствіе, хотя бы и не приносящее видимой пользы, имѣетъ значеніе и силу въ какомъ-то другомъ порядкѣ отношеній, для какихъ-то иныхъ реальныхъ цѣлей. Въ свѣтѣ этого высшаго идеальнаго порядка блекнутъ яркія очертанія будущаго: въ настоящемъ, въ его связи съ идеальнымъ и вѣчнымъ полагается центр тяжести. Не то абсолютное идеальное состояніе, которое когда-то *будетъ*, а тѣ абсолютныя идеальныя начала, которыя *всегда* есть и *всегда* были, освѣщаютъ путь исторіи. Солнце абсолютнаго идеала уже и теперь восходитъ, и всегда прежде восходило въ каждомъ чистомъ сердцѣ, въ каждомъ идеальномъ сознаніи. Давно умершіе народы, о которыхъ свидѣтельствуютъ лишь ислѣвшія могилы, исчезнувшія съ лица земли цивилизаціи, послѣ которыхъ остались лишь развалины и обломки,—всѣ они въ свое время и по своему приобщались абсолютному идеалу: въ подвигахъ вѣры и любви, въ великихъ дѣяніяхъ нравственной солидарности, въ высокыхъ порывахъ творчества они проявляли тотъ же абсолютный и вѣчный нравственный духъ, который проходитъ чрезъ всю безконечность исторіи. Все прошлое, какъ и настоящее, какъ и будущее одинаково питаются изъ этого вѣчнаго источника, и одинаково цѣнны, какъ однородныя степени восхожденія къ нему. И ни одна изъ этихъ сту-

пеней, ни даже самая высшая и послѣдняя, не можетъ воплотить этотъ идеалъ въ абсолютной полнотѣ, а всѣ только стремятся и тяготѣютъ къ нему, какъ моменты относительнаго восхожденія и совершенства. Никогда не было и не будетъ такого общественнаго состоянія, по отношенію къ которому предшествующія состоянія были бы только средствами. Всѣ они носили въ себѣ и свою цѣль, и свое оправданіе. Лишь при этомъ взглядѣ получаютъ значеніе и смыслъ безслѣдно погибшія цивилизаціи древнихъ народовъ, благородные, но безрезультатные подвиги отдѣльныхъ лицъ, вдохновенныя усилія и жертвы предшествующихъ поколѣній. Все это имѣетъ значеніе, какъ долгъ вѣчной связи съ Абсолютнымъ, какъ гимнъ, какъ молитва, какъ еиміамъ, возносящійся къ небу. Все это важно и нужно не для какихъ-то будущихъ народовъ и временъ, а для конкретной связи настоящаго съ вѣчнымъ.

Такимъ образомъ, общественная философія должна вывести свои основныя опредѣленія не въ соотвѣтствіи съ временной гармоніей будущаго идеальнаго строя, который осуществится въ концѣ исторіи, а въ соотвѣтствіи съ той вѣчной гармоніей абсолютнаго идеала, которая одинаково возвышается и надъ концомъ исторіи, и надъ ея началомъ, и одинаково осуществляется на всемъ ея протяженіи. Но изъ этого очевидно, что въ центрѣ построенной общественной философіи должна быть поставлена *не будущая гармонія исторіи, не идея земнаго рая, а вѣчный идеалъ добра*, обязательный для каждаго историческаго періода, для каждаго поколѣнія, для каждаго лица въ концѣ исторіи, какъ и въ ея началѣ. Мысль о будущей гармоніи общества оказывается иллюзорной и лишеною реальнаго значенія, но вѣчный идеалъ добра обязываетъ признать въ исторіи иную подлинную реальность, — живую человѣческую личность, черезъ которую должны быть осуществлены идеальныя требованія. Не гармонія будущаго человечества, для котораго прошлыя и настоящія поколѣнія служатъ лишь подмостками и лѣсами, а безусловное нравственное значеніе лицъ въ каждомъ

данномъ общественномъ сочетаніи и въ каждую данную эпоху—вотъ что является идеальнымъ началомъ общественности. Извѣстная гармонія, извѣстное примиреніе противорѣчивыхъ интересовъ необходимы въ общественной жизни. По самой своей идеѣ общежитіе предполагаетъ сочетание частныхъ силъ въ общемъ стремленіи, и въ этомъ смыслѣ представленіе объ общественной гармоніи органически входитъ въ самое понятіе общенія. Но не это представленіе должно служить безусловной цѣлью и нравственнымъ критеріемъ прогресса, и не съ этой точки зрѣнія должно измѣряться все остальное. Если справедливо, что каждая человѣческая личность имѣетъ безусловное нравственное значеніе, то цѣлью и критеріемъ прогресса и должно считаться понятіе личности. Первенство общественнаго единства надъ понятіемъ личности означало бы превращеніе личности въ средство и орудіе для будущаго блаженства какихъ-то высшихъ существъ, по отношенію къ которымъ люди настоящаго являлись бы низшимъ видомъ, не имѣющимъ равной нравственной цѣнности ¹⁾. Обратное съ этимъ слѣдуетъ признать, что въ силу безусловнаго своего значенія личность представляетъ ту послѣднюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема въ каждомъ поколѣніи и въ каждую эпоху, какъ источникъ и цѣль прогресса, *какъ образъ и путь осуществленія абсолютнаго идеала*. Никогда не должна быть она разсматриваема, какъ средство къ общественной гармоніи; напротивъ, сама эта гармонія является лишь однимъ изъ средствъ для удовлетворенія личности и можетъ быть принята и одобрена лишь въ той мѣрѣ, въ какой способствуетъ этой цѣли.

3.

Изложенныя здѣсь воззрѣнія, утверждая сверхъисторическую природу абсолютнаго идеала, даютъ возможность установить, въ какомъ смыслѣ этотъ идеаль является руко-

¹⁾ Ср. интересныя замѣчанія С. Н. Булгакова, Два Града. Т. II, стр. 233

водящимъ для историческаго прогресса. Въ относительныхъ условіяхъ дѣйствительности абсолютный идеалъ никогда не можетъ стать обладаніемъ и блаженствомъ. Полагать такую цѣль историческому созиданію значить сбиваться на ложный путь. На этомъ пути чудятся людямъ призраки и миражи земного рая: кажется возможнымъ путеводную звѣзду, вѣчно находящуюся надъ нами, свести на землю, сдѣлать ее, безконечно отдаленную и недосыгаемую, достояніемъ какихъ-то будущихъ счастливецъ, какой-то одной блаженной эпохи.

Обратно съ этимъ мы должны сказать, что для исторической жизни человѣчества абсолютный идеалъ всегда останется вѣчнымъ требованіемъ и призывомъ. Не блаженство и успокоеніе даетъ онъ людямъ въ ихъ историческомъ трудѣ, а вѣчное стремленіе и безпокойство. Осуществляясь въ эмпирическихъ условіяхъ лишь отчасти, лишь относительно, самымъ осуществленіемъ своимъ онъ порождаетъ въ человѣкѣ стремленіе, которое, воплощаясь въ жизни, въ свою очередь становится предъ новымъ неудовлетвореннымъ стремленіемъ. Такъ создается рядъ усилій и дѣйствій, уходящихъ въ безконечность. Какъ жажда безусловнаго, какъ исканіе абсолютнаго проявляется это неустанное стремленіе въ нравственномъ развитіи человѣчества, и въ этомъ заключается привлекательная сила нравственнаго міра, раскрывающая человѣку мысль о его безконечномъ призваніи. Но въ этомъ безконечномъ и неутолимомъ стремленіи заключается также и трагизмъ нравственнаго сознанія: въ немъ всегда остается раздвоенность между безусловнымъ идеаломъ и временнымъ осуществленіемъ. Какъ глубокомысленно выражалъ это положеніе Кантъ: „моральное состояніе человѣка, въ которомъ онъ всегда долженъ находиться, есть *добродѣтель*, т.-е. моральное настроеніе въ *борьбѣ*, а не *святость* въ видѣ мнимаго обладанія полной *чистотою* настроеній воли“. Размышленіе о нравственномъ законѣ; на ряду съ созерцаніемъ звѣзднаго неба, наполняло душу Канта „все возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣ-

ніемъ"; а изслѣдованіе существа нравственности въ ея отношеніи къ конкретному міру человѣческихъ дѣйствій раскрывало ему вѣчный разладъ духа съ самимъ собою.

Такъ и съ этой точки зрѣнія нравственная область представляется областью вѣчнаго стремленія, въ которомъ нѣтъ остановки и предѣла. Остановка означала бы здѣсь лишь усталость духа, сломленного препятствіями; достиженіе предѣла было бы наступленіемъ святости вѣчно покоющагося совершенства. Только въ сліяніи съ Абсолютнымъ личность можетъ достигнуть безусловнаго покоя и конца своихъ стремленій. Но какъ было разъяснено выше, мыслью о такомъ сліяніи съ Абсолютнымъ исторія прерывается. Далѣе начинается эсхатологія. Въ эсхатологическихъ представленіяхъ безконечный процессъ развитія не кончается, а именно *прерывается*: не человѣческая мощь достигаетъ тутъ естественнаго своего предѣла, а чудо высшей благодати совершаетъ актъ всеобщаго перерожденія. Такимъ образомъ, основнымъ опредѣленіемъ идеала въ его отношеніи къ міру эмпирической дѣйствительности является понятіе о немъ, какъ о *требованіи вѣчнаго совершенствованія*. Понятый въ этомъ смыслѣ, идеаль нравственнаго развитія можетъ показаться отвлеченнымъ и безсодержательнымъ. Стремиться къ вѣчно удаляющейся и никогда вполнѣ недостижимой цѣли не значить ли гоняться за призраками и тѣнями? Но таково свойство идеала, что, будучи безпредѣльнымъ и безконечнымъ, онъ остается тѣмъ не менѣе реальнымъ и практическимъ въ качествѣ движущаго мотива человѣческой жизни. Какъ принципъ безусловнаго долженствованія, онъ всегда предполагаетъ въ дѣйствительности элементъ неосуществленнаго и подлежащаго осуществленію. Никакое осуществленіе и никакая дѣйствительность не могутъ вмѣстѣ полноту абсолютныхъ опредѣленій. И тѣмъ не менѣе все существующее стремится къ абсолютному, подобно тому какъ растеніе тянется къ солнцу. Въ философскихъ системахъ идеализма это стремленіе не разъ изображалось, какъ томленіе и тоска по безусловному

совершенству, указывающія на причастность челоѣка высшему идеальному міру. А непосредственное сознание издавна выражало тѣ же понятія подъ именемъ неизмѣннаго стремленія людей къ идеалу и постоянного несовпаденія идеала съ дѣйствительностью.

Оставаясь на почвѣ чисто-философскаго анализа, далѣе этого опредѣленія идеала, какъ вѣчнаго требованія, идти нельзя. Въ примѣненіи къ задачамъ общественной жизни можно полнѣе раскрыть содержаніе этого требованія, что и предстоитъ намъ сдѣлать впереди; но и въ этомъ своемъ выраженіи абсолютный идеаль не можетъ утратить характеръ требованія и призыва, не можетъ стать символомъ обладанія и достиженія. Поскольку общественная философія имѣетъ цѣлью опредѣлить норму для историческаго осуществленія, она не въ правѣ переходить за грань относительныхъ явленій и формъ. Она не должна превращаться въ религіозную эсхатологію, въ ученіе о послѣднихъ вещахъ, которыя мыслятся въ результатѣ перерыва исторіи. Тотъ идеаль абсолютнаго блаженства, котораго жаждетъ религіозное сознание и которое представляется, какъ сліяніе относительнаго съ абсолютнымъ, какъ увѣковѣченіе челоѣка въ Богѣ, имѣетъ въ виду жизнь потустороннюю, порядокъ сверхприродный. Являясь завершеніемъ чаяній религіознаго сознанія, всѣ эти созерцанія выходятъ за предѣлы философіи. Попытки разсматривать сверхприродный порядокъ, какъ норму для челоѣческой жизни приводятъ къ отрицанію относительнаго ради абсолютнаго, къ пренебреженію исторической работы челоѣчества. Для религіознаго сознанія, опьяненнаго созерцаніемъ абсолютнаго блаженства, тускнѣетъ все земное, все условное, все временное, становится „душно подъ темными сводами настоящаго“. Такое настроеніе логически должно приводить къ отрицанію всей земной челоѣческой исторіи и культуры, къ отрицанію самой проблемы общественнаго идеала, какъ нормы для относительныхъ условій жизни. Но случается и такъ, что на этомъ пути стремленія къ сверхприродному и

божественному приходятъ къ обоготворенію историческаго и относительнаго: такова судьба средневѣковаго христіанства, классически предвозвѣщенная блаженнымъ Августиномъ. Отреченіе отъ исторіи во имя абсолютнаго совершенства приводитъ здѣсь лишь къ тому, что историческое возводится въ абсолютное: исторически сложившаяся и въ историческихъ условіяхъ существующая церковь объявляется осуществленнымъ божественнымъ порядкомъ, царствомъ Божиимъ на землѣ. Въ этомъ проявляется своего рода уступка относительному и условному, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность дѣйствія на землѣ, жажда вліянія на міръ. Такъ объясняется то парадоксальное съ виду положеніе, что отреченіе отъ міра приводитъ средневѣковую церковь къ власти надъ міромъ, а власть надъ міромъ завершается порабоженіемъ церкви міру, его интересамъ, помысламъ и страстямъ.

Вмѣсто такого вынужденнаго компромисса абсолютнаго съ относительнымъ общественная философія требуетъ свободнаго сочетанія ихъ въ понятіи историческаго прогресса. Но это возможно лишь при такомъ воззрѣніи, когда абсолютное не уничтожаетъ относительнаго, когда это послѣднее разсматривается какъ необходимая ступень къ абсолютному, имѣющая самостоятельное значеніе. Лишь тогда „темные своды настоящаго“ не тяготятъ душу, стремящуюся къ идеалу, а вызываютъ въ ней потребность творчества и борьбы.

Но если общественная философія не можетъ порвать связи съ міромъ относительныхъ явленій и не можетъ принять за норму для этого міра обладаніе абсолютнымъ совершенствомъ, то еще менѣе для нея возможно утратить связь относительнаго съ абсолютнымъ и отвергнуть ту идею вѣчнаго стремленія къ безусловному, которая составляетъ самую сущность нравственнаго прогресса. Она не можетъ перейти въ позитивную социологію, въ ученіе о временныхъ условіяхъ, на которыя разлагается историческое развитіе. Въ позитивной социологіи общественный

идеаль можетъ мыслиться только какъ временный компромиссъ враждебныхъ силъ, какъ относительное порожденіе мѣняющихся условій. Такое воззрѣніе логически приводитъ къ полному релятивизму, который дѣлаетъ невозможнымъ и самое понятіе идеальной нормы. На почвѣ релятивизма идеальныя представленія множатся и дробятся, теряютъ общую основу и обязательное значеніе. Идеаль, въ которомъ теоретически разрывается связь съ абсолютнымъ и вѣчнымъ, неизбежно ищетъ для себя опоры въ условномъ и временномъ, стремится пріобрѣсти значеніе въ качествѣ нормы данной дѣйствительности и текущаго момента. Но если при этомъ онъ все же остается идеаломъ, т.-е. нормой общей и обязательной, это значитъ, что незамѣтно и молчаливо онъ приводится въ связь съ абсолютной цѣлью. Какъ это было не разъ съ ясностью обнаружено, „релятивизмъ есть теорія, въ которую еще никто серьезно не вѣрилъ, да и не можетъ вѣрить,—простая *fable convenue*“¹⁾. Для того, кто захотѣлъ бы послѣдовательно провести точку зрѣнія относительнаго, надо придти къ старому положенію софистовъ, что каждый правъ по своему, и притомъ въ каждый новый моментъ иначе, чѣмъ въ предыдущій. Мысль вынуждается тутъ искать указаній въ мимолетныхъ впечатлѣніяхъ дѣйствительности; но такимъ образомъ она теряется въ быстротекущей смѣнѣ событій и утрачиваетъ организующее и творческое значеніе. Не удивительно, если позитивныя теоріи въ поискахъ за руководящими принципами приходятъ къ тому, чтобы въ самомъ относительномъ найти абсолютное. Классическимъ примѣромъ такихъ построений можетъ служить социологія Конта, объявляющая человѣчество предметомъ поклоненія, а позитивную стадію его развитія—заключительнымъ предѣломъ исторіи. Отреченіе отъ абсолютнаго мститъ тутъ за себя: самый релятивизмъ насыщается стремленіемъ къ абсолютному, и неза-

¹⁾ См. напр., Windelband, *Präludien*. Freiburg und Tübingen 1884. S. 43 Рус. пер. С. Франка, стр. 35—36.

мѣтно даетъ себя знать та исконная и неискоренимая жажда безусловнаго, которой живетъ человѣческой духъ.

Не эсхатологическія созерцанія и не социологическія представленія могутъ служить основой для выведенія общественнаго идеала. Мысль о вѣчномъ блаженствѣ сверхприроднаго міра такъ же недостаточна въ качествѣ фундамента общественной философіи, какъ и мысль о временномъ компромиссѣ текущихъ условій жизни. Земля и небо должны быть связаны, а не разъединены. Забыть одно для другого значило бы лишить общественный идеаль одного изъ необходимыхъ элементовъ, сдѣлать его или безплотнымъ, или безкрылымъ. Общественный идеаль долженъ отправляться отъ идеи осуществленія абсолютнаго въ относительномъ, и съ мыслью объ этомъ осуществленіи — всегда частичномъ и неполномъ, и потому постепенномъ и уходящемъ въ безконечность — связать всѣ свои выводы и требованія.

II. Подтвержденіе тѣхъ же выводовъ данными эволюціонной теоріи.

Идея непрерывной измѣнчивости.— Нравственныя перспективы эволюціи.— Эволюціонизмъ Спенсера.— Біологическая теорія трансформизма; дарвинизмъ и его предѣлы.— Соціологическія теоріи эволюціи.— Философская идея творческой эволюціи; Бергсонъ и Вильямъ Штернъ.

I.

Тѣ выводы, которые получены нами путемъ анализа предпосылокъ моральной философіи, могутъ быть подтверждены и съ другой стороны — при помощи данныхъ современной эволюціонной теоріи. Смыслъ этой теоріи можно толковать весьма различно: здѣсь возможно величайшее разнообразіе отгѣнковъ. Если въ современной философской литературѣ взять такихъ представителей эволюціонной идеи, какъ Бергсонъ и Ле Дантекъ, то ихъ воззрѣнія можно представить, какъ взаимно отрицающія другъ друга противоположности. Не меньшія различія встрѣтятъ насъ и въ біологическихъ ученіяхъ. И тѣмъ не менѣе во всемъ этомъ разнообразіи

взглядовъ не трудно усмотрѣть одну господствующую тенденцію, которая и составляетъ основу эволюціонизма: это—мысль объ измѣнчивости всего существующаго. Одинъ изъ самыхъ блестящихъ представителей эволюціонной теоріи, Томасъ Гексли, выражаетъ эту мысль въ слѣдующихъ красивыхъ словахъ: „чѣмъ болѣе вникаемъ мы въ природу вещей, тѣмъ очевиднѣе становится, что то, что мы зовемъ покоемъ, только скрытое движеніе, и кажущійся миръ—только нѣмая, но напряженная борьба. Вездѣ въ каждый моментъ космосъ представляетъ равновѣсіе борющихся силъ, картину битвы, въ которой всѣ сражающіеся падаютъ въ свой чередъ. Что вѣрно о части, вѣрно о цѣломъ. Изученіе природы все болѣе и болѣе приводитъ къ заключенію, что „весь небесный хоръ свѣтилъ и вся краса земли“—только переходныя формы, осколки міровой субстанціи, несущейся по эволюціонному пути... Такимъ образомъ, главнымъ атрибутомъ космоса является его непостоянство, неустойчивость. Онъ принимаетъ для насъ образъ не сущности, пребывающей всегда постоянной, а вѣчно мѣняющаго свой видъ процесса, въ которомъ ничто не сохраняется, кромѣ потока энергіи, и все проникающаго разумнаго порядка“¹⁾.

Эта философія, для выраженія которой Гексли пользуется мыслями и образами Гераклита, очевидно, устраняетъ мысль о заключительныхъ блаженныхъ эпохахъ. Безпредѣльное развитіе, безконечная череда перемѣнъ—вотъ что ожидаетъ человѣчество впереди. Остановить этотъ ходъ эволюціи выше человѣческой власти. Таково именно заключеніе Гексли. „Теорія эволюціи,—говоритъ онъ—не поощряетъ надежды на окончательное наступленіе какого-нибудь millenium'a. Если въ теченіе милліоновъ лѣтъ на нашемъ земномъ шарѣ совершался восходящій путь, то когда-нибудь его вершина будетъ достигнута и наступитъ

¹⁾ Thomas Huxley, *Evolution und Ethics and other Essays*. London. 1906. Pp. 49—50.—Русск. перев. К. А. Тимирязева въ его сборникѣ статей: „Настущія задачи естествознанія“. III изд. М. 1908. Стр. 87.

нисходящее движеніе. Самое смѣлое воображеніе едва-ли осмѣлится предположить, что человѣкъ своею властью остановить теченіе „великаго года“ ¹⁾. Гёксли не видитъ „предѣла для того воздѣйствія, которое разумъ и воля, соединенными усилями и подъ руководствомъ знанія могутъ оказать на измѣненіе внѣшнихъ условій существованія“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ убѣжденъ, что наша этическая природа должна будетъ считаться съ могучимъ и упорнымъ противникомъ — съ прирожденной намъ космической природой — „до тѣхъ поръ, пока свѣтъ будетъ стоять“ ²⁾.

Вотъ истинныя заключенія эволюціонизма, вполне совпадающія съ данными моральной философіи. Съ эволюціонной теоріей можно соединять моральный постулатъ безконечнаго стремленія къ идеалу, но съ ней никакъ нельзя согласить идею земнаго рая. Безконечный потокъ переменъ неудержимо несется впередъ; ожидать утѣшенія отъ того, что этотъ потокъ остановится когда-то и приведетъ всѣхъ въ тихую пристань, это никакъ не умѣщается въ рамки эволюціонныхъ воззрѣній. И если есть для эволюціонизма какая-нибудь возможность найти твердую опору среди этого вѣчнаго теченія, то не иначе, какъ допустивъ нравственный смыслъ и всей эволюціи, и ея отдѣльныхъ моментовъ. Если Гёксли, столь убѣдительно доказывающій, что этическая эволюція не вытекаетъ изъ космической, призываетъ однако человѣка слѣдовать голосу долга, то очевидно, онъ допускаетъ, что есть какое-то высшее понятіе эволюціи, чѣмъ то, о которомъ учитъ біологія. „Мы должны лелѣять то добро, которое выпадаетъ намъ на долю, и мужественно сносить зло въ себѣ и вокругъ насъ съ твердымъ намѣреніемъ положить ему предѣлъ“. „Быть можетъ пучина насъ поглотитъ, а можетъ быть волна насъ вынесетъ къ счастливымъ берегамъ... но пока не на-

¹⁾ Ibid. p. 85; русск. перев., стр. 115—116.

²⁾ Ibid. p. 85, русск. перев., стр. 116.

сталь конецъ, не ушло время для благороднаго, високаго труда“¹⁾.

(It may be that the gulfs will wash us down,
It may be we shall touch the Happy Isles,
. but something ere the end,
Some work of noble note may be done)

такъ выражаетъ Гёксли свою мысль прекраснымъ англійскимъ стихомъ. Это поистинѣ мужественное настроеніе, всецѣло проникнутое сознаниемъ высоты нравственнаго долга. Но если это сознание нельзя укрѣпить на идеѣ космической стихійной борьбы, для него должны быть указаны какія-нибудь иныя опоры. То же слѣдуетъ сказать обо всякомъ взглядѣ, стремящемся связать съ теоріей міровой эволюціи твердость нравственной вѣры. Если вѣра эта имѣетъ смыслъ и значеніе, то не иначе, какъ въ связи съ общимъ міровымъ закономъ добра, незримо господствующимъ надъ видимой борьбою, надъ столкновениемъ слѣпыхъ силъ. Непонятнымъ и противорѣчивымъ представляется воззрѣніе, которое ищетъ оправданія жизни въ силѣ и красотѣ проявленнаго нравственнаго чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ хаосъ уничтоженія, какъ общую судьбу міра. Изображая будущее нашей планеты, какъ неизбѣжный результатъ эволюціи, которая отъ вершины должна склониться къ паденію, Клемансо говоритъ: „пусть даже чловѣкъ навсегда погрузится въ мракъ земли, пусть всякое ощущеніе, всякая мысль, всякое сознание погаснутъ навсегда... Пусть въ безконечномъ пространствѣ всѣ угасшія свѣтила, неподвижныя въ своемъ тупомъ рановѣсїи не будутъ ждать ничего болѣе даже отъ случая, пусть весь міръ достигнетъ своей мертвой точки, одного, по крайней мѣрѣ, нельзя будетъ уничтожить,—это того, что мы жили, страдали, хотѣли и любили“...²⁾ Но спрашивается, что значитъ этотъ фактъ нашихъ прошлыхъ страданій и чувствъ среди

¹⁾ Ibid. p. 86, русск. перев., стр. 117.

²⁾ Clémentceau, La mêlée sociale. Paris 1908. Pp. XXXVIII—XXXIX.

равнодушія мертвой природы, среди тупого равновѣсія угасшихъ свѣтилъ? Если это былъ не болѣе какъ мигъ, мелькнувшій случайно среди косности всеобщаго увяданія, что значить онъ при всей его мимолетной красотѣ! Нѣтъ, если этотъ мигъ имѣлъ какое-нибудь значеніе, если его, какъ говоритъ Клемансо, дѣйствительно нельзя будетъ уничтожить, то только потому, что онъ стоялъ въ связи съ вѣчностью, что онъ былъ выраженіемъ вѣчной связи человѣка съ абсолютнымъ закономъ добра. Для того, кто отбрасываетъ эту связь міровой эволюціи съ абсолютными началами жизни, кто видитъ въ ней только безконечную цѣпь измѣненій, только всеобщую борьбу — *la lutte universelle*, какъ выражается Ле Дантекъ, нѣтъ смысла и въ нравственныхъ стремленіяхъ, и въ человѣческой жизни вообще. Все измѣнится, все умретъ, все исчезнетъ, и въ этомъ потокѣ общаго исчезновенія человѣкъ раздѣлитъ общую судьбу безслѣднаго забвенія. „Что остается отъ милліардовъ людей, отъ милліардовъ животныхъ, которые жили ранѣе? Большею частью ничего; отъ однихъ—минеральное воспоминаніе, какое-нибудь ископаемое, которое не будетъ вѣчнымъ; отъ другихъ слѣдъ въ человѣческой памяти, который будетъ становиться все слабѣе и слабѣе и исчезнетъ, самое позднее, съ послѣднимъ человѣкомъ. Очевидная тщета нашихъ усилій есть серьезная опора для той теоріи, которую я поддерживаю. *Moriemur, nos et nostra*; и когда мы будемъ мертвы, все придетъ къ такому состоянію, какъ будто бы мы никогда и не жили“. Такъ пишетъ Ле Дантекъ ¹⁾, популярный представитель такъ называемой „біологической религіи“. Но изъ этой „религіи“ выводъ только одинъ: жизнь человѣческая не имѣетъ нравственной цѣли. Тургеневъ давно уже выразилъ этотъ выводъ въ грустномъ раздумьѣ Базарова надъ тѣмъ, стоитъ ли ему трудиться для другихъ, если изъ него „лопухъ расти будетъ“.

Но все равно, переходитъ ли эволюціонная теорія въ

¹⁾ Le Dantec, *Science et conscience. Philosophie du XX-e siècle*. Paris 1908. P. 57.

„біологическую религію“ или она сочетается съ моральной философіей, въ ея предѣлахъ нѣтъ мѣста для утопій конечнаго блаженства, для представлений о періодахъ гармоническаго совершенства. На всемъ существующемъ она открываетъ печать измѣнчивости, подвижности, стремленія и подъ видимымъ равновѣсіемъ покоящихся силъ обнаруживаетъ непрекращающуюся борьбу стихій. Вотъ почему мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что распространеніе эволюціонныхъ взглядовъ должно покончить съ гармоническими схемами старой общественной философій. Однако это положеніе, какъ ни представляется оно убѣдительнымъ само по себѣ, не можетъ быть принято безъ дальнѣйшихъ разъясненій. Среди мыслителей, склонявшихся къ утопіи земнаго рая, мы находимъ между прочимъ и Спенсера, одного изъ провозвѣстниковъ и основателей эволюціонной теоріи. Какъ могло случиться, что философъ, признавшій законъ эволюціи основой міровой жизни, тѣмъ не менѣе пришелъ къ мысли о полномъ примиреніи, какъ естественномъ концѣ человѣческой исторіи? Если Спенсеръ, столь неразрывно связавшій свое имя съ утвержденіемъ эволюціонной идеи, могъ остаться вѣрнымъ духу старыхъ утопій, очевидно, отрицаніе ихъ не представляется неизбѣжнымъ для эволюціониста. Одно это обстоятельство должно заставитьъ насъ войти въ болѣе подробное разсмотрѣніе основъ эволюціонной теоріи. Но это разсмотрѣніе всего удобнѣе начать съ разбора упомянутыхъ сейчасъ взглядовъ Спенсера. Посмотримъ, какъ согласуется онъ свой этический идеалъ съ данными эволюціонизма.

Въ основѣ этического ученія Спенсера лежитъ та самая идея приспособленія, которую онъ считаетъ существеннымъ признакомъ органической эволюціи. Предсказывая въ будущемъ прекращеніе соціальнаго антагонизма и гармоническое сліянiе отдѣльныхъ лицъ съ обществомъ, онъ исходитъ изъ мысли, что эволюція создаетъ приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Согласно съ этимъ и въ области морали происходитъ постепенное приспособо-

бленіе человѣка къ общественной средѣ. „Сообразно законамъ эволюціи вообще и законамъ организаціи въ частности, происходилъ и происходитъ прогрессъ въ приспособленіи челоуѣчества къ соціальному состоянію, при чемъ челоуѣчество измѣняется въ направленіи къ такому идеальному согласію“. „Предѣльнымъ челоуѣкомъ является такой челоуѣкъ, у котораго этотъ процессъ дошелъ до такой ступени, что создалось соотвѣтствіе между всѣми способностями его природы и всѣми требованіями его жизни въ обществѣ“ ¹⁾. Отсюда Спенсеръ выводитъ возможность абсолютной этики, регулирующей „поведеніе челоуѣка вполне приспособленнаго въ обществѣ, вполне развившемся“ ²⁾. Послѣднимъ словомъ его этической системы является утвержденіе, что прогрессъ нравственности можетъ достигнуть такой высоты, „на которой онъ будетъ вполне отвѣчать всѣмъ требованіямъ“ ³⁾.

На этомъ утѣшительномъ выводѣ о грядущемъ золотомъ вѣкѣ Спенсеръ обрываетъ въ своей этикѣ предсказанія о будущемъ челоуѣческихъ обществъ. Такъ создается оптимистическая картина грядущаго общественнаго блаженства. Но все ли здѣсь сказано? Читатель, знакомый со всей совокупностью ученій Спенсера объ эволюціи, вспомнить, что утопическій оптимизмъ его этики вовсе не согласуется съ общими утвержденіями его философіи. Въ самомъ дѣлѣ, опредѣляя общія основанія мірового процесса, Спенсеръ наряду съ эволюціей признаетъ диссолюцію. Высказывая и въ своемъ основномъ философскомъ трудѣ мысль о конечномъ совершенствѣ челоуѣческихъ обществъ ⁴⁾, Спенсеръ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что прочнаго совершенства въ мірѣ быть не можетъ, что рано или поздно каждый агрегатъ, а въ томъ числѣ и общественное соединеніе, подвергается разложенію. Это—общій законъ, которому под-

1) Spencer, The Principles of Ethics. V. I, § 104, p. 275.

2) Ibid. p. 275.

3) Ibid. Appendix, p. 303.

4) Spencer, First Principles, § 176.

чинено все сущее ¹⁾. Для состояній гармоніи тутъ нѣтъ мѣста. Но если такъ, то очевидно, что между общефилософскимъ и этическимъ ученіемъ Спенсера существуетъ противорѣчіе ²⁾. Обратившись къ его „Принципамъ этики“, мы легко поймемъ и причину этого противорѣчія. Дѣло въ томъ, что Спенсеръ опирается здѣсь на совершенно абстрактный анализъ идеи приспособленія, который и даетъ ему въ результатъ благополучный итогъ. Исходя изъ наблюдений, что въ обществѣ люди приспособляются къ совместной жизни, и предполагая, что процессъ этого приспособленія идетъ все далѣе и далѣе, Спенсеръ чисто математическимъ путемъ приходитъ къ возможности приспособленія окончательнаго и всецѣлаго. Но противъ этого математическаго построенія слѣдуетъ замѣтить, что оно представляетъ собою чисто-отвлеченную возможность, оторванную отъ дѣйствительныхъ условій общественной эволюціи. Спенсеръ не ставитъ самаго важнаго и кореннаго вопроса: нѣтъ ли въ понятіи личности такихъ началъ и стремленій, которыя не могутъ быть удовлетворены никакой высотой общественнаго развитія? Въ существѣ отношеній личности къ обществу онъ видитъ соотвѣтствіе и гармонію, и естественно, что въ результатъ получаетъ то, что предполагалось въ условіяхъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что близкій къ традиціямъ старой общественной философіи, онъ остается въ этомъ отношеніи всецѣло на ея почвѣ.

Мы отмѣтили основное противорѣчіе, въ которое впалъ Спенсеръ, когда пришелъ къ идеѣ конечной общественной гармоніи: философское понятіе вѣчнаго движенія, въ которомъ эволюція смѣняется диссолюціей, совершенно исключаетъ этической принципъ абсолютнаго приспособленія. Но эволюціонная теорія имѣетъ и другую сторону, которая также не можетъ быть упущена изъ вида при обсужденіи

1) Ibid. Ch. XXIII: Dissolution.

2) На это противорѣчіе указано и въ русской литературѣ проф. Хвостовымъ въ его курсѣ по теоріи историческаго процесса. М. 1910. Стр. 229.

Вопросы философіи, кн. 110.

путей общественнаго прогресса. Я имѣю здѣсь въ виду ученіе о естественныхъ факторахъ эволюціи, которое получило столь блестящее освѣщеніе подъ вліяніемъ великихъ открытій Дарвина и при безспорномъ содѣйствіи Спенсера. Введя въ свою этическую систему понятіе приспособленія, Спенсеръ самъ затронулъ эту сторону вопроса, но онъ сдѣлалъ это въ высшей степени недостаточно. Ученіе о факторахъ эволюціи подтверждаетъ, что понятію приспособленія принадлежитъ первостепенное значеніе; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно связываетъ процессъ приспособленія съ такими условіями, которыя отнимаютъ всякую почву у идеи общественной гармоніи и абсолютнаго равновѣсія. Мы должны разъяснить и эту сторону дѣла, но для этого необходимо выйти изъ круга идей Спенсера и поставить вопросъ болѣе общаго характера: что даетъ для соціальной философіи біологическое ученіе о факторахъ эволюціи. Поскольку общія условія біологической эволюціи распространяются и на жизнь человѣческихъ обществъ, они имѣютъ безспорное значеніе для ученія объ общественномъ идеалѣ. Не отсюда, конечно, идеальныя начала черпаютъ свою силу, но здѣсь получаетъ извѣстное разъясненіе способъ ихъ осуществленія.

2.

Понятіе эволюціи утвердилось въ различныхъ областяхъ знанія подъ вліяніемъ шумныхъ успѣховъ біологіи, связанныхъ съ распространеніемъ Дарвинизма: отсюда именно перешло и въ общественныя науки свойственное Дарвинизму отождествленіе эволюціонной теоріи съ ученіемъ трансформизма, съ мыслью о превращеніи формъ, объ образованіи видовъ. По существу тутъ никакъ нельзя поставить знакъ равенства: какъ ученіе о постепенномъ развитіи всего сущаго, эволюціонизмъ шире трансформизма и включаетъ въ себя болѣе широкій кругъ идей ¹⁾. Въ самой біологіи

¹⁾ Интересный опытъ выясненія полнаго состава эволюціонной теоріи даетъ William Stern въ сочиненіи: *Person und Sache*. I B. Leipzig 1906. XIII Kap.: *Selbstentfaltung*.

перенесеніе центра тяжести на образованіе видовъ есть результатъ цѣлесообразнаго ограниченія научнаго интереса предѣлами доступными для конкретнаго анализа. Въ этомъ смыслѣ и съ полнымъ основаніемъ находили слишкомъ притязательной терминологию Дарвина; указывали на то, что его теорія была только объясненіемъ *видовыхъ приспособленій, а не происхожденія видовъ*, какъ онъ самъ ее называлъ въ главѣ своего сочиненія: „The origin of the species“ ¹⁾. Но какъ бы то ни было, доктрина трансформизма, обоснованная Дарвиномъ, имѣла огромное значеніе и для утвержденія самаго существа эволюціонной точки зрѣнія. Отвѣтивъ убѣдительно разясненіемъ на вопросъ: *quo modo* ²⁾, т.-е. какимъ образомъ совершалась эволюція, Дарвинъ вмѣстѣ съ тѣмъ заставилъ всѣхъ вѣрить въ дѣйствительное значеніе эволюціи, въ ея неизбѣжность и власть надъ всѣмъ живущимъ. Подобно тому какъ Гегель въ наукахъ о духѣ утвердилъ основную идею своей діалектики, что нѣтъ рѣзкихъ границъ между явленіями, что міръ есть живое единство, котораго нельзя разсѣкать на обособленныя и замкнутыя понятія, такъ Дарвинъ сдѣлалъ то же въ наукахъ о природѣ. Вслѣдствіе этого мысль была направлена на явленія измѣнчивости, на признаки переходовъ и превращеній, а обратившись къ этимъ явленіямъ и признакамъ, человѣческій умъ впервые постигъ во всей полнотѣ безконечную дифференцирующую мощь природы, ея творческую расточительность въ созданіи новыхъ измѣненій, ея необычайную плодовитость въ порожденіи новыхъ возможностей. Для Дарвинизма эти факты безконечной производительности, измѣнчивости, индивидуализаціи являются тѣмъ исходнымъ наблюденіемъ, которое даетъ ему возможность примѣнить и оправдать идею естественнаго отбора. Если

¹⁾ Plate, Selectionsprincip und Probleme der Artbildung. III Aufl. Leipzig, 1908. S. 34.

²⁾ Это указаніе принадлежитъ Франсису Дарвину. См. стат. Тимирязева: „Первый юбилей Дарвинизма“ въ сборникѣ: „Памяти Дарвина“. Изданіе „Научнаго слова“. М. 1910. Стр. 42.

эта идея, составляющая центральный пунктъ всей теоріи Дарвина, дѣйствительно имѣетъ значеніе при объясненіи видовыхъ измѣненій, то только потому, что она предполагаетъ безграничную множественность индивидуальныхъ рожденій: только на фонѣ этой плодовитости природы при посредствѣ борьбы за существованіе естественный отборъ обнаруживаетъ свою критическую силу, устраняя однихъ и давая перевѣсъ другимъ, поражая гибелью все несовершенное и неприспособленное и доставляя торжество всякой новой способности, всякому новому совершенству. Но здѣсь-то и слѣдуетъ подчеркнуть упомянутое выше ограниченіе Дарвинизма доступными для научнаго анализа предѣлами. Обращая вниманіе изслѣдователей на факты безграничной производительности и безконечной дифференціаціи, теорія естественнаго отбора принимаетъ эти факты, какъ данные; она не объясняетъ этого дифференцирующаго творчества природы. Какъ *появляются* новыя измѣненія, новыя способности и совершенства, этого она не разсматриваетъ: она показываетъ только, какимъ образомъ естественный отборъ *сохраняетъ и закрѣпляетъ* новыя признаки, если только они *появятся*. Чрезмѣрность рожденій и множественность видовъ обуславливаютъ борьбу за существованіе, въ которой сохраняются и переживаютъ болѣе приспособленные. Наслѣдственность передаетъ приспособленія потомству. Такъ дѣйствіемъ естественнаго отбора утверждаются новыя виды. Отсюда очевидно, что теорія Дарвина объясняетъ не появленіе видоизмѣненій, (которыя могутъ быть и вредными и полезными), а только переживаніе приспособленій, т.-е. новыхъ полезныхъ признаковъ ¹⁾. Очевидно также, что подобное сохраненіе болѣе совершенныхъ качествъ эта теорія связываетъ съ дѣйствіемъ естественнаго отбора: безъ этого получилось бы ничѣмъ не ограниченное распространеніе непостоянныхъ и случайныхъ видоизмѣненій, полезныхъ, какъ и вредныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ умень-

¹⁾ См. Plate, о. с. SS. 29—35, S. 457.—У Plate приводятся всѣ соотвѣтствующія мѣста изъ Дарвина (S. 30—31).

шилась бы сила наслѣдственной передачи полезныхъ приспособленій¹⁾. Такимъ образомъ, если появленіе новыхъ качествъ остается для біологіи загадочнымъ, то съ другой стороны и сохраненіе ихъ ставится ея въ связь съ такими данными, которыя лишь отчасти могутъ подлежать регулированію и воздѣйствію—при помощи искусственнаго и сознательнаго отбора. Этотъ выводъ, весьма существенный для нашихъ дальнѣйшихъ заключеній, еще болѣе подчеркивается слѣдующимъ важнымъ обстоятельствомъ. Процессъ приспособленія, о которомъ говорятъ дарвинисты, всегда находится въ соотношеніи съ окружающими условіями. По счастливому выраженію Вейсмана, „жизненные условія представляютъ нѣкоторымъ образомъ форму, по которой естественный отборъ постоянно вновь отливааетъ данный видъ“²⁾. Но это еще болѣе уясняетъ тѣ затрудненія, которыя встрѣчаетъ передъ собою стремленіе къ сознательному совершенствованію. Гексли уже давно разъяснилъ, что „въ космосѣ то, что мы назовемъ наиболѣе приспособленнымъ („fittest“), зависитъ отъ условій... Если бы на нашемъ полушаріи снова понизилась температура, то переживаніе наиболѣе приспособленнаго вызвало бы въ растительномъ мірѣ процвѣтаніе все болѣе и болѣе жалкихъ формъ, такъ что въ концѣ концовъ одержали бы верхъ какіе-нибудь лишайники, діатомовыя и тѣ водоросли, которыя сообщаютъ красный цвѣтъ снѣгу³⁾. Гексли не говоритъ, что станется при этихъ условіяхъ съ человѣкомъ; но естественно продолжить его мысль допущеніемъ, что среди лишайниковъ и снѣговыхъ водорослей въ полярной стужѣ оледенѣлой земли ему придется значительно передѣлать свой бытъ, для того чтобы въ жестокой борьбѣ съ природой отстоять условія достойнаго существованія.

1) Plate о. с. SS. 264—271. — Wallace, Darwinism. London 1889. P. 148. Русскій переводъ М. А. Мензѣйра. М. 1912. Изд. 2-ое. Стр. 164.

2) Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie. II Aufl. I Bd. Iena 1904 S. 45. Русск. перев. подъ ред. В. Н. Львова. М. 1905. Стр. 68.

3) Huxley, Evolution and Ethics. P. 80. Русск. перев., стр. 112.

Теперь мы имѣемъ всѣ данныя для отвѣта на вопросъ, насколько этическая утопія Спенсера, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ прочія утопіи этого рода, рисующія впереди неизблѣмый миръ гармонической общественности, согласуются съ эволюціоннымъ ученіемъ о естественныхъ факторахъ жизни. Вопросъ, который въ данномъ случаѣ долженъ быть поставленъ, можно выразить слѣдующимъ образомъ: при какихъ условіяхъ, вытекающихъ изъ законовъ біологической эволюціи, могло бы сохраниться мирное совершенство согласованнаго общенія. Но стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы сразу усмотрѣть, что подобная задача предполагаетъ такую власть человѣка надъ естественными условіями жизни, которую нельзя назвать иначе, какъ всемогуществомъ разума и прозрѣнія. Вѣдь здѣсь требуется такое планомерное и неукоснительное регулированіе количества и качества рожденій, при которомъ нѣтъ мѣста случаю и уклоненію; требуется сознательное закрѣпленіе передаваемыхъ по наслѣдству свойствъ; требуется, наконецъ, удержаніе на извѣстномъ уровнѣ внѣшнихъ условій существованія. Если предполагаютъ, что общественный прогрессъ можетъ достигнуть такой ступени, когда не будетъ болѣе столкновеній и борьбы, когда приспособленіе человѣка къ условіямъ общественной жизни станетъ абсолютнымъ, то противъ этого слѣдуетъ сказать, что такое предположеніе противорѣчитъ всѣмъ нашимъ представленіямъ объ условіяхъ естественной эволюціи. Устранить совершенно борьбу и утвердить абсолютное равновѣсіе—это значить приостановить ходъ эволюціи и актомъ всемогущаго разума совершить перерывъ въ естественномъ теченіи природы. Съ точки зрѣнія естественныхъ условій нельзя представить себѣ общества вполне уравновѣшеннаго и примиреннаго: такое общество тотчасъ бы подверглось постепенному ослабленію ранѣе пріобрѣтенныхъ качествъ. Эволюція предполагаетъ постоянное дифференцированіе и обособленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и постоянное соревнованіе и соперничество. Когда дифференцированіе и соревнованіе прекра-

шаются, начинается такъ называемая регрессивная эволюція, т.-е. постепенное вырожденіе. Жизнь всегда колеблется между прогрессивной и регрессивной эволюціей, но она не знаетъ состояній гармоніи или остановки. То, что кажется съ виду состояніемъ гармоническимъ, на самомъ дѣлѣ таитъ въ нѣдрахъ своихъ начало новыхъ процессовъ въ ту или другую сторону, впередъ или назадъ, къ новой жизни или къ вырожденію. Для постояннаго и абсолютнаго равновѣсія тутъ нѣтъ мѣста ¹⁾.

Но то, что говорить намъ въ данномъ случаѣ біологія, вполне подтверждается и анализомъ данныхъ, представляемыхъ соціологіей. Поскольку соціологическія ученія опираются на біологическую теорію эволюціи, относительно ихъ можно повторить то же замѣчаніе, которое мы сдѣлали выше по поводу постановки эволюціонной проблемы въ Дарвинизмѣ: и здѣсь выдвигается на первый планъ ученіе о факторахъ эволюціи, о приспособленіи, о переходѣ однихъ формъ въ другія, что однако вовсе не исчерпываетъ всего круга эволюціонныхъ идей. Но если нѣкоторые историки-соціологи предполагаютъ, что понятіе перехода формъ подъ вліяніемъ приспособленія общества къ своеобразной средѣ объясняетъ все въ соціальной эволюціи ²⁾, то здѣсь совершается ошибка, въ которой главные теоретики біологическаго трансформизма неповинны. Дарвинъ, Уоллесъ,

¹⁾ Въ англійской литературѣ аналогичные выводы, основанные на данныхъ біологіи, сдѣланы Киддомъ (Kidd, *Social Evolution*. London 1894. Ch. II, pp. 36—38; ch. III, pp. 64—65; ch. VII, pp. 189—192; ch. X, pp. 288—295), и Пирсономъ (Pearson, *The Grammar of science*. London 1900. Ch. I, § 9). Оба названные писателя опираются на извѣстную теорію Вейсмана о непередаваемости пріобрѣтенныхъ свойствъ. Но гѣ же результаты можно получить и независимо отъ спорной теоріи Вейсмана, если обратить вниманіе на основныя условія естественнаго отбора.—О регрессивной эволюціи см. специальное изслѣдованіе Demoor, Massart et Vandervelde, *L'évolution régressive en biologie et en sociologie*. Paris 1897.—Явленія регрессивной эволюціи были указаны Роменсомъ еще въ 1874 г. въ журналѣ „Nature“ vol. IX (см. ссылки у Вейсмана въ его брошюрѣ „Die Allmacht der Naturzüchtung“. Iena 1893. S. 55).

²⁾ См., напримѣръ, Hartmann, *Ueber historische Entwicklung*. Gotha 1905. § 1, S. 5; ср. § 2: *Entwicklung* (русск. пер. § 1, стр. 7 и § 2); Випперъ, *Очерки теоріи историческаго познанія*. М. 1911. Стр. 160—163.

Вейсманъ, всѣ одинаково даютъ основанія заключить, что приспособленіе, по ихъ взглядамъ, объясняетъ только сохраненіе уже появившихся приспособленій, а не ихъ первоначальное возникновеніе. За видимымъ дѣйствіемъ естественнаго отбора молчаливо допускается дѣйствіе болѣе первоначальныхъ творческихъ силъ ¹⁾. Несравненно большая сложность общественныхъ явленій весьма затрудняетъ анализъ: здѣсь не такъ легко усмотрѣть естественныя границы теории приспособленія. Отсюда и создается иногда иллюзія, будто бы приспособленіе все обуславливаетъ и объясняетъ въ ходѣ историческаго развитія. „Массы идутъ, гибнутъ, еще надвигаются, еще погибаютъ, мѣняются направленіе, наконецъ, открываютъ линію наименьшаго сопротивленія, проходятъ въ колонизацію, акклиматизируются въ занятой странѣ и т. д. При этомъ всякій разъ происходитъ громадная потеря человѣческой энергіи, въ результатѣ которой, наконецъ, и получается приспособленіе небольшого процента всѣхъ устремившихся... Какъ въ жизни природы не только не видно прицѣла, систематической подготовки, сбереженія, экономіи силъ, но напротивъ развертывается какое-то невѣроятное мотовство, роскошество, нервическая поспѣшность, разбрасываніе, преувеличеніе, такъ же и въ человѣческихъ отношеніяхъ“ ²⁾—такъ рисуется картина общественной эволюціи теоретикомъ новой школы. Иногда въ этомъ освѣщеніи представляютъ развитіе величайшихъ явленій человѣческаго духа—религии, нравственности, искусства, науки. Все это изображается, какъ продуктъ приспособленій къ внѣшнимъ условіямъ. Нравственность, на примѣръ, выводится изъ послѣдовательныхъ на-

¹⁾ Особенно ясно чувствуется необходимость такого допущенія у тѣхъ біологовъ, которые пытаются глубже проникнуть въ основные процессы эволюціи. См. напр. у Вейсмана въ его *Vorträge über Deszendenztheorie*, гдѣ самые главные выводы о зародышевой плазмѣ основаны на догадкахъ о первичныхъ силахъ, о біофорахъ, о „констелляціяхъ“ и т. д. (SS. 315, 329, 340; русск. пер. стр. 468, 469, 505). Вейсманъ склоняется даже къ тому, чтобы признать зерно истины у виталиста Рейнке (S. 329; русск. пер., стр. 469).

²⁾ Випперъ, назв. соч., стр. 162.

слоеній самаго процесса развитія, въ началѣ котораго ея вовсе не существовало. Но такое пониманіе эволюціи придаетъ внѣшнимъ факторамъ развитія поистинѣ чудодѣйственную силу: изъ ничего подъ влияніемъ внѣшней обстановки и путемъ безконечныхъ опытовъ въ неизвѣстномъ направленіи слагается прекрасный человѣческой міръ, создаются великія произведенія духа, совершаются замѣчательныя открытія и озаренія. Но не значить ли это принимать развитіе всего изъ ничего? Вѣдь самое понятіе эволюціи становится для насъ непонятнымъ, если не допустить существованія „субстрата, уже заключающаго въ себѣ хотя бы въ потенціи элементы того, что впоследствии“ ¹⁾. Біологи, которымъ въ теоріи приспособленія принадлежитъ руководящее значеніе, поступаютъ гораздо скромнѣе: они открыто заявляютъ, что отборъ и приспособленіе происходятъ на фонѣ измѣненій, независимо отъ нихъ появляющихся. Внѣшніе факторы разсматриваются тутъ, какъ неизмѣнные спутники эволюціи, а не какъ ея единственные творцы. Подобную оговорку необходимо сдѣлать и въ отношеніи къ ходячимъ схемамъ соціологіи. „Человѣкъ идетъ долго ощупью, пробуется и прикидываетъ, соображаетъ пути, по которымъ направлялись къ нему продукты или пріѣзжали какіе-нибудь опасные или нужные люди, вставляетъ фантастическія мысли о солнечномъ пути или о мѣстонахожденіи на землѣ истинной вѣры и составляетъ маршрутъ“ ²⁾—такъ изображается историческое развитіе въ свѣтѣ идеи приспособленія. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что въ результатѣ этихъ прикидываній и соображеній, этихъ „фантастическихъ мыслей“ о солнечномъ пути и объ истинной вѣрѣ создаются могущественныя системы культуры, и создаются не изъ абсолютной пустоты, а изъ стремленій къ свѣту, къ прогрессу, къ идеалу. Человѣкъ идетъ ощупью, но не безъ цѣли; онъ пробуется и прики-

1) Слова Б. А. Кистяковскаго въ статьѣ: „Категорія необходимости и справедливости“. Журн. „Жизнь“ 1900 г., июнь, стр. 142.

2) Випперъ, назв. соч., стр. 162.

дываетъ, соображаетъ пути, но дѣлаетъ это не безъ основаній и не безъ руководящаго плана. По мѣрѣ развитія планы и цѣли осложняются и растутъ, но съ начала и до конца они связаны преемственной традиціей. Приспособленіе къ данной средѣ вынуждается не только давленіемъ внѣшнихъ условій, но и внутренними стремленіями чело-вѣка. Желаніе во что бы то ни стало выбросить эти вну-треннія стремленія, побороть до конца телеологию и все объяснить изъ внѣшнихъ и случайныхъ приспособленій дѣ-лаетъ въ концѣ концовъ самую эволюцію непонятной. Въдѣ идея эволюціи, развитія неизбѣжно сочетается съ предста-вленіемъ объ извѣстномъ субстратѣ развитія, обусловли-вающимъ цѣлостъ и непрерывность развивающагося ряда. Развивается нѣчто, а не ничто, и именно это даетъ воз-можность въ отдѣльныхъ моментахъ развитія прослѣдить непрерывную нить. Но непрерывность, цѣлостность и един-ство эволюціонирующаго ряда относятся не только къ единству субстрата, а также и къ общности направленія, тенденціи, цѣли. Переходъ отъ одной стадіи къ другой, смѣна моментовъ, превращеніе формъ обычно отмѣчаются уже однимъ измѣненіемъ внѣшнихъ признаковъ явленія; но въ общественной жизни, тамъ гдѣ объекты изученія сла-гаются изъ группъ явленій, открыть стадіи эволюціи въ этомъ сложномъ сочетаніи фактовъ нельзя безъ освѣщенія ихъ какими-либо общими тенденціями и цѣлями, обнаруживаю-щими причастность данныхъ фактовъ къ извѣстной группѣ¹⁾.

Здѣсь мы можемъ наконецъ сдѣлать и послѣдній шагъ въ нашемъ разъясненіи понятія эволюціи. При ближайшемъ анализѣ оказывается, что представленія и біологовъ, и со-ціологовъ объ эволюціонномъ процессѣ нуждаются въ су-щественномъ восполненіи. Мы признали это за естествен-ное ограниченіе научнаго изслѣдованія, когда біологи

¹⁾ Ср. Simmel, Probleme der Geschtsphilosophie. III Aufl. Leipzig 1907. SS. 160—162.—Sigwart, Logik. II Aufl. Freiburg 1893. Bd. II, SS. 651—654.—Лаппо-Данилевскій, Методологія исторіи. Вып. I. СПб. 1910. Стр. 128—134; 280—282.

выдвигаютъ въ эволюціи на первый планъ явленія трансформизма и ставятъ ихъ въ связь по преимуществу съ приспособленіемъ и отборомъ. Это именно тѣ явленія, которыя всего скорѣе поддаются внѣшнему наблюденію. Но самая сущность заключеній біологическаго трансформизма, какъ мы видѣли, показываетъ, что онъ объясняетъ лишь внѣшнюю сторону эволюціи: онъ отвѣчаетъ на вопросъ, какимъ образомъ сохраняются появившіяся полезныя измѣненія, и на этомъ останавливается. Однако очевидно, что это нисколько не рѣшаетъ и даже не затрагиваетъ вопроса о томъ, какъ и въ силу какихъ причинъ совершается самый процессъ измѣненій. Выражаясь терминами одного изъ новѣйшихъ философовъ эволюціонистовъ, тутъ объясняется только одна сторона жизненнаго процесса,—самосохраненіе, но оставляется въ тѣни другая сторона, не менѣе важная—саморазвитіе. Приспособленіе обнаруживаетъ намъ скорѣе пассивную функцію жизни, но на ряду съ этимъ должна быть выдвинута и функція активная. Анализъ жизненныхъ явленій обнаруживаетъ въ нихъ не только стремленіе къ самосохраненію, какъ отвѣтъ на воздѣйствія идущія извнѣ, но и стремленіе къ самоутвержденію, какъ отвѣтъ на импульсы, идущіе изнутри. Самое приспособленіе къ внѣшнимъ условіямъ, которое мы наблюдаемъ въ природѣ, въ тысячѣ различныхъ и изумительныхъ проявленій невольно наводитъ на мысль о необычайной творческой силѣ, присущей живымъ существамъ, вдохновляющей ихъ на борьбу съ внѣшними условіями, на отысканіе новыхъ путей, на искусный обходъ опасностей и препятствій. Тутъ сказывается не только пассивное подчиненіе внѣшнимъ обстоятельствамъ, но и активное сопротивленіе имъ. Духъ творческій и преобразующій носится надъ всей природой и воплощается въ ней на всѣхъ ступеняхъ, отъ низшихъ до высшихъ. Это именно и заставляетъ новѣйшихъ философовъ-эволюціонистовъ говорить о „творческой эволюціи“, о „первичномъ жизненномъ стремленіи“. Почти одновременно Бергсонъ во Франціи и Штернъ въ Германіи

въ сочиненіяхъ, сразу обратившихъ на себя вниманіе, признали необходимымъ расширить то понятіе эволюціи, которое сложилось у біологовъ и соціологовъ подъ вліяніемъ Дарвинизма, введя въ него моментъ активности и творчества. Какъ очень хорошо формулируетъ эту точку зрѣнія Штернь, „приспособленіе можетъ опредѣлять конкретное образованіе извѣстной формы въ безконечности отдѣльныхъ случаевъ, но не въ томъ смыслѣ, чтобы оно дѣлало излишнимъ самобытное стремленіе къ развитію, а въ томъ, что оно обусловливаетъ извѣстное направленіе этого первоначальнаго стремленія“¹⁾. На ряду съ отборомъ и приспособленіемъ, какъ условіями самосохраненія видовъ, надо признать творческую силу къ саморазвитію, къ проявленію внутренней мощи и полноты бытія²⁾. И совершенно въ томъ же духѣ звучитъ заключеніе Бергсона: „мы нисколько не оспариваемъ того, что необходимымъ условіемъ эволюціи является приспособленіе къ средѣ. Слишкомъ очевидно, что видъ исчезаетъ, если онъ не сообразуется съ условіями существованія, которыя ему даны. Но одно дѣло признавать, что внѣшнія обстоятельства суть силы, съ которыми эволюція должна считаться, и другое дѣло утверждать, что они являются направляющими силами эволюціи. Это послѣднее положеніе есть точка зрѣнія механизма. Оно безусловно исключаетъ гипотезу первоначальнаго стремленія, я хочу сказать внутренняго роста, который выводитъ жизнь черезъ формы болѣе и болѣе сложныя къ судьбамъ болѣе и болѣе высокимъ“... „Истина заключается въ томъ, что приспособленіе объясняетъ уклоненія эволюціоннаго движенія, но не общія его направленія и еще менѣе того оно объясняетъ самое движеніе“³⁾. Весьма простое соображеніе поясняетъ эту мысль. Для этого достаточно обратить внима-

1) William Stern, Person und Sache. I Bd. S. 317. Leipzig 1906.

2) Ibid. S. 320—326.

3) Bergson, *Évolution créatrice*. Paris 1911. Huitième édition P. 111.—Соотвѣтствующую точку зрѣнія въ соціологіи выражаетъ Палантъ, *Очеркъ соціологіи*. Переводъ подъ ред. А. С. Яценко. М. 1910. Стр. 62—64.

ніе на фактъ совмѣстнаго существованія въ однихъ и тѣхъ же областяхъ высшихъ формъ на ряду съ низшими. Одинъ этотъ фактъ существованія низшихъ видовъ въ теченіе многихъ вѣковъ, послѣ того какъ появились высшіе, и при тѣхъ же самыхъ условіяхъ показываетъ, что эти условія вполне допускали существованіе низшихъ формъ. Если же творчество природы на этомъ не остановилось, а пошло далѣе, то очевидно не потому, что это требовалось внѣшними условіями, а потому что это вызывалось внутренними силами эволюціоннаго движенія.

Особенно существеннымъ въ новыхъ системахъ эволюціонизма является то, что принципъ движенія, развитія, измѣненія выдвигается здѣсь на первый планъ и получаетъ настоящее признаніе и объясненіе. Такимъ образомъ эволюціонная идея впервые достигаетъ своего истиннаго завершенія. Никто изъ эволюціонистовъ лучше Бергсона не выразилъ этого понятія эволюціи въ сжатой и яркой формулѣ: творческая эволюція, *évolution créatrice*. Эволюція понимается здѣсь не какъ простое перераспределеніе первичныхъ элементовъ, какъ это имѣетъ мѣсто у Спенсера въ его ученіи о дифференціаціи, сопровождаемой интеграціей; подъ эволюціоннымъ развитіемъ Бергсонъ и Штернъ понимаютъ подлинное творчество, созданіе новыхъ формъ и новыхъ явленій. вмѣстѣ съ тѣмъ развитіе, измѣненіе, творчество признается изначальнымъ и имманентнымъ проявленіемъ міра. „Это признаніе по—вѣрному замѣчанію С. Л. Франка—придаетъ основополагающей онтологической характеръ категоріи измѣненія или созиданія новаго и тѣмъ порывааетъ съ одной изъ самыхъ упорныхъ и типичныхъ тенденцій господствующаго научнаго міровоззрѣнія, именно съ попыткой вывести все измѣняющееся изъ неизмѣннаго“¹⁾.

Такъ современная эволюціонная теорія подкрѣпляетъ тѣ данныя, которыя раскрываетъ моральная философія. Если,

¹⁾ С. Л. Франкъ, Личность и вещь, въ сборникѣ „Философія и жизнь“ СПб. 1910. Стр. 210. Въ этой статьѣ, представляющей изложеніе взглядовъ Вильяма Штерна, можно найти мастерскую характеристику новаго эволюціонизма.

исходя изъ основъ нравственнаго сознанія и анализируя понятіе нравственнаго идеала, мы установили формулу безконечнаго нравственнаго стремленія, то къ этому же результату насъ приводитъ и эволюціонизмъ, опирающійся на изученіе жизненныхъ процессовъ. Система творческой эволюціи, разсматривающая измѣнчивость, какъ основной признаковъ бытія, принципиально исключаетъ мысль о неизмѣнномъ и заключительномъ предѣлѣ развитія. Видимые остановки и перерывы творчества являются не болѣе, какъ переходными моментами. Нѣкоторые соціологи, какъ напримѣръ Зиммель и Палантъ, приходятъ къ заключенію, что борьба есть необходимая принадлежность соціальнаго развитія, а миръ не цѣль и не сущность общежитія, а только одинъ изъ его моментовъ ¹⁾. Этотъ выводъ, сдѣланный на основаніи наблюденій надъ ходомъ общественнаго развитія, находитъ свое обоснованіе и подтвержденіе въ философіи эволюціонизма. Біологическія данныя, соціологическія наблюденія и философскія заключенія одинаково приводятъ къ одному и тому же результату. Но подобное совпаденіе выводовъ обуславливается тѣмъ, что въ новую философію властно вошла категорія эволюціи, которой не было въ старыхъ построеніяхъ. Если общественная философія столь долго опиралась на идею заключительной гармоніи, то между прочимъ и потому, что философская мысль долго находилась въ плѣну у математическихъ и физическихъ воззрѣній. Распространеніе идей біологическаго трансформизма несомнѣнно способствовало освобожденію философіи отъ старыхъ схемъ и вызвало построенія новѣйшаго эволюціонизма. Въ области общественной философіи должна быть осуществлена соотвѣтствующая реформа.

(Продолженіе слѣдуетъ).

П. Новгородцевъ.

¹⁾ Simmel, Sociologie. Leipzig 1908. SS. 610—613 (очеркъ VIII: Die Selbsterhaltung der Gruppe) и SS. 306—307 (очеркъ IV: Der Streit).—Палантъ, Очеркъ соціологіи. Стр. 76—77, 147—148 У Кидда (Social evolution, Ch. II, pp. 36—38) тотъ же соціологическій выводъ дѣлается на основаніи данныхъ біологіи.

Очеркъ теоретической философіи Г. С. Сквороды ¹⁾.

«Совершенно человѣка видить и сердце его любить, кто любить *мысли его*» ²⁾, говоритъ Скворода. Къ самому Сквородѣ слова эти подходятъ въ высокой степени. Если подѣ мыслью человѣка разумѣть не лихорадочную мозговую дѣятельность, въ которой проносятся тысячи образовъ, безсвязныхъ и противорѣчивыхъ, не согрѣтыхъ кровью сердца, не приносящихъ плода и безслѣдно гибнущихъ, а то сердечное, что отстаивается, какъ кристалльно-чистый результатъ цѣлой жизни тогда дѣйствительно въ *мысли* человѣка мы найдемъ идеальный образъ его личности, и нельзя совершенно увидѣть человѣка и полюбить его сердце, не полюбивъ его мысли. Мысль Сквороды глубоко сердечна, т.-е. исходить изъ глубины его души и всегда согрѣта живымъ дыханіемъ его личности. «Человѣкъ есть сердце» ³⁾, говоритъ Скворода. «Утаенная мыслей нашихъ бездна и глубокое сердце есть одно и тоже» ⁴⁾. Поэтому, изучая философію Сквороды, мы отнюдь не вступаемъ на почву оторванной отъ всякаго живого опыта силлогистики. Скворода глубокой и принципиальный противникъ той *безличной, безцвѣтной и безсодержательной мысли*, которая въ такой модѣ въ наши дни. Его мысль всегда рождается изъ душевнаго *опыта*. Скворода безстрашный и оригинальный сторонникъ *экспериментальной метафизики*, которая враждебнѣйшимъ образомъ относится ко всякой школьной, т.-е. схоластической философіи. Вся жизнь Сквороды есть огромный и глубоко интересный *метафизическій экспериментъ*

1) О жизни и личности Г. С. Сквороды см. Вопр. фил. и пс., кн. 104.

2) Письмо 94-ое. Соч. Г. С. Сквороды, подѣ редакц. Багалѣя, I, 127.

3) Письмо 81-ое. Соч., I, 112.

4) Наркиссъ. Соч., II, 7.

Вопросы философіи, кн. 110.

и его философія есть не что иное, какъ *логическая записъ* этого *эксперимента*. Мы можемъ критически относиться къ постановкѣ этого эксперимента, мы можемъ критиковать философію Сковороды съ точки зрѣнія недостаточно адекватнаго выраженія всѣхъ результатовъ того, что открылъ ему и на что логически обязывалъ его же собственный опытъ. Но мы не можемъ отнять у философіи Сковороды ея *метафизической документальности*. Если Шеллингъ совершенно правильно говорилъ, что «поэзія есть *документъ философіи*», то можно сказать, что Сковорода въ своемъ цѣломъ, т.-е. въ своей жизни, которая была основой его міровозрѣнія, и въ своемъ міровозрѣніи, которое было философскимъ раскрытіемъ его жизни, есть глубоко цѣнный *философскій документъ* и съ этой точки зрѣнія я пытаюсь истолковать его философію въ нижеслѣдующемъ очеркѣ.

Когда хотятъ охарактеризовать какого-нибудь поэта, то выбираютъ не тѣ его стихи, въ которыхъ онъ подражателенъ, и не тѣ его вещи, въ которыхъ онъ повторяетъ другихъ и зависитъ отъ мастеровъ болѣе раннихъ или болѣе сильныхъ, а тѣ стихи и тѣ вещи, въ которыхъ онъ творчески осозналъ себя, въ которыхъ его геній нашель подлинное и въ высшемъ смыслѣ безыскусственное выраженіе. Подобный же метотъ долженъ примѣняться ко всякому творцу. Чтобы изложить великую мысль философа, необходимо въ центрѣ изложенія поставить его *творческія идеи* и только на периферіи отмѣтить всѣ заимствованія, имъ слѣланныя, и всѣ вліянія, имъ испытанныя. Сковорода какъ философъ нуждается прежде всего въ *существенномъ истолкованіи*, своего рода *центральному изложеніи*, потому что источники, питавшіе его философскую мысль, для насъ совершенно ясны: онъ постоянно ихъ называетъ. Это Сенека, Эпикуръ, Плутархъ, Филонъ, Платонъ, Аристотель и вообще эллинско-римская мысль съ одной стороны, великіе философы изъ отцовъ церкви: Діонисій Ареопгитъ, св. Максимъ Исповѣдникъ, Августинъ, Оригенъ и Климентъ Александрійскій—съ другой. Какъ бы механически мы ни соединяли ученія только что названныхъ мыслителей, мы Сковороды никакъ не получимъ. Для того, чтобы получить міровозрѣніе Сковороды, нужно непремѣнно исходить изъ *самого Сковороды*, какъ творческаго центра и источника, и только тогда сможемъ мы по достоинству оцѣнить чрезвычайно оригинальную и замѣчательно своеобразную философію украинскаго мудреца.

I.

Первая черта, которая фундаментальнымъ образомъ характеризуетъ всю мысль Сковороды,—это глубокой и всесторонней *антропологизмъ*. Для Сковороды ключъ ко всѣмъ разгадкамъ жизни, какъ космической, такъ и божественной, *есть человекъ*, потому что всѣ вопросы и всѣ тайны міра сосредоточены въ человекѣ. Не разгадавъ себя, человекъ не можетъ ничего понимать въ окружающемъ, разгадавъ же себя *по конна*, человекъ проникаетъ въ самыя глубокія тайны Вселенной.

Антропологизмъ этотъ имѣетъ тройкій смыслъ: онтологическій, гносеологическій и морально-практический.

Человекъ—это *микрокосмъ*. Вселенная сполна вся присутствуетъ въ немъ, *метафизически въ немъ реальна*. Человеку некуда изъ себя выходить, ибо все реальное въ немъ метафизически заключено, въ нереальное же реального выхода быть не можетъ. Эта старинная мысль человечества не получаетъ у Сковороды особеннаго развитія. Онъ просто принимаетъ ее, какъ несомнѣнную базу своего философствованія. «Я вѣрю и знаю», говоритъ онъ Ковалинскому, «что все то, что существуетъ въ великомъ мірѣ, существуетъ и въ маломъ, и что возможно въ маломъ мірѣ, то возможно и въ великомъ мірѣ, по соответствованію оныхъ и по единству всеисполненія исполняющаго духа» ¹⁾.

Центръ тяжести для Сковороды переносится на слѣдующіе два момента: гносеологическій и морально-практический. На эту тему у него много своеобразныхъ, замѣчательныхъ мыслей.

Человекъ есть *микрокосмъ*. Въ такомъ случаѣ ничего человекъ познавать не можетъ иначе какъ *черезъ себя*. Познаніе «вообще»—это все равно, что «генералы вообще» Тентетникова. Познавать внѣ себя и отвлеченно отъ себя человекъ не можетъ. Самая задача познанія *нечеловѣческаго* есть задача совершенно вздорная и нелѣпая. Всякое познаніе въ существѣ и въ основѣ своей есть *самопознаніе*. «Если хотимъ измѣрить небо, землю, моря, должны во-первыхъ измѣрить самихъ себя съ Павломъ *собственною нашею мѣрою*. А если наша, внутри насъ, мѣры не сыщемъ, то *что измѣрить можемъ?*.. Можемъ ли сыскать мѣру, не уразумѣвъ, что ли есть мѣры? Можемъ ли мѣрить, не видя

¹⁾ Соч., I, 35.

земли? Можемъ ли видѣть, не *видя головы ея*? Можемъ ли усмотрѣть голову и силу ея, не сыскавъ и не уразумѣвъ своя въ самомъ себѣ? Голова головою, и сила понимается силою...» ¹⁾. «Кто можетъ узнать планъ въ земныхъ и небесныхъ пространныхъ матерьялахъ, прилѣпившихся къ вѣчной своей симметріи, *если прежде не могъ его усмотрѣть въ ничтожной плоти своей*? Симъ планомъ все на все создано или слѣпленно. И ничто удержаться не можетъ безъ него. Онъ всему матерьялу цѣпь и веревка. Онъ-то есть рука десная, перстъ, содержащій всю персть и пядь Божію, *всю тлѣнь измѣрившая и самый ничтожный нашъ составъ*... Что можетъ обширнѣе разлиться, какъ мысли? О сердце! Бездно всѣхъ водъ и небесъ ширшая! Коль ты глубоко! *Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщаетъ*» ²⁾. «Человѣкъ есть маленькій мырокъ и такъ трудно силу его узнать, какъ тяжело во всемірной машинѣ начало сыскать» ³⁾. Больше того. «Одинъ трудъ познать себе и уразумѣть Бога... Видь истинный человѣкъ и Богъ есть тоже» ⁴⁾. Такимъ образомъ, самопознаніе становится для Сковороды центральнымъ вопросомъ.

Самопознаніе имѣетъ не только теоретико-познавательную сторону, но и морально-практическую. Въ самопознаніи раскрывается та истина о человѣкѣ (а значить и о всей жизни), что сущность его отнюдь не исчерпывается одной интеллектуалистической стороной; существо человѣка въ его сердцѣ, въ его *воль*, и Сковорода исповѣдуетъ самый рѣшительный волюнтаризмъ. Не бытіе для познанія, а познаніе для *бытія*. Человѣкъ познаетъ не для того, чтобы интеллектуалистически *знать*, а для того, чтобы *истинно быть*. «Не измѣривъ себя прежде, что пользы знать мѣру въ протчихъ тваряхъ» ⁵⁾. «Сердце твое есть голова внѣшностей твоихъ. А когда голова, то самъ ты еси твое сердце. Но если *не приблизишься и не сопряжешься съ тѣмъ*, кой есть твоей головѣ головою, то останешься мертвою тѣнью и трупомъ» ⁶⁾. «Глубокое сердце, одному только Богу познаваемое, не иное что

1) Соч., II, 12.

2) II, 13.

3) II, 19.

4) II, 17.

5) II, 12.

6) II, 13.

есть. какъ мыслей нашихъ не ограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть *истое существо* и *сущая истина* и самая эссенція и зерно наше и сила, въ которой единственно состоитъ *родная жизнь* и *животъ нашъ*, а безъ нея мертвая тѣнь есьмы... Коль несравненная тщета потерять себе самого, хотя бы кто завладѣлъ всѣми коперниковыми мырами» ¹⁾. «Брось тѣнь, спѣши къ истинѣ. Оставь *физическія сказки* беззубымъ младенцамъ» ²⁾. «Не добиваюсь я знать, какъ и когда Моисей раздѣлилъ жезломъ море въ великомъ семь мірѣ, въ исторіи, а поучаюсь, какъ бы мнѣ въ маломъ мірѣ, въ сердцѣ, раздѣлить смѣсь склонностей, природы растлѣнныя и непорочныя и *провести волю мою непотопленно по пути житейскаго бытія*» ³⁾. А тѣ, которые забываютъ болю и бытіе для Сковороды, суть «нѣкіе безъ центра живущіе, будто безъ гавани пловущіе» ⁴⁾. Отсюда съ неизбѣжностью вытекаетъ критическое отношеніе къ какому бы то ни было отвлеченному, *оторванному отъ жизни* знанію. То знаніе, которое не увеличиваетъ цѣнность жизни и не подымаетъ качество *бытія*, есть знаніе вздорное и бесполезное. Въ глубочайшемъ отрицаніи такого бесполезнаго знанія, Сковорода не останавливается и передъ *наукой*. Черезъ сто лѣтъ Толстой, подымая свой протестъ противъ науки, ничего принципиальнаго не прибавилъ къ тому, что было давно уже сказано Сковородой.

«Мы въ постороннихъ околичностяхъ черезъ чуръ любопытны, рачительны и проницательны: измѣрили море, землю, воздухъ, небеса и безпокоили брюхо земное ради металловъ, размежевали планеты, доискались въ лунѣ горъ, рѣкъ, горцовъ, нашли закомплектныхъ міровъ неисчетное множество, строимъ непонятныя машины, засыпаемъ бездны, воспѣшаемъ и привлекаемъ стремленія водныя, что денно новые опыты и дикія изображенія. Боже мой! Чего мы не умѣемъ! Чего не можемъ! Но то горе, что при всемъ томъ кажется, *чегось великаго недостаетъ*. Нѣтъ того, чего и сказать не умѣемъ: одно только знаемъ, что недостаетъ чегось, а что оно такое не понимаемъ. Похожи на безсловеснаго младенца: онъ только плачетъ, не въ силахъ ни знать, ни сказать, въ чемъ его нужда, одну досаду чувствуетъ. Сіе явное души

¹⁾ II, 19.

²⁾ II, 70.

³⁾ I, 35.

⁴⁾ II, 46.

нашей неудовольствіе не можетъ ли намъ догадаться, что всѣ сіи науки *не могутъ мыслей нашихъ насытить? Бездна душевная, видишь, оными не наполняется.* Пожерли мы безчисленное множество обращающихся (какъ на Ашинскихъ колокольнихъ часахъ) системъ съ планетами, а планетъ съ горами, морями и городами, да однакожь алчемъ; не утоляется, а рождается наша жажда. Математика, медицина, физика, механика, музыка съ своими буйими сестрами, чемъ изобильнѣ ихъ вкушаемъ, тѣмъ *пуще палитъ сердце наше голодъ и жажда, а грубая наша остолбенѣлость не можетъ догадаться, что всѣ онѣ суть служанки при госпожѣ и хвостъ при своей головѣ, безъ которой весь туплужь не действителенъ»* ¹⁾. Истинная госпожа наукъ *жизнь.* Если онѣ ей не служатъ, онѣ никуда не годны. Не жизнь для науки, а наука для жизни, и не просто для жизни, а для жизни *истинной, духовной, той, которая имѣетъ вѣчную цѣнность и метафизическую пребываемость.*

«Ахъ, человѣкъ!» восклицаетъ Сковорода въ другомъ мѣстѣ. «Если червонѣетъ западъ солнечный, пророчествуемъ, что завтрашній день возсіяетъ чистый, а если зарумянится востокъ, стужа и непогода будетъ сегодня,—всѣ говоримъ и бываетъ такъ. Скажи пожалуй, еслибъ житель изъ городовъ, населенныхъ въ лунѣ, къ намъ на нашъ земной шаръ пришелъ, не удивился ли бы нашей премудрости, видя что небесные знаки столь искусно понимаемъ, а въ то время внѣ себя сталъ бы нашъ лунатикъ, когда бы узналъ, что мы въ *экономіи крошечнаго міра нашего, какъ въ лондонскихъ маленькихъ часахъ слѣпые несмыслы и совершенные трюнкны, ничего не примѣчаемъ и нерадимъ о удивительнѣйшей всѣхъ системъ системъ нашею тѣльшика.* Скажи пожалуй, не заслужили бы мы у нашего гостя имени безтолковаго математика, кой твердо разумѣетъ цыркуль, окружіемъ своимъ многіе милліоны миль вмѣщающій, а въ маленькомъ золотомъ кольцѣ той же силы и вкуса чувствовать не можетъ? Или безумнаго того книжника далъ бы намъ по самой справедливости титуляцію, который слова и письмена въ 15 аршинъ разумѣтъ и читать можетъ, а такое жъ Алфа и Омега на маленькой бумажкѣ или на ногтѣ написанное, совсѣмъ ему не понятно? Конечно *назвалъ бы насъ тою вѣдьмою, которая знаетъ, какое кушанье въ*

¹⁾ П, 92.

чужихъ горшкахъ кипитъ, а въ своемъ домъ и слѣпа и нерадива и голодна» ¹⁾). И Сковорода ясно указываетъ глубокую основу такого рѣзкаго своего отрицанія. «Я наукъ не хую и самое послѣднее ремесло хвалю; *одно то хулы достойно, что на нихъ надѣясь, пренебрегаемъ верховнѣйшую науку*, до которой всякому вѣку, странѣ и статьѣ, полу и возрасту для того отворена дверь, что *щастіе встѣмъ безъ выбора есть нужное, чего кромѣ ея ни о какой наукѣ сказать не можно*» ²⁾). Науки же вышедшія изъ повиновенія верховнѣйшей госпожѣ приносятъ только вредъ и мученіе. «Что не сытѣе, безпокойнѣе, и вреднѣе, какъ *человѣческое сердце, сими рабынями безъ своей начальницы вооруженное?* Чего же оно не дерзаетъ предпринять? Духъ не сытости женеть, нарядъ способствуетъ стремиться за склонностью, какъ корабль или коляска безъ управителя, безъ совѣта, предвидѣнія и удовольствія, взалкавши яко пестъ, съ ропотомъ вѣчно глотая *прахъ и пепель гинущій...*» ³⁾). Служанки должны вернуться на свое мѣсто, и истинная госпожа на свое. Госпожа же истинная есть *жизненная школа Христовой философіи*. «Въ ней обучается родъ человѣческой сроднаго себѣ щастія и сія то есть *каеолическая то есть всеродная наука*» ⁴⁾). Эта наука поистинѣ универсальна, не ограничена ни во времени, ни въ пространствѣ. «Языческіе кумирницы или капища суть тоже храмы Христоваго ученія и школы: въ нихъ и на нихъ написано было премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее слово сіе: *уѡбѣ! ѡзартѣ! поссе те ірsum*» ⁵⁾). Слѣдуя великимъ отцамъ Церкви, питавшимъ его мысль, Сковорода христіанство, т.-е. каеолическую свою науку понимаетъ какъ космическій фактъ, а потому, напр., язычникъ Платонъ для него самый настоящій и подлинный *боговидецъ* ⁶⁾).

Итакъ, не многія частныя науки, т.-е. «рабыни», должны быть предметомъ культа у человѣчества, а сама госпожа единая и каеолическая, всеродная наука. Она учитъ самопознанію, а внѣ самопознанія для человѣка нѣтъ выхода ни въ теоретико-познавательномъ отношеніи, ни въ морально-практическомъ.

1) II, 93.

2) II, 94.

3) II, 92—93.

4) II, 94.

5) II, 94.

6) II, 252.

Посмотримъ же, что представляетъ изъ себя католическая наука Сковороды.

II.

Замѣняя культъ отдѣльныхъ и частныхъ наукъ служеніемъ единой и царственной католической наукѣ, или же, употребляя другое выраженіе Сковороды, «блаженнѣйшей христіанской философіи»,—Сковорода отнюдь не ограничивался, какъ поступали многіе философы, однимъ переименованіемъ, пустой замѣной одного термина другимъ. Наоборотъ, съ новымъ именемъ Сковорода вноситъ совершенно *новое содержаніе*, которое кореннымъ образомъ отличается отъ содержанія стараго. И это новое содержаніе есть въ значительной мѣрѣ творческое созданіе самого Сковороды. Говорю «въ значительной мѣрѣ», потому что отчасти *это новое для XVIII вѣка* содержаніе есть рецепція античныхъ и патристическихъ представленій. Но и самая рецепція эта черезъ десятки столѣтій не можетъ не быть признана творческимъ дѣломъ.

Все замѣчательное, революціонное нововведеніе Сковороды можно охарактеризовать одной фразой: Онъ сознательно вернулъ серьезное значеніе *символу и сдѣлалъ символъ одной изъ центральныхъ категорій своего философствованія*. Внимательнаго читателя въ сочиненіяхъ Сковороды поистинѣ изумляетъ изобиліе образовъ, эмблемъ, символовъ. Но еще болѣе поразительно то, что эти образы и символы у него нанизываются не на разсудочную основу міровоззрѣнія, а имѣютъ совершенно самостоятельный, ни отъ чего другого не зависящій смыслъ, и если въ міровоззрѣніи его есть рационалистическіе lapsus'ы, то они показываютъ только, что, начавъ замѣчательное нововведеніе, Сковорода не могъ одинъ его завершить, и иногда *ниспадалъ* съ основной своей точки зрѣнія. Въ общемъ же разсудочные моменты у него *подчинены принципу символическому, а не обратно*. Въ этомъ онъ кореннымъ образомъ отличается отъ Д. Бруно, которому нѣкоторые хотѣли бы уподобить Сковороду. Хаотическая и лишенная художественной чуткости фантазія переполняла мышленіе Д. Бруно образами и кстати и не кстати. Но всѣ образы Д. Бруно вертятся на разсудочной оси. Ихъ всегда нужно расшифровывать рационалистически, *переводить на языкъ разсудка*. Безъ перевода они не имѣютъ смысла и правды. По-

этому картинность и цвѣтистость сочиненій Бруно въ существѣ своемъ риторичны, т.-е. метафизически неправдивы. Поэтому Спиноза въ сравненіи съ Бруно есть шагъ впередъ. Многое изъ того, что Бруно не умѣетъ сказать отчетливо и ясно, говоритъ Спиноза въ изумительно *чистой* формѣ.

У Сковороды же, какъ у Платона, *языкъ символовъ* имѣетъ самодовлѣющее значеніе. Ни на какой другой языкъ его перевести *нельзя*. Этимъ языкомъ онъ говоритъ не потому, что онъ не владѣетъ языкомъ разсудка, а потому, что никакимъ другимъ языкомъ кромѣ языка символовъ невозможно выразить то, что онъ хочетъ сказать. И это вытекаетъ съ логической необходимостью изъ основной точки зрѣнія Сковороды, изъ его *антропологизма*.

Разсудокъ оперируетъ языкомъ схемъ и понятій. Всякая схема и всякое понятіе *неконкретны*. Отвлекаясь отъ того живого полнозвучнаго и полнокрасочнаго впечатлѣнія, которое человѣкъ имѣетъ отъ жизни во внутреннемъ опытѣ, разсудокъ гаситъ въ отвлеченности *внутренній* характеръ впечатлѣнія и старается подыскать ему какой-нибудь *внѣшній* выразитель и закрѣпляетъ его въ понятіи или схемѣ. Какъ искусственная абстракція, понятіе и схема мѣлочны и призрачны, потому что имъ не соответствуетъ никакого бытія, ибо всякое бытіе можетъ быть дано лишь во внутреннемъ опытѣ, такъ какъ абсолютно внѣшнее бытіе, какъ показано давно философской критикой, есть понятіе абсолютно бессмысленное. Ergo, если мы хотимъ истолковать Вселенную въ терминахъ живого и конкретнаго внутренняго опыта человѣчества,—*а въ этомъ и состоитъ точка зрѣнія антропологическая*,—мы должны отбросить схематическій языкъ разсудка. Если схема, продуктъ анализа и отвлеченія, дробитъ и искажаетъ цѣльность внутренняго опыта, то символъ, синтетическій и конкретный по своей внутренней природѣ, никакого разложенія во внутренній опытъ внести не можетъ. Цѣльность и многозначность живого опыта неискаженно живетъ въ символѣ, и потому символъ есть натуральный языкъ всякой «внутренней мысли», вырастающей изъ конкретнаго жизненнаго опыта. Чтобы истолковать весь міръ антропологически, т.-е. человѣкомъ и въ человѣкѣ, необходимо реалистически понять символъ и пріадать исключительное, *метафизическое* значеніе внутреннему языку человѣческихъ образовъ. Вотъ отчего съ неизбѣжностью связывается съ антропологической точкой зрѣнія символизмъ.

Уже цитированныя слова Сковороды получаютъ новый смыслъ: «Если хотимъ измѣрить небо, землю и море, должны, во-первыхъ, измѣрить *самихъ себя собственною нашею мѣрою*. А если наша внутри насъ мѣра не сыщемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ?» ¹⁾. Та мѣра, которою хотимъ мѣрить «небо и землю», т.-е. совокупность нашего внѣшняго опыта, должна быть собственною нашею мѣрою, взятою изъ внутренняго нашего опыта, и она не можетъ уже быть относительной. Ибо относительной мѣрой ничего съ достовѣрностью мѣрить нельзя. Мѣра должна быть внутренне-абсолютной, т.-е. въ себѣ замкнутой, цѣльной. И она должна быть всецѣло собственной, *нашей*, т.-е. *насквозь внутренней*, во всѣхъ частяхъ своихъ доступной нашему внутреннему опыту. Но это и будетъ *символь*.

«Истина острому взору мудрыхъ не издали болванѣла такъ, какъ подлымъ умамъ, но *ясно какъ въ зеркаль*, представлялось, а они, увидѣвъ *живо живой ея образъ* уподобили оную различнымъ тлѣннымъ фигурамъ. Ни одни краски не изъясняютъ розу, лилю, нарцисса столь живо, *сколько благомыслино у ихъ образуетъ невидимую Божью истину, тѣхъ небесныхъ и земныхъ образовъ*. Отсюда родились *hieroglyphica, emblemata, symbola...*» ²⁾.

Въ символѣ нѣтъ ни внутренняго, ни внѣшняго, есть одно *цѣльное*. Если это цѣльное разлагается, если внѣшнее начинаетъ отдѣляться отъ внутренняго и брать надъ нимъ верхъ, то получается великое ниспаденіе, которое Сковорода отмѣчаетъ въ древнихъ религіяхъ. Сфинксъ «значитъ связь или узолъ. Гаданіе сего уroda утаивало ту же силу: узнай себя. Не развязать сего узла была смерть мучительная, убійство души, лишеніе мира. Для сего египтяне онаго уroda статуи поставляли по улицамъ, дабы какъ многочисленныя зеркала въ очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающей узолъ на память приводили. *Потомки ихъ были не таковы*. Отнялась отъ нихъ голова мудрости, долой пала чистая часть богопочитанія, остались одни художества, съ физическими волшебствами и суетвѣріемъ. Монументъ, напоенный всеполезнѣйшимъ для каждаго совѣтомъ, обратился въ кумиръ, уста имущій и не глаголющій, а только улицы украшающій и будто источникъ въ лужу отродился» ³⁾. Эту мысль объ ис-

¹⁾ II, 12.

²⁾ II, 152.

³⁾ II, 113.

рическомъ затемнѣніи и порчи символа Сковорода выражаетъ еще сильнѣе въ другомъ мѣстѣ. «Божественное начало въ разные вѣка разные народы изображали фигурами, монументами. Но подлость видя изваянныя или нарисованныя въ почетныхъ мѣстахъ фигуры и не проникши въ тайнообразуемое ими богопочтеніе, ухватило за ничтожную сѣнь образовъ и погрязла въ ней»). «Жизнь живетъ тогда, когда мысль наша, любя истину, любитъ выслѣживать тропинки ея и, *встрѣтивъ око ея*, торжествуетъ и веселится симъ незаходимымъ свѣтомъ»²⁾. Вся тварь непостоянна и обманчива, но она *поле слѣдовъ Божіихъ*, и, проникая въ то, что тайно образуютъ слѣды эти, мысль достигаетъ истины «Седмистолпный домъ Премудрости Божіей безспорно, что на улицахъ нашихъ и среди нашихъ стезь, будто лѣствица утвержденная, на землѣ стоитъ, но на высокихъ краяхъ и на острѣйшихъ остнахъ и на горнихъ горахъ поживаетъ»³⁾. Символъ, открывающій мысли истину, озаряетъ мысль точно живымъ *взглядомъ* самой истины, и мысль сама становится живымъ окомъ, видящимъ второе прекрасное всемірное око. «Всякая мысль подло какъ змій, по землѣ ползеть, но есть въ ней око голубицы, взирающія выше водъ потопныхъ на прекрасную ипостась истины»⁴⁾. Мысль, которая «никогда не поживаетъ», которая «продолжаетъ равно молніиное своего летанья стремленіе черезъ неограниченныя вѣчности, милліоны безконечніи», мысль, голубинымъ окомъ своимъ *встрѣтивъ око божественной истины*, «возносится къ вышней, господственной природѣ, къ *родному* своему и безначальному началу, дабы сіяніемъ его и *огнемъ тайнаго зрѣнія очистившись уволнитесь тѣлесной земли и земляного тѣла*. И сіе то есть ввійти въ покой Божій очистися отъ всякаго тлѣнія, слѣлать совершенно вольное стремленіе и безпрепятственное движеніе, *вылетѣвъ изъ тѣлесныхъ вещества франиць на свободу духа*»⁵⁾. Этотъ покой Божій, вѣчную субботу духа, Сковорода называетъ «символомъ символовъ»⁶⁾.

Но освободиться отъ схемъ плотскаго нашего разума и все-

1) Израильскій Змій. Рукопись Рум. Музея, стр. 8.

2) I, LXXXIII.

3) II, 138.

4) II, 254.

5) II, 105.

6) Икона Алквивіовская. Рукопись Румянц. Музея, стр. 22.

цѣло предаться правдѣ символическаго міропониманія не такъ легко. «Плотскаго нашего житія плотская мысль началомъ и источникомъ есть, *по земль ползеть, плоти желаетъ* грязную нашу пятау наблюдаетъ, бережетъ око сердца нашего, нашъ совѣтъ... Но кто намъ сотретъ главу зміину? Кто выколетъ вранови око вперившееся въ ночь? Кто намъ уничтожить плоть? Гдѣ Финеесъ пронзающій блудницу? Гдѣ ты мечу Іереміинъ, опустошающій землю» ¹⁾. Для того, чтобы видѣть все въ символахъ, нужно «истинное око», нужно для того, чтобы «ты могъ истину въ пустотѣ усмотрѣть. *А старое твое око никуда не годится. Пустое твое око смотреть во всемъ пустошью*» ²⁾, и того, кто видитъ только феноменальную сторону вещей, кто занимается только *видимостью*, Сковорода называетъ идолопоклонникомъ и невѣрнымъ язычникомъ. Философствовать о тлѣни и разумомъ плотскимъ—это значитъ для Сковороды *мучиться легиономъ бѣсовъ* ³⁾. Но минуя «тайнообразуемую силу и прилѣпляясь къ одной видимости, человекъ не только умомъ своимъ вовлекается въ обманъ, но *и самъ превращается въ ложь*». «А о чемъ размышляешь, тамъ твое пустое и сердце. Оно думаетъ, что плотское брение сильно и важно. Въ семъ ложномъ мнѣніи пребывая, дѣлается *оно и само пустошью*» ⁴⁾. Въ одномъ діалогѣ, коснувшись древнихъ аѳинянъ и сказавъ, что Сократъ былъ истиннымъ мудрецомъ и премудрымъ наставникомъ, Сковорода говоритъ слѣдующія рѣзкія слова: «А когда такихъ собесѣдниковъ не стало въ Аѳинахъ, тогда источникъ, напоющій садъ общества и родникъ мудрости совсѣмъ сталъ затасканъ и забитъ стадами свинными. Стада сіи были сборища обезьянъ философскихъ, кои кромѣ казистой маски (разумѣй философскую епанчу и бороду) ничего существа отъ истиннаго мудрости не имѣли. Сіи растлѣніемъ испортили самое основаніе аѳинскаго общества» ⁵⁾. «Одно тлѣнное естество въ сердцахъ ихъ царствовало. Зѣвали они на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли. *Глинку мѣряли, глинку считали, глинку существомъ называли*, такъ, какъ неискусный зритель взираетъ на картину, погрузивъ свой тѣ-

1) II, 8.

2) II, 8.

3) II, 77.

4) II, 43.

5) II, 125.

лесный взоръ въ одну красочную грязцу, но не свой умъ въ невещественный образъ носящаго краски рисунка, или какъ неграмотный, вперившій тлѣнное око въ бумагу и въ чернило буквъ, но не разумъ въ разумѣніе сокровенныя подъ буквами силы. У нихъ только одно было истиною, *что оцщупать можно...* Одно точно осязаемое у нихъ было натурою или физикою, физика философіей, а все неосязаемое пустою фантазіей, безмѣстными враками, чепухою, вздоромъ, суевѣріемъ и ничтожествомъ» ¹⁾. Эти слова имѣютъ универсальный характеръ. Они относятся не только къ аеинянамъ времянъ апостола Павла, но и ко всѣмъ, забывшимъ «господственное естество» и прилѣпившимся къ «пепельной натурѣ» ²⁾. Идолопоклонство передъ наукой, столь широко распространившееся въ послѣдніе вѣка, находитъ себѣ въ этихъ словахъ принципиальную и глубокую критику. Наука также глинку мѣритъ, глинку считаетъ, а идолопоклонники науки эту вымѣренную и исчисленную глинку «существомъ считаютъ». Но для Сковороды «глиняное естество есть *идолъ, разумный видимость, и одно ничто, тѣма и тѣнь*», лишь тайнообразуемой силой, «свидѣтельствующая о живой натурѣ нетлѣннымъ Словомъ своимъ вѣка сотворившей» ³⁾.

Необычайно важно, что русская философская мысль, имѣющая въ Сковородѣ своего *перваго* крупнаго представителя, заняла съ такой твердостью эту замѣчательную позицію. Новая европейская философія, начиная съ Д. Бруно, все «внутреннее» въ міровоззрѣніи античномъ и средневѣковомъ выворачиваетъ во «внѣшнее». Внутреннюю безконечность средневѣковыхъ небесъ Д. Бруно выворачиваетъ во внѣшнюю дурную безконечность міровыхъ пространствъ. Внутреннюю и цѣльную средневѣковую безконечность человѣческаго духа, рационализмъ новой Европы уродливо превращаетъ въ частичную и оторванную отъ человѣка и потому внѣшнюю для живого человѣка безконечность одного разсудка и въ концѣ-концовъ однихъ только пустыхъ и мертвенныхъ разсудочныхъ формъ.

Сковорода рѣшительно становится на точку зрѣнія обратно противоположную: онъ всю цѣнность придаетъ только «внутреннему» и абсолютно обезцѣниваетъ все «внѣшнее». Историческій

¹⁾ II, 126.

²⁾ II, 126.

³⁾ II, 127.

вывихъ мысли, характеризующій переходъ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени, Сковорода пытается вправить, по крайней мѣрѣ дѣлаетъ въ этомъ направленіи замѣчательную попытку. Вся дальнѣйшая русская мысль, во всѣхъ своихъ крупныхъ творческихъ представителяхъ, остается вѣрной этому «основоположному» рѣшенію Сковороды. Тютчевъ съ стихійною силою закладываетъ основы символично-философскаго міропостиженія. Кирѣевскій и Хомяковъ, рѣзко критикуя гегельянство — вершину рационалистической, т.-е. внѣшней мысли Европы, — настойчиво проводятъ *внутреннюю* точку зрѣнія и въ сочиненіяхъ Хомякова о Церкви эта точка зрѣнія получаетъ изумительно сильную и ясную формулировку. Всѣ творенія Достоевскаго проникнуты страстнымъ и беззавѣтнымъ *антропологизмомъ*. Толстой во имя этой внутренней точки зрѣнія поднимаетъ свой великій протестъ противъ научнаго идолопоклонства и противъ любимаго дѣтища рационализма — внѣшней, матеріальной цивилизации. Соловьевъ почти всѣ теченія русской мысли объединяетъ въ своемъ центральномъ и абсолютно *внутреннемъ* ученіи о вѣчной женственности ¹⁾).

То, чему положилъ начало бездомный странникъ Сковорода, не только живо, *но молодо и юно въ наши дни*. Темы философіи Сковороды имѣютъ и для насъ, почти черезъ полтора столѣтія, первостепенное значеніе. Сковорода въ своихъ исканіяхъ наткнулся на сокровища, которыя не изжиты до сихъ поръ. И сокровище это заключается въ томъ, что символу Сковороды вновь, послѣ многихъ вѣковъ забвенія, придалъ серьезное метафизическое и философское значеніе, что онъ все міровоззрѣніе свое построилъ на принципѣ символическомъ, т.-е. внутреннемъ, ознаменовательномъ, человѣческомъ, рѣшительно отвергнувъ принципъ рационалистическаго схематизма, т.-е. точку зрѣнія внѣшнюю, внѣчеловѣческую, расплывающуюся въ безвоздушныхъ и неопредѣленныхъ абстракціяхъ.

III.

Что символъ игралъ въ міровоззрѣніи Сковороды отнюдь не случайную роль и занималъ не второстепенное, а центральное мѣсто, показываетъ тотъ замѣчательный фактъ, что міровоззрѣніе

¹⁾ О В. Соловьевѣ, какъ о философѣ вѣчной женственности, см. мою статью: *Гносеологія В. Соловьева*, въ первомъ сборникѣ «Пути».

Сковорода *въ своихъ основахъ* символично и носить *слишкомъ* внутренней характеръ. Если рационализмъ занимають вопросы о безсмертіи души, о доказательствѣ бытія Божія, объ апіорномъ обоснованіи возможности естественно-научнаго познанія, и одни изъ рационалистовъ эти вопросы, рѣшаютъ въ положительномъ смыслѣ—догматически, другіе въ отрицательномъ смыслѣ—скептически, третьи въ ограничительномъ смыслѣ—критически, то Сковорода, сходя съ проторенныхъ путей, задается совершенно *иного рода* вопросами, логически вытекающими изъ основной, *внутренней* его точки зрѣнія.

Если изъ антропологизма, какъ я показалъ выше, логически вытекаетъ неизбѣжность и значительность категоріи символа, то изъ символизма съ такою же неизбѣжностью вытекаетъ неизбѣжность вопроса... *о Библии*. Въ этомъ ничего нѣтъ случайнаго и произвольнаго. Если Библия становится одной изъ центральныхъ темъ въ философіи Сковороды, то въ этомъ есть своя внутренняя *логическая закономерность*. Каждая религія представляетъ изъ себя замкнутый циклъ символовъ опредѣленнаго порядка и качества. Одинъ циклъ можетъ быть враждебенъ другому и одна система символовъ можетъ быть тусклѣе, примитивнѣе и частнѣе, чѣмъ другая. Когда частные и примитивные символы, замѣняются универсальными и всеохватывающе-развитыми, то старое не только замѣняется, но и *отмѣняется*. Получается квалифікація низшей, превзойденной ступени, и всякое ниспаденіе въ нее есть уже грѣхъ, зло. Отсюда внутри самой области символовъ завязывается ожесточенная борьба. Борется одинъ символъ, одна іерархія образовъ, съ другой. Ни одинъ историкъ религіи не сможетъ отрицать того, что Библия есть наиболѣе крупный и законченный плодъ многовѣковой борьбы символовъ. Въ нее входятъ элементы самыхъ разнообразныхъ примитивныхъ религій. Въ нее втекають всѣ отдѣльныя русла многочисленнѣйшихъ религій, — въ то же время Библия едина и цѣльна по замыслу какъ художественное произведеніе. Она начинается твореніемъ міра, продолжается искушеніемъ, завершается преображеніемъ и Судомъ. Т.-е. по качеству, по силѣ, по вдохновенности система библейскихъ символовъ занимаетъ такое огромное и безспорное мѣсто въ историческомъ сознаніи человѣчества, что миновать ее и не отдать въ ней отчета абсолютно не можетъ тотъ, кто рѣшительно вступилъ на путь сим-

волической мысли. Отсюда для антропологизма внутренняя необходимость *проблемы Библии*.

Отношение Сковороды къ Библии настолько живо, лично, трепетно, влюбленно и исключительно, настолько Библия *центрально* для философскаго сознанія Сковороды, что объяснить это отношеніе однимъ вліяніемъ отцовъ Церкви никакъ нельзя. Сковорода вноситъ въ отношеніе къ Библии такую страстную *личную* ноту, что очевидно внутренняя необходимость проблемы Библии была почувствована имъ глубочайшимъ образомъ и была осознана имъ съ творческою первоначальною радостью.

Его влечетъ къ Библии «тайная сила и манія» ¹⁾ «Библию я началъ читать, говоритъ онъ, около тридцати лѣтъ рожденія моего, но сія прекраснѣйшая для меня книга, надъ всѣми моими полюбвицами верхъ одержала, утоливъ мою долговременную алчбу и жажду водой и хлѣбомъ, сладчайшей меда и сота Божьей правды и истины, и я чувствую къ ней особенную природу. Убѣгалъ, убѣгаю и убѣжалъ, за предводительствомъ Господа моего всѣхъ житейскихъ, препятствій, и плотскихъ вождельнѣй, дабы могъ спокойно наслаждаться, въ пречистыхъ объятіяхъ краснѣйшей паче всѣхъ дщерей человѣческихъ сей Божьей дщери... Никогда не могу надивитися довольно пророчей премудрости. Самые празныя въ ней тонкости для меня кажутся очень важными. Такъ всегда думаетъ влюбившійся... Чѣмъ было глубочае и безлюднѣе уединеніе мое, тѣмъ щастливѣе мое сожителство съ сею возлюбленною въ женахъ и симъ Господнимъ жребіемъ я доволенъ. Родился мнѣ мужескъ полъ, совершенный и истинный человѣкъ, умираю не безъ чадень» ²⁾).

Что же такое Библия для Сковороды?

Выясненію этого вопроса онъ посвящаетъ три специальныхъ сочиненія: «Жена Лотова». «Потопъ Зміинъ», «Израильскій Змій» (всѣ эти сочиненія не изданы, за исключеніемъ отрывка изъ «Израильскаго Змія»), не говоря уже о томъ, что въ другихъ сочиненіяхъ и въ письмахъ Сковорода не разъ возвращается къ вопросу о Библии.

Всякъ рожденный есть въ мірѣ семъ *пришлецъ*, слѣпой или просвѣщенный. Не прекрасный ли храмъ Премудрости Бога міръ

¹⁾ Сочин. II, 110.

²⁾ Сочин. II, 111.

сей? Суть же *три міра*: первый есть всеобщій и міръ обительный, гдѣ все рожденное обитаетъ. Сей составленъ изъ безчисленныхъ міровъ и есть великій міръ. Другіе два суть частные и малые міры. Первый микрокосмъ, сирѣчь мірикъ, или человѣкъ. *Второй міръ символичный, сирѣчь Библия*. Въ обительномъ мірѣ солнце есть окомъ его и око убо есть солнцемъ. А какъ солнце есть глава, тогда не дивно, что человѣкъ названъ микрокосмомъ, сирѣчь, маленькій міръ. А Библия есть символичный міръ затѣмъ что въ ней собраны небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ тварей *Фигуры дабы онѣ были монументами, ведущими мысль нашу въ понятіе вѣчныхъ натуры, утаенныя въ тлѣнной какъ рисунокъ въ краскахъ своихъ* ¹⁾. Всѣ три міра состоятъ изъ двухъ, едино составляющихъ естествъ, называемыхъ *матерія и форма*. Сіи формы у Платона называются Идеи, сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородные міры нерукотворенные тайные веревки, преходящую сѣнь или матерію содержащія. Въ великомъ и маломъ мірѣ вещественный видъ даетъ знать о утаенныхъ по нимъ формахъ или вѣчныхъ образахъ. Такожде и въ символическѣ и библичскомъ мірѣ, собраніе тварей составляетъ матерію. Но Божіе естество, куда знаменіемъ своимъ ведетъ тварь. есть *форма* ²⁾. Такъ напр., «солнечная фигура есть матерія или тѣнь, но понеже оно значитъ положившаго въ солнце селеніе свое, тогда посреди того рода *вторая мысль* есть форма и духъ, будто второе въ солнцѣ солнце. Какъ изъ двоихъ цвѣтовъ два благоуханія, такъ изъ двоихъ естествъ двѣ мысли, и два сердца, тлѣнное и нетлѣнное, чистое и не чистое, мертвое и живое» ³⁾. Седмь дней творенія есть седмь солнцевъ. Въ каждомъ же солнцѣ есть *звѣздица и второе прекрасное солнушко*. Сіи солнушки изъ своей сѣни блистають Вѣчности свѣтомъ такъ, какъ горящій елей сіяетъ изъ лампадъ своихъ... Солнце есть храмъ и чертогъ вѣчнаго, а въ горницахъ чертоги и покои вѣчнаго называются тоже седмицею, а у Захаріи *седмицею очей*. Слѣпыя и гадательныя сіи очи, сидящіе на херувимахъ, отверзаютъ тогда, когда изъ внутренностей ихъ *вѣчныя звѣздицы, какъ изъ солнцевъ солнушки нетлѣннымъ воскресенія свѣ-*

1) Потопъ Зміинъ. Рук. Рум. Музея № 1488, стр. 4.

2) Ibid. стр. 7.

3) Ibid. стр. 7.

томъ блистать начинаютъ ¹⁾. Такимъ образомъ солнце, есть въ Библии центральный символъ. Оно «есть ἀρχιτέτος, сирѣчь первоначальная и главная фигура. А копии и вице фигуры суть безчисленные, всю Библию исполнившія. Такая фигура называется ἀντίτετος (прообразъ, вицеобразъ), сирѣчь вмѣсто главныя фигуры поставлена иная. Но всѣ они какъ къ своему источнику стекаются къ солнцу. Такія вице фигуры суть напр., темницы и Иосифъ, Коробочка и Моисей, ясли и младенецъ, плоть и Христось. Краснѣйшее всѣхъ есть фигура солнечная. Она первая благословляется и освящается въ покой Богу» ²⁾. «И Давидовы очи, есть исчезающей прахъ, но стѣны ихъ востекаеть туда, дабы исчезая, преобразиться въ вѣчную зѣнницу, во второй Разумъ и въ животворящее Слово Божіе» ³⁾. Гора, камень, суббота покой символизируютъ одно: «Сія то есть столица Сіонъ, яже есть Мати всѣмъ намъ, вопіющая всѣмъ намъ: тамо дамъ тебѣ сосцы моя» ⁴⁾. «Въ сей залѣ тайнствомъ и благоуханіемъ безсмертія дышущая вечеря и Ѳомино увѣреніе. Въ сей горницѣ сдѣлался вѣтеръ и шумъ изъ криль параклитовыхъ. Въ семъ храмѣ изліяніе странныхъ языковъ и надежды совершеніе». «Вотъ малое число херувимовъ окружающихъ Господа Славы. А не дышетъ ли во уши твои вѣтръ и шумъ орлиныхъ криль, несущихъ Апокалипснѣ Жену съ прекраснымъ Ея Сыномъ! Посребренныя крила Ея высоко порятъ! И она желаетъ въ горахъ святыхъ укрыться отъ гонящаго змія «и полещу, и почию». О цѣломудрая Мати! Невѣста ненеѣстная!» Это и есть «весна цвѣтоносная, вѣчное лѣто, всѣмъ воскресеніе, просвѣщеніе и освѣщеніе» ⁵⁾.

Такимъ образомъ второе солнце, второй Разумъ, божественной зѣницей глядящій изъ подъ всѣхъ образовъ и прообразовъ Библии есть «нетлѣнный свѣтъ воскресенія», «весна цвѣтоносная», «посребренныя крила Апокалипснѣ жены». Но для того, чтобы добраться до второго Разума Библии, нужно прерѣть первый, для того, чтобы въ солнцѣ увидѣть второе солнышко, нужно мечемъ Іереміи раздѣлить въ Библии тлѣнь отъ

¹⁾ Ibid. стр. 8.

²⁾ Ibid. стр. 9.

³⁾ Ibid. стр. 9.

⁴⁾ Ibid. стр. 13.

⁵⁾ Ibid. стр. 14.

вѣчности, матерію отъ формы, вещественный феноменальный рассказъ отъ божественныхъ и сущихъ *идей*. «Змій хитръ и вьется въ кольца, такъ что не видно, куда ползеть, если не примѣтитъ голову его. Такъ и вѣчность *вездѣ* есть и нигдѣ ея нѣтъ, тѣмъ что не видна, закрывая свою *У*постась. Подобно ей и наука о ней. При томъ *свертки и кольца ея суть Иконы вѣчности и свитковъ таинственныхъ науки божественныя*. Кромѣ того имѣетъ онъ пріострый взоръ: какъ видно изъ его имени. Эллинское сіе слово *δέρω* значитъ зрю; *δρακῶ* значитъ узрю; *δρακῶν* могущій впередъ узрѣть, сирѣчь Прозорливый» ¹⁾. Змій, свиваясь кольцами, отливаетъ всѣмъ множествомъ библейскихъ символовъ, и кто смотритъ на тлѣнную сторону этихъ символовъ, тотъ впадаетъ въ величайшую ложь, и наоборотъ величайшія и глубочайшія истины открываются въ таинственныхъ свиткахъ библейской символики для того, кто смотритъ на нихъ голубинымъ окомъ второго Разума. Слова Сковороды о «библейской лжи» поистинѣ смѣлы и замѣчательны, особенно если вспомнить, что онъ произносилъ ихъ о «возлюбленной своей Невѣстѣ». «Да будетъ свѣтъ! Отъ куда же свѣтъ сей, когда всѣ небесныя свѣтила показались четвертый день? И какъ день можетъ быть безъ солнца? Блаженная натура постоянна. Все что ли то днесъ, то всегда не есть статочное. Такимъ вздоромъ черезъ всю седмицу рыгаетъ. Будто бы былъ зрителемъ вселенскаго сего чудотворнаго театра и будто нужда знать прежде ли цвѣтъ или родился грибъ? Наконецъ всю сію Божію фабрику самымъ грубымъ юродствомъ запечатлѣлъ: «почи отъ всѣхъ дѣлъ своихъ». Будто истомленъ. Ничего создать не могъ уже больше! А то бы у насъ появились безхвостые львы, крылатыя черепахи, правдолюбивые ябедники, премудрые шпигъ-бубы, *regretium mobile* и философскій камень. Сей клеветникъ нашепчетъ тебѣ, голубица моя, что Богъ плачетъ, ярится, спитъ раскаивается. Потомъ наскажетъ, что люди преобразуются въ соляные столпы, возносятся къ планетямъ, ѣздятъ въ коляскахъ по морскому дну и по воздуху. Солнце, будто карета останавливается. Горы, какъ бараны, пляшутъ, рѣки плещутъ руками, волки дружатся съ овцами и пр. и пр. *Видишь, что змій по лжѣ ползеть, лжею рыгаетъ*. Не знай и ты его душа моя. Богъ вѣрю, онъ же суетвѣремъ въ

¹⁾ Ibid. стр. 15.

тайнѣ ловить»¹⁾. Нѣкоторые, пораженные этимъ мѣстомъ, сочли Сковороду за рѣзкаго отрицателя Библии въ духѣ XVIII столѣтія. Г-жа Ефименко называетъ его рационалистомъ *pur sang*. Но это конечно, недоразумѣніе. Недоразумѣніе довольно печальное, потому что оно показываетъ какъ мало у насъ знакомы съ исторіей христіанства. Такъ называемый «аллегорическій методъ» процвѣталъ цѣлые вѣка въ *Александрійской школѣ* и затѣмъ вошелъ черезъ Діонисія Ареопагита, св. Максима Исповѣдника, и Іоанна Дамаскина составнымъ элементомъ въ православное пониманіе Библии. У Оригена напр., о лжи змія, мы можемъ встрѣтить мѣста не менѣе рѣзкія, чѣмъ вышеприведенное. А вѣдь поклонниками и учениками Оригена были такіе несомнѣнно православные отцы церкви, какъ св. Григорій Нисскій. Отрицательная нота въ отношеніи къ Библии не сближаетъ Сковороду ни съ научно-рационалистической критикой протестантизма, ни съ морально-рационалистической критикой Толстого. Отъ того и другого Сковороду отдѣляетъ бездна: протестантскіе ученые и Толстой критикуютъ Библию, стоя на почвѣ *рационализма* и потому вѣря въ *схему*, какъ въ истинную и документальную передачу сущей истины. Отвергая принципиально *схему*, какъ категорію отвлеченной «внѣшности», Сковорода по всему смыслу своихъ воззрѣній, можетъ относиться къ символу лишь *реалистически* т.-е. символъ у него орудіе познанія *внутренняго бытія*, въ которомъ по Платону онъ различаетъ дѣйствительное отъ *еще болѣе дѣйствительнаго*, простое *ὄν* отъ *ἄν* *ὄν* *γαλῖα* отъ *γαλῖογα*. Онъ отнюдь не задается цѣлью всю полноту библейской истины свести къ схематическому, кабинетному, серединному и обыденному опыту нѣмецкаго профессора, точно такъ же какъ не думаетъ мѣрять Библии мелкимъ критеріемъ рационалистическаго и безкровнаго морализма Толстого. Какъ метафизика, такъ и мораль Сковороды *мистичны* и *космичны*, и потому его спиритуализмъ въ пониманіи Библии, будучи одностороннимъ, и страдая *нѣкоторымъ* рационалистическимъ уклономъ, въ существѣ дѣла *сверхрационалистиченъ*. Въ Сковородѣ есть слабыя стороны *платонизма*, но онъ совершенно свободенъ отъ какого бы то ни было «просвѣтительства». Судъ XVIII вѣка надъ Библией для Сковороды «наглый судъ»²⁾. И

1) Ibid. стр. 19.

2) Ibid. стр. 20.

когда Душа, участвующая въ діалогѣ «Потопъ Зміинъ», начинаетъ вторить Духу, который произнесъ только что приведенную рѣзкую тираду, Духъ энергично ее останавливаетъ: «цссъ, цссъ. цссъ! Тише потише полубка моя! Не спѣши! *Рыдаеть мати родившая дерзкаю сына*» ¹⁾. И, сказавъ о гибельности наглыхъ сужденій, Духъ продолжаетъ: «Эхъ душа моя, бѣгай суда наглаго, *опасно суди судъ Божій*. Знаешь ли что есть Библія? Вѣдь она то и есть древняя оная *Σφίγξ*, Левъ-Дѣва, или Льво-Дѣва. Уста мудрыхъ, яко *возоди воззенные*, опасно ходи около нихъ, душа моя» ²⁾. Если Сковорода погрѣшаетъ въ частностяхъ то не въ главномъ, не въ основныхъ принципахъ. Онъ ясно указываетъ, что для пониманія Библии мало одного желанія понять, нужны еще руководители: «Проходить море сіе великое и пространное за руководствомъ Ангеловъ Божіихъ должно... Ангель, Апостоль, истинный богословъ есть тоже... Посланникъ совѣта Божія есть тотъ кто толкуеть къ нравоученію, *паче жъ къ вѣрѣ*, безъ коей *и добродѣтель не добродѣтель*: таковы суть: Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ, Григорій Назіанзинъ, Амвросій, Іеронимъ, Папа Григорій Великій и симъ подобные. Сіи то могли съ Павломъ сказать: мы же умъ Христовъ имама» ³⁾. И «приступая къ небеснымъ онымъ писателямъ, должно принять чистительныя пилули и всѣ старинныя съ *мупаю общества вдохновенная мнѣнія такъ изблевать*, какъ Израиль ничего не взялъ отъ роззореннаго Іерихона» ⁴⁾,

Въ Библии двѣ стороны: тлѣнная и вѣчная, матерія и форма. Но тѣмъ она замѣчательна и единственна, что всю тлѣнь ея пронизываетъ вѣчность, и матерія ея вся полна божественными идеями. «Библія есть ложь и буйство Божіе не въ томъ, что бы лжи насъ научала, но только во лжѣ напечатлѣла слѣды и стези, ползущій Умъ возводящія къ превыспренней Истинѣ» ⁵⁾. «Являясь истина по лицу фигуръ своихъ, будто ѣздитъ по нимъ. А они возвышаясь въ тонкій Божества разумъ будто вземлются отъ земли и достигши къ своему началу съ Іорданомъ, паки

1) Ibid. стр. 20.

2) Ibid. стр. 21.

3) Жена Лотова. Рук. Рум. Музея, № 1488 стр. 5.

4) Ibid. стр. 6.

5) Икона Алкивіадская Рук. Рум. Музея № 1488, стр. 5.

отпадаютъ, какъ послѣ плодовъ листвіе въ прежнее тлѣни своей мѣсто» ¹⁾).

Библия, такимъ образомъ, «поле слѣдовъ Божьихъ». Каждый слѣдъ въ *символь*. Символы, цѣпляясь одинъ за другой, возводятъ ползущій разумъ нашъ къ полнотѣ Божественной Истины. Они открываютъ въ нашемъ грубомъ практическомъ разумѣ, второй разумъ, тонкій, созерцательный, окрыленный, глядящій чистымъ и свѣтлымъ окомъ голубицы. Библия поэтому вѣчно зеленѣющее, плодоносящее дерево. И плоды этого дерева—тайнообразующіе символы. Когда умъ человѣческій приступивъ къ дереву срываетъ зрѣлый плодъ божественной истины, «листвіе» окружающее плодъ, «паки отпадаетъ въ прежнее тлѣни своей мѣсто».

IV.

Теперь мы можемъ правильно понять второй центральный вопросъ философіи Сковороды: *самопознаніе*. Впрочемъ для Сковороды это не второй, не другой, а *тотъ же самый вопросъ*. Сковорода пишетъ священнику Правицкому: Пришли, друже, Златоустаго рѣчь о томъ, что *человѣкъ есть всей Библии конецъ и центръ и гавань*». Между библеизмомъ и антропологизмомъ Сковороды, тѣснѣйшая неразрывно-логическая связь. Начало и конецъ Библии—человѣкъ. Но какой человѣкъ? Человѣкъ эмпирической? Тотъ гнусный человѣкъ, котораго обожествить хочетъ антропологизмъ Фейербаха или даже отчасти Конта? Нѣтъ, это *человѣкъ внутренній, вѣчный, нетлѣнный,—божественная идея человѣка, суцая въ Бога*. Это человѣкъ сокровенный, созданный по образу и подобію Божію. Библия полна этимъ сокровеннымъ человѣкомъ, и потому въ свою очередь *Библия есть начало и конецъ, Альфа и Омега внутренняго человѣка*.

О внутреннемъ человѣкѣ нельзя говорить языкомъ схематическаго разсудка. Единственный языкъ, могущій что-нибудь выразить изъ сокровенныхъ тайнъ человѣческой души—это языкъ символическаго, второго Разума. Вотъ почему нужно было сначала познакомиться съ воззрѣніями Сковороды на Библию, и только на основѣ ихъ можно правильно изложить его ученіе о *человѣкѣ*. Въ другомъ контекстѣ мысли Сковороды о самопознаніи будутъ лишены центрального смысла.

¹⁾ Ibid. стр. 6.

Мы уже видимъ съ какой остротой поставленъ Сквородой вопросъ о самопознаніи. Внѣ самопознанія не возможно никакое познаніе. Если человѣкъ не узнаетъ прежде себя, онъ ничего не можетъ узнать. Всякое знаніе, не основанное на самопознаніи и изъ него не вытекающее есть мнимое, иллюзорное, мертвое знаніе. «Если наша, внутри насъ, мѣры не сыщемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ... небо, землю и море?» ¹⁾ Нужно установить раньше мѣру, критерій, и потомъ уже пускаться въ измѣренія и разсужденія. Но гдѣ же взять эту мѣру? Она намъ не дана; хоть она и внутри насъ, но ее нужно *сыскать*. Гдѣ же въ какомъ мѣстѣ?

Если мы возьмемъ эмпирическаго, внѣшняго человѣка, то никакой мѣры, никакого устойчиваго законченнаго критерія мы въ немъ не найдемъ. «Видишь въ себѣ одну землю. Но симъ самымъ ничего не видишь, потому что земля и ничто одно и то же. Иное видѣть тѣнь дуба, а иное самое дерево точное. Видишь тѣнь свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого себе отъ рода ты не видывалъ» ²⁾. На вопросъ: «развѣ мы не имѣемъ и не видимъ у насъ людей?» Скворода отвѣчаетъ: «Что же пользы имѣть и не разумѣть? Вкушать и вкуса не слышать? А если хотишь знать, то знай, что такъ видимъ людей, какъ еслибъ кто показывалъ тебѣ одну человѣческую ногу или пяту, закрывъ протчее тѣло и голову; безъ оной же никакъ узнать человѣка невозможно. Ты и самъ себе видишь, но не разумѣешь и не понимаешь самъ себе. А не разумѣть себе самого, слово въ слово, одно и то же есть, какъ и потерять самого себя. Если въ твоемъ домѣ сокровище зарыто, а ты про то не знаешь слово въ слово какъ бы его не бывало» ³⁾. Скворода съ необычайной силой формулируетъ сущность проблемы: «Знай, что мы *цѣлаго* человѣка лишены». «Знай, что тебе *всего* нѣтъ» ⁴⁾. Ты *соніе истиннаго твоего* *человѣка*. Ты риза, а онъ тѣло. Ты привидѣніе, а онъ въ тебѣ истина. Ты то ничто, а онъ въ тебѣ существо» ⁵⁾. Итакъ, мѣра и критерій въ *цѣломъ* существенномъ, ноуменальномъ, истин-

¹⁾ Сочин. II, 12.

²⁾ II, 5.

³⁾ II, 5.

⁴⁾ II, 9.

⁵⁾ II, 16.

номъ человѣкъ, сномъ котораго можно назвать человѣка эмпирическаго, разодраннаго, феноменальнаго, тлѣннаго. «Всѣ мы любойрахи! Кто только влюбился въ видимость плоти своея, не можетъ не гоняться за видимостью во всемъ небесномъ и земномъ пространствѣ» ¹⁾. «Не внѣшняя наша плоть но наша мысль то главный нашъ человѣкъ. Въ ней то мы состоимъ. А она есть нами» ²⁾. «Но утаенная мысль нашихъ бездна и глубокое сердце все одно» ³⁾. «Всѣ внѣшніе члены наши закрытое существо свое въ сердцѣ имѣютъ, такъ какъ пшеничная солома содержится въ своемъ зернѣ» ⁴⁾. Въ человѣка поэтому два сердца, одно старое, другое новое; одно тлѣнное другое вѣчное, одно нечистое, другое чистое. »Ты видѣлъ доселѣ одну стѣну болванящія внѣшности. Теперь подними очи свои, если они озарены духомъ истины и глянь на нее. Ты видѣлъ одну только тьму. Теперь же видишь свѣтъ. Всего ты видишь теперь по двое: двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебя на двѣ части раздѣлена. Но кто тебѣ раздѣлилъ? Богъ... Когда ты усмотрѣлъ новымъ окомъ и истиннымъ Бога, тогда ты уже все въ немъ, какъ въ источникѣ, какъ въ зеркалѣ увидѣлъ то, что *всегда-взъ-вѣкъ* было, а ты никогда не видѣлъ. И что самое есть древнѣйшее, то для тебя новаго зрителя, новое есть, потому что тебѣ на сердце не всходило... И такъ ты теперь видишь двое: старое и новое, сокровенное и вѣчное. Видѣлъ ты и любилъ болвана и идола въ твоемъ тѣлѣ, а не истинное тѣло, во Христѣ сокровенное. Ты любилъ самъ себе, то-есть прахъ, а не сокровенную Божию истину въ тебѣ, которой ты никогда не видѣлъ, не почиталъ ее за бытіе» ⁵⁾. «Любовь къ тѣни есть мать голода, а сего отца дочь есть смерть» ⁶⁾. И вотъ чему уподобляетъ Сковорода людей «внѣшнихъ», гоняющихся за одной тѣнью и лишь ей вѣрящихъ: «Видалъ ли ты въ великихъ садахъ большія, круглыя, на подобіе бесѣдокъ, птичія клѣти? Онѣ желѣзными сѣтymi обволоченны. Множество птичекъ, чижовъ, щегловъ непрестанно въ нутрь ихъ колотятся, отъ одной

¹⁾ П, {6.

²⁾ П, 7.

³⁾ П, 18.

⁴⁾ П, 220—1.

⁵⁾ П, 21.

⁶⁾ П, 21.

стороны въ другую бьются, но нигдѣ пролета не получаютъ. Вотъ точное изображеніе сердець, кои въ разныя стороны какъ молнія мечутся. Мечутся и мучатся въ стѣнахъ заключенныя. Что есть столь узко и тѣсно какъ видимость? Какъ пролетѣть сквозь сѣть на *свободу духа*? Но какъ же намъ опять вылетѣть туда, чего за бытіе не почитаемъ Мы вѣдь давно изъ самага дѣтства напоены симъ лукавымъ духомъ, засѣяны симъ змѣинымъ сѣмянемъ, заняты внѣдрившеюся въ сердцѣ ехидною, дабы одну только грубую видимость, послѣднюю пяту, внѣшнюю тьму любить, гоняться, наслаждаться всегда, во всемъ» ¹⁾. Человѣкъ осознавшій свою глубочайшую двойственность, и озаренный надеждой увидѣть свою истинную, въ Богѣ сущую идею, «похожъ на жителя глубокаго Норвегіи, который по шестимѣсячномъ зимнемъ мракѣ видитъ чуть чуть отверзающее утро и всю тварь, начинающую нѣсколько болванѣть» ²⁾.

Гуть охватываетъ человѣка сила божественнаго Эроса. Человѣкъ видитъ себя другого, истиннаго и влюбляется въ эту свою вѣчную идею, глядящую на него новымъ твореніемъ: «Кто прозрѣлъ въ водахъ своя тлѣни красоту свою, тотъ не во внѣшность кую либо, ни во тлѣнія свою воду, но въ самага себя и въ самую свою точку *влюбится*» ³⁾. «Блаженный самолюбъ становится Наркиссомъ, который «въ зеркалѣ прозрачныхъ водъ, при источникѣ взираетъ самъ на себя и влюбляется смертно въ самага себя» ⁴⁾. «Не любить сердце не видя красоты. Видно, что любовь есть Софіина дщерь. Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть свята; ей свята, аще истинная; ей глаголю истинная, аще обрѣла и узрѣла единую оную красоту и истину» ⁵⁾. «Наркиссъ мой жжется, разжигаясь углемъ любви, ревнуня рвется, мечется мучится... печется о единомъ себѣ, едино ему есть на потребу. Наконецъ весь, аки ледъ истаявъ отъ самолюбнаго пламя, преоброжается въ источникъ... Рѣки проходятъ. Потоки иссыхаютъ. Ручьи ищезаютъ. Источникъ вѣчно парю дышетъ, оживляющею и прохлаждающею. Источникъ

¹⁾ II, 22.

²⁾ II, 23.

³⁾ II, 2.

⁴⁾ II, 1.

⁵⁾ II, 1.

единъ люблю и ищезаю» ¹⁾. Но эта самовлюбленность отнюдь не эгоистична и не субъективна. Наркиссъ любитъ не себя, а *сокровенную въ себя истину Божію*. Такимъ образомъ эта влюбленность объектомъ имѣетъ другое, Божье, вѣчное, а не свое, человѣческое, тлѣнное. Здѣсь предметомъ любви становится домъ Божій, который «снаружи кажется скотскою пещерою, но внутри дѣва родить того, котораго ангелы поютъ непрестанно. Въ сравненіи сея премудрости всѣ свѣтотворныя мудрости не иное что суть, какъ рабскія ухищренія. Въ сей домъ воровскимъ образомъ не входи. Ищи дверей и стучи, поколь не отверзутъ. Не впускаютъ здѣсь никого съ одною половиною сердца» ²⁾. Образъ Наркисса становится недостаточнымъ. Двери ведущія къ вѣчному образу, въ который влюбляется Наркиссъ—Евангеліе. И душа возлюбившая истину Божію въ ней сокровенную становится подобной псалмопѣвному царю. «Сколь горѣлъ Давидъ любовью къ сему дому! Желалъ и истаевалъ отъ желанія дворовъ Господнихъ. Зналъ онъ, что никоимъ образомъ нельзя выбраться изъ началородныя безумія человѣческаго тьмы, развѣ черезъ сія ворота. Зналъ онъ что всѣ заблудили отъ самаго матернаго чрева. И хотя говорили: се дверь! вотъ путь!, однако всѣ лгали. Зналъ онъ, что никакая птица, никакая мудрость человѣческая, сколь она ни быстра, не въ силахъ вынести его изъ пропасти, кромѣ сея чистыя голубицы. Для того изъ нетерпѣливости кричить: *кто дастъ мнѣ крылья?* Да чтобы они таковы были, какковы имѣетъ сія голубица, то-есть посребренны, а между связью крыль блистало бы золото. А еслибъ не такъ, то не надобно для меня никакихъ летаній, сколько хочъ они быстропарны. Сей то нескверною голубкою онъ столь усладился, столь ею плѣнился, что какъ Магдалина при гробѣ всегда сидѣлъ у окошка своея возлюбленной. Просилъ и докучалъ, чтобы отворила для него дверь, что бы окончила его страданія, чтобы разбила мглу и мятежъ внутренній... Окрылатѣлъ Давидъ боится, любить удивляется, отъ мѣста на мѣсто перелетываетъ, все видитъ, все разумѣетъ, видя того, въ котораго рукѣ свѣтъ и тьма» ³⁾.

¹⁾ II, 2.

²⁾ II, 30.

³⁾ II, 31.

Что же это за внутренній человѣкъ? Къ чему влечетъ сила божественнаго Эроса? По чему томится блаженный самолюбу?

«Узрѣлъ я на полотнѣ протекающія моя плоти нерукотворенный образъ, иже есть сіяніе славы Отчей ¹⁾. Истинный человѣкъ—это есть *вѣчный планъ*, на которомъ основано самое тѣло мое, вѣчная мысль, которая пронизываетъ самую плоть мою ²⁾. «Не вѣрь что рука твоя сгніетъ, а вѣрь, что она вѣчна въ Бозѣ. Одна тѣнь ея гибнетъ, а не истинная рука; истинная же рука и истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима потому что вѣчна» ³⁾. «Есть тѣло духовное, тайное, сокровенное вѣчное» ⁴⁾. «Подними отъ земли мысли твои и уразумѣй человѣка въ себѣ, отъ *Бога рождена*, а не сотворена въ послѣднее житія время» ⁵⁾. «Сила его безконечна» ⁶⁾. «Новый и нетлѣнный человѣкъ не только попретъ тлѣнные законы зла, но совѣмъ вооруженъ мезтью до конца его разрушить низвергнетъ съ престола» ⁷⁾.

Но не только сила, правда, нетлѣнность различаютъ истиннаго человѣка отъ эмпирическаго. Различіе еще кореннѣе и глубже. «Истинный человѣкъ *единъ есть во вѣки*» ⁸⁾. Самая множественность и дробность прекращаются въ единствѣ и цѣльности ноуменальнаго человѣка. «Я тебѣ говорю, что не тысяча, а *всѣ наши всѣхъ вѣковъ чловѣки* во единомъ Господнемъ человѣкѣ такъ обрѣтаются, какъ безщетный всѣхъ нашихъ мировъ хоръ сокрывается въ Божьемъ мирѣ и въ раю первороднаго мыра» ⁹⁾. Но единство нетлѣннаго человѣка столь велико, что оно охватываетъ не только людей, но и *Вселенную*. «Истинный человѣкъ и Богъ есть то же» ¹⁰⁾. А какъ въ Бозѣ раздѣленія нѣсть, но Онъ есть простирающееся по всѣмъ вѣкамъ, мѣстамъ и тварямъ единство, *то Богъ, и миръ его и чловѣкъ его*

¹⁾ II, 4.

²⁾ II, 14, 15.

³⁾ II, 17.

⁴⁾ II, 21.

⁵⁾ II, 27.

⁶⁾ II, 28.

⁷⁾ II, 34.

⁸⁾ II, 36.

⁹⁾ II, 51.

¹⁰⁾ II, 17.

есть то единно» ¹⁾). Отсюда понятно, что такой человекъ не можетъ быть существомъ тварнымъ. Онъ не твореніе, онъ *Сынъ Божій*. «Предвѣчному отцу своему онъ существомъ и силою равенъ, единъ во всѣхъ насъ и во всякомъ цѣльнѣй, его же царствію нѣсть конца... Познавшій нетлѣннаго и истиннаго человека— не умираетъ, и смерть имъ не обладаетъ, но со своимъ господиномъ вѣрный слуга вѣчно царствуетъ» ²⁾).

Такимъ образомъ истинный человекъ, объединяющій въ себѣ все человечество и Вселенную состоящую изъ безчисленныхъ міровъ есть Христосъ ³⁾ Сей человекъ жизнью и неприступнымъ свѣтомъ блистаетъ: «Церковныя церемоніи» передъ этимъ свѣтомъ только «нѣкою тѣнью видятся и такъ общаются блаженное во время свое явленіе сего краснѣйшаго паче всѣхъ сыновъ человеческихъ, какъ общается цвѣтущая смоковница сладчайшіи плоды» ⁴⁾. Для эмпирическаго человека, человекъ ноуменальный есть огонь, пламя. «Если согрѣлося сердце твое въ тебѣ, долженъ ты въ поученіи твоёмъ раздуть вѣчную Воскресенія искру, дондеже возгорится ярость блаженнаго сего пламени и поаять всю себѣ сопротивную тлѣнь, дондеже наполнится огненная рѣка Божія потопляющая нечестивыя» ⁵⁾. Чрезвычайно важный моментъ въ характеристикѣ нетлѣннаго человека это то что «новый человекъ имѣетъ и языкъ новый» ⁶⁾. Уста мудрыхъ въ сердцахъ ихъ. А потому въ новомъ сердцахъ и новыя уста. Это языкъ Господній, «подлинно новый», тайный, нетлѣнный ⁷⁾. Этимъ языкомъ *говоритъ Библия*. Это языкъ образовъ, символовъ, вѣры. «Вѣрою отходъ, а не видѣніемъ. Вѣра роетъ и движетъ горы. Вотъ свѣтильническихъ стезямъ твоимъ, языкъ новый» ⁸⁾. Новый языкъ становится свѣтильникомъ, освѣщающимъ путь къ нетлѣнному человеку. «Пойду вслѣдъ за моимъ языкомъ, за нетлѣннымъ человекомъ. Не пойду во истлѣніе за грѣшнымъ языкомъ. Закричу съ Исаею: *Божій есмь*» ⁹⁾.

¹⁾ П, 51.

²⁾ П, 36.

³⁾ П, 56.

⁴⁾ П, 57.

⁵⁾ П, 35.

⁶⁾ П, 41.

⁷⁾ П, 40, 42.

⁸⁾ П, 44.

⁹⁾ П, 44.

V.

При такихъ основоположеніяхъ два слѣдующихъ вопроса метафизики: о мірѣ и Богѣ,—получаютъ специфическую окраску. Сковорода и не пытается ставить ихъ интеллектуалистически, т.-е. отвлеченно и оторванно отъ человѣка. Мы видѣли, что онъ радикально осудилъ *внѣшнюю* точку зрѣнія. Внутренняя сущность міра однородна съ внутренней сущностью человѣка. И человѣкъ, въ глубинахъ своей души обрѣтающій нетлѣннаго вѣчнаго человѣка, обрѣтаетъ, какъ мы видѣли, и міръ и Бога въ абсолютномъ единствѣ съ собой. Путь къ абсолютному единству съ Богомъ и міромъ,—а это и будетъ реальное познаніе Бога и міра,—лежитъ черезъ *человѣка*. А потому внѣ обрѣтенія себя,—нѣтъ и не можетъ быть обрѣтенія т.-е. познанія міра и Бога. Сфинксъ, затаившій въ себѣ всѣ міровыя загадки, находится въ груди человѣка, въ *сердцѣ его*, и сколько бы человѣкъ ни гонялся за видимостью т.-е. за «внѣшностью» сколько бы ни измѣрялъ и не изучалъ ее, трудъ его будетъ совершенно напрасенъ, если онъ не обрѣтетъ *мѣры въ себѣ*.

Мы видѣли, что Сковорода единицу философской мѣры полагаетъ во внутреннемъ человѣкѣ и потому мѣритъ міръ, исторію, Библию, Бога, этой, а не какой-либо другой мѣрой. Ту глубочайшую двойственность, которой полонъ «маленькій міръ», микрокосмъ, человѣкъ, Сковорода видитъ въ «великомъ мірѣ», Макрокосмѣ, Вселенной. «Весь міръ состоитъ изъ двоихъ натуръ, одна видимая, другая невидимая» ¹⁾. Видимая природа неограниченна ни во времени, ни въ пространствѣ. Подобно Д. Бруно, Сковорода опредѣленно говоритъ о безсчетныхъ мірахъ и допускаетъ, что луна, напр., заселена и имѣетъ города ²⁾. Но эта внѣшняя безконечность нисколько не интересуетъ Сковороду. Его интересуетъ двойственность этого міра. «Миръ Господень... есть то древо жизни. А нашъ дряхлый, тѣнный и тлѣнный міръ есть то древо смерти. Онъ глупоумнымъ сердцамъ видится добромъ, по *естеству же своему есть лукавое*. Миръ нашъ есть риза, а Господень тѣло» ³⁾. Нашъ міръ есть тѣнь, потому что «проходитъ и непостоянствуетъ». Онъ царство времени и потому

1) II, 25. 185.

2) II, 93.

3) II, 51.

смерти. Но Сковорода говоритъ: «не люблю жизни, печатлѣмой смертью» ¹⁾. Смѣхъ въ немъ только снаружи, «внутри же душою онъ тайно рыдаетъ». «Горе ти мире». И мы видѣли, уже, говоря о личности Сковороды, съ какой глубиной и силой онъ почувствовалъ злую сущность міра. Еслибъ у міра была только эта сущность, не было бы никакого выхода. Сирены своими лживыми пѣснями наполняютъ землю и «не дивно, что вселенную влекутъ за собой» ²⁾. Но подобно тому, какъ во внѣшнемъ человѣкѣ живетъ внутренній и сокровенный, подобно этому и въ лживомъ «потопномъ», «сиренскомъ» мірѣ блистаетъ иной міръ. Какъ тѣнь не мѣшаетъ «мѣститься яблонямъ» ³⁾, такъ не мѣшаютъ старое небо и старая земля, наполняющія всѣ безпредѣльные міровыя пространства, «мѣститься» новому, единому, божественному міру въ нашемъ дробномъ, небожественномъ мірѣ. «Видишь, что не такова природа, какъ ты разсуждаешь. Въ ней то сильнѣй, что не показнѣе. Если о воздухѣ почти увѣриться не можемъ и за ничто почитаемъ будто бы его въ природѣ не бывало, хотъ онъ шумитъ, гремитъ, трещитъ и симъ самымъ даетъ знать о пребываніи своемъ, тогда какъ можемъ почестъ то, что *утоенно отъ встѣхъ нашихъ чувствъ, освобожденно отъ встѣхъ шумовъ, тресковъ и перемѣнъ, въ вѣчномъ покоѣ и въ покойной вѣчности, блаженно пребываетъ?* Спортивъ отъ самаго начала око нашего ума, мы не можемъ никакъ проникнуть до того, что одно достойное есть нашего почтенія и любви во вѣки вѣковъ» ⁴⁾. «Подъ нашимъ сокрушеніемъ», томится, «весна вѣчности будто злато въ сумахъ Веніаминовыхъ и воздастъ Израилю вмѣсто мѣди злато, вмѣсто желѣза серебро, вмѣсто дровъ мѣдъ, вмѣсто каменія желѣзо, вмѣсто песочнаго фундамента адамантъ, сапфиръ и омфраксъ» ⁵⁾.

Что же это за адамантовое основаніе міра? Въ чемъ весна вѣчности, въ чемъ блаженный ненарушимый покой? Это вторая Природа, господственная Натура, или *Богъ*. «Сія невидимая натура или Богъ всю тварь пронизаетъ и содержитъ. Вездѣ, всегда

1) II, 63.

2) II, 63.

3) II, 50.

4) II, 20.

5) II, 72.

быль, есть и будетъ» 1). «Не Богъ ли все содержитъ? Не самъ ли глава и все во всемъ? Не Онъ ли истинною въ пустотѣ, истиннымъ и главнымъ основаніемъ въ ничтожномъ прахѣ нашемъ? Не Онъ ли бытіемъ всему? Онъ въ древѣ истиннымъ деревомъ, въ травѣ травой, въ музыкѣ музыкой, въ домѣ домомъ, въ тѣлѣ нашемъ перстномъ новымъ есть тѣломъ точносью или главою его... Онъ одинъ, дивно во всемъ и новое во всемъ дѣлаетъ самъ собою и истина его во вѣки пребываетъ, протчая же вся крайняя наружность не иное что какъ тѣнь его и пята его и подножіе его и обвѣтшающая риза» 2). На замѣчаніе одного изъ собесѣдниковъ: «натура твоя пахнетъ идолопоклонствомъ» Сковорода устами Якова говоритъ: «для чего же ты боишься Бога называть натурою, если первые христіане усвоили себѣ языческое названіе сіе (Богъ)?.. *Высочайшее Существо свойственнаго себѣ имени не имѣетъ*» 3). «У древнихъ Богъ назывался *умъ всемірный*. Ему жъ у нихъ были различныя имена, напр. натура, бытіе вещей, вѣчность, время, необходимость, фортуна. А у христіанъ знатнѣйшія Ему имена суть слѣдующія: Духъ, Господь, Царь, Отецъ, Умъ, Истина. Послѣдніе два имени кажутся мнѣ свойственнѣе прочихъ, потому что умъ вовсе есть не вещественъ, а истина вѣчнымъ своимъ пребываніемъ совсѣмъ противна непостоянному веществу» 4). Въ другомъ мѣстѣ Сковорода говоритъ: «Что до моего мнѣнія подлежить, нельзя сыскать Богу важнѣе и приличнѣе имени, какъ *Natura*». «Натура неточію всякое рождаемое и премѣняемое вещество значить, но тайную экономію той присносушей силы, которая вездѣ имѣетъ свой центръ или среднюю, главнѣйшую точку, а околичности своей *нидѣтъ*... Она называется натурою потому, что все наружу происходящее или рождаемое, отъ тайныхъ неограниченныхъ нѣдръ ея, какъ отъ всеобщей матери чрева, временное свое начало имѣетъ. А понеже сія мати рождая ни отъ кого не принимаетъ, но сама собою рождаетъ, для того называется и отцомъ и началомъ, ни начала, ни конца не имущимъ, ни отъ мѣста, ни отъ времени не зависящимъ; живописцы изображаютъ ее коль-

1) II, 185, 25.

2) II, 11.

3) II, 84—85.

4) II, 185.

помъ, перстнемъ или змѣемъ, въ коло свитымъ, свой хвостъ своими жъ держащими зубами» ¹⁾).

Пантеизмъ ли это? Т.-е. *смѣшиваетъ* Бога съ міромъ Сковорода? На первый взглядъ кажется, что да. Но стоитъ только глубже вникнуть въ мысль Сковороды, чтобы увидѣть, что онъ принципиально далекъ отъ пантеизма. И спасаютъ его его же собственныя, истинныя основоположенія и его же собственные недостатки. Для него Богъ не просто деревомъ въ деревѣ и травою въ травѣ, но *истиннымъ* деревомъ въ деревѣ и истинною въ травѣ травою и въ человѣкѣ въѣшнемъ человѣкомъ внутреннимъ. И это одно слово «истинный» кладетъ *глубочайшую грань* между эмпирическимъ и ноуменальнымъ, между въѣшнимъ и внутреннимъ. Богъ есть природа, но природа *вторая*, творящая и несотворенная, вѣчная, въ себѣ содержащая первородный міръ, т.-е. *міръ въ ея вѣчной идее*. Единство Бога съ *этимъ* міромъ не есть пантеизмъ, а о другомъ единствѣ Сковорода и не говоритъ. Подобно Д. Бруно онъ дѣлаетъ метафизическое различіе между Богомъ и міромъ. «Правда, что вся стихійная подлость будто риза носима Богомъ. Его же самага она есть и Онъ въ ней вездѣ. *Но не она Имъ есть, ни Онъ ею. И хотя въ ней, но кромѣ ея и выше ея пребываетъ не мѣстомъ, но святыннѣю*» ²⁾. Чтобы достигнуть «оной господственной, святой вроды (природы)», нужно «возвестъ сердечное око свое отъ подлыя нашея натуры», «превыше небесъ, и выше *всѣхъ* нашихъ стихій» ³⁾.

Но Д. Бруно дѣлаетъ только чисто *формальное* различіе. По *содержанію* міровоззрѣніе Д. Бруно пантеистично. Онъ все время отождествляетъ Бога съ міромъ вопреки собственному различію. У Сковороды же различіе проникаетъ въ самую глубь міровоззрѣнія. Мысль Сковороды колеблется между высшимъ, сверхсущественнымъ, отнюдь не пантеистическимъ монизмомъ христіанства и идеалистическимъ *дуализмомъ* Платона. Подобно тому какъ у Платона міръ тотъ и этотъ остаются навѣки раздѣленными и по существу несоединимыми, подобно этому Сковорода проводитъ такую рѣзкую грань между внутреннимъ и въѣшнимъ, вѣчнымъ и тлѣннымъ, горнимъ и здѣшнимъ, что они

¹⁾ II, 85—86.

²⁾ II, 55.

³⁾ II, 55, 54.

органически соединиться какъ будто и не могутъ. Внѣшнее не можетъ стать внутреннимъ. Тлѣнное не можетъ превратиться въ вѣчное. Исключеніе только для человѣка, который изъ внѣшняго можетъ стать внутреннимъ. Но въ такомъ случаѣ тлѣнное становится необходимымъ элементомъ вѣчнаго, т.-е. получаетъ своего рода дурную вѣчность. Если дерево вѣчно, то вѣчна и его тлѣнь. Если вѣчна натура господственная, то вѣчна и натура пепельная. Міръ нашъ не ограниченъ не только въ пространствѣ, но и *во времени*. Онъ всегда былъ и всегда *будетъ*. «Тогда жъ начинается цыпленокъ, когда портится яйцо. И такъ всегда все идетъ въ безконечность. Вся исполняющее начало и міръ сей находясь тлѣнью его, границъ не имѣеть. Онъ всегда и вездѣ при своемъ началѣ, какъ тлѣнь при яблонѣ. Въ томъ только разнь, что древо жизни стоитъ и пребываетъ, а тлѣнь то умалется, то преходитъ, то родится, то исчезаетъ и есть ничто. *Materia aeterna est* ¹⁾. Но если вѣчна матерія, вѣченъ меонъ (ничто), то значить матерія есть элементъ Абсолютнаго, и меонъ есть составная часть Сущаго и Сущаго безъ меона нѣтъ. Но такъ какъ зло, меонъ и матерія для Сковороды понятія равнозначущія, то и зло вѣчно и безъ него нѣтъ Бога. И нетлѣнный человѣкъ Сковорода хотя и обладаетъ «безконечною силой», — зла *до конца* уничтожить не можетъ. Онъ можетъ только «низвергнуть его съ престола и сдѣлать его ничтожнымъ ошибомъ» ²⁾. Но ошибъ это все же будетъ всегда и во вѣки. «Вся крайняя наружность не иное что токмо тлѣнь Бога и пята Его и подножіе и обветшающая риза» ³⁾. Такимъ образомъ, Богъ Сковороды имѣеть свою *тлѣнь*, долженъ непременно опираться въ подножіи своемъ на пустошь и тлѣнь и хотя постоянно и творить *новое и чудное*, но всегда носить и вѣчно будетъ носить старья, ветшающія тлѣнныя ризы.

Дуализмъ принимаетъ абсолютныя формы и переносится въ само Абсолютное. Вѣчность бессильна надъ временемъ, добро надъ зломъ, истина надъ ложью, новое надъ старымъ. Какъ масло не смѣшивается съ водой, такъ эти противоположности не объединяются ничѣмъ и ни въ чемъ и обречены на вѣчное и бессильное сосуществованіе.

¹⁾ II, 258.

²⁾ II, 34.

³⁾ II, 11.

Вопросы философіи, кн. 110.

Но это только одинъ моментъ въ мышленіи Сковороды, обусловленный его упрямой волей, самоутверждающейся оппозиціей ученію Церкви. Этотъ рационалистическій уклонъ, это ниспаденіе въ дурной платонизмъ, этотъ рядъ метафизическихъ нелѣпостей противорѣчатъ основнымъ принципамъ философіи Сковороды. Во-первыхъ: дерево и тѣнь, вѣчная матерія, ошибъ,—все это *внѣ библейскія понятія*, такъ же какъ и то «постоянство природы», которое *противорѣчитъ* чудесамъ библейскихъ разсказовъ. Символь яблони и тѣни противорѣчитъ библейскимъ символамъ и враждуетъ съ ними. Очевидно нужно устранить или этотъ символъ или всю библейскую символику. Но мы видѣли, какъ центрально и основоположна для міровоззрѣнія Сковороды Библия. Понятіе же вѣчной матеріи не символично, а схематично, т.-е. относится къ тому принципиально осужденному Сковородой *внѣшнему* пониманію міра, которое рѣзко противорѣчитъ «внутреннему» символическому характеру его мышленія. Во-вторыхъ, отношеніе внутренняго и внѣшняго, допускаемое Сковородой въ ученіи о мірѣ и Богѣ, опредѣленно противорѣчитъ ученію Сковороды о внутреннемъ человѣкѣ. Какъ можетъ внѣшній человѣкъ превращаться во внутренняго, если между внутреннимъ и внѣшнимъ нѣтъ космическаго моста? Вѣдь человѣкъ, по Сковородѣ, часть Космоса, органическая единица вселенскаго бытія; какъ же возможно въ человѣкѣ то, что невозможно въ Космосѣ? Или, лучше сказать: почему въ макрокосмѣ, въ великомъ Божьемъ мірѣ, невозможно то, что ежеминутно происходитъ въ человѣкѣ, въ микрокосмѣ, въ маленькомъ, *но томъ же Божьемъ мірѣ*? Опять дилемма: или моста между внутреннимъ и внѣшнимъ, между вѣчнымъ и тлѣннымъ нѣтъ нигдѣ, п. ч. онъ по существу невозможенъ, но тогда нелѣпость все центральное ученіе Сковороды о внутреннемъ человѣкѣ,—или же мостъ этотъ возможенъ и дѣйствителенъ во внутреннемъ опытѣ человѣка, но тогда отрицать его возможность и дѣйствительность во внутренней жизни міра и Бога нѣтъ никакихъ основаній. Рядъ дуалистически языческихъ мыслей Сковороды о вѣчности матеріи и зла коренится не въ принципахъ его философіи, а въ уклонѣ его *воли*.

Но въ мышленіи Сковороды, какъ я сказалъ уже, есть иные моменты, гораздо болѣе глубоко соотвѣтствующіе основнымъ принципамъ его философіи, а также, что не менѣе важно, основнымъ стремленіямъ его жизни. Платоническій дуализмъ онъ пре-

одолеваетъ библейскимъ монизмомъ, и мостъ, который онъ склоненъ былъ отрицать въ своихъ рационалистическихъ уклонахъ, обрѣтается имъ въ религіозномъ и мистическомъ фактѣ *воскресенія*. Темный житель, т.-е. внѣшній человѣкъ, подходя къ дому Божію, т.-е. къ царству небесному, видитъ тьму, но *актъ вѣры* разрываетъ эту тьму, и «паче чаянія, отверзаются двери въ то время свѣтомъ Воскресенія облиставшіяся» ¹⁾. Міръ подобенъ лунѣ, которая *посредствуетъ* между землею и солнцемъ. «Сія посредственница похожа на мостъ, дѣлающій *сообщеніе между Богомъ и смертными*. Если сей чудный мостъ переводитъ смертныхъ въ животъ, то достойно и праведно называтися можетъ Воскресеніемъ... Не могу больше молчать, услышавъ блаженнѣйшее и сладчайшее имя Свѣтлаго Воскресенія. Я правда между прочими и самъ сижу въ холодномъ смертномъ мрачѣ, но чувствую во мнѣ тайную луну, тайно согрѣвающую сердце мое. Ахъ, Памво! Побережемъ ее, дабы прахъ и пепель гробовъ нашихъ не затушилъ ее» ²⁾. Воскресеніе не есть фактъ человѣческой только, но и космической. «Согрѣтое сердце есть огненный Духа Святаго языкъ, *новое на небеси и на землѣ поющій чудо Воскресенія*» ³⁾. Итакъ, чудо Воскресенія распространяется и на землю и на небеса и о немъ поетъ новый языкъ, который для Сковороды безмѣрно выше стараго языка. Но о вѣчной матеріи лепечетъ старый языкъ, т.-е. плотскій, разсудочный, схематическій языкъ, а не новый, нетлѣнный, символическій языкъ второго Разума. «Вырви вперившееся въ прахъ око твое... Не сливай въ тождество ночи и дня... Не чувствуешь, *что преходитъ миръ сей*. И не вчера началъ. Преходитъ всеминутно. Конечно же тутъ нѣкая тайна» ⁴⁾. «Мужескъ ли полъ или женскъ, какъ только явился ему Воскресшій человѣкъ, бѣжитъ и благовѣствуетъ съ радостью великою, возвѣщаетъ о Немъ. Воскресъ! Воскресъ! Во истину воскресе Господь» ⁵⁾. Первое, наше, эмпирическое время разрывается *вторымъ*, не нашимъ, *Господнимъ временемъ*, и это *второе, вѣчное время* есть Царствіе Божіе ⁶⁾. «Дѣво чистая и по

1) II, 33.

2) II, 33.

3) II, 35.

4) II, 61.

5) II, 60.

6) II, 70.

рождествѣ твоемъ! Ты одна рождаеши и дѣвствуеши. Твое единыя Святѣйшее сѣмя, единъ сынъ твой, умершій по внѣшности, а симъ самымъ воскресшій и воцарившійся можетъ стереть главу зміеву, языкъ поношающей Господеви» ¹⁾. Царица Небесная, возвышаясь надъ міромъ, имъ правитъ невидимо, и чудо всемірнаго воскресенія открываетъ двери въ небесные чертоги седмистолпной Премудрости. Таинственная и глубочайшая сущность міра связывается въ мышленіи Сковороды съ Пречистой Дѣвой.

«Разбирая древнихъ Любомудрцевъ, тайнообразующія Божію Премудрость картины, не видите на главнѣйшемъ мѣстѣ будто всѣми ими владѣющей образъ Христовъ. Вверху написано: *Образъ Упостаси Ею*. Внизу: *Иисусъ Христосъ вчера и днесь*. Въ кругѣ, окружающемъ главу Его, сіе ѿ ѿ, сирѣчь: сый.

На взаимномъ мѣстѣ образъ Пречистыя Матери Его, *вънецъ ея отъ звѣздъ; подъ ногами луна, система міра и зміи*, держащій во устахъ яблоко. Но въ рукахъ ея цвѣтъ лилій, а въ сердцѣ сіяніе Святаго Духа, задумчивъ и цѣломудренный взоръ.

Въ верху написано: *Сотвори мнѣ величіе Сильный*. Внизу: *Радуйся, честнаго таинства двери! Радуйся, премудрыхъ превосходящая, разумъ! Радуйся вѣрныхъ озаряющая смыслы!* ²⁾

В. Эрнъ.

¹⁾ II, 36.

²⁾ II, 150. Я не касаюсь въ этомъ очеркѣ практической философіи Сковороды, т.-е. его *морали*, очень оригинальной, предвосхищающей основныя идеи славянофиловъ. Какъ о морали, такъ и о теоретической философіи Сковороды я подробно говорю въ книгѣ «Григорій Саввичъ Сковорода», которая находится сейчасъ въ печати.

Зигвартъ и проблема логики ¹⁾.

IV.

Логика, какъ отдѣльная наука, не совпадающая съ психологіей, должна основываться на изученіи реальныхъ процессовъ мышленія—такова та тенденція логическихъ исканій Зигварта, которая опредѣляетъ общія основы его логической системы. Эти основы закладываются въ ученіи о цѣли, сближающемъ логическое и цѣнное—съ реальнымъ. Примѣненіемъ идеи цѣли къ реальному мышленію Зигвартъ устанавливаетъ *предметъ* логики; примѣненіе той же идеи къ понятію истины даетъ исходный пунктъ для опредѣленія логическаго *метода*. На этихъ общихъ основахъ и устанавливается *содержаніе* центрального понятія системы—*идеи логической истины* и специальное значеніе этой идеи, какъ *критерія* для *оцѣнки мышленія*.

«Истинное» въ логикѣ Зигварта есть предикатъ, субъектомъ котораго является сужденіе (или совокупность сужденій); другими словами, истинность есть признакъ или особенность самого мышленія, актуализирующагося въ актахъ сужденія ²⁾. Понятіе истинности мышленія совпадаетъ съ понятіемъ его необходимости и всеобщезначимости ³⁾, при чемъ второй признакъ имѣетъ второстепенное и подчиненное значеніе. Всеобщезначимость, согласно Зигварту, означаетъ, что сужденіе необходимо не только для того, кто его высказываетъ, но и для всѣхъ другихъ людей, слѣдовательно, она предполагаетъ прежде всего необходимость сужденія. Если эта послѣдняя налицо, то для того, чтобы

1) „Вопр. Фил. и Псих.“. № 109.

2) Logik. I. S. 8, 267 и др.

3) Ibid. I. S. 8.

признать сужденіе всеобщезначимымъ, нужно только одно условіе,—предпосылку общаго для всѣхъ разума. Эта вторая основа всеобщезначимости имѣется всегда въ нашемъ распоряженіи, потому что утвержденіе общаго разума есть, по мнѣнію Зигварта, предпосылка нашего мышленія, какъ такового ¹⁾). Понятіе необходимости даетъ такимъ образомъ идеѣ истинности все ея существенное содержаніе, и анализъ идеи логической истины, установленной Зигвартомъ, исчерпывается анализомъ понятія логической необходимости.

Логическая необходимость, по ученію Зигварта, является однимъ изъ видовъ необходимости вообще ²⁾). Зигвартъ называетъ необходимымъ то, что есть слѣдствіе общаго и постояннаго. Индивидуальное, какъ таковое, случайно; необходимымъ оно становится лишь постольку, поскольку оно подчиняется той или иной законмѣрности ³⁾). Слѣдовательно, необходимость вообще есть опредѣленность единичнаго и преходящаго общимъ и постояннымъ.

Къ видамъ необходимости—согласно ученію Зигварта—принадлежатъ: 1) *Объективная реальная* необходимость, т.-е. законмѣрность реальныхъ связей между элементами внѣшняго міра, напр., причинная обусловленность однѣхъ вещей другими ⁴⁾). 2) *Субъективная психологическая* необходимость или законмѣрность актовъ сужденія ⁵⁾). Наконецъ, 3) *Логическая* необходимость, которая противопоставляется обоимъ указаннымъ выше видамъ необходимости ⁶⁾). Сопоставленіе логической законмѣрности съ реальной приводитъ Зигварта къ утверженію *субъективности* логической необходимости, при чемъ предикатъ «субъективный» имѣетъ здѣсь онтологическій смыслъ и означаетъ, что она господствуетъ не въ сферѣ объективнаго бытія, но въ сферѣ

¹⁾ Ibid. I. S. 16, 328, 329.

²⁾ Въ «Логикѣ» нельзя найти точно и полно формулированнаго опредѣленія логической необходимости, играющей такую важную роль въ разсматриваемой логической системѣ. Зигвартъ говоритъ о необходимости на всемъ протяженіи перваго тома своей «Логики», касается этого понятія и во второмъ томѣ, и лишь сопоставленіе всѣхъ этихъ высказываній даетъ возможность уловить его сущность.

³⁾ Ibid. I. S. 268.

⁴⁾ Ibid. I. S. 239, 266—271.

⁵⁾ Ibid. I. S. 6, 259—262.

⁶⁾ Ibid. I. S. 6, 262 и др.

мышления. При сопоставлении ея съ психологической причинностью обнаруживается, однако, что и мышление съ известной точки зрѣнія есть бытіе, и что оно подчиняется своей особой закономѣрности, которая еще не есть закономѣрность логическая. Послѣдняя противопоставляется теперь психологической необходимости, какъ необходимость *объективная*, т.-е. не зависящая отъ индивидуальныхъ условій мышления. Предикатъ «объективный» получаетъ здѣсь психогносеологическій смыслъ,—имъ обозначается независимость отъ индивидуально-субъективныхъ элементовъ познания ¹⁾.

Изъ противоположенія логической истинности другимъ видамъ необходимости совершенно очевидно намѣреніе Зигварта установить и обосновать *идею особой логической необходимости*. Эта необходимость должна быть обрѣтена,—согласно исходнымъ положеніямъ «Логики»—въ сферѣ реального мышления, въ сферѣ сужденія. Зигвартъ устанавливаетъ, далѣе, признакъ логически-необходимаго сужденія; это—чувство очевидности, т.-е. субъективное сознаніе, переживаніе необходимости даннаго синтеза. Вѣра въ то, что это чувство насъ не обманываетъ, вѣра въ право этого чувства есть основа для различенія истины отъ лжи и постольку постулатъ логики ²⁾.

Опираясь въ своемъ исканіи истины на эти общіе принципы, Зигвартъ находитъ, что логическая необходимость связана съ каждымъ сужденіемъ, а именно постольку, поскольку оно заключаетъ въ себѣ не только синтезъ субъекта и предиката, но и утвержденіе объективной значимости этого синтеза ³⁾. Объективная значимость акта мысли сводится въ конечномъ счетѣ къ всеобщезначимости процесса образованія тѣхъ представленій, которыя синтезируются въ сужденіи, и самого синтеза. Сужденіе «это снѣгъ» объективно необходимо, если воспріятіе снѣга подчинено общимъ законамъ человѣческаго воспріятія, если пред-

1) Отмѣченная здѣсь двузначность терминовъ «субъективный» и «объективный» раскрывается лишь сравненіемъ связанныхъ съ ними утвержденій Зигварта. Самъ онъ называетъ субъективной необходимостью то психологическую, то логическую, объективной—то логическую, то реальную. Эта особенность изложенія Зигварта, затрудняющая пониманіе самыхъ существенныхъ понятій его системы, отнюдь не случайна, но—какъ обнаружится ниже—всецѣло обусловлена логическими предпосылками его ученія.

2) Logik. I, S. 16.

3) Ibid. I. S. 18 f., 104 ff.

ставленіє снѣга образовано по общимъ законамъ образованія представленій, если, наконецъ, синтезъ воспріятія и представленія совершается по общимъ законамъ человѣческаго мышленія. Логическая необходимость сужденія есть соотвѣтствіе его—общей закономѣрности человѣческаго мышленія ¹⁾). Соотвѣтствіе это познается не окольнымъ путемъ, не эмпирическимъ изслѣдованіемъ общихъ особенностей мышленія и сравненіемъ съ ними свойствъ отдѣльнаго акта сужденія,—но непосредственно, черезъ индивидуальное осознаніе необходимости этого акта, черезъ переживаніе его достовѣрности ²⁾). Этого индивидуального переживанія достаточно для констатированія объективной необходимости сужденія потому, что чувство очевидности есть признакъ истины (здѣсь вскрывается постулатъ вѣры въ право чувства очевидности) и потому, что мой индивидуальный разумъ подобенъ разуму другихъ людей (здѣсь вскрывается постулатъ общаго для всѣхъ разума).

Итакъ, въ основаніи логической необходимости лежитъ человѣческой разумъ. Этотъ разумъ является тѣмъ общимъ и постояннымъ началомъ, которому принадлежитъ опредѣляющая роль при построеніи отдѣльныхъ сужденій:—*логическую основу* сужденія образуютъ, во-первыхъ, законы мышленія и во-вторыхъ, содержаніе мыслимыхъ въ сужденіи представленій—постольку, поскольку это содержаніе подчинено законамъ разума ³⁾).

Общее отношеніе между *разумомъ* и *актомъ сужденія*, а, слѣдовательно, и общій смыслъ логической необходимости закрѣпляется Зигвартомъ въ такъ наз. законѣ основанія: вмѣстѣ съ основаніемъ полагается слѣдствіе, вмѣстѣ съ слѣдствіемъ устраняется основаніе ⁴⁾). Однако, эта формула не выражаетъ специфическихъ особенностей логической необходимости, она относится *ко всякой необходимости*, какъ таковой, и самъ Зигвартъ примѣняетъ ее для выраженія отношеній между психологической основой сужденія и актомъ сужденія, какъ ея слѣдствіемъ ⁵⁾). Для опредѣленія сущности логической необходимости важно разсмотрѣть ближе самую природу логической основы, природу *разума*.

¹⁾ Ibid. I. S. 107—108.

²⁾ Ibid. I. S. 108.

³⁾ Ibid. I. S. 327 ff.

⁴⁾ Ibid. I. S. 257, 264.

⁵⁾ Ibid. I. S. 262.

Въ анализѣ идеи «произвольнаго мышленія» было установлено, что Зигвартъ мыслить человѣческой разумъ въ категоріяхъ *реальной*. Понятіе разума, примѣняемое въ «Логикѣ», есть *своеобразное сочетаніе признаковъ эмпирическаго мышленія съ признаками того метафизико-гносеологическаго разума, который, познавая, даетъ міру свои формы и подчиняетъ его своей законѣрности*. Всѣ особенности идеи разума, какъ основы сужденія, являются лишь развитіемъ этого понятія; и оно же раскрываетъ истинный смыслъ устанавливаемой Зигвартомъ идеи логической истины.

Разумъ есть *дѣйствованіе*, которое имѣетъ устойчивыя, неизмѣнныя *формы* и представляетъ собой единый законѣрный *процессъ* ¹⁾. Когда Зигвартъ говоритъ о разумѣ, какъ объ основѣ сужденій, онъ не отрываетъ его отъ его индивидуальныхъ воплощеній въ единичныхъ сознаніяхъ, точнѣе говоря, онъ всегда имѣетъ въ виду *индивидуальный разумъ*, но постольку, поскольку онъ *подобенъ другимъ* индивидуальнымъ сознаніямъ. Поэтому неизмѣнность разума обозначается имъ иногда какъ неизмѣнность, тождество, единство нашего «я», т.-е. нашего индивидуальнаго сознанія ²⁾. Наконецъ, логическіе законы утверждаются Зигвартомъ, какъ способъ дѣйствія *нашего мышленія*; они выражаютъ его природу ³⁾.

Отсюда понятно, что Зигвартъ, противопоставляя логическую необходимость реальной психологической необходимости, *не* находитъ вмѣстѣ съ тѣмъ принципиальной разницы между ними и даже утверждаетъ возможность ихъ совпаденія. Сужденіе—думаетъ Зигвартъ—всегда связано съ фактическими предпосылками и въ своемъ цѣломъ не можетъ быть обосновано рационалистически; фактическое, заключенное въ немъ, предполагаетъ какую-то иную реальную основу, которая могла бы объяснить его наличность въ сознаніи; *логическая необходимость сужденія ограничена ею реальной психологической необходимостью*. Но, если предположить такой идеальный разумъ, который самъ изъ себя развиваетъ свои мысли во всемъ ихъ составѣ, который поэтому самъ является ихъ реальной основой, то *логическая необходимость*

¹⁾ Ibid. I. S. 107, 247, 400, 402 и др.

²⁾ Ibid. I. S. 324—325, ср. 6, 253—254.

³⁾ Ibid. I. S. 257, 264, 324—325, 400 и др.

(суждений этого разума) *будетъ въ то же время реальной* и сами сужденія его будутъ абсолютно необходимы ¹⁾).

Эти соображенія поучительны постольку, поскольку въ нихъ обнаруживается, что, съ точки зрѣнія Зигварта, между логической и реальной необходимостью *нѣтъ различія по существу*. Если мыслимъ такой разумъ, который и причинно вызываетъ сужденія и логически обосновываетъ ихъ, если логическая основа можетъ быть при извѣстныхъ условіяхъ реальной основой, то идея логической необходимости, по своей природѣ отличной отъ необходимости реальной, падаетъ сама собой. Ихъ противопоставленіе получаетъ *условный* характеръ, ставится въ зависимость отъ ограниченности человѣческаго мышленія, въ силу которой оно всегда предполагаетъ представленія, данныя ему извнѣ.

Специфическая особенность логической необходимости лежитъ, согласно Зигварту, не въ природѣ ея, а въ отношеніи къ ней индивидуальнаго сознанія. Зигвартъ не отдѣляетъ объективной значимости сужденія отъ сознанія этой объективной значимости. «Логическая основа, которой мы не знаемъ, есть, строго говоря, противорѣчіе; потому что она становится логической основой лишь потому, что мы ее знаемъ» ²⁾. Логическая основа есть *сознаніе* логической основы. По ученію Зигварта, общечеловѣчскій разумъ всегда данъ въ индивидуальныхъ сознаніяхъ, единство разума есть единство индивидуальнаго мышленія, единство «я». Но такъ какъ тождество нашего «я» существуетъ лишь постольку, поскольку мы сознаемъ, что наше «я»—и въ данное и въ другое время и въ данномъ и въ иномъ состояніи—есть то же самое «я», то единство индивидуальнаго сознанія можетъ быть сведено къ *единству самосознанія*. Послѣднее и является конечной основой логической необходимости.

Сознаніе логической необходимости переживается, согласно Зигварту, въ нѣкоторомъ эмоціональномъ состояніи души, которое онъ называетъ *чувствомъ очевидности*. Въ связи съ этимъ ученіемъ неизбежно возникаетъ вопросъ о томъ, можетъ ли индивидуальное чувство, которое появляется и подъ вліяніемъ чисто случайныхъ внѣшнихъ или внутреннихъ условій, опредѣляющихъ теченіе душевной жизни, быть достаточной гарантіей того,

¹⁾ Logik. I. S. 263.

²⁾ Ibid. I. S. 259.

что данное сужденіе объективно истинно. Согласно Зигварту, всѣ сужденія высказываются, какъ объективно значимыя, всѣ они кажутся истинными, но не всѣ они истинны на самомъ дѣлѣ. Фактъ ложныхъ сужденій, фактъ ошибокъ и споровъ, отъ котораго отправляется Зигвартъ въ своей концепціи логики, опредѣленно указываетъ на то, что наше субъективное чувство можетъ давать ложныя показанія. Ученіе Зигварта приводитъ къ дилеммѣ: или чувство очевидности всегда есть показатель истины, въ такомъ случаѣ постулатъ логики стоитъ непоколебимо, но необъяснимъ фактъ ложныхъ сужденій; или чувство очевидности не всегда свидѣтельствуетъ объ истинѣ сужденій, въ такомъ случаѣ фактъ ложныхъ сужденій объяснимъ—но постулатъ логики теряетъ свое значеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ лишается опоры все изложенное выше ученіе, о логической истинѣ.

Зигвартъ учитываетъ это затрудненіе и дѣлаетъ попытку преодолѣть его въ ученіи о неизмѣнной достовѣрности.

Идея достовѣрности раздѣляетъ судьбу очень многихъ понятій, примѣняемыхъ въ «Логикѣ», т.-е. не находитъ въ ней точнаго и яснаго опредѣленія. Сопоставленіе отдѣльныхъ высказываній Зигварта по этому вопросу даетъ возможность установить, что онъ понимаетъ достовѣрность въ смыслѣ нѣкотораго чувства или состоянія души, свидѣтельствующаго объ истинности сужденія¹⁾. Въ предѣлахъ этого опредѣленія признаки идеи достовѣрности совпадаютъ съ общими признаками идеи очевидности²⁾. Однако, эти два понятія не тождественны: очевидность всегда связана съ объективной истиной сужденія, тогда какъ достовѣрность можетъ обмануть, можетъ дать впечатлѣніе истинности и въ томъ случаѣ, когда объективно ея нѣтъ. Принимая во вниманіе эту возможность, Зигвартъ устанавливаетъ идею *измѣнчивой* и идею *неизмѣнной достовѣрности*.

Понятіе *измѣнчивой достовѣрности*—въ ученіи Зигварта—тѣсно связано съ особенностями достовѣрности, какъ субъективнаго чувства. Подобно другимъ состояніямъ сознанія чувство достовѣрности причинно обусловлено свойствами и предшествующими переживаніями того субъекта, который его испытываетъ. Эта психологическая основа достовѣрности *измѣнчива* и сама по

1) Ibid. I. S. 6, 8, 10, 245—246 (Anm.), 251, 260, 262—263, 324—325 и др.

2) Ibid. I. S. 16.

себѣ не имѣеть отношенія къ объективной истинѣ того сужденія, съ которымъ связано обусловленное ею чувство его достовѣрности. Поэтому послѣднее, поскольку оно опредѣляется своими психологическими предпосылками, можетъ свидѣтельствовать объ истинности такого сужденія, которое на самомъ дѣлѣ ложно. «Всякая ошибка и всякій споръ покоятся въ конечномъ счетѣ на различіи психологическаго основанія достовѣрности и основанія истины, на возможности того, что вѣра даннаго момента можетъ быть заблужденіемъ, а чувство достовѣрности, имѣющее въ настоящее мгновеніе, можетъ обмануть»¹⁾.

Но, если достовѣрность—думаетъ Зигвартъ—можетъ ввести въ обманъ, то это не значить, что она не можетъ быть показателемъ истины. Задача нормативной логики состоитъ именно въ томъ, чтобы *установить условія*, при которыхъ *непосредственное переживаніе достовѣрности* не заключаетъ въ себѣ обмана, но *выражаетъ объективную истину*²⁾. Послѣднее имѣеть мѣсто тогда, когда чувство достовѣрности обладаетъ *устойчивостью*, т.-е. не измѣняется въ зависимости отъ того, когда и при какихъ обстоятельствахъ я мыслю данное сужденіе и отъ того, мыслю его я или кто-нибудь другой. Такая неизмѣнная достовѣрность имѣется налицо въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что наше чувство достовѣрности опирается не на измѣнчивыя психологическія условія, но на то, что является тѣмъ же самымъ каждый разъ, какъ я совершаю данное сужденіе, т.-е. на мое самосознаніе и на устойчивое содержаніе мыслимаго³⁾. «Основа достовѣрности объективно истиннаго сужденія не индивидуальна, но всеобщезначима: она должна сдѣлать сужденіе необходимымъ для каждаго и можетъ лежать только въ представляемомъ, какъ таковомъ... Только это есть логическое основаніе, основаніе истины⁴⁾. Итакъ, основа неизмѣнной достовѣрности совпадаетъ съ основой истины, и условіемъ, при наличности котораго достовѣрность не содержитъ въ себѣ обмана, является сознаніе логической основы сужденія⁵⁾.

1) Ibid. I. S. 262—263.

2) Ibid. I. S. 324.

3) Ibid. I. S. 324.

4) Ibid. I. S. 262.

5) Различіе между измѣнчивой и неизмѣнной достовѣрностью связано съ различіемъ между психологическимъ принужденіемъ (Psychologische Nöthig-

Какъ видно изъ этого анализа, идея неизмѣнной *достоверности* вполне совпадаетъ съ идеей *очевидности* ¹⁾. Различая между неизмѣнной и измѣнчивой достоверностью, Зигвартъ, съ одной стороны, утверждаетъ непогрѣшимость постулата логики: неизмѣнная достоверность, т.-е. очевидность всегда связана съ объективной истиной, а съ другой стороны, дѣлаетъ попытку объяснить фактъ ложныхъ суждений: о мнимой истинѣ свидѣтельствуеетъ не очевидность, но достоверность измѣнчивая, переходящая...

Таково общее ученіе Зигварта о логической истинѣ. Анализъ этой идеи даетъ теперь возможность установить ея положеніе среди другихъ понятій «Логики» и ея значеніе, какъ критерія цѣнности. Этотъ анализъ показываетъ прежде всего, что то противоположеніе логической истины понятіямъ реальной и психологической необходимости, которое устанавливается Зигвартомъ, не имѣетъ за себя достаточныхъ основаній. Правда, логическая необходимость не совпадаетъ съ объективно-реальной, потому, что первая относится къ процессу сужденія, вторая—къ реальнымъ вещамъ. Но и та и другая есть необходимость бытія. Еще гораздо значительнѣе сближеніе между необходимостью логической и психологической: главные опредѣленія ихъ вполне совпадаютъ между собой. Въ самомъ дѣлѣ, и та и другая выражаютъ естественную закономерность мышленія, какъ одного изъ видовъ психической дѣятельности человѣка. И логическая и психологическая основа сужденія сводятся въ концѣ-концовъ къ постоянству мыслительной дѣятельности и къ тождеству мыслящаго «я», къ единству самосознанія ²⁾. Формы въ которыхъ переживается и та и другая необходимость, вполне аналогичны: мы переживаемъ ихъ, какъ невозможность мыслить иначе, какъ принужденіе мыслить именно такимъ образомъ, т.-е. въ той формѣ, которая вообще характерна для испытыванія ре-

gung) мыслить такъ, а не иначе и невозможностью мыслить иначе (Nichtandersdenkenkönnen). См. Logik. I. S. 414—415, 432. Это различіе, однако, не получаетъ у Зигварта достаточнаго обоснованія, такъ какъ и невозможность мыслить иначе, которая является выраженіемъ логической необходимости, характеризуется, какъ принужденіе (Zwang). См. Logik. I. S. 251, 264.

¹⁾ Ср. Logik. I. S. 7—8, 10, 16.

²⁾ Ср. Logik. I. S. 254, гдѣ Зигвартъ говоритъ о самосознаніи, какъ о психологическомъ условіи сужденія.

альной причинной опредѣленности ¹⁾). Зигвартъ иногда категорически сближаетъ оба вида необходимости. «Истина», говоритъ онъ, «не имѣетъ никакого смысла, если она не обозначаетъ необходимость субъективной дѣятельности» ²⁾).

Различія между установленными въ ученіи Зигварта понятіями логической и психологической необходимости могутъ быть суммированы слѣдующимъ образомъ.

1. *Логическимъ* основаніемъ сужденія служатъ только *общечеловѣческія* особенности мышленія; логически опредѣлять сужденіе могутъ только такія сужденія и представленія, которыя всецѣло, во всѣхъ своихъ элементахъ подчинены общимъ законамъ челоуѣческаго мышленія. *Психологическую* основу сужденія образуетъ данное конкретное мышленіе, какъ таковое, т.-е. со всѣми своими признаками—*общими и индивидуальными*; психологически опредѣляетъ сужденіе вся совокупность наличнаго содержанія мыслящаго сознанія, не исключая и случайныхъ (проникшихъ въ него, напр., путемъ привычки) элементовъ, со всѣми ихъ индивидуальными особенностями.

2. *Логическая* необходимость есть необходимость *осознанная*. *Психологическая* необходимость сохраняетъ свое значеніе и управляетъ процессомъ сужденія и тогда, когда она *не достигаетъ сознанія*.

Сближеніе между логической истиной и естественной закономерностью мышленія не можетъ не имѣть роковыхъ послѣдствій для идеи истины: оно должно прежде всего сгладить рѣзкость различія между истинными и неистинными сужденіями. Если логическіе законы по своему содержанію совпадаютъ съ законами естественными, если логическая основа въ существенномъ сходна съ основой психологической,—то каждое сужденіе, уже какъ таковое, выполняетъ главное условіе истинности. Различіе между истиннымъ и ложнымъ приходится искать въ другихъ признакахъ логической истины. Что касается независимости сужденія отъ индивидуальныхъ особенностей мыслящаго субъекта и его представленій,—то этотъ признакъ истиннаго едва ли можетъ быть основой указаннаго различенія. Поскольку сужденіе есть эмпирическій процессъ, переживаніе, поскольку

¹⁾ См., напр., Logik. I. S. 251, 264.

²⁾ Ibid. I. S. 247.

оно есть функція конкретнаго мышленія, — оно необходимо опредѣляется и общими и частными свойствами эмпирическаго сознанія. Можно представить себѣ индивидуальное сознаніе максимально свободное отъ случайныхъ вліяній, отъ случайнаго элемента въ его сужденіяхъ, но и переживанія такого сознанія будутъ все же индивидуальными переживаніями, потому что эмпирически-реальное единственно и неповторяемо, какъ таковое. Различіе между истиной и ложью сводится такимъ образомъ къ различію между *больше и меньше истиннымъ*, къ различію *въ степени*. Зигвартъ самъ признаетъ, что истинное познаніе фактически не реализуемо, что оно можетъ быть только *идеаломъ* мышленія. Но это утвержденіе онъ выводитъ изъ неустранимости въ познаніи случайнаго матеріала, доставляемаго воспріятіями, и изъ другихъ частныхъ условій, ограничивающихъ ту или другую область познанія. Онъ не видитъ принципиальной невозможности истиннаго сужденія въ смыслѣ свободного отъ *индивидуальныхъ* элементовъ *процесса* мышленія, невозможности, обусловленной тѣмъ, что самое понятіе его есть понятіе внутренне противорѣчивое.

Точно такъ же и второй специфическій признакъ логической необходимости, — осознанность логической основы сужденія, едва ли можетъ быть опорой для идеи *объективной* истины. Связь съ индивидуальнымъ сознаніемъ ставитъ идею истины въ зависимость отъ идеи индивидуальнаго психическаго *субъекта*. Если сознаніе логической основы есть *переживаніе чувства очевидности*, то логическая истина стоитъ и падаетъ въ зависимости отъ того, сопровождается ли данное сужденіе этимъ индивидуальнымъ психическимъ состояніемъ или нѣтъ. Чувство очевидности называется не только показателемъ истины, но и ея основой.

Въ ученіи о неизмѣнной достовѣрности Зигвартъ дѣлаетъ попытку укрѣпить эту основу и оградить идею истины отъ разрушительнаго вліянія крайняго субъективизма: чувство, въ которомъ переживается истинность сужденія, можетъ обмануть, но при извѣстныхъ условіяхъ оно свидѣтельствуетъ объ истинѣ.

Однако, изъ приведеннаго выше изложенія очевидно, что то различіе, которое Зигвартъ устанавливаетъ между случайной и неизмѣнной достовѣрностью, сводится къ различію въ ихъ обоснованіи.

Въ основѣ одной изъ нихъ лежитъ нѣчто психологическое,

измѣнчивое, въ основѣ другой—нѣчто логическое, постоянное. Понятіе неизмѣнности закрѣпляетъ такимъ образомъ не психическій признакъ переживанія достовѣрности, но свойство того мыслимаго содержанія, съ которымъ это переживаніе связано. Въ устойчивой основѣ достовѣрности сужденія Зигвартъ мыслить сознаніе его логической основы. Измѣнной оказывается такая достовѣрность, которая основывается на сознаніи логической истины сужденія, другими словами, чувство достовѣрности правдиво свидѣтельствуетъ объ истинѣ даннаго сужденія тогда, когда это сужденіе дѣйствительно истинно. Не трудно усмотрѣть, что съ теоретической точки зрѣнія этотъ тезисъ—простая тавтологія: Зигвартъ конструируетъ идею неизмѣнной достовѣрности изъ идеи истины. Измѣненіе, которое онъ такимъ образомъ вноситъ въ понятіе психологической достовѣрности, сводится къ исключенію изъ него индивидуальнаго момента. Съ практической стороны, разсматриваемый тезисъ не можетъ имѣть никакого значенія: если мы сознаемъ логическую необходимость сужденія помимо чувства достовѣрности, то мы получаемъ знаніе истины и ея гарантію независимо отъ того, переживаемъ мы или нѣтъ это чувство.

Ученіе Зигварта объ объективной логической истинѣ приводитъ въ своемъ развитіи къ крушенію этой идеи. Чѣмъ больше авторъ «Логики» настаиваетъ на *логическомъ* характерѣ истины, чѣмъ рѣзче онъ противопоставляетъ ея идею идеѣ психологической необходимости, тѣмъ яснѣе обнаруживается, что истина имѣетъ реальное психическое содержаніе. Чѣмъ рѣшительнѣе указываетъ Зигвартъ на *объективность* истины, тѣмъ несомнѣннѣе становится зависимость ея отъ произвола субъективнаго мнѣнія. Предпосылки логической системы Зигварта, утверждающія реальное мышленіе, какъ основу для построенія идеи логической истины, обрекаютъ истину на шаткое неопредѣленное положеніе въ системѣ и парализуютъ ея значеніе, какъ объективнаго критерія оцѣнки.

Недостаточность идеи истины, какъ основы истиннаго мышленія, обнаруживается въ самомъ ученіи Зигварта, а именно въ той его части, въ которой конструируется система нормъ. По общему замыслу «Логики», нормы должны быть аналитически выведены изъ идеи логической истины. Но по мѣрѣ того, какъ Зигвартъ устанавливаетъ содержаніе отдѣльныхъ нормативныхъ принци-

повъ, онъ *выходитъ за предѣлы этой идеи* и вводитъ въ свои принципы новый, *чуждый* ея содержанію элементъ, на которомъ и утверждается затѣмъ идея истиннаго сужденія.

V.

Логическая система Зигварта не знаетъ логической истины, какъ таковой, истины *an sich*; логическое всегда и неотрывно связано въ этой системѣ съ тѣмъ практическимъ значеніемъ, которое оно имѣетъ въ познаніи; оно всегда и прежде всего есть цѣль и норма, и квалификацію цѣннаго оно получаетъ лишь благодаря своему отношенію къ категоріямъ цѣли и должнаго. Далѣе, самое теоретическое содержаніе истины имѣетъ непосредственное отношеніе къ реальной дѣйствительности; оно конституировано изъ ея элементовъ. Такимъ образомъ, разсмотрѣнная выше идея истины заключаетъ въ себѣ все, что необходимо для того, чтобы создать систему логическихъ нормъ, и нормы мышленія могутъ быть выведены изъ этой идеи простымъ ея развитіемъ. Въ основѣ сужденія лежатъ, какъ было выше показано, съ одной стороны, представленія, а съ другой—законы ихъ связи; основой истиннаго сужденія являются, во-первыхъ, ясно осознанныя представленія, освобожденные отъ случайныхъ индивидуальных элементовъ, связанныхъ съ индивидуальными особенностями даннаго конкретнаго мышленія и, во-вторыхъ, осознанные законы ихъ синтеза. Истинное сужденіе есть идеаль мышленія, указанные элементы его основы—условія его осуществленія. Отсюда вытекаютъ двѣ общія нормы мышленія: 1) Представленія, предполагаемая сужденіемъ, должны быть точно опредѣлены и устойчивы; 2) Законы, на которые сужденіе опирается, должны быть осознаны. Содержаніе первой нормы находитъ себѣ выраженіе въ идеѣ *понятія*. Вторая норма распадается въ ученіи Зигварта на нѣсколько нормативныхъ принциповъ; особенно характерное выраженіе получаетъ она въ *законахъ тождества и противорѣчія*.

Таковъ общій замыселъ Зигварта. Но по мѣрѣ того, какъ онъ его выполняетъ, по мѣрѣ того, какъ содержаніе отдѣльныхъ нормъ получаетъ опредѣленную и подробную характеристику,—обнаруживается все болѣе и болѣе, что отдѣльные элементы этого содержанія не только не могутъ быть выведены изъ идеи

истины, но и *несовмѣстимы* съ самыми существенными изъ ея опредѣленій.

1. Ученіе Зигварта о *понятіи* построено по той же схемѣ, какъ и ученіе объ истинѣ. Подобно тому, какъ идея логической истины имѣетъ въ своемъ корнѣ идею реальной психологической необходимости, а идея логического основанія есть такое видоизмѣненіе психологического основанія, которое не касается его существа, подобно этому и понятіе развивается изъ своего психологического коррелата—представленія. Понятіе есть болѣе совершенное *представленіе*; оно предполагаетъ процессъ образованія представлений и завершаетъ его ¹⁾. Поэтому въ идею понятія могутъ быть перенесены нѣкоторые существенные признаки представленія. Подобно представленію, понятіе есть нѣчто внутреннее, «зависимое отъ силы человѣческаго мышленія» ²⁾, т.-е. оно есть переживаніе и постольку является носителемъ всѣхъ свойствъ психического акта, какъ такового, т.-е. реально опредѣлено, связано съ индивидуальнымъ сознаніемъ и т. п. Далѣе, оно раздѣляетъ съ представленіемъ и нѣкоторыя специфическія свойства послѣдняго: это—внутренній образъ, оторванный отъ единичныхъ созерцаній и обладающій въ силу этого свойствомъ воспроизводимости ³⁾. Однако, здѣсь уже обнаруживается различіе между понятіемъ и представленіемъ, не имѣющее, впрочемъ, принципиальнаго характера: понятіе *воишь* оторвано отъ единичнаго созерцанія ⁴⁾. Къ этому присоединяются, далѣе, такія отличительныя свойства понятія, какъ произвольность и сознательность процесса его образованія ⁵⁾. Дальнѣйшая характеристика понятія обуславливается уже тѣмъ значеніемъ, которое понятіе должно имѣть въ познаніи, его отношеніемъ къ идеѣ истины. Смыслъ понятія, говоритъ Зигвартъ, опредѣляется логическимъ требованіемъ того, чтобы наши представленія были точны и опредѣленны и совпадали съ соотвѣтствующими представленіями другихъ людей ⁶⁾. Только осуществленіе этого требованія можетъ обезпечить истинность основанныхъ на такихъ

1) Ibid. I. S. 329, 336, 337.

2) Ibid. I. S. 404, Ср. I. S. 32, 331.

3) Ibid. I. S. 336, 404, Ср. I. S. 38, 58, 336.

4) Ibid. I. S. 336, 404—405.

5) Ibid. I. S. 337, 346.

6) Ibid. I. S. 329, 332 и др.

представленіяхъ сужденій. Понятіе должно быть *устойчиво*, оно должно быть *тождественно* себѣ самому во всѣхъ возможныхъ для него сочетаніяхъ съ другими понятіями, и первымъ условіемъ этого является, очевидно, полная опредѣленность его содержанія строгое различеніе его признаковъ ¹⁾.

Наконецъ, понятіе обладаетъ свойствомъ всеобщности. Согласно ученію Зигварта, всеобщность понятія по своей природѣ подобна всеобщности представленія. Она состоитъ въ томъ, что понятіе такъ же, какъ представленіе—содержится въ безконечно многихъ возможныхъ представленіяхъ. ²⁾ Однако, понятіе при-мѣняется не только ко *многимъ* объектамъ, но къ объектамъ, *различнымъ* по своему содержанію, и это оказывается возможнымъ потому, что понятіе заключаетъ въ себѣ общіе моменты этихъ объектовъ, обладаетъ общностью, какъ признакомъ своего содержанія ³⁾. Всеобщность понятія опирается такимъ образомъ на нѣкоторое постоянное отношеніе между его логическимъ составомъ и логическимъ составомъ объединяемыхъ имъ единичностей.

Какъ видно изъ приведеннаго изложенія, идею понятія образуютъ, съ одной стороны, такія свойства, которыя сближаютъ ее съ идеей представленія, съ другой стороны, такія особенности, которыя отличаютъ ее отъ этой идеи: къ этимъ послѣднимъ принадлежатъ: тождество и всеобщность.

Строгая опредѣленность и устойчивость признаковъ понятія имѣетъ, согласно Зигварту, опредѣляющее значеніе для его идеи ⁴⁾. Между тѣмъ это свойство не можетъ принадлежать представленію, какъ таковому, потому что оно противорѣчитъ самой сущности психическаго акта. Переживаніе неустойчиво, измѣнчиво по своей природѣ, оно стоитъ подъ властью времени; два переживанія могутъ быть сходны между собой, но тождественными они никогда быть не могутъ. Если понятіе есть представленіе и, слѣдовательно, принадлежитъ къ области психическихъ величинъ, то оно не можетъ быть устойчивымъ. Если же оно устойчиво, то это значитъ, что оно должно быть отнесено къ иной, чуждой переживаніямъ сферѣ объектовъ, гдѣ нѣтъ теченія вре-

1) Ibid. I. S. 339, 346, и др.

2) Ibid, I. S. 336.

3) Ibid. S. 60, 61, 336, 339, 358, 360.

4) См. напр., Logik. I. S. 332, 337, 339.

мени и нѣтъ измѣненій. Идея тождества дѣлаетъ понятіе причастнымъ сферѣ чисто логическаго; идея представленія связываетъ его съ областью реальныхъ переживаній.

Моментъ логическаго проникаетъ въ идею понятія и черезъ признакъ всеобщности. Зигвартъ утверждаетъ, что понятіе имѣетъ такую же всеобщность, какъ и представленіе. Между тѣмъ изъ опредѣленій, данныхъ въ «Логикѣ», вытекаетъ съ полной очевидностью, что всеобщность представленія и всеобщность понятія различны по существу.

Подъ всеобщностью представленія Зигвартъ имѣетъ въ виду примѣнимость его ко многимъ единичностямъ (напр., созерцаніямъ), при чемъ въ каждой изъ нихъ оно узнается, какъ такое ¹⁾. Всеобщность обозначаетъ способность представленія функционировать извѣстнымъ образомъ, и не касается самаго содержанія его: такъ называемое единичное представленіе, т.-е. такое, которое относится къ той или иной единичной вещи, можетъ обладать всеобщностью, такъ же какъ и общее представленіе ²⁾. Всеобщность, какъ *функция* представленія становится возможной, съ одной стороны, потому, что послѣднее воспроизводимо, съ другой стороны, потому, что оно неопредѣленно. Значеніе перваго признака очевидно само собой: для того, чтобы мы могли примѣнять представленіе къ вновь возникающимъ въ насъ созерцаніямъ, мы должны умѣть пробуждать его въ сознаніи, когда эти созерцанія возникаютъ ³⁾. Связь втораго признака со всеобщностью не такъ бросается въ глаза, но особенно характерна для рассматриваемой здѣсь функціи представленія. Возможность отнести то или другое представленіе къ данному созерцанію основана на усмотрѣніи ихъ максимальнаго сходства, однородности ихъ содержаній. Такого рода сходство между представленіемъ и цѣлымъ рядомъ *различныхъ* объектовъ можетъ быть установлено лишь въ томъ случаѣ, если первое достаточно неопредѣленно и измѣнчиво для того, чтобы оно могло слиться съ каждымъ изъ этихъ объектовъ при игнорированіи ихъ различій, которыя остаются за предѣлами сознанія ⁴⁾. Представленіе, выполняющее такую функцію, объединяетъ группу объектовъ, которые являются

1) Ibid. I. S. 38, 58—59.

2) Ibid. I. S. 55—56.

3) Ibid. I. S. 55—56.

4) Ibid. I. S. 60.

для насъ однородными и обладаютъ постольку лишь численной множественностью. Поэтому и всеобщность представленія можетъ быть охарактеризована, какъ численная всеобщность (*numerische Allgemeinheit*) ¹⁾. Все это даетъ основаніе для слѣдующаго вывода: функція, которую, по ученію Зигварта, выполняетъ представленіе, можетъ разсматриваться, какъ психическій актъ, или, точнѣе, какъ совокупность психическихъ актовъ. Факторами, въ ней дѣйствующими, являются переживанія: переживанія представленія, созерцаній и т. д. Всѣ эти элементы, такъ же какъ и отношенія, въ которыя они вступаютъ при осуществленіи функціи всеобщности, обусловлены общими и индивидуальными особенностями того эмпирическаго сознанія, къ которому они принадлежатъ, опредѣляются общимъ теченіемъ потока сознанія, явленіями памяти (поскольку представленіе вновь и вновь воспроизводится въ мышленіи), явленіями вниманія (поскольку одни моменты созерцаній достигаютъ сознанія, тогда какъ другіе остаются за его порогомъ) и т. д. Функція представленія подчинена естественной законмѣрности психической жизни и есть функція *психологическая*.

Совершенно иной смыслъ имѣетъ установленная Зигвартомъ всеобщность понятія. «Не-численная всеобщность понятія» предполагаетъ *постоянное* отношеніе между содержаніемъ понятія и содержаніемъ тѣхъ представленій, къ которымъ оно примѣняется; она возможна только въ сферѣ *устойчивыхъ* величинъ. Если всеобщность представленія есть психологическая функція и опредѣляется постольку законами и свойствами эмпирическаго сознанія, то всеобщность понятія есть *логическое отношеніе*, независимое отъ естественной законмѣрности мышленія.

Итакъ, понятіе въ системѣ Зигварта есть идея съ *двойственнымъ логическимъ составомъ*: она совмѣщаетъ въ себѣ реальныя и идеальныя моменты. Поскольку понятіе имѣетъ реальное содержаніе, постольку оно есть выводъ изъ реалистически построенной общей идеи истины. Поскольку понятіе содержитъ въ себѣ чисто логическіе признаки, постольку оно вноситъ въ эту общую психологическую идею истины извѣстный коррективъ, необходимый для обоснованія истины логической и объективной. Однако, реальныя и логическіе элементы взаимно чужды другъ

¹⁾ Ibid. I. S. 59—60.

другу и сліяніе ихъ приводитъ къ образованію мнимо-единого смѣшаннаго понятія. Одна изъ общихъ предпосылокъ логическихъ изслѣдованій Зигварта—смѣшеніе логическаго и реального получаетъ въ этомъ пунктѣ системы опредѣляющее значеніе.

2. Въ ученіи о понятіи, идея тождества послужила для характеристики одного изъ свойствъ понятія; въ ученіи о *законѣ тождества* та же идея даетъ содержаніе регулятивному принципу дѣятельности мышленія, направленной на образованіе по возможности болѣе совершенныхъ понятій. Идею тождества Зигвартъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: то, что мы представляемъ въ разныя времена, подъ разными названіями или въ различныхъ связяхъ, есть одно и то же, только дважды представляемое ¹⁾. Изъ этого опредѣленія вытекаетъ, что Зигвартъ противопоставляетъ множественному въ мышленіи, тому, что образуетъ въ немъ смѣну, процессъ,—нѣчто *единое*, которое не зависитъ отъ измѣненій перваго ряда и можетъ только многократно усматриваться въ немъ. Здѣсь устанавливается идея тождества, какъ *единства*; при чемъ единство это не есть единство многоаго,—двухъ, трехъ и т. д., но единство одного, т.-е. подлинное, абсолютное единство ²⁾. Концепція тождества, какъ единства, приводитъ далѣе Зигварта къ утвержденію, что тождество *не имѣетъ степеней*; оно или есть, или его нѣтъ, невозможно

¹⁾ Ibid. I. S. 111. Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung. Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. B. IV. 1880. S. 483—484.

²⁾ Пониманію тождества въ смыслѣ единства противорѣчатъ, повидимому, слѣдующія слова Зигварта: „понятіе тождества есть понятіе отношенія и поэтому требуетъ двухъ пунктовъ отношенія; для того, чтобы нѣчто тождественное признать за таковое, я долженъ представить его два раза и сравнить содержаніе этого повторнаго представленія“. (См. Logik. I. S. 111). Нетрудно замѣтить, однако, что вторая часть приведеннаго отрывка совсѣмъ не поясняетъ и не доказываетъ первую; изъ второй части слѣдуетъ только то, что *познаваніе*, усмотрѣніе тождества требуетъ двукратнаго представленія одного содержанія, а отнюдь не то, что самая идея тождества предполагаетъ два соотносящіяся пункта. Концепція тождества, какъ отношенія, не вяжется, такимъ образомъ, со всѣми другими опредѣленіями Зигварта (см., наприм., Logische Fragen S. 186, гдѣ Зигвартъ устанавливаетъ различіе между идеей тождества и идеей сходства, при чемъ отличіе послѣдней видитъ въ томъ, что она предполагаетъ *два* объекта, которые мыслятся раздѣльно и потому могутъ быть *сравниваемы*). Но отказаться отъ этой концепціи, значило бы для него создать себѣ новыя затрудненія; такъ, напр., тогда не было бы уже основаній подводить логическое тождество подъ понятіе закона.

ни большее или меньшее тождество, ни тождество неполное, частичное. Самая ничтожная неполнота тождества есть уже не тождество, но сходство, потому что она разрываетъ единое на два хотя бы и максимально сходныя содержанія ¹⁾).

Идея тождества даетъ специфическое содержаніе логическому принципу устойчивости представленій. Этотъ принципъ устанавливаетъ тождественность каждаго отдѣльнаго представленія во всѣхъ возможныхъ случаяхъ его воспроизведенія или участія въ разныхъ логическихъ связяхъ. Для Зигварта принципъ тождества получаетъ значеніе *естественнаго закона мышленія и вмѣстѣ съ тѣмъ нормы познанія*: съ одной стороны, законъ устойчивости осуществляется до извѣстной степени въ естественномъ мышленіи, ибо и въ немъ представленія воспроизводятся съ сознаниемъ ихъ тождества; онъ является фундаментальнымъ фактомъ, предполагаемымъ самымъ процессомъ сужденія; съ другой стороны, тотъ же законъ есть условіе осуществленія истины и есть постольку требованіе, предъявляемое къ фактическому мышленію, норма для него ²⁾).

Съ логической точки зрѣнія, въ только что изложенномъ ученіи интересны два момента: 1) двойственное значеніе принципа тождества, какъ нормы и какъ естественнаго закона и 2) содержаніе самой идеи тождества.

Анализъ перваго изъ указанныхъ моментовъ ученія показываетъ, что Зигвартъ *иниорируетъ* принципиальное различіе между идеей естественнаго и идеей нормативнаго закона, то различіе, которое опирается на различіе между категоріями сущаго и должнаго. *Естественный законъ* закрѣпляетъ собою неизмѣнно осуществляющіяся отношенія между фактами, онъ добывается изъ нихъ и есть отвлеченное выраженіе ихъ постоянныхъ реальныхъ связей. *Нормативный законъ* конструируется независимо отъ того, осуществляются или нѣтъ устанавливаемыя имъ отношенія, слѣдовательно, онъ добывается не изъ фактовъ, и отношеніе его къ фактическому состоитъ лишь въ томъ, что онъ создается для него. Мало того, норма всегда предполагаетъ хотя бы частичную неосуществленность того, что ею устанавливается; не имѣетъ смысла требовать осуществленія того, что неизмѣнно

1) Logik. I. S. 112; Logische Fragen. S. 485—486.

2) Logik. I. S. 112; Logische Fragen. S. 482.

осуществляется и притомъ потому, что не можетъ не осуществляться. Последнюю особенность нормативнаго закона какъ будто учитываетъ и Зигвартъ и именно постольку, поскольку онъ учитъ, что принципъ устойчивости лишь *до известной степени* осуществляется въ естественномъ мышленіи. Однако, эта оговорка создаетъ рядъ новыхъ затрудненій. Возможно двоякое ея пониманіе. Во-первыхъ, она можетъ означать, что тождество представленій, функционирующихъ въ нашемъ мышленіи, не есть полное тождество; но въ такомъ случаѣ, согласно ученію самого Зигварта о невозможности частичнаго тождества, основной предпосылкой мышленія будетъ не тождество, но та или иная степень сходства представленій. Во-вторыхъ, та же оговорка можетъ обозначать, что не всѣ представленія воспроизводятся, какъ тождественныя. Но, если такъ, то принципъ тождества ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть естественнымъ закономъ мышленія, такъ какъ идея послѣдняго предполагаетъ его постоянное неизмѣнное осуществленіе.

Все значеніе и вся непреодолимость тѣхъ затрудненій, съ которыми связано пониманіе закона тождества, какъ естественнаго принципа, раскрывается, однако, только тогда, когда центръ тяжести анализа переносится на самую идею тождества, установленную Зигвартомъ. Тождество есть единство, а между тѣмъ *процессъ* мышленія есть непрестанная смѣна, есть потокъ измѣненій, гдѣ каждое мгновеніе несетъ съ собой иное содержаніе, гдѣ нѣтъ выхода за предѣлы множества. Въ сферѣ естественнаго мышленія можно говорить о сходствѣ или о мнимомъ тождествѣ, т.-е. о сознаніи тождественными различныхъ представленій, сознаніи, обусловленномъ тѣмъ, что ихъ различія по тѣмъ или другимъ общимъ и частнымъ причинамъ, не доходятъ до сознанія; но о тождествѣ въ сферѣ мышленія не можетъ быть рѣчи. Идея тождества закрѣпляетъ въ себѣ особенность нереальныхъ, невременныхъ величинъ; она есть чисто логическая идея, которая по самому своему существу чужда области фактовъ и не можетъ дать содержаніе естественному закону.

Ученіе о законѣ тождества, подобно ученію о понятіи, тѣсно съ нимъ связанному, причастно идеальной области логическаго. Чисто логическіе элементы проникаютъ въ самую основу этого ученія, но какъ бы незамѣченные въ ихъ особой специфической природѣ, облакаются въ психическія одежды и утверждаются въ

сферѣ реального. Реалистическое обоснованіе логической системы приводитъ къ тому, что идея тождества, несмотря на свою ярко выраженную логическую природу, рассматривается какъ *реальная категория*; при помощи этой идеи нельзя провести рѣзкой грани между логической нормой и психическимъ закономъ.

3. Разсмотрѣнныя выше логическія категоріи понятія и тождества опредѣляютъ существо отдѣльныхъ элементовъ сужденія; законъ *противорѣчія*—согласно Зигварту—имѣетъ отношеніе къ акту сужденія въ его цѣломъ, опредѣляетъ ту связь, въ которую вступаютъ въ этомъ актѣ отдѣльные его элементы.

По мнѣнію Зигварта, логическая сущность противорѣчія опредѣляется логическимъ смысломъ отрицанія ¹⁾. Отрицаніе—учить онъ—всегда предполагаетъ положительное сужденіе и по своему логическому смыслу есть сужденіе объ этомъ послѣднемъ. Въ положительное сужденіе въ самой простой его формѣ входятъ слѣдующіе три элемента: субъектъ (S), предикатъ (P) и идея ихъ единства, ихъ связи, выраженная въ частицѣ «есть» (S есть P). Отрицательное сужденіе противопоставляетъ положительному свое «нѣтъ»: къ указаннымъ уже тремъ элементамъ сужденія присоединяется четвертый, частица «не», которая и устраняетъ единство субъекта и предиката, разрушаетъ ихъ связь (S не есть P) ²⁾.

По мнѣнію Зигварта, законъ противорѣчія устанавливаетъ «отношеніе между положительнымъ сужденіемъ и его отрицаніемъ и является выраженіемъ сущности и значенія отрицанія ³⁾. Это можетъ быть пояснено такимъ образомъ: если смыслъ отрицательнаго сужденія состоитъ въ томъ, что оно устраняетъ, дѣлаетъ не-истиннымъ соответствующее ему утвердительное, то отсюда слѣдуетъ, что истинность отрицательнаго сужденія исключаетъ истинность утвердительнаго и, наоборотъ, истинность послѣдняго исключаетъ истинность перваго, которое, если бы оно было истиннымъ, устранило бы его. Для выраженія самого принципа противорѣчія Зигвартъ пользуется слѣдующей формулой: «положеніе А есть В и положеніе А не есть В не могутъ быть истинны *одновременно*» ⁴⁾. Смыслъ этого положенія раскрывается

¹⁾ Logik, I. S., 191—193.

²⁾ Ibid., I. S. 158 ff.

³⁾ Ibid., I. S. 191.

⁴⁾ Ibid., I., S. 193.

въ томъ обосноваіи, которое даетъ закону противорѣчія Аристотель и которое санкціонується Зигвартомъ: «невозможно, чтобы кто-либо призналъ, что одно и то же одновременно есть и не есть» ¹⁾. Идея противорѣчія связывается такимъ образомъ съ человѣческимъ сознаниемъ, оказывается выраженіемъ нѣкоторой психической особенности человѣка. Отсюда понятно и то значеніе, которое Зигвартъ придаетъ включенной въ формулу противорѣчія оговоркѣ «одновременно». Законъ противорѣчія опредѣляетъ не столько взаимоотношеніе между содержаніемъ двухъ сужденій А есть В и А не есть В, сколько отношеніе къ нимъ человѣческаго сознанія. Само собой понятно, что въ разное время и отношеніе это можетъ быть различнымъ: сегодня я признаю истиннымъ положительное сужденіе, а завтра сужденіе, его отрицающее. Но признать *одновременно* два противоположныхъ сужденія истинными человѣческая мысль не можетъ *по самой своей природѣ*.

Итакъ, законъ противорѣчія есть *законъ природы нашего мышленія* ²⁾. Но тотъ же законъ получаетъ въ системѣ Зигварта и значеніе *нормы познанія*. При этомъ принципъ противорѣчія, какъ естественный законъ, и принципъ противорѣчія, какъ норма, имѣютъ, по мнѣнію автора системы, одно и то же идейное содержаніе, одинъ и тотъ же смыслъ, а различіе въ ихъ значеніи обусловлено исключительно различіемъ тѣхъ условій, въ которыхъ они примѣняются. Такъ принципъ противорѣчія, въ качествѣ естественнаго принципа мышленія, регулируетъ отношенія между неопредѣленными, измѣнчивыми представленіями, тогда какъ тотъ же принципъ, въ качествѣ нормы познанія, дѣйствуетъ въ области устойчивыхъ представленій, понятій ³⁾.

Несмотря на то, что Зигвартъ въ своемъ изложеніи сущности закона противорѣчія утверждаетъ его какъ реалистическій принципъ, этотъ законъ все же заключаетъ въ себѣ и чисто логическіе элементы и именно постольку, поскольку онъ связанъ съ идеей отрицанія. Устанавливая смыслъ отрицательнаго сужденія, Зигвартъ не выходитъ за предѣлы чисто логическихъ отноше-

¹⁾ Ibid., I. S. 193.

²⁾ Ibid., I. S., 193.

³⁾ Ibid., I. S. 401—402.

нѣй¹⁾. Отрицательное сужденіе опредѣляется при помощи понятій субъекта и предиката, понятія единства, понятія логическаго устраненія этого единства; ни о времени, ни о человѣческомъ сознаніи здѣсь нѣтъ рѣчи. Законъ противорѣчія предполагаетъ эту идею отрицанія, она скрывается въ самомъ противопоставленіи положительнаго и отрицательнаго сужденій, изъ котораго исходить ученіе о противорѣчій: «сужденія *A есть B* и *A не есть B* не могутъ быть...» и т. д. И вотъ эти логическіе элементы закона противорѣчія сплетаются въ немъ съ реалистическими: «не могутъ быть *признаны истинными одновременно*». На ряду съ *логическимъ* отношеніемъ между понятіями появляется *психическая* функція воспринимающей его мысли, и центръ тяжести опредѣленія переносится на нее. Совмѣщая въ себѣ взаимно чуждые элементы логическаго и реальнаго, законъ противорѣчія не имѣетъ внутренняго единства. Утвержденія Зигварта, что этотъ законъ относится къ *функціи* отрицанія²⁾, что «отрицаніе коренится въ *движеніи нашего мышленія*»³⁾ безсильны уничтожить двойственность разсматриваемаго принципа, потому что идея отрицательнаго сужденія все же опредѣляется въ категоріяхъ логическаго и не есть функція, а законъ противорѣчія предполагаетъ эту идею.

Несовмѣстимость реальныхъ и логическихъ элементовъ въ опредѣленіи закона противорѣчія обнаруживается съ особенной отчетливостью при анализѣ включенной въ него оговорки «одновременно». Необходимость этой оговорки можетъ имѣть слѣдующее основаніе: реальный субъектъ, о которомъ дѣлается высказываніе и который обладаетъ *теперь* даннымъ свойствомъ, можетъ перестать обладать имъ въ другое время, что даетъ возможность приписать ему это свойство въ настоящее время и отрицать его въ будущемъ, при чемъ оба сужденія будутъ истинны. Однако, это соображеніе совершенно не касается логической идеи противорѣчія, потому что послѣдняя устанавливаетъ извѣстное отношеніе между *понятіями*, тогда какъ здѣсь имѣются въ виду

1) Ср. Husserl. Logische Untersuchungen, 1900. Т. I., S. 98—99. Husserl указываетъ здѣсь на сверхвременный характеръ устанавливаемой Зигвартомъ идеи отрицанія и доказываетъ невозможность вывести изъ этой идеи какой бы то ни было естественный законъ.

2) Ibid., I. S. 202.

3) Ibid., I. S. 193.

реальныя вещи и реальныя свойства. Понятіе, разъ опредѣленное, есть, какъ таковое, неизмѣнная величина; оно можетъ обозначать ту или иную реальную вещь, быть ея логическимъ выраженіемъ, но содержаніе его не измѣняется въ зависимости отъ измѣненій этой вещи. Если въ вещи происходитъ перемѣна, то соотвѣтствіе между нею и понятіемъ нарушается, и возникаетъ потребность вновь искать для измѣненной вещи адекватнаго ей логическаго выраженія, т.-е. создавать новое понятіе. Поэтому, если соотношеніе между вещью и нѣкоторымъ свойствомъ можетъ быть выражено логически въ формулѣ S есть P , то соотношеніе между этой вещью и даннымъ свойствомъ послѣ того, какъ вещь измѣнилась и потеряла это свойство, можетъ быть выражено лишь такой формулой, въ которой понятіе, примѣненное какъ субъектъ, не тождественно понятію, примѣненному въ качествѣ субъекта въ первой формулѣ; соотношеніе измѣненной вещи и свойства можетъ быть выражено, напр., такъ: S_1 не есть P . Утвердительное сужденіе S есть P и отрицательное S_1 не есть P могутъ быть оба истинными, и это не потому, что они относятся къ разному времени, но потому, что субъектъ перваго сужденія не совпадаетъ съ субъектомъ второго. Введеніе оговорки «одновременно» въ содержаніе принципа противорѣчія не только излишне, но и неправомѣрно. Идея противорѣчія предполагаетъ тождество элементовъ отрицательнаго и положительнаго сужденія, но такое тождество возможно лишь въ сферѣ понятій, какъ сверхвременныхъ величинъ. Въ области реального, временнаго, въ силу непрерывности измѣненія и внутренней безконечной дѣлимости времени, нѣтъ устойчиваго бытія и потому мы всегда имѣемъ достаточно основаній для того, чтобы сказать: эта вещь обладаетъ этимъ свойствомъ и не обладаетъ имъ. Поскольку Зигвартъ понимаетъ законъ противорѣчія, какъ естественный законъ мышленія, поскольку, слѣдовательно, утвердительное и отрицательное сужденія являются для него актами мысли,—оговорку «одновременно» можно примѣнить именно къ нимъ. Другими словами, введеніе ея можетъ имѣть въ виду слѣдующее: я могу считать утвердительное сужденіе истиннымъ сегодня и соотвѣтствующее ему отрицательное истиннымъ завтра, но не могу—такова организація моего мышленія—признать ихъ оба истинными, если совершаю ихъ одновременно. Несостоятельность этого положенія вскрывается при помощи соображеній,

аналогичныхъ только что приведеннымъ. Съ одной стороны, та или иная временная опредѣленность актовъ сужденія не имѣетъ никакого отношенія къ ихъ логическому содержанию, какъ таковому, и законъ противорѣчія, выражающій смыслъ отрицанія, имѣетъ дѣло не съ временными актами мысли, но съ сверхвременными понятіями и ихъ сверхвременной связью. Логическое отношеніе между утвердительнымъ и соотвѣтствующимъ ему отрицательнымъ положеніемъ не зависитъ отъ реальныхъ отношеній тѣхъ актовъ, въ которыхъ оно мыслится, оно не зависитъ и отъ того, мыслить ли его какое-нибудь сознаніе, и истинность его сохраняетъ свое значеніе и внѣ акта его признанія. Съ другой стороны, законъ противорѣчія, предполагающій тождество понятій и ихъ отношеній, не можетъ быть закономъ измѣнчиваго психическаго бытія: въ процессѣ человѣческаго мышленія нѣтъ тождественныхъ величинъ, нѣтъ ни тождественныхъ себѣ представленій, ни тождественныхъ себѣ сужденій.

Логическая сторона идеи противорѣчія получаетъ особенное значеніе въ ученіи Зигварта о законѣ противорѣчія, какъ нормѣ познанія, а именно постольку, поскольку эта норма примѣняется въ области понятій и, слѣдовательно, регулируетъ *отношенія между понятіями*. Однако, содержаніе этой нормы совпадаетъ, по мнѣнію Зигварта, съ содержаніемъ естественнаго закона противорѣчія, сохраняетъ свою связь съ реальной сферой мышленія.

Между тѣмъ это сближеніе нормы съ естественнымъ закономъ приводитъ къ непреодолимымъ логическимъ затрудненіямъ. Идея логической нормы, устанавливающей условія истиннаго мышленія, предполагаетъ, что осуществленіе ея должно приводить къ осуществленію такого мышленія. Такъ какъ принципъ противорѣчія утверждается Зигвартомъ, какъ естественный законъ мышленія, и, слѣдовательно, постоянно, необходимо осуществляется въ немъ, такъ какъ, далѣе, несмотря на это, среди нашихъ сужденій бываютъ какъ истинныя, такъ и не-истинныя, такъ какъ мышленіе наше полно противорѣчій, то, очевидно, что принципъ Зигварта не можетъ быть нормой самъ по себѣ. Въ виду этого Зигвартъ придаетъ ему нормативный оттѣнокъ лишь постольку, поскольку онъ примѣняется къ *понятіямъ*, другими словами, источникомъ нормативности является не онъ самъ, но нормативный характеръ понятія. Если законъ противорѣчія, какъ

норма, не мыслимъ внѣ своего отношенія къ понятіямъ, а законъ противорѣчія, какъ естественный принципъ, находитъ примѣненіе въ сферѣ представленій, то рѣшеніе вопроса о тождествѣ этихъ принциповъ находится въ зависимости отъ взаимоотношенія между представленіемъ и понятіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, специфическій смыслъ того или другого закона опредѣляется не только характеромъ отношенія между элементами, вступившими въ закономѣрную связь, но и природой этихъ элементовъ; единый законъ, объединяющій извѣстную совокупность элементовъ, всегда предполагаетъ нѣчто общее въ нихъ и игнорируетъ лишь частныя ихъ различія. Поэтому принципъ противорѣчія, какъ норма, и принципъ противорѣчія, какъ естественный законъ, могутъ имѣть тождественное содержаніе лишь въ томъ случаѣ, если понятіе и представленіе имѣютъ одинаковую природу по крайней мѣрѣ въ тѣхъ своихъ моментахъ, которые учитываются при установленіи понятія противорѣчія; и, наоборотъ, совпаденіе обоихъ принциповъ исключается, если указанное условіе не соблюдено. Однако, поскольку Зигвартъ сближаетъ идею понятія съ идеей представленія, постольку законъ противорѣчія вообще немислимъ, какъ норма. Въ самомъ дѣлѣ, предпосылкой принципиальнаго сходства представленія и понятія является отнесеніе послѣдняго въ реальную сферу переживаній; но если понятіе есть переживаніе, то оно не можетъ быть вполнѣ устойчиво, не можетъ быть тождественно самому себѣ, и примѣненіе закона противорѣчія въ области такихъ понятій не можетъ гарантировать истинности сужденій, не можетъ измѣнить смысла самого закона. Законъ противорѣчія мыслимъ, какъ норма, только потому, что понятіе обладаетъ признакомъ устойчивости и, слѣдовательно, принципиально отличается отъ представленія. Но, исходя изъ этого соображенія, необходимо признать, что законъ, регулирующий отношенія между измѣнчивыми представленіями, и законъ, регулирующий отношенія между тождественными понятіями, имѣютъ разное содержаніе и являются не однимъ, но двумя разными законами.

Изъ этого анализа видно, что ученіе Зигварта о законѣ противорѣчія—такъ же какъ и ученіе о понятіи и о принципѣ тождества—приводитъ къ неразрѣшимымъ логическимъ трудностямъ. Источникомъ этихъ трудностей является непреднамѣренное введеніе логическаго элемента въ первоначально построенную

психологическую идею истины. Эта идея истины, въ которой моментъ *цѣнности* подчиненъ *реальной закономѣрности мышленія*, оказалась безсильной выполнить свое назначеніе объективнаго критерія оцѣнки, и обновленіе ея чрезъ посредство чисто логическихъ категорій должно было оказать ей въ этомъ отношеніи необходимую поддержку. Такъ, въ ученіи Зигварта, на основѣ первоначально установленнаго общаго понятія истины, выросла новая идея истины съ болѣе богатымъ содержаніемъ: двойственность *реальной и цѣнной* осложнилась въ ней двойственностью *реальной и логической*. Въ связи съ этимъ и для критическаго изслѣдованія системы Зигварта возникаетъ новый вопросъ: можетъ ли быть новая идея истины объективно-логическимъ критеріемъ цѣнности?

VI.

Результаты послѣдней главы заставляютъ вновь разсмотрѣть Зигвартову идею истины съ точки зрѣнія ея значенія, какъ критерія для оцѣнки мышленія. Исходнымъ пунктомъ этого разсмотрѣнія послужить общій анализъ идеи оцѣнки и понятія критерія цѣнности.

Функция оцѣнки предполагаетъ сравненіе нѣкотораго определеннаго содержанія, которое установлено, какъ цѣнное (критерій цѣннаго) съ другимъ содержаніемъ (оцѣнваемымъ). При предположеніи, что въ сферахъ познаваемыхъ объектовъ есть какъ гомогенные, однородные элементы (напр., разные виды переживаній) такъ и элементы гетерогенные, взаимно чуждые по самой своей природѣ и не поддающіеся объединенію подъ властью единой закономѣрности (напр. переживанія и понятія), — оказывается мыслимымъ двоякое отношеніе между содержаніемъ критерія оцѣнки и содержаніемъ оцѣнваемого:

I. Содержаніе критерія оцѣнки конструировано изъ элементовъ, гомогенныхъ содержанію оцѣнваемого.

II. Содержаніе критерія оцѣнки конструировано изъ элементовъ, гетерогенныхъ содержанію оцѣнваемого.

Если оцѣнваемое принадлежитъ къ области *реальной*, то при-
мѣняемый къ нему критерій цѣнности можетъ имѣть или *реальное* или *не-реальное* содержаніе.

Установленіе критерія оцѣнки предполагаетъ, что нѣчто само

по себѣ—т.-е. безъ сравненія съ чѣмъ-либо другимъ—полагается, какъ цѣнное. Если критерій оцѣнки долженъ имѣть *реальное* содержаніе, то и цѣннымъ полагается нѣчто реальное. Въ зависимости отъ того, что именно въ области реального полагается цѣннымъ,—мыслимы и различные способы построенія критерія цѣнности.

1. Квалификацію цѣнности получаетъ опредѣленная часть реального, т.-е. нѣкоторый отрѣзокъ его, нѣчто конкретное, неповторяемое (т.-е. связанное съ опредѣленнымъ моментомъ времени), индивидуальное, напр., опредѣленное индивидуальное переживаніе (данное чувство радости), единичное явленіе (данный поступокъ), единичная вещь (данное произведеніе искусства) и т. д. Такое понятіе цѣннаго не можетъ, однако, служить критеріемъ оцѣнки; это вытекаетъ изъ самой природы оцѣниванія. Сущность оцѣниванія состоитъ въ слѣдующемъ: содержаніе критерія цѣннаго сопоставляется съ содержаніемъ оцѣниваемого; если въ этомъ второмъ содержаніи оказываются элементы, совпадающіе съ содержаніемъ предварительно установленной цѣнности, то оцѣниваемое полагается цѣннымъ; если нѣтъ, то не цѣннымъ. Оцѣниваемое предполагаетъ, слѣдовательно, возможность (полнаго или частичнаго) совпаденія содержанія критерія оцѣнки и содержанія оцѣниваемого; оцѣнка теряетъ смыслъ, если возможность совпаденія исключена a priori. Между тѣмъ, если цѣннымъ полагается индивидуальное, то возможность такого совпаденія заранѣе немислима потому, что индивидуальное уже, какъ таковое, единично, неповторяемо, какъ бы замкнуто въ себѣ самомъ и не можетъ найти себѣ адекватнаго отображенія въ реальности. Каждая новая оцѣнка при такомъ способѣ оцѣниванія должна быть новымъ непосредственнымъ полаганіемъ цѣнности.

2. Полагается цѣнной вся подлежащая оцѣнкѣ область реального.—Это понятіе цѣнности не можетъ выполнить функцію критерія оцѣнки потому, что содержаніе его исчерпываетъ всю совокупность содержаній, данныхъ въ оцѣниваемомъ реальномъ и предвосхищаетъ такимъ образомъ всю дальнѣйшую оцѣнку его. Посредственнаго оцѣниванія, т.-е. такого, которое совершается черезъ сравненіе съ критеріемъ оцѣнки, въ данномъ случаѣ не можетъ быть потому, что все уже оцѣнено непосредственнымъ полаганіемъ цѣнности.

3. Полагаются цѣнными общія особенности реального, напр., общіе естественные законы его бытія или становленія.—Это понятіе цѣннаго не можетъ служить критеріемъ оцѣнки по слѣдующимъ основаніямъ. Общее свойство явленій, закономѣрная связь, ихъ объединяющая, осуществляется во всѣхъ данныхъ явленіяхъ, и если мы считаемъ ихъ цѣнными, то тѣмъ самымъ мы обязываемся считать цѣнными и *всѣ* явленія имъ подчиненныя. Объявить цѣнностью законъ природы значить оцѣнить положительно всю данную дѣйствительность, какъ таковую, и сдѣлать излишнимъ и невозможнымъ различіе цѣннаго и нецѣннаго въ ея предѣлахъ. Всѣ теоріи оцѣнки, которыя искали критерій цѣннаго въ общихъ реальныхъ особенностяхъ явленій,—напр., антропологическая и біологическая теорія знанія или этика—должны были такъ или иначе считаться съ этимъ затрудненіемъ. Для того, чтобы его преодолѣть, антропологическія теоріи знанія прибѣгали нерѣдко къ слѣдующимъ соображеніямъ: дѣятельность мышленія можетъ приводить какъ къ истиннымъ, такъ и къ ложнымъ сужденіямъ, но то, что дѣлаетъ данное сужденіе ложнымъ, обусловливается вліяніемъ индивидуальных особенностей конкретнаго человѣка, производящаго сужденіе, вліяніемъ, которое мѣшаетъ чистому, не затемненному осуществленію общечеловѣческихъ законовъ мысли. Однако, именно это разсужденіе вскрываетъ логическое основаніе того, почему естественный законъ не можетъ служить критеріемъ оцѣнки. Объектомъ оцѣнки являются индивидуальные объекты, или, точнѣе, отдѣльные элементы дѣйствительности въ своей цѣлостности, во всей совокупности своихъ общихъ и частныхъ свойствъ. Если при генетическомъ объясненіи явленій общія свойства ихъ получаютъ самое существенное значеніе, потому что именно они даютъ возможность установить закономѣрныя связи между ними, то при оцѣнкѣ явленій центръ тяжести изслѣдованія необходимо передвигается на индивидуальное. Сужденіе можетъ совершиться по законамъ мышленія и тѣмъ не менѣе быть ложнымъ благодаря малѣйшему дефекту, малѣйшей неясности въ содержаніи тѣхъ представленій, которыя функционируютъ въ немъ. Приведенныя выше соображенія, которыми пользуются антропологическія теоріи знанія, не только не устраняютъ затрудненія, но яснѣе обнаруживаютъ его. Допустить, что наличность тѣхъ или иныхъ индивидуальных признаковъ можетъ служить основа-

Вопросы философіи, кн. 110.

ніемъ для рѣшенія вопроса о цѣнности или нецѣнности объекта, значитъ перенести тѣмъ самымъ значеніе критерія оцѣнки на такое содержаніе, которое не совпадаетъ съ содержаніемъ естественныхъ законовъ, управляющихъ сферой оцѣниваемаго.

4. Полагаются цѣнными отдѣльные признаки вещей или сочетанія такихъ признаковъ.—Эти признаки въ качествѣ абстрактныхъ величинъ оторваны отъ конкретной дѣйствительности, изъ которой они были добыты, и въ силу этого обладаютъ той общностью, которая допускаетъ ихъ повтореніе въ разныхъ объектахъ и дѣлаетъ возможнымъ использование ихъ, какъ масштаба, для сравненія этихъ объектовъ между собой. Въ результатѣ такого сравненія можетъ оказаться, что признакъ повторяется во многихъ объектахъ, что онъ обладаетъ общностью въ томъ смыслѣ, что принадлежитъ къ цѣлой группѣ объектовъ, и эта группа можетъ быть выдѣлена такимъ образомъ изъ остальной дѣйствительности, какъ обладающая этимъ признакомъ и противопоставлена другимъ ея элементамъ. Однимъ словомъ, если понятіе цѣннаго будетъ имѣть указанное содержаніе, то при его помощи могутъ быть выполнены тѣ операции, въ которыхъ выражается функція критерія оцѣнки, и оно можетъ быть такимъ критеріемъ.

Если критерій оцѣнки, примѣняемый къ реальнымъ объектамъ, долженъ имѣть *не-реальное* содержаніе, то и содержаніе цѣннаго конструируется изъ не-реальныхъ элементовъ. Такъ какъ основной признакъ реального есть временная опредѣленность, то не-реальное можетъ быть отрицательно опредѣлено, какъ нѣчто, не стоящее подъ знакомъ времени. Исторія философіи знаетъ двѣ области дѣйствительности, которыя характеризуются прежде всего этимъ отрицательнымъ признакомъ: область метафизическихъ сущностей, противоположаемая иногда эмпирическому бытію, какъ истинная, подлинная «реальность», и область абстрактныхъ логическихъ величинъ, область понятій. Обѣ эти сферы сверхвременнаго уживались часто въ непосредственной близости другъ къ другу, сливаясь иногда до неразличимости (Гегель); точное взаимное разграниченіе ихъ есть приобрѣтеніе лишь самаго послѣдняго періода развитія философіи.

Если оставить здѣсь въ сторонѣ идею метафизической реальности, какъ не имѣющую непосредственнаго отношенія къ проблемамъ логики, то не-реальное содержаніе критерія оцѣнки

должно слагаться изъ элементовъ логическаго: цѣнными полагаются тѣ или другія логическія величины или отношенія между ними.

Можетъ ли критерій оцѣнки съ чисто логическимъ содержаніемъ быть примѣненъ въ сферѣ реальнаго? Оцѣнка предполагаетъ сравненіе, а оно возможно только тамъ, гдѣ есть величины, взаимно сравнимыя и, слѣдовательно, обладающія тѣмъ или другимъ общимъ свойствомъ. Между тѣмъ логическое и реальное принадлежатъ къ сферамъ гетерогеннымъ и постольку индифферентнымъ одна другой.

Въ области реальнаго есть элементы, которые имѣютъ къ логическимъ величинамъ нѣкоторое опредѣленное отношеніе. Это— акты мысли, въ которыхъ даны логическія понятія и связи понятій. Каждая логическая величина,—будь это одинъ признакъ понятія, или связь между понятіями, или логическій законъ—даются психически въ опредѣленныхъ какъ разъ имъ соотвѣтствующихъ актахъ мышленія. Такъ, напр., понятіе дается въ процессахъ представленія, сужденіе (какъ связь понятій) въ актахъ сужденія и т. д. Соотвѣтственно этому и отношеніе между логическимъ критеріемъ и реальнымъ объектомъ оцѣнки можетъ быть конструировано по слѣдующей схемѣ: идеальное содержаніе цѣннаго (напр., опредѣленное логическое отношеніе) сопоставляется не съ тѣмъ или инымъ реальнымъ переживаніемъ, но съ тѣмъ логическимъ содержаніемъ (напр., сужденіемъ), которое дано въ опредѣленномъ реальномъ переживаніи (напр., сужденіи, какъ актѣ мышленія). Если въ результатѣ сопоставленія оказывается, что логическое содержаніе акта сужденія соотвѣтствуетъ логическому содержанію цѣннаго, то первое оцѣнивается положительно; въ противномъ случаѣ оно подвергается отрицательной оцѣнкѣ. Самый же актъ сужденія получаетъ положительную и отрицательную характеристику лишь потому, что онъ связанъ съ идеальнымъ содержаніемъ сужденія, какъ съ непосредственнымъ объектомъ оцѣнки, и лишь постольку, поскольку именно это идеальное содержаніе мыслится въ немъ.

Итакъ, при примѣненіи логическаго критерія оцѣнки къ реальному объекту главное значеніе получаетъ не самый реальный объектъ, какъ таковой, но его отношеніе къ связанному съ нимъ идеальному содержанію. Однако, конечнымъ объектомъ оцѣнки можетъ быть все-таки именно реальный объектъ, и предвари-

тельная оцѣнка соотвѣтствующаго логическаго момента можетъ служить постольку лишь основаніемъ для положительной или отрицательной характеристики реального явленія. Это обстоятельство надо имѣть въ виду при дальнѣйшемъ изслѣдованіи логическихъ отношеній между идеальнымъ критеріемъ и реальнымъ объектомъ оцѣнки. Именно благодаря ему, конструированіе содержанія логическаго критерія не представляетъ тѣхъ трудностей, съ которыми связано установленіе содержанія реального критерія оцѣнки. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ элементы логической области могутъ выполнить функцію масштаба при оцѣнваніи реального прежде всего потому, что они, какъ величины идеальныя, обладаютъ той степенью общности, которая необходима для сравненія ихъ съ различными реальными величинами. Далѣе, роль критерія можетъ принадлежать какъ отдѣльнымъ, частнымъ формамъ идеальныхъ отношеній, такъ и общимъ формамъ ихъ, имѣющимъ значеніе логическихъ законовъ: гетерогенность логическаго и реального дѣлаетъ невозможнымъ то совпаденіе содержанія критерія съ содержаніемъ оцѣнливаемаго, на которое было выше указано, какъ на препятствіе для дальнѣйшей оцѣнки явленій. Если даже логическій законъ будетъ осуществляться во всѣхъ явленіяхъ оцѣнливаемой области, если фактически всѣ элементы ея окажутся цѣнными, то это не можетъ означать, что логическая закономерность совпадаетъ здѣсь съ естественной закономерностью оцѣнливаемыхъ реальныхъ величинъ, и логически всегда останется возможность единичнаго неосуществленія логическаго закона, возможность исключенія и отрицательной характеристики.

Къ какой же изъ установленныхъ здѣсь типичныхъ логическихъ схемъ критерія оцѣнки можетъ быть отнесена логическая схема понятія истины въ ученіи Зигварта?

Установленная въ «Логикѣ» идея истины не имѣетъ внутренне одинаго логическаго состава. Приведенный выше анализъ этой идеи раскрылъ три оттѣнка въ ея опредѣленіи.

1. Истина есть истинное сужденіе, т.-е. сужденіе, сопровождающееся извѣстнымъ комплексомъ переживаній, сознаниемъ достовѣрности даннаго сужденія, чувствомъ его очевидности. Съ точки зрѣнія этого опредѣленія, истина оказывается реальнымъ фактомъ. Далѣе, такъ какъ переживаніе всегда индивидуально, т.-е. всегда связано съ опредѣленной индивидуальной

психикой, всегда обусловленно ея индивидуальными свойствами, то истина есть не только реальный фактъ, но и фактъ индивидуальный.

2. Такого понятія истины недостаточно, однако, не только для рѣшенія, но и для постановки задачи логики. Уже постольку, поскольку Зигвартъ утверждаетъ, что чувство истинности можетъ обманывать, что возможны ошибки и споръ, — онъ противопоставляетъ индивидуальной истинѣ какую-то другую, не индивидуальную. Далѣе, самая идея общихъ правилъ, при помощи которыхъ можно было бы руководить мышленіемъ, научить его избѣгать ошибокъ, предполагаетъ понятіе общей, обязательной для всѣхъ истины. Такое понятіе истины Зигвартъ образуетъ изъ идеи индивидуальной истины черезъ измѣненіе или, точнѣе, особое толкованіе того признака ея, который обозначается, какъ сознаніе достовѣрности сужденія. Эта достовѣрность должна сознаваться, какъ неизмѣнная, другими словами, синтезъ сужденія долженъ быть осознанъ, какъ достовѣрный не только для судящаго въ тотъ моментъ, когда онъ его производитъ, но и для всѣхъ другихъ людей, когда бы они ни вздумали его произвести. Однако, понятіе истины не можетъ еще быть признано объективнымъ и при такомъ пониманіи достовѣрности: изъ того, что достовѣрность переживается индивидуальнымъ сознаніемъ, какъ объективная, еще не слѣдуетъ, что она объективна на самомъ дѣлѣ, т.-е. что и всякое другое сознаніе восприметъ ее, какъ объективную. Зигвартъ снимаетъ съ идеи истины оставшіяся на ней налетъ индивидуальной субъективности посредствомъ слѣдующихъ соображеній: сознаніе неизмѣнной достовѣрности сужденія можетъ появиться тогда, когда сужденіе обусловлено общими особенностями человѣческаго мышленія, когда оно подчинено естественнымъ законамъ его, неизмѣннымъ и подчиняющимъ себѣ одинаково каждое человѣческое сознаніе, когда изъ сужденія устранены вліянія всѣхъ индивидуальныхъ факторовъ мышленія. Объективная истина, по Зигварту, есть антропологическая категорія, выраженіе общихъ свойствъ человѣческаго ума, или сужденіе, построенное согласно общимъ законамъ его природы. Эта вторая истина, такъ же какъ и первая, представляетъ собою реальную величину, потому что человѣческое мышленіе есть реальный процессъ, и какъ свойства, такъ и законы его являются реальными

его свойствами и законами временно опредѣленнаго бытія. Правда, эта истина можетъ и не осуществляться въ фактическихъ процессахъ мышленія, болѣе того, она и не можетъ осуществиться вполнѣ, потому что фактически изъ нашихъ сужденій неустранимы индивидуальныя моменты, но осуществленіе ея, хотя бы и невозможное, всегда мыслится въ категоріяхъ реальнаго.

3. Кромѣ двухъ указанныхъ уже понятій истины, изъ которыхъ второе — антропологическая идея истины—занимаетъ центральное положеніе въ логической системѣ Зигварта, въ его ученіи намѣчается еще третье понятіе истины съ чисто логическимъ содержаніемъ. Идея логической истины нигдѣ прямо не устанавливается Зигвартомъ уже потому, что онъ не признаетъ истины внѣ человѣческаго мышленія. Логическіе признаки истины всегда слиты въ его системѣ съ тѣми реальными ея признаками, которые образуютъ идею антропологической истины. Логическіе моменты истины могутъ быть лишь искусственно выдѣлены изъ чуждой имъ реальной обстановки. Идеальное содержаніе проникаетъ въ ученіе Зигварта незамѣтно и постепенно. Уже въ первой части его въ анализѣ естественныхъ процессовъ человѣческаго мышленія Зигвартъ даетъ имъ такія характеристики, въ которыхъ, на ряду съ перечисленіемъ ихъ реальныхъ свойствъ, скрываются и чисто идеальныя опредѣленія, выражающія то или иное отношеніе логическаго характера. Изслѣдуя процессъ представленія, Зигвартъ приписываетъ отдѣльнымъ переживаніямъ такія особенности, которыя не могутъ принадлежать временному явленію, но составляютъ свойство логической величины. Тѣ эмпирическія обобщенія, которыя Зигвартъ называетъ естественными законами мышленія, появляются у него, нерѣдко, въ видѣ совокупности логическихъ отношеній между понятіями и т. д. Наконецъ, нормы, устанавливаемыя на основаніи изученія естественныхъ процессовъ мышленія, вбираютъ въ себя вмѣстѣ съ реальными признаками этихъ процессовъ и тѣ идеальныя моменты, которые контрабандой присоединились къ нимъ. Такъ какъ нормы по своей формально логической природѣ тѣсно связаны съ идеей истины и содержаніе ихъ есть развитіе ея содержанія, то въ результатѣ изслѣдованій Зигварта его реальная истина получаетъ другой идеально-логическій обликъ, который и образуетъ третье логическое понятіе истины.

Введеніе логическихъ моментовъ въ идею истины нарушило внутреннюю цѣльность реально-психологической позиціи Зигварта. Логическимъ основаніемъ для этого отступленія отъ общаго замысла — основаніемъ, не осознаннымъ авторомъ — была недостаточность антропологической идеи истины, какъ критерія для логической оцѣнки сужденій. Поскольку понятіе истины объединяетъ въ себѣ общія формы человѣческаго мышленія, оно покрываетъ собой всѣ сужденія, какъ таковыя, и не даетъ возможности отличить въ нихъ истинныя отъ ложныхъ. Такъ какъ Зигвартъ стремился создать объективную логическую систему, такъ какъ онъ утверждалъ свой масштабъ оцѣнки, какъ общеобязательный, — онъ неминуемо долженъ былъ сойти съ того пути, который приводитъ къ отрицанію самой возможности объективной логики¹⁾. Правда, только что указанное основаніе могло выдвинуть необходимость реконструкціи идеи истины, но не опредѣляло еще того направленія, которое приняло преобразование этого понятія, а именно въ сторону привлеченія къ нему идеальнаго содержанія. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи значительное вліяніе могла оказать на ученіе Зигварта логическая традиція. Авторъ «Логики» не былъ новаторомъ. Его логическія ученія не представляютъ вполнѣ оригинальныхъ концепцій, опирающихся на вполнѣ оригинальныя изысканія. Онъ хотѣлъ не создать новую логику, но обновить старую, вливъ въ сухія схемы формально логическихъ ученій живое содержаніе, почерпнутое въ данныхъ психологическаго анализа. На эту особенность системы Зигварта указываютъ обыкновенно тогда, когда хотятъ подчеркнуть его заслуги передъ логической наукой. Съ аналитической и методологической точки зрѣнія указанная особенность получаетъ иное значеніе. Ученіе Зигварта вобрало въ себя элементы самыхъ разнообразныхъ логическихъ ученій. На ряду съ ученіями эмпиристическими (напр., логикой Милля) въ ея основѣ лежатъ ученія Аристотеля, формальной Логики, логики Канта и т. п., и вліяніе именно этого послѣдняго ряда ученій особенно сильно какъ разъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о нормахъ мышленія. Въ формулахъ, которыя еще Аристотель далъ логическимъ законамъ и которыя, болѣе или мене измѣняясь, переходили изъ одной логической системы въ

1) Ср. Husserl. Logische Untersuchungen. B. I. S. 125—136.

другую, закрѣпилось, правда еще очень неотчетливое, сознание независимости и сверхвременности понятій и ихъ взаимоотношеній. Идеальные признаки понятій перешли въ логику Зигварта вмѣстѣ съ главнѣйшими формулами логическихъ отношеній и внесли раздвоеніе во всѣ основныя понятія его системы.

Разнородная въ своемъ содержаніи, идея истины, установленная Зигвартомъ, не имѣетъ, въ качествѣ критерія цѣнности, единообразнаго отношенія къ реальному объекту оцѣнки—мышленію.

Поскольку истина Зигварта есть *индивидуальное сужденіе*, постольку содержаніемъ цѣннаго является *конкретная часть* мышленія и критерій оцѣнки оказывается непримѣнимымъ къ элементамъ всей сферы мышленія въ ея цѣломъ.

Поскольку въ «Логикѣ» устанавливается *антропологическое* понятіе истины, постольку значеніе цѣнности получаютъ въ ней *естественные* законы мышленія и тѣмъ самымъ положительно оцѣниваются *всѣ* процессы сужденія. Критерій оцѣнки, построенный на такой идеѣ цѣннаго, оказывается непримѣнимымъ къ отдѣльнымъ сужденіямъ.

Поскольку въ «Логикѣ» значеніе истины имѣютъ чисто *логическіе* элементы и отношенія, постольку идея цѣннаго получаетъ въ ней *логическое* содержаніе. Критерій цѣнности, построенный на этой основѣ, могъ бы быть примѣнимымъ къ оцѣнкѣ реального мышленія. Но роковая особенность ученія Зигварта и состоитъ какъ разъ въ томъ, что *логическій моментъ, проникшій въ идею истины, занялъ въ ней лишь подчиненное мѣсто*. Основной базой логической системы все же осталась антропологическая идея истины, утвержденіе и развитіе которой было сознательнымъ намѣреніемъ автора. Напротивъ, развитіе логической идеи на всемъ протяженіи логическихъ изслѣдованій совершалось хаотически, не регулируемое сознательно поставленной цѣлью. Логическіе элементы появлялись въ отдѣльныхъ пунктахъ ученія тѣсно слитые съ переживаніями, не освобожденные отъ своихъ психическихъ покрововъ; ихъ появленіе, которое должно было спасти истину, какъ объективный критерій цѣннаго, внесло въ нее раздвоенность и стало для нея послѣднимъ приговоромъ.

Понятіе логической истины завершило развитіе той идеи логики-науки, которую Зигвартъ сдѣлалъ основой своей логической системы. Эта идея, получивъ общее выраженіе въ замыслѣ построить Логику на реально-психологическихъ основахъ,

развернулась затѣмъ въ ученіи о цѣли и о произвольномъ мышленіи въ видѣ ряда регулятивныхъ принциповъ логическаго исканія и была, наконецъ, оформлена и закрѣплена въ понятіи логической истины. Судьба этого понятія есть судьба самой логической идеи.

Съ точки зрѣнія общей проблемы логики-науки, эта судьба полна интереса и значенія. Она не только обнаруживаетъ безнадѣжность попытки построить объективно-логическую систему на реально-психологической основѣ, но и открываетъ новые пути къ построенію логической дисциплины. Та роль, которая принадлежитъ въ системѣ Зигварта элементамъ логическаго, показываетъ, что въ знаніи не все можетъ быть сведено къ переживаніямъ, и что именно тѣ моменты сужденій, которые не относятся къ области реального, имѣютъ рѣшающую роль для созданія идеи объективной научной истины. Новая логика можетъ утвердить на этомъ общемъ выводѣ исходный пунктъ своихъ исканій: если «логическое» имѣетъ такое значеніе въ наукѣ, то не слѣдуетъ ли именно въ немъ искать ея послѣднюю основу? И если логика должна быть наукой объ основѣ науки, то не слѣдуетъ ли конструировать ее, какъ науку, предметомъ которой является «логическое»? Эти предположенія подсказываютъ первую задачу новой логики, которая состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить, что есть логическое, какъ таковое.

VII.

Плодотворность той работы, которую производитъ въ настоящее время философская мысль въ области логики, обусловливается опредѣленно выраженной въ ней тенденціей раскрывать сложную множественность тамъ, гдѣ все казалось простымъ и единымъ. Не все добытое логикой на этомъ пути ясно и несомнѣнно, но нѣкоторыя ея положенія уже теперь должны получить значеніе аксіомъ. Таково утвержденіе *двойственности* идеи сужденія. Сужденіе можно разсматривать, какъ *переживаніе связи между двумя представленіями*; съ этой точки зрѣнія оно есть психическое явленіе, частица индивидуальнаго потока сознанія и постольку нѣчто зыбкое и измѣнчивое; это — *мысль* вѣчно творимая и вѣчно преходящая, вѣчно новая и неуловимая въ своей неустанной новизнѣ. Но сужденіе можетъ разсма-

триваться и съ иной точки зрѣнія, а именно какъ *связь двухъ логическихъ содержаній*; сужденіе въ этомъ второмъ значеніи обладаетъ устойчивостью, оно есть *смыслъ* единый и неизмѣнный ¹⁾.

Идея смысла устанавливается путемъ дифференцирующаго анализа того «опыта», въ которомъ мы мыслимъ. Отдѣльные элементы этого опыта, даже самые простые, — а именно такіе, которые связаны лишь со *словомъ*, какъ таковымъ, — имѣютъ извѣстное значеніе, извѣстный смыслъ. Представимъ себѣ, что по той или иной ассоціаціи въ нашемъ воспоминаніи промелькнулъ обрывокъ стиха: «Прозрачно небо». Что дано намъ въ опытѣ этого воспоминанія? Прежде всего словесная форма, закрѣпляющая его содержаніе. Далѣе, переживание представленія прозрачнаго неба, насколько мы можемъ оживить его въ своемъ воображеніи, и переживание той мысли о прозрачности неба, которая выражена въ приведенныхъ выше словахъ. Эти переживанія не имѣютъ строгой опредѣленности, они измѣняются каждое мгновеніе: образъ прозрачнаго неба становится то блѣднѣе, то ярче, въ зависимости, напр., отъ степени направленнаго на него вниманія; небо всплываетъ въ нашемъ воображеніи то въ видѣ звѣзднаго черно-синяго свода, то въ видѣ безформенной огнистой глубины, и отдѣльные элементы этихъ образовъ мѣняются свои отбѣнки едва замѣтно, но все же уловимо. Самая мысль о «прозрачномъ небѣ» протекаетъ во времени, въ ней можно уловить при нѣкоторомъ усилии начало и конецъ, можно также замѣтить, что то одинъ, то другой ея элементъ попадаютъ въ центръ вниманія, что уже готовое сужденіе вдругъ исчезаетъ совсѣмъ изъ сознанія, вытѣсняемое другими образами и мыслями, потомъ появляется вновь и вновь исчезаетъ. Напрасно стали бы мы искать въ этомъ многообразномъ потокѣ какого бы то ни было устойчиваго единства, которое могло бы соотвѣт-

¹⁾ Противоположеніе по существу сходное съ указаннымъ было впервые систематически примѣнено въ наукоученіи Больцано: Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Sulzbach. 1837. Больцано различаетъ здѣсь между помысленнымъ положеніемъ (Gedachter Satz) и положеніемъ въ себѣ (Satz an sich): послѣднее опредѣляется имъ какъ „всякое, какое бы то ни было высказываніе, что нѣчто есть или не есть, безразлично, истинно это высказываніе или ложно, выражено оно въ словахъ кѣмъ-нибудь или не выражено, или даже помыслено оно кѣмъ-нибудь въ духѣ (im Geiste) или не помыслено“. В. I. S. 77.

ствовать единству словеснаго сочетанія «Прозрачно небо»; а между тѣмъ эти слова обозначаютъ что-то одно, они относятся къ какому то единому предмету, неизмѣнно связанному съ ними. Давно уже не существуетъ тѣхъ представленій и чувствъ, которыя искали воплощенія въ этомъ обрывкѣ стиха; давно нѣтъ и того индивидуальнаго психическаго я, которое было носителемъ этихъ угасшихъ переживаній. Но это небытіе не внесло въ слова пустоты: они скрываютъ въ себѣ единое значеніе, единый смыслъ и, вспоминая о нихъ, мы лишь наполняемъ этотъ смыслъ конкретнымъ содержаніемъ нашихъ индивидуальныхъ представленій.

Идея о *смыслѣ сужденія* принадлежитъ къ числу такихъ идей, которыхъ нельзя разказать до конца, которыми овладѣть можно лишь посредствомъ личнаго усилія мысли. Она постигается въ нѣкоторомъ непосредственномъ опытѣ, доступномъ лишь при напряженномъ самоуглубленіи мысли. Она ухватывается не сразу и не легко и часто ускользаетъ въ самый моментъ ея постиженія. Она требуетъ для каждой мысли о ней новаго опыта, ей нельзя научить того, для кого невозможенъ такой опытъ, такъ же какъ нельзя научить слѣпому различать оттѣнки цвѣтовъ. Смыслъ есть одинъ изъ послѣднихъ элементовъ данности и, какъ таковой, онъ и не можетъ быть исчерпывающе опредѣленъ. Опредѣленіе есть подведеніе того или другаго идейнаго содержанія подъ общія понятія; но идею смысла нельзя отнести цѣликомъ къ тѣмъ или другимъ понятіямъ: въ ней есть ядро, которое можетъ быть опредѣлено лишь черезъ самое себя, которое логически совпадаетъ лишь съ самимъ собою. Характеристика смысла можетъ лишь подвести къ его сути и самое большее—указать на нее.

Въ виду тѣхъ затрудненій, съ которыми связано опредѣленіе смысла, не слѣдуетъ пренебрегать при его характеристикѣ и отрицательными свойствами. Однимъ изъ такихъ свойствъ смысла является независимость отъ времени или *сверхвременность*. Смыслъ не имѣетъ никакого отношенія ни къ прошлому, ни къ настоящему, ни къ будущему, о немъ нельзя сказать, что онъ былъ, или онъ есть, или онъ будетъ; онъ чуждъ и мгновенію, и вѣчности. Если реально то, что опредѣлено временными отношеніями, то смыслъ не принадлежитъ къ сферѣ реальнаго, т.-е. не принадлежитъ къ сферѣ бытія.

Сверхвременность смысла дѣлаетъ его независимымъ отъ всего опредѣленнаго временемъ, отъ эмпирическаго бытія во всѣхъ его видоизмѣненіяхъ. Его нельзя «помѣщать» ни во внѣшній міръ, ни въ сознаніе человѣка. Особенно важно установить независимость смысла отъ психическаго субъекта, т.-е. *объективность* смысла. Смыслъ положенія $2 \times 2 = 4$ не зависитъ отъ того мыслить или не мыслить его то или другое сознаніе; $2 \times 2 = 4$ и въ томъ случаѣ, если нѣтъ ни одного сознанія, которое могло бы помыслить это соотношеніе.

Однако, если смыслъ не принадлежитъ къ временному бытію, то это не значить, что онъ является *метафизической сущностью*. Смыслъ данъ въ слитной сложности опыта вмѣстѣ съ другими элементами дѣйствительности, психическими и физическими. Онъ можетъ быть выдѣленъ изъ непосредственно даннаго путемъ идейнаго разрыва сложнаго опытнаго комплекса и фиксированъ затѣмъ въ своей особности. Сверхвременность смысла, отрывая его отъ эмпирическаго бытія, не даетъ ему мѣста въ обители метэмпирическаго; въ какихъ бы формахъ ни мыслилось послѣднее, сфера смысла остается ему чуждой.

Изъ положительныхъ свойствъ смысла, самымъ характернымъ является свойство *тождественности*. Каждый смыслъ, какъ таковой, равенъ самому себѣ; онъ есть нѣчто единое, внутренне завершенное и самодовлѣющее. Вотъ почему онъ съ точки зрѣнія постигающей его мысли является повторяемымъ, т.-е. можетъ быть повторенъ, оставаясь однимъ и тѣмъ же, сохраняя свое полное тождество, и въ этомъ отношеніи долженъ быть противопоставленъ неповторяемости конкретнаго. Смыслъ, связанный со словомъ «треугольникъ», одинъ и тотъ же, сколько бы разъ мы ни думали о немъ и какіе бы эмпирическіе треугольники ни представляли себѣ при этомъ. Смыслъ слова, «снѣгъ»—одинъ и тотъ же, каждый разъ, какъ мы употребляемъ его, тогда какъ снѣгъ, сейчасъ тихо падающій на землю единствененъ, этого снѣга не было никогда раньше и не будетъ никогда потомъ. Когда мысль, ухватывающая въ измѣнчивомъ потоцѣ опыта неизмѣнно тождественный смыслъ, доходитъ до крайней границы отвлеченнаго постиженія и обрывается, растворяясь въ цѣлостномъ ощущеніи постигнутаго,—тогда мы чувствуемъ какъ загадкой сплетаются въ одно тайна неустаннаго теченія бытія и тайна полного неизмѣннаго покоя понятія.

Только что намѣченная краткая, сотканная почти изъ однихъ намековъ характеристика смысла даетъ, однако, достаточно оснований для того, чтобы различать сужденіе, какъ процессъ мысли и сужденіе, какъ смыслъ. Но идея смысла еще недостаточно опредѣляетъ понятіе сужденія. Вѣдь смыслъ имѣютъ и отдѣльныя слова и цѣлыя группы сужденій. Идею сужденію можно было бы формулировать такъ: сужденіе есть *связь двухъ элементовъ смысла*. Элементомъ смысла здѣсь называется отдѣльный смыслъ, обособленный отъ другихъ смысловъ, напр., смыслъ того или другого представленія. Въ сужденіи такіе элементы смысла находятся въ извѣстной специфической связи. Это—логическая связь, которая должна быть прежде всего противопоставлена всѣмъ видамъ реальной временной связи, связи послѣдовательности, причинности и т. п. Она сверхвременна, подобно связуемымъ ею элементамъ. Она не совпадаетъ и съ математической связью, потому что объединяетъ смыслы вообще, какъ таковые, а не тѣ особые виды смысла, которые представляютъ изъ себя математическія понятія величины, числа и проч. Логическая связь есть *связь сопринадлежности* смысловъ. Объединяя два смысла въ одно, она является источникомъ новаго третьяго смысла, смысла *единства двухъ логическихъ содержаній*.

Итакъ, каждое сужденіе по своей логической конструкціи есть связь элементовъ смысла. Эта логическая идея сужденія лежитъ въ основѣ идеи науки. Наука состоитъ изъ сужденій. Однако, простая совокупность сужденій еще не можетъ быть названа наукой,—это очевидно само собой. Для того, чтобы тѣ или другія сужденія могли получить такую квалификацію, они должны стоять въ нѣкоторой взаимной связи, должны образовывать нѣкоторое единство. Это единство есть *единство системы*.

Связь, объединяющая сужденія науки, есть прежде всего *связь логическая*, т.-е. она однородна съ той связью, которая объединяетъ элементы смысла въ каждомъ отдѣльномъ сужденіи. Подобно этой послѣдней она можетъ быть обозначена, какъ связь сопринадлежности; сопринадлежащіе моменты устанавливаются здѣсь не въ самихъ элементахъ смысла, какъ это имѣетъ мѣсто въ сужденіи, но въ связи между этими элементами, т.-е. въ сужденіяхъ. Второй признакъ, характеризующій систематическую связь, опредѣляется черезъ категорію соподчиненія: отдѣльныя сужденія науки должны быть отнесены къ другимъ, какъ *част-*

ныя къ *общимъ*, эти послѣднія въ свою очередь должны быть подчинены еще болѣе общимъ и т. д. Вся научная система получаетъ слѣдующій логическій строй: одно или нѣсколько общихъ сужденій частью непосредственно, частью черезъ посредство другихъ менѣе общихъ сужденій логически объединяютъ *всѣ* сужденія, принадлежащія къ составу науки. Отсюда понятно то опредѣляющее значеніе, которое имѣютъ въ системѣ самыя общія сужденія: они являются источникомъ внутренняго единства системы, ихъ смыслъ несетъ въ себѣ идею логической связи *всѣхъ* сужденій системы, и каждое отдѣльное сужденіе становится элементомъ данной единой системы постольку, поскольку оно причастно ея общимъ положеніямъ. Сосредоточивая въ себѣ специфическія особенности данной научной системы, общія положенія опредѣляютъ ея внѣшнія границы, ея положеніе среди другихъ научныхъ системъ. Система сужденій получаетъ значеніе особой науки лишь въ томъ случаѣ, если ея основныя положенія отличны отъ основоположеній другихъ дисциплинъ, если они имѣютъ свое особое специфическое содержаніе.

Развитое здѣсь понятіе науки, какъ системы сужденій, отнюдь не исчерпываетъ *всѣхъ* особенностей науки, но отражаетъ въ себѣ лишь одинъ чисто логическій ея обликъ. Оно предполагаетъ отвлеченіе не только отъ субъективно-психологическаго момента въ знаніи, но и отъ такого объективнаго момента его какимъ является свойство *истинности*. Присоединеніе этого послѣдняго къ логическимъ особенностямъ науки даетъ идею науки, какъ *системы знаній* или *системы истинъ* ¹⁾. Въ этомъ понятіи науки истиной называется такое сужденіе, которое или непосредственно очевидно или же обосновано, т.-е. приведено въ связь съ непосредственно очевиднымъ сужденіемъ черезъ рядъ другихъ сужденій, образующихъ *систему доказательствъ*. Для болѣе точнаго опредѣленія той грани *логическаго* понятія науки, которая отдѣляетъ его отъ идеи науки, какъ *системы истинъ*, слѣдуетъ указать на общую основу различенія обоихъ понятій, на ихъ взаимное отношеніе и на то значеніе, которое имѣетъ противопоставленіе ихъ одно другому.

Возможность установить чисто логическое понятіе науки,

¹⁾ Такъ понимаетъ идею науки Husserl. *Logische Untersuchungen*. В. I. S. 5, 14—15 и др.

оторванное отъ момента истинности, опирается на возможность различать *чисто логическіе* моменты отъ моментовъ *цѣнности* какъ въ сужденіи, такъ и въ системѣ сужденій. Къ логическимъ моментамъ относятся: связь элементовъ смысла (въ сужденіи), связь соподчиненія (въ системѣ сужденій); къ моментамъ цѣнности: истинность первой связи, обоснованность второй. Логическіе моменты науки отличны отъ моментовъ цѣнности по самой своей *природѣ*, и это ясно уже изъ того, что квалификація сужденія или связи между сужденіями съ точки зрѣнія категоріи цѣнности, *не вноситъ измѣненій въ ихъ логическую структуру*. Связь элементовъ смысла въ сужденіи, какъ логическая связь, не испытываетъ ни малѣйшаго измѣненія отъ того, что она квалифицируется, какъ цѣнная; на связь соподчиненія между сужденіями не имѣетъ ни малѣйшаго вліянія то, что одно изъ этихъ сужденій, какъ истинное, обосновываетъ другое, т.-е. сообщаетъ истинность этому послѣднему. Моментъ цѣнности не принадлежитъ къ природѣ логическаго, какъ такового, и не связанъ необходимо съ нею. Онъ вносится въ сферу смысла черезъ посредство новаго подхода къ ней, черезъ разсмотрѣніе ея съ новой точки зрѣнія.

Если наличность оцѣнки въ знаніи не измѣняетъ логическаго строя науки по существу, то она все же обусловливаетъ особый специфическій *распорядокъ* образующихъ науку сужденій, не совпадающій съ порядкомъ сужденій въ наукѣ, какъ чисто логической системѣ. Это происходитъ потому, что истинность сужденій должна быть доказана, а доказательство можетъ быть дано, нерѣдко, такъ сказать обходнымъ путемъ черезъ посредство цѣлой цѣпи сужденій, которыя могутъ и не имѣть непосредственнаго отношенія къ доказываемымъ истинамъ, могутъ и не войти цѣликомъ въ систему уже доказанныхъ истинъ, но тѣмъ не менѣе относятся къ составу науки. Поэтому идею науки въ смыслѣ совокупности знаній было бы правильнѣе опредѣлить, какъ *систему доказательствъ*.

Однако, какъ ясно изъ этого сопоставленія, *логическая идея науки предполагается* идеей науки, какъ *системы знаній*: каждая отдѣльная истина должна быть, помимо своихъ специфическихъ свойствъ, связью элементовъ смысла, а каждое доказательство предполагаетъ наличность сопринадлежащихъ моментовъ въ сужденіи. Логическая идея науки закрѣпляетъ самое ядро научнаго

знанія; она образуе́тъ самую основную предпосылку его, и без нея невозможно построить ни одного понятія науки.

Итакъ, изслѣдованіе логическаго момента въ знаніи приводитъ къ слѣдующимъ выводамъ: «логическое» опредѣляется черезъ идею смысла, смыслъ есть послѣдняя основа науки. Эти выводы несутъ въ себѣ болѣе точное опредѣленіе и обоснованіе для той идеи логики, которая была подсказана результатами критическаго анализа системы Зигварта. *Логика должна быть ученіемъ о смыслѣ, какъ о необходимой и первой основѣ научнаго знанія.*

Наталія Вокачъ.

Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время ¹⁾).

(Окончаніе).

ГЛАВА IV.

Вселенная и первый двигатель ²⁾).

Онтологическіе и натурфилософскіе принципы, изложенные въ предшествовавшихъ главахъ, не остаются у Аристотеля мертвымъ капиталомъ; они находятъ полное примѣненіе въ научной разработкѣ дѣйствительности, которая была главнымъ дѣломъ его жизни. Обладая громаднымъ запасомъ частныхъ свѣдѣній по всѣмъ областямъ науки, Аристотель никогда не довольствовался ролью компилятора: все что онъ излагалъ—вплоть до мельчайшихъ деталей—было имъ продумано и приведено въ связь съ цѣльмъ. Только перечитывая его книги по частнымъ наукамъ начинаешь вполнѣ понимать жизненность его основныхъ принциповъ и ихъ тѣсную связь съ дѣйствительностью. Но сколько-нибудь подробное изложеніе его научныхъ воззрѣній не входитъ въ рамки настоящей работы, да оно и требуетъ кромѣ того отъ современнаго читателя слишкомъ большого самопожертванія, поэтому въ послѣдующихъ главахъ я постараюсь привести только тотъ матеріалъ, который необходимъ для пониманія его натурфилософіи въ цѣломъ. Я изложу въ краткихъ очеркахъ ученіе

1) См. № 109 «Вопр. Фил. и Псих.».

2) Относящіяся къ этимъ вопросамъ данныя содержатся въ 8-й книгѣ Физики, 12-й Метафизики, въ книгахъ: О вселенной (*περί οὐρανοῦ*), О возникновеніи и уничтоженіи (*περί γενέσεως καὶ φθορᾶς*) и отчасти въ Метеорологіи (*μετεωρολογικά*).

Аристотеля о вселенной, первомъ двигателѣ, душѣ, познаніи и попытаюсь выдѣлить тотъ натурфилософскій элементъ, который заложенъ въ основу его практическихъ дисциплинъ.

Вселенная въ цѣломъ (*ὅλον*) есть доступное чувствамъ естественное тѣло, существо (*οὐσία*). Она ограничена въ размѣрахъ, такъ какъ ни одна реально существующая величина не можетъ быть безграничной; внѣ ея ничего нѣтъ, въ буквальномъ смыслѣ слова—ни пространства, ни пустоты: она есть «мѣсто» для всего, сама же не помѣщается ни въ чемъ другомъ. Форма вселенной—правильный шаръ. Доказательствомъ этому служить, во-первыхъ, чувственный опытъ (поверхность принимаемая водой), а во-вторыхъ, слѣдующее соображеніе. Поверхностный слой вселенной находится въ постоянномъ круговомъ движеніи, а такъ какъ внѣ вселенной нѣтъ ни мѣста ни пустоты, то она должна двигаться не мѣняя формы; послѣднее же возможно только въ томъ случаѣ, если она имѣетъ форму шара. Кромѣ того фигура шара является первой и наиболѣе совершенной изъ фигуръ.

Вселенная есть сложное цѣлое. Она имѣетъ извѣстную организацію, т.-е. состоитъ изъ частей, которыя, взятыя въ отдѣльности, являются въ свою очередь существами. Одни изъ нихъ вѣчны (*αἰδιετὰ αἰδία*)—небесныя свѣтила, и все измѣненіе ихъ заключается въ перемѣнѣ мѣста, другія имѣютъ временное существованіе, рождаются и исчезаютъ (*γεννητὰ καὶ φθαρτά*). Прежде всего міръ раздѣляется на концентрическія зоны, числомъ пять, соотвѣтственно числу простыхъ тѣлъ, изъ которыхъ составлены единичныя существа. Съ поверхности расположенъ слой ээира; это совершенно особое вещество, непохожее на тѣ, которыя извѣстны каждому изъ личнаго опыта, оно невѣсомо, неизмѣняемо и заслуживаетъ названія божественнаго. Ээиръ разслаивается на отдѣльные пояса—«сферы», вѣрнѣе сферическія оболочки, въ которыхъ заключены небесныя тѣла, образованныя также изъ ээира. Въ самой наружной сферѣ размѣщено безчисленное количество неподвижныхъ звѣздъ, въ слѣдующихъ—солнце, планеты, луна, въ каждой сферѣ по одному свѣтилу. Квнутри отъ ээира расположенъ огонь, въ своей совокупности образующій вторую концентрическую зону. Огонь не пламя, а особое безцвѣтное вещество, могущее при извѣстныхъ условіяхъ давать свѣтъ. За огнемъ расположены въ порядкѣ возрастающей плотности слои воздуха, воды и, наконецъ, земля.

Земля неподвижно помѣщается въ центрѣ вселенной и имѣеть форму шара. Аристотель, по своему обыкновению, подробно разсматриваетъ мнѣнія, высказанныя учеными о движеніи земли. Какъ извѣстно, пифагорейцы думали, что земля, такъ же какъ и остальные планеты, вращается вокругъ «центрального огня» вмѣстѣ съ «противоземлей» (*ἀντιγῆ*), особымъ тѣломъ, расположеннымъ на противоположной сторонѣ центрального огня; Платонъ допускалъ колебанія и движенія земли около оси міра (невыяснено, разумѣлъ ли онъ подъ этимъ движеніемъ — вращеніе земли или простое колебаніе). Аристотель шагъ за шагомъ опровергаетъ аргументы защитниковъ движенія, которые, по его мнѣнію, противорѣчатъ фактамъ. Что касается шарообразной формы земли, то она доказывается приблизительно тѣми же способами, что и въ настоящее время (положеніемъ звѣздъ, затменіями и т. д.).

Въ результатѣ такой послышной организаціи вселенной, — основанной на гидростатическомъ принципѣ, какъ сказали бы современные физики, — каждое изъ основныхъ тѣлъ или стихій имѣеть собственное мѣсто (*δὲμιός τόπος*). Поэтому, разсматривая въ Метеорологіи вопросъ о морѣ и его источникахъ, Аристотель просто указываетъ, что море есть «мѣсто воды», и споръ объ его источникахъ отпадаетъ самъ собой. Четыре нижнихъ слоя, т. е. огонь, воздухъ, вода и земля, образуютъ въ своей совокупности подлунный міръ, который является мѣстомъ возникновенія большого количества новыхъ сложныхъ тѣлъ; къ нимъ относятся образованія, встрѣчающіяся въ атмосферѣ, въ нѣдрахъ земли и живыя тѣла, до человѣка включительно. Эти существа являются результатомъ взаимодействія всѣхъ четырехъ стихій, содержащихся въ нихъ въ большемъ или меньшемъ количествѣ.

Такова статическая картина вселенной. Необходимымъ дополненіемъ къ ней является ученіе о движеніи, которое неразрывно связано съ каждымъ чувственнымъ тѣломъ и образуетъ «какъ бы его жизнь». Изъ всѣхъ четырехъ видовъ измѣненія или движенія въ широкомъ смыслѣ слова (перемѣщеніе, качественное измѣненіе, ростъ и убыль, возникновеніе и уничтоженіе) первымъ и основнымъ видомъ является перемѣщеніе въ пространствѣ (*φoρά*). Какъ бы ни были разнообразны перемѣщенія тѣлъ ихъ возможно, по мнѣнію Аристотеля, свести къ двумъ основнымъ — движенію по кругу и по прямой. Эти основные виды дви-

женія въ чистомъ видѣ свойственны простымъ тѣламъ, и даже служатъ главнымъ отличительнымъ признакомъ, по которымъ мы можемъ признать тѣло простымъ. Круговое движеніе представляетъ изъ себя первый и наиболѣе совершенный видъ движенія, единственный, который можетъ идти непрерывно и совершенно равномерно. Движеніе по прямой должно рано или поздно закончиться, такъ какъ реальная прямая не можетъ идти въ безконечность; достигнувъ ея конца, тѣло можетъ двигаться только въ направленіи противоположномъ, и въ моментъ измѣненія направленія движеніе уже прерывается. Это движеніе совершается между двумя противоположностями—началомъ и концомъ; круговое же исключаетъ противоположности, такъ какъ въ немъ нѣтъ ни начала, ни конца; тѣло какъ бы движется къ центру, но достигнуть его не можетъ. Соотвѣтственно указаннымъ достоинствамъ круговое движеніе присуще только эфирнымъ сферамъ—оно является, такимъ образомъ, первымъ движеніемъ вселенной. Движеніе по прямой свойственно четыремъ основнымъ тѣламъ: огню, воздуху, водѣ, землѣ; сложныя тѣла, напримѣръ, животныя, производятъ сложныя движенія, составленныя изъ ломаныхъ и кривыхъ линій.

Эфирныя сферы при своемъ движеніи увлекаютъ небесныя тѣла, которыя, такимъ образомъ, собственнаго движенія не имѣютъ. Движеніе первой сферы—неподвижныхъ звѣздъ, совершается вокругъ неподвижной линіи, оси міра, и опредѣляетъ собой основныя направленія вселенной: верхъ, низъ, право и лѣво. Считая нормальнымъ движеніе съ правой стороны влѣво, Аристотель опредѣляетъ верхъ на мѣстѣ южнаго полюса, низъ на мѣстѣ сѣвернаго. Вселенная въ цѣломъ представляетъ изъ себя, такимъ образомъ, живое существо (*ἔμφυλον*), такъ какъ только въ одушевленныхъ тѣлахъ имѣется ясное различіе направленій. Движенія послѣдующихъ эфирныхъ сферъ, заключающихъ въ себѣ каждую изъ планетъ, солнце и луну, является болѣе сложнымъ и составленнымъ изъ ряда круговыхъ движеній. До насъ не дошла книга объ Астрологій, въ которой Аристотель подробно развивалъ свои астрономическія воззрѣнія, но въ одномъ мѣстѣ Метафизики (XII, гл. 8) онъ касается этого вопроса и опредѣляетъ количество круговыхъ движеній (сферъ), на которыя слѣдуетъ разложить видимыя движенія свѣтилъ, цифрой 55. Движенія небесныхъ сферъ служатъ мѣриломъ

движенія, а слѣдовательно и времени, какъ было уже ранѣе указано.

Круговое движеніе ээира является причиной движенія остальныхъ слоевъ вселенной. Прежде всего оно передается огню, или тому болѣе чистому тѣлу, которое образуетъ основу огня и извѣстно подъ этимъ именемъ; отсюда — воздуху, водѣ, вплоть до земли, покоящейся неподвижно. Движеніе всѣхъ этихъ основныхъ тѣлъ совершается по прямымъ, направленнымъ отъ поверхности сферы къ центру, т.-е. сверху внизъ, такъ какъ верхомъ является вся поверхность вселенной. Направленіе и быстрота движенія опредѣляютъ собой «тяжесть» и «легкость» (*βάρος, κοιλότης*). Существуютъ тѣла абсолютно легкія и абсолютно тяжелыя; первымъ является огонь, при всѣхъ обстоятельствахъ стремящийся кверху, вторымъ — земля, падающая къ центру. Между ними располагаются воздухъ и вода — легкіе относительно земли и тяжелые по отношенію къ огню. Движеніе основныхъ тѣлъ, приводя ихъ въ соприкосновеніе другъ съ другомъ, служитъ источникомъ ихъ взаимныхъ превращеній, смѣшеній и соединеній, т.-е. вызываетъ къ жизни другіе виды измѣненія, въ результатѣ которыхъ является возможнымъ возникновеніе сложныхъ существъ.

Чтобы понимать всѣ сложные процессы, происходящіе въ подлунномъ пространствѣ и составляющіе такой контрастъ съ равномернымъ и спокойнымъ движеніемъ вѣчныхъ свѣтилъ, необходимо ближе ознакомиться съ ученіемъ Аристотеля объ элементахъ ¹⁾.

Четыре простыхъ тѣла — огонь, воздухъ, вода и земля заимствованы имъ отъ Эмпедокла. Аристотель подробно излагаетъ взгляды, заставляющіе его отвергать ученіе древнихъ натурфилософовъ объ единомъ элементѣ, ученіе атомистовъ, оперирующихъ съ невозможными, по его мнѣнію, представленіями о недѣлимыхъ величинахъ и пустомъ пространствѣ, ученіе Анаксагора о гомемеріяхъ, пытавшагося объяснить простое изъ сложнаго, наконецъ критикуетъ взгляды самого Эмпедокла, не видѣвшаго внутренней связи между простыми тѣлами. Его собственные взгляды in pace сводятся къ слѣдующему. Первымъ

¹⁾ См. 2 послѣднія книги «О вселенной» и «О возникнов. и уничтоженіи».

началомъ является *матерія*—«чувственное тѣло въ потенціи» (τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητόν). Она является носителемъ противоположностей, присущихъ чувственнымъ тѣламъ; считая главной характеристикой доступнаго чувствамъ тѣла его отношеніе къ осязанію, всѣ противоположныя свойства тѣлъ можно свести къ двумъ основнымъ парамъ противоположностей: теплое — холодное, сухое — влажное. Противоположности неразрывно связаны съ матеріей и образуютъ, по терминологіи Аристотеля, *элементы* (στοιχεῖα); это есть какъ бы второе начало. На третьемъ только мѣстѣ стоятъ *простыя тѣла* — формы (εἶδη, οὐσίαι), въ основѣ которыхъ лежитъ соединеніе противоположностей попарно. Именно, огонь есть тѣло, образованное путемъ реализаціи матеріи, снабженной сухостью и теплотой, воздухъ—влажностью и теплотой, вода—влажностью и холодомъ, земля—сухостью и холодомъ. Наличие въ простыхъ тѣлахъ указанныхъ свойствъ или элементовъ позволяетъ имъ обмѣнивать отдѣльные элементы и такимъ путемъ превращаться другъ въ друга. Превращеніе идетъ легче въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣется общій элементъ: напримеръ, воздухъ легко превращается въ огонь, обмѣнивая влажность на сухость, земля также въ огонь утрачивая холодъ и приобрѣтая взамѣнъ этого тепло, но въ конечномъ итогѣ каждое тѣло можетъ превращаться въ другое.

Изъ соединенія простыхъ тѣлъ въ различныхъ пропорціяхъ и дѣйствія на нихъ различныхъ агентовъ, однимъ словомъ въ результатѣ химическихъ процессовъ, какъ сказали бы мы теперь, происходятъ болѣе сложныя, но все еще однородныя тѣла (βιοιομερῆ—Аристотель пользуется здѣсь терминомъ Анаксагора). Такими являются камни, металлы, а также кость, мясо, мозгъ, кровь и другія составныя части организмовъ, соотвѣтствующія нашимъ тканямъ. Нѣкоторыя изъ этихъ «однородныхъ» тѣлъ могутъ существовать какъ самостоятельныя естественныя тѣла, другія входятъ въ составъ болѣе сложныхъ тѣлъ. Всѣ процессы, ведущіе къ образованію новаго сложнаго тѣла, формы или сущности (οὐσία) носятъ общее названіе «возникновенія» (γένεσις). Здѣсь обнаруживается рѣзкое различіе между Аристотелемъ и другими греческими натурфилософами, въ особенности Эмпедокломъ и Демокритомъ, которые въ процессѣ образованія новыхъ тѣлъ видѣли только смѣшеніе и раздѣленіе (σύχρησις, διαίρησις, мѣξις, διάλλαξις). Для Аристотеля всякое естественное

тѣло есть нѣчто совершенно отличное отъ составляющихъ его частей, благодаря присутствію въ немъ «формы» или «вида» — «причины бытія» — какъ это было уже подробно выяснено въ онтологіи. Аристотель, если можно такъ выразиться, смотритъ на естественное тѣло какъ на химическое соединеніе, тогда какъ прежніе натурфилософы видѣли въ немъ простую смѣсь. Для возникновенія естественнаго тѣла требуется наличность трехъ условій: 1) матеріи, 2) опредѣленной формы и 3) производящаго начала, которое сводится въ концѣ-концовъ къ перемѣщенію отдѣльныхъ частей и ихъ соприкосновенію.

Образовавшееся естественное тѣло подвергается дальнѣйшимъ измѣненіямъ: оно можетъ пріобрѣтать новыя качества и терять пріобрѣтенныя (*ἀλλοίωσις*), можетъ увеличиваться и уменьшаться въ объемѣ — расти и убывать. Различные виды этихъ измѣненій описаны Аристотелемъ во 2-й книгѣ «О возникновеніи и уничтоженіи» и въ 4-й книгѣ «Метеорологіи»; въ цѣломъ они образуютъ своеобразную химическую дисциплину, находящую себѣ въ послѣдствіи большое примѣненіе въ ученіи о животныхъ.

Существованіе естественныхъ тѣлъ не можетъ быть вѣчнымъ уже по одному тому, что матерія, лежащая въ ихъ основѣ, составлена изъ противоположностей и не можетъ сохраняться безъ измѣненій. Каждому существу опредѣленъ свой вѣкъ (*αἰών*), такъ какъ въ природѣ все идетъ согласно извѣстному порядку; онъ можетъ быть укороченъ, но не удлиненъ. Такимъ образомъ въ извѣстной средней зонѣ вселенной происходитъ непрерывная смѣна существъ: одни возникаютъ, другія уничтожаются, на развалинахъ мертваго появляется новая жизнь и наоборотъ, всякое рожденіе знаменуетъ собой чью-нибудь гибель. Тамъ, наверху, вѣчныя существа совершаютъ свой оборотъ равномерно и правильно, не испытывая другихъ измѣненій, кромѣ перемѣщенія въ пространствѣ — на землѣ же мы видимъ постоянную смѣну. Сохраняется только *форма, видъ*, — единичныя существа проходятъ безслѣдно. Но когда мы сопоставимъ явленія эфирной зоны съ подлуннымъ міромъ, самъ собой напрашивается вопросъ: какимъ образомъ круговое движеніе неба можетъ вызвать перемѣщеніе простыхъ тѣлъ въ перпендикулярномъ къ нему направленіи и всѣ связанные съ этимъ движеніемъ результаты? Почему каждое изъ простыхъ тѣлъ, дойдя до свойственнаго ему мѣста не успокаивается тамъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ движеніе солнца.

Это свѣтило благодаря своей величинѣ и сравнительной близости къ землѣ оказываетъ большое вліяніе на всѣ процессы, происходящіе въ подлунномъ мірѣ, вызывая смѣну дня и ночи, доставляя тепло и холодъ. Но кромѣ простого кругового движенія, общаго для солнца съ неподвижными звѣздами, оно двигается еще по эклиптикѣ, чѣмъ обуславливается большая или меньшая высота его, а слѣдовательно и смѣна временъ года. Вотъ это сложное круговое движеніе—«косой кругъ» (*λοξός κύκλος*)—и служитъ причиной тѣхъ неправильностей (*ἀνωμαλία*), которыя, въ противоположность равномерности (*ὀμαλότης*) небеснаго свода, замѣчаются на землѣ. Здѣсь источникъ, движущая причина рожденій и гибели существъ. Поэтому-то, говоря «человѣкъ рождаетъ человѣка», Аристотель прибавляетъ: «и солнце». (Физ. II, 194 в, 13).

Періоды движенія солнца опредѣляютъ весь строй измѣненій (*τάξις*) въ подлунномъ мірѣ, вѣкъ cadaго существа, они же служатъ причиной и болѣе обширныхъ измѣненій, имѣющихъ мѣсто на землѣ. Почти у всѣхъ греческихъ философовъ встрѣчается ученіе о существованіи громаднхъ міровыхъ періодовъ, по истеченіи которыхъ міръ разрушается и вновь обновляется. Аристотель заимствуетъ эту идею, но ограничиваетъ ее и превращаетъ въ ученіе о частичномъ измѣненіи поверхности земли (Метеор. I, гл. 14). Кромѣ періодовъ годовыхъ оборотовъ, обуславливающихъ смѣну временъ года, существуютъ періоды, отдѣленные другъ отъ друга большимъ количествомъ лѣтъ, когда для извѣстныхъ мѣстъ настаетъ «великая зима» (*μέγας χειμών*). Количество дождей усиливается, наступаютъ потопа и извѣстная часть земли скрывается подъ водой. Въ то же время въ другихъ мѣстахъ вслѣдствіе продолжительной засухи и жары исчезаетъ вся имѣющаяся влага, и мѣстность превращается въ пустыню. Такъ какъ измѣненія подготавливаются постепенно, въ теченіе очень большихъ промежутковъ времени, то для людей, при ихъ короткой жизни, они мало замѣтны, но о нихъ свидѣтельствуетъ положеніе моря и суши, много разъ мѣнявшихъ свои мѣста. Въ подтвержденіе этихъ взглядовъ Аристотель приводитъ списокъ частныхъ измѣненій, совершившихся на памяти исторіи. Вѣковые періоды влекутъ за собой громадныя измѣненія въ жизни людей, образовавшіяся культуры исчезаютъ, на ихъ мѣсто появляются новыя, но вслѣдствіе большихъ промежутковъ вре-

мени память о прошедшихъ катастрофахъ мало-по-малу исчезаетъ. Поэтому «слѣдуетъ думать, что не разъ, не два, а безчисленное множество разъ у насъ возникали одни и тѣ же мнѣнія» (О всел. 270 в, 19). Эту мысль: что люди не разъ доходили до открытія однихъ и тѣхъ же истинъ, Аристотель повторяетъ во многихъ сочиненіяхъ.

Излагая свою теорію геологическихъ измѣненій, Аристотель замѣчаетъ по адресу древнихъ натурфилософовъ: «но причиной этого не слѣдуетъ считать возникновеніе міра; смѣшно ради малыхъ и незначительныхъ перемѣнъ приводить въ движеніе все (τό πᾶν): вѣдь масса земли — ничто (οὐδὲν ἔστι) въ сравненіи съ цѣлой вселенной» (Метеор. I, 352, а). Эта фраза можетъ служить лучшимъ отвѣтомъ для тѣхъ, кто упрекаетъ мировоззрѣніе Аристотеля въ геоцентризмъ.

Въ такомъ приблизительно видѣ представлялась вселенная взорамъ натуралиста Аристотеля. Но для полнаго философскаго пониманія міра недостаточно было дать стройную картину доступной чувствамъ дѣйствительности, надо было опредѣлить свое отношеніе къ двумъ вопросамъ первостепенной важности, завѣщаннымъ всей предшествовавшей философіей—вопросу о началѣ міра и его первой причинѣ. Данныя для рѣшенія этихъ проблемъ Аристотель излагаетъ въ 8-й книгѣ Физики, которая, по всей вѣроятности, представляла изъ себя самостоятельное произведеніе (о чемъ можно судить по ссылкамъ на остальные части Физики какъ на особое сочиненіе). Тамъ Аристотель ставитъ вопросъ о началѣ движенія, о первомъ двигателѣ и рѣшаетъ ихъ въ общемъ видѣ, независимо отъ деталей устройства вселенной.

Но прежде чѣмъ излагать его разсужденія, я позволю себѣ немного уклониться въ сторону и остановиться на тѣхъ пріемахъ, которые Аристотель примѣняетъ при рѣшеніи вопросовъ, выходящихъ за предѣлы непосредственнаго чувственнаго опыта, но такъ или иначе связанныхъ съ нимъ. Онъ пользуется въ этомъ случаѣ опредѣленными максимами, приводя ихъ въ видѣ краткихъ изреченій: ссылка на нихъ служитъ рѣшающей инстанціей. Такими максимами являются: ἀνάγκη στήναι — «необходимо остановиться», διότι βέλτιον — «потому, что это является лучшимъ» и правило, которое онъ часто повторяетъ въ біологическихъ наукахъ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ — «природа ничего не дѣлаетъ напрасно».

«Необходимо остановиться» примѣняется имъ въ тѣхъ случаяхъ, когда разсужденіе приводитъ къ безконечной цѣпи причинъ. Остановка необходима потому, что «причины не могутъ быть безконечными» (*οὐκ ἄπειρα τὰ αἰτία*), «безконечное невозможно пройти» (*ἀδύνατον διαλθεῖν τὸ ἄπειρον*), оно «непознаваемо» (*ἄγνωστον, οὐκ ἐπιστητόν*). Корни этой максимы идутъ глубоко, они связаны съ самыми жизненными положеніями всей системы. Мы уже знаемъ, что все дѣйствительно существующее проявляется въ той или иной формѣ,—это есть *οὐσία*. Понятіе актуальнаго безконечнаго не можетъ быть связано ни съ единичнымъ бытіемъ, ни со всей совокупностью бытія, они исключаютъ другъ друга; иначе говоря, форма—конечна. А такъ какъ всякое познаніе, есть познаніе формы (какъ мы увидимъ далѣе), то отсюда прямо вытекаетъ принципъ *познаваемости дѣйствительности*, на которой зиждется максима. Этотъ принципъ составляетъ молчаливую предпосылку всякой научной обработки дѣйствительности и въ новѣйшее время былъ вполнѣ отчетливо формулированъ Гельмгольцемъ въ его введеніи къ курсу теоретической физики.

Вторая максима—предпочтеніе, отдаваемое одной изъ причинъ передъ другой на томъ основаніи, что она «лучше», связана съ объективированіемъ понятій «добро», «красота», «цѣнность», о которомъ я уже упоминалъ раньше. «Доброе»—то, къ чему все стремится, не только человѣкъ, но и каждое бытіе; это есть цѣлепричина. Вся природа представляется, такимъ образомъ, какъ система осуществляемыхъ и осуществленныхъ благихъ цѣлей, самое бытіе, какъ осуществленная цѣль «лучше» небытія. Съ другой стороны энергетическое пониманіе дѣйствительности приводитъ къ выдвиганію на первый планъ дѣйствія, дѣятельности: «все, что производитъ извѣстную работу, существуетъ ради нея». Въ зоологіи Аристотеля рѣшительно проведена фізіологическая тенденція: классификація и изученіе органовъ по ихъ дѣятельности. Въ соотвѣтствіи съ этимъ мы читаемъ въ *Метафизикѣ*, что энергія лучше даже хорошей потенціи. Разъ все это такъ, мы можемъ, производя выборъ между различными возможными причинами, останавливаться на «лучшемъ», «прекрасномъ», «цѣнномъ», расчитывая, что природа познаваема, и слѣдовательно ея оцѣнка совпадетъ съ человѣческой.

Третья максима близко примыкаетъ ко второй и отличается

отъ нея больше по способу выраженія. Природа не дѣлаетъ напраснаго потому, что она осуществляетъ всегда извѣстныя цѣли, а то напрасное, что встрѣчается, относится къ категории случайнаго. Эта максима имѣла большой успѣхъ, чѣмъ предыдущія и сохранилась послѣ паденія схоластики. Мы встрѣчаемъ ее у Ньютона; ¹⁾ въ настоящее время она излагается какъ принципъ экономіи природы.

Указанныя правила играютъ у Аристотеля большую роль при рѣшеніи различныхъ вопросовъ, связанныхъ съ ученіемъ о вселенной, особенно первая и вторая: стоитъ прочесть страницы, трактующія о круговомъ движеніи, какъ наилучшемъ видѣ движенія, объ эеирѣ и т. д. Они находятъ себѣ примѣненіе и въ рассужденіяхъ о первомъ двигателѣ.

Въ вопросѣ, существуетъ ли движеніе вѣчно, или оно имѣетъ начало, взгляды философовъ расходились. Тѣ, которые признавали безконечное количество міровъ, возникающихъ и гибнущихъ (напримѣръ атомисты), признавали движеніе вѣчнымъ. Анаксагоръ думалъ, что міръ въ состояніи полного смѣшенія всѣхъ элементовъ (*ἅμω τάντα*) безконечное время оставался въ покоѣ, затѣмъ разумъ привелъ его въ движеніе и установилъ порядокъ. Эмпедоклъ признавалъ періоды мірового движенія, смѣняющіеся періодами покоя. По ученію Платона міръ былъ сотворенъ; если раньше и существовало беспорядочное и нестройное движеніе, то движенія, встрѣчающіяся въ природѣ теперь, получили начало въ актѣ творенія; одновременно съ этимъ возникло и время. Аристотель въ этомъ вопросѣ рѣшительно становится на сторону атомистовъ: *движеніе существуетъ вѣчно, также какъ и время*. Его аргументація сводится къ слѣдующему.

Движеніе, согласно опредѣленію, есть осуществленіе потенціи, заключающейся въ движимомъ тѣлѣ. Такимъ образомъ до проявившагося движенія должна была существовать извѣстная потенція; толчокъ къ ея осуществленію даетъ другое движущееся тѣло путемъ своего приближенія или какимъ-нибудь инымъ спо-

1) *Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae et verae sint et earum phaenomenis explicandis sufficient. Dicunt utique philosophi: Natura nihil agit frustra et frustra sit per plura quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat. (Newton. Philos. natur. principia mathematica. Lib. III. Regulae philosophandi.)*

собомъ. Въ такомъ видѣ мы должны представлять начало движенія. Но тутъ возникаетъ вопросъ: самая потенція, начавшаго двигаться тѣла, возникла въ извѣстное время или существовала вѣчно? Если она возникла, то прежде нея должно было существовать какое-нибудь измѣненіе; предполагать же вѣчное существованіе потенціи при отсутствіи одновременныхъ измѣненій также немыслимо. Разъ существовала возможность движенія и двигатель, а самого движенія не происходило, то для этого, очевидно, должны были существовать причины въ видѣ того или иного измѣненія, такъ какъ покой есть лишеніе движенія. Такимъ образомъ передъ предполагаемымъ началомъ движенія должно было существовать еще болѣе первое движеніе. Но движеніе тѣсно связано съ временемъ, такъ какъ время есть «число движенія»: не было движенія, не было и времени. Какимъ же образомъ можно представить себѣ какое-нибудь измѣненіе, предшествовавшее по времени началу движенія? Если же время не имѣло начала, то и движеніе не могло его имѣть. Совершенно такое же разсужденіе можно примѣнить и *a parte post*, по отношенію къ уничтоженію движенія, т.-е. къ будущему времени: за послѣднимъ движеніемъ всегда придется предполагать еще болѣе позднее. Въ окончательномъ результатѣ, если мы не можемъ допустить ни начала, ни конца движенія, то движеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и время вѣчны.

Можетъ показаться на первый взглядъ, что безконечность движенія и времени стоитъ въ противорѣчій съ правиломъ: «необходимо остановиться». Но не слѣдуетъ упускать изъ виду, что безконечность движенія и времени не есть актуальная безконечность: она не дана сразу и проявляется лишь въ вѣчномъ становленіи.

Соотвѣтственно вѣчности движенія—*вѣченъ и міръ*. Онъ не рожденъ (*ἀγέννητος*) и не уничтожимъ (*ἀφθαρτος*). Въ этомъ пунктѣ Аристотель расходится съ своимъ учителемъ Платономъ, взгляды котораго онъ подвергаетъ критикѣ. Ксенократъ, одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Платона, утверждалъ, что разсказъ о твореніи міра имѣетъ лишь дидактическое значеніе (*διδασκαλίης χάριν*), что мысленно представляя какъ образуется міръ, мы можемъ лучше понять его, такъ же какъ производя геометрическіе чертежи фигуръ. Это объясненіе кажется Аристотелю неудовлетворительнымъ. Онъ замѣчаетъ, что для геометрическихъ

фигуръ порядокъ воспроизведенія ея частей безразличенъ, тогда какъ для вселенной вопросъ о «прежде» и «послѣ» имѣеть другое и вполне реальное значеніе. Тѣ изъ философовъ, которые признають возникновеніе и уничтоженіе міровъ, учать, по мнѣнію Аристотеля не о возникновеніи вселенной, а о смѣнѣ различныхъ устройствъ ея (*διαδέσεις*). Это замѣчаніе относится и къ Платону, который признавалъ передъ твореніемъ міра періодъ беспорядочнаго движенія.

Міръ вѣченъ въ цѣломъ, но въ различныхъ частяхъ его вѣчность проявляется неодинаковымъ образомъ. Эфирныя сферы, съ заключающимися въ нихъ свѣтилами, неуничтожимы, и отъ вѣчности совершаютъ круговое обращеніе, земля вѣчно обречена на неподвижность въ центрѣ. Но въ промежуточной сферѣ отдѣльныя тѣла не имѣють сколько-нибудь продолжительнаго существованія, вѣченъ только самый процессъ рожденія и гибели, вѣчны формы, которыя проявляются въ смѣняющихся индивидуумахъ.

Вѣчность движенія не устраняетъ вопроса о его первыхъ причинахъ. Демокритъ не правъ, когда вмѣсто выясненія причинъ, онъ указываетъ, «что и прежде такъ было»: вопросъ о первыхъ причинахъ требуетъ особаго изслѣдованія. Мы знаемъ, что все движущееся приводится въ движеніе какимъ-нибудь двигателемъ; этотъ двигатель требуетъ другого и т. д. Какъ бы далеко мы не шли въ перечисленіи этихъ причинъ, мы не можемъ продолжать его до безконечности и должны остановиться на представленіи о томъ, что движетъ, но само не приводится въ движеніе ничѣмъ, т.-е. на *неподвижномъ двигателѣ*. Это и будетъ первой причиной движенія.

Но можетъ быть такимъ первымъ двигателемъ является «*тѣло движущее само себя*» (*αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν*)? На мысль о такомъ самодвижущемся тѣлѣ могутъ навести животныя, источникъ движеній которыхъ, на первый взглядъ, лежитъ внутри ихъ самихъ. Нельзя ли представить міровое цѣлое самодвижущимся, на подобіе живого существа, съ той только разницею, что у животныхъ движенія смѣняются періодами покоя, а въ міровомъ самодвигателѣ движеніе продолжается безъ перерыва?

Болѣе глубокой анализъ показываетъ, что животное нельзя назвать самодвигателемъ въ точномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ причины его измѣненій лежатъ не только въ немъ самомъ,

но и въ окружающей средѣ. Это вполне ясно для процессовъ качественного измѣненія и роста, обусловленныхъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ и поступленіемъ питательнаго матеріала извнѣ; но и самое перемѣщеніе въ пространствѣ, кажущееся произвольнымъ, на самомъ дѣлѣ возбуждается различнаго рода стремленіями, возникающими въ извѣстныхъ частяхъ души— а ихъ вызываютъ внѣшніе предметы. Такимъ образомъ доказывать самодвиженіе вселенной ссылкой на живое существо нельзя, но, конечно, одинъ этотъ фактъ не можетъ служить аргументомъ противъ возможности самодвиженія. Для рѣшенія вопроса необходимо анализировать самое понятіе самодвижущаго тѣла (*αὐτοκίνητον*). Я приведу основную мысль этого мастерского анализа. (Физ. VIII, гл. 5). Если тѣло, независимо ни отъ чего другого, само приводитъ въ движеніе себя, то нельзя думать, что оно какъ цѣлое (*ᾠλον*) приводитъ въ движеніе себя какъ цѣлое: мы должны будемъ различать въ его составѣ части движущія и движимыя. Въ самомъ общемъ случаѣ мы обнаружимъ въ немъ: 1) часть только движимую и ничего не движущую, 2) движимую и въ свою очередь движущую и 3) движущую и неподвижную. Первая часть не является необходимой, но безъ двухъ послѣднихъ самодвиженія происходить не будетъ.

Такимъ образомъ самодвиженіе тѣла не только не исключаетъ признанія неподвижнаго двигателя—оно его требуетъ¹⁾.

Какимъ бы путемъ не идти, но разъ мы начинаемъ доискиваться первой причины движенія, мы по необходимости приходимъ къ понятію тѣла, которое приводитъ въ движеніе другое, но само остается неподвижнымъ. Эта причина заслуживаетъ названія *перваго двигателя* (*πρῶτον κίνητον*).

Прилагая приведенное общее разсужденіе ко вселенной, мы должны признать, что движенія происходятъ въ ней при посредствѣ одного или нѣсколькихъ такихъ первыхъ двигателей. Дальнѣйшій вопросъ объ ихъ количествѣ Аристотель рѣшаетъ въ пользу одного; я приведу относящіяся сюда соображенія полностью. «Итакъ, если вѣчно движеніе, вѣченъ и первый двигатель, если онъ одинъ; если же ихъ много—вѣчны многіе.

¹⁾ Этотъ вопросъ подробно изложенъ въ статьѣ Зибекъ (*Siebeck. Die Lehre des Aristoteles v. d. Leben u. d. Beseelung des Universums. Zeitschr. f. Philosophie, N. F. Bd. 60, 1872*).

Но скорѣе слѣдуетъ признать одинъ двигатель, чѣмъ много, и ограниченное число, чѣмъ безграничное. Ибо, при условіи одинаковости слѣдствій, всегда слѣдуетъ предпочитать, (въ качествѣ причины) ограниченное, такъ какъ въ явленіяхъ природы—гдѣ это возможно—должно скорѣе царить ограниченное и лучшее (*πεπερασμένον καὶ βέλτιον*). Къ тому же достаточно и одного; первый изъ неподвижныхъ, вѣчно существующій, онъ будетъ началомъ движенія для всѣхъ другихъ. Что первый двигатель долженъ быть чѣмъ-то единымъ и вѣчнымъ, это ясно также изъ слѣдующаго. Доказано, что движеніе необходимо должно быть вѣчнымъ; если же оно вѣчно, оно должно быть непрерывнымъ, такъ какъ вѣчное непрерывно, послѣдовательность же отдѣльныхъ явленій (*ἐφεξῆς*) не является непрерывной. Но если движеніе непрерывно—оно едино. Едино же то, въ которомъ одинъ двигатель и одно движимое. Если же будетъ приводить въ движеніе то одно, то другое,—движеніе въ цѣломъ не явится непрерывнымъ, а чередующимся» (Физ. VIII, 259а, 6).

Такъ какъ первымъ движеніемъ вселенной является круговращеніе эфирныхъ сферъ, равномерное и вѣчное, то задача перваго двигателя по отношенію ко вселенной заключается въ сообщеніи этого движенія небу. Изъ свойствъ движенія возможно заключить и о свойствахъ двигателя; мы видѣли уже, что онъ долженъ быть вѣчнымъ, кромѣ того «по необходимости онъ лишенъ частей (*ἀμερής*) и не имѣетъ никакой величины» (266а, 10). Если приписать ему величину, то надо представить ее или ограниченной или безграничной, но ни то, ни другое немислимо. Никакая конечная величина не можетъ двигать другую въ теченіе безконечнаго промежутка времени; безграничной же величины, какъ было доказано раньше, существовать не можетъ.

Ученіе о первомъ двигателѣ выводитъ насъ изъ предѣловъ физики въ область метафизики (см. 2-ю половину XII кн.). Первый двигатель, самъ не совершающій движенія, не имѣющій величины,—не доступенъ чувственному воспріятію. Это есть *οὐσία ἀίδιος ἀκίνητος*—«вѣчная неподвижная сущность». Въ такомъ существѣ нѣтъ матеріи, нѣтъ потенці—иначе оно не могло бы вѣчно двигать вселенную: потенція можетъ реализоваться, можетъ оставаться и безъ реализаціи и вѣчности не га-

рантируетъ. Оно есть *чистая энергія, чистая форма* (actus purus, какъ переводили схоластики). Такъ какъ движеніе есть незавершенная энергія (ἐνέργεια ἀτελής), то теперь понятно, почему первый двигатель самъ не движется.

Но какимъ же путемъ неподвижное существо можетъ вызывать движеніе въ другомъ? Ученіе о причинахъ разъясняетъ намъ это. Кромѣ причинъ, движущихъ путемъ передачи движенія, какимъ для вселенной является вращеніе небесныхъ сферъ, существуютъ причины влекушія къ себѣ, причины—цѣли (οὐ ἔνεχα). «Такимъ путемъ движетъ то, что возбуждаетъ желаніе и мысль (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν)» (XII, 1072a, 26). Такъ дѣйствуетъ и первый двигатель: «онъ движетъ какъ предметъ любви, а посредствомъ того что приводится въ движеніе, движетъ и все остальное (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τὰλλα κινεῖ)» (1072 в, 3).

Въ той же книгѣ метафизики Аристотель дѣлаетъ попытку дать болѣе опредѣленную характеристику вѣчному существу, помѣщая его въ рядъ разумнаго. «Разумъ приводится въ движеніе тѣмъ, что мыслится; мыслимое же составляетъ само по себѣ особый рядъ элементовъ (συστοιχία), къ нему принадлежить первая сущность (ἡ οὐσία ἡ πρώτη) и прямо и по своей энергіи... Къ тому же ряду относится и прекрасное и то, что мы выбираемъ ради него самого (δι' αὐτὸ αἰρετόν): первое всегда есть самое лучшее или аналогичное лучшему (ἀριστον ἢ ἀνάλογον)» (1072 а, 30). Такимъ образомъ первый двигатель есть разумъ (νοῦς) и его энергія—мышленіе (νόησις). Если представить себѣ, что онъ ничего не мыслить, то тогда онъ теряетъ всякое достоинство и уподобляется спящему. Съ другой стороны, что же можетъ онъ мыслить? Если предметъ мышленія составляетъ что-нибудь постороннее, то онъ не будетъ лучшимъ существомъ: мысль о постороннемъ присуща и не совершенному. Остается предположить, что предметомъ мысли является онъ самъ, само мышленіе, «онъ мыслить самого себя, если онъ есть превосходнѣйшее существо, и его мышленіе есть мышленіе мысли (αὐτὸν ἄρα νοεῖ καὶ ἔστι ἡ νόησις νοήσεως νόησις)» (1074в, 33). Это есть чистое созерцаніе (θεωρία). «Такъ какъ въ томъ, что не имѣетъ матеріи, мыслимое не является отличнымъ отъ разума, то оно будетъ тождественнымъ съ нимъ, и мышленіе образуетъ единое съ мыслимымъ (ἡ νόησις τῷ νοούμενῳ μία)» (1075а, 3).

Вѣчному разуму присуща жизнь «лучшая и вѣчная», однимъ словомъ онъ есть то, что обыкновенно называютъ божествомъ. «Мы говоримъ, что Богъ есть живое существо (ζῷον), вѣчное и лучшее; такимъ образомъ жизнь и непрерывная вѣчность присущи Богу». (1072в, 28). Преданіе, ведущее свое начало отъ древности, гласитъ, что существуютъ боги и божественное объемлетъ всю природу. Это убѣжденіе облачаютъ почти всегда въ миеологическую форму, представляя боговъ въ образѣ людей и животныхъ. Если отбросить такую оболочку и взять только самое главное, что первыя сущности есть боги, тогда это преданіе слѣдуетъ признать божественнымъ откровеніемъ (θεῖος ἐρῆσθαι).

Возвращаясь снова отъ божества къ природѣ, Аристотель пытается глубже уяснить ихъ взаимное отношеніе; вѣдь божество является не только механическимъ двигателемъ, но и лучшимъ существомъ. Онъ ставитъ вопросъ «въ какомъ видѣ обладаетъ природа цѣлаго благимъ и наилучшимъ? Является ли оно чѣмъ-то обособленнымъ отъ нея и существующимъ само по себѣ, или опредѣленнымъ строемъ природы (τῆ τὰς), или и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, какъ это наблюдается въ войскѣ? Вѣдь благо (τὸ εὖ) заключается и въ опредѣленномъ порядкѣ, и въ полководцѣ и даже скорѣе въ послѣднемъ, такъ какъ не полководецъ существуетъ благодаря порядку, а порядокъ благодаря ему. Все въ мірѣ построено въ извѣстномъ порядкѣ, но не по одному образцу—рыбы, птицы, растенія—и не такъ, чтобы одно не имѣло никакого отношенія къ другому, — наоборотъ извѣстное отношеніе есть. *Вѣдь все построено въ виду единой цѣли* (πρὸς μὲν γὰρ εἰ ἀπαντα οὐτέατα)» (1075а, 12).

Такимъ образомъ, не признавая Бога творцомъ, Аристотель признаетъ въ немъ устроителя вселенной; благія цѣли, имманентныя вселенной, имѣютъ, повидимому, конечный источникъ въ высшемъ Разумѣ.

Ученіе о мірѣ и о первомъ двигателѣ позволяетъ намъ бросить взглядъ на философскія концепціи Аристотеля въ цѣломъ и служить необходимымъ дополненіемъ къ его онтологіи. По прочтеніи метафизики, гдѣ вся дѣйствительность сводится къ ряду единичныхъ существъ—формъ, на языкъ просится терминъ: *плюрализмъ*; онъ кажется лучшей характеристикой системы. Но знакомясь ближе съ ученіемъ о вселенной, мы видимъ, что она есть единое и цѣльное существо, которое вмѣ-

шаетъ въ себя всѣ остальные чувственныя формы, какъ части, внѣ котораго онѣ не могутъ существовать. Лицомъ къ лицу съ существомъ вселенной стоитъ ея первый двигатель — высшая, самодовлѣющая форма; и вселенная и божество существуютъ отъ вѣка, и также вѣчно одно влечетъ къ себѣ другое. Что же это — *дуализмъ*?! Но этого мало: мѣръ и божество образуютъ также нѣчто единое — систему, движущую самое себя. «Да будетъ одинъ властитель», говоритъ Аристотель словами Гомера, и, соотвѣтственно этому, «все построено въ виду единой цѣли». Такимъ образомъ, вся дѣйствительность чувственная и сверхчувственная имѣетъ какъ бы одинъ центръ. Развѣ не находимъ мы здѣсь явной тенденціи къ *монизму*? Однимъ словомъ, смотря на систему съ разныхъ сторонъ, мы выносимъ разное впечатлѣніе: вмѣсто одной точки опоры намъ дается нѣсколько, заставляя колебаться мысль въ нерѣшительности.

Указанная особенность системы коренится въ недостаточномъ развитіи чисто метафизическаго, спекулятивнаго элемента у Аристотеля. Его философія развивалась все время подъ строгимъ контролемъ данныхъ дѣйствительности, поэтому она является прежде всего натурфилософіей, и тамъ, гдѣ выходитъ за предѣлы чувственного опыта, ограничивается только самымъ необходимымъ. Поэтому въ ней сильнѣй, можетъ быть чѣмъ гдѣ бы то ни было, отразилась сама дѣйствительность, болѣе широкая чѣмъ всѣ измы, — охватить которую въ одной формулѣ такъ же трудно теперь, какъ и во времена Аристотеля.

ГЛАВА V.

Душа и познаніе.

Ученіе Аристотеля о душѣ (3 книги *пері φύψης* и 9 небольшихъ книгъ, извѣстныхъ подъ именемъ *parva naturalia*) не представляетъ изъ себя психологіи въ современномъ смыслѣ этого слова. Это скорѣе ученіе о живыхъ тѣлахъ, излагающее ихъ основныя свойства, фізіологическія и психологическія, какъ одно цѣлое. То разграниченіе физическаго и психическаго, которое со временъ Декарта господствуетъ въ наукѣ и философіи, было неизвѣстно Аристотелю: онъ производилъ разрѣзы дѣйствительности совершенно инымъ путемъ.

Я изложу ученіе Аристотеля о душѣ лишь въ самыхъ главныхъ чертахъ, поскольку оно состоитъ въ связи съ основами его натурфилософіи и служить иллюстраціей къ ея основнымъ положеніямъ.

Всякое живое существо представляетъ изъ себя сложное естественное тѣло. Простыя тѣла, вступая между собой въ соединеніе, образуютъ однородныя соединенія (*ὁμοιομερῆ*)—кровь, мясо, мозгъ. Дальнѣйшимъ соединеніемъ этихъ однородныхъ частей образуются части неоднородныя (*ἄνομοιομερῆ*)—органы различныхъ порядковъ. Изъ нихъ слагаются естественныя тѣла, которыя мы называемъ живыми (*ἔμφυτα*). Какъ всякое естественное тѣло, живое существо носить въ себѣ «начало движенія и покоя», но проявленія его дѣятельности отличны отъ проявленій воды или огня, тѣлъ неодушевленныхъ; взятыя вмѣстѣ они образуютъ жизнь (*ζωή*). Понятіе жизни включаетъ въ себя различныя виды дѣятельности: мышленіе и ощущеніе, передвиженіе съ мѣста на мѣсто, питаніе, ростъ и убыль. Нѣтъ необходимости, чтобы они были всѣ налицо; мы говоримъ, что тѣло живеть, когда ему присущи лишь отдѣльныя проявленія: напримеръ, жизнь растенія сводится только къ питанію и росту.

«Душа есть то первое, благодаря чему мы живемъ, чувствуемъ и мыслимъ». (О душѣ, II, 414а, 13.) Это есть причина того опредѣленнаго вида бытія, которое мы называемъ жизнью. Но ее не слѣдуетъ представлять чѣмъ-нибудь обособленнымъ, какой-нибудь самостоятельно частью организма. Основное положеніе онтологіи гласитъ, что всякое единичное, доступное чувствамъ бытіе, а слѣдовательно и живое тѣло, есть сложная *οὐσία* (*ὡς συνήγη*). Оно образовано изъ матеріи и формы, послѣдняя есть *οὐσία* въ болѣе узкомъ смыслѣ слова — причина даннаго опредѣленнаго вида бытія (*αἴτιον τοῦ εἶναι*). Душа и есть *οὐσία* въ смыслѣ формы (*οὐσία κατὰ τὸν λόγον, τὸ τί ἦν εἶναι*). Когда имѣется подходящий матеріалъ для сформированія естественнаго тѣла, то онъ, взятый въ надлежащемъ количествѣ, еще не образуетъ тѣла,—это будетъ простое скопленіе (*σφράξ*), тѣло въ потенціи; лишь реализація въ немъ извѣстной формы образуетъ настоящее существо, создаетъ завершенное цѣлое. Осуществленное въ извѣстной формѣ бытіе есть энтелехія. Такимъ образомъ можно дать полное опредѣленіе души въ слѣдующемъ видѣ: «душа есть первая энтелехія естественнаго тѣла, обладаю-

щало жизнью въ потенціи (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σωματικῆ φύσικῆ δύναμις ζῳῆν ἔχοντος. II, 412a, 27)). Въмѣсто «обладающаго жизнью въ потенціи» можно поставить и «органическаго» (ὀργανικῆ) такъ, какъ подобное естественное тѣло состоитъ изъ органовъ (ὀργανα).

Для усвоившаго себѣ духъ философіи Аристотеля это опредѣленіе является исчерпывающимъ. Нѣкотораго поясненія требуетъ лишь терминъ *первая* энтелехія. Аристотель самъ разъясняетъ его примѣромъ. Энтелехію можно понимать двояко: или въ томъ смыслѣ, какъ мы говоримъ о научномъ знаніи, приобрѣтенномъ кѣмъ-нибудь и дѣлающемъ изъ этого человѣка ученаго, или въ смыслѣ проявленія этого знанія, выражающагося въ теоретическомъ разсмотрѣніи (ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ ὅως τὸ θεωρεῖν). Энтелехія въ смыслѣ научнаго знанія должна предшествовать теоретическому разсмотрѣнію, поэтому ее можно назвать первой. Примѣняя это разсужденіе къ душѣ, Аристотель сравниваетъ ее съ научнымъ знаніемъ. «Ясно, что она соотвѣтствуетъ научному знанію (ἐπιστήμη); вѣдь благодаря наличности души существуетъ и сонъ и бодрствованіе; бодрствованіе аналогично теоретическому разсмотрѣнію, сонъ — непроявляющейся въ дѣйстви наличности знанія (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Первымъ же въ порядкѣ возникновенія является соотвѣтственное научное знаніе» (412a, 23). Такимъ образомъ существуютъ разныя ступени энтелехіи, при чемъ низшія соотвѣтствуютъ покоющейся формѣ, высшія — дѣятельной; послѣднія обозначаются Аристотелемъ почти всегда терминомъ энергія (ἐνέργεια). Это ученіе находитъ себѣ примѣненіе въ этикѣ, какъ мы увидимъ въ дальнѣйшемъ.

Въ третьей главѣ было изложено ученіе Аристотеля о причинахъ. По отношенію ко всякому естественному тѣлу можно различать четыре вида причинъ: матеріальную, движущую, форму и цѣлепричину. Для живыхъ тѣлъ душа является причиной въ трехъ видахъ, за исключеніемъ первой: ее нельзя никоимъ образомъ считать матеріей. О душѣ какъ формѣ уже сказано. Какъ *движущая причина*, душа проявляетъ себя различнымъ образомъ: у растеній, какъ причина измѣненій и роста, у животныхъ кромѣ того, какъ причина ощущеній (которыя сводятся тоже къ качественному измѣненію) и передвиженій въ пространствѣ. Нельзя, на примѣръ, объяснять ростъ живого существа, исходя только изъ свойствъ составныхъ частей, огня и земли, простымъ ихъ перемѣщеніемъ, какъ это дѣлалъ Эмпе-

докль. Эти тѣла, въ силу своихъ свойствъ, должны пройти растеніе насквозь и разсѣяться, если ничто въ организмѣ имъ не будетъ препятствовать. Свойства огня и земли огугь служить вспомогательными причинами (συναιτία), но «для всѣхъ естественныхъ тѣлъ существуетъ предѣлъ и отношеніе величины и роста; это дѣло души, а не огня» (416a, 16). Душа является также *причиной-цѣлью*. «Подобно тому, какъ разумъ дѣлаетъ все «ради чего-нибудь», точно такъ же поступаетъ и природа, и это является для нея конечной цѣлью (τέλος). Подобной естественной цѣлью для живыхъ существъ служитъ душа: всѣ естественныя тѣла—орудія души (ὄργανα), и тѣла животныхъ, такъ же какъ и растенія, существуютъ какъ бы ради души» (415b, 16).

Наиболѣе простой типъ души встрѣчается у растеній; это—такъ называемая питающая душа (ψυχή θρεπτική). Ея основныя функціи—питаніе и размноженіе, т.-е. минимумъ тѣхъ жизненныхъ проявленій, которыя присущи всему живому. «Ничто не убываетъ и не возрастаетъ естественнымъ путемъ, что не питается, питается же только то, что приобщено жизни» (415b, 26). Но «дѣломъ, наиболѣе свойственнымъ по природѣ живымъ существамъ—поскольку они закончены въ своемъ развитіи, не уродливы и не зарождаются самопроизвольно,—является произведение другого существа, подобнаго самому себѣ, для животныхъ произведеніе животнаго, для растеній—растенія, чтобы насколько возможно сдѣлаться причастнымъ вѣчному и божественному. (ὅσα τοῦ αἰεὶ καὶ θεοῦ μετέχουσιν). Къ этому вѣдь стремится все, и все что дѣлается по природѣ, дѣлается ради этого» (415a, 26) ¹⁾.

Душа животныхъ является болѣе сложной. Она обязательно содержитъ въ себѣ питающую часть, какъ необходимую основу, но дополняетъ ее другими способностями и прежде всего способностью ощущеній, т.-е. чувствующей душой (ψυχή αἰσθητική). Способность чувствовать связана съ наличностью опредѣленнаго рода органовъ. У наиболѣе низко стоящихъ животныхъ имѣется только чувство осязанія (ἅψή), являющееся такимъ образомъ первичнымъ и основнымъ; его задача—руководить животнымъ при отысканіи пищи и отдѣлять годное отъ негоднаго. Это биологи-

1) У Платона мы встрѣчаемъ такой же взглядъ: „Дѣло это божественно; и это,—именно зачатіе и рожденіе,—въ смертномъ живомъ существѣ является бессмертнымъ“ Пиръ, 206 с.

ческое значеніе, для цѣлей самосохраненія (εἰ μέλλει σώζεσθαι τὸ ζῶον), имѣютъ и остальные органы чувствъ, полное число которыхъ достигаетъ пяти: осязаніе, вкусъ, обоняніе, слухъ, зрѣніе. Ученіе объ органахъ чувствъ съ особымъ интересомъ разрабатывали всѣ греческіе философы, начиная съ древности; у каждаго имѣется своя теорія воспріятія ощущеній, болѣе или менѣе остроумная. Аристотель также удѣляетъ много вниманія этимъ вопросамъ и даетъ, кромѣ теоріи, рядъ отдѣльныхъ замѣчаній, показывающихъ въ немъ опытнаго наблюдателя. Я не могу излагать здѣсь всѣ эти подробности, несмотря на ихъ большой интересъ, укажу только, что Аристотель понималъ «ощущеніе» (αἴσθησις) какъ процессъ физиологическій, т.-е. какъ извѣстнаго рода качественное измѣненіе (ἀλλοίωσις τις), возникающее въ органѣ чувствъ подъ вліяніемъ внѣшней среды и распространяющееся внутри организма по опредѣленнымъ путямъ. Въ противоположность Гиппократу и Платону Аристотель не признавалъ мозгъ за центральный органъ ощущеній; такую роль въ его физиологіи играетъ сердце. Значеніе нервовъ ему, такъ же какъ и остальнымъ современникамъ, не было извѣстно, и проведеніе ощущеній онъ приписывалъ «мясу» (σάρξ), т.-е. совокупности мягкихъ тканей, и крови.

Кромѣ ощущеній, доставляемыхъ отдѣльными органами, въ насъ возникаютъ особыя ощущенія, не свойственныя ни одному изъ органовъ въ отдѣльности, но общія для всѣхъ (κινῆ). Сюда относятся ощущенія движенія, покоя, числа, формы, величины—сложныя представленія по современной терминологіи. Онѣ возникаютъ внутри организма въ результатѣ особой переработки.

Присутствіе ощущеній вызываетъ различнаго рода желанія и влеченія, въ основѣ которыхъ лежитъ особая «побуждающая» способность души (δρεκτικόν). Кто различаетъ ощущенія—различаетъ пріятное и непріятное, а въ этомъ случаѣ является и желаніе, которое есть влеченіе къ пріятному. Побужденія въ свою очередь вызываютъ движенія, основой для которыхъ является «движущая» душа (κίνητικόν). Ея существованіе связано съ наличностью органовъ передвиженія, главной частью которыхъ являются суставы, какъ мѣста, гдѣ происходитъ сгибаніе и разгибаніе.

Названіе души, примѣняемое для каждой отдѣльной способности, можетъ ввести въ заблужденіе, какъ будто въ тѣлѣ существуетъ нѣсколько душъ. Это мнѣніе ошибочно: душа въ

каждомъ организмѣ есть нѣчто цѣлое и единое, она является сложной только въ потенціи (*δυνάμει*). Но въ этомъ смыслѣ можно говорить даже о душѣ органовъ. Опыты съ разрѣзываніемъ насѣкомыхъ и червей, при чемъ отдѣльныя части живутъ нѣкоторое время самостоятельной жизнью, указываютъ на возможность раздѣленія души—превращенія отдѣльныхъ потенцій въ самостоятельное цѣлое.

Послѣдней и высшей способностью души является мышленіе. Разумъ (*νοῦς*), принадлежитъ только человѣку и существамъ «подобнаго же рода или высшаго», если таковыя имѣются. Эта способность требуетъ наличности всѣхъ остальныхъ видовъ души и въ своемъ высшемъ проявленіи, какъ «теоретическій разумъ» (*νοῦς θεωρητικός*), является основой научнаго знанія. У животныхъ разума нѣтъ, его замѣняетъ фантазія (*φαντασία*), способность воспроизводить и комбинировать чувственные образы, такъ сказать, образное мышленіе. Фантазія присуща и человѣку, но она имѣетъ своимъ назначеніемъ доставлять матеріаль разумному мышленію.

Таково въ бѣгломъ очеркѣ ученіе Аристотеля о сущности души и ея различныхъ проявленіяхъ¹⁾. Большая сложность души обуславливаетъ собой болѣе сложную организацію. Если сравнить въ этомъ отношеніи одушевленные тѣла, то легко замѣтить, что между ними существуютъ постепенныя градации и всѣ вмѣстѣ они образуютъ какъ бы лѣстницу непрерывно повышающихся формъ организаціи. Современное представленіе объ эволюціи—постепенномъ развитіи органическихъ формъ во времени—было чуждо Аристотелю, поэтому примѣнять этотъ терминъ къ его воззрѣніямъ надо съ большими оговорками, и самое лучшее совсѣмъ не дѣлать этого. Но представленіе о повышеніи формъ, одновременно существующихъ, «изъ неопредѣленныхъ и несовершенныхъ въ болѣе совершенныя» было имъ вполне отчетливо выражено во многихъ мѣстахъ. Это воззрѣніе нашло себѣ откликъ много вѣковъ спустя среди натурфилософовъ 18 вѣка (Бонне и др.) и несомнѣнно подготовило почву для эволюціоннаго ученія Ламарка²⁾.

1) Обстоятельное изложеніе дано въ послѣднее время Марклемъ (*Marchl. Des Aristoteles Lehre von der Tierseele. 3 Theile 1896—1900. Progr. Metten*)

2) См. мой историческій очеркъ: Ламаркъ. Вступительная статья къ переводу 1-го тома Философіи зоологіи, Ламарка, М., 1911. О понятіи развитія у

Можно ли считать душу безсмертной? Душа есть энтелехія даннаго тѣла, и разъ тѣло разрушается, исчезаетъ и она. Переселеніе душъ, о которомъ учили пифагорейцы и Платонъ, немислимо: нельзя прилаживать любую душу къ любому тѣлу, каждое «имѣетъ собственную форму и видъ» и отдѣлять ихъ можно только мысленно (λόγῳ χωριστόν). Аристотель во многихъ мѣстахъ совершенно опредѣленно указываетъ одинъ видъ безсмертія, свойственный «возникающимъ и исчезающимъ существамъ»—это безсмертіе вида. Вся этика построена на молчаливомъ предположеніи отсутствія личнаго безсмертія и въ этомъ отношеніи представляетъ рѣзкій контрастъ съ ученіемъ Платона о воздаяніи, которое получаетъ душа въ загробной жизни. И тѣмъ не менѣе, Аристотель считаетъ возможнымъ признать безсмертіе одной изъ частей человѣческой души—разума. Я приведу относящіяся сюда мѣста. Въ концѣ 1-й главы 2-й книги о душѣ онъ говоритъ: «ясно, что душа или отдѣльныя части ея—если она по природѣ состоитъ изъ частей—неотдѣлимы отъ тѣла, вѣдь она есть энтелехія отдѣльныхъ частей. Тѣмъ не менѣе относительно нѣкоторыхъ частей ничто не мѣшаетъ (признать ихъ отдѣлимость), вслѣдствіе того, что онѣ не являются энтелехіей чего-либо тѣлеснаго (ἀλλ' ἔνια μὲν οὐδὲν κωλύει, διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. 413а, 4)». Во 2-й главѣ той же книги: «относительно разума и теоретической способности ничего опредѣленнаго неизвѣстно (οὐδὲν πῶ φανερόν), но вѣроятно это другой родъ души (γένος ἕτερον) и только онъ имѣетъ возможность отдѣляться, какъ вѣчное отъ гибнущаго». Въ 5-й главѣ 3-й книги, составляющей истинное мученіе для всѣхъ, изучающихъ Аристотеля, онъ указываетъ на различіе двухъ видовъ разума, одного, соотвѣтствующаго какъ бы матеріи (ἕλη), другого—дѣятельнаго (ποιητικόν). «Одинъ разумъ таковъ, что благодаря ему все возникаетъ (τῷ πάντα γίνεσθαι: слѣдуетъ подразумѣвать относящееся къ мышленію), другой, посредствомъ котораго все приходитъ въ дѣйствіе (τῷ πάντα ποιεῖν), какъ извѣстное свойство, на подобіе свѣта: вѣдь и свѣтъ извѣстнымъ способомъ дѣлаетъ цвѣта въ потенціи дѣйствительно существующими. Этотъ послѣдній разумъ отдѣлимъ (χωριστός), не испытываетъ измѣне-

Аристотеля трактуетъ: *Hans Meyer*. Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn, 1909

ній (*ἀπαθής*), не смѣшанъ (*ἀμιγής*) и по своей сущности есть энергія» (430a, 14). Немного ниже: «отдѣлимъ только онъ, поскольку является самимъ собой (*ἄπαρ ἑστί*), и онъ одинъ только безсмертенъ и вѣченъ. Но мы ничего не помнимъ потому, что онъ не испытываетъ измѣненій; страдательный же разумъ (*παθητικός*) способенъ разрушаться и безъ него ничего не мыслить». Въ этой фразѣ можно видѣть намекъ на Платонову теорію анамнеза, по которой душа припоминаетъ вѣчныя истины, узнанныя ею до рожденія человѣка во время пребыванія въ мірѣ идей.

Въ сочиненіи «О развитіи животныхъ» мы встрѣчаемъ одно важное мѣсто, относящееся къ вопросу о разумѣ. Разсуждая о развитіи души Аристотель указываетъ, что не всѣ части ея могутъ предсуществовать въ видѣ потенціи. «Тѣ начала, дѣятельность которыхъ связана съ тѣломъ, очевидно не могутъ существовать безъ тѣла, какъ, напримѣръ, нельзя ходить безъ ногъ, поэтому имъ невозможно проникать извнѣ (*ἑξ ἄλλοθεν εἰσεύαται*)... Остается признать, что только разумъ входитъ извнѣ (*ἑξ ἄλλοθεν*) и только онъ есть нѣчто божественное (*θεῖον*): вѣдь его энергія не имѣетъ ничего общаго съ тѣлесной» (II, 736b, 22). Изъ дальнѣйшаго ясно, что вхожденіе разума нельзя связать съ опредѣленным моментомъ развитія зародыша, онъ привходитъ вмѣстѣ съ другими началами души при помощи сѣмени. Физиологическимъ условіемъ развитія душевныхъ способностей являются не «такъ называемые элементы», а особое соединеніе «болѣе божественное» — пневма (*πνεῦμα*), родъ теплаго воздуха, возникающаго въ природѣ подъ вліяніемъ лучей солнца. Присутствіемъ этой душевной теплоты (*θερμότης ψυχική*) можно объяснить самопроизвольное зарожденіе живыхъ существъ. Въ сѣмени содержатся два начала души: «одно — отдѣлимое отъ тѣла — у тѣхъ которые заключаютъ въ себѣ божественное, какимъ является такъ называемый разумъ, другое неотдѣлимое; послѣдняя часть сѣмени растворяется и пневматизируется, имѣя влажную и водянистую природу» (737a, 9).

Изъ приведенныхъ цитатъ мы имѣемъ полное право заключить, что Аристотель признавалъ безсмертіе теоретическаго разума, но напрасно мы стали бы искать у него болѣе опредѣленныхъ указаній на характеръ этого безсмертія, на то мѣсто, которое занимаетъ разумъ послѣ смерти въ мировомъ цѣломъ, на его отношеніе къ первому двигателю. Все это осталось неопредѣленнымъ

и дало возможность комментаторамъ вдоволь изошрять свое остроуміе, выискивая, каково было настоящее мнѣніе Аристотеля. А комментированіе началось очень рано ¹⁾. Уже ближайшій ученикъ Аристотеля, и его преемникъ по завѣдыванію Ликеемъ, Теофрастъ много разсуждалъ о различіяхъ дѣятельнаго и страдательнаго разума и рѣшалъ вопросъ о вхожденіи его въ организмъ. Александръ Афродизійскій (2 в. по Р. Х.), обращая вниманіе на характеристику перваго двигателя, данную Аристотелемъ въ XII кн. Метафизики, доказывалъ, что человѣческій разумъ имѣетъ божественное происхожденіе. Θεμιστій (4 в.) опровергалъ это мнѣніе; слѣдуя Теофрасту, онъ училъ, что разумъ присущъ только человѣку и состоитъ изъ матеріи, которой является страдательный умъ, и формы—умъ дѣятельный. Послѣдній безсмертенъ, какъ нѣчто индивидуальное. Болѣе поздніе комментаторы отчасти примыкали къ Θεμιστiю, — сюда относятся христіанскіе ученые среднихъ вѣковъ, отчасти къ Александру Афродизійскому (Аверроесъ). Въ недавнее сравнительно время Brentano утверждалъ, что, по мнѣнію Аристотеля, безсмертная часть человѣческой души возникаетъ въ результатъ творческаго акта, тогда какъ Целлеръ доказывалъ предсуществованіе разума ²⁾. Кампе ³⁾ пытался рѣшить вопросъ о разумѣ, принимая во вниманіе всю натурфилософію Аристотеля. Онъ высказалъ очень остроумную гипотезу, что субстратомъ безсмертнаго разума является божественный и неизмѣняемый эфиръ. Такое объясненіе, дѣйствительно, указываетъ разуму вполне опредѣленное мѣсто въ природѣ и сводитъ концы съ концами. Но всѣ эти соображенія наталкиваются на простой вопросъ: почему Аристотель самъ не высказался вполне о природѣ разума? Вѣдь для этого достаточно было нѣсколькихъ словъ. Приходится признать, что характеръ безсмертнаго разума и его мѣсто въ природѣ были не выяснены для него самого. Если мы обратимъ вниманіе на приведенныя цитаты, то увидимъ, что онъ самъ не скрываетъ этого: «относительно разума и теоретической способности ничего опредѣленнаго неизвѣстно—οὐδὲν πω φανερόν». До-

¹⁾ См. литер. указанія у Целлера и Тренделенбурга (De anima).

²⁾ Заключительнымъ моментомъ полемики является недавно появившееся сочиненіе Brentano (Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, 1911).

³⁾ Кампе. Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870.

полнять Аристотеля въ духѣ его философіи, конечно, возможно, такъ же какъ возможно придѣлывать окончаніе къ «Русалкѣ» Пушкина, но врядъ ли эти дополненія могутъ разсчитывать на общее признаніе.

Мотивы, заставившіе Аристотеля отводить совершенно особое мѣсто разуму, понять нетрудно, стоитъ припомнить громадное значеніе, которое занимало въ его философіи теоретическое мышленіе. Въ этомъ отношеніи Аристотель остался платоникомъ до конца своихъ дней. Но на ряду съ этимъ онъ слишкомъ цѣнилъ свидѣтельство опыта, чтобы пожертвовать въ угоду красивой теоріи данными дѣйствительности. Поэтому онъ отбросилъ всю эсхатологию Платона и удержалъ одинъ сухой тезисъ безсмертія. Онъ могъ это сдѣлать, не погрѣшая противъ данныхъ дѣйствительности, скорѣе идя съ ними рука объ руку. Если мы постараемся отрѣшиться отъ современныхъ ученій о локализации функций въ мозговой корѣ, указывающихъ на связь высшихъ способностей съ опредѣленными участками мозга, то для насъ, какъ и для эллиновъ 4-го вѣка до Р. Х., будетъ казаться чѣмъ-то совершенно особымъ эта таинственная способность теоретическаго мышленія, которое «ничего не мыслить практическаго, не говорить о томъ, къ чему слѣдуетъ стремиться, чего избѣгать». Между теоретическимъ разумомъ и всѣми остальными душевными способностями, біологическое значеніе которыхъ совершенно ясно, будетъ проведена рѣзкая грань. Ее не могъ перешагнуть даже Декартъ, 19 вѣковъ спустя. И то обстоятельство, что Аристотель не считалъ возможнымъ фантазировать по поводу дальнѣйшей судьбы безсмертнаго разума, а указалъ только вѣроятность факта безсмертія, лишній разъ подчеркиваетъ щепетильность настоящаго ученаго, избѣгающаго гипотезъ тамъ, гдѣ онъ не чувствуетъ подъ ногами твердой почвы. Что касается названій «божественный» (*θεῖος*), «болѣе божественный» (*θειότερος*) и т. д., которыя Аристотель примѣняетъ иногда къ разуму, то они звучали у него совершенно иначе, чѣмъ впоследствии. Онъ примѣнялъ ихъ въ обычномъ, популярномъ смыслѣ слова, не связывая съ ними опредѣленнаго философскаго значенія. Не Богъ есть первый двигатель или первая сущность, а наоборотъ, первый двигатель заслуживаетъ примѣненія къ нему названія божества.

Въ связи съ ученіемъ о душѣ и разумѣ Аристотель намѣчаетъ

основы ученія о познаніи. Мы не найдемъ, конечно, у него систематизированной и законченной гносеологіи, но всѣ данныя для созданія таковой можно найти въ отдѣльныхъ мѣстахъ психологіи, аналитики, метафизики и отчасти этики. Нѣмецкіе ученые не разъ сводили эти разбросанныя данныя вмѣстѣ ¹⁾.

Главный вопросъ для всякой теоріи познанія — какимъ образомъ создается соотвѣтствіе между мышленіемъ и бытіемъ, гдѣ причина общеобязательности и необходимости научныхъ концепцій?—рѣшается Аристотелемъ въ соотвѣтствіи съ основами его онтологіи и натурфилософіи. Его положенія можно формулировать слѣдующимъ образомъ: 1) *всякое познаніе есть познаніе формы*; 2) *въ актъ познанія познающее до известной степени отождествляется съ объектомъ познанія*; 3) *чувственное познаніе есть необходимая ступень всякаго познанія*.

«Душа нѣкоторымъ образомъ есть все существующее (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα). Такъ какъ существующее воспринимается или чувственнымъ путемъ, или мышленіемъ (ἢ αἰσθητὰ ἢ νοητὰ), то наука нѣкоторымъ образомъ есть то, что познаваемо научнымъ путемъ (τὰ ἐπιστητὰ πῶς), чувственное воспріятіе — то, что воспринимается чувствами. Въ какомъ именно отношеніи — это необходимо изслѣдовать. И наука и чувственное воспріятіе раздѣляются на отдѣльные предметы (πράγματα): находясь въ состоятвенности—на потенциальные, получая реализацію на дѣйствительные. Та часть души, которая воспринимаетъ ощущенія (αἰσθητικόν), тождественна въ потенціи съ чувственнымъ объектомъ (αἰσθητόν), познающая научно (ἐπιστημονικόν)—съ объектомъ познанія (ἐπιστητόν). Необходимо, чтобы это тождество относилось къ нимъ самимъ или къ формамъ (εἶδη). Относиться къ нимъ самимъ оно, конечно, не можетъ: вѣдь не камень находится въ душѣ, а его форма (εἶδος). Такимъ образомъ, душу можно сравнить съ рукой: и рука есть инструментъ инструментовъ, и разумъ—форма формъ (εἶδος εἰδῶν), и чувственное воспріятіе—форма чувственныхъ предметовъ (εἶδος αἰσθητῶν). Такъ какъ ни одинъ предметъ (πράγμα), какъ кажется, не существуетъ въ отдѣльности отъ чувствен-

¹⁾ Изъ отдѣльныхъ монографій заслуживаетъ вниманія прежде всего уже указанное сочиненіе Кампе (Erkenntnisstheorie des Aristoteles). Кромѣ того болѣе новыя: Andres. Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles. Dis. Breslau, 1905, и Aicher. Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Gekrönte Preisschrift. Berlin, 1907.

ныхъ величинъ, то мыслимое заключается въ чувственныхъ формахъ (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῦσιν ἡ νοητά) представляетъ ли оно изъ себя такъ называемую абстракцію (τὰ ἐν ἀφαιρέσει) или то, что является свойствомъ и состояніемъ чувственного. Поэтому безъ чувственного воспріятія никто не можетъ ни научиться чему-нибудь, ни понять что-нибудь, и когда происходитъ теоретическое разсмотрѣніе, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ созерцать какія-нибудь чувственныя представленія (φαινόματα). Чувственныя представленія подобны ощущенію, только безъ матеріи» (III, 431b, 21).

Въ такихъ выраженіяхъ Аристотель самъ резюмируетъ познающую дѣятельность души. Они требуютъ нѣкотораго поясненія. Исходной точкой всякаго познанія является, по его мнѣнію, ощущеніе, или чувственное воспріятіе (αἴσθησις), возникающее въ результатѣ воздѣйствія соотвѣтствующаго раздраженія на органъ чувства. Съ физиологической точки зрѣнія ощущеніе является движеніемъ: «такъ называемое ощущеніе, проявляющееся какъ энергія, есть извѣстное движеніе души черезъ тѣло» (О снѣ. 454a, 8; см. также Физ., VII, 244b, 11). Прежніе философы (напр. Эмпедокль) объясняли чувственное воспріятіе тѣмъ, что «подобное дѣйствуетъ на подобное»: если мы воспринимаемъ ощущеніе земли, то только потому, что земля входитъ въ составъ нашего организма. Аристотель не согласенъ съ этимъ. То, что дѣйствуетъ на органъ чувствъ, не является подобнымъ веществу, изъ котораго оно построено, наоборотъ, это есть нѣчто иное; но въ моментъ реализаціи ощущенія субстратъ, воспринимающій ощущеніе, уподобляется раздражителю. «Испытываетъ раздраженіе (πάσχει) неоднородное, но, испытавъ его (πεπονηδός), оно становится однороднымъ» (417a, 20). Уподобленіе заключается въ томъ, что «энергія ощущаемаго и ощущенія тождественна и едина, только бытіе ихъ различно (τὸ δ'εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς); возьмемъ, на примѣръ, звукъ въ его энергіи и слухъ въ его энергіи. Можно, имѣя слухъ, не слышать, такъ же какъ тѣло, производящее звукъ, не всегда звучитъ. Когда же могущій слышать проявляетъ свою энергію, и звучитъ могущее звучать, тогда вмѣстѣ возникаютъ и слухъ какъ нѣчто реальное (κατ'ἐνέργειαν), и реальный звукъ; одно изъ этихъ явленій можно назвать слышаніемъ, другое—звучаніемъ» (425b, 26). Такъ какъ въ состояніи энергіи бытіе получаетъ опредѣленную форму или видъ, то становится понятнымъ общее положеніе (καθόλου), что

«ощущеніе есть воспріятіе чувственныхъ формъ безъ ихъ матеріи» (427 а, 17). Подобно тому, какъ воскъ воспринимаетъ отпечатокъ золотого или желѣзнаго перстня безъ золота и желѣза, такъ же точно ощущеніе «испытываетъ воздѣйствіе предметовъ, обладающихъ цвѣтомъ, вкусомъ или звукомъ, но не въ отношеніи того, чѣмъ называется каждый предметъ, а поскольку онъ обладаетъ указаннымъ свойствомъ и въ отношеніи данной формы». Чтобы правильно понимать всѣ мѣста въ психологіи, гдѣ Аристотель говоритъ о формѣ и видахъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что, согласно его ученію, форма и видъ присущи не только естественному тѣлу и вообще οὐσι' и, но въ болѣе широкомъ смыслѣ также качествомъ, количествамъ и пространственному бытію (ποιῶν, ποσῶν, κατὰ τόπον), т.-е. отдѣльными свойствамъ тѣлъ (см. О небѣ. IV, гл. 4).

Чувственное воспріятіе представляетъ извѣстнаго рода познаніе (γνώσις τις), такъ какъ оно есть воспріятіе формы. Здѣсь совершается какъ бы первая ступень абстракціи, которая доканчивается разумомъ.

Разумное познаніе, теоретическое и практическое (νοεῖν τὸ καὶ φρονεῖν), кажется на первый взглядъ чѣмъ то подобнымъ чувственному воспріятію, поэтому Эмпедокль и отождествлялъ ихъ. На самомъ дѣлѣ они различны, такъ какъ мышленіе присуще лишь человѣку и тѣсно связано съ употребленіемъ словъ, оно только не можетъ происходить безъ ощущеній. Связующимъ звеномъ между ощущеніемъ и мышленіемъ служитъ фантазія или способность представленій (φαντασία). Представленія образуются въ насъ подъ влияніемъ тѣхъ или иныхъ ощущеній, но возникаютъ въ ихъ отсутствіи: когда, напримѣръ, зажмуря глаза, мы воспроизводимъ какой-нибудь предметъ; они возникаютъ во снѣ и образуютъ сновидѣнія. Съ физиологической точки зрѣнія представленія есть также движеніе въ тѣхъ частяхъ внутри организма, которыя являются «чувствилищемъ» (αἰσθητήριον). Ощущенія не могутъ быть ложными, представленія могутъ быть и истинными, и ложными, т.-е. несоотвѣтствующими дѣйствительности. Но судить объ ихъ истинности сама способность представленій не можетъ, это различеніе требуетъ ощущеній и разумной дѣятельности. Представленія доставляютъ матеріаль для мышленія; «для мыслящей части души представленія являются какъ бы ощущеніями», и всякая разумная дѣятельность связана

съ ними неразрывными узами. «Когда происходитъ теоретическое разсмотрѣніе, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ созерцать какое-нибудь представленіе» (I. с.).

Разумная дѣятельность въ ея высшемъ проявленіи—теоретическомъ (*νοῦς θεωρητικός*)—не имѣетъ никакого отношенія къ практическому, т.-е. къ какимъ бы то ни было дѣйствіямъ или рѣшеніямъ, а занимается только познаніемъ чистыхъ формъ. Разумъ есть «мѣсто для формъ» (*τόπος εἰδῶν*), «воспріемникъ формъ» (*δέκτηρόν τοῦ εἶδους*), «форма формъ» (*εἶδος εἰδῶν*). «Подобно тому, какъ способность чувственнаго воспріятія относится къ чувственному предмету, такъ и разумъ къ мыслимому». Но способность ощущенія для каждаго органа чувствъ ограничена извѣстнымъ кругомъ, для нихъ имѣетъ силу законъ специфической энергіи чувствъ, какъ принято говорить со времени Іоганна Мюллера,—разумъ же мыслить все: всѣ формы находятся въ немъ въ видѣ потенціи (*δυνάμει τὰ εἶδη*). Разумъ, пока не проявляетъ себя въ мышленіи, не принадлежитъ къ числу реально существующаго (*οὐδέν ἐστι ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν*), «поэтому-то правильно предполагать, что онъ не смѣшанъ съ какимъ-нибудь тѣломъ» (429a, 24). Въ этомъ отношеніи его можно сравнить съ табличкой (*γραμμάτειον*), на которой ничего въ дѣйствительности (*ἐντελεχείαια*), не написано. Когда же онъ мыслить какую-нибудь форму, то онъ отождествляется съ ней, такъ какъ у него нѣтъ матеріи, и та форма, которую онъ мыслить (*οὐσία κατὰ λόγον, τὸ τί ἦν εἶναι, μορφή, εἶδος*), также отдѣлена отъ матеріи (см. Мет. XII, 1075 a, 3). «Разумъ мыслить самого себя поскольку онъ воспринимаетъ мыслимое; касаясь и мысля, онъ становится мыслимымъ (*νοητός*). Ибо разумъ есть воспріемникъ мыслимаго и сущности» (XII, 1072 b, 20). Отсюда становится понятнымъ, что «разумъ и научное знаніе тождественны».

Теоретическое знаніе имѣетъ дѣло съ основными принципами наукъ (*ἀρχή*), это есть «научные принципы» (*νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή*. Вт. Анал., конецъ). Такими являются: форма и матерія, четыре основныхъ вида причинъ, аксіомы, математическія понятія и т. д. Всѣ они познаются разумомъ непосредственно и не могутъ быть доказываемы научно, наоборотъ, они сами служатъ основой всякаго доказательства. Чтобы научно доказать какое-нибудь положеніе, мы должны разложить его извѣстнымъ образомъ на элементы (*ἀναλύειν*) и свести къ основнымъ, непосредственно оче-

виднымъ положеніямъ. Правила такого анализа даетъ Аналитика, важная вспомогательная дисциплина, въ совершенствѣ разработанная Аристотелемъ и ставшая основой логики. Главнымъ орудіемъ научнаго анализа является силлогизмъ, который у Аристотеля, какъ уже указывалось, не есть формальное правило мышленія, но имѣетъ онтологическое значеніе.

Въ такомъ приблизительно видѣ Аристотель ставитъ и разрѣшаетъ вопросы, относящіеся къ познанію. Я не могу излагать здѣсь цѣликомъ его крайне интересную и продуманную теорію науки, ученіе о наведеніи, силлогизмѣ, научномъ доказательствѣ—это увлекло бы насъ слишкомъ далеко. Къ тому же въ литературѣ имѣются хорошія изложенія этихъ отдѣловъ. Моей задачей было указать его руководящія идеи.

Что Аристотель не былъ сенсуалистомъ и эмпирикомъ, это совершенно ясно, но съ другой стороны его нельзя назвать и чистымъ рационалистомъ. Въ немъ слишкомъ живо было сознаніе дѣйствительности, чтобы онъ могъ сказать, подобно Гегелю: «тѣмъ хуже для фактовъ». Для Аристотеля въ реальномъ научномъ разсмотрѣніи чувственный элементъ сливается съ умопостигаемымъ, такъ же какъ онъ слить въ той дѣйствительности, которая доступна человѣку. Вся дѣйствительность познаваема, поскольку она есть форма, и ея познаніе возможно потому, что само познающее есть тоже форма и часть дѣйствительности,—таковъ основной мотивъ Аристотеля, проходящій черезъ всю серію его сочиненій. Онтологія и гносеологія идутъ, такимъ образомъ, рука объ руку. Матерія познаваема лишь постольку, поскольку она причастна формѣ: она познается или въ видѣ той формы, которую принимаютъ составныя части сложнаго цѣлаго, послѣ его распаденія, или какъ форма частей, которая, такъ сказать, просвѣчиваетъ въ цѣломъ. Но первая матерія, какъ нѣчто абсолютно лишенное формы, непознаваема, да она въ такомъ видѣ и не существуетъ. Обращая вниманіе на эту сторону его ученія, Аристотеля можно называть агностикомъ, какъ Герберта Спенсера (который, кстати сказать, нерѣдко приближается къ Аристотелю), и ставить ему въ упрекъ, что онъ остановился у порога того таинственнаго, въ чемъ коренится всякое бытіе. Но Аристотель, какъ настоящій эллинъ, смотрѣлъ на міръ иными глазами; для него предѣлъ познанія былъ вмѣстѣ съ тѣмъ предѣломъ дѣйствительнаго бытія.

ГЛАВА VI.

Натурфилософскій элементъ въ этикѣ, политикѣ и поэтикѣ.

Чтобы закончить очеркъ общаго міровоззрѣнія Аристотеля и лучше отгѣнить ту роль, которую играетъ въ немъ натурфилософія, необходимо, хотя бы вкратцѣ, остановиться на пріемахъ, примѣняемыхъ имъ при разработкѣ практическихъ и поіетическихъ дисциплинъ. Теоретическія науки — первая философія, натурфилософія, математика — имѣютъ дѣло съ чистой теоріей, тщательно избѣгая всего прикладнаго. Практическія науки — этика, политика, экономіка занимаются изученіемъ дѣйствій и поступковъ людей (*πράξις*), тогда какъ поіетическія разсматриваютъ произведенія людей (*ποίησις*); искусство (*τέχνη*) въ широкомъ смыслѣ слова. Науки этого рода не только излагаютъ что есть, но, главнымъ образомъ, что должно быть и какъ этого достигнуть, т. е. вырабатываютъ нормы и правила. Мы разсмотримъ въ этой главѣ основные принципы этики, политики и поэтики Аристотеля и постараемся привести ихъ въ связь съ основами его теоретическихъ воззрѣній.

Предметъ *этики* ¹⁾ составляетъ ученіе о хорошемъ поведеніи (*εὐπραγία*). Хорошимъ или благимъ (*ἀγαθόν*), вообще говоря, называется «то, чего все домогается» (*ὅν πάντες ἐφίεται*). Оно имѣетъ различныя ступени: мы называемъ хорошимъ то, что служитъ средствомъ для другихъ хорошихъ цѣлей, и то, что хорошо само по себѣ. Высшее благо (*τὸ πάντων ἀρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*) не служитъ средствомъ для чего бы то ни было, а является цѣлью само по себѣ — оно абсолютно.

Что же можно считать высшимъ благомъ для человѣка? Кто признаетъ загробную жизнь или воскресеніе мертвыхъ, тотъ совершенно естественно переноситъ высшее благо человѣка въ потусторонній или иной міръ. Такъ сдѣлалъ Платонъ, таково и христіанское ученіе о блаженствѣ праведныхъ во второмъ пришествіи Христа на землю. Въ этомъ случаѣ земная жизнь человѣка пріобрѣтаетъ подготовительный характеръ и получаетъ отнесенное значеніе. Но Аристотель не признавалъ безсмертія

¹⁾ Я имѣю въ виду при изложеніи этическихъ взглядовъ Аристотеля только Никомахову этику, подлинность которой считается установленной. На русскомъ языкѣ имѣется хорошій переводъ Э. Радлова: *Этика Аристотеля*. Спб. 1908.

личности: освобождаясь послѣ разрушенія тѣла, разумъ не сохраняетъ ничего индивидуальнаго и ничего не помнитъ; поэтому центръ тяжести волей-неволей переносится на земную жизнь человѣка, которая получаетъ цѣль сама въ себѣ. Разъ это такъ, надо стараться сдѣлать эту жизнь возможно болѣе законченной и совершенной, надо не только жить (ζῆν), но и «хорошо жить» (εὖ ζῆν).

Всякое существо имѣетъ свои достоинства (ἀρετή), т.-е. извѣстную степень совершенства (τελειώσις τις): «каждый предметъ и каждая сущность тогда совершенны, когда въ томъ, что касается свойственныхъ имъ достоинствъ (κατὰ τὸ εἶδος τῆς οὐχίας ἀρετῆς) каждая часть достигаетъ присущей ей по природѣ величины» (Мет. V, 1021 b, 21). Таково общее положеніе, изъ котораго вытекаютъ всѣ оцѣнки и нормы Аристотеля. Хорошее и плохое не есть что-либо субъективно-человѣческое, но заложено въ самой природѣ вещей, въ самой организаціи вселенной.

Человѣкъ занимаетъ во вселенной совершенно опредѣленное мѣсто. Живя въ среднемъ поясѣ, гдѣ господствуетъ рожденіе и гибель, онъ является изъ существъ этого пояса высшимъ; онъ стоитъ на границѣ между звѣремъ (θηρίον) и богами (θεός), т.-е. тѣми неизмѣняемыми божественными существами, которыми являются небесныя свѣтила. Соответственно этому опредѣляется и степень совершенства, возможнаго для него, его высшее благо. Въ каждомъ одушевленномъ естественномъ тѣлѣ душа есть самое главное, это—первая энтелехія; но мы видѣли уже раньше, что возможны энтелехіи или энергіи высшаго порядка, основанныя на дѣятельномъ состояніи различныхъ отдѣловъ души. *Энергія или дѣятельное завершеніе души соответственно ея высшимъ и наиболее совершеннымъ достоинствамъ даетъ состояніе эвдемоніи (εὐδαιμονία), т.-е. блаженства, которое и представляетъ изъ себя высшее человѣческое благо (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν φυχῆς ἐνέργεια ὑπεται κατὰ τὴν ἀρετὴν.* Ник. эт., 1098 a, 16, см. также 1102 a, 5). Такимъ путемъ принципы поведенія связываются съ основными положеніями натурфилософіи; этический идеаль для Аристотеля не есть что-либо, врывающееся въ природу извнѣ, а лишь высшая степень реализаціи присущей человѣку природы.

Одно пассивное обладаніе достоинствами недостаточно для блаженства: «ибо можетъ случиться, что обладающій достоинствами проспитъ или будетъ бездѣйствовать въ теченіе всей

жизни, а сверхъ того будетъ терпѣть величайшія невзгоды и несчастія. Человѣка съ такой жизнью никто не назоветъ блаженнымъ, развѣ только защищая тезисъ» (1095 b, 32). Соотвѣтственно прочимъ частямъ системы, этика Аристотеля носитъ ясно выраженный дѣятельный, «энергетическій» характеръ. Вопросъ о наслажденіи (ἡδονή) и страданіи (λύπη), такъ называемый гедонистическій элементъ, отступаетъ на второй планъ. Наслажденіе само по себѣ не есть благо,—Аристотель повторяетъ это нѣсколько разъ; видѣть въ немъ цѣль жизни могутъ только люди грубые, «рабы во всѣхъ отношеніяхъ, избирающіе скотскую жизнь». Но тѣмъ не менѣе «наслажденіе есть во всякомъ ощущеніи, равнымъ образомъ въ размышленіи и созерпаніи», оно присоединяется ко всякой дѣятельности и завершаетъ ее. «Наслажденіе завершаетъ энергію не какъ присущее послѣдней свойство (ἔστις), а какъ нѣкій привходящій конецъ (ὡς ἐπιγυόμενόν τι τέλος. 1174 b, 31)».

Остается опредѣлить, что понимать подъ *достоинствами* или добродѣтелями, какъ обыкновенно—и не вполне удачно—переводятъ греческое ἀρετή. Выясненіе характера отдѣльныхъ достоинствъ и соотвѣтствующаго поведенія человѣка занимаетъ большую часть этики Аристотеля. Онъ дѣлитъ достоинства на двѣ главныхъ группы, соотвѣтственно двумъ основнымъ способностямъ человѣческой души—неразумной и разумной. (Для цѣлей практической дисциплины нѣтъ необходимости брать точное раздѣленіе души, данное въ психологіи.) Въ первую группу входятъ достоинства *этическія* (ἀρετὴ ἠθική, отъ слова ἔθος—привычка, обычай), къ которымъ можно приучить человѣка, не предъявляя особыхъ требованій къ дѣятельности его разума, во вторую—*діаноетическія* (ἀ. διανοητική), основанныя на разумѣ.

Къ этическимъ достоинствамъ относятся храбрость (ἀνδρεία), благоразуміе (σωφροσύνη), щедрость (ἐλευθεριότης), великодушіе (μεγαλοφυχία), кротость (πραότης), справедливость (δικαιοσύνη) и др. Общее между всѣми ими заключается въ томъ, что они образуютъ середину (μεσότης) между двумя крайностями: преувеличеніемъ и недостаткомъ. Напримѣръ, храбрость занимаетъ середину между трусостью и дерзкой отвагой, щедрость—между скупостью и расточительностью. Тотъ, кто можетъ найти каждый разъ нужную середину и дѣйствовать сообразно съ ней, обладаетъ соотвѣтственной этической добродѣтелью. Считать до-

стоинства чѣмъ-то врожденнымъ нельзя: они могутъ существовать въ видѣ потенціи, но чтобы обладать ими въ дѣйствительности, необходимо ихъ приобрести. Путь къ ихъ приобретению одинъ—соотвѣтственное упражненіе: «то, что мы должны дѣлать, научившись, этому мы научаемся дѣлая» (1103 a, 32).

Полное опредѣленіе достоинства, такимъ образомъ, гласить: «это есть свойство, которое приобретено путемъ произвольнаго выбора (ἐξ ἐπιπροαιρέτην), и заключается въ серединѣ (между двухъ крайностей), подходящей для каждаго изъ насъ (ἐν μεσότητι πρὸς ἡμᾶς), опредѣленной разумомъ и притомъ такъ, какъ опредѣлилъ бы ее понимающій человѣкъ» (II, 1106 b, 5). Последнія слова очень интересны: они показываютъ, откуда, въ конечномъ итогѣ, можно почерпнуть знаніе того, что есть достоинство; послѣдней инстанціей является живой примѣръ достойнаго человѣка.

Когда человѣкъ дѣйствуетъ соотвѣтственно достоинствамъ, когда онъ храбръ, благоразуменъ, воздерженъ, справедливъ, онъ дѣлаетъ все это не ради какихъ-нибудь выгодъ. Онъ не долженъ обращать вниманія на похвалы, матеріальныя выгоды, почести, а поступать «ради прекраснаго» (καλῶ ἕνεκα) ¹⁾. Эта фраза регулярно вставляется Аристотелемъ въ разсужденіе о каждомъ достоинствѣ и вскрываетъ намъ истинные мотивы, руководившіе эллиномъ въ его нравственной дѣятельности. Въ ней этическое и эстетическое—благо и красота—предстаютъ передъ нами въ цѣлостномъ синтезѣ. Жизнь чуждается всего преувеличеннаго, безпорядочнаго, безобразнаго: она есть благо и красота; чѣмъ совершеннѣе она проявляетъ себя, тѣмъ лучше, прекраснѣе и нравственнѣе.

Высшаго проявленія жизнь человѣка достигаетъ тогда, когда онъ въ полной мѣрѣ пользуется діаноетическими достоинствами: разумомъ, отличающимъ его отъ животнаго и приближающимъ къ Богу. Такою является жизнь всякаго разумнаго дѣятеля, политика и въ особенности жизнь философа-теоретика. Дѣятельность политика почтенна и необходима, но она не можетъ имѣть цѣль въ себѣ. Всѣ заботы о государственномъ устройствѣ, войны, неразрывно связанныя съ этимъ, труды по управленію имѣютъ

¹⁾ Сопоставленіе этихъ мѣстъ можно найти въ небольшой, но очень содержательной диссертациі Рея. (*P. Rec. Τοῦ καλῶς ποτιῶν ἐν Ἀριστοτέλει ἐθικῆς quid sibi velit.* Halle, 1875)

въ виду лишь обезпечить человѣку существованіе, сообразное съ его достоинствами, но наиболѣе высокое проявленіе жизни человѣкъ находитъ въ чистой умственной дѣятельности— созерцаніи (*θεωρία*). Здѣсь онъ приближается, насколько возможно его смертной природѣ, къ вѣчному и божественному, онъ самъ уподобляется божеству—вѣчному разуму. Заключительныя главы 10-й книги Никомаховой этики, гдѣ Аристотель трактуетъ объ этомъ предметѣ, принадлежатъ къ лучшему, что имъ написано.

Но «одна ласточка весны не дѣлаетъ и одинъ день не дѣлаетъ человѣка блаженнымъ». Блаженство должно быть длительнымъ, оно нуждается, какъ это ни печально, въ благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, въ счастья. Человѣкъ, который долженъ постоянно бороться за жизнь, который не имѣетъ достатка и необходимаго досуга, который испытываетъ, подобно Пріаму, удары судьбы, несмотря на всѣ свои достоинства, не достигаетъ эвдемоніи. Жалкимъ (*ἀδλιος*) онъ не будетъ, среди несчастій будетъ просвѣчивать высокая личность человѣка, стойко переносящая невзгоды, но кто же назоветъ его блаженнымъ. Въ природѣ существуетъ случай (*τύχη*), какъ причина явленій; онъ можетъ быть счастливымъ, можетъ приносить и несчастье—пенять здѣсь не на кого и не къ кому апеллировать...

Этика Аристотеля никогда не получала широкой популярности. Вскорѣ послѣ его смерти появились новыя школы—эпикурейство и стоицизмъ, раздѣлившіе между собой власть надъ умами древности. А затѣмъ и они въ свою очередь должны были уступить мѣсто христіанству, покорившему античный міръ и создавшему устой для выработки новой европейской культуры. Малый успѣхъ этическихъ взглядовъ Аристотеля вполнѣ понятенъ: они не рассчитаны на толпу и предполагаютъ очень высокій уровень интеллектуальнаго развитія съ одной стороны, съ другой—пониманія основныхъ принциповъ системы Аристотеля. Чтобы слѣдовать морали Аристотеля, надо быть перипатетикомъ.

Когда начинаешь сравнивать этику Аристотеля съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, то прежде всего бросается въ глаза ихъ различіе. Эвдемонизмъ аристократиченъ, онъ требуетъ счастливыхъ условій, полной ясности ума и большой силы воли; онъ весь построенъ на утвержденіи собственной личности, тогда какъ основнымъ правиломъ христіанской морали является самоотреченіе. Христіанство призываетъ въ свое лоно нищихъ, стра

дающихъ, отверженныхъ, оно проникнуто любовью ко всѣмъ, даже къ врагамъ; ничего, сколько-нибудь похожего на это, нѣтъ у Аристотеля. Но несмотря на все это, между этикой Аристотеля и христіанской существуетъ связующее звено, заставлявшее многихъ учителей церкви терпимо относиться къ Аристотелю. Христіанское ученіе несомнѣнно шире, чѣмъ его представляютъ многіе, оно можетъ быть не только «моралью рабовъ», но и общечеловѣческой. Въ нагорной проповѣди мы встрѣчаемъ: «будьте совершенны (ἵνα ὁμοιωθῆτε τῷ πατρί), какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный» (Мтѣ. 5, 48), а все ученіе апостола Павла сводится къ жизни и совершенству въ духѣ. По существу, идеалъ Аристотеля не такъ далекъ отъ этого, если мы вспомнимъ условія, при которыхъ жилъ онъ. Поэтому-то нарождающаяся христіанская метафизика могла усвоить себѣ рядъ философскихъ терминовъ, выработанныхъ Аристотелемъ, и примѣнять ихъ, немного отступая отъ ихъ исконнаго значенія. Поэтому въ ученіи великихъ схоластиковъ мирно ужились христіанскія догмы съ аристотелизмомъ. Богъ—любовь есть, въ то же время Богъ—разумъ, учитъ Тома Аквинскій, и высшей добродѣтелью, приближающей человѣка къ Богу является въ его глазахъ sapientia!

Однимъ изъ необходимыхъ условій для осуществленія совершенной жизни является благоустроенное государство. Только въ немъ одномъ человѣкъ можетъ развить всѣ присущія ему достоинства и правильно примѣнять ихъ, поэтому этика Аристотеля является введеніемъ въ политику и непосредственно въ нее переходить ¹⁾.

Пятый вѣкъ до Р. Х., такъ наз. «вѣкъ просвѣщенія», выдвинувшій софистовъ, произвелъ въ обширныхъ размѣрахъ пероцѣнку старыхъ цѣнностей. Она коснулась и ученія о происхожденіи государства: прежде ему придавали значеніе божественнаго установленія, въ 5-мъ вѣкѣ появились теоріи, сводившія происхожденіе государства къ простому соглашенію людей и напоминающія идеи Руссо. Наряду съ критикой существующаго строя появились попытки нарисовать идеальное государ-

¹⁾ Недавно появился прекрасный переводъ политики Аристотеля, сдѣланный Жебелевымъ. М. 1911.

ственное устройство съ болѣе или менѣе сильнымъ социалистическимъ оттѣнкомъ; къ ихъ числу относится и Политія Платона. Но у того же Платона мы встрѣчаемъ параллель между отдѣльнымъ человѣкомъ и государствомъ въ цѣломъ, въ основѣ котораго лежитъ взглядъ на общество, какъ на извѣстнаго рода органическое единство. Этотъ взглядъ былъ разработанъ Аристотелемъ въ полномъ согласіи съ духомъ его натурфилософіи и привелъ его къ созданію *органической теории государства*.

«Человѣкъ по своей природѣ животное общественное (φύσει μὲν ἔστιν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν). Поэтому, даже не нуждаясь въ помощи другъ друга, люди стремятся жить совмѣстно (συστήν); конечно ихъ сводить вмѣстѣ и общая польза, поскольку каждый почерпаетъ изъ нея извѣстную часть для осуществленія прекрасной жизни (ζῆν καλῶς)». (Полит. III. 1278b, 19). Эти, много разъ цитированныя слова, содержатъ въ себѣ зерно ученія Аристотеля. «Государство принадлежитъ къ числу естественныхъ образованій (τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ)», говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (I, 1253a). Человѣкъ не можетъ быть вполне самодовлѣющимъ (αὐτάρκης): тотъ, кто стоитъ внѣ государства (ἄπολις) не по случайности, а въ силу своей природы—или совершенно негодный человѣкъ, или существо высшаго порядка — звѣрь или богъ.

Государство есть сложное цѣлое, оно состоитъ изъ частей, являющихся въ свою очередь естественными образованіями. Понять его организацию удастся лучше всего, прослѣживая его генезисъ.

Простѣйшей составной частью государства является семья или домъ (οἶκος), образованіе, имѣющее извѣстную степень самостоятельности и законченности. Въ своемъ полномъ видѣ семья слагается изъ троякаго рода элементовъ, соединенныхъ попарно: мужа и жены, родителей и дѣтей, господина и рабовъ. Всѣ эти отношенія возникаютъ совершенно естественно: союзъ мужчины съ женщиной основанъ на физиологическихъ потребностяхъ и скрѣпляется любовью, также естественно слагаются отношенія между родителями и дѣтьми. Отношенія между господиномъ и рабомъ не такъ ясны; раздавались голоса, что рабство возникло въ силу установленія (νόμῳ) и не имѣетъ въ своей основѣ чего либо естественнаго, — Аристотель доказываетъ противное. Есть рабы по природѣ (φύσει) и господа по природѣ:

между ними складываются отношенія управляющаго и управляемаго: природный рабъ не имѣетъ возможности вести надлежащаго самостоятельнаго существованія, такъ какъ не имѣетъ для этого достаточно данныхъ въ своей духовной организаціи и совершенно естественно примыкаетъ къ другому человѣку; становясь его «одушевленнымъ орудіемъ». Конечно, такого рода рабами служатъ обыкновенно варвары, они отличаются отъ господъ и своей болѣе грубой физической организаціей; отъ нихъ слѣдуетъ отличать лицъ, попавшихъ въ рабство случайно, напримѣръ, вслѣдствіе войны.

Характеръ отношеній, слагающихся въ семьѣ, опредѣляется степенью духовной организаціи членовъ. «Всѣмъ присущи душевныя способности, но въ различной степени. Рабъ совсѣмъ не имѣетъ способности рассуждать (*τὸ βουλευτικόν*), женщина имѣетъ, но эта способность остается въ бездѣйствіи, дитя имѣетъ, но въ неразвитомъ видѣ. Подобное необходимо допустить и относительно этическихъ добродѣтелей: наличность ихъ слѣдуетъ предполагать у всѣхъ, но не въ одинаковой степени, а сколько требуется каждому для его назначенія. Поэтому лицо властвующее должно обладать достоинствами въ ихъ совершенномъ видѣ» (1260 *a*, 10). Соотвѣтственно этому, въ семьѣ соединены различныя виды власти. Власть господина надъ рабомъ деспотическая, отца надъ дѣтьми царская, мужа надъ женой республиканская, аналогично власти политическаго дѣятеля надъ согражданами. Слѣдуетъ замѣтить, что въ древней Греціи уже поднимался женскій вопросъ, о чемъ можно судить по комедіямъ Аристофана и «Государству» Платона. Въ его рѣшеніи Аристотель не слѣдуетъ за своимъ учителемъ Платономъ, признавшимъ въ своемъ идеальномъ государствѣ полное равноправіе мужчинъ и женщинъ для правящаго класса. Руководителемъ Аристотеля и въ этомъ отношеніи служитъ природа: «по природѣ мужской полъ сильнѣе, женскій слабѣе; одинъ управляетъ, другой находится въ подчиненіи». Съ философской точки зрѣнія мужской элементъ относится къ женскому какъ форма къ матеріи (Met. 988 *a*, 5).

Группа семей соединяется въ единицы высшаго порядка — селеніе (*κώμη*). Оно образуется въ результатѣ естественнаго роста семьи и выселенія отдѣльных членовъ ея; города Гомерової эпохи рисуются Аристотелю въ видѣ такихъ селеній, въ которыхъ

отдѣльные члены связаны родствомъ. Изъ соединенія поселковъ образуется уже государство—полисъ (πόλις).

Образцомъ государства для Аристотеля служитъ обычный типъ эллинскаго небольшого полиса, состоящаго изъ города и ряда прилежащихъ къ нему поселковъ. Но при этомъ государство не есть общеніе въ топографическомъ смыслѣ (κλιμαία τόποι), оно не создается для избѣжанія насилій по отношенію другъ къ другу или ради обмѣна. Конечно, всѣ эти условія должны быть на лицо для существованія государства, но даже и при наличности ихъ всѣхъ вмѣстѣ взятыхъ, государства еще нѣтъ — его создаетъ общеніе между семьями и родами ради хорошей жизни, въ цѣляхъ совершеннаго и самодовлѣющаго существованія (ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκειας) (1280 b, 30). Какъ всякое естественное образованіе, государство имѣетъ опредѣленную форму, при измѣненіи которой оно уже становится инымъ, хотя бы люди, его составляющіе, остались тѣ же. Этой формой является государственное устройство — форма правленія (πολιτεία), т.-е. распредѣленіе власти и обязанностей между отдѣльными гражданами. Соотвѣтственно этому, достоинства хорошаго гражданина сводятся къ умѣнью хорошо управлять и хорошо подчиняться; высшимъ государственнымъ благомъ является справедливость, т.-е. общая польза. Хорошее государственное устройство проявляется въ трехъ формахъ, смотря по количеству гражданъ; принимающихъ участіе во власти: въ видѣ монархіи, аристократіи и республики (πολιτεία). Собственно говоря, въ идеальномъ государствѣ власть должна принадлежать закону, власти же должны слѣдить за его исполненіемъ и восполнять недоговоренное; при этомъ каждая форма правленія требуетъ особаго законодательства. Аристотель далекъ отъ того, чтобы всюду и вездѣ навязывать одну форму правленія, и это совершенно согласно съ основами его натурфилософіи: каждая форма можетъ быть реализована только на подходящемъ для этой цѣли матеріалѣ. Улучшеніе формы возможно путемъ подготовленія нужнаго матеріала и можетъ быть достигнуто путемъ воспитанія гражданъ, поэтому воспитаніе составляетъ одну изъ главныхъ задачъ государства.

Величина хорошаго государства должна быть ограничена. Соображенія, приводимыя въ защиту этого положенія, съ полной ясностью обнаруживаютъ въ политическомъ мыслителѣ зна-

комаго уже намъ натурфилософа. «Законъ представляетъ изъ себя извѣстный порядокъ (*τάξις*), и хорошій законъ необходимо долженъ быть хорошимъ порядкомъ, но чрезмѣрно большое количество не можетъ быть подчинено порядку; это было бы дѣломъ божественной силы, которая соединяетъ воедино даже вселенную. Такъ какъ прекрасное проявляется въ количествѣ и величинѣ, то необходимо признать прекраснѣйшимъ то государство, въ которомъ съ величиной соединяется указанное ограниченіе. Существуетъ и для государства извѣстная мѣра величины такъ же, какъ для всего прочаго — животныхъ, растений, орудій. Вѣдь ни одинъ изъ этихъ предметовъ, если онъ будетъ слишкомъ малъ или чрезмѣрно великъ не будетъ имѣть своей силы: онъ или окажется лишеннымъ своихъ естественныхъ свойствъ, или будетъ имѣть ихъ въ плохомъ видѣ» (1326 a, 29). Черезчуръ большое государство будетъ просто народностью (*ἔθνος*) и допустить лишь такое несовершенное устройство, какое имѣется у варваровъ.

Хотя государство представляетъ изъ себя единое цѣлое, но его единство совершенно иного рода, чѣмъ единство семьи или отдѣльнаго человѣка. Благо семьи не является образцомъ для общественаго организма. Поэтому стремленіе Платона спаять возможно тѣсное государство, вводя общность имущества, женъ и дѣтей, по крайней мѣрѣ для привилегированнаго класса, вызываетъ со стороны Аристотеля рѣзкую критику. Въ его глазахъ характерной особенностью государства является объединеніе въ немъ различныхъ элементовъ, неравныхъ другъ другу; единственно возможный видъ равенства заключается въ томъ, чтобы каждый получалъ соотвѣтственно своимъ достоинствамъ. Вводя же въ него при помощи коммунистическаго принципа искусственное равенство, мы вызываемъ уничтоженіе государства, превращаемъ его въ семью, или даже въ человѣка. Здѣсь сказывается разница въ пониманіи органическаго у Платона и Аристотеля. Какъ я уже указывалъ, Аристотель могъ заимствовать у Платона сравненіе государства съ организмомъ, но, подвергая его переработкѣ въ духѣ своей натурфилософіи, онъ такъ измѣнилъ его, что сдѣлалъ изъ него же орудіе противъ учителя.

Тотъ путь, которымъ Аристотель ведетъ читателя въ практическихъ дисциплинахъ, отъ человѣка къ семьѣ, отъ семьи къ обществу, въ порядкѣ возрастающей сложности, соотвѣтствуетъ

временной послѣдовательности отдѣльных образованій. Но разъ государство сформировалось «оно по своей природѣ стоитъ впереди семьи и каждаго изъ насъ; ибо цѣлое по необходимости прежде частей. Когда разрушенъ цѣлый организмъ, не существуетъ ни ноги, ни руки, развѣ только по имени» (1253 a, 19). Такимъ образомъ послѣдняя основа индивидуальности коренится въ государствѣ, неотъемлемой частью котораго является человекъ. «Если даже высшее благо тождественно для отдѣльнаго лица и государства, то доставить его государству и сохранить его представляется дѣломъ болѣе великимъ и совершеннымъ; хорошо это и для отдѣльнаго лица, прекраснѣе и божественнѣе для народовъ и государствъ» (Ник. Эт. 1094 a, 8). Таковъ былъ взглядъ всѣхъ эллиновъ въ эпоху расцвѣта эллинской культуры. Вскорѣ послѣ смерти Аристотеля, съ паденіемъ греческой независимости и разложеніемъ общества, измѣнилось и отношеніе философовъ къ государству. Эпикуръ и стоики заботятся почти исключительно о личной морали.

Если въ Политикѣ Аристотель выступаетъ передъ нами какъ создатель органической теоріи общества, то въ Поэтикѣ (*περί ποιητικῆς*) имъ намѣчены основы органической теоріи искусства. Это небольшое сочиненіе, дошедшее до насъ въ неполномъ видѣ, съ большими пропусками, вызвало къ себѣ особенный интересъ въ 17—18 вѣкѣ, когда слава Аристотеля, какъ философа, давно уже померкла. Знаменитый Корнель выработывалъ по немъ правила классической трагедіи, имъ же пользовался Лессингъ для развѣнчиванія ложноклассицизма; Гёте и Шиллеръ внимательно изучали его. Для насъ Поэтика интересна въ томъ отношеніи, что наглядно показываетъ, какъ глубоко натурфилософскія идеи проникали во всѣ изгибы міровоззрѣнія Аристотеля. Станнымъ образомъ, присяжные философы какъ-то упускали изъ виду эту сторону Поэтики, ихъ главное вниманіе привлекало ученіе о дѣйствиіи трагедіи на психику, т. наз. теорія катарсиса.

Искусство (*τέχνη*) и творческую дѣятельность въ широкомъ смыслѣ слова (*ποίησις*) Аристотель опредѣляетъ какъ подражаніе (*μίμησις*) природѣ, восполненіе ея (Физ. II 199 a, 15). Такова же задача и творчества въ узкомъ смыслѣ, т. е. поэзіи; она вос

производитъ дѣйствительность при помощи слова, ритма и гармоніи. Терминъ подражаніе — *mimesis*, не слѣдуетъ понимать буквально, въ смыслѣ копированія данныхъ образцовъ; возможно, конечно, и такое подражаніе, напримѣръ, въ живописи, но обычно: «дѣло поэта заключается не въ томъ, чтобы передавать происходящее, а то, какъ могло бы произойти — возможное, — согласно вѣроятію или необходимости. Вѣдь историкъ и поэтъ отличаются другъ отъ друга не тѣмъ, что одинъ пишетъ безъ размѣра, а другой соблюдаетъ размѣръ (можно переложить сочиненіе Геродота въ стихи, и все-таки оно съ размѣромъ, какъ и безъ размѣра, останется исторіей); ихъ отличаетъ то, что одинъ описываетъ происходящее, другой — какъ могло бы произойти» (Поэт. 1451 а, 36). Очевидно, говоря о подражаніи, Аристотель имѣлъ въ виду воспроизведеніе дѣйствительности согласно художественной правдѣ. На этомъ основаніи онъ считаетъ поэзію «болѣе философскимъ и серьезнымъ» дѣломъ, чѣмъ исторію: «поэзія преимущественно изображаетъ общее (*τὰ καθόλου*), исторія — частное». Въ дошедшей до насъ части Поэтики Аристотель подробно разсматриваетъ два вида произведеній: трагедію и эпосъ. Передавать всѣ подробности его крайне интереснаго анализа здѣсь неумѣстно; я попытаюсь выдѣлить тѣ мѣста, гдѣ выступаетъ взглядъ Аристотеля на художественное произведеніе въ цѣломъ.

Всякое произведеніе искусства (включая сюда техническія произведенія) сходно съ естественнымъ тѣломъ въ томъ отношеніи, что можетъ быть расчленено на форму и матерію. Только его форма не существуетъ ранѣе какъ таковая, а получаетъ начало въ умѣ человѣка. Такія разъясненія находимъ мы въ Метафизикѣ, Физикѣ и др. сочиненіяхъ. Но, не смотря на это, произведеніе искусства имѣетъ какъ бы свою «природу» (*φύσις*); изучая рядъ однородныхъ произведеній можно убѣдиться, что эта природа проявляется болѣе или менѣе совершеннымъ образомъ, — однимъ словомъ произведеніе искусства, отдѣляясь отъ творца, начинаетъ вести какъ бы самостоятельную жизнь и подчиняться собственнымъ законамъ. Иллюстрацію этихъ положеній даютъ разсужденія Аристотеля о трагедіи: художественное произведеніе выступаетъ въ немъ какъ органическое цѣлое.

Трагедія «возникла самороднымъ путемъ, такъ же какъ и комедія: одна отъ запѣваль диѳирамба, другая отъ запѣваль фал-

лическихъ пѣсень; эти предполагаемыя начала сохранились во многихъ городахъ даже теперь. Мало по малу трагедія возросла, когда были развиты всѣ обозначившіяся части ея, и, испытавши много перемѣнъ, остановилась въ развитіи, такъ какъ *достигла свойственной ей природы* (τῆ ἀπὸ τῆς φύσεως)» (1449 а, 9). Какъ всякое единичное бытіе, трагедія имѣетъ свою *сущность* (οὐσία), которая поддается научному опредѣленію (ἔρος). Это опредѣленіе, знакомое каждому съ гимназической скамьи, гласитъ: «Трагедія есть воспроизведеніе дѣйствія (πρᾶξις) серьезнаго и законченнаго, имѣющаго извѣстную длительность, при помощи украшенной рѣчи— при чемъ въ различныхъ частяхъ примѣняютъ различные виды украшенія,—воспроизведеніе при помощи дѣйствующихъ лицъ, а не разсказа, достигающее черезъ посредство жалости и страха очищеніе такого рода аффектовъ» (1449 в, 24). Такъ какъ трагедія есть дѣйствіе, то въ качествѣ ея *формы*, на первый планъ выступаетъ фабула, сюжетъ (μῦθος) — соединеніе отдѣльныхъ моментовъ дѣйствія. «Фабула есть основное начало (ἀρχή) и *какъ бы душа* трагедіи» (1450 а, 38), она же является и конечной цѣлью (τέλος); въ надлежащей компановкѣ сюжета заключается главное искусство автора. Далѣе, трагедія представляетъ изъ себя нѣчто *цѣлое* (ἅλον), имѣющее извѣстную величину, т.-е. длительность. Какъ цѣлое, оно должно имѣть начало, середину и конецъ; «хорошо составленныя фабулы не должны начинаться и оканчиваться какъ попало». Начало должно быть дѣйствительно началомъ и не предполагать чего-нб. прежде, такъ же какъ за концомъ зритель не долженъ ожидать дальнѣйшаго дѣйствія.

Говоря о величинѣ трагедіи, Аристотель прямо сравниваетъ ее съ живымъ существомъ, въ тѣхъ же, приблизительно, выраженіяхъ, какъ онъ дѣлаетъ это въ Политикѣ по отношенію къ государству. Эстетическія нормы въ обоихъ случаяхъ совпадаютъ. «Прекрасное, будь-то живое существо или всякое произведеніе, состоящее изъ частей, не только должно имѣть части, расположенныя извѣстнымъ образомъ, но не можетъ имѣть любую случайную величину. Вѣдь прекрасное заключается въ величинѣ и порядкѣ, поэтому ни черезчуръ мелкое живое существо не можетъ быть прекраснымъ, такъ какъ наше зрѣніе, приближаясь къ едва замѣтному, становится неяснымъ, ни черезчуръ большое — обзоръ его не можетъ быть произведенъ сразу и для смотрящихъ исчезаетъ единство и цѣлостность, какъ, на примѣръ,

если бы существовало животное въ тысячу стадій. Поэтому какъ для тѣлъ и для живыхъ существъ должна быть опредѣленная величина, именно легкообозримая (*εὐσώυοττοу*), такъ и фабула должна имѣть извѣстную длину, такую, чтобы ее легко можно было запомнить (*εὐμνημόνευτοу*). Точное опредѣленіе длины, требуемое условіями состязанія, не дѣло искусства... опредѣленіе же, вытекающее изъ природы самого дѣла, таково: всегда прекраснѣе фабула большей величины, пока она только остается ясной въ цѣломъ» (1450 *h*, 34).

Трагедія должна имѣть извѣстное единство. Оно достигается не тѣмъ, что фабула вращается около одного лица, Геркулеса или Тезея, но воспроизведеніемъ одинаго, законченнаго дѣйствія. «Какъ во всѣхъ остальныхъ изобразительныхъ искусствахъ каждое произведеніе должно быть воспроизведеніемъ чего-нибудь одного, такъ и фабула — воспроизведеніе дѣйствія — должна касаться одинаго и цѣльнаго дѣйствія. И части ея должны быть расположены такимъ образомъ, чтобы при перестановкѣ или отнятїи какой-нибудь части мѣнялось и приводилось въ движеніе цѣлое; вѣдь то, чего наличность или отсутствіе незамѣтно, не составляетъ части цѣлаго» (1451 *a*, 30). Въ этомъ заключается извѣстное правило единства дѣйствія, заимствованное теоретиками псевдоклассицизма у Аристотеля. (Единства времени и мѣста Аристотель не требуетъ.) «Изъ всѣхъ фабулъ и дѣйствій наилучшими являются эпизодичныя (*ἐπεισοδιώδεις*). Я называю эпизодичной такую фабулу, въ которой эпизоды слѣдуютъ другъ за другомъ вопреки вѣроятію и необходимости. Такія фабулы составляютъ плохіе поэты сами по себѣ, хорошіе ради судей. Борясь за призъ и удлиняя фабулу свыше возможныхъ предѣловъ, они часто бывають принуждены извращать послѣдовательность» (1451 *h*, 33).

Таковы же по существу требованія, предъявляемыя Аристотелемъ къ эпическимъ произведеніямъ. «Что касается повѣствовательныхъ произведеній, написанныхъ въ гекзаметрахъ, то ясно, что и для нихъ, какъ для трагедій, слѣдуетъ составлять драматическія фабулы, касающіеся одинаго и цѣльнаго дѣйствія, съ началомъ, серединой и концомъ, чтобы, подобно единому и цѣльному живому существу, онѣ производили свойственное имъ наслажденіе» (1459 *a*, 17).

Приведенныхъ выписокъ достаточно для характеристики

взглядовъ Аристотеля на поэтическія произведенія. Naturphilosophъ по преимуществу, онъ и въ Поэтикѣ остается вѣрнѣе самому себѣ: онъ ищетъ и находитъ въ созданіи художника отображеніе того, что видитъ въ природѣ. Съ другой стороны, онъ не останавливается передъ тѣмъ, чтобы сравнить природу съ трагедіей: «невѣроятно, чтобы природа была эпизодична въ своихъ явленіяхъ, на подобіе плохой трагедіи» (Мет. XIV. 1090 *b*, 19). Органическая теорія искусства, какъ и органическая теорія общества, начинаетъ за послѣднее время вновь привлекать къ себѣ вниманіе. Но если мы познакоимся съ сочиненіями, относящимися къ этому вопросу¹⁾, то увидимъ, что черезъ 23 столѣтія мы можемъ прибавить къ принципамъ Поэтики очень немного.

Аристотеля не разъ упрекали за то, что онъ не сумѣлъ обособить область прекраснаго отъ нравственнаго и цѣлесообразнаго, что онъ не созналъ настоящихъ задачъ эстетики. Эти упреки, конечно, имѣютъ нѣкоторое основаніе, но въ нихъ слишкомъ сказывается современный ученый, аккуратно раздѣлившій міровоззрѣніе на столько частей, сколько философскихъ кафедръ создано въ университетахъ, и часто забывающій, что за анализомъ долженъ слѣдовать синтезъ. Если прекрасное можетъ проявляться только въ извѣстной формѣ, а форма является основнымъ проявленіемъ бытія, и наиболѣе полное развитіе формы, свойственной существу, является для него высшимъ благомъ — то онтологія, этика, эстетика должны слиться въ одномъ корнѣ. Аристотель не первый выставилъ это положеніе, онъ унаслѣдовалъ его отъ учителя, и уже древніе понимали, что здѣсь не смѣшеніе понятій, а синтезъ, и ставили его въ заслугу Платону¹⁾.

Поэтика и тѣ мѣста Политики, гдѣ Аристотель касается искусства (музыки), интересны еще потому, что доканчиваютъ характеристику его личности. Мы видимъ въ нихъ человѣка съ тонкимъ художественнымъ вкусомъ и чутьемъ, развившаго свое пониманіе на изученіи совершенныхъ образцовъ, и начинаемъ

1) Органическую теорію произведеній искусства развиваетъ Вецольдтъ (*Waezold. Das Kunstwerk als Organismus. Leipzig. 1905*). Авторъ повидимому незнакомъ съ Аристотелемъ и сводитъ начало органической теоріи искусства къ Гёте.

1) Диогенъ Лаэртій говоритъ о Платонѣ: „онъ первый выяснилъ, что понятіе прекраснаго соединено съ достойнымъ похвалы, разумнымъ, полезнымъ, приличествующимъ и гармоничнымъ“ (стр. 86 Парижск. изд.).

лучше понимать его какъ философа. Для того, чтобы писать книги и глубокомысленные трактаты по отдѣльнымъ вопросамъ, достаточно обладать критическимъ умомъ ученаго, но для созданія законченной, стройной и гармонической системы нужно кромѣ того быть художникомъ. Аристотель былъ такимъ художникомъ. Правда, мы не найдемъ у него яркихъ красокъ, полныхъ торжественныхъ аккордовъ, того колорита, которымъ въ совершенствѣ владѣлъ Платонъ, но подъ сухой внѣшностью вездѣ чувствуется спокойный, ясный и законченный рисунокъ мастера.

ГЛАВА VII.

Значеніе натурфилософіи Аристотеля въ настоящее время.

Исторія аристотелизма, его значеніе для міровоззрѣнія среднихъ вѣковъ, освобожденіе крѣпнувшей европейской мысли отъ устарѣвшей доктрины въ эпоху возрожденія, попытка вернуться къ Аристотелю, сдѣланная Лейбницемъ и Вольфомъ, окончательное устраненіе натурфилософіи Аристотеля Ньютономъ и Кантомъ—всѣ эпизоды и перипетіи этой многовѣковой борьбы представляютъ глубокой и захватывающей интересъ. Къ сожалѣнію развитіе и смѣна натурфилософскихъ идей въ новую эпоху не получаетъ достаточнаго освѣщенія въ современныхъ трудахъ по исторіи философіи и науки. Работъ въ этомъ направленіи сдѣлано слишкомъ мало, да и авторы ихъ въ большинствѣ случаевъ стоятъ на почвѣ, исключающей возможность безпристрастнаго обсужденія вопроса. Предоставляя будущему пополнить этотъ важный пробѣлъ, я ограничусь въ дальнѣйшемъ приведеніемъ небольшого числа историческихъ данныхъ, поскольку это окажется необходимымъ для пониманія сложившагося положенія вещей.

Эпоха возрожденія, возвративши ученыхъ на путь самостоятельнаго изслѣдованія природы, скоро обнаружила несостоятельность астрономическихъ и физическихъ взглядовъ Аристотеля. Неподвижное положеніе земли въ центрѣ вселенной было поколеблено ученіемъ Коперника, на солнцѣ открыты пятна, основное раздѣленіе тѣлъ на легкія и тяжелыя оказалось прозрачнымъ, и Галилей торжественно провозгласилъ начало новой науки, неизвѣстной древнимъ—динамики. Выводъ былъ ясенъ: не

можетъ быть истинной система, въ которой имѣется столько фактическихъ ошибокъ, которая такъ мало обращаетъ вниманія на экспериментъ и чуждается математической обработки. На мѣстѣ разрушенной догмы воздвигалось новое зданіе *математическо-механическаго естествознанія*. Въ немъ совершенно не нашло себѣ мѣста понятіе *оус'и* или формы—основное для натурфилософіи Аристотеля, и этимъ самымъ пониманіе природы сразу было поставлено на другіе рельсы. Ученіе о причинахъ претерпѣло глубокія измѣненія: *causa finalis* была выброшена изъ области науки, осталась одна *causa efficiens* и признаніе необходимости всѣхъ процессовъ природы. Математическій методъ былъ поставленъ во главу угла: *свести всть явленія, наблюдаемая въ природѣ, къ движенію матеріи и выразить законы этихъ движеній въ формулахъ и уравненіяхъ математики*—сдѣлалось идеаломъ пониманія природы. Въ частности намѣтились два возрѣнія на характеръ матеріи: Декартъ, отрицая пустоту, представлялъ матерію, непрерывно заполняющей пространство, даже отождествлялъ матерію съ протяженіемъ; его современникъ Гассенди возстановилъ ученіе древнихъ атомистовъ въ обработкѣ Эпикура и Лукреція. Потребностямъ математическаго естествознанія эти оба направленія могли удовлетворять въ равной степени, и оба они удержались до нашихъ дней.

Механизированіе природы вызвало необходимость рѣзче отграничить душу отъ тѣла. Эта задача была выполнена Декартомъ, который установилъ принципъ полной несоизмѣримости психическаго и физическаго—мыслящей и протяженной субстанции—становящейся съ тѣхъ поръ однимъ изъ основоположеній новой философіи. Такое раздѣленіе давало возможность изучать каждый рядъ явленій въ отдѣльности, не заботясь о другомъ, и освобождало механизмъ отъ многихъ затрудненій.

Разсуждая о міровозрѣніи натурфилософовъ 17 и 18 вѣка, мы должны избѣгать отождествленія ихъ съ современными механистами, это было бы крупной ошибкой. Въ ихъ міропониманіи идея Бога занимала центральное мѣсто. И Декартъ и Гассенди и Ньютонъ, не говоря уже о большинствѣ другихъ натуралистовъ, были добрыми христіанами; они признавали Бога Творца и Промыслителя. Въ предисловіи къ *Principia mathematica philosophiae naturalis*, написанномъ Котсомъ, мы читаемъ, что система Ньютона является лучшимъ доказательствомъ противъ

атеизма, и самъ Ньютонъ предавался толкованію Апокалипсиса и пророка Даніила совсѣмъ не вслѣдствіе старческаго слабоумія,— какъ это любятъ рассказывать писатели извѣстнаго лагеря,— а просто потому, что онъ глубоко и искренно вѣрилъ. Декартъ и Ньютонъ, изгоняя изъ области природы *causae finales*, не уничтожали ихъ, а только передавали въ вѣдѣніе Бога и успокаивались на томъ, что пути Его неисповѣдимы.

Тѣ, которые не признавали личнаго Бога, представляли его какъ основу и движущее начало, имманентное міру. Къ такому пантеизму склонялся Джіордано Бруно, одна изъ самыхъ яркихъ фигуръ эпохи возрожденія, но полное отождествленіе міровой субстанции съ Богомъ было произведено въ системѣ Спинозы. Принимая раздѣленіе психическаго и физическаго, данное Декартомъ, Спиноза дѣлаетъ изъ нихъ атрибуты божества. Если пантеизмъ, по выраженію Шопенгауэра, часто представляетъ изъ себя вѣжливую форму атеизма, то, во всякомъ случаѣ, ни Бруно, ни Спиноза не желали быть атеистами.

Признаніе Бога позволяло давать полный отвѣтъ—научный или не научный, это другой вопросъ—на всѣ тѣ запросы, которые являются у человѣка, созерцающаго природу. Законы природы становились дѣйствительно законами, т.-е. мудрыми установленіями Создателя, и математическая основа вселенной находила себѣ объясненіе въ томъ, что Богъ создалъ все по мѣрѣ, числу и вѣсу. Доказывая, что нашъ міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, Лейбницъ—по остроумному выраженію Дюбуа Реймона—представляетъ себѣ Бога математикомъ, рѣшающимъ задачу варіаціоннаго исчисленія. Конечно, натурфилософія при такой постановкѣ вопроса въ значительной степени поглощалась теологіей; на долю натуралистовъ оставались сухія научныя данныя, цифровыя выкладки и разсужденія о величіи Бога.

Послѣднія было легко отбросить совсѣмъ, или перенести изъ области теоретическаго разума въ область практическаго, т.-е. морали. Оба эти шага были сдѣланы: одинъ—французскими материалистами 18-го вѣка, другой—Кантомъ. И результатъ въ обоихъ случаяхъ получился одинаковый: математическое естествознаніе, которое къ тому времени получило извѣстную законченность, сдѣлалось исчерпывающимъ ученіемъ о природѣ. Кантъ дедуцировалъ его основныя послышки изъ апріорныхъ формъ че-

ловѣческаго разума (который явился такимъ образомъ истиннымъ устройтеlemъ природы) и тѣмъ сообщилъ ему своеобразное метафизическое обоснованіе. Матеріалисты поступили проще: они объявили, что матерія сама себѣ довлѣетъ, и что научныя данныя замѣняютъ всякую метафизику. Это направленіе, прикрытаясь флагомъ Спинозы, превратилось въ настоящее время въ «монизмъ».

Механическое пониманіе природы съ самаго начала встрѣтило на своемъ пути одно серьезное препятствіе—наличность въ природѣ живыхъ тѣлъ. Начиная съ 17-го вѣка, въ наукѣ идетъ непрерывная борьба между механистами и виталистами ¹⁾. Первые отстаиваютъ универсальную приложимость механическихъ законовъ и математическаго естествознанія, слѣдуя Декарту, который представлялъ себѣ тѣло человѣка какъ сложный автоматъ; для виталистовъ природа раздваивается: въ подчиненную законамъ механики мертвую матерію вкладывается особый жизненный принципъ. На сторону механизма видимо склонялся и Кантъ, помѣщая цѣлесообразность—основное свойство живыхъ тѣлъ по возрѣнію виталистовъ—въ число регулятивныхъ принциповъ. Въ половинѣ 19-го вѣка колоссальныя успѣхи естествознанія обезпечили, казалось, полную побѣду механизму и принципу единства въ пониманіи природы. Но это торжество было непродолжительно; въ концѣ 19-го вѣка среди біологовъ послѣдовалъ новый взрывъ витализма, и карты снова перемѣшались ²⁾.

Въ переживаемое нами время дѣло обстоитъ приблизительно слѣдующимъ образомъ.

Большинство ученыхъ исповѣдуютъ принципы математическо-механическаго естествознанія и считаютъ, что оно-то и составляетъ настоящую философію природы, по крайней мѣрѣ потребности въ чемъ-нибудь другомъ они не чувствуютъ. Это совершенно понятно въ виду руководящей роли, которая принадлежитъ въ наше время наукамъ точнымъ: механикѣ, физикѣ, химіи. Если данныя біологіи и не могутъ быть вполнѣ сведены къ принципамъ основныхъ наукъ, то это кажется вполнѣ естественнымъ, въ виду недостаточной разработки біологіи и слож-

¹⁾ Исторія этой борьбы изложена подробно въ книгѣ Радля (*Radl. Geschichte der biologischen Theorien. 2 Bde. Leipzig, 1905—09.*

²⁾ Подробности можно найти въ первой части моей статьи: Витализмъ и задачи научной біологіи въ вопросѣ о жизни. *Вопр. филос. и псих. кн. 98.*

ности явленій жизни. Не удалось сейчас—удастся въ будущемъ, черезъ сто, тысячу лѣтъ. Ученыхъ этого направленія поддерживаютъ,—или вѣрнѣе по ихъ слѣдамъ идутъ—самыя распространенныя философскія школы, прежде всего неокантіанцы. Риккертъ прямо предлагаетъ передать все ученіе о природѣ частнымъ наукамъ, очевидно убѣдившись послѣ мастерского анализа всей области современныхъ естественно-научныхъ понятій,—что философіи съ ними буквально нечего дѣлать. Упраздняя такимъ образомъ натурфилософію, фрейбургская школа все вниманіе обращаетъ на философію культуры, обоснованіе которой, будто бы, и составляетъ главную задачу критики Канта. Марбургская школа, ближе придерживаясь Канта, отводитъ математическому естествознанію первое мѣсто. Исправляя и дополняя Канта въ духѣ истиннаго критицизма, Когенъ и его ученикъ Наторпъ даютъ новые способы дедукціи основныхъ категорій трансцендентальной логики и тѣмъ подводятъ новые устои подъ систему математическаго естествознанія. Въ ихъ представленіи натурфилософія все болѣе и болѣе превращается въ чистую математику и методику. Эта школа удѣляетъ довольно много вниманія Аристотелю, но только для того, чтобы на его примѣрѣ доказать несостоятельность противоположныхъ взглядовъ, называемыхъ ими догматизмомъ.

Конечно, ученые естествоиспытатели мало подозреваютъ о существованіи такихъ союзниковъ среди настоящихъ философовъ: орѣхи съ дерева неокантіанства слишкомъ тверды для нихъ. Но тѣмъ большимъ вниманіемъ пользуются философы, вышедшіе изъ среды самихъ естествоиспытателей и говорящіе болѣе понятнымъ языкомъ: Махъ и Оствальдъ, особенно первый.

Симпатіи правовѣрныхъ ученыхъ къ Маху представляютъ очень интересную иллюстрацію къ современной путаницѣ въ умахъ. Этотъ ученый, сдѣлавши нѣсколько остроумныхъ физическихъ изслѣдованій, написалъ прекрасную исторію механики, въ которой одинъ изъ первыхъ заявилъ, что механика не обнимаетъ собой всю природу, но одну изъ ея сторонъ. Оригинальность его взглядовъ на науку и ея исторію заключалась въ томъ, что онъ объяснялъ основныя положенія и теоремы науки, какъ результатъ «экономіи мысли», т.-е. придавалъ имъ чисто относительное, практическое значеніе. Послѣ этого появились его работы о психофизиологіи ощущеній, въ результатѣ которыхъ онъ со-

здаль своеобразную онтологію, объявивъ единичныя ощущенія послѣдней реальностью, элементомъ міра. Всѣ предметы, явленія и сама человѣческая личность представляютъ изъ себя комплексы ощущеній, болѣе или менѣе устойчивые. Процессъ познанія заключается въ установленіи функциональныхъ отношеній между различными группами элементовъ, въ ихъ приспособленіи другъ къ другу. Высшимъ принципомъ группировки ощущеній Махъ выставляетъ инстинктивно и сознательно примѣняемый нами принципъ «экономіи мысли». «Когда я перестаю ощущать зеленый цвѣтъ, когда я умираю, элементы не появляются болѣе въ привычной связи. Этимъ все сказано. Перестало существовать не какое-нибудь реальное, а только идеальное единство, единство экономіи мысли (*ideelle denkökonomische Einheit*)»¹⁾.

Несмотря на явно метафизическій характеръ ученія, представляющаго странное сочетаніе реализма атомистическаго типа съ трансцендентальнымъ принципомъ экономіи мысли²⁾ (этотъ же терминъ нѣсколько разъ встрѣчается у Канта—такъ естественно онъ вытекаетъ изъ его апіорности), Махъ торжественно заявляетъ о полной антимафизичности своихъ положеній. И этого достаточно, чтобы ряды ученыхъ специалистовъ, презирающихъ всякую метафизику, выбирали его своимъ духовнымъ вождемъ.

Натурфилософія Оствальда—первое сочиненіе, появившееся подъ такимъ названіемъ послѣ длиннаго перерыва, въ теченіе котораго самое слово натурфилософія считалось неприличнымъ. Она имѣетъ цѣлью дать нѣчто въ родѣ канона для современнаго естествоиспытателя, отвернувшагося отъ матеріализма, но желающаго остаться въ предѣлахъ точнаго знанія. Извѣстный ученый, принимавшій живое участіе въ созданіи одной изъ новыхъ научныхъ дисциплинъ—физической химіи—Оствальдъ является врагомъ матеріализма Демокритова типа, отвергаетъ существованіе атомовъ, считая ихъ спекулятивной фикціей и на этомъ основаніи заявляетъ себя противникомъ «механическаго пониманія природы». Но математика остается для него идеаломъ наукъ, и естествознаніе должно попрежнему оставаться математическимъ, только вмѣсто атомовъ Оствальдъ беретъ въ каче-

¹⁾ *Analyse der Emphindungen*. 5. Aufl. 1906.

²⁾ Слѣдуетъ имѣть въ виду, что Махъ, какъ онъ указываетъ, изучалъ Канта и Гербарта.

ствѣ основного субстрата—энергію. Все въ мірѣ состоитъ изъ энергіи, всѣ явленія сводятся къ перемѣщенію и превращенію энергіи, и даже психическое представляетъ изъ себя особый видъ энергіи. Признаніе единого субстрата міра дѣлаетъ Оствальда монистомъ въ духѣ раннихъ греческихъ натурфилософовъ или Спинозы. Ученіе объ энергіи вызвало сильную критику со стороны научныхъ противниковъ Оствальда, главнымъ образомъ Больцманна, убѣжденнаго защитника атомистическаго направленія; что касается его натурфилософіи, то она особенно большого успѣха не имѣла, да и не могла имѣть. Въ ней нѣтъ ни философіи ни природы, а лишь отрывки изъ математики, логики и физическое ученіе объ энергіи.

Возрожденіе витализма, происшедшее въ послѣднее десятилѣтіе 19-го вѣка, поставило группу біологовъ, сочувствующихъ новому направленію, въ рѣшительную оппозицію механическому естествознанію. Я уже излагалъ на страницахъ этого журнала основные типы теченій, намѣтившихся за послѣднее время. Главнымъ піонеромъ новаго направленія явился Гансъ Дришъ, выработавшій своеобразную форму витализма, въ видѣ ученія объ энтелехіи—«факторѣ интенсивнаго многообразія», вносящемъ единство жизни въ экстенсивное разнообразіе явленій неорганическаго міра. Терминъ Дриша не имѣетъ ничего общаго съ энтелехіей Аристотеля, какъ и вообще все ученіе Дриша, рѣшительнаго кантіанца. Въ послѣдніе годы Дришъ занятъ выработкой натурфилософіи, въ основѣ которой лежитъ ученіе объ энтелехіяхъ различнаго порядка, и обнаруживаетъ замѣтный уклонъ въ сторону онтологіи. Полной свободѣ его творчества мѣшаетъ кантіанство, которое Дришъ, повидимому, начинаетъ преодолевать: это сообщаетъ его послѣднимъ воззрѣніямъ характеръ нѣкоторой половинчатости. Въ одной изъ недавнихъ рѣчей ¹⁾ онъ уже ставитъ натурфилософіи двѣ задачи. Одну въ чисто Кантовскомъ духѣ: подведеніе того, что намъ извѣстно о природѣ подъ категоріальныя схемы, такъ какъ «существуютъ синтетическія сужденія а ріогі о природѣ, вѣрнѣе, о возможности въ природѣ» (стр. 30); и рядомъ съ этимъ другую: «натурфилософія должна также попытаться метафизически истол-

¹⁾ *H. Driesch. Ueber Aufgaben und Begriff der Naturphilosophie. Zwei Vorträge zur Naturphilosophie. Leipzig. 1910.*

ковать данное намъ въ природѣ, поскольку оно является даннымъ, поскольку оно является *содержаніемъ* извѣстнаго порядка» (35). Здѣсь сказывается вліяніе Бергсона съ его ученіемъ о непосредственной реальности переживаемаго жизненнаго потока; свое сочувствіе Бергсону Дришъ уже высказывалъ раньше.

Приблизительно въ такомъ же положеніи, какъ Дришъ, оказывается другой современный натурфилософъ графъ Кейзерлингъ, живыя и остроумныя сочиненія котораго находятъ себѣ читателей, если судить по появленію новыхъ изданій. Въ своей *Prolegomena zur Naturphilosophie* Кейзерлингъ исходитъ отъ Канта, но приходитъ къ Бергсону, объявляя понятіе жизни основной, непосредственно воспринимаемой реальностью. Чтобы удержать кантіанскую позицію, ему приходится признать соотвѣтствіе между реальностью и формами познанія и разсматривать познаніе какъ біологическій факторъ, какъ проявленіе того же потока жизни. Здѣсь сказывается уже замѣтное родство съ идеями Шеллинга.

Начавши съ чисто научнаго и даже экспериментальнаго констатированія своеобразной законности живыхъ тѣлъ, виталисты обнаруживаютъ явную склонность возстановить всѣ тѣ цѣнности, которыя уничтожаетъ механистическое пониманіе природы. Вслѣдъ за признаніемъ особаго жизненнаго принципа Дришъ и Рейнке возстановляютъ понятіе души и вводятъ Бога въ цѣпь натурфилософскихъ понятій. Въ этомъ же направленіи высказывается рядъ сочиненій противъ дарвинизма, появившихся за послѣднее время и имѣющихъ въ виду не философское обоснованіе, а популяризацию новаго направленія.

Натурфилософія, возрождающаяся отъ корня витализма, не можетъ встрѣтить себѣ особаго сочувствія со стороны приверженцевъ старыхъ взглядовъ. И это вполне понятно, такъ какъ утверждая коренную противоположность живого и мертваго, витализмъ съ легкимъ сердцемъ уничтожаетъ единство въ пониманіи природы, добытое усиліями столькихъ вѣковъ научной работы. Механисты не могутъ взять въ толкъ, по какому праву можно ставить veto на испытанныхъ научныхъ пріемахъ физики, химіи и механики, къ какому ряду проявленій надо отнести ту энтелехію, ту душевную субстанцію, которая, не подчиняясь законамъ энергіи, тѣмъ не менѣе врывается въ цѣпь явленій природы. Очевидно тѣ же мотивы служатъ причиной сдержаннаго

и скорѣе отрицательнаго отношенія многихъ философовъ къ витализму. Создается странное положеніе. Въ то время какъ мыслящіе натуралисты все больше ищутъ союза съ философами, послѣдніе, наоборотъ, все сильнѣе замыкаются въ себѣ и мечтаютъ о созданіи самодовлѣющей, ни отъ чего не зависимой философіи, какъ системы вѣчныхъ истинъ, вытекающихъ съ логической необходимостью изъ тайниковъ познанія и чуждыхъ всего земного. Среди кантіанцевъ замѣчается уже нѣкоторый интересъ къ Гегелю и эволюція въ сторону его системы. Если она осуществится съ такой же оторванностью отъ естествознанія, какъ у Гегеля—съ помощью одной математики и логики—исторія увидитъ, быть можетъ, и новый расцвѣтъ матеріализма.

Мы находимъ такимъ образомъ въ области натурфилософіи два теченія. Во-первыхъ, математическо-механическое пониманіе природы, выработанное точными науками и поддерживаемое философскимъ авторитетомъ Канта; во-вторыхъ, попытки выработать органическую натурфилософію, приводящее пока къ раздвоенію природы на міръ мертваго и живого. Это направленіе не выработало себѣ подходящаго философскаго обоснованія; попытки обосновать его на Кантѣ очевидно не могутъ имѣть успѣха и требуютъ пополненія такими положеніями, которыя прямо противорѣчатъ основамъ критики чистаго разума и уничтожаютъ критицизмъ. Вотъ здѣсь то и можетъ имѣть значеніе Аристотель. *Его натурфилософія представляетъ изъ себя первую и наиболее послѣдовательную систему органическаго пониманія природы, основы которой не разрушены ошибочностью отдѣльныхъ фактическихъ данныхъ и развитіемъ математическо-механическаго естествознанія.* Значеніе послѣдняго лежитъ въ иной области.

Прежде чѣмъ приступать къ разъясненію выставленнаго мною положенія, необходимо сказать нѣсколько словъ о самой натурфилософіи. Я понимаю подъ натурфилософіей *общее ученіе о природѣ*, въ противоположность естествознанію, которое существуетъ только въ видѣ частныхъ дисциплинъ, изучающихъ отдѣльныя стороны и отдѣльныя области природы. Задачи естествознанія часто сводятся къ техническому овладѣванію природой, къ изученію средствъ измѣнять настоящее или предсказывать будущія событія, и это кладетъ сильный отпечатокъ на всю

фізіономію науки. Съ такой технической стороною натурфілософія не имѣетъ никакого дѣла—это есть ученіе чисто теоретическое. Оно ни въ коемъ случаѣ не должно представлять изъ себя простой суммы общихъ положеній, добытыхъ частными науками, но давать основную *схему расчлененія, доступной чувствамъ дѣйствительности*, схему, которая указываетъ надлежащее мѣсто отдѣльнымъ наукамъ и опредѣляетъ значеніе ихъ основныхъ положеній.

Съ другой стороны, натурфілософія представляетъ изъ себя часть философіи—вторую философію, по удачному выраженію Аристотеля, поэтому она не можетъ быть вполнѣ отдѣлена ни отъ первой философіи, ни отъ гносеологии. Первая философія или онтологія есть ученіе о бытіи въ его глубочайшей и общей основѣ, натурфілософія изучаетъ то же бытіе въ ея доступныхъ чувствамъ проявленіяхъ, гносеологія обосновываетъ познаваемость бытія. Ихъ взаимное вліяніе неизбѣжно и подтверждается всей исторіей философіи.

Откуда же можетъ почерпнуть натурфілософія основанія для того или иного расчлененія дѣйствительности? Этотъ вопросъ совпадаетъ съ вопросомъ объ источникахъ всякой философской концепціи, и отвѣтъ на него можетъ быть только одинъ. Такимъ источникомъ является творческая мысль, творческая интуиція. «Въ философіи природы объясненія такъ же неумѣстны, какъ и въ математикѣ, — говоритъ Шеллингъ ¹⁾, — она исходитъ изъ самодостовѣрныхъ принциповъ, не слѣдуя какому-нибудь предписанному явленіями направленію». Въ этой фразѣ, не смотря на ея кажущуюся парадоксальность, заключается несомнѣнно зерно истины. Всѣ дедукціи и обоснованія основныхъ положеній присоединяются обыкновенно заднимъ числомъ, когда расчлененіе въ общихъ чертахъ уже готово. Но, разъ зачавшись, натурфілософія должна развивать свои положенія подъ непрерывнымъ контролемъ данныхъ дѣйствительности, по крайней мѣрѣ, не должна стоять въ противорѣчій съ научно установленными фактами или черезчуръ неразборчиво пользоваться ими. Въ противномъ случаѣ она готовитъ себѣ быстрый конецъ, какъ это и случилось съ натурфілософіей самого Шеллинга.

Доказывать необходимость натурфілософіи для естествоиспы-

1) Ideen zu einer Philosophie der Natur. Zusatz zur Einleitung, p. 70.

тателя я считаю совершенно излишнимъ. Не всякій испытываетъ потребность имѣть законченный взглядъ на природу, а производить хорошія научныя работы можно и не имѣя никакого міровоззрѣнія, какъ достаточно показываетъ опытъ послѣдняго времени. Нельзя сказать, чтобы научныя работы совершенно не зависѣли отъ общихъ воззрѣній, наоборотъ,—но разъ извѣстная школа дала направленіе, можно долго двигаться по инерціи, рѣшая задачи, поставленныя другими. При той массовой научной работѣ (*wissenschaftliche Massenarbeit*), которая процвѣтаетъ въ большихъ центрахъ, философское образованіе и связанная съ нимъ критика перестали принадлежать къ числу лучшихъ достоинствъ научнаго работника.

Возвращаясь послѣ этого небольшого отступленія къ значенію натурфилософіи Аристотеля, я долженъ предупредить читателя, что буду обращать вниманіе лишь на главные пункты и не столько развивать, сколько намѣчать ихъ возможное значеніе. Подробно обосновать и развить отдѣльные моменты, привлекая сюда весь имѣющійся налицо матеріалъ,—значитъ написать систему натурфилософіи, которая не можетъ быть предметомъ краткой главы. Изложивъ тѣ положенія Аристотеля, которыя сохраняютъ, на мой взглядъ, значеніе въ наше время, я постараюсь въ заключеніе показать, что система Канта, на которой базируется большинство современныхъ противниковъ Аристотеля, не уничтожаетъ значенія его натурфилософіи.

Согласно основному положенію онтологіи Аристотеля, дѣйствительное бытіе проявляется въ видѣ отдѣльныхъ существъ,—въ природѣ такое бытіе принадлежитъ *естественнымъ тѣламъ*. Это положеніе на первый взглядъ кажется совершенно элементарнымъ и не имѣющимъ особаго значенія, но при болѣе глубокомъ разсмотрѣніи обнаруживается, что отъ признанія или непризнанія его зависитъ направленіе всей натурфилософіи. Оно исключаетъ, съ одной стороны, натурфилософію, въ основу которой полагается какой-либо единый субстратъ или субстанція,—какъ это дѣлали ранніе греческіе натурфилософы, Декартъ, Спиноза, Оствальдъ; съ другой—натурфилософію атомистовъ всѣхъ временъ и народовъ, т.-е. признаніе подлинности бытія за однимъ видомъ формы—атомами. По ученію Аристотеля,

эфиръ, огонь, воздухъ, вода, земля, растенія, животныя, люди, небесныя тѣла—каждое изъ этихъ тѣлъ, взятое отдѣльно отъ другихъ, имѣетъ значеніе самостоятельной единицы, каждое изъ нихъ есть сложная *οὐσία*—существо и состоитъ изъ формы—*οὐσία* въ узкомъ смыслѣ—и матеріи. Отдѣльныя существа или тѣла возникаютъ и исчезаютъ; принимая опредѣленную форму, они существуютъ энтелехіяльно; пока форма не осуществлена, но есть всѣ данныя ожидать ея осуществленія, тѣло существуетъ въ потенціи. Первая матерія существуетъ только въ потенціи и познаваема лишь по аналогіи.

Неосхоластики ¹⁾ указывали уже не разъ, что ученіе Аристотеля о матеріи и формѣ съ успѣхомъ можетъ быть примѣнено къ современнымъ представленіямъ о химическомъ составѣ тѣлъ. Я думаю, что мы можемъ идти дальше и *разсматривать всю природу какъ совокупность естественныхъ тѣлъ или формъ*, углубляя и расширяя пониманіе Аристотеля, но въ цѣломъ оставаясь вѣрными его ученію объ *οὐσία*.

Основы такого пониманія уже были намѣчены мною ²⁾ въ то время, когда я не былъ знакомъ съ Аристотелемъ въ подлинникѣ, а слѣдовательно не могъ понимать его какъ слѣдуетъ. Разбирая споръ виталистовъ и механистовъ, я пришелъ къ убѣжденію, что мы не можемъ проводить рѣзкаго различія между живой и мертвой природой, но въ то же время ходячее сравненіе организма съ машиной совершенно неумѣстно. Живое существо представляетъ одинъ изъ видовъ естественныхъ тѣлъ; тѣ свойства его, которыя заставляютъ виталистовъ говорить о «своеобразной законности», *принципіально* ничѣмъ не отличаются отъ законностей, наблюдаемыхъ въ другихъ естественныхъ тѣлахъ: капляхъ, кристаллахъ, молекулахъ, планетахъ и т. д. Я попытался даже набросать въ краткихъ чертахъ ученіе о свойствахъ естественныхъ тѣлъ, общихъ имъ всѣмъ. Одна изъ причинъ разногласія механистовъ съ виталистами заключается въ неправильной оцѣнкѣ физики и химіи: это прежде всего—науки о процессахъ и отношеніяхъ общихъ всѣмъ тѣламъ, какъ одушевленнымъ, такъ и неодушевленнымъ, но самихъ

¹⁾ См., напр., *Schneid.* Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft. Eichstadt, 1873. Изъ новѣйшихъ сочиненій: *Schmöller.* Naturphilosophie. Regensburg, 1910.

²⁾ Статя о витализмѣ, 2-я часть. Вопр. Фил. и Псих., кн. 99, 1909 г.

естественныхъ тѣлъ они касаются лишь слегка; поэтому, стоя на ихъ почвѣ, нельзя вполнѣ понять ни одно естественное тѣло, законность котораго относится къ другому порядку. Въ полемикѣ ученыхъ обоихъ направленій имѣется обоюдное *ignotatio elenchi*.

Много разъ въ видѣ возраженія Аристотелю указывали, что онъ строитъ свое пониманіе природы, основываясь исключительно на формѣ организмовъ, и распространить его ученіе на міръ мертвой природы, въ сущности говоря, невозможно. Отвѣтъ на это данъ мною въ указанной статьѣ. Мы можемъ, согласно современному состоянію научныхъ знаний, гораздо отчетливѣе представить себѣ естественное тѣло неодушевленнаго міра, чѣмъ это могъ сдѣлать Аристотель. Онъ говоритъ просто о *ἀπλά σώματα*—водѣ, землѣ и т. д., при чемъ далеко не всегда ясно, что надо считать здѣсь единичнымъ существомъ. Для насъ каждое изъ этихъ простыхъ тѣлъ распадается на рядъ опредѣленныхъ индивидуумовъ. Всѣ твердыя тѣла—земля по терминологіи Аристотеля,—какъ доказываетъ физика, имѣютъ кристаллическую форму; здѣсь индивидуумомъ является кристаллъ, конгломератъ кристалловъ или обломокъ кристалла. Основной формой воды и вообще всякой жидкости является капля—естественное тѣло сферической формы, когда оно имѣетъ небольшую величину (таковы капли дождя или тумана), при большой массѣ принимающее форму другого тѣла; озера, моря суть тѣ же капли, только гигантскихъ размѣровъ, рѣки—текущія капли. Даже однородный, повидимому, воздухъ раздѣленъ инструментами метеорологіи на индивидуальныя системы—циклоны. Продолжительность существованія отдѣльныхъ естественныхъ тѣлъ крайне различна, и многіе имѣютъ съ точки зрѣнія человѣка эфемерное существованіе, напримѣръ, облако, и тѣмъ не менѣе каждое облачко въ отдѣльности есть такое же естественное тѣло—*οὐσία*, какъ и человѣкъ.

Основное раздѣленіе естественнаго тѣла на форму и матерію сохраняетъ все свое значеніе. Всѣ естественныя тѣла представляютъ изъ себя сложныя сущности, системы; они состоятъ изъ частей, которыя являются матеріей, пока онѣ входятъ въ составъ даннаго тѣла,—самостоятельными формами по выдѣленіи. Животное состоитъ изъ клѣтокъ, клѣтка можетъ отдѣлиться и дать начало новому существу. Капля воды включаетъ въ себя

множество молекулъ, получающихъ болѣе независимое существованіе, когда капля превращается въ облачко пара, и паръ разсѣивается; молекула воды состоитъ изъ атомовъ, атомы—изъ электроновъ и еще чего-то.

Но должно же быть что-нибудь простое? Если понимать подъ простымъ такое естественное тѣло, части котораго не могутъ существовать самостоятельно,—то весьма вѣроятно—такія тѣла существуютъ. Но изъ этого совершенно не слѣдуетъ, что должны существовать абсолютно простыя тѣла, лишенная частей, а слѣдовательно протяженія и фигуры, т.-е. монады Лейбница. Въ этомъ отношеніи позиція Аристотеля, который предостерегалъ отъ признанія чувственной оубіи за монаду, является болѣе натурфилософской, чѣмъ позиція Лейбница. Дѣйствительно, для натурфилософіи, неразрывно связанной съ чувственнымъ воспріятіемъ, такія простыя тѣла, которыя не имѣютъ протяженія въ пространствѣ или, что то же самое, не вступаютъ въ реальные связи съ различными другими тѣлами, не существуютъ. Основная мысль Лейбница вполне понятна: онъ хочетъ указать такія простѣйшія тѣла, которыя не распадаются на другія, болѣе простыя, т.-е.—*véritables atomes de la Nature* (*Monadol.*, § 3); но натурфилософскій анализъ этихъ тѣлъ, который неминуемо привелъ бы его къ признанію въ этихъ тѣлахъ формы, произвольно обрывается и заканчивается чисто логическимъ сужденіемъ: *simple c'est à dire sans parties.*

Въ большинствѣ случаевъ мы поясняемъ матерію, указывая на тѣ части, которыя выдѣляются изъ состава данной формы; но въ чемъ же заключается сама форма, оубіа въ узкомъ смыслѣ слова?

Этотъ вопросъ теперь, какъ и во времена Аристотеля, представляетъ большія трудности. Аристотель, какъ читатель могъ убѣдиться, старался характеризовать форму какъ нѣчто реальное, связующее отдѣльныя части: въ этомъ смыслѣ онъ называлъ ее причиной бытія (*αἰτίου τοῦ εἶναι*). Но было бы совершенно неправильно, если бы мы, желая охарактеризовать это связующее начало, сочли его силой сцѣпленія, химическимъ сродствомъ или чѣмъ-нибудь подобнымъ. Форма есть причина опредѣленнаго вида бытія, какъ чего-то единаго, цѣлаго, и не можетъ быть характеризована такими общими, мало говорящими абстракціями. Пытаясь научно описать связи, существующія

между отдѣльными частями въ любомъ естественномъ тѣлѣ, мы приходимъ къ понятію о силовыхъ линіяхъ—*векторахъ*, по которымъ осуществляются эти связи. Совокупность этихъ векторовъ, въ ихъ взаимной связи, образуетъ нѣчто цѣлое и единое, извѣстный *планъ организаци*; онъ-то и можетъ ближе всего характеризовать форму съ научной точки зрѣнія ¹⁾).

Представляя форму въ видѣ особой конфигураціи векторовъ, мы далеко не исчерпываемъ ея свойствъ, но даемъ лишь статическую характеристику для данного момента или мертвую модель. Цикль развитія, проходимый каждымъ естественнымъ тѣломъ, измѣненія организаци, переходящія и стойкія подъ влияніемъ другихъ тѣлъ—образующія «историческій базисъ реакціи», по выраженію Дриша,—все это составляетъ динамическую характеристику природнаго бытія и также входитъ въ понятіе формы.

Но какъ бы ни было полезно и необходимо раздѣленіе естественнаго тѣла на матерію и форму, слѣдуетъ помнить, что, созерцая данное естественное тѣло, какъ таковое, мы не воспринимаемъ матеріи. Я могу знать, что въ атомѣ водорода заключено количество энергіи, достаточное, чтобы взорвать домъ, но въ томъ кристаллѣ льда, который въ видѣ снѣжинки попалъ мнѣ на руку, нѣтъ ни водорода, ни его энергіи, а реализуется совершенно своеобразная форма, проявляющая собственную своеобразную энергію. Говоря о той сторонѣ матеріи, которая никогда не проявляется въ данной формѣ, мы подмѣниваемъ натурфилософскую точку зрѣнія технически научной.

Чтобы лучше понять ученіе о естественныхъ тѣлахъ, надо рассмотреть его отношеніе къ атомизму и субстанціонализму, какъ двумъ другимъ способамъ пониманія природы.

Атомизмъ всѣхъ временъ: эллинскій, индусскій, арабскій и современный научный, поскольку онъ выходитъ изъ рамокъ спеціальной гипотезы и стремится стать объясненіемъ природы въ цѣломъ, сводится къ признанію атомовъ первичной и основной формой дѣйствительности. Вопросъ о дѣлимости или недѣлимости атома имѣетъ второстепенное значеніе. Демокритъ признавалъ недѣлимость и этимъ далъ сильное оружіе въ руки его противника Аристотеля, но уже Эпикуръ измѣнилъ понятіе Демокрита: атомъ можетъ быть раздѣленъ, но не дѣлится.

Одно время аргументы противъ атомизма пытались обосновать

¹⁾ См. Витализмъ, 2 часть.

на гипотетичности атомовъ. Философы, а по ихъ слѣдамъ и нѣкоторые ученые, считали атомъ фикціей или символомъ, въ дѣйствительности не существующимъ. Въ послѣднее время аргументъ этотъ утратилъ свою силу, такъ какъ существованіе атомовъ въ отдѣльности доказывается экспериментально; при помощи спинтарископа можно даже считать ихъ. Слѣдуетъ признать также установленнымъ наличность электроновъ, частицъ во много разъ меньшихъ, чѣмъ атомъ. Вопросъ, слѣдовательно, не въ томъ, существуетъ ли атомъ или подобныя мельчайшія частицы, а можно ли признать ихъ первичной и основной формой.

Доказавъ, что въ основѣ строенія солнечной системы лежитъ законъ тяготѣнія, который опредѣляетъ движеніе отдѣльныхъ компонентовъ, Ньютонъ какъ идеаль научнаго объясненія представляетъ возможность объяснить всѣ явленія природы при помощи элементарныхъ силъ, существующихъ между частицами вещества. Этотъ идеаль долгое время носился въ умахъ ученыхъ и получилъ въ рукахъ Лапласа чрезвычайно изящную формулировку. И теперь многіе ученые считаютъ болѣе сложныя естественныя тѣла, капли, кристаллы и организмы производными элементарныхъ частицъ. Хотя мы и не усматриваемъ пока опредѣленной связи между свойствами атомовъ натрія и хлора, съ одной стороны, и кристалломъ поваренной соли съ другой,—говорятъ они,—но тѣмъ не менѣе свойства послѣдней съ необходимостью должны вытекать изъ опредѣленнаго сочетанія атомовъ, такъ же какъ свойства капли воды изъ свойствъ ея молекулъ. Химія разрабатываетъ ученіе объ аддитивныхъ и конститутивныхъ свойствахъ сложныхъ соединеній—на языкѣ атомизма «форма» сложныхъ соединеній можетъ быть выражена именно при помощи этихъ понятій. И наука идетъ по пути къ тому, чтобы искусственно воссоздавать всѣ особенности, присутствія любой формѣ, какъ она дѣлаетъ это для органическихъ соединеній. Когда будетъ полученъ путемъ синтеза живой бѣлокъ, или протоплазма, вопросъ объ организмахъ будетъ исчерпанъ, и структурная формула живого вещества явится блестящимъ подтвержденіемъ правильности атомизма.

Спорить противъ законности пріемовъ, примѣняемыхъ наукой для «овладѣнія природой» (въ чемъ многіе усматриваютъ идеаль науки), совершенно излишне. Но философія природы и философія лабораторіи—не одно и то же. Пусть осуществляются самыя

смѣлыя чаянія синтетиковъ, и все-таки атомы, электроны, корпускулы останутся формами, имѣющими для натурфилософа такое же значеніе, какъ и всѣ остальные. Считать ихъ первичными и основными мы не можемъ.

Для того, кто немного знакомъ съ приемами, помощью которыхъ опредѣляются свойства молекулъ и атомовъ, извѣстно, что они опредѣляются въ значительной степени по тѣмъ системамъ, въ составъ которыхъ они входятъ: достаточно взглянуть на таблицу періодической системы элементовъ. Физическія свойства элементарныхъ частицъ извѣстны намъ также путемъ умозаключеній, посылками которыхъ служатъ свойства болѣе крупныхъ формъ. Съ этой точки зрѣнія первичность атомовъ довольно проблематична.

Но мы не можемъ сказать, чтобы атомы и электроны предшествовали другимъ формамъ по времени, какъ это изображалъ еще Демокритъ. Вѣдь та первобытная туманность, гдѣ *оубъ пѣнта*, и изъ которой развивается звѣздная система, сама есть совершенно своеобразная форма, или естественное тѣло. Ближайшее знакомство съ ней обнаружило бы несомнѣнно въ ея составѣ множество другихъ частныхъ формъ, вѣроятно, мало извѣстныхъ намъ. Все развитіе такой туманности сводится къ выдѣленію изъ этой основной формы тѣхъ естественныхъ тѣлъ, которыя мы встрѣчаемъ теперь; среди нихъ найдутъ свое мѣсто и современные намъ атомы. Догма вѣчности атомовъ разрушена: физики говорятъ объ эволюціи атома, о фазахъ его существованія; изучивши ближе электронъ, откроютъ, вѣроятно, и его циклъ жизни, — на какомъ же основаніи должны мы считать эти формы основными и единственными?

Чистые атомисты Демокритова типа, признающіе атомы и пустое пространство, составляютъ въ наше время меньшинство, такъ какъ, по общему признанію, фономъ всей видимой природы служитъ особое вещество—эѳиръ. Распространеніе свѣтовыхъ колебаній, электрическія и магнитныя явленія сводятся къ деформациямъ и пертурбациямъ эѳира. Но относительно самаго эѳира ничего установленнаго нѣтъ, и совсѣмъ недавно два извѣстныхъ физика высказали о немъ различныя мнѣнія. Ленардъ думаетъ, что эѳиръ во всякомъ случаѣ долженъ подчиняться законамъ механики, слѣдовательно имѣетъ извѣстную структуру, подобную матеріальной; Планкъ, наоборотъ, утверждаетъ несво-

димось законовъ движенія эѳира къ механическимъ. Въ конечномъ итогѣ, какъ бы далеко ни вести разсужденія о возможномъ строеніи эѳира, придется признать или точечное, атомистическое строеніе послѣдняго субстрата съ пустыми промежутками между атомами, или его непрерывность.

Представителемъ натурфилософовъ, послѣдовательно проводившихъ непрерывность послѣдняго субстрата, т.-е. отрицавшихъ пустоту, можно считать Декарта. Для него единственной характеристикой матеріи или доступной чувствами субстанціи является протяженіе. Матерія во всемъ мірѣ одна; всѣ ея различныя проявленія сводятся къ дѣлимости на части и къ передвиженію этихъ частей. Декартъ считалъ междупланетныя пространства, заполняемая въ настоящее время эѳиромъ, — жидкостью, и водоворотами этой жидкости объяснялъ движеніе и связь небесныхъ тѣлъ. Идеями Декарта пользовались многіе позднѣйшіе ученые, не считавшіе возможнымъ признавать «дѣйствіе на разстояніи». Съ гипотезой непрерывности субстрата возможно соединить атомистическое представленіе о матеріи, считая атомы вихревыми движеніями субстрата, какъ это было развито Гельмгольцемъ и Вилліамомъ Томсономъ. Эти детали не представляютъ для насъ особаго интереса; важно то, что съ признаніемъ эѳира или непрерывной первоматеріи за основной видъ дѣйствительнаго бытія всѣ остальные естественныя тѣла, включая атомы, получаютъ какъ будто вторичное, производное значеніе. На такой точкѣ зрѣнія стоитъ, повидимому, большинство современныхъ монистовъ.

Такое пониманіе бытія не можетъ служить возраженіемъ противъ натурфилософіи Аристотеля, стоитъ немножко вдуматься въ дѣло. Эѳиръ или какой-нибудь иной міровой субстратъ, въ который погружены остальные тѣла, несомнѣнно въ каждый данный моментъ организованъ, о чемъ можно судить по факту тяготѣнія и распространенія свѣтовыхъ и электромагнитныхъ волнъ, идущихъ отъ всѣхъ небесныхъ тѣлъ. Слѣдовательно, для натурфилософа онъ представляетъ изъ себя опредѣленную форму; существующую на ряду съ другими и имѣющую въ міровомъ цѣломъ собственное назначеніе. Міровой эѳиръ представляетъ изъ себя естественное тѣло, границы котораго, очевидно, совпадаютъ съ границами нашей вселенной, и разсуждать о немъ слѣдуетъ въ связи съ вопросомъ о ея строеніи.

Вопросы философіи, кн. 110.

Думать же, что мы познали первоматерію, изучивъ свойства непрерывнаго субстрата, существующаго между тѣлами,—будь то эфиръ или основа, въ которую вложены части эмира,—было бы заблужденіемъ. Первоматерія (πρώτη ὕλη) всегда останется чистой потенціей и не только формы—эмира, но и всѣхъ остальныхъ естественныхъ формъ, т.-е. будетъ представлять изъ себя реэстръ всѣхъ существующихъ формъ и ихъ отношеній. Мы можемъ, конечно, собрать всѣ ихъ вмѣстѣ, обозначить какимъ-нибудь словомъ,—Ursprung, абсолютное тождество—и затѣмъ дедуцировать отсюда всѣ основныя категоріи чувственнаго бытія, занѣе вложенныя въ него,—подобно фокуснику, вытаскивающему разные предметы изъ шляпы; но можно ли придавать какое-нибудь серьезное значеніе подобному приему?

Первая матерія, лишенная всякой формы, не можетъ быть познаваема въ точномъ смыслѣ этого слова; для натурфилософіи она является понятіемъ пустымъ и совершенно лишнимъ.

Защитники механическаго пониманія природы считаютъ свое дѣло правымъ главнымъ образомъ потому, что обладаютъ чрезвычайно сильнымъ союзникомъ въ лицѣ математики. Начиная съ того времени какъ Галилей математически формулировалъ законы паденія тѣлъ и положилъ начало новой науки—динамики, ученые стали видѣть идеаль научнаго естествознанія въ изученіи движеній, силъ и выраженіи ихъ взаимныхъ отношеній при помощи уравненій математики. Въ твореніяхъ Ньютона этотъ идеаль нашелъ себѣ вполне отчетливое выраженіе; ему принадлежитъ первое формулированіе соотношеній между движеніями и силами и установленіе знаменитаго закона тяготѣнія, въ одной формулѣ охватывающаго движеніе небесныхъ свѣтилъ и земныхъ предметовъ. Предсказаніе неизвѣстной дотолѣ планеты Нептунъ, сдѣланное Леверрье, было блестящимъ триумфомъ математическаго естествознанія, и оно продолжаетъ неуклонно двигаться по намѣченному пути, захватывая все новыя и новыя области. Въ механикѣ Герца (Hertz) предвидѣніе будущаго и провидѣніе скрытаго прямо выставляется, какъ одна изъ конечныхъ задачъ естествознанія, а она выполнима только съ помощью математики. Эта возможность дѣлать предсказанія полнѣе всего обнаруживаетъ соотвѣтствіе между человѣческимъ

мышленіемъ и объективнымъ бытіемъ и даетъ увѣренность методамъ математическаго естествознанія. Въмѣстѣ съ тѣмъ, области, гдѣ математика еще не нашла себѣ достаточнаго примѣненія, невольно квалифицируются какъ не затронутыя настоящей наукой—сюда относится область органическаго. «Ньютонъ травяного стебля», пользуясь выраженіемъ Канта, до сихъ поръ еще не появился, *ousia* (Substanz) не можетъ быть охвачена въ математической формулѣ, а потому въ основу натурфилософіи надо полагать не ее, а функциональныя отношенія, иначе говоря дифференціальныя уравненія движенія или электромагнитныя уравненія Герца-Максвелла. Усилія цѣлаго ряда неокантіанцевъ направлены на то, чтобы переработать логику (замѣняющую имъ онтологию и натурфилософію) и привести ея понятія въ гармонию съ новѣйшими приѣмами математики.

Воспитанный въ школѣ Платона, Аристотель не могъ быть чуждъ математикѣ: въ его время существовали отрасли теоретической физики—оптика, гармоника, астрологія; его учитель увлекался математикой въ такой мѣрѣ, что его легко представить предшественникомъ Декарта, —и тѣмъ не менѣе Аристотель относился къ математикѣ очень сдержанно. Онъ утверждалъ, что области натурфилософіи и математики вполне различны, что натурфилософъ имѣетъ дѣло съ измѣненіемъ или движеніемъ естественныхъ тѣлъ, тогда какъ математика—съ неподвижными абстракціями. Можно думать, что съ тѣхъ поръ совершились большія перемѣны и методъ безконечно малыхъ далъ возможность выражать движенія, что было недоступно древнимъ—тогда утвержденія Аристотеля теряютъ всякій смыслъ. Но это не совсѣмъ правильно. Аристотель самъ въ 7-й книгѣ физики и въ механикѣ даетъ примѣры примѣненія математики къ изученію движенія помощью пропорцій, а въ оптикѣ и астрологіи движенія выражались древними при помощи линій. Очевидно, говоря о математикѣ, Аристотель имѣлъ въ виду не возможность ея выражать движенія, а самый характеръ математической абстракціи, лишаящей математическія величины того, что неразрывно связано съ природой тѣлъ. Математика могла дать научное обоснованіе явленія (*діоѡτι*), но въ вопросахъ натурфилософіи примать долженъ былъ принадлежать ей самой. Эта позиція будетъ для насъ совершенно понятна, если мы вспомнимъ о пифагорейцахъ, о той роли, которую играли числа въ

философіи Платона. Аристотель видѣлъ въ такихъ попыткахъ пониманія природы совершенно непозволительное упрощеніе дѣйствительности и протестовалъ противъ этого.

Я думаю, что Аристотель стоялъ на совершенно вѣрномъ пути: *натурфилософія не должна исказить свои положенія и упрощать свои элементы, примѣняясь къ элементамъ математики*. Но, съ другой стороны, *математика совсѣмъ не можетъ служить оружіемъ противъ органическаго пониманія природы*: область ея настолько обширна и разнообразна, что возможность математической формулировки естественнаго тѣла или формы не исключена.

Приверженцы математическаго естествознанія совершенно упускаютъ изъ виду тотъ элементъ или, вѣрнѣе, рудиментъ «формы», который искони находился въ механикѣ и подвергался математической обработкѣ: я разумѣю *механику системы*. Системой въ механическомъ смыслѣ является какъ естественное тѣло, напр., солнечная система, такъ и искусственное образованіе—машина; это есть совокупность частей—матеріальныхъ точекъ—соединенныхъ между собой связями. Механисты совершенно вѣрно подмѣтили извѣстное сходство организма съ машиной, такъ какъ каждый организмъ въ извѣстномъ отношеніи является механической системой и, наоборотъ, каждая машина имѣетъ прототипъ въ той или другой части организма. Ихъ ошибка заключалась въ томъ, что они чересчуръ быстро заключили о тождествѣ организма съ машиной и успокоились на этомъ.

Вся статика древнихъ имѣетъ въ виду систему: она изслѣдуетъ условія равновѣсія простыхъ машинъ. И еще Аристотель сводитъ въ Механическихъ проблемахъ всѣ машины къ вѣсамъ, т.-е. равноплечному рычагу. Въ новую эпоху динамика, начиная съ Галилея, дѣлаетъ предметомъ своего изученія частные процессы въ системахъ, напимѣръ, паденіе тѣлъ, и на основаніи ихъ изученія создаетъ ученіе о движеніи матеріальныхъ точекъ, такъ наз. *механику точки*. Ньютоновы законы движенія относятся именно къ этому роду частныхъ, искусственно выдѣленныхъ процессовъ, въ дѣйствительности никогда не встрѣчающихся въ чистомъ видѣ.

Вліяніе Ньютона на умы его современниковъ было чрезвычайно велико; поэтому механика точки въ связи съ точечнымъ, атомистическимъ взглядомъ на строеніе вещества получила большую популярность въ кругахъ натурфилософовъ 18-го вѣка и

совершенно заслонила отъ нихъ механику системы. Кантъ, находившійся подъ сильнымъ вліяніемъ Ньютона, цѣликомъ воспринялъ его взгляды на природу, и въ Метафизическихъ основаніяхъ естествознанія, мы найдемъ механику Ньютона: сужденія о матеріи, какъ о томъ, что движется въ пространствѣ, ученіе объ отталкивательныхъ и притягательныхъ силахъ между частицами, но ни одного упоминанія о механикѣ системы. Между тѣмъ, какъ разъ въ это время, она получала точную обработку въ рукахъ д'Аламбера и Лагранжа.

Особая формулировка статики и динамики системы была необходима потому, что на практикѣ сведеніе свойствъ сложной системы, состоящей изъ большого количества матеріальныхъ точекъ, къ механикѣ точки, было невыполнимо. Проблема о трехъ тѣлахъ, т. е. опредѣленіе движеній и взаимныхъ положеній трехъ данныхъ тѣлъ, связанныхъ между собой закономъ Ньютона (пропорціональность массъ и обратная пропорціональность квадратовъ разстояній), не можетъ быть рѣшена даже въ настоящее время. Въ этомъ случаѣ принято ссылаться на сложность вычисленій, но Фехнеръ прекрасно выяснилъ въ своей *Atomenlehre*, что причина лежитъ глубже. Законность, замѣчаемая для двухъ массъ, является совершенно своеобразной и не можетъ быть перечисляема на индивидуальныя свойства массъ, въ видѣ ихъ центральныхъ силъ.

Возможность объединить въ одномъ выраженіи свойства любой матеріальной системы въ томъ, что касается ея равновѣсія и движенія, доставило ученіе о *maxima* и *minima*. Нахожденіе этого принципа въ природѣ было сдѣлано еще Герономъ Александрійскимъ, который училъ о наименьшемъ пути распространенія свѣтового луча: въ новое время это ученіе было выдвинуто и разработано математикомъ Ферматомъ. Для формулировки статики и динамики системы принципъ *maxima* и *minima* былъ примѣненъ въ 18 вѣкѣ Мопертюи, Эйлеромъ и Лагранжемъ ¹⁾.

1) Общая формулировка Лагранжа, такъ наз. принципъ возможныхъ скоростей, гласитъ: «Если какая-нибудь система изъ любого количества тѣлъ или точекъ, каждая изъ которыхъ служитъ точкой приложенія какихъ-нибудь силъ, находится въ равновѣсіи, и мы сообщимъ этой системѣ небольшое движеніе, въ силу котораго каждое тѣло пробѣгаетъ безконечно малое пространство, которое выразитъ ея возможную скорость—то сумма

Въ настоящее время этотъ принципъ и построенное на немъ вариационное исчисленіе находятъ себѣ широкое примѣненіе во всѣхъ областяхъ физики, гдѣ дѣло идетъ о *системѣ*, напр., въ термодинамикѣ, въ физической химіи. Больцманнъ, стоя на атомистической точкѣ зрѣнія, далъ ему наиболѣе широкое выраженіе, связавъ съ теоріей вѣроятности. Его формулировка гласитъ: «всякая система стремится къ наиболѣе вѣроятному состоянію». Максъ Планкъ въ одной изъ послѣднихъ рѣчей опредѣленно указываетъ на принципъ наименьшаго дѣйствія, какъ на самый общій принципъ физики.

Если, такимъ образомъ, равновѣсіе и движеніе системы опредѣляются извѣстнымъ принципомъ, выраженнымъ при помощи ученія о наибольшихъ и наименьшихъ величинахъ, то и обратно: *этотъ принципъ можетъ служить математической характеристикой системы, а следовательно и естественнаго тѣла вообще*. То, что удовлетворяетъ этому условію, должно быть признано индивидуальнымъ тѣломъ, отвѣчающимъ на внѣшнія воздѣйствія какъ единое цѣлое ¹⁾. Такимъ путемъ открывается полная возможность примѣненія математики къ ученію о естественныхъ тѣлахъ. Векторіальный анализъ, разрабатывающій ученіе о величинахъ, имѣющихъ извѣстное направленіе въ пространствѣ, даетъ возможность математически выражать сложныя конфигураціи векторовъ простыми выраженіями и открываетъ еще болѣе широкія перспективы.

Въ настоящее время уже никто серьезно не утверждаетъ

силъ, помноженныхъ каждая на пространство, пробѣгаемое точкой по направленію дѣйствія силы, всегда будетъ равна нулю, если считать положительными малыя пространства, пробѣгаемыя по направленію дѣйствія силы, и отрицательными въ противоположномъ» (Lagrange. *Mécanique analytique. Principes de statique*, 17). Принципъ наименьшаго дѣйствія, установленный Мопертюи, формулируется Лагранжемъ такъ: «сумма произведеній массъ на интегралы скоростей, помноженные на элементы пройденныхъ пространствъ, будетъ всегда maximum или minimum» (ib. *Pr. de dynam.*, 17).

¹⁾ Къ области системъ принадлежатъ и *коллективы*, т.-е. такія совокупности отдѣльныхъ индивидовъ, главной характеристикой которыхъ является *элементарный беспорядокъ*. Сюда относятся: скопленіе газовыхъ молекулъ, движущихся въ различныхъ направленіяхъ съ различными скоростями, растворъ съ молекулами, диссоціированными на іоны, рой-мошекъ и т. д. Элементарный беспорядокъ на самомъ дѣлѣ есть своеобразный порядокъ системы, дѣлающій возможнымъ примѣненіе статистическаго метода и теоріи вѣроятностей.

эмпирическаго характера математики. Математическія истины есть продуктъ человѣческаго творчества и подчинены извѣстнымъ нормамъ, среди которыхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ законъ тождества. Въ томъ же, что касается содержанія, это творчество совершенно свободно: оно можетъ вырабатывать понятія о бесконечно—большомъ и бесконечно—маломъ различныхъ порядковъ, создавать геометріи для пространствъ, обладающихъ различными свойствами, учить о многообразіяхъ многихъ измѣреній и т. д. Совпаденіе извѣстной части этого творчества съ дѣйствительнымъ бытіемъ—несомнѣнно; вопросъ въ томъ, реализуетъ ли творчество природы *всѣ* возможности, предусмотрѣнныя творческой мыслью человѣка, или только *нѣкоторыя*? Рѣшить этотъ вопросъ возможно только обращаясь къ природѣ, и для натурфилософіи дѣйствительность, данная намъ въ этомъ мірѣ, является послѣдней инстанціей. Таково въ конечномъ итогѣ отношеніе между натурфилософіей и математикой, вытекающее изъ основныхъ положеній Аристотеля.

Усваивая себѣ ученіе о естественныхъ тѣлахъ, какъ подлинномъ видѣ природнаго бытія, мы тѣмъ самымъ становимся на рельсы Аристотелева ученія о причинахъ, необходимости и случаяхъ; это было уже указано мною въ третьей главѣ. Телеологія возстанавливается въ своихъ законныхъ правахъ, которые не хотятъ признать за ней послѣдователи механическаго объясненія природы. Въ сущности говоря, телеологія никогда не изгонялась изъ научнаго обихода, и ученые, которые считали неумѣстнымъ говорить о ней громко,—разсуждая о функціи какого-нибудь органа или возможномъ значеніи какого-нибудь процесса, всегда руководились понятіемъ цѣли. Мало того, оно неразрывно связано съ основными положеніями механики и физики. Разъ мы опредѣляемъ направленіе и характеръ процесса въ какой-нибудь системѣ, будь то механической или термодинамической, тѣмъ окончательнымъ состояніемъ равновѣсія, которое должно наступить—минимумомъ потенциала или максимумомъ энтропіи—мы *опредѣляемъ настоящее по будущему*, часть по цѣлому—а въ этомъ и состоитъ суть телеологіи. Понятіе *τέλος* — конца, завершенія, цѣли имманентно всякой системѣ, всякому естественному тѣлу.

Въ новѣйшее время нѣкоторые философы любятъ противо-

поставлять психическую причинность природы или механической. Вдумываясь въ жизнь любого естественнаго тѣла, не трудно убѣдиться, что такъ называемая психическая причинность, главной характеристикой которой является творческій синтезъ, осуществляемый духовной жизнью, несоизмѣримость между дѣйствіемъ и результатомъ, дѣйствіе сообразно цѣлямъ, есть лишь частный случай природной или органической причинности. Каждое естественное тѣло или система реагируетъ на внѣшнія раздраженія цѣлесообразно и каждый разъ, приходя въ состояніе равновѣсія, оказывается измѣненнымъ и новымъ, такъ что на послѣдующія, совершенно тождественныя раздраженія даетъ новый отвѣтъ. Его дѣятельность детерминирована (абсолютной произвольности природы и духа никто никогда не признавалъ), но возникающая въ каждый данный моментъ форма, гесп. организація, является выраженіемъ новой, невиданной раньше законности. Наличие періодовъ, широко распространенныхъ въ природѣ (круговое движеніе, циклы), даетъ возможность вложить ходъ жизни отдѣльныхъ частей ея въ общія формулы, но только до извѣстной степени и для сравнительно малыхъ промежутковъ времени. Предвидимость явленій природы возможна тоже только въ извѣстной степени. Для практическихъ цѣлей это зачастую совершенно достаточно, но въ строгомъ смыслѣ явленія природы остаются непредвидимыми. Въ этомъ отношеніи Бергсонъ совершенно правъ.

Такъ называемая механическая причинность въ своемъ полномъ объемѣ понятіе довольно сложное, но не имѣющее ничего общаго съ причинностью природы. Она выработана при попыткахъ разложить дѣйствіе цѣлаго естественнаго тѣла на отдѣльныя составныя части, пользуясь какъ исходной точкой такими явленіями природы, въ которыхъ цѣлое трудно обозримо, и частный процессъ выступаетъ какъ нѣчто самостоятельное, самодовлѣющее. Примѣръ: паденіе камня на землю, движеніе отдѣльныхъ небесныхъ тѣлъ. Сведенная къ голой схемѣ въ Ньютонovýchъ законахъ движенія такъ наз. механическая причинность является результатомъ глубокой абстракціи. Въ законѣ инерціи абстракція доходитъ до такихъ чудовищныхъ размѣровъ, что тѣло представляется внѣ связи съ чѣмъ бы то ни было, какъ если бы оно существовало въ мірѣ одно. Природа мститъ за себя и дѣлаетъ невозможнымъ послѣдовательное проведеніе механиче-

ской причинности; это доказываетъ проблема о трехъ тѣлахъ, о которой была уже рѣчь раньше.

Разсуждая о причинности, случаѣ и необходимости, нельзя забывать, что и естественное тѣло дается намъ только вмѣстѣ съ другими, что его индивидуальность опредѣляется не только имъ самимъ, но и всѣмъ тѣмъ, что существуетъ одновременно съ нимъ. Каждая форма, какъ бы мала она ни была, отражаетъ на себѣ ходъ жизни мірового цѣлага. Ученіе о естественныхъ тѣлахъ составляетъ поэтому лишь первую главу натурфилософіи и находитъ свое завершеніе въ ученіи о вселенной.

Съ точки зрѣнія органической натурфилософіи каждая естественная система состоитъ изъ частей, и въ свою очередь сама включена въ систему высшаго порядка. Люди организованы въ общество; общество само есть часть болѣе обширнаго цѣлага—той планеты, на которой мы живемъ; планета включена какъ составная часть въ солнечную систему; солнечная система сама имѣетъ опредѣленное движеніе въ пространствѣ и принадлежитъ прямо, или черезъ посредство другихъ системъ, системъ млечнаго пути. Ученые начинаютъ уже разсматривать млечный путь какъ газовое скопленіе опредѣленной формы и считаютъ возможнымъ прилагать къ нему положенія кинетической теоріи газовъ. Млечное скопленіе само можетъ быть является молекулой въ тѣлѣ высшаго порядка... Должны ли мы остановиться гдѣ-нибудь въ этомъ поступательномъ движеніи или идти до бесконечности?

Аристотель рѣшаетъ вопросъ въ первомъ смыслѣ. *Вселенная*, по его ученію, *имѣетъ ограниченную величину и есть организованное естественное тѣло—οὐσία*. Въ этомъ заключается все цѣнное, что уцѣлѣло для насъ отъ его обширнаго ученія о вселенной; детали давно потеряли значеніе.

Вопросъ о бесконечности вселенной былъ выдвинутъ въ эпоху возрожденія, когда разрушалось зданіе схоластики. Въ тезисахъ, выставленныхъ Джіордано Бруно противъ ученія Аристотеля о природѣ, мы читаемъ: «Невозможно ни Аристотелю, ни другимъ доказать конечность міра», «Говоря о бесконечности, мы разумѣемъ какъ бесконечность вещества, такъ и бесконечность дѣятельности»¹⁾. Въ дальнѣйшемъ, философы, признававшіе Бога-творца, отрицали бесконечность вселенной, какъ, напр.,

1) *Bruno*. Werke, übertragen von Kühlenbeck. Jena. 1909. Bd. 6 p. 134. Тезисы защищалъ J. Hennequin въ парижскомъ университетѣ въ 1586 г.

Декартъ (вмѣсто *infini* онъ ввелъ *indefini*); для пантеистовъ и атеистовъ мѣръ, какъ единственное бытіе, не имѣеть границъ. Невозможность для человѣческаго разума примириться какъ съ конечностью, такъ и съ безконечностью міра является одной изъ главныхъ антиномій, заставившихъ Канта ограничить дѣятельность познанія міромъ доступной опыту эмпирической дѣйствительности. Тезисъ и антитезисъ имѣють одинаковую вѣроятность, и оба одинаково невѣрны. Такимъ образомъ, вопросъ о безконечности снимается съ очереди, какъ неподвѣдомственный компетенціи человѣческаго разума. Однако, натурфилософія XIX вѣка не удержалась на этой позиціи, и ученіе о безконечной субстанціи и безконечномъ міровомъ пространствѣ встрѣчается нерѣдко въ сочиненіяхъ матеріалистовъ, монистовъ и теоретиковъ математическаго естествознанія, какъ нѣчто само собой разумѣющееся.

Не трудно убѣдиться, что признаніе безконечности вселенной построено на базисѣ чистой математики, путемъ отождествленія физическаго тѣла съ математической величиной и физическаго пространства съ математическимъ. Когда мы разсуждаемъ о величинѣ, какъ таковой, мы не имѣемъ никакихъ основаній остановиться на какой-нибудь опредѣленной величинѣ, какъ бы велика она ни была, и этому *progressus in infinitum* можетъ быть положенъ чисто условный предѣлъ. Мы просто объявляемъ о существованіи безконечно-большой величины, которая будетъ больше любой данной и обозначаемъ ее особымъ знакомъ ∞ . Съ этого момента безконечно-большая величина становится въ рядъ другихъ алгебраическихъ величинъ и къ ней примѣняютъ всѣ дѣйствія, совмѣстимыя съ алгебраическими величинами. Все идетъ гладко, пока остаешься на почвѣ математическихъ знаковъ, но если, производя съ ∞ различныя дѣйствія, мы будемъ каждый разъ осмысливать значенія полученныхъ результатовъ, то сейчасъ же запутаемся въ парадоксахъ. Напримѣръ: $\frac{\infty}{2}$ слѣдуетъ признать $= \infty$, въ противномъ случаѣ сама безконечность будетъ конечной. Но, чтобы признать, съ другой стороны, это равенство, приходится въ выраженіяхъ $\frac{\infty}{2}$ и ∞ давать разныя значенія знаку ∞ , иначе говоря, считать его переменною и неопредѣленною величиной.

Очевидно, что реальное тѣло и реальное пространство, неотдѣлимое отъ тѣла, *такой* безконечностью быть не могутъ. Безконечно-большое тѣло должно имѣть опредѣленную величину, иначе оно не будетъ тѣломъ, и Аристотель совершенно правъ, опредѣляя реальную безконечность, какъ такую, внѣ которой ничего нѣтъ. Можемъ ли мы съ этой точки зрѣнія признать вселенную безконечной?

Больцано, которому принадлежитъ классическое изслѣдованіе о безконечномъ и основныя идеи котораго легли въ основу теоріи безконечныхъ множествъ Кантора, совершенно опредѣленно отрицаетъ безконечно-большое въ приложеніи къ реальному пространству (см. § 27 и § 43). Его тезисъ: «каждое разстояніе между двумя точками, а слѣдовательно и каждая ограниченная съ обоихъ концовъ прямая, представляется конечной». Между тѣмъ для безконечно-большого пространства должны существовать точки на безконечно-большомъ разстояніи другъ отъ друга ¹⁾.

Помимо этихъ общихъ соображеній, необходимо, разсуждая о вселенной въ цѣломъ, принимать во вниманіе тѣ данныя, которыя установлены по отношенію къ части ея, извѣстной намъ. Одно изъ двухъ: или вселенная вся *однородна*, въ смыслѣ господства въ ней однѣхъ и тѣхъ же законностей, или она *разнородна*, какъ это въ видѣ гипотезы предположилъ недавно Хволь-

¹⁾ *Volcano. Paradoxien des Unendlichen. Leipzig. 1851.* Русскій переводъ: Парадоксы безконечнаго. Одесса. 1911. См. также § 44. опровергающей вычисленіе величины безконечнаго пространства по формулѣ $\frac{4}{3} \pi r^3$, сдѣланное Юг. Шульце. Между прочимъ Больцано прекрасно доказываетъ (§ 11), что качественное безконечное Гегеля такъ же принадлежитъ къ категоріи математическаго безконечнаго, какъ и обычное, называемое Гегелемъ дурнымъ. — Парадоксы безконечнаго были хорошо знакомы Спинозѣ, который тѣмъ не менѣе отстаиваетъ безконечность субстанціи, т.-е. Бога (*Ethics pars I, prop. XV, scholium*). Сущность его аргументаціи сводится къ тому, что тѣлесная субстанція, какъ таковая, имѣетъ иныя свойства, чѣмъ доступныя чувствамъ величины. Она безконечна и въ тоже время недѣлима, т.-е. не можетъ состоять изъ частей. Такую субстанцію можно воспринять только при помощи разума, для чувствениаго воображенія она недоступна. Очевидно, Спиноза все время имѣетъ въ виду логическо-математическую безконечность, гармонирующую съ его основной концепціей субстанціи. Для натурфилософій въ духѣ Аристотеля протяженная субстанція Спинозы также мало имѣетъ реальности, какъ и первая матерія.

сонъ. Въ этомъ случаѣ, кромѣ пространства, гдѣ мы живемъ—назовемъ его *A*,—имѣются другія пространства *B*, *C* и т. д., совершенно иного характера, чѣмъ наше. Если вселенная однородна, она организована въ цѣломъ, такъ какъ часть ея, доступная нашимъ чувствамъ, организована. Но за тѣломъ, имѣющимъ извѣстную организацію, врядъ ли можно признавать безконечность: центръ безконечной вселенной находится вездѣ, а равное удаленіе всѣхъ частей отъ периферіи уничтожаетъ организацію въ самомъ принципѣ. Кромѣ того, въ специальной литературѣ не разъ уже высказывалось, что безконечность нашей вселенной, ведущая къ безконечному числу звѣздъ, заставила бы свѣтиться все небо, но это противорѣчитъ дѣйствительности. Число подобныхъ соображеній можно увеличить. Напримѣръ, признавая дѣйствіе тѣлъ другъ на друга по закону Ньютона, мы, въ случаѣ безконечной вселенной, въ каждой точкѣ должны предположить дѣйствіе безконечнаго числа силъ со всѣхъ сторонъ,—но въ такомъ случаѣ должно окончательно исчезнуть всякое основаніе для движенія тѣлъ въ ту или иную сторону. Эти соображенія, аналогичныя по существу разсужденіямъ Аристотеля, заставляютъ съ большимъ сомнѣніемъ относиться къ безконечности міра.

Но, можетъ быть, вселенная не однородна. Тогда опять открываются двѣ возможности. 1) Пространства *B*, *C* и т. д. имѣютъ *какую-нибудь* реальную связь съ нашимъ пространствомъ, оказываютъ на него какое-либо дѣйствіе,—тогда при переходѣ изъ одного пространства въ другое надо лишь трансформировать законности. Вселенная опять будетъ организованной единицей высшаго порядка, включающей въ себя единицы *A*, *B*, *C*..., и къ ней приложимо предыдущее разсужденіе. 2) Или *никакой* связи между пространствомъ *A* и пространствомъ *B*, *C*... нѣтъ. Въ этомъ случаѣ *A* будетъ для насъ единой вселенной, такъ какъ всѣ остальные, въ виду ихъ полной несоизмѣримости, для насъ не будутъ существовать, такъ же какъ не существуетъ для насъ четвертое измѣреніе. И эта, наша вселенная будетъ конечной.

Однимъ изъ главныхъ препятствій къ признанію ограниченности вселенной для нашихъ современниковъ является вопросъ: *а что же за ея предѣлами?* Мысль, что тамъ—*ничто*, какъ это прямо говоритъ Аристотель, на первый взглядъ кажется абсурдной. Но дѣйствительно ли она такъ неприемлема?

Ученіе о міровомъ организмѣ, включающемъ въ себя всѣ остальные, въ качествѣ матеріи, уясняетъ многое такое, что съ частной точки зрѣнія отдѣльныхъ тѣлъ кажется непонятнымъ. И прежде всего наличность случая и необходимости. Міровой организмъ въ цѣломъ чуждъ случайности, такъ какъ онъ одинъ; въ какой мѣрѣ присуща ему необходимость—это можно рѣшать только въ связи съ вопросомъ о первой причинѣ. Но, полагая свои цѣли, онъ налагаетъ тѣмъ самымъ на составныя части извѣстныя задачи и сводитъ вмѣстѣ такіе ряды явленій, которые сами по себѣ чужды другъ другу. Здѣсь источникъ случайнаго для насъ, а также источникъ такъ называемаго зла. Для Аристотеля нѣтъ особаго злого начала (*οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα* *Мет.* 1051 а, 18), зло въ томъ же, въ чемъ и благо—въ индивидуальности, въ препятствіяхъ къ ея осуществленію, въ разрушеніи. Эта точка зрѣнія единственно возможная для натурфилософіи, которая знаетъ только *malum physicum*; *malum ethicum* и *politicum* являются его частными случаями, поскольку общество есть одно изъ естественныхъ тѣлъ. Здѣсь не мѣсто развивать въ подробности многообразныя отношенія, складывающіяся въ природѣ между естественными тѣлами различныхъ порядковъ, достаточно указать, что органическая натурфилософія больше чѣмъ какая-нибудь другая освѣщаетъ намъ вѣковую проблему о единомъ и многомъ.

Признаніе вселенной ограниченнымъ и организованнымъ естественнымъ тѣломъ выдвигаетъ вопросъ о Первомъ Двигателѣ или Творцѣ. Человѣческая мысль за свою долгую исторію намѣтила три возможныхъ рѣшенія вопросовъ о началѣ и первой причинѣ міра.

1) Безконечная вселенная, сама себѣ довлѣющая и существующая отъ вѣка. Она сама *causa sui* и можетъ быть названа Богомъ. Типъ раннихъ греческихъ натурфилософовъ, атомистовъ, Спинозы, нѣмецкой натурфилософіи, современнаго монизма.

2) Ограниченная вселенная, имѣющая начало отъ Бога. Ученіе Библии, неоплатониковъ, христіанства и ряда философовъ, примыкающихъ къ христіанству,—Декарта, Лейбница.

3) Ограниченная вселенная, существующая отъ вѣчности на ряду съ Первымъ Двигателемъ. Рѣшеніе Аристотеля (отчасти Платона).

Теологія выходитъ за предѣлы натурфилософіи, но понятіе

Бога, какъ Творца или источника энергіи міра, не можетъ быть для нея безразличнымъ. Время, когда ученые считали неприличнымъ во всеуслышаніе говорить о Богѣ, прошло; исторія показываетъ, что такія времена не могутъ быть продолжительными. Въ этомъ краткомъ очеркѣ я не могу входить въ подробное разсмотрѣніе вопроса, приведу только нѣкоторыя указанія. Современная физика доказываетъ существованіе въ міровомъ процессѣ извѣстнаго направленія: сами собой въ природѣ идутъ только процессы необратимые. Клаузіусъ въ 60-хъ годахъ выставлялъ положеніе о деградированіи энергіи, переходѣ ея въ тепловую, какъ низшій видъ: «энтропія міра стремится къ максимуму». Въ формулировкѣ Больцмана система міра стремится «къ болѣе вѣроятному состоянію». Правда, противъ приложенія второго закона термодинамики къ міровому цѣлому раздаются голоса, и недавно еще остроумный Аррениусъ намѣчалъ возможность путемъ столкновенія мертвыхъ міровъ поддержать безконечный циклъ мірового процесса. Но наряду съ этимъ находятся физики, имѣющіе смѣлость доводить до конца исповѣдуемые ими законы. Ауэрбахъ, профессоръ физики въ Іенѣ, въ своей книгѣ *Ektropismus oder die physikalische Theorie des Lebens* ¹⁾ ставитъ вопросъ ребромъ. Если энергія расфивается, было время, когда ея свободная наличность равнялась максимуму; если міръ стремится «къ болѣе вѣроятному состоянію», то его начальное состояніе должно быть признано «невѣроятнымъ». Изъ двухъ возможныхъ гипотезъ: міръ существуетъ отъ вѣчности, или міръ имѣлъ начало—Ауэрбахъ видимо отдастъ предпочтеніе второй. Міровые часы были заведены.

Имѣетъ ли за себя что-нибудь ученіе Аристотеля о Первомъ Двигателѣ? Осуществляется ли въ каждый данный моментъ воздѣйствіе Перваго начала, какъ это признаетъ Аристотель, или дѣло ограничилось начальнымъ толчкомъ? Или, можетъ быть, оба эти положенія не исключаютъ другъ друга? Эти вопросы давно не были предметомъ серьезнаго разсмотрѣнія, но они его заслуживаютъ—они являются предѣльными вопросами натурфилософіи для тѣхъ, кто не считаетъ возможнымъ успокоиться на очень удобной формулѣ позитивизма.

¹⁾ Leipzig. 1910. Есть русскій переводъ: *Эктропизмъ или физическая теорія жизни*. Спб.

Если значеніе основныхъ натурфилософскихъ понятій Аристотеля можетъ быть признано безъ особаго труда, такъ какъ научное изслѣдованіе, номинально отрицая Аристотеля, во многомъ безсознательно идетъ по его пути, то его *психологія* кажется на первый взглядъ совершенно устарѣлой и отжившей. Намъ трудно понять Аристотеля, его отождествленіе психическаго съ жизненнымъ потому, что мы съ дѣтства воспитаны на абстракціяхъ опредѣленнаго вида и привыкли удерживать ихъ, даже если онѣ не гармонируютъ съ нашими остальными воззрѣніями. Примѣромъ можетъ служить раздѣленіе дѣйствительности на «физическое» и «психическое», въ первый разъ послѣдовательно проведенное Декартомъ. Вопросъ объ отношеніи души къ тѣлу, отождествляемый съ вопросомъ объ отношеніи «психическаго» и «физическаго», является истиннымъ крестомъ, подъ тяжестью котораго обреченъ сгибаться всякій современный натуралистъ и психологъ. Онъ сохраняетъ свою гипнотизирующую силу даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, по убѣжденіямъ мыслителя, существуетъ только одно психическое или матеріальное. Яркій примѣръ этому даетъ Буссе. На первыхъ страницахъ своей извѣстной книги *Geist und Körper* (1903) Буссе заявляетъ, что для него, какъ спиритуалиста, такъ же какъ и для матеріалистовъ, вопроса объ отношеніи физическаго къ психическому, собственно говоря, и не существуетъ. Но съ точки зрѣнія менѣе строгой (*laeger*) онъ сохраняетъ свою силу, и вотъ Буссе пишетъ сотни страницъ, чтобы опровергнуть параллелизмъ и защитить теорію взаимодѣйствія. Но если параллелизмъ дѣйствительно несостоятеленъ, то и *Wechselwirkungstheorie*, оперирующая съ тѣми же понятіями, тоже не выдерживаетъ критики, такъ какъ становится въ противорѣчіе съ закономъ сохраненія энергіи и требуетъ вспомогательныхъ гипотезъ, которыя врядъ ли допустимы. Цѣлый рядъ ученыхъ обсуждалъ и критиковалъ объ гипотезы послѣ появленія книги Буссе—и каждый остается при своемъ мнѣніи.

Густой туманъ, который все сильнѣе окутываетъ мысль, по мѣрѣ того какъ она старается вплотную подойти къ выясненію послѣдняго отношенія между психическимъ и физическимъ, зависитъ, очевидно, не отъ недостатка послѣдовательности, а отъ *несоизмѣримости и неясности понятій, съ которыми приходится оперировать.*

Когда мы ставимъ вопросъ объ отношеніи *психическаго* и *физическаго*, духа и матеріи, мы забываемъ, что каждое изъ этихъ понятій— абстракція, въ дѣйствительности не существующая, символъ, имѣющій условное значеніе только въ предѣлахъ частной науки. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что другъ къ другу они никакого отношенія не имѣютъ и имѣть не могутъ. Въ замкнутомъ кругѣ физической законности психическое, если оно проявитъ себя, будетъ непременно материализовано самой наукой, такъ какъ у физика нѣтъ глазъ для психическаго, а разрывы всякаго рода онъ долженъ заполнять однородными символами.

Если же мы хотимъ рѣшать вопросъ объ отношеніи *души* и *тѣла*, то прежде всего надо имѣть въ виду, что такая постановка вопроса совершенно различна отъ первой и не можетъ быть ею подмѣнена, какъ это иногда дѣлаютъ, а во-вторыхъ, мы должны тогда точно выяснитъ, что мы понимаемъ подъ «тѣломъ» и «душой». Раньше точной формулировки этихъ понятій нельзя двинуться ни на шагъ, а между тѣмъ лица, рѣшающія вопросъ, такой попытки обыкновенно не дѣлаютъ. Психологи даже принципиально отказывались говорить о душѣ, а разсуждали только о душевныхъ процессахъ.

У Аристотеля понятіе души и тѣла вполне опредѣлены. Безъ души тѣло—не тѣло, а матерія, имѣющая жизнь только въ потенціи; душа, какъ форма, осуществляетъ эту потенцію и даетъ бытіе живому существу. Душа растений и жизненная сила позднѣйшихъ фізіологовъ совпадаетъ; душа животныхъ, соответственно тѣлу, образованіе высшаго порядка, включающее въ себя рядъ другихъ функций—ощущеніе, побужденіе, двигательный импульсъ; душа человѣка включая въ себя функции разума, еще выше. При такой постановкѣ дѣла нашъ вопросъ объ отношеніи психическаго къ физическому сводится у Аристотеля къ вопросу объ отношеніи различныхъ частей души другъ къ другу, такъ какъ тѣло и душа даются сразу, и одно безъ другого не существуетъ.

Такое пониманіе открываетъ возможность спиритуалистической обработки всей дѣйствительности, но не въ смыслѣ отождествленія матеріи съ духомъ—съ точки зрѣнія Аристотеля это не мыслимо,—а какъ признаніе всего дѣйствительнаго бытія духовнымъ. Подобная обработка была произведена Лейбницемъ,

но не вполне удачно: какъ сынъ своего времени, Лейбницъ былъ черезчуръ большимъ механистомъ, поэтому у его души-монады нѣтъ никакой органической связи съ тѣломъ-автоматомъ, составленнымъ изъ монадъ.

Нѣкоторый разрывъ въ пониманіе психическаго у Аристотеля вноситъ особое положеніе разума. Разумъ является необходимой частью человѣка и формой, увѣнчивающей существо, но онъ можетъ существовать отдѣльно отъ тѣла. Декартъ, признавая существованіе безсмертной, мыслящей части души только у человѣка, повторяетъ въ этомъ отношеніи Аристотеля.

Вопросъ о безсмертіи души съ натурфилософской точки зрѣнія сводится къ вопросу: можетъ ли существовать форма безъ матеріи или съ какой-нибудь частью той матеріи, которую она имѣла при жизни, напр., ээира, какъ это предполагалъ Сабатье. Для рѣшенія его въ положительномъ смыслѣ требуются опытные данныя; пока они не установлены со всей точностью, натурфилософія не можетъ включать безсмертіе въ число своихъ тезисовъ. Но слѣдуетъ замѣтить, что никакихъ данныхъ противъ безсмертія, въ томъ видѣ какъ его предполагалъ Аристотель, тоже нѣтъ. Пока что, здѣсь область вѣры, уничтожить которую путемъ ссылки на науку невозможно.

Какъ бы ни были интересны мысли, возникающія подъ вліяніемъ чтенія Аристотеля, какія бы широкія перспективы ни открывались—для очень многихъ онѣ не имѣютъ рѣшительно никакой цѣны. Возвращеніе къ Аристотелю для послѣдователя Канта будетъ всегда знакомъ философскаго варварства, какъ если бы кто-нибудь, позабывъ о Коперникѣ, пожелалъ вернуться къ Птолемеевой системѣ міра. Аристотель—догматикъ и реалистъ, несостоятельность этихъ направленій давно доказана Кантомъ. Какой смыслъ говорить о вселенной въ цѣломъ, ея ограниченности, вводитъ въ натурфилософію понятіе о Творцѣ или Первомъ Двигателѣ, когда все это—идеи чистаго разума, задача котораго заключается въ томъ, чтобы закруглять какой бы то ни было цѣной наши опытные познанія. Или говорить о цѣляхъ въ природѣ, когда этотъ принципъ относится къ регулятивнымъ, т.-е. не входящимъ въ объективное знаніе, въ природу, а привносимымъ способностью сужденія извнѣ, для облег-

ченія группировки опытнаго матеріала. Но и само объективное знаніе, въ основѣ котораго лежатъ конститутивные принципы, не почерпается нами изъ природы, какъ это утверждалъ Аристотель, наоборотъ, «разумъ предписываетъ законы природѣ». Невѣдомая и непознаваемая «въ себѣ» дѣйствительность вкладывается чувственнымъ воспріятіемъ въ апіорныя формы пространства и времени, подвергается обработкѣ разсудка при посредствѣ системы апіорныхъ категорій и въ такомъ видѣ представляется передъ нами какъ объективная дѣйствительность—опытъ—природа. Система всѣхъ этихъ формъ и вытекающихъ изъ нихъ чистыхъ апіорныхъ основоположеній, включая сюда законъ постоянства субстанции и причинной связи всѣхъ явленій, образуетъ въ своей совокупности единственно возможную систему трансцендентальной философіи. Натурфилософія является ея частью—это система основоположеній, дѣлающихъ возможнымъ опытное знаніе, *physica rationalis*. Она была развита Кантомъ въ особомъ сочиненіи *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* и совпадаетъ съ основами механическаго естествознанія.

Критика чистаго разума должна знаменоваться, по мысли самого Канта и его послѣдователей, рѣшительный разрывъ съ прошлымъ. Аристотель, Декартъ, Спиноза, Лейбницъ—всѣ философы-реалисты сдавались въ архивъ. Въ этомъ смыслѣ современники называли его всеокрушающимъ (*alles zermalmender*). Результатомъ усвоенія основныхъ мыслей Канта является такой переворотъ въ міровоззрѣніи, что его, по мнѣнію Шопенгауэра, можно сравнить только съ рожденіемъ вновь.

Тема: Кантъ и Аристотель служила предметомъ многихъ изслѣдованій, и совѣмъ недавно *Kantgesellschaft* назначило темой на премію: «*Kants Begriff der Erkenntniss, verglichen mit dem des Aristoteles*». Однако вопросъ этотъ исчерпаннымъ считать нельзя. Премированное сочиненіе Айхера даетъ очень добросовѣстную и безпристрастную сводку матеріала, но не дѣлаетъ никакихъ выводовъ. Сочиненіе Герланда, какъ и другая его работа «Аристотель и математика», представляетъ изъ себя философскіе эскзерсисы на темы Когена и Наторпа, интересные развѣ только для когеніанцевъ. Вполнѣ сознавая, что вопросъ требуетъ обстоятельнаго изслѣдованія, я приведу лишь нѣкоторыя соображенія, уменьшающія, по моему мнѣнію, опасность Канта для натурфи-

лософіи Аристотеля. Я буду имѣть дѣло съ подлиннымъ Кантомъ, такъ какъ безъ Канта не было бы и неокантіанцевъ; кромѣ того, Кантъ передъ нами весь, а неокантіанство находится въ постоянномъ развитіи.

Прежде всего, если мы хотимъ сравнивать міровоззрѣніе одного философа съ другимъ и оцѣнивать, что сдѣлано каждымъ, мы должны брать каждое ученіе въ цѣломъ. Въ виду того, что подраздѣленія различныхъ системъ не совпадаютъ и размѣщеніе матеріала производится совершенно иначе, игнорированіе отдѣльных частей можетъ толкнуть изслѣдователя на ложный путь. Поэтому разсуждать о Кантѣ возможно только на основаніи всѣхъ трехъ критикъ; брать какую-нибудь одну—значитъ совершенно произвольно искажать міровоззрѣніе. Кантъ не даромъ сравнивалъ себя съ Коперникомъ: онъ сохранилъ всѣ элементы системы, установленные до него, и только измѣнилъ ихъ взаимное положеніе. Мы находимъ у Канта всѣ цѣнности, выработанныя человѣкомъ: Бога, безсмертіе души, свободу, нравственный законъ, математику, строго научное пониманіе міра, телеологию,—всѣ эти цѣнности утверждаются какъ нѣчто положительное, ни одна не отбрасывается. Основная задача Канта состояла въ томъ, чтобы размѣстить ихъ всѣ въ стройную систему такъ, чтобы ни одна не оказалась исключенной вслѣдствіе противорѣчія съ другими. Но, главное, нужно было обезопасить цѣнности отъ нападковъ скептицизма и отъ такихъ чрезвычайныхъ обоснованій (напр., предустановленная гармонія Лейбница), которыя подрываютъ довѣріе къ метафизикѣ и тѣмъ самымъ бросаютъ умы въ объятія скептицизма. Почва, на которой стоялъ Кантъ въ докритическій періодъ, была, съ одной стороны, система Лейбница-Вольфа, черезъ которую онъ соприкасался съ аристотелизмомъ, съ другой—«Математическіе принципы естественной философіи» Ньютона, давашіе ему твердую научную основу.

Сложная тактическая задача была разыграна Кантомъ постепенно, съ необычайнымъ искусствомъ и находчивостью.

Первыми ходами онъ поставилъ выше сомнѣнія основные принципы ньютоновскаго механическаго пониманія природы; для него, какъ натуралиста по специальности, это было чрезвычайно важно. Онъ доказалъ необходимость и достовѣрность математики, необходимость причинной связи, подорван-

ную критикой Юма, выдвинувъ совершенно новое учение объ апіорныхъ формахъ познанія. Въ то же самое время онъ показалъ, что раціональное познаніе, вытекающее изъ ученія объ аргіогі, сохраняетъ свое значеніе только въ примѣненіи къ возможному опыту, т.-е. къ природѣ, какъ къ совокупности всѣхъ явленій. Такимъ путемъ былъ расчищенъ путь для признанія Бога, безсмертія души и свободы, въ духѣ истиннаго протестантизма. Всѣ эти цѣнности для теоретическаго разума являются лишь регулятивными идеями и не могутъ быть выведены изъ опыта, но онѣ лежатъ внѣ природы, внѣ міра явленій, слѣдовательно внѣ нападокъ научнаго знанія. Онѣ относятся къ области практическаго разума и связаны исключительно съ высшимъ нравственнымъ закономъ, который, являясь самъ несомнѣннымъ, требуетъ ихъ достовѣрности. Категорическій императивъ образуетъ узелъ, гдѣ чувственный міръ соприкасается съ умопостигаемымъ и царство природы—съ царствомъ благодати.

Чувствуя недостаточность механическо-математическаго взгляда на природу и ея полную обособленность отъ сверхчувственнаго міра, Кантъ вводитъ черезъ маленькую боковую дверь телеологию вмѣстѣ съ эстетикой, т.-е. міропониманіе Аристотеля и Лейбница. Кромѣ теоретическаго и практическаго разума существуетъ еще способность сужденія, служащая какъ бы посредствующимъ звеномъ между ними. Способность сужденія налагаетъ на природу свои трансцендентальныя, апіорныя формы, которыя являются, однако, принципами регулятивными, и, въ противоположность объективнымъ понятіямъ природы, должны быть названы субъективными (*subjectives Prinzip*). Такимъ принципомъ является цѣлесообразность, превращающая механизмъ въ организмъ. Отсюда вытекаетъ возможность представлять природу не только какъ движеніе матеріи по законамъ необходимости, но и такъ, какъ если бы она дѣйствовала цѣлесообразно, по принципу свободы.

Такова въ самыхъ грубыхъ чертахъ архитектоника системы Канта. Недостатокъ всего грандіознаго зданія заключается въ недостаткѣ единства: оба массивныхъ крыла связаны между собой такъ слабо, что готовы каждую минуту разойтись. И дѣйствительно, послѣдователи Канта, выдвигая тотъ или другой изъ его основныхъ принциповъ, расходились въ самыя различныя стороны. Большинство неокантіанцевъ признаетъ только одну Кри-

тику чистаго разума, его ученіе о познаніи изъ чистаго разума и считаетъ критицизмъ характерной и основной чертой Канта. Въ такомъ видѣ система дѣйствительно получаетъ разрушительный характеръ и становится чрезвычайно похожей на позитивизмъ своимъ отрицаніемъ онтологіи.

Основной посылкою Критики чистаго разума является раздѣленіе чувственнаго воспріятія и разсудочнаго познанія на *форму* и *матерію*. При этомъ вся форма цѣликомъ относится на счетъ познанія, а матерія является лишь возбудителемъ познанія, сама же подобно *πρότῃ ὕλῃ* Аристотеля есть чистая неопредѣленность. Такимъ образомъ, все дѣйствительное бытіе, *Ding an sich*, является непознаваемымъ, и онтологія исчезаетъ; но такъ какъ объекты реального міра тѣмъ не менѣе оформлены благодаря участію познающей дѣятельности, то на замѣну онтологіи выступаетъ трансцендентальная эстетика и логика, какъ ученіе о чистыхъ апіорныхъ формахъ. Сравнивая это ученіе съ ученіемъ Аристотеля, мы видимъ, что *au fond* вся разница сводится къ различной плоскости основного гносеологическаго разрѣза. Аристотель признаетъ формой и познающее, и познаваемое, слѣдовательно познаніе сводится къ дѣйствию формы на форму, по Канту форма присуща только познающему, что дѣйствуетъ — не извѣстно. Параллелизмъ между онтологіей и трансцендентальной логикой очевиденъ уже по одному тому, что Кантъ пользуется тѣмъ же терминомъ категория, который установленъ Аристотелемъ. Самого Аристотеля Кантъ зналъ плохо, онъ пользовался онтологіей Вольфа, и одинъ нѣмецкій ученый, ближе изучившій этого забытаго философа, указываетъ на большую близость трансцендентальной логики къ онтологіи Вольфа ¹⁾.

Если спросить, на какомъ основаніи Кантъ проводилъ разрѣзъ по-своему, то получить на это опредѣленный отвѣтъ будетъ трудно: это была оригинальная творческая мысль. Почву для нея подготовила та долгая эволюція, которую претерпѣло ученіе Аристотеля о формѣ, въ связи съ измѣненіемъ логики. Реальный смыслъ формы исчезъ, отдѣлился отъ содержанія и перешелъ въ логику, которая для Канта является уже наукой о чистыхъ формахъ мышленія, отдѣленныхъ отъ всякаго содер-

¹⁾ Fichler. Ueber Christian Wolffs Ontologie. Leipzig. 1910.

жанія. Разрабатывая ученіе о познаніи, Кантъ все время имѣлъ передъ глазами логику. Конечно, правильность замысла оправдывалась въ глазахъ Канта, прежде всего, успѣхомъ всего предпріятія. Идя своимъ путемъ, онъ избѣгалъ ученія о предустановленной гармоніи, которая устанавливала соотвѣтствіе между мышленіемъ и бытіемъ вмѣшательствомъ Бога, т.-е. путемъ чрезвычайнымъ; съ другой стороны, отрѣшался отъ обычнаго пониманія познанія (*influxus physicus*), при которомъ трудно было бороться съ Юмомъ, доказывавшимъ случайность причинной связи и всей науки.

Шагъ былъ чрезвычайно смѣлый и влекъ за собой большія трудности, преодолѣть которыя вполне Канту не удалось. Если съ извѣстными натяжками и можно было признать математическое пространство и время формами чувственности, то вывести категоріи, приложимыя къ единичному бытію, обосновать синтезъ многообразія въ *единичномъ объектѣ* изъ единства познающей дѣятельности не было никакой возможности. Поэтому во всей трансцендентальной дедукціи категорій молчаливо предполагается та наличность единичнаго бытія—предмета, опыта,—которая должна быть обоснована. Нельзя сказать, чтобы и новѣйшія попытки подобной дедукціи были особенно удачны.

Всѣ остальные части Критики чистаго разума совершенно естественно вытекаютъ изъ трансцендентальной логики, онѣ стоятъ и падаютъ вмѣстѣ съ ней. Такова трансцендентальная диалектика—ученіе объ идеяхъ чистаго разума, Богѣ, вселенной какъ организованномъ цѣломъ. Онѣ имѣютъ по Канту лишь регулятивное значеніе: «диалектическая кажимость» (*Schein*)—таковъ ихъ обычный эпитетъ. Но въ Критикѣ практическаго разума тѣ же идеи получаютъ новое болѣе глубокое обоснованіе. Бытіе само въ себѣ, непознаваемое какъ матерія, прорывается въ жизнь чловѣка въ видѣ категорическаго императива и заставляетъ признать отвергнутое. Хотя Кантъ рѣшительно протестуетъ противъ познавательнаго значенія практическаго разума, не укладывающагося въ рамки трансцендентальной логики, но фактически, чтобы этотъ разумъ получилъ какую-нибудь связь съ міромъ феноменовъ, онъ долженъ вылиться въ извѣстную форму. Такія апріорныя формы, аналогичныя категоріямъ, но не имѣющія ничего общаго съ чистымъ разумомъ, мы находимъ въ Критикѣ способности сужденія. Въ окончательномъ итогѣ

познаніе получаетъ *два корня*, главный и вспомогательный; на долю послѣдняго выпадаетъ новое обоснованіе единичнаго бытія въ связи съ ученіемъ о цѣляхъ.

Вторая часть Критики способности сужденія содержитъ много интересныхъ и вѣрныхъ замѣчаній объ организмахъ и цѣлесообразности природы и наглядно показываетъ, что органическое міропониманіе совсѣмъ не было чуждо Канту. Но подчеркиваніе субъективнаго характера всякаго цѣлевого принципа невольно разочаровываетъ читателя и оставляетъ его неудовлетвореннымъ. Повидимому, такое чувство испытывалъ и самъ Кантъ, по крайней мѣрѣ онъ оставляетъ открытымъ вопросъ: «не могутъ ли въ неизвѣстной для насъ внутренней основѣ самой природы физикомеханическая и цѣлевая связь въ однихъ и тѣхъ же предметахъ соединяться въ одномъ принципѣ» (316). Продумать эту проблему до конца Канту уже не удалось, но еще при его жизни Шеллингъ включилъ единство механизма и телеологии въ одно изъ своихъ основныхъ положеній. Сливая въ одномъ корнѣ познаніе и бытіе, духъ и матерію, идеальное и реальное, Шеллингъ уничтожилъ грань между неорганическимъ и органическимъ; органическое было для него лишь высшей потенціей матеріи, создаваемой природой въ ея динамическомъ процессѣ. Несмотря на это, Шеллингъ оказался далеко отъ органической натурфилософіи; послѣдняя осталась для него, какъ и для Канта, прежде всего спекулятивной физикой. Потокъ спинозизма и гераклитизма былъ слишкомъ силенъ въ его міровоззрѣніи и смывалъ идеи Платона и монады Лейбница, не давая имъ возможности прочно укорениться.

Натурфилософія Канта могла получить органическій характеръ при сохраненіи ученія объ апріорности всѣхъ формъ познанія. Для этого нужно было признать категоріальность цѣли, дать большую опредѣленность и содержательность понятію субстанции и дедуцировать ихъ изъ того же принципа синтетическаго единства апперцепціи. Въ такомъ случаѣ физикомеханическіе принципы и ученіе о необходимости переходятъ въ отдѣлъ регулятивныхъ, къ которому они дѣйствительно и относятся. Но Кантъ былъ убѣжденнымъ послѣдователемъ Ньютона, его ученіе было для Канта исходной точкой, и въ этомъ ключъ къ диспозиціи всей системы.

Между Аристотелемъ и Кантомъ—эллиномъ 4-го вѣка до Р. Х. и нѣмецкимъ профессоромъ 18-го вѣка—конечно, существуетъ

большая разница. Но, изучая ихъ безъ предвзятыхъ мнѣній школы и пытаясь возстановить подлинный философскій обликъ этихъ духовныхъ вождей человечества, мы находимъ, что они оба—граждане великой философской республики—не могутъ быть такъ враждебны другъ другу, какъ это хотятъ представить современные послѣдователи. Если мы уяснимъ себѣ *инвариантъ* обѣихъ философскихъ системъ, т.-е. совокупность общихъ обоимъ цѣнностей, и будемъ въ состояніи *трансформировать* одну систему въ другую, то тѣмъ самымъ каждая сторона лишается права быть судьей въ дѣлѣ другой; рѣшающая инстанція должна быть перенесена на новую почву.

Этого не хотятъ понять многіе кантіанцы. Для нихъ теорія познанія въ томъ видѣ, какъ она высказана въ Критикѣ чистаго разума, является базисомъ всей философіи, вѣрнѣе сказать, замѣняетъ ее. Получивши такую самостоятельность, гносеология начинаетъ превращаться въ своего рода цензуру, налагающую veto на всякую попытку міропониманія, несогласную съ ней. Но какіе же оправдательные документы можетъ представить она? Тѣ, которые предъявляются, ничуть не менѣе догматичны, чѣмъ документы другихъ критикуемыхъ системъ.

Если мы отвергнемъ психологизмъ какъ дѣйствительно неудачный способъ выражать ученіе о познаніи и бытіи въ терминахъ частной и неразработанной науки—психологіи; мысль легко вступаетъ на проторенный путь логизма—трансцендентальной логики. Въ центрѣ всего ставится понятіе чего-то познающаго, развивающаго изъ самого себя подъ вліяніемъ невѣдомо чего—формы, претворяющія это невѣдомое въ дѣйствительность. Такимъ образомъ, познаніе производитъ бытіе. Но какъ только мы дошли до этого пункта, мы не можемъ отдѣлаться отъ вопроса: принадлежитъ ли само познающее къ области бытія? Не снабжаемъ ли мы его заранѣе тѣми же свойствами, которыя въ послѣдствіи являются основными для опознаннаго бытія? Пытаясь уяснить себѣ коренное отношеніе бытія къ познанію, мы попадаемъ въ кругъ, изъ котораго вырваться нельзя, и должны признать, что понятіе познанія и бытія являются соотносительными и даны вмѣстѣ. Онтологія и гносеология въ своемъ истокѣ слиты въ одно цѣлое; это—кольцо, начало котораго тамъ, гдѣ поставлена черта.

Нашъ путь оконченъ. Оглядываясь на пройденное, мы можемъ, я думаю, дать положительный отвѣтъ на вопросъ, поставленный въ началѣ изслѣдованія. Несмотря на 23 вѣка, протекшіе со времени смерти великаго мыслителя, онъ живъ до сихъ поръ. Это доказываютъ и его враги, старающіеся во что бы то ни стало обличить стараго догматика и предохранить отъ него молодые умы. Такъ не спорятъ съ мертвымъ.

Механическо-математическое естествознаніе не можетъ быть философіей природы, но сохраняетъ полное значеніе въ своей исконной области—наукѣ и техникѣ. И та философія, которая, подобно марбургскому неокантианству, видитъ свою главную задачу въ обоснованіи техническихъ пріемовъ научной методики, прекрасно гармонируетъ съ нашей жалкой въ идейномъ отношеніи, но богатой техническими усовершенствованіями культурой. Эта культура перестаетъ уже удовлетворять человѣка: мысль задыхается и бросается во всѣ стороны; ища новаго міросозерцанія. Въ этихъ исканіяхъ не слѣдуетъ забывать о древнихъ: старѣющая европейская мысль уже не разъ почерпала новую силу, возвращаясь къ своимъ истокамъ.

«Въ поэзіи, въ пластикѣ, въ архитектурѣ,—говоритъ Тренденбургъ,—творенія грековъ остаются вѣчными, и также въ философіи: мысли, сдѣлавшіяся сухими и старыми, черезъ общеніе съ греками становятся снова свѣжи и юны. Ибо время грековъ для насъ не сѣдая древность, а юность нашего духа».

Главное значеніе Аристотеля лежитъ въ той области, въ которой сильнѣе всего проявилось дарованіе эллинскаго народа,—въ области формы. Поэтому эллинскіе мыслители дали намъ основные образцы натурфилософій и какъ бы очертили тотъ заколдованный кругъ, въ которомъ обречена вращаться европейская мысль. Но область философскихъ исканій этимъ не исчерпывается. За ясной и свѣтлой формой лежитъ какая то темная и таинственная область; въ глубину ея эллинъ никогда не погружался, и для него она была непознаваемой и несуществующей.

Эта таинственная область является исконнымъ достояніемъ другой, можетъ быть, самой философской вѣтви арійскаго племени—индусовъ. Къ ней подходитъ отъ времени до времени и европейская мысль, ищущая глубины переживаній, и въ самое послѣднее время яркое перо Бергсона приковало къ ней общее

вниманіе. Но дѣйствительно ли атманъ, воля, жизненный потокъ, однимъ словомъ то невѣдомое, въ которомъ растворяется единичное бытіе и исчезаетъ знакомая намъ форма, обрываетъ цѣпь нашего рациональнаго познанія,—или мы, даже въ мистическомъ созерцаніи, лишь мѣняемъ одну форму на другую? Органическая натурфилософія заставляетъ насъ не забывать о томъ, что подобное рѣшеніе возможно.

Вл. Карповъ.

Принципъ индивидуальности въ психологiи и педагогикѣ.

(Окончаніе).

Выясняя понятіе индивидуальности, я старался показать, что индивидуальное, своеобразное должно быть сводимо къ своей реальной основѣ, къ своему источнику,—и эту реальную основу, изъ которой развиваются тѣ или инья индивидуальныя особенности, мы и согласились называть индивидуальностью. Въ каждой душѣ не только есть свои своеобразныя, неповторимыя особенности, но и все ея развитіе есть нѣчто единственное, индивидуальное, объяснимое лишь признаніемъ живой организующей силы, которая проявляется какъ въ отдѣльныхъ моментахъ, такъ и въ цѣлостномъ развитіи душевной жизни. *Индивидуальное насъ привело къ индивидуальности*, своеобразныя особенности отдѣльныхъ душъ привели насъ къ признанію основного, организующаго ядра, которое объясняетъ столько же цѣлостное живое единство психической жизни, сколько и пестроту индивидуальныхъ различій.

Это различіе индивидуальнаго и индивидуальности, для психологiи—при современномъ ея состояніи—не имѣетъ впрочемъ существеннаго значенія, такъ какъ психологическая разработка понятія индивидуальности пока идетъ лишь въ одномъ направленіи—изученія индивидуальныхъ различій. Вопросъ о томъ, какъ въ живой индивидуальности сплетается своеобразное и общее, словомъ вопросъ о *составѣ* индивидуальности для современной психологiи имѣетъ сравнительно небольшое значеніе.

Мы увидимъ, что для педагогической мысли дѣло обстоитъ иначе, что для нея невозможна неопредѣленность или колебаніе

въ этомъ вопросѣ. При выясненіи того, какое содержаніе имѣетъ нашъ принципъ для педагогики, мы будемъ пользоваться тѣмъ, что уже нашли въ психологіи, мы будемъ сводить индивидуальное къ индивидуальности.

Въ педагогической практикѣ давно уже стали считаться съ индивидуальными различіями, поскольку они обнаруживаются въ школѣ, въ семейномъ воспитаніи. Помимо школы и жизнь, въ рядѣ выдающихся людей, оправдала ту мысль, что индивидуальному дарованію долженъ быть предоставленъ просторъ самостоятельнаго развитія, что отъ него нельзя требовать того, чего требуютъ отъ всѣхъ. И поскольку педагогика не идетъ дальше индивидуальнаго, т.-е. поскольку она учитываетъ *наличныя* индивидуальныя особенности, дарованія, склонности, ей никогда не подняться дальше того, чего настоятельно требуетъ отъ нея сама жизнь. Достаточно быть просто непредубѣжденнымъ человѣкомъ, чтобы не требовать отъ художника усердія въ математикѣ, отъ музыканта—успѣха при изученіи языковъ. То, что ярко, громко и опредѣленно говоритъ о себѣ, кто рѣшится замолчать или подавить? Педагогика, *не мѣшая* наличнымъ индивидуальнымъ склонностямъ развиваться самостоятельно, дѣлаетъ совершенно неизбѣжную уступку жизни, но не идетъ впереди ея. И пока педагогика учитываетъ лишь индивидуальное, тѣ мелкія и крупныя особенности, которыя замѣчаетъ она въ дѣтяхъ, она можетъ предоставлять самостоятельность лишь тому, что требуетъ ея. Вотъ почему, встрѣчаясь съ безцвѣтными, ординарными натурами, въ которыхъ нѣтъ ничего яркаго, ничего оригинальнаго, педагогъ съ недоумѣніемъ останавливается передъ требованіемъ и въ данномъ случаѣ индивидуализировать свое воспитательное воздѣйствіе. Въ ребенкѣ, конечно, найдутся свои, особенныя склонности, но если всѣ онѣ касаются мелочей, неважнаго, нецѣннаго, неужели онъ долженъ выдвигать эти мелкія, ничтожныя особенности? Въ сферѣ высшей жизни, во-первыхъ, не всѣ заявляютъ себя индивидуальными, не всѣ имѣютъ данныя къ оригинальному, творческому развитію ея, во-вторыхъ, не у всѣхъ, даже подлинно даровитыхъ дѣтей, ихъ дарованіе обнаруживается рано. Для педагога (какъ и для эстетика) ¹⁾

1) Объ этомъ см. интересныя и дѣльныя замѣчанія Фолькельта въ его *System der Aesthetik* В. II, S. 64-95, гдѣ онъ намѣчаетъ (для цѣлей эстетика) *три* значенія понятія индивидуальнаго.

приходится поневолѣ проводить различіе между цѣннымъ и нецѣннымъ въ тѣхъ индивидуальных особенностяхъ, которыя успѣваютъ созрѣть и обнаружиться въ дѣтяхъ. Вотъ почему, если индивидуальность понимать лишь какъ сумму индивидуальных различій, то это понятіе можетъ быть использовано педагогомъ сравнительно рѣдко. Все то, что психически отдѣляетъ и отличаетъ одно дитя отъ другого, всѣ мелкія, случайныя, ничтожныя черты, по которымъ мы отличаемъ однихъ отъ другихъ, не имѣютъ ровно никакого педагогическаго значенія, такъ что понятіе индивидуальности въ иныхъ случаяхъ является просто словомъ и ничѣмъ больше.

Совсѣмъ иначе ставится вопросъ, если учесть то, что мы развивали въ предыдущей главѣ. Если индивидуальность есть истинная основа и источникъ всѣхъ тѣхъ своеобразныхъ особенностей, которыми она проявляется въ душѣ, если она не исчерпывается этими проявленіями, но таитъ въ себѣ творческія силы, то задачи педагога въ отношеніи къ индивидуальности расширяются и углубляются. Онъ не только долженъ индивидуализировать свое педагогическое воздѣйствіе, т.-е. приспособлять его къ тому, что успѣло кристаллизироваться въ душѣ въ замѣтную индивидуальную черту, — но онъ долженъ помочь раскрыться самой индивидуальности во всей полнотѣ ея созрѣвшихъ и еще дремлющихъ силъ. Для педагога, который беретъ дѣйствительность не какъ таковую, но въ ея отношеніи къ опредѣленному идеалу, индивидуальность не исчерпывается только тѣмъ, что *есть*, что *дано* ему въ психическомъ организмѣ ребенка, но она включаетъ и то, что *можетъ* быть въ немъ, что невидимо зрѣетъ или до времени скрыто въ душѣ. Понимая индивидуальность не какъ простую сумму данныхъ, уже сложившихся индивидуальных особенностей, но какъ живую, творческую силу, опредѣляющую психическое развитіе личности, педагогъ считаетъ уже не съ индивидуальнымъ, а съ индивидуальностью, не съ отдѣльными ея проявленіями, а съ ней самой, какъ реальной основой наличныхъ и возможныхъ особенностей. Усвоивъ эту точку зрѣнія, педагогъ не можетъ поэтому лишь „считаться“ съ индивидуальными различіями дѣтей; самыя задачи воспитанія должны быть поняты шире, какъ сознательное вмѣшательство въ тотъ таинственный процессъ психическаго развитія, благодаря которому раскрывается индивидуальность. Не индивидуализація воспитанія, а воспитаніе

индивидуальности—вотъ правильное и точное выраженіе тѣхъ задачъ, которыя вытекаютъ изъ даннаго въ предыдущей главѣ анализа понятія индивидуальности. Этотъ анализъ долженъ насъ научить отличать индивидуальное отъ индивидуальности, долженъ предостеречь насъ отъ подмѣна одного понятія другимъ, который такъ часто имѣетъ мѣсто въ педагогикѣ.

Подмѣнъ задачи воспитанія индивидуальности частной задачей индивидуализаціи воспитанія имѣетъ за собой дѣйствительную и при томъ серьезную педагогическую проблему, къ которой мы вскорѣ и перейдемъ. Здѣсь же только мимоходомъ отмѣтимъ, что гуманистическій универсализмъ въ педагогикѣ, призывавшій воспитывать въ дѣтяхъ „человѣка вообще“, неизбѣжно оставлялъ мѣсто лишь индивидуальному, но не индивидуальности во всемъ ея цѣломъ. Мы еще увидимъ въ дальнѣйшемъ, что это неизбѣжно до тѣхъ поръ, пока педагогическіе идеалы будутъ носить универсальный характеръ, пока не будетъ признана правда *этической* индивидуализма. Поэтому и упомянутый подмѣнъ, своими корнями восходящій именно къ этическому универсализму, какъ ни настойчиво устраняется онъ даннымъ выше анализомъ понятія индивидуальности, долженъ быть преодоленъ не только въ своихъ психологическихъ, но и въ своихъ этическихъ основаніяхъ. О послѣднемъ мы будемъ говорить позже, здѣсь же достаточно подчеркнуть, что и въ педагогикѣ мы должны за индивидуальнымъ, за суммой своеобразныхъ особенностей дитяти, разглядѣть и признать и самое индивидуальность.

Педагогамъ приходится имѣть дѣло съ дѣтьми, индивидуальность которыхъ лишь намѣчается и то частично. Если мы вспомнимъ, что у иныхъ (весьма не малыхъ по числу) людей ихъ индивидуальность раскрывается лишь въ итогѣ страданій, переломовъ и т. д., то положеніе педагоговъ представится еще печальнѣе. Какое содержаніе можетъ вложить онъ въ понятіе индивидуальности, если не только для дѣтей, но даже для взрослыхъ она скорѣе задана, чѣмъ дана? Вѣдь чѣмъ глубже мы вдумываемся въ тѣ замыслы, которые зарождаются въ какой-нибудь душѣ, въ ея стремленія, тѣмъ естественнѣе намъ представляется, что раскрытіе индивидуальности есть отчасти безконечная задача, невыполнимая въ условіяхъ жизни. Извѣстно, что незаконченность духовнаго развитія является однимъ изъ главныхъ мотивовъ искать и жаждать безсмертія. Оставляя въ сторонѣ рели-

гіозную сторону этого вопроса, съ психологической точки зрѣнія нельзя не признать, что полное и гармоническое раскрытіе заложенныхъ въ индивидуальности силъ возможно лишь въ перспективахъ безсмертія.

Противъ этого нельзя спорить,—и тѣмъ печальнѣе это для педагога, если онъ серьезно отнесется къ своей задачѣ помочь раскрытію индивидуальности. Въ чемъ она, каковъ ея составъ, какъ опредѣлить индивидуальность, если ея полное раскрытіе возможно лишь въ безконечности? Какъ отдѣлить существенное отъ несущественнаго, глубокое отъ поверхностнаго, если даже за всю жизнь не происходитъ полнаго раздѣленія основнаго и случайнаго въ человѣкѣ?

Педагогъ не можетъ признавать понятіе индивидуальности важнымъ «вообще»: для него оно есть живая программа, реальная практическая задача. Лишь тотъ педагогъ имѣетъ право говорить объ индивидуальности, для котораго она не только ключъ къ пониманію дѣтской души, но и живой конкретный путь дѣятельности. Поэтому для педагога мало «вообще» признать принципъ индивидуальности: онъ долженъ дать ему мѣсто въ своемъ живомъ воздѣйствіи на тѣхъ дѣтей, индивидуальности которыхъ онъ долженъ помочь раскрыться. Принципъ индивидуальности для педагога есть конкретный, а не абстрактный принципъ, есть ключъ не только къ душѣ человѣка вообще, а именно къ даннымъ, опредѣленнымъ, конкретнымъ душамъ.

Тутъ поджидаетъ педагога новое затрудненіе, новая проблема. Если онъ въ своей педагогической дѣятельности хочетъ дѣйствительно помочь раскрытію индивидуальности въ дѣтяхъ, если онъ хочетъ сдѣлать этотъ принципъ *педагогически* содержательнымъ и имѣющимъ реальное значеніе, онъ долженъ умѣть хоть сколько-нибудь познавать именно данные, имѣющіяся передъ ними индивидуальности. Но развѣ это возможно, развѣ возможно познаніе индивидуальнаго?

Мы видѣли въ предыдущей главѣ, что познаніе индивидуальнаго возможно, но лишь въ порядкѣ интуитивномъ, мистическомъ. Возможно ли для педагогическихъ переживаній установить эту способность интуитивнаго познанія, мы сейчасъ увидимъ. Пока же обратимъ вниманіе на то, что и въ этомъ вопросѣ не слѣдуетъ смѣшивать индивидуальное и индивидуальность. Если черты своеобразія, отличающія одну личность отъ другой,

восходить къ реальной основѣ, которая таитъ въ себѣ самое начало и принципъ этого своеобразія личности, если за проявленіями индивидуальности есть начало ея, какъ дѣйственная творческая сила, неизмѣнно поддерживающая и охраняющая коренное своеобразие личности, то, усматривая корень и сущность индивидуальности именно въ ея организующей, творческой силѣ, обеспечивающей каждой личности ея единственность и неповторимость, — должны ли мы забывать, что индивидуальность человѣка проявляется не только въ такихъ чертахъ, которыя свойственны исключительно данной личности, но также и въ такихъ, которыя повторяются у другихъ?

Индивидуальное не сплошь заполняетъ нашу личность: оно предстаетъ намъ въ какомъ-то неизслѣдимомъ сплетеніи съ общимъ, универсальнымъ, повторяющимся въ другихъ. Объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ незаконченный до сихъ поръ споръ между универсализмомъ и индивидуализмомъ, впервые обнаружившійся въ полемикѣ Аристотеля противъ теоріи идей Платона. Мы должны признать, что дѣйствительность вообще полярна: въ ней есть общее, но въ ней же есть и неповторимое, есть сходное, но есть и различное. Касаясь лишь психологической стороны этой проблемы, мы убѣждаемся, что конкретная личность такъ же выполняется какъ повторяющимся, такъ и неповторимымъ матеріаломъ. Нельзя же замолчать того, что личность поддается разложенію, анализу, въ результатѣ котораго она представляется лишь суммой своихъ элементовъ, при чемъ эти элементы оказываются либо однородными у всѣхъ, либо разбивающимися на нѣсколько однородныхъ группъ. Если даже принимать въ расчетъ, что этотъ результатъ анализа психической жизни обусловленъ самымъ методомъ познания, то это не ослабляетъ значеніе того факта, что въ личности есть общее, универсальное: фактъ психологіи, какъ науки, постигающей общія особенности людей, на лицо. Но, съ другой стороны, «элементы» психическаго бытія слагаются въ замкнутые циклы, доступные лишь каждому самому себѣ, такъ что въ конкретной личности есть и нѣчто неповторимое, индивидуальное въ точномъ смыслѣ слова (недѣлимое, неразложимое, недоступное для анализирующаго познания). Какъ цѣлое, какъ психическій организмъ, личность есть не только сознающее себя существо, она есть индивидуальность, живая, творческая сила, обособленное, отдѣль-

ное и неповторимое бытіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отдѣльныя души различаются между собой не только нумерически, какъ душа № 1, № 2 и т. д.: самый *составъ* души оказывается не сплошь заполненнымъ тѣмъ, что находитъ анализирующее познаніе. Въ душѣ есть общее, сходное, повторяющееся, разложимое, но въ душѣ же есть и несравнимое, своеобразное, неразложимое. Наличие послѣдняго и вводитъ насъ въ ту особенность душевной жизни, которая дѣлаетъ каждую психическую систему индивидуальностью: индивидуальное служитъ проявленіемъ, реализаціей индивидуальности, хотя она не лишена и общаго (еще Аристотель говорилъ, что не будь въ дѣйствительности общаго, она была бы непознаваема, не будь индивидуальнаго, она не была бы конкретной). *Общее и индивидуальное—это реальныя стороны конкретной дѣйствительности*, находящіяся въ таинственномъ, быть можетъ навсегда неизслѣдимомъ сплетеніи. Они *несводимы* одно къ другому—вотъ истина, которую столь упорно мы не замѣчаемъ, несмотря на краснорѣчивые уроки исторіи философіи!

Такимъ образомъ понятіе индивидуальности охватываетъ въ неразложимомъ синтезѣ индивидуальное и общее, неповторимое и повторяющееся. Нельзя поэтому сказать, что индивидуальность совершенно недоступна для анализирующаго познания: она познаваема въ своемъ общемъ, повторяющемся содержаніи, благодаря чему и возможна психологія какъ наука. Но доступная со стороны своего общаго, индивидуальность закрыта со стороны другой, неустранимо реальной части своего бытія, со стороны своего индивидуальнаго, и потому остается въ сущности закрытой, какъ форма обособленнаго бытія, какъ его основа.

Для педагога наличие общаго въ душѣ человѣка является твердой опорой: онъ считается прежде всего съ нимъ, расширяетъ и углубляетъ общечеловѣческія стремленія души. Гуманистическій универсализмъ, лозунгомъ котораго было воспитаніе общечеловѣческаго въ личности, и выразилъ это педагогическое вниманіе къ общему, однообразно повторяющемуся въ душѣ. Но за общимъ есть еще индивидуальное, за ними обоими смутно вырисовывается и сама индивидуальность во всей тайнѣ своего цѣлостнаго бытія. И если непознаваемо индивидуальное, если въ силу этого непознаваема и индивидуальность во всей полнотѣ своихъ силъ и задатковъ, какое же содержаніе вложить педагогъ въ понятіе индивидуальности, чѣмъ конкретнымъ на-

полнится для него живая личность, если и ея сущность, и многія ея стороны останутся непознанными?

Вопросъ о возможности познанія индивидуальнаго стоитъ поэтому на очереди. Воспитаніе индивидуальности останется лишь красивымъ лозунгомъ, фальшивымъ общаніемъ, если для педагога индивидуальность будетъ открыта лишь въ своемъ общемъ. Приглядимся поэтому, познаваемо ли для педагога индивидуальное въ душѣ, а за нимъ познаваема ли конкретная живая индивидуальность?

Входя въ педагогическія отношенія къ дѣтямъ, мы довольно скоро познаемъ тѣ общія формы и тѣ общія содержанія психической жизни, которыя повторяются, съ тѣми или иными вариациями, у различныхъ дѣтей. Но на фонѣ этихъ сходствъ, открываемыхъ нами у дѣтей, начинаютъ постепенно выступать и черты различія, своеобразія отдѣльныхъ дѣтей. Они насъ поражаютъ, изумляютъ въ своенравныхъ или оригинальныхъ натурахъ именно оттого, что мы ихъ не ожидаемъ, введенные въ заблужденіе какимъ-нибудь всюду встрѣчающимся сходствомъ. Тамъ, гдѣ на мѣсто ожидаемаго повторенія сходной черты выступаетъ нѣчто своеобразное, тамъ впервые мы и сталкиваемся съ индивидуальнымъ, вѣрнѣе говоря, «необщимъ». Этотъ источникъ познанія индивидуальныхъ особенностей можно назвать *отрицательнымъ*, такъ какъ въ немъ индивидуальное выступаетъ какъ отсутствіе общаго. Такое отрицательное познаніе индивидуальнаго является неустранимой частью самаго элементарнаго педагогическаго опыта, такъ какъ и при небольшомъ педагогическомъ опытѣ намъ приходится то съ удивленіемъ и досадой, то съ грустью, то наконецъ съ отчаяніемъ наталкиваться на неизвѣстный факторъ въ душѣ, на черту, не находящую себѣ объясненія въ другихъ душахъ. Индивидуальное въ этомъ случаѣ какъ бы само заявляетъ о себѣ, не укладываясь въ наши схемы. Суммируя все то, что накапливается такимъ путемъ, мы могли бы получить весьма любопытную и даже неожиданную картину. Въ этомъ отношеніи высоко поучительны систематическія наблюденія Бине надъ двумя дѣвочками ¹⁾, которыя показали, насколько пестро рисуется душевная жизнь каждаго индивидуума при внимательномъ изученіи. Уже Бине, изучавшій дѣвочекъ

¹⁾ L'étude expérimentale de l'intelligence. Paris. 1903.

исключительно съ психологической точки зрѣнія, показалъ, что черты своеобразія встрѣчаются не только въ сложныхъ душевныхъ явленіяхъ, но и въ элементарныхъ процессахъ. Но еще никѣмъ не были произведены подобныя систематическія наблюденія надъ нѣсколькими дѣтьми (по методу Бине) съ педагогической точки зрѣнія; такія наблюденія въ полнотѣ обнаружили бы то, что отчасти знаемъ мы изъ повседневнаго педагогическаго опыта.—именно не только различія въ составѣ души, но различія и въ значеніи тѣхъ или иныхъ особенностей. Между тѣмъ для педагога послѣднее особенно важно, такъ какъ сущность педагогической точки зрѣнія и заключается въ томъ, чтобы учитывать возможную судьбу тѣхъ или иныхъ особенностей душевной жизни дѣтей. У каждаго опытнаго педагога вырабатывается своеобразное «чутье», неопредѣленный, но незамѣнимый источникъ познания, пользуясь которымъ педагогъ научается чувствовать значеніе въ развитіи души тѣхъ или иныхъ даже и непонятныхъ и загадочныхъ моментовъ. Пользуясь указаннымъ отрицательнымъ методомъ систематически, мы могли бы въ результатѣ продолжительныхъ наблюденій для каждой опредѣленной индивидуальности составить довольно цѣнную характеристику ея своеобразныхъ особенностей.

Но оставаясь лишь на почвѣ отрицательнаго познания индивидуальности, учитывая лишь уклоненія отъ шаблона, педагогъ не можетъ не противопоставлять яркимъ индивидуальностямъ безцвѣтныя, ординарныя натуры. И если бы педагоги не имѣли другихъ способовъ познания личности, то, стоя на почвѣ фактовъ, педагоги должны были бы неизбѣжно признать, что не всякая личность носить въ себѣ индивидуальность, какъ опредѣляющую силу развитія, должны были бы признать, что во многихъ личностяхъ индивидуальность не подымается дальше мелкихъ психическихъ чертъ, которыя, правда, обеспечиваютъ личности ея единственность и неповторимость, но которыя не играютъ никакой роли въ развитіи душевной жизни. Пришлось бы дѣйствительно признать, что, пользуясь лишь отрицательнымъ источникомъ познания индивидуальнаго, педагогъ открываетъ двѣ, совершенно неравноцѣнныхъ группы людей. Въ одной мы встрѣчаемъ личности, индивидуальность которыхъ нами непосредственно чувствуется какъ творческая, яркая, вполне индивидуальная сила, которая дѣйствительно есть основа и принципъ психическаго

развитія. Мы непосредственно чувствуемъ, что даже въ моментахъ, въ которыхъ такіе люди имѣютъ общечеловѣческія переживанія, они остаются сами собой. Именно эти люди и производятъ впечатлѣніе оригинальности, — и это непосредственное впечатлѣніе и отдѣляетъ въ нашихъ глазахъ ординарныя натуры отъ натуръ, въ которыхъ есть творческая индивидуальность. Оригинальныя натуры представляются намъ не пустоцвѣтами, а дѣйствительно имѣющими въ себѣ какую-то реальную силу, — и лишь въ примѣненіи къ нимъ понятіе индивидуальности имѣетъ определенное, реальное содержаніе, оно дѣйствительно какъ бы объясняетъ намъ нѣчто въ людяхъ. Но есть другая группа людей, характеристика которыхъ нисколько не выигрываетъ, какъ намъ кажется, отъ приложенія къ нимъ понятія индивидуальности. Конечно, мы ихъ не смѣшаемъ однихъ съ другими, но то, что въ нихъ есть своеобразнаго и неповторимаго, носить ничтожный, случайный, поверхностный характеръ; *индивидуальное у такихъ людей не выступаетъ какъ сила, не чувствуется нами какъ центръ ихъ психическаго бытія.* Если пытаться дальше формулировать эти два разныхъ впечатлѣнія, суммирующихъ въ себѣ итоги отрицательнаго познанія индивидуальности, то выходитъ, словно есть души, самая сущность которыхъ и состоитъ въ чемъ-то, что зовемъ мы индивидуальностью; то, что въ нихъ есть индивидуальнаго, и есть самый принципъ ихъ души, ея реальный центръ, ея организующая сила. Созданіе такой души именно и таинственно въ томъ, что она индивидуальна, что въ ней есть какая-то своеобразная сила, которая, подчиняясь въ своихъ проявленіяхъ общимъ законамъ, въ себѣ самой носитъ еще особый источникъ дѣятельности. Неразложимость, своеобразие этой силы, ея единственность и несводимость къ какому-нибудь общему источнику, — а слѣдовательно, неразрушимость и вѣчность индивидуальнаго «я» — вотъ тѣ философскія перспективы, которыя вызываются этимъ непосредственнымъ переживаніемъ. — Но есть души, словно сотканныя по группамъ изъ одного и того же матеріала, своеобразие которыхъ лежитъ не въ самой сущности ихъ души, а въ ея периферіи, не въ ея глубокомъ, а въ ея мелкомъ и неважномъ. Ихъ индивидуальное не выступаетъ какъ сила, — и оттого онѣ и кажутся безцвѣтными, ординарными натурами.

Таковы совершенно неизбѣжные итоги отрицательнаго познанія

индивидуальности, которые вновь возвращаютъ насъ къ тупику— и тѣмъ рѣшительнѣе, что они выражаютъ данныя *опыта*. Но положеніе не такъ безнадежно, какъ кажется: для педагоговъ открытъ—хотя и частично—путь *положительною* познанія индивидуальности. Если на этомъ пути лишь для отдѣльныхъ личностей разрушается упомянутое разграниченіе оригинальныхъ и безцвѣтныхъ натуръ, то все же эти указанія новаго опыта открываютъ принципиальный выходъ изъ того тупика, въ который зашла педагогическая мысль.

Обратимся къ этимъ переживаніямъ.

Пусть вы имѣете дѣло съ самой заурядной натурой, которая у всѣхъ вызываетъ небрежное, равнодушное отношеніе къ себѣ, которая сама считаетъ себя ничтожествомъ. И вотъ неожиданно чувство жалости къ заброшенной, сиротливо растущей душѣ овладѣваетъ вами, — и вамъ хочется взглянуть въ эту душу, ближе познакомиться съ ней. Вы начинаете присматриваться къ ней, и такъ какъ вашъ интересъ постоянно согрѣвается теплымъ чувствомъ, то это неслабѣющее вниманіе все больше открываетъ вамъ душевную жизнь этой заброшенной природы. Бываетъ иногда, что въ итогѣ этого ласково-внимательнаго погруженія въ такую природу, мы неожиданно открываемъ въ ней богатое, манящее къ себѣ содержаніе, съ какимъ-то восторгомъ упиваемся своеобразной, незамѣченной нами раньше внутренней жизнью ея. Такихъ случаевъ жизнь даетъ очень много, и объясняется это тѣмъ, что обычная апперцепція оригинальности опредѣляется господствующими вкусами, стремленіями, идеалами. Между тѣмъ *міръ цѣнностей*, *міръ идеаловъ неисчерпаемъ и многообразенъ*: въ немъ царитъ такое же начало индивидуальности, какъ и въ наличной дѣйствительности. Этический универсализмъ, признающій отвлеченный, общеобязательный, для всѣхъ единый идеаль, мѣшаетъ намъ чувствовать цѣнность тѣхъ натуръ, которыя не подходятъ подъ этотъ идеаль. Между тѣмъ то, что мы признаемъ идеаломъ челоука, есть лишь одна изъ идеальныхъ формъ его, — и фактическая пестрота, фактическое многообразіе идеаловъ *и вытекаетъ изъ того, что идеальное многообразно* ¹⁾. Правда, этого и

1) Фактическое разнообразіе идеаловъ имѣетъ въ себѣ внутреннюю, діалектическую закономерность, которая и объясняетъ намъ неустрашимость различныхъ идеальныхъ построеній въ исторіи философской мысли.

обнаруживается тогда, когда мы, отбросивъ шаблонныя точки зрѣнія, съ ласковой непредубѣжденностью, вдумчиво и съ любовью приглядываемся къ такъ называемымъ безцвѣтнымъ натурамъ. Сплошь и рядомъ въ нихъ открывается своя особая жизнь, и ихъ индивидуальность выступаетъ какъ живая, творческая сила. Перенеситесь въ эпоху ранняго христіанства и вдумайтесь въ то, какъ апперцепировали язычники, гордые внѣшнимъ достоинствомъ, цѣнившіе внѣшнюю силу, внѣшнія блага — новую христіанскую психологію съ ея смиреніемъ и внутренней жизнью. Не утверждалъ ли еще недавно Ницше совершенно искренно, что возвышенное ученіе христіанства есть мораль *слабыхъ*?

Часто нужно полюбить человѣка, чтобы усмотрѣть въ немъ его своеобразную, оригинальную личность, которая въ свѣтѣ господствующихъ идеаловъ кажется блѣдной и безцвѣтной. Замѣчательно то, что во многихъ случаяхъ *есть такая точка зрѣнія, съ которой данная личность предстаетъ совсемъ въ новомъ свѣтѣ*, съ которой все ея душевное развитіе оказывается имѣющимъ свой новый и глубоко своеобразный смыслъ.

Замѣчательно то, что такая точка зрѣнія, которая открываетъ намъ творческій центръ въ душѣ, доступна намъ тогда, когда мы любимъ данную личность. Можно даже сказать, что любить опредѣленную личность это и значить овладѣть той точкой зрѣнія, съ которой передъ нами выступаетъ ея оригинальная, несравнимая цѣнность. Если бы намъ удалось полюбить, дѣйствительно и серьезно полюбить тѣхъ, къ кому мы становимся въ педагогическія отношенія, мы бы поняли шире и глубже все богатство, всю дѣйствительность индивидуальности.

Это расширеніе психическаго зрѣнія, связанное съ любовью, вся полнота этихъ порой невыразимыхъ, но глубочайшихъ переживаній, которыя открываютъ намъ реальность и цѣнность индивидуальности, особенно поучительно выступаютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда любящій взоръ открываетъ не дѣйствительную, а лишь возможную, дремлющую или безмолвно созрѣвающую индивидуальность. Этотъ случай со всей властностью и неотразимостью подлиннаго откровенія выступаетъ передъ нами *въ материнской любви*. Матери—эти природные педагоги—всею силой своей любви утверждаютъ цѣнность дорогого имъ дитяти—наперекоръ всѣмъ фактамъ. Есть что-то ирраціональное въ материнскихъ переживаніяхъ, поскольку матери, вопреки разуму,

игнорируя факты, не устаютъ желать своему дитяти развернуться въ сильную и яркую индивидуальность. Для матери важно не торжество общечеловѣческаго начала въ дитяти, для нея важна индивидуальность его сама по себѣ, *какъ она есть*. Мать не знаетъ, не можетъ знать того, какія силы дремлютъ въ душѣ ребенка, она не смущается и тѣмъ, что порой ясныя факты, неопровержимыя данныя говорятъ за отсутствіе въ ребенкѣ силъ и дарованій,—она любитъ его, скорбитъ о немъ, скорбитъ не за челоуѣчество, которое лишается одного своего члена, скорбитъ именно за это дитя: *сердце матери никогда не можетъ примириться съ видимымъ ничтожествомъ души ребенка*.

Что значить эта странная логика сердца? Только то, что въ ребенкѣ мать любитъ самое себя? Но развѣ материнская любовь встрѣчается лишь у природныхъ матерей? Не такъ ли сердце иныхъ привязывается къ приѣмнымъ дѣтямъ? Не такъ ли художникъ любитъ свои творенія? Не въ томъ ли суть христіанской любви, что любятъ не за достоинства, а любятъ челоуѣка, какъ онъ есть, радуясь тому прекрасному, что въ немъ есть, скорбя о томъ, чего ему не хватаетъ? И что значить эта неумолкающая скорбь о неудачникахъ, которая даетъ матерямъ силу неустанно стремиться къ тому, чтобы хоть какъ-нибудь помочь душѣ дитяти наполниться добрымъ и цѣннымъ содержаніемъ?

Смыслъ материнскихъ и иныхъ близкихъ переживаній сводится къ утвержденію идеальной цѣнности любимаго существа, къ твердому, вѣчно живому чувству его индивидуальности, его незамѣнимости. Въ немъ не дано содержанія самой индивидуальности, въ немъ лишь утверждается о любимомъ существѣ то же, что утверждаетъ сознаніе о яркихъ, раскрывшихъ себя индивидуальностяхъ,—именно, что въ немъ есть творческія силы, что въ немъ есть чему раскрыться. Любимое существо выступаетъ не всегда въ опредѣленныхъ чертахъ, но его своеобразіе, наличность въ немъ чего-то непреходяще цѣннаго—вотъ чему учить, о чемъ немолчно говорить переживаніе любви.

Такимъ образомъ, для педагога открывается путь положительнаго познанія индивидуальности—тотъ путь, которымъ быть можетъ никто не шелъ съ такимъ успѣхомъ, какъ Песталоцци. Если даже въ тупыхъ, одичавшихъ и озлобленныхъ дѣтскихъ душахъ лучи любви освѣщаютъ какіе-то задатки къ добру и къ положительной индивидуальности, то тѣмъ болѣе въ тѣхъ, чье

развитіе не подавлено, чуткая, глубокая и серьезная любовь помогаетъ намъ почувствовать индивидуальныя силы. Есть лишь одинъ путь положительнаго приближенія къ тайнѣ души чело-вѣка—путь любви къ нему. Конечно, и въ этомъ случаѣ индивидуальность остается въ значительной мѣрѣ закрытой, недоступной, такъ какъ лишь развитіе можетъ окончательно оформить тѣ силы, которыя изначально присущи душѣ, но какъ важно для педагога не умозаключеніями, не цѣпью отвлеченныхъ соображеній, а непосредственнымъ и яркимъ чувствомъ найти свою педагогическую задачу и въ отношеніи къ тупымъ, безцвѣтнымъ натурамъ! ¹⁾

Сведеніе индивидуальнаго къ индивидуальности, умѣнье найти и почувствовать реальность творческихъ силъ въ ребенкѣ есть для педагога какой-то особый процессъ, есть живой, ближе неопредѣлимый актъ педагогическаго воспріятія. Если убѣжденный аргументами психологіи онъ пойметъ все значеніе этого шага, то живымъ и реальнымъ это сведеніе индивидуальнаго къ индивидуальности становится въ результатѣ сложнаго процесса; оно дается не сразу, а въ итогѣ какой-то глубокой работы души. Надо отмѣтить еще, что не существуетъ общей способности къ педагогической апперцепціи, которая при извѣстномъ развитіи могла бы всегда удаваться: почувствовать реальность и полноту какой-нибудь живой индивидуальности, почувствовать не только своеобразныя черты данной личности, но и живое единство ея, эту неразложимую тайну души, иной разъ удается въ итогѣ долгаго и мучительнаго педагогическаго общенія съ ней. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ и не можетъ быть никакихъ общихъ рѣшеній тѣхъ вопросовъ и загадокъ, которыя выдвигаетъ педагогическій опытъ; иногда и жизнь не гармонизируетъ тѣхъ противорѣчій, которыя такой непоправимостью ложатся на педагогическія отношенія. Въ живомъ педагогическомъ опытѣ есть много, много такихъ жуткихъ моментовъ, неразрѣшимость которыхъ горькимъ осадкомъ ложится въ душу педагога и дитяти, и никто не сможетъ расправить тѣ морщины, которыя образовались благодаря этому у обѣихъ сторонъ. Воспитаніе ин-

¹⁾ Одинъ изъ представителей новой педагогики выражаетъ близкую мысль въ немного патетической формѣ: «каждый ребенокъ есть нѣчто выдающееся».

дивидуальности — не предрѣшая вопроса о возможности и о предѣлахъ его, — тяжкій путь, по которому мы идемъ большею частью, какъ слѣпые, ощупью. О, какъ это мучительно со всей силой сознавать своеобразіе и невыразимую особенность душевной жизни человѣка и не знать, какъ подойти къ ней! Въ этомъ смыслѣ расширеніе педагогическихъ перспективъ, создаваемое принципомъ индивидуальности, хотя и ставитъ передъ нами единственно реальную и правильную педагогическую задачу, именно потому и становится мучительной. Если вы узко, поверхностно поймете свои педагогическія задачи по отношенію къ дѣтямъ, будьте увѣрены, что вы успѣшно и спокойно сможете добиться желаннаго. Но если вы не боитесь заглянуть правдѣ въ глаза и отдаете себѣ отчетъ въ истинныхъ задачахъ своихъ, если вы умѣете глубоко и непредубѣжденно глядѣть въ душу ребенка, сколько жуткихъ, незабываемо-трудныхъ минутъ вы переживаете!

Тамъ, гдѣ психологія кончаетъ свое изслѣдованіе проблемы индивидуальности, тамъ только начинается для педагога его работа. Понятіе индивидуальности, разработанное психологіей, носить общій характеръ и объясняетъ общій фактъ психической жизни. Конечно, для педагога это имѣетъ тоже огромное значеніе: пока понятіе индивидуальности не установлено и не разработано психологіей въ его общихъ чертахъ, до тѣхъ поръ и педагогъ не можетъ имъ пользоваться. Но, опираясь на психологическое понятіе индивидуальности, педагогъ можетъ использовать его для своихъ цѣлей лишь въ томъ случаѣ, если это понятіе вводитъ его въ ту конкретную душевную жизнь, которая является объектомъ его педагогическаго воздѣйствія. И мы видѣли, что дѣйствительно для педагога не закрыта возможность приблизиться къ конкретной душевной жизни. Правда, это приближеніе сплошь и рядомъ выходитъ недостаточнымъ или даже вовсе не удастся, такъ какъ, познавши съ возможной полнотой одну индивидуальность, мы не дѣлаемся отъ этого болѣе способными къ познанію другой индивидуальности. Но можетъ ли быть иначе? Если индивидуальность дѣйствительно несетъ въ себѣ нѣчто свое, неповторимое, своеобразное, то очевидно и приближеніе наше къ ней будетъ столь же неповторимо, своеобразно какъ она сама. Если индивидуальность означаетъ реальную осо-

бенность и неповторимость, то и самое *познаніе индивидуальнаго должно быть индивидуально* и для него нѣтъ и не можетъ быть никакихъ общихъ пріемовъ или условій. Конечно, сила интуитивнаго познанія можетъ расти и крѣпнуть, и всѣ мы хорошо знаемъ, что педагогическое чутье развивается и становится острѣе и тоньше. Но все-таки, подходя къ новой личности, къ новому объекту педагогическаго воздѣйствія, мы встрѣтимся не только съ тѣмъ, съ чѣмъ встрѣчались у другихъ дѣтей, но и съ чѣмъ-то новымъ, неповторимымъ, единственнымъ. Мы не можемъ знать напередъ, въ какой сферѣ наиболѣе отражается скрытая индивидуальность ребенка; только живой опытъ и живое общеніе конкретизируетъ для насъ путь, слѣдуя которому мы можемъ приблизиться къ данной душѣ. Я долженъ добавить, что въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ педагоги настолько слабо интересуются индивидуальностью ребенка и такъ рады свести пестроту и разнообразіе къ шаблону, что для нихъ только что отмѣченная индивидуальность нашего *познаванія* конкретныхъ личностей покажется выдуманной: они до нея не поднимаются. Повторяю, въ большинствѣ случаевъ педагогъ пользуется понятіемъ индивидуальности лишь тамъ, гдѣ она громко и настойчиво о себѣ заявляетъ тѣми или иными своими проявленіями. Но для тѣхъ, кто, если не въ живомъ опытѣ своемъ, то хоть теоретически задумается надъ своими задачами по отношенію къ отдѣльнымъ дѣтямъ, вся трудность педагогическаго приближенія къ невѣдомой, закрытой, отчасти дремлющей еще индивидуальности выступить во всей своей мучительной остротѣ.

На этомъ пути самое значительное и важное навсегда останется дѣломъ творчества и вдохновенія, и въ этомъ смыслѣ нѣтъ ничего болѣе противоположнаго, какъ воспитаніе индивидуальности и какая-нибудь система педагогики. Вѣдь то, что мы называемъ «системой педагогики», представляетъ собой въ лучшемъ случаѣ сводъ всѣхъ тѣхъ наблюденій, которыя мы сдѣлали надъ нашей прежней педагогической дѣятельностью, есть какъ бы кристаллизація прежняго опыта въ твердыя, неподвижныя формулы, есть *окаменѣвшій опытъ*, замолкшее творчество. Все это не можетъ замѣнить *живого* творчества уже по одному тому, что еще вопросъ, отражаетъ ли въ своихъ формулахъ «система педагогики» всю живую полноту того, что было въ нашемъ педагогическомъ воздѣйствіи? Это весьма сомнительно. Но если даже и

такъ, то приближеніе къ новой индивидуальности лишь въ очень немногомъ, лишь въ *нѣкоторыхъ* своихъ условіяхъ сравнимо съ соотвѣтственнымъ опытомъ въ отношеніи къ другимъ дѣтямъ. Поэтому задача педагогическаго мышленія не можетъ быть въ томъ, чтобы *замѣнить* живое творчество, а въ томъ, чтобы выяснить его общія условія. Эта задача дѣйствительно очень важна: сплошь и рядомъ живое творчество или не удается или быстро пріобрѣтаетъ ремесленный, шаблонный характеръ въ силу того, что педагогическая мысль запутывается въ своемъ отношеніи къ общимъ, повторяющимся условіямъ творчества. Если поэтому анализъ этихъ общихъ условій самъ по себѣ *нисколько не питаетъ педагогическаго вдохновенія*, то, устраняя общія преграды для его осуществленія, онъ даетъ ему просторъ. Ясное и глубокое пониманіе общихъ формъ педагогическаго творчества освобождаетъ его отъ тѣхъ путей, которыя въ видѣ тѣхъ или иныхъ предразсудковъ и предубѣжденій сковываютъ свободное проявленіе педагогическаго «чутья». Въ этомъ и заключается весь смыслъ «теоріи» педагогическаго опыта.

Я пытаюсь въ дальнѣйшемъ подойти къ рѣшенію трехъ основныхъ педагогическихъ проблемъ, возникающихъ при проведеніи въ жизнь принципа индивидуальности. Мое изложеніе попрежнему будетъ носить общій характеръ, въ чемъ заранѣе извиняюсь передъ читателемъ; но недостатокъ времени и условія мѣста не позволяютъ мнѣ остановиться на основныхъ вопросахъ съ той полнотой, какой они требуютъ. Если согласиться съ тѣмъ, что истинная задача воспитанія должна быть понята, какъ воспитаніе индивидуальности, то передъ нами возникаютъ слѣдующіе вопросы, правильное разрѣшеніе которыхъ необходимо для педагогическаго творчества: должны ли мы и можемъ ли вмѣшиваться въ процессъ раскрытія индивидуальности (проблема свободы и принужденія); заключается ли развитіе человѣка въ усвоеніи общечеловѣческаго содержанія (науки, искусства и т. д.) или содержаніе душевной жизни индивидуальности должно быть тоже вполне индивидуальнымъ (проблема универсализма и индивидуализма), и наконецъ, какъ быть съ «аморфными характерами» Рибо, съ безцвѣтными натурами (проблема «каждаго»)? Для болѣе яснаго изложенія своей точки зрѣнія на эти проблемы, я начну со второй.

3.

Въ личности, говорили мы, неизслѣдимо сплетается общее и своеобразное, универсальное и индивидуальное. Загадка конкретнаго и состоитъ въ томъ, что обѣ стороны реального бытія *несводимы* одна къ другой, что индивидуальное не есть своеобразная комбинація однородныхъ элементовъ, что общее не есть лишь продуктъ разложенія матеріала, попадающаго въ душу. Несводимость и полная реальность обѣихъ сторонъ конкретнаго бытія, ихъ неизслѣдимая связь и взаимная незамѣнимость — вотъ истина, которую не хотятъ признать и которая тѣмъ не менѣе такъ просто и ясно рѣшаетъ проблему конкретнаго.

Общее; однако, познается нами скорѣе и отчетливѣе, чѣмъ индивидуальное, да и въ этической области его цѣнность замѣчается раньше. Жизнь, какъ социальное психическое взаимодействіе, выдвигаетъ въ каждомъ изъ насъ прежде всего то общее, что присуще намъ, она требуетъ его, опирается на него. Языкъ, какъ средство общенія, нравы, культы — все это фиксируетъ то, что повторяется въ различныхъ индивидуумахъ.

Вотъ почему въ педагогическомъ сознаніи гораздо раньше выяснились, раньше оформились идеалы универсализма. Развитие и углубленіе общечеловѣческаго въ душѣ ребенка — было первымъ педагогическимъ идеаломъ, который возникъ въ исторіи педагогики, какъ научной дисциплины. Не нужно забывать и того, что гуманистическій универсализмъ боролся противъ того узкаго профессионализма, который ставилъ воспитанію узкія задачи подготовки дѣтской души къ какой-нибудь опредѣленной профессіи. Этотъ профессионализмъ, имѣвшій корни въ практическихъ потребностяхъ своей эпохи, былъ самъ сквернымъ видомъ универсализма (хотя исторически и неизбѣжнымъ). Много прошло времени, прежде чѣмъ поняли, что хорошимъ специалистомъ можетъ быть лишь тотъ, въ комъ развиты общечеловѣческія стремленія, прежде чѣмъ убѣдились, что «общее» образованіе должно предшествовать спеціальному, что «общее» развитіе подымаетъ и спеціальныя способности и дарованія. Стало выясняться для педагоговъ и то, что цѣнность «общаго» развитія не только въ томъ, что оно помогаетъ лучше и серьезнѣе подготовить нужныхъ спеціалистовъ. Гуманистическій универсализмъ былъ не только углубленіемъ и расширеніемъ прежняго

профессіонализма, онъ въ значительной мѣрѣ былъ созданъ новымъ самочувствіемъ, возникшимъ подъ вліяніемъ индивидуалистическихъ стремленій эпохи. Цѣнность личности настолько возросла, что и педагоги стали понимать свои задачи, какъ воспитаніе личности, взятой независимо отъ ея жизненной роли и профессіи. Съ небывалымъ раньше одушевленіемъ педагоги стремились отстоять право личности на свободное развитіе своихъ силъ и дарованій,—и подъ такимъ въ сущности индивидуалистическимъ знаменемъ и развился новый педагогическій идеаль. Отстаивая право личности на всестороннее и гармоническое развитіе природныхъ силъ, новый идеаль противопоставлялъ узкому профессіонализму свою высокую задачу воспитанія въ человѣкѣ человѣка, развитія въ немъ общечеловѣческихъ стремленій и замысловъ. Самый идеаль человѣка имѣлъ общій характеръ, что понятно и исторически, такъ какъ личность противопоставлялась профессіоналу, узкому специалисту. Педагоги,—совершенно въ духѣ своего времени, почувствовали цѣнность человѣка «вообще», сознали высокое значеніе всѣхъ тѣхъ стремленій, которыми богата каждая душа. Всестороннее и гармоническое развитіе природныхъ силъ, воспитаніе «человѣка» въ личности—вотъ формула гуманистическаго универсализма, въ которой есть нѣчто дѣйствительно цѣнное и вѣрное.

Личность понималась здѣсь какъ носительница общечеловѣческихъ стремленій,—и много работы понадобилось для того, чтобы теоретически отстоять право каждой личности на научное, нравственное, эстетическое развитіе. Признаніе, что каждое дитя есть «человѣкъ», что первая и истинная задача педагога заключается въ томъ, чтобы помочь родиться «человѣку» въ ребенкѣ, пробудить въ немъ его силы и гармонически развить ихъ,—вотъ что принесъ съ собой гуманистическій универсализмъ. И конечно, онъ былъ правъ въ своемъ стремленіи отстоять право личности быть прежде всего человѣкомъ, а затѣмъ уже «специалистомъ». Смѣнивъ скверный видъ универсализма, какимъ отличалась узко-утилитарная и профессіональная система воспитанія, гуманистическій универсализмъ разъ навсегда поднялъ свое знамя въ защиту личности, взятой независимо отъ ея роли въ экономической, политической и т. п. сферахъ жизни.

Отстаивая это право личности, гуманистическій универсализмъ развивался въ духѣ растущаго индивидуализма. Требуя простора

личности, онъ выражалъ основное, индивидуалистическое стремленіе эпохи, — но самую личность понималъ онъ въ свѣтѣ универсальнаго, нивелирующаго идеала. Живое различіе людей усваивалось лишь въ периферіи души, касалось лишь второстепенныхъ, поверхностныхъ чертъ личности, основнымъ же признавалось общее, повторяющееся во всѣхъ. За пестротой мелкихъ или крупныхъ индивидуальныхъ отличій гуманизмъ училъ искать человѣка, развивать общечеловѣческія силы и стремленія, — индивидуальному же, неповторимому онъ отводилъ мѣсто несущественнаго, случайнаго и поверхностнаго слоя въ душѣ. Какъ при развитіи ума единичная личность должна дорости до того, чтобы содержаніе ея умственной жизни носило общеобязательный, «разумный» характеръ, такъ и развитіе воли мыслилось какъ постепенное просвѣтленіе ея общей идеей добра. «Разумное», «доброе», «прекрасное», какъ универсальный идеалъ, должно было быть осуществлено въ людяхъ, и личность приобрѣтала цѣнность *не сама по себѣ*, не въ своей единичности и незамѣнимости, а какъ условіе осуществленія идеала, какъ та форма, въ которой проявляется общая природа человѣка. Гуманистическій универсализмъ поэтому видѣлъ цѣнность не въ личности, а въ томъ общемъ идеалѣ человѣка, который можетъ быть осуществленъ въ личности; личность получала для него значеніе, *лишь приобщаясь къ міру истины, добра, красоты.*

Нельзя отрицать извѣстной доли правды въ этомъ педагогическомъ идеалѣ, нельзя не признать, что въ идеальной личности ея общечеловѣческія силы и задатки должны получить наивысшее, всестороннее развитіе. Душа наша обращена одной своей стороной къ Логосу, къ абсолютному добру, къ красотѣ; и умъ, и чувство, и воля, чѣмъ шире и глубже развиваются они, тѣмъ больше даютъ они мѣста этому универсальному содержанію. Истина, постигаемая высшими процессами ума, добро, осуществляемое гармонически развитой волей, красота, манящая къ себѣ, — не являются продуктомъ индивидуальнаго творчества, но возвышаясь надъ единичной душевной жизнью, они влекутъ личность къ расширенію и углубленію того универсальнаго, что въ ней заложено.

Все это такъ. Лишь приобщаясь къ универсальному содержанію, душа можетъ достигъ высоты; лишь давая въ себѣ просторъ «человѣку», личность начинаетъ развиваться. Педагоги

глубоко и правильно оцѣнили эту изначальность въ человѣкѣ универсальнаго содержанія, правильно поняли его неотъемлемость, его значеніе для роста личности. Но педагогическая мысль не могла на этомъ остановиться. Защищая «права человѣка», требуя всесторонняго развитія общечеловѣческихъ силъ, универсализмъ тѣмъ самымъ защищалъ цѣнность личности, горячо боролся противъ того узкаго практицизма, который рассматривалъ личность лишь въ ея значеніи для жизни общества, который подчинялъ личность обществу. Защищая «человѣка» въ каждой личности, универсализмъ раскрѣпощалъ ее отъ этого подчиненія, видѣлъ цѣнность личности не въ томъ, чтобы сыграть ту или иную жизненную роль въ государствѣ, въ обществѣ. Онъ требовалъ для *каждой* личности воспитанія въ ней общихъ силъ и задатковъ, т.-е. *переносилъ центръ тяжести съ общества на личность*. Мы видѣли, что и для универсализма цѣнность личности лежала не въ ней самой, а въ томъ универсальномъ содержаніи, которое можетъ быть въ ней развито, но по сравненію съ тѣмъ профессионализмомъ и узко практическимъ направленіемъ воспитанія, противъ котораго онъ боролся, универсализмъ былъ *защитой личности*. Въ этомъ своемъ значеніи онъ сохранился для многихъ и до сихъ поръ, но ищущая педагогическая мысль скоро шагнула дальше.—Если цѣнность личности не въ ея служеніи обществу, а въ ней самой, то тѣмъ самымъ индивидуальныя особенности и различія сразу пріобрѣтаютъ право на вниманіе. Понятіе личности быстро подмѣнилось понятіемъ индивидуальности,—и въ педагогикѣ былъ провозглашенъ идеалъ *воспитанія и развитія индивидуальности*. Чѣмъ дальше развивалась педагогическая мысль, тѣмъ острѣе чувствовалась несоединимость новаго индивидуалистическаго идеала съ старымъ идеаломъ универсализма. Личность стали цѣнить не за то, что въ ней было общечеловѣческаго, но за нее самое, во всемъ ея живомъ составѣ. И поскольку живыя силы индивидуальности сопротивлялись однообразному педагогическому режиму, созданному для развитія универсальнаго содержанія,—стали убѣждаться, что общечеловѣческое сплошь и рядомъ знаменуетъ подавленіе индивидуальнаго. И если въ первую стадію развитія индивидуалистическаго идеала, въ живомъ комплексѣ индивидуальных особенностей видѣли лишь особое, своеобразное условіе для осуществленія универсальнаго идеала, то постепенно позиціи со-

всѣмъ перемѣнились. Стали думать, что универсальное въ чело-
вѣкѣ служитъ средствомъ для раскрытія индивидуальности, что
лишь усвоивъ общія формы, въ которыхъ осуществляется лич-
ность, челоѣкъ можетъ раскрыть свои творческія, оригиналь-
ныя способности, все дарованіе. Индивидуальность стала мыслиться
какъ идеальное раскрытіе основныхъ задатковъ, осуществляемое
путемъ усвоенія универсальнаго содержанія. Именно эта глубо-
кая идея лежитъ въ основѣ педагогической системы Гербарта.
Лишь развитіемъ многосторонняго интереса въ личности, лишь
пріобщеніемъ ея къ общечелоѣческой сокровищницѣ разумаго,
добраго, прекраснаго, мы находимъ свою индивидуальность. Взятая
до этого восполненія въ универсальномъ содержаніи, инди-
видуальность является «хамелеономъ», хаотическимъ комплек-
сомъ задатковъ и силъ. Индивидуальность, въ смыслѣ творче-
скаго, оригинальнаго своеобразія душевной жизни, никогда не
бываетъ по Гербарту дана, но всегда задана; даны лишь задатки,
лишь условія индивидуальности, дремлющія силы, но даны они
въ хаотическомъ смѣшеніи и могутъ быть организованы и упо-
рядочены лишь усвоеніемъ универсальнаго содержанія.

Точка зрѣнія Гербарта на соотношеніе универсализма и ин-
дивидуализма ¹⁾ при всей видимой ясности своей, при всей глу-
бинѣ своей не задержала дальнѣйшаго роста индивидуалисти-
ческихъ идей въ педагогикѣ. Не касаясь частныхъ этого, въ
высокой мѣрѣ любопытнаго движенія въ педагогикѣ, остановимся
на его общей идеѣ. Она состоитъ въ утвержденіи высокой
цѣнности индивидуальности, доходящемъ до сведенія «общаго»
въ воспитаніи души къ возможному минимуму. Охраняя инди-
видуальность во *всей* полнотѣ ея силъ, новая педагогика стре-
мится устранить всякое насиліе надъ душой ребенка, въ чемъ
бы оно ни выразалось. Новое теченіе отстаиваетъ свободу не
только для дѣятельности воли ребенка, но и для его *ума* и
чувства; оно требуетъ того, чтобы *все* содержаніе души ребенка
складывалось согласно внутреннимъ директивамъ душевнаго раз-
витія. Если бы мы еще могли навѣрное знать, чѣмъ дѣйстви-
тельно интересуется и можетъ интересоваться данная душа, мы
бы могли пожалуй систематически развивать дарованіе ребенка.

¹⁾ Заслуга рельефнаго выясненія этой проблемы въ системѣ педагогики
Гербарта принадлежитъ Дитерингу, о трудѣ котораго я говорилъ уже.

Но если душа ребенка таинственна въ своемъ составѣ, если опытъ показываетъ, что лишь въ свободныхъ условіяхъ, лишь при полной непринужденности зарождаются и растутъ интересы ребенка, то мы должны отказаться отъ всякой регламентаціи душевнаго развитія его. Дѣйствуя въ темнотѣ, мы можемъ подавить или даже совершенно убить какія-нибудь силы ребенка, навязывая ему то, что ему чуждо. Да и работа ума ребенка лишь въ томъ случаѣ продуктивна и цѣнна, если она согрѣвается внутреннимъ интересомъ, если она направляется внутренней логической работой, а не внѣшними программами ¹⁾. Если умъ ребенка, скажемъ, не интересуется анализомъ языка, зачѣмъ ему навязывать его,—тѣмъ болѣе, что навязываемъ мы ему скверную, ненаучную философію языка («грамматику»)? Хорошо еще, если умъ ребенка будетъ въ состояніи переварить то, что мы ему предлагаемъ,—здѣсь, по крайней мѣрѣ, не получается никакого уродства. Но если ребенку совсѣмъ чуждо отвлеченное мышленіе, если ему чужды запросы его, то, навязывая ему наши обобщенія объ языкѣ, мы упреждаемъ естественное развитіе ума ребенка, вводимъ въ его умъ понятія, которыя ему не подъ силу и которыя усваиваются чисто внѣшне. Скопленіе такихъ бесполезныхъ, внѣшне усвоенныхъ, чуждыхъ собственной работѣ ума представлений и понятій составляетъ огромный балластъ, который очень скоро ведетъ къ «отупѣнію» ребенка. Педагогическая и психологическая ошибочность навязыванія дѣтскому уму неинтересныхъ для него знаній состоитъ въ томъ, что для дѣтскихъ умовъ нѣтъ однообразнаго развитія, что для каждаго изъ нихъ есть свой путь, своя логика. Бѣда, конечно, что жизнь требуетъ отъ насъ однообразныхъ навыковъ и знаній; но школа, охраняющая естественное и нормальное развитіе индивидуальности, не должна ли бороться съ этимъ? Мы боимся довѣриться естественному росту ума, и если дитя не интересуется, напримѣръ, анализомъ рѣчи, мы все-таки спѣшимъ познакомить дитя съ нимъ. Плачевные результаты такого насилія выступаютъ еще рѣзче при сравненіи съ тѣми, для кого ихъ индивидуальное развитіе случайно совпало съ внѣшней программой школы.

¹⁾ Не можемъ не привести прекрасныхъ словъ Элленъ Кей („Вѣкъ ребенка“. Стр. 81): „каждый ребенокъ—новая душа, особое „я“, которое прежде всего имѣетъ благородное право самостоятельно думать объ окружающемъ мірѣ и своихъ впечатлѣніяхъ“.

Вмѣшательство школы въ умственное развитіе, въ естественный ростъ ума съ психологической точки зрѣнія есть настоящее преступленіе, такъ какъ онъ приводитъ къ массовому упадку любознательности и живой умственной самодѣятельности. Стоитъ сравнить живую любознательность дѣтей съ той умственной вялостью, которая характеризуетъ большинство окончившихъ школу, чтобы разъ навсегда ужаснуться передъ тѣмъ страшнымъ фактомъ, что школа не организуетъ и не дисциплинируетъ умственную жизнь дитяти, а подавляетъ и уродуетъ ее. И никакимъ подъемомъ преподавательскихъ силъ не можетъ быть ослаблено это разрушительное дѣйствіе школы, пока въ воспитаніи будутъ царить шаблонныя, однообразныя программы, пока не согласятся съ тѣмъ, что не всѣ умы живутъ на одинъ ладъ. Вѣдь если даже вложить, напримѣръ, въ душу художественной натуры знанія, которыя ее не интересуютъ, то они все равно останутся въ ней *мертвымъ* капиталомъ. А между тѣмъ на пріобрѣтеніе этого мертваго капитала были потрачены силы, которыя, будучи примѣнены согласно индивидуальнымъ запросамъ и склонностямъ, могли бы обусловить богатую и продуктивную жизнь!

Фантомъ однообразія¹⁾, искусственное подведеніе всѣхъ подъ одну норму, непониманіе принципа индивидуальности—вотъ что тормозитъ современное воспитаніе, по мнѣнію новой педагогики. Нѣтъ *одной* идеала для всѣхъ: эта вредная фикція, созданная этическимъ универсализмомъ, закрыла передъ нами тотъ фактъ, что для каждой индивидуальности открывается свой путь развитія, въ концѣ котораго свѣтитъ свой, индивидуальный идеаль. И пока мы признаемъ лишь одинъ, общій для всѣхъ идеаль, мы всегда будемъ подавлять индивидуальность, уродовать ее: намъ все будетъ казаться, что каждый человекъ долженъ обладать сразу всѣмъ, и потому мы будемъ упорно прививать отвлеченное мышленіе уму, которому свойственно мышленіе въ образахъ, будемъ требовать выдержки отъ эмоціональныхъ натуръ, будемъ скорбѣть о холодности разсудочныхъ натуръ. Стоитъ, наоборотъ, внести начало индивидуальности въ понятіе идеала, признать многообразіе идеальныхъ формъ, ихъ этическую равноцѣнность, т.-е. признать философскій и этическій *плюрализмъ*,

¹⁾ См. Эленъ Кей, Вѣкъ ребенка.

какъ намъ сразу станетъ ясно, что нѣтъ никакого общеобязательнаго содержанія, которое должно быть внесено въ душу ребенка, что тотъ минимумъ общаго (напр., языкъ), которымъ должна овладѣть каждая душа, внести въ него сама жизнь.

Всѣмъ извѣстны тѣ крайніе выводы, до которыхъ доходитъ это теченіе педагогической мысли. Оно, въ сущности, отстаиваетъ полную *свободу* индивидуальнаго развитія¹⁾, полагая, что только такимъ путемъ можетъ выступить и развиться вся полнота индивидуальных силъ и стремленій. Съ этимъ можно было бы согласиться, если бы признать, что все развитіе индивидуальности «преформировано», преобразовано, какъ это думали естествоиспытатели, утверждавшіе, что въ зародышѣ живого существа предначертана вся его судьба, судьба того, что родится отъ него и т. д. При *такой* точкѣ зрѣнія дѣйствительно вся задача воспитанія имѣла бы отрицательный смыслъ, сводилась бы къ тому, чтобы отстоять полную свободу индивидуальнаго развитія, не мѣшать прогрессу. Но если является несомнѣннымъ, что индивидуальность не только дана, но и задана намъ, что та идеальная форма, въ которую можетъ отлиться конкретная душевная жизнь, лишь отчасти предзаложена, а въ извѣстныхъ частяхъ является свободнымъ и *творческимъ* созданіемъ человѣка, то ясно, что свобода индивидуальнаго развитія является лишь отрицательнымъ, а не положительнымъ условіемъ его.

Опытъ учить насъ еще и иному. Рядъ неудавшихся, недоцвѣтшихъ геніевъ, претенціозныхъ талантовъ, оказавшихся мыльными пузырями²⁾, грустная повѣсть о безчисленныхъ Гамлетахъ Щигровскаго уѣзда, пытавшихся быть оригинальными и не нашедшихъ въ себѣ ничего оригинальнаго, наводятъ на новыя размышленія. Если иногда индивидуальность ярко и красочно, во всей непобѣдимой красотѣ своей успѣваетъ обнаружиться рано, то иные люди *находятъ самихъ себя лишь въ друихъ!* Лишь усвоивъ чужое содержаніе, лишь приобщившись къ общечеловѣческой сокровищницѣ, инныя души обрѣтаютъ въ себѣ источникъ оригинальнаго творчества. И надо сознаться, что если человѣкъ пытается быть «индивидуальнымъ», то это уже скверный симп-

1) Въ нѣкоторомъ отношеніи новая педагогика есть чистѣйшій анархизмъ— ср., напр., вполне опредѣленную точку зрѣнія Л. Н. Толстого.

2) Ихъ особенно много было со времени романтизма, провозгласившаго генія стоящимъ выше законовъ искусства.

томъ. Мы и сами не знаемъ, гдѣ и въ чемъ наша индивидуальность: романтическое ученіе о наивности генія превосходно выражаетъ эту тайну индивидуальности, остающейся закрытой и для нея самой. *Вотъ почему нѣтъ и не можетъ быть для насъ самихъ задачи быть индивидуальными:* и сущность и развитіе индивидуальности всегда остаются таинственными. Можно и должно давать просторъ индивидуальнымъ запросамъ и стремленіямъ; положительныя же задачи самовоспитанія и воспитанія даются намъ лишь въ той программѣ, которую выставилъ гуманистическій универсализмъ. Мы должны стремиться къ «истинѣ», къ «добру», къ «прекрасному»—и *теряя себя въ этомъ универсальномъ содержаніи, мы находимъ себя.* Глубочайшій завѣтъ христіанства, мало усвоенный педагогической мыслью, говорить словами Спасителя: лишь тотъ сохранить свою душу, кто потеряетъ ее ради Спасителя, т.-е. потеряетъ себя въ «истинѣ», въ «добрѣ», въ «прекрасномъ». Тутъ есть нѣкоторая метафизическая тайна, которую, увѣренъ, чувствуютъ всѣ подлинныя педагоги: лишь ставя себѣ общія, не личныя цѣли, мы реализуемъ индивидуальность.

Я уже подчеркивалъ, что индивидуальное и общее въ душѣ не сводимы одно къ другому, но ихъ неразрывная и таинственная связь заключается въ томъ, что ни одно изъ этихъ началъ не можетъ быть выброшено. Стоитъ остановиться на задачѣ развивать въ себѣ индивидуальность, какъ мы приходимъ или къ безцвѣтному шаблону или пустотѣ; стоитъ отдаться развитію въ себѣ универсальнаго содержанія, какъ расцвѣтаетъ наша индивидуальность. Если и правы тѣ, кто борется противъ универсализма во всѣхъ областяхъ, то правда этой борьбы направляется противъ того, что исключаетъ и подавляетъ ростъ индивидуальности. Не говорю уже о внѣшнемъ подражаніи, которое, усваивая чужія формы, наполняетъ ихъ чужимъ же содержаніемъ, но и то усвоеніе универсальнаго содержанія, которое придаетъ его историческимъ формамъ безусловное значеніе, должно быть изгнано. Ложноклассики были неправы не въ томъ, что они чувствовали прелесть и художественную правду классическаго искусства, а въ томъ, что въ усвоеніи чужого содержанія для нихъ кончалась ихъ самостоятельная работа. Приобщеніе къ міру прекраснаго, созданнаго античностью, не потому подавляло индивидуальное творчество, что вообще усвое-

ніе универсальнаго содержанія подавляетъ индивидуальность ¹⁾, а потому, что ложноклассики не обладали способностью къ созданію самостоятельныхъ формъ, каковой способностью, напримеръ, обладалъ Гете. Нужно отмѣтить, что усвоеніе универсальнаго содержанія *замедляетъ* ростъ индивидуальности, такъ какъ это усвоеніе требуетъ многихъ годовъ. И вся трудность практической педагогики лишь въ томъ и заключается, чтобы не забить ростковъ индивидуальнаго творчества. Не универсальное содержаніе виновато въ томъ, что такъ часто педагоги подавляютъ индивидуальность, а неумѣнье сочетать работу усвоенія съ самодѣятельностью. Универсальное содержаніе въ концѣ концовъ даетъ намъ лишь идеальныя формы (то, что въ наукѣ называется «методомъ»), развиваясь въ которыхъ мы можемъ быть творцами. И если педагогъ чувствуетъ, что процессъ усвоенія тормозитъ или подавляетъ самодѣятельность, онъ долженъ приостановить работу усвоенія,—и именно въ этомъ и мѣшаетъ больше всего однообразіе школы. Воспитаніе индивидуальности поэтому не исключаетъ приобщенія къ универсальному содержанію, *но лишь при условіи индивидуализаціи этого приобщенія*. Та же программа, которая намѣчается новой педагогикой, сводится или къ господству *случайности* въ приобщеніи ребенка къ культурѣ или—еще хуже—къ пустой, безсодержательной задачѣ сдѣлать индивидуальными умъ, чувство и волю ребенка *помимо* сокровищницы общечеловѣческой культуры.

Особенно любопытны выводы новой педагогики въ вопросѣ о религіозномъ воспитаніи: признавая и религіозность чисто индивидуальной функціей души, новые педагоги полагаютъ, что религіозность должна быть продуктомъ собственнаго психическаго развитія, что религіознаго воспитанія поэтому не должно быть. Но не говоря уже о томъ, что отсутствіе религіознаго воспитанія лишаетъ дѣтей тѣхъ возвышенныхъ переживаній, которыя такой несравнимой прелестью отличаютъ именно дѣтскую религіозность, надо признать, что религіозное воспитаніе, если только оно дѣйствительно религіозно, никогда не лишало людей ихъ индивидуальности, а лишь питало ее. Въ предѣлахъ положительной религіи, въ предѣлахъ церкви открывается широкій просторъ индивидуализму, и если она чувствуетъ себя порой

1) Какъ въ такомъ случаѣ объяснить необычайную оригинальность Гете?

и стѣсненной, то часто это служитъ лишь выраженіемъ того, что данная индивидуальность дѣйствительно отошла отъ Церкви. Не слѣдовало бы забывать, что даже строгое католичество вмѣстило въ себя такую яркую религиозную индивидуальность, какъ Францискъ Ассизскій! Съ другой стороны отсутствіе религиознаго воспитанія, т.-е. отсутствіе приобщенія дитяти къ общей религиозной культурѣ, къ Церкви отзываются той страшной душевной пустотой, о которой краснорѣчиво свидѣтельствуешь, напримѣръ, автобіографія Милля или исповѣдь Толстого ¹⁾. Религія, какъ продуктъ личнаго творчества, всегда будетъ пустоцвѣтомъ и никогда не дастъ того, что получаетъ душа въ положительной религиозной жизни.

Несомнѣнно одно: воспитаніе индивидуальности есть подлинная цѣль педагогическаго воздѣйствія, но это не исключаетъ, а наоборотъ требуетъ приобщенія ребенка къ сокровищницѣ культуры. Душа, усвоивъ общія формы, можетъ влить въ нихъ свое индивидуальное содержаніе; если же она будетъ предоставлена своимъ творческимъ силамъ, то лишь въ рѣдкихъ случаяхъ, она, подобно Паскалю, можетъ самостоятельно развить ту духовную энергію, пройти тотъ путь, которымъ двигалось человѣчество. Въ большинствѣ же случаевъ оформленіе индивидуальности внѣ приобщенія къ общечеловѣческой культурѣ приводитъ къ одичанію: оригинальничаніе вмѣсто оригинальности, хаосъ вмѣсто гармоническаго развитія—вотъ что ждетъ такую душу. Совершенно устранить общечеловѣческое содержаніе является пустой и безплодной фантазіей; содержаніе нашей умственной жизни не можетъ быть сплошь индивидуальнымъ. Вотъ почему приобщеніе къ общечеловѣческой культурѣ является совершенно неизбѣжнымъ—и въ тѣхъ случаяхъ, когда ребенокъ развивается совершенно «свободно», мы имѣемъ не отсутствіе этого приобщенія, а лишь такую форму его, которая ускользаетъ отъ всякаго контроля. Индивидуальность въ своемъ развитіи всегда ищетъ общецѣннаго; процессъ познания, занимающій столь значительное мѣсто въ душевной жизни, весь одушевленъ образомъ единой, общеобязательной истины. Истинное творчество должно сказаться не въ самостоятельной вы-

¹⁾ Нельзя же назвать религиознымъ то воспитаніе, которое было дано Толстому. См. первая главы его „Исповѣди“.

работкѣ того, что создали другіе, а въ продолженіе того дѣла- надъ которымъ работало человѣчество; надо только бояться, чтобы усвоеніе того, что накопило человѣчество, не подавляло творческихъ замысловъ въ индивидуальности; это усвоеніе, на- оборотъ, должно быть живымъ, полнымъ одушевленія и смысла процессомъ. Сплошь и рядомъ, усваивая тѣ или инныя истины, дѣти механически запоминаютъ ихъ, не переживая той умствен- ной работы, которая въ нихъ заключена, не участвуя самосто- ятельно въ развитіи чужой мысли. Нужно предоставить личности право индивидуальной апперцепціи общечеловѣческой культуры, — и тогда усвоеніе его будетъ творческимъ, зажигающимъ инте- ресъ, поднимающимъ живую умственную работу. И лишь при такомъ творческомъ усвоеніи, которое предполагаетъ живую, конгеніальную работу усваивающаго ума, усвоеніе не подавляетъ индивидуальныхъ замысловъ. Любопытно, что въ такомъ случаѣ— несмотря на видимый характеръ пассивности, присущій усвоенію, умъ не подавленъ матеріаломъ, не усваиваетъ его какъ нѣчто безусловное, неподвижное; справедливо говорятъ, что въ такомъ случаѣ не идея владѣтъ человѣкомъ, а человѣкъ идеей. Отъ процесса усвоенія остается глубокой слѣдъ, состоящій въ умѣнши владѣтъ общими *формами*, въ которыя должно облечься то или иное содержаніе,—остается чутье того пути, которымъ должно итти, чтобы выразить опредѣленное содержаніе. Въ извѣстномъ смыслѣ можно поэтому сказать, что приобрѣтенія индивидуаль- ности отъ приобщенія къ общечеловѣческой культурѣ носятъ *формальный* характеръ. Но нужно имѣть въ виду, что эти фор- мальные приобрѣтенія могутъ быть результатомъ лишь приобщенія къ тому содержанію, которое накопило человѣчество въ своемъ развитіи.

Гуманистическій универсализмъ неправъ поэтому лишь въ своихъ отрицаніяхъ, но онъ глубоко правъ въ своей положитель- ной программѣ. Индивидуальность наша развивается *pari passu* съ приобщеніемъ ея къ культурѣ—это основной фактъ, который дол- женъ служить отправной точкой при педагогическомъ воздѣй- ствіи на дѣтей. Но съ другой стороны новая педагогика права въ своихъ отрицаніяхъ, поскольку она правильно выдвигаетъ на первый планъ то, что основная и главная задача педагога—вос- питывать индивидуальность, уважая то, что въ ней есть, не тре- бую отъ нея чуждаго ей. Общечеловѣческая культура есть вѣдѣ

созданіе единичныхъ людей, которые внесли въ сокровищницу человечества то, что выдвинула ихъ индивидуальность,—и для каждой новой личности это наслѣдство имѣетъ глубоко воспитывающее значеніе, но вовсе не подавляющее индивидуальность. Но если это въ принципѣ и такъ, то на практикѣ не разъ бываетъ иначе: гуманистическій универсализмъ, правильно учитывая педагогическое значеніе культуры, забываетъ, что реальна лишь индивидуальность, что нѣтъ и не можетъ быть какого-нибудь единого, обезличивающаго идеала. Поэтому общечеловѣческія формы творчества во-первыхъ, суть лишь формы, во вторыхъ онѣ текучи. Основной задачей педагогики остается все же воспитаніе индивидуальности—и эта общая задача включаетъ въ себя какъ неотъемлемую и основную часть—воспитаніе общечеловѣческихъ задатковъ въ личности, но такъ, чтобы это воспитаніе не подавляло, а окрыляло индивидуальность.

Правда универсализма и правда индивидуализма должны быть примирены ¹⁾, и это примиреніе должно сохранить все цѣнное, что выдвинули оба теченія. Приобщеніе къ общечеловѣческой культурѣ остается неустрашимымъ средствомъ воспитанія индивидуальности, но является все же лишь *средствомъ* къ достиженію цѣли, которая правильно была формулирована индивидуалистическимъ теченіемъ въ педагогикѣ ²⁾.

Всѣмъ этимъ намѣчается общее рѣшеніе другой существенной проблемы педагогики о соотношеніи моментовъ свободы и принудительности въ воспитаніи. Если истинная цѣль педагогическаго воздѣйствія есть воспитаніе индивидуальности, то на пути къ этой цѣли лежитъ усвоеніе культуры. Приобщеніе же къ общимъ формамъ творчества, приобщеніе къ накопленному культурой духовному богатству по существу несетъ въ себѣ известный элементъ принудительности, поскольку оно формируетъ умъ въ опредѣленномъ направленіи, поскольку оно замѣняетъ собой самостоятельную выработку тѣхъ выводовъ, которые усваи-

¹⁾ Объ этомъ можно найти много хорошихъ замѣчаній въ книгѣ Вебера: «Aesthetik, als Pädagogische Grundwissenschaft».

²⁾ Я совершенно не касаюсь „соціальной педагогики“, которая переноситъ центръ тяжести съ личности на общество, такъ какъ считаю ее и этически, и педагогически крайне бесплодной. Попытка Наторпа модернизировать платонизмъ въ педагогикѣ только интересна и не больше; серьезнаго значенія я не придаю ей, не вижу въ ней подлинной проблемы.

ваются ребенкомъ. О «полной» свободѣ въ воспитаніи не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ воспитаніе какъ разъ имѣетъ такой объемъ, въ какомъ «стѣсняется» свобода ребенка, — если только подъ свободой разумѣть полное отсутствіе всякаго принудительнаго элемента. Но «принудительность» присуща самымъ высокимъ формамъ духовнаго творчества: истина не есть свободный продуктъ творчества, а наоборотъ опредѣляющее его начало; всякое формированіе души — въ зависимости ли отъ непосредственнаго воздѣйствія жизни или при вмѣшательствѣ воспитателя въ душевное развитіе ребенка — не есть только творчество, но есть и приспособленіе. Лишь въ Абсолютномъ Духѣ жизнь есть свободное волеизліаніе, лишь въ Богѣ формированіе содержанія есть свободный процессъ, для человѣка же источникомъ духовнаго развитія являются и собственные силы и *опытъ*, независимый отъ насъ, но властно опредѣляющій процессъ формированія души. Вмѣшательство воспитателя состоитъ въ томъ, что онъ *сокращаетъ* собственную работу ребенка, помогая ему, усвоивъ прежнюю работу человечества, не повторять, а продолжать ее.

Этимъ вполне опредѣляется и трудный вопросъ о религіозномъ воспитаніи, — вопросъ, который по истинѣ можетъ быть названъ роковымъ для педагогики ¹⁾. Особую заостренность проблема религіознаго воспитанія приобрѣла съ тѣхъ поръ, какъ религіозное равнодушіе или даже положительное невѣріе стали распространяться все шире въ культурныхъ слояхъ. Какъ вести религіозное воспитаніе, если родители и педагоги равнодушны къ религіи или даже настроены враждебно къ ней, если для нихъ самихъ «освобожденіе» отъ религіи было вступленіемъ въ сознательную жизнь? Съ другой стороны несомнѣнно, что дѣтская религіозность является въ высокой мѣрѣ благотворной силой, охраняющей душу въ нѣжный періодъ зарожденія и развитія нравственныхъ чувствъ, наполняющей душу глубокими и прекрасными переживаніями. Не подлежатъ спору именно высокая *педагогическая* цѣнность религіозныхъ чувствъ, религіозныхъ образовъ; внѣ всякаго сомнѣнія стоитъ чарующая прелесть дивной личности Спасителя, Его жизнь и смерть, Его ученія. Въдъ современное

¹⁾ Одинаковыя трудности представляетъ вопросъ о нравственномъ и эстетическомъ воспитаніи, но онъ не ставится такъ остро въ современномъ обществѣ, какъ проблема религіознаго воспитанія.

безрелигіозное человѣчество, даже совершенно ушедшее отъ христіанства, не можетъ изгнать изъ своего сердца образъ Христа—и тѣмъ трагичнѣе становится вопросъ о религіозномъ воспитаніи для тѣхъ, кто отошелъ отъ Церкви, отъ Бога. Зажечь въ дѣтскомъ сердцѣ религіозное чувство, не касаясь жизни и личности Спасителя, конечно невозможно; навязывать ребенку свое невѣріе не является ли еще худшимъ видомъ насилія, чѣмъ воспитывать его въ положительной вѣрѣ? Въ томъ то и трагическая трудность затронутаго вопроса, что ребенокъ не можетъ самостоятельно отнестись къ религіознымъ вопросамъ; поэтому религіозное воспитаніе, зажигающее душу опредѣленнымъ чувствомъ, опредѣленными образами, является конечно нарушеніемъ той «свободы» индивидуальности, о призрачности которой мы только что говорили,—но еще большимъ нарушеніемъ этой свободы является и отсутствіе религіознаго воспитанія. Если бы мы исключили, напримѣръ, эстетическое воспитаніе, лишили бы дитя тѣхъ эстетическихъ переживаній, которыя пробуждаютъ чувство прекраснаго и любовь къ нему,—развѣ это не было бы преступленіемъ? Развѣ не имѣетъ право каждое дитя на эстетическія, моральныя переживанія, какъ имѣетъ оно право на чистый воздухъ, полный свѣтъ, на свободу движенія? Но не то же ли нужно сказать о всей полнотѣ тѣхъ переживаній, которыя несутъ дѣтской душѣ неизяснимое счастье дѣтскаго довѣрія къ небесному Отцу? Дитя, не знавшее никогда о Богѣ, о Спасителѣ, о святыхъ, не есть ли дитя, лишенное прекрасной и желанной пищи?

Но «насиліе», котораго боятся противники религіознаго воспитанія—является мнимымъ. Можетъ быть, будетъ насиліемъ навязывать ребенку наши понятія, наши знанія, самый языкъ? Можетъ быть, будетъ насиліемъ навязывать ребенку моральныя понятія, воспитывать въ немъ, говоря словами одного писателя, «предразсудокъ блага»? Личность, мы видѣли, реализуетъ себя лишь путемъ приобщенія къ общечеловѣческой культурѣ; въ этомъ смыслѣ развѣ навсегда приходится бросить иллюзію какой-то пустой «свободы»: суровая правда дѣйствительности учитъ о невозможности такой свободы для человѣка. Но если личность «вынуждена» приобщиться къ культурѣ, то проблема религіознаго воспитанія не должна приводиться въ связь съ борьбой противъ «насилія», вносимаго этимъ воспитаніемъ. Принудительность—

неустраима вообще изъ воспитанія. Поэтому можно отвергать религиозное воспитаніе изъ религиозныхъ же мотивовъ—такъ сказать, *върѣ въ свое невѣріе* и утверждая безусловную ненужность религіи—но съ чисто педагогической точки зрѣнія религиозное воспитаніе необходимо и желательно болѣе, чѣмъ какая-либо иная форма воспитательнаго воздѣйствія.

Принципіальное признаніе неустраимости изъ воспитанія элемента принудительности нисколько не предрѣшаетъ практическихъ затрудненій, связанныхъ съ этимъ принципіальнымъ утвержденіемъ. Оно только указываетъ, что принудительность неустраима, что поэтому *нѣтъ принципіальнаго вопроса о ея допустимости*, а есть лишь практической—и тѣмъ болѣе мучительный, порой даже неразрѣшимый—вопросъ о границахъ ея. Передъ педагогомъ всюду открывается опасность нарушить естественное развитіе дѣтской души, не говоря уже о болѣе опасномъ и недопустимомъ уродованіи ея. Кажется, никогда нельзя считать ненужнымъ повтореніе того, что мы должны охранять дѣтскую душу, а не передѣлывать ее на свой ладъ, между тѣмъ какъ часто не хватаетъ у педагоговъ вниманія къ тому, что происходитъ въ дѣтской душѣ, а главное *нѣтъ уваженія* къ растущей индивидуальности! Какъ часто воспитатели ломаютъ дѣтскую натуру, не стѣсняются производить надъ ней недопустимые эксперименты! Какъ часто забываютъ, что дѣтская душа есть болѣе недоступная для насъ тайна, чѣмъ созрѣвшая душа взрослого, какъ часто проходятъ мимо значительнѣйшихъ и прекрасныхъ движеній дѣтской души! Когда оглянешься на то, что фактически продѣлывается съ дѣтской душой, когда вдумаясь въ этотъ ужасный процессъ уродованія дѣтей—о, какъ поймешь тогда крикъ о свободѣ! Пусть полная, безудержная свобода, пусть царство случайности рисуется какъ контрастъ страшной картинѣ, но лишь бы не было этого непереносимаго ужаса!

Кто когда нибудь пережилъ это, тотъ навсегда пойметъ извѣстную правду защиты той внѣшней свободы, о которой всюду слышишь. Въ атмосферѣ любви, дружелюбія, серьезнаго вниманія и подлиннаго уваженія къ растущей индивидуальности, въ сущности, нѣтъ мѣста проблемѣ свободы. Но въ обычныхъ условіяхъ дѣтской жизни эта проблема ставится остро и настойчиво. И тѣмъ мучительнѣе она, что принципіально нельзя изгнать изъ воспитанія элементъ принудительности. Проблема свободы въ воспи-

таніи есть не принципиальная, а практическая проблема, вся трудность которой въ томъ, чтобы столь же заботливо охранить творческое развитіе души, какъ и охранить нормальныя условія этого развитія. Немало помощи несетъ намъ педагогическое чутье, подсказывающее, гдѣ нужно предоставить ребенку собственными силами подняться до извѣстной высоты, а гдѣ нужно вмѣшаться и охранить душу отъ ненужнаго и вреднаго. Но все же вопросъ о границахъ принудительности всегда будетъ мучительнымъ, превышающимъ наши естественныя силы ¹⁾).

Проблема свободы практически особенно заостряется, если мы имѣемъ дѣло съ такъ называемыми неспособными, тупыми дѣтьми, повидимому не имѣющими въ себѣ данныхъ для творческаго развитія. Что можетъ значить свобода въ этомъ случаѣ? Мы подходимъ здѣсь къ «проблемѣ каждаго», къ вопросу о смыслѣ принципа индивидуальности въ примѣненіи къ «аморфнымъ» характерамъ Рибо.

Если стоять на точкѣ зрѣнія принципа, то несомнѣнно, что каждая душа, какъ новый центръ психическаго бытія, какъ организующая сила душевнаго развитія, таитъ въ себѣ возможность развернуться въ своеобразную, внутренне законченную индивидуальность. Та идеальная форма, въ которую можетъ—въ итогѣ возможнаго развитія—облечься данная индивидуальность можетъ быть—въ свѣтѣ другой идеальной формы—менѣе богатой, менѣе цѣнной и яркой. Пусть такъ, но все же это будетъ гармоническое развитіе всего, что заложено въ индивидуальность, — и потому оно будетъ прекрасно, неповторимо и несравнимо хорошо. Допустивъ многообразіе идеальныхъ формъ, мы должны вѣдь допустить реальность индивидуальныхъ различій, которыя позволяютъ расположить рядъ индивидуальностей по восходящей лѣстницѣ. Поэтому мы должны, если позволено такъ выразиться,

¹⁾ Защитники „свободы“ въ воспитаніи впадаютъ сплошь и рядомъ въ односторонній *интеллектуализмъ*, считая единственной формой воздѣйствія—убѣжденіе (см. напр. Борьба за свободную школу стр. 37, *passim*). Но развѣ и убѣжденіе не есть навязываніе ребенку того, чего онъ самъ не имѣетъ? Надо понять, что и въ интеллектуальномъ воздѣйствіи есть своего рода насидіе (иныя дѣти поэтому и не хотятъ слушать воспитателя, боясь, что онъ ихъ „убѣдитъ“), есть элементъ принудительности. И если допустить принудительность въ одной формѣ, то *принципиально*, но конечно не практически, падаетъ возможность отвергать ее въ другой формѣ.

примириться съ тѣмъ, что даже въ идеалѣ останутся различія между индивидуальностями. Правда, эти различія всегда будутъ имѣть относительную цѣну—и то, что для данной индивидуальности можетъ рисоваться какъ бѣдная и низшая форма бытія, то для другой индивидуальности предстанетъ въ иномъ освѣщеніи. Я говорилъ уже, что не закрыта впрочемъ возможность и такую «бѣдную натуру» обнять въ восторгѣ любящаго погруженія въ нее, но все же, и въ перспективахъ идеала, индивидуальности не могутъ быть мыслимы какъ равнозначныя.

Если имѣть это въ виду, то ослабляется то жуткое чувство, которое возникаетъ у насъ при общеніи съ иными безцвѣтными натурами. Не говоря уже о томъ, что эта «безцвѣтность» сплошь и рядомъ оказывается мнимой или выражаетъ лишь извѣстную стадію въ развитіи индивидуальности, — наше впечатлѣніе отъ «безцвѣтныхъ» натуръ усиливается тѣмъ, что мы мало цѣнимъ индивидуальное само по себѣ и признаемъ его лишь въ яркой и красочной формѣ. Надо вообще признать, что значеніе разбираемаго вопроса преувеличено: безцвѣтныхъ натуръ, въ дѣйствительномъ значеніи этого слова, настолько мало, что онѣ не должны бы насъ смущать. Чѣмъ же объяснить остроту вопроса о безцвѣтныхъ натурахъ, почему для педагоговъ и особенно родителей здѣсь дѣйствительно кроется глубокая и серьезная проблема?

На предыдущихъ страницахъ передъ нами не разъ возникалъ этотъ вопросъ, и я указывалъ на то, что реальный фактъ, лежащій въ основѣ грустныхъ размышленій, заключается въ томъ, что во многихъ натурахъ ихъ индивидуальность не выступаетъ какъ яркая и творческая сила, но проявляетъ себя лишь на периферіи души, въ рядѣ мелочныхъ и неважныхъ индивидуальных особенностей. Но этотъ фактъ не понижаетъ значенія принципа индивидуальности, а лишь усложняетъ практическій путь въ его осуществленіи на дѣлѣ. Проблема не въ томъ, есть ли въ безцвѣтныхъ натурахъ какіе-нибудь творческіе задатки, какія-нибудь силы для того, чтобы развернуться въ законченную и опредѣленную индивидуальность, — а въ томъ, каковы условія раскрытія того, что заложено въ душѣ. То расширеніе психическаго зрѣнія, которое приноситъ съ собою любовь и которое утверждаетъ несравнимую и незамѣнимую цѣнность индивидуальности, не устраняетъ этого вопроса. Если индивидуальность, какъ

творческая сила, предположена въ существѣ, если мы чувствуемъ ее со всей непрекаемой силой непосредственной увѣренности, все-таки остается фактъ, что скрытая творческая сила дремлетъ и не выступаетъ активнымъ дѣятелемъ въ психическомъ развитіи. И трудность преодолѣть этотъ фактъ, педагогическая трудность найти ключъ къ данной душѣ и побудила психологовъ создать понятіе аморфныхъ характеровъ, лишенныхъ всякаго сѣмени индивидуальности. Наше безсиліе дѣйствительно такъ ярко окрашиваетъ впечатлѣніе, которое у насъ остается отъ аморфныхъ натуръ, что въ извѣстномъ смыслѣ понятіе аморфности правильно отмѣчаетъ тотъ фактъ, что *для насъ* эти натуры навсегда остаются лишенными творческой силы.

Да, мы часто совершенно безсильны вызвать къ жизни творческія силы въ данной личности; онѣ и сами не выступаютъ въ силу тѣхъ или иныхъ условій и мудрено ли, что скрытая и закрытая индивидуальность перестаетъ нами восприниматься? Но кому неизвѣстны примѣры того, какъ психически недоразвитыя дѣти иной разъ, въ силу не всегда даже уловимыхъ обстоятельствъ, превращаются въ богато-одаренныя натуры¹⁾? Достаточно одного такого факта, чтобы признать, что безцвѣтныя натуры, лишенныя оригинальныхъ и творческихъ силъ, есть лишь закрытая отъ насъ тайна, есть загадочная остановка въ жизни души. Цѣлые годы, десятки лѣтъ душа можетъ оставаться недоразвитой,—она и совсѣмъ можетъ уйти отъ насъ въ томъ же состояніи психической придавленности. Но перспективы выпрямленія сморщенной души неожиданно могутъ раскрыться—и, принципиально разсуждая, эта возможность никогда не закрыта ни для одной души²⁾.

Индивидуальность не всегда успѣваетъ созрѣть въ теченіе жизни человѣка; ея ростъ и развитіе имѣютъ свою, часто не постижимую для насъ логику, и можетъ быть въ то время, какъ, закрытая скорлупой своихъ внѣшнихъ привычекъ, она кажется намъ лишенной всякой самостоятельности и оригинальности, дающей ей право быть подлинной индивидуальностью, въ ней невидимо зрѣетъ иная жизнь, раскрытіе которой могло бы по-

1) Вспомнимъ хотя бы біографію Митр. Макарія.

2) Вентцель поэтому совершенно правъ, когда утверждаетъ, что задача воспитанія заключается въ „развитіи творческой активности“: этимъ правильно характеризуется путь къ пробужденію индивидуальности.

казать намъ внутреннее богатство индивидуальности. Не будемъ же думать, что непостижимость логики развитія какой-нибудь индивидуальности означаетъ отсутствіе въ ней реальной творческой силы: каждое дитя есть подлинно новое, подлинно оригинальное событіе въ духовной средѣ. Не все охватить намъ нашими понятіями, но наличность такихъ непостижимыхъ фактовъ не уменьшаетъ ихъ реальности. И если иная индивидуальность только тѣмъ и даетъ себя знать, что о ея закрытости тоскуетъ чье-то любящее сердце, то это значитъ лишь одно: индивидуальность не всегда дана, она часто—въ томъ или иномъ смыслѣ бываетъ задана.

Фактъ индивидуальности, если не понятый, то хоть почувствованный во всей своей тайнѣ, усложняетъ работу педагога и даже болѣе: онъ дѣлаетъ ее въ значительной мѣрѣ невыразимо трудной и мучительной. Черезъ него глядѣть на насъ невѣдомая, хоть и манящая къ себѣ тайна,—и какими безпомощными и слѣпыми сознаемъ мы себя передъ ней! Мы сѣмъ сѣмена въ дѣтскую душу и пытаемся освѣтить нашу работу психологическими анализами: но передъ тайной индивидуальности замолкаетъ анализъ. Дискурсивное познаніе лишь подходит къ этой тайнѣ, но не въ силахъ ее разгадать, не въ силахъ проникнуть въ нее. А между тѣмъ объектомъ педагогическаго воздѣйствія является цѣльная личность,—во всей тайнѣ неизслѣдимаго сплетенія въ ней общаго и своеобразнаго. Развѣтіе «общаго», осуществляемое путемъ приобщенія души къ общечеловѣческой культурѣ, не есть подлинная цѣль и послѣдняя задача педагогическаго воздѣйствія: оно есть лишь путь, единственный путь для достиженія высшей цѣли—воспитанія индивидуальности. Мы не имѣемъ права узко понимать наши педагогическія задачи, сводить ихъ къ тѣмъ или инымъ спеціальнымъ, частичнымъ задачамъ, если мы поняли, что тѣ общечеловѣческія силы, которыя мы можемъ развивать, входятъ составной частью въ цѣльное бытіе, которое мы зовемъ индивидуальностью. Лишь потому, что «общее» есть неустранимая и притомъ единственно доступная намъ сторона личности, мы можемъ и должны развивать и расширять ее. Игнорируя воспитаніе индивидуальности, мы въ сущности теряемъ право педагогическаго вмѣшательства въ дѣтскую душу, такъ какъ мы пы-

таемся разъединить то, что въ дѣйствительности слито и нераздѣльно.

Гуманитарное образованіе должно остаться потому, что оно даетъ питаніе личности, помогаетъ ей развиваться и крѣпнуть. Какъ уходъ за любымъ органомъ тѣла имѣетъ свое основаніе въ общемъ уходѣ за тѣломъ, такъ и развитіе общечеловѣческихъ началъ души оправдывается тѣмъ, что это есть частичное и специальное осуществленіе общей задачи — воспитанія индивидуальности. Конкретная личность, соединяя въ себѣ общее и своеобразное, можетъ развиваться лишь въ томъ случаѣ, если *обѣ* стороны ея развиваются. Но развитіе и воспитаніе своеобразнаго, индивидуальнаго не можетъ быть цѣлью воздѣйствія; пусть это будетъ парадоксально — но все же вѣрно: нельзя воспитывать индивидуальное, неразложимое, что неизвѣстной прелестью отличаетъ одну личность отъ другой, что зрѣетъ въ насъ таинственно: оно распускается и развивается лишь въ атмосферѣ полной непринужденности. Стоитъ поставить себѣ цѣлью «быть оригинальнымъ», какъ исчезаетъ естественная, неуловимая оригинальность наша. Вотъ отчего воспитаніе индивидуальности всегда осуществляется лишь приобщеніемъ къ общечеловѣческой культурѣ.

Высшая задача педагогическаго воздѣйствія остается послѣдней цѣлью его, одушевляющей наши отношенія къ объекту воздѣйствія. Выполнима, достижима ли эта цѣль? Конечно, нѣтъ! Индивидуальность успѣваетъ въ теченіе жизни лишь частично развернуться: передъ ней всегда сіяетъ та идеальная форма, которую она можетъ принять. Преображеніе реальной личности въ идеальную гармонически развитую индивидуальность есть подлинная цѣль челоѣческаго развитія, а слѣдовательно и педагогическаго воздѣйствія, но оно неосуществимо въ наличныхъ земныхъ условіяхъ. Въ этомъ пунктѣ педагогическая мысль неизбежно подходитъ къ религіозной проблемѣ. Лишь въ положительной религіи — и только христіанской — находитъ свое завершеніе педагогическая мысль: ея основная проблема — проблема раскрытія индивидуальности — въ сущности есть и религіозная проблема, которая всегда исходитъ изъ того, что связываетъ конечную личность съ безконечнымъ Богомъ. И только въ христіанствѣ, утверждающемъ метафизическую цѣнность личности и открывающемъ безконечный путь развитія и совершен-

ствования — даже за предѣлами жизни, — педагогическая задача, формулированная раньше, получаетъ свой настоящий смыслъ и свое оправданіе. Стоя на точкѣ зрѣнія позитивизма, ограничивая предѣлы свои земной жизнью, какъ пойметъ, какъ осмыслить свои переживанія педагогъ? Не жалость къ будущему челоуку, не рабское поклоненіе долгу, требующему любви къ ребенку, движетъ педагога въ его стремленіи помочь дитяти найти себя, — а живое, непосредственное сознаніе того, что каждая дѣтская душа таитъ въ себѣ залогъ развитія, таитъ въ себѣ силы для своеобразнаго, индивидуальнаго пути жизни, имѣетъ право на него. Это живое переживаніе «умѣстно» лишь при религиозномъ міросозерцаніи — иначе оно представляется ненужной насмѣшкой. Зачѣмъ помогать душѣ въ страданіяхъ и мукахъ обрѣсти свою индивидуальность, если процессъ развитія можетъ случайно и при томъ навсегда оборваться? Я полагаю, что сознательно и глубоко ставить свои задачи можетъ только тотъ педагогъ, который исполненъ живой вѣры въ метафизическую стойкость личности, для котораго раскрылась правда ученія и дѣла Спасителя.

Лишь въ религиозныхъ перспективахъ становится обязательнымъ педагогическое воздѣйствіе по отношенію къ тѣмъ, въ комъ индивидуальность лишь задана, лишь намѣчена. Та гармонизація личности, которая осуществима лишь въ итогѣ нравственной работы души, открываетъ душѣ почти всегда трудный, тяжкій путь. Душа наша выпрямляется, лишь переработавъ въ себѣ недостойное, низшее — и это нравственное преобразование, приобщающее нашу душу къ міру добра, есть такой же неизбежный для души путь, какъ приобщеніе ума къ міру истинъ, дисциплинированіе его естественной работы. Но это выпрямленіе нравственнаго существа, поскольку оно даетъ мѣсто и воспитателю, идетъ лишь тамъ, гдѣ есть *вѣра* въ достижимость его. Педагогъ не можетъ обойтись безъ этой вѣры въ возможность нравственнаго выпрямленія личности, — и кто не имѣетъ этой вѣры, не смѣетъ, не долженъ быть педагогомъ.

Необходимость, загадочная цѣнность этого момента вѣры въ душѣ воспитателя является частичнымъ выраженіемъ того, что самое существенное и важное въ нашемъ воздѣйствіи носить *мистическій* характеръ.

Наше общеніе съ душой ребенка лишь тогда выходитъ педа-

гогически плодотворнымъ, когда оно регулируется такими силами, какъ любовь къ дитяти, вѣра въ него и т. п. Самое чувство индивидуальности дитяти, живое переживаніе его своеобразія и цѣнности есть актъ мистическаго, интуитивнаго познанія; наше воздѣйствіе на ребенка есть какой то не поддающийся анализу процессъ. Мы довѣряемся нашему педагогическому чутью, мы нуждаемся во вдохновеніи, чтобы найти тотъ путь, какимъ мы можемъ повліять на душу. Тайна дѣтской души нами постигается — и то неопредѣленно — лишь мистически; лишь отдаваясь «чутью» и «вдохновенію», мы можемъ найти тотъ клавишъ, нажимая который, можно вызвать въ душѣ желанный звукъ. Силошь и рядомъ мы бредемъ ошупью, теряемся, напрягаемъ всѣ свои силы, не исключая и силы религіознаго проникновенія. Дѣйствительное вмѣшательство въ таинственный ростъ дитяти достигается нами въ порядкѣ мистическомъ. Реальность таинственнаго роста души, весьма слабо отражающаяся на периферіи души, мы все-таки живо воспринимаемъ, такъ какъ это воспріятіе чисто интуитивное¹⁾.

Педагогическія переживанія — и воспріятіе индивидуальности и внутренняя природа тѣхъ силъ, съ помощью которыхъ мы вмѣшиваемся въ ростъ индивидуальности — должны быть выдѣлены въ особую группу и могутъ быть поставлены рядомъ съ переживаніями эстетическими и религіозными, т.-е. переживаніями мистическими. Пусть кто хочетъ отрицаетъ это, но нельзя замолчать того, что передъ педагогическимъ взоромъ открыты не только данныя чувственнаго опыта: ему доступна и иная дѣйствительность, постигаемая лишь интуитивно, мистически. Во всякомъ случаѣ при психологической и педагогической обработкѣ принципа индивидуальности мы всюду опираемся на опытъ, создаваемый интуиціей. Индивидуальность, какъ цѣлостное бытіе, какъ творческая, подлинно своеобразная сила, непостижима для дискурсивнаго мышленія, но это не лишаетъ ее реальности. Мы можемъ, конечно, проходить мимо нея, но никто не смѣетъ сказать, что ему недоступно живое переживаніе индивидуальности. Подойдите къ дитяти съ любовью, отдайтесь непосредственному чувству, и вы переживете всю реальность и всю неиз-

¹⁾ Кое какія, хотя мимолетныя замѣчанія о мистической природѣ педагогическихъ переживаній даетъ Веберъ (Aesthetik. S. 51—3)

слѣдимости индивидуальности, поймете и то, что жизнь души есть тайна, поймете мистическій характеръ педагогическаго воздѣйствія.

Принципъ индивидуальности есть коренной принципъ педагогики, но онъ долженъ быть продуманъ до конца — и тогда станетъ ясно, что онъ не устраняетъ, а подчиняетъ себѣ принципъ универсализма. Индивидуальность есть самая важная, глубокая и самая дорогая для насъ тайна природы — въ ней сходятся и всѣ загадки, и надежды, и замыслы наши, — и то освѣщеніе этой тайны, которое даетъ педагогика, имѣетъ и общее философское значеніе. Философскій и религіозный плюрализмъ, неизслѣдимость связи индивидуальнаго и универсальнаго, правда о любви, какъ пути мистическаго проникновенія въ тайну личности — вотъ то, что вносить отъ себя педагогика въ общую систему міропониманія.

В. В. Зѣньковскій.

БИБЛЮГРАФИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Каннабихъ, Ю. В. Къ патологіи интеллектуальныхъ эмоцій. Параноя. Психастенія. Москва, 1911. Ст. 23.

Гефдингъ, Г. Философія религіи. Спб., 1911. Ст. 386. Ц. 1 р. 75 к.

Левитовъ, П. Современный аморализмъ и его виды. Рязань, 1911. Ст. 56.

Майнгардтъ, Т. Личное вліяніе или законы духовнаго преобладанія. Саратовъ, 1910. Ст. 80. Ц. 2 р.

Марнеловъ, Г. И. Философія и наука. (Введеніе въ философію). Спб., 1912. Ст. 70. Ц. 50 к.

Его же. Личность, какъ культурно-историческое явленіе. Т. I. Спб. 1912. Ст. 240. Ц. 2 р.

Миньновскій, Германъ. Пространство и время. Спб., 1911. Ст. 93. Ц. 60 к.

Мошковъ, В. А. Механика возрожденія. Варшава, 1910. Ст. 187. Ц. 90 к.

Его же. Новая теорія происхожденія человѣка. Варшава, 1907. Ст. 239. Ц. 2 р.

Мысли Пушкина. Спб., 1911. Ст. 134.

Некрасовъ, П. А. Вѣра, значеніе, опытъ. Спб., 1902. Ст. 122. Ц. 1 р. 50 к.

Нечаевъ, А. П. Современная экспериментальная психологія въ ея отношеніи къ вопросамъ школьнаго обученія. Т. II. Спб. 1912. Ст. 287—584. Ц. 1 р. 80 к.

Рей, Абель. Современная философія. Перев. съ франц. Д. Л. Вайса. Подъ ред. В. Базарова. Спб. 1911. Ст. 256. Ц. 1 р. 60 к.

Руссобтовскій, М. Историческое освѣщеніе финляндскаго вопроса. Спб. 1912. Ст. 218. Ц. 1 р.

Чуевскій, И. А. Торжество открытія Императорскаго Николаевскаго университета въ г. Саратовѣ 6 декабря 1909 г. Саратовъ. 1911. Ст. 70.

П о л е м и к а.

По поводу статьи В. Э. Грабаря.

Помѣщенная въ 109-ой книгѣ «Вопросы философіи и психологіи» статья В. Э. Грабаря «Опытъ реабилитаціи соціальной философіи XVII вѣка» ставитъ меня въ необходимость сдѣлать нѣсколько возраженій.

Хотя статья эта и производитъ такое впечатлѣніе, что авторъ ея гораздо внимательнѣе читаль мою книгу «Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи», чѣмъ я писалъ ее, однако нѣкоторые упреки сдѣланы мнѣ рецензентомъ очевидно по недосмотру. Такъ, на примѣръ, на стр. 53 моей книги я говорю, что въ университетахъ XVII вѣка, враждебно относившихся къ новой физикѣ, все еще господствовала старая схоластическая физика; для иллюстраціи ученій именно этой старой физики я привожу въ подстрочномъ примѣчаніи тезисы изъ диссертациі нѣкоего Салмутуса. Затѣмъ я перехожу къ новой физикѣ и въ относящемся къ ней второмъ примѣчаніи на той же страницѣ касаюсь занимавшаго логику XVII вѣка вопроса о томъ, вытекаетъ ли изъ ложнаго истинное. В. Э. Грабарь приняль первое примѣчаніе за второе, и на стр. 622 своей статьи привелъ тезисы Салмутуса какъ иллюстрацію *моею* заблужденія относительно новой физики. На стр. 603 мнѣ приписывается обвиненіе Канта въ «маніи субъективнаго величія». Между тѣмъ эти слова моей книги относятся не къ Канту, а къ Ницше. На той же страницѣ В. Э. Грабарь распространяетъ на весь вообще синтезъ Канта то, что въ своей книгѣ я специально говорю только о странной книгѣ Канта *La synthèse subjective*. На стр. 605 мой критикъ увѣряетъ, будто я вижу въ книгѣ Н. О. Лосскаго «неумѣлую реставрацію теорій... XVII вѣка». Между тѣмъ я воз-

ражаю противъ нападокъ Н. О. Лосскаго на теоріи XVII вѣка, которыхъ онъ и не думалъ реставрировать, тѣмъ болѣе «неумѣло».

Кромѣ такихъ ошибокъ, статья В. Э. Грабаря не свободна и отъ недоразумѣній. Онъ самъ констатируетъ (на стр. 612 и 614), что я совсѣмъ не отождествляю гуманистовъ со всѣми вообще учеными эпохи т. н. возрожденія, какъ онъ самъ это дѣлаетъ. Тѣмъ не менѣе все, что я говорю о гуманистахъ въ моемъ смыслѣ, онъ критикуетъ съ точки зрѣнія своего пониманія гуманизма. И поэтому оказывается, что у меня «болѣе, чѣмъ отвлеченныя» (стр. 616) и даже «чудовишно-невѣрныя» (тамъ же) представленія о гуманистахъ. А между тѣмъ въ своей характеристикѣ гуманизма я, между прочимъ, ссылаюсь на такихъ авторитетныхъ его изслѣдователей, какъ Фойгтъ и Буркгардтъ. Далѣе, перечисляя на стр. 618 эпитеты, которыми я надѣляю изучаемыхъ мною писателей XVII вѣка, В. Э. Грабарь отъ себя прибавилъ одинъ лишній, котораго у меня въ дѣйствительности нѣтъ («кристально-чистые»!), и пропустилъ одинъ весьма важный: «великіе неудачники» (стр. VI моей книги). Онъ упустилъ изъ виду, что моя книга представляетъ исторію одной грандіозной методологической неудачи. И поэтому, когда я характеризую эту неудачу и стараюсь объяснить ее, ему кажется, что я противорѣчу самому себѣ и даже разрушаю то, что создалъ раньше (стр. 629). Въ дѣйствительности я не только ничего не разрушаю, но даже и не говорю, чтобы неудачники XVII вѣка кончили только тѣмъ, что разрушили свои собственныя построенія. Я указываю, какъ, несмотря на неосуществленіе ихъ «пансофіи» физическаго типа, они достигли того, что моральныя науки окрѣпли, возродились и заняли прочную методологическую позицію рядомъ съ физическими—въ отличіе отъ прежней эпохи, когда господствовало міровоззрѣніе, именуемое у меня моральнымъ, распространявшее даже на физическій міръ чисто моральныя представленія, къ тому же проникнутыя метафизическими элементами. Особенно настойчиво провожу я мысль о томъ, что въ XVII вѣкѣ была подготовлена этика совершенно Кантовскаго типа, ставившая вопросъ о совмѣщеніи теоретической и нравственной философіи приблизительно такъ, какъ его ставилъ великій кенигсбергскій философъ (стр. 410 и слѣд. моей книги).

Если я такъ отношусь къ Канту, и если самъ рецензентъ при-

водитъ на стр. 629 и 630 сочувственные отзывы моей книги о немъ, то не является ли недоразумѣніемъ утверженіе, что я непочтителенъ къ Канту и удостаиваю его только «ненужнаго памфлета» (стр. 602)? Я дѣйствительно позволяю себѣ отчасти критиковать Канта. Но этимъ я, быть можетъ, воздаю гораздо большую дань уваженія отцу критической философіи, чѣмъ мой рецензентъ, интегрально, безъ разбора и безъ мотивовъ берущій подъ свою защиту Канта—и притомъ въ союзѣ съ Цицерономъ, Фейербахомъ и Ницше.

Рецензентъ называетъ мое отношеніе къ Ницше «вульгарнымъ» (стр. 604). Я вполне согласенъ съ такою аттестациею—если подъ вульгарнымъ разумѣть общедоступное, общечеловѣческое, ту широкую дорогу разума, о которой училъ Гегель ¹⁾ и съ которой сбился несчастный авторъ «Заратустры». Не понимаю, почему сомнѣніе въ разумности душевно-больного «особенно странно въ устахъ поклонника рационализма» (стр. 605). Меня осуждаютъ за то, что я не оцѣнилъ Ницше. Но я право не знаю, что могъ бы мнѣ дать этотъ писатель по тѣмъ вопросамъ рационалистической гносеологии и методологии, особенно въ XVII вѣкѣ, которымъ посвящена моя книга. Я былъ бы очень благодаренъ В. Э. Грабарю, если бы онъ мнѣ далъ на этотъ счетъ наставленія: вѣдь нашелъ же онъ возможнымъ сдѣлать это относительно Мерсенна (стр. 627), для чего, въ сущности, моя книга не даетъ никакихъ поводовъ, и даже относительно того, что пророкъ Іона не былъ средневѣковымъ схоластикомъ (стр. 608) и что Коперникъ и Колумбъ—совсѣмъ не рационалисты XVII вѣка (стр. 613).

Два послѣднія наставленія не единственныя въ своемъ родѣ: я будто бы считаю «засорнымъ» (стр. 617) чтеніе Платона и Аристотеля, жалѣю о томъ, что Декартъ не подвергъ Канта цензурѣ (стр. 602), считаю XIX вѣкъ невѣжественнымъ (стр. 623); какъ ни старались мыслители XVIII и XIX вѣка заслужить мое одобреніе, этой чести добился одинъ только Гегель (стр. 605). Не трудно вышутить любого автора. Но не въ этомъ задача серьезной философской критики.

¹⁾ Das Vernünftige ist die Landstrasse, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Zusatz zu § 15, стр. 291 изданія 1911 г.).

Выпуская въ свѣтъ свою книгу, я надѣялся, что на страницахъ единственнаго въ Россіи (если не считать «Логоса») философскаго журнала она будетъ подвергнута, быть можетъ, и очень строгому, но специально философскому суду не только со стороны ея второстепенныхъ и мимолетныхъ замѣчаній о Ницше или о гуманистахъ, но также и со стороны тѣхъ методологическихъ вопросовъ, которые, какъ констатируетъ и рецензентъ, «занимаютъ чуть ли не половину всей книги» (стр. 600). И вотъ объ этихъ вопросахъ В. Э. Грабарь совершенно умалчиваетъ, ограничиваясь сокращенною передачею оглавленія и сосредоточиваясь, какъ онъ самъ выражается, только на улавливаніи (стр. 630) мелкихъ недостатковъ, которые «менѣе бросаются въ глаза», и на указаніи моей «возможной неудачи» въ будущемъ (стр. 599). Правда, на стр. 601 онъ относитъ методологическую главу къ «лучшимъ частямъ книги». Но такая ничѣмъ не мотивированная похвала изумляетъ меня гораздо больше, чѣмъ 34 страницы возраженій о Сенекаѣ, о Ницше, о Фейербахѣ, о гуманистахъ и т. п.—по поводу книги о гносеологіи и методологіи рационализма XVII вѣка.

Е. Спекторскій.

Материалы для журнальной статистики.

Въ 1911 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ“ распредѣлялись слѣдующимъ образомъ:

№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.	№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.
1	Кіевская	52	49	Подольская	7
2	Херсонская	43	50	Псковская	7
3	Харьковская	29	51	Тверская	7
4	Казанская	25	52	Терская	7
5	Лифляндская	25	53	Владимірская	6
6	Саратовская	21	54	Витебская	6
7	Таврическая	21	55	Гродненская	6
8	Варшавская	20	56	Люблинская	6
9	Курская	18	57	Забайкальская	5
10	Тифлисская	18	58	Кутаисская	5
11	Екатеринославская	17	59	Олонецкая	5
12	Кубанская	17	60	Енисейская	4
13	Нижегородская	17	61	Курляндская	4
14	Полтавская	17	62	Карская обл.	4
15	Тамбовская	16	63	Сырѣ-Дарьинская	4
16	Томская	16	64	Тобольская	4
17	Ярославская	16	65	Ковенская	3
18	Виленская	15	66	Петроковская	3
19	Воронежская	14	67	Ставропольская	3
20	Область Войска Донск.	14	68	Багумская	2
21	Пензенская	14	69	Выборгская	2
22	Бессарабская	13	70	Елизаветпольская	2
23	Вятская	13	71	Закаспійская	2
24	Московская	13	72	Сѣдлецкая	2
25	Орловская	13	73	Семипалатинская	2
26	С.-Петербургская	13	74	Якутская	2
27	Пермская	12	75	Дагестанская	1
28	Рязанская	12	76	Ломжинская	1
29	Самарская	12	77	Радомская	1
30	Амурская	11	78	Самаркандская обл.	1
31	Бакинская	11	79	Семирѣченская	1
32	Вологодская	11	80	Сувальская	1
33	Оренбургская	11	81	Тургайская обл.	1
34	Приморская	11	82	Уральская обл.	1
35	Тульская	11	83	Ферганская	1
36	Смоленская	10	84	Черноморская	1
37	Симбирская	10	85	Эстляндская	1
38	Уфимская	10	86	Эриванская	1
39	Волынская	9		Итого по губерніямъ	843
40	Новгородская	9			
41	Черниговская	9			
42	Иркутская	8	II	Москва	226
43	Костромская	8	III	С.-Петербургъ	159
44	Могилевская	8	IV	За границу	41
45	Архангельская	7		Итого .	1269
46	Астраханская	7			
47	Калужская	7			
48	Минская	7		(Безпл. и обмѣнныхъ).	130

Отъ Императорскаго Вольнаго Экономическаго Общества.

Россію вновь постигнулъ тяжелый неурожай. Широкая площадь Поволжья и Сибири вновь испытываетъ всѣ его тяжелыя послѣдствія. 18 губерній и областей съ 30-ти милліоннымъ населеніемъ вновь переживаютъ экономическое раззореніе и—что еще тяжелѣе—передъ этимъ многомилліоннымъ населеніемъ вновь всѣ ужасы голода.

Неурожай и нужда признаны правительствомъ. Размѣры бѣдствія громадны по официальнымъ даннымъ, они еще болѣе ужасны по даннымъ общественныхъ учреждений, по свидѣніямъ очевидцевъ изъ мѣстныхъ лицъ. Эти сообщенія свидѣлствуютъ, что бѣдствія превышаютъ не только размѣры голода 1906—1907 года, но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ—и голода 1891 года. Уже теперь на лицо всѣ признаки надвигающихся „голодныхъ эпидемій“—тифа, цынги, куриной слѣпоты; уже теперь значительная часть населенія, распродавая свой скудный живой и мертвый инвентаръ за бездѣнокъ, недоѣдаетъ, ѣстъ „черезъ день“, ѣстъ „по-очереді“, питается желудями, лебедой и т. п. Словомъ бѣдствія голода уже теперь заплонили тысячи сельскихъ дворовъ и хижинъ и съ каждымъ днемъ неминуемо будутъ расти въ своей силѣ. Съ мѣстъ, постигнутыхъ голодомъ, несетя все усиливающаяся вопль голодныхъ о помощи.

Голодающее населеніе ждетъ поспѣшной помощи отъ общества. Во всѣ тяжелыя годины—и голодныя особенно—народъ обращалъ свои взоры къ общественной помощи, а общество считало своимъ долгомъ откликаться на всякое народное бѣдствіе.

Императорское Вольное Экономическое Общество во всѣ предыдущіе голодные годы выступало на помощь голоднымъ. Въ прежніе годы къ Вольному Экономическому Обществу широко притекали общественныя пожертвованія въ пользу голодающихъ; такъ, напримѣръ, въ голодные годы 1906 и 1907 Общество собрало пожертвованій въ пользу голодныхъ на сумму болѣе 500.000 рублей¹⁾, на которыя содержало до 1200 столовыхъ и кормило до 120.000 голодныхъ.

И теперь Императорское Вольное Экономическое Общество рѣшило приступить къ кормленію голодающихъ. Отъ предыдущихъ продовольственныхъ кампаній въ распоряженіи Общества имѣется капиталъ въ 37.500 рублей. Кромѣ того въ прошломъ году по завѣщанію княжны Менцерской поступилъ капиталъ въ 50.000 рублей, какъ неприкосновенный фондъ для оказанія помощи голодающимъ. Эти средства уже расходуются Обществомъ на помощь голодающимъ въ первое время. Но естественно, что ими можно удовлетворить лишь каплю въ морѣ голодной нужды. И по примѣру прошлыхъ лѣтъ Вольное Экономическое Общество обращаетъ свой призывъ къ пожертвованіямъ въ пользу голодающихъ къ широкимъ слоямъ общества. Самое скромное пожертвованіе въ нѣсколько копѣекъ можетъ накормить голоднаго и этимъ опредѣляется, какъ много можетъ сдѣлать общественная поддержка.

Голодные годины всегда пробуждали общественную самодѣятельность и взаимопомощь. Императорское Вольное Экономическое Общество надѣется, что и на этотъ разъ кличъ о помощи пробудитъ эту самодѣятельность, а въ этомъ пробужденіи—залогъ облегченія страданій и ужасовъ голода.

Пожертвованія слѣдуетъ направлять по адресу: С.-Петербургъ, Забалканскій, 33—И. В. Э. Общество.

¹⁾ Въ томъ числѣ 170.000 р. получены отъ „Центральнаго Комитета по оказанію помощи въ пострадавшихъ отъ неурожая мѣстностяхъ“, состоявшаго подъ предѣлительствомъ А. С. Ермолова.

Открыта подписка на 1912 годъ

на ежедневную политическую, литературную и экономическую газету

7-ой
годъ изданія.

РЪЧЬ

7-ой
годъ изданія.

издаваемую въ С.-Петербургѣ

В. Д. Набоковымъ и И. И. Петрункевичемъ

при ближайшемъ участіи

П. Н. Милюкова и І. В. Гессена

и при прежнемъ составѣ сотрудниковъ.

Годовымъ и полугодовымъ подписчикамъ газеты „РЪЧЬ“ на 1912 г., подписавшимся до 1 февраля, будетъ разосланъ въ январѣ мѣсяцѣ 1912 г. бесплатно

Ежегодникъ газеты „РЪЧЬ“

на 1912 годъ,

закрывающій въ себѣ обзоръ важнѣйшихъ событій и теченій въ области политической, законодательной, общественной, промышленной, научно-литературной и художественной жизни Россіи за 1911 годъ, а также статистическія свѣдѣнія о различныхъ, имѣющихъ наиболѣе важное значеніе, явленіяхъ русской жизни въ связи съ данными статистики международной.

Подписная цѣна:

	12 м.	9 м.	6 м.	5 м.	4 м.	3 м.	2 м.	1 м.
Въ Россіи Р. . . .	12.—	9.—	6.—	5.10	4.15	3.15	2.15	1.10
За границу Р. . .	20.—	15.75	11.—	9.50	7.75	6.—	4.—	2.—

Для сельскихъ священниковъ и учителей, для учащихся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, фельдшеровъ, крестьянъ, рабочихъ и приказчиковъ при непосредственномъ обращеніи въ главную контору: на 12 м.—**9 р.**, 9 м.—**6 р. 75 к.**, 6 м.—**4 р. 50 к.**, 3 м.—**2 р. 40 к.**, 1 м.—**85 к.**

Адресъ главной конторы газеты „РЪЧЬ“: Спб., улица Жуковского, ²¹/72.

Пробные №№ газеты „РЪЧЬ“ для ознакомленія высылаются бесплатно.

Открыта подписка на 1912 годъ на журналы:

1) „ЮНАЯ РОССИЯ“

(„ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.

СОРОКЪ ЧЕТВЕРТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой, за границу 7 р.

Въ 1912 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ЧЕТВЕРТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой, за границу 3 р.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 18.

Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

XVIII годъ.

годъ XVIII.

Въ 1912 г.

„Журналъ Министерства Юстиціи“

будеть выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1912 г.

Въ „Журналѣ“ печатаются: 1) Узаконенія и распоряженія правительства приказы и циркуляры по вѣдомству М. Ю.; 2) Статьи по исторіи, теоріи и практической разработкѣ права и судопроизводства, особенно гражданскаго и уголовнаго; 3) Обзоръ текущей судебной практики, систематическія извлеченія изъ рѣшеній Гражд. и Уголов. Касс. Д—овъ и Общаго Собранія Правительствующаго Сената; 4) Литературное обозрѣніе: критическіе отзывы о новыхъ книгахъ и брошюрахъ, русскихъ и иностранныхъ, библиографическій указатель юридической литературы, русской и иностранной; 5) Обзоръ иностраннаго законодательства: свѣдѣнія о новыхъ законахъ и законопроектахъ въ иностранныхъ государствахъ; 6) Письма изъ Англій; 7) Обзоръ иностран. журналовъ.

Подписная плата 8 рублей въ годъ съ доставк. и пересылк. Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года. Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ Главной Конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 рублей въ мѣсяцъ, съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года. Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при университетахъ для приготовленія къ профессорскому званію, а также студенты Императорскихъ университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, воспитанники Императорскихъ: Училища Правовѣдѣнія и Александровскаго Лицея и слушатели Военно-Юридической Академіи платяты, при подпискѣ въ Главной Конторѣ, по 5 рублей въ годъ. Отдѣльныя книги продаются по 1 рублю, съ приложениями по 2 рубля. Книжные магазины пользуются за пріемъ подписки и объявленій уступкою 10%, за продажу отдѣльныхъ книгъ — 25%.

Главная Контора: *Книжный складъ М. М. Стасюлевича, С.-Петербургъ, Васильевскій островъ, 5 линія, д. 28.*

Объявленія для напечатанія въ „Журналѣ“ принимаются въ Главной Конторѣ съ платою по расчету 8 руб. за страницу и 4 руб. за полстран.

Редакція „Журнала Министерства Юстиціи“ находится въ *С.-Петербургѣ, по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.*

Редакторъ В. Ѡ. Дерюжинскій.

Открыта подписка на 1912 годъ

(VIII-ой ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихъ въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 руб. 50 коп. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 3 руб. За границу 6 руб. Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова. Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой и 1910-ый—по 3 руб., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается безплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

ТРЕТИЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1912 ГОДЪ НА

„Вопросы Права“,

журналъ научной юриспруденціи, издаваемый при ближайшемъ участіи:

А. С. Алексѣева, А. Э. Вормса, П. В. Гицулянова, А. И. Елистратова, Б. А. Кистяковского, И. А. Кистяковского, С. А. Котляревского, П. И. Новгородцева, Г. С. Фельдштейна, А. Л. Форштетера и В. М. Хвостова. **Вопросы права** выходятъ четыре раза въ годъ книгами около десяти листовъ: въ февралѣ, маѣ, октябрѣ и декабрѣ.

Подписная цѣна: въ годъ 6 рублей съ пересылкою и доставкою.

Цѣна отдѣльной книги 2 руб.

Адресъ редакціи: Москва, Калошинъ пер., д. № 10.

Редакторъ-издатель Г. С. Фельдштейнъ.

О Т К Р Ы Т А П О Д П И С К А на
„Богословскій Вѣстникъ“

1912-й годъ.

(Двадцать первый годъ изданія.)

Въ 1912 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ на прежнихъ основаніяхъ по нижеслѣдующей программѣ:

I. Творенія Св. Отцовъ въ русскомъ переводѣ (Св. Максима Исповѣдника).

II. Оригинальныя изслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ Академіи.

III. Изъ современной жизни: научно-богословское обозрѣніе важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ.

IV. Хроника академической жизни: отчеты о магистерскихъ диспутахъ, объ ученыхъ юбилеяхъ, о работѣ научныхъ академическихъ обществъ и кружковъ и о различныхъ перемѣнахъ во внѣшней и внутренней жизни нашей Академіи.

V. Библиографія, рецензія и критика выдающихся новинокъ какъ русской, такъ и иностранной богословско-философской и церковно-исторической литературы.

VI. Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься протоколы Совѣта Академіи за 1911 годъ.

Въ качествѣ академическаго органа „Богословскій Вѣстникъ“ будетъ стремиться выдерживать опредѣленный, строго научный характеръ, ставя своею задачею разработку тѣхъ вопросовъ религіознаго знанія, которые представляютъ современный научный, теоретическій интересъ, равно какъ и тѣхъ, которые выдвигаетъ современная религіозная жизнь.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1912 году будутъ предложены

ТРЕТЬЯ И ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТИ

Твореній Преп. Ефрема Сирина.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ 3 и 4 части твореній преп. Ефрема Сирина

восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь** рублей, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.; для подписавшихся на журналъ безъ приложенія разсрочка: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакціи пользуются скидкой отъ 20 до 30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ орд. проф. Н. Заозерскій.

Открыта подписка на 1912 годъ

Н А

„Владикавказскій Листокъ“.

Газета будетъ выходить съ 1-го января 1912 г. въ г. Владикавказъ въ форматъ и по программѣ большихъ провинціальныхъ газетъ при участіи мѣстныхъ и столичныхъ литературныхъ силъ.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой:

На годъ—6 руб., на 6 мѣс.—3 р. 50 к., на 3 мѣс.—2 р., на 1 мѣсяць—75 коп.

За границу вдвое.—Допускается разсрочка платежа.

Цѣна отдѣльнаго №—3 коп.

Адресъ редакціи, конторы и типографіи: Владикавказъ, Грозненская улица, домъ Вахтангова, № 8.

Редакторъ-издатель А. Г. Габисовъ.

Въ 1912 году будетъ продолжаться (36-й годъ) изданіе

Ж У Р Н А Л А

„ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяць книжками отъ 10 до 12 печ. листовъ и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **отдѣлъ общій**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, и отдѣлъ **официально-справочный** съ бесплатнымъ приложеніемъ „**Врачебно-Санитарнаго Отдѣла**“.

	Отдѣлъ общій.		Отдѣлъ оф.-справ.		Оба отдѣла.	
За	руб.	коп.	руб.	коп.	руб.	к.
12 мѣсяцевъ	4	40	4	40	8	—
6 "	2	20	2	20	4	—
3 "	1	20	1	20	2	—
1 "	—	40	—	40	—	80

Московскимъ Городскимъ Управленіемъ издается ежемѣсячный журналъ „**Народное образованіе**“, посвященный вопросамъ школьнаго и вѣйшкольнаго образованія и физическаго воспитанія.

Цѣна журнала 3 р. въ годъ и 1 р. 50 к. за 6 мѣсяцевъ, съ доставкой и пересылкой.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

Москва, Городская Улица, Воскресенск. площадь, зданіе Думы.

Телеф. 262—91.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1912 ГОДЪ

на иллюстрированный литературный и научно-популярный журнал для дѣтей старшаго возраста

„ВСХОДЫ“.

XVII годъ изданія.

Въ 1912 году „ВСХОДЫ“ будутъ издаваться Н. Н. Моревымъ; составъ сотрудниковъ, духъ и направленіе журнала остаются прежніе.

Допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ среднія и высшія учебныя заведенія, бесплатныя народныя читальни и библіотеки. Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній одобренъ и включенъ въ каталогъ книгъ для чтенія воспитанникамъ кадетскихъ корпусовъ.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой:

на годъ въ Россіи 5 р.; на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к.; на $\frac{1}{4}$ года 1 р. 25 к.; на 1 мѣс. 42 к.; за границу 8 р.

Подписка принимается: въ конторѣ журнала, С.-Петербургъ, Калашниковскій пр., 9, въ книжномъ магазинѣ подъ фирмою Н. Фену и К^о, Невскій пр., 90 и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель Н. Моревъ.

ШКОЛА и ЖИЗНЬ

(второй годъ изданія).

Единственная еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ ежемѣсячными приложениями.

Открыта подписка на 1912 годъ.

Приложения, по объему не менѣе 80-ти печатныхъ листовъ, будутъ освѣщать выдвигаемые текущей жизнью вопросы образованія и воспитанія. Въ числѣ приложений находятся: „Эмиль XVIII вѣка“—Руссо, „Проблемы дѣтскаго чтенія“—Вольгаста, „Развитіе народа и развитіе личности“—Наторпа—произведения, необходимыя каждому педагогу и каждой образованной семьѣ.

Газета издается по слѣдующей программѣ: 1) Статьи по вопросамъ: а) организаціи школы и школьнаго законодательства, б) общепедагогической теоріи и практики. 2) Статьи по различнымъ вопросамъ образованія и воспитанія. 3) Фельетонъ, характеризующій по преимуществу внутреннюю жизнь школы или популяризирующій различныя стороны знанія. 4) Обзоръ печати. 5) Хроника образованія; дѣятельность законодательныхъ учреждений, правительства и т. д. 6) Хроника школьной жизни въ Россіи и за границей. 7) Обзорѣніе спеціальной литературы и иностранной. 8) Справочный отдѣлъ. 9) Объявленія.

Подъ общей редакціей Г. А. Фальборка.

Подписная цѣна:

На годъ. На 6 м. На 3 м.

Съ доставкой въ Петербургъ и пересылкой
въ города Имперіи 6 руб. 3 руб. 2 руб.

Для учащихъ въ начальныхъ училищахъ допускается разсрочка: при подпискѣ 2 р., къ 1 февр., къ 1 марта, къ 1 апр. и къ 1 мая—по 1 р.

Подписка принимается въ Главной Конторѣ, Спб., Кабинетская, д. № 18, во всѣхъ почт.-тел. конторахъ и въ солидн. книжн. магазинахъ.

Объявленія принимаются главной конторой по цѣнѣ: строка конпарелл впереди текста—60 к., позади текста—30 к.

Издатели: Н. В. Мѣшковъ и Г. А. Фальборкъ.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

Вѣра и Разумъ

въ 1912 году.

Журналъ „Вѣра и Разумъ“ вступаетъ въ XXIX-ю годовщину своего существованія по прежней программѣ и съ прежнимъ научно-апологическимъ богословско-философскимъ направленіемъ. Призванный служить подъ знаменемъ православія, патріотизма и русской народности, онъ останется вѣрнымъ своему направленію и въ 1912 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **два раза** въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линія; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиный дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

ГОДЪ ТРЕТІЙ.

Открыта подписка на 1912 годъ на журналъ

ПСИХОТЕРАПІЯ.

Обзорніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологіи,

журналъ, издаваемый при участіи М. М. Асафяни, А. Н. Бернштейна, Ю. В. Каннабиха, Н. Е. Осипова, О. Б. Фельдмана, подъ редакціей Н. А. Вырубова.

Журналъ выходитъ шестью книжками въ годъ, не менѣе трехъ листовъ каждая. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой четыре рубля, за границу—пять рублей. Цѣна отдѣльной книжки 90 коп. Подписка принимается въ конторѣ редакціи „ПСИХОТЕРАПИИ“: Москва, Тверская, 68. Телеф. 108-41.

Статьи въ заказныхъ бандероляхъ просятъ направлять по адресу редакціи. Авторы помѣщаемыхъ въ журналѣ оригинальныхъ статей получаютъ бесплатно 25 оттисковъ. О каждой книгѣ, присланной въ редакцію, будетъ заявлено въ ближайшей книжкѣ журнала.

Открыта подписка на 1912 годъ.

на религіозно-философско-научный журналъ

„ВѢСТНИКЪ ТЕОСОФІИ“.

(5-й годъ изданія.)

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) статьи какъ оригинальныя, такъ и переводныя, по теософіи, по сравнительному изученію религій, оккультизму, изслѣдованію психическихъ силъ, скрытыхъ въ природѣ и въ человѣкѣ, по психологіи и другимъ отраслямъ знанія;

2) свѣдѣнія о теософическомъ движеніи въ Россіи и за границей и о другихъ родственныхъ духовныхъ и общественныхъ движеніяхъ;

3) біографіи выдающихся представителей теософическаго міросозерцанія и общественныхъ дѣятелей;

4) художественно-литературный отдѣлъ, какъ отраженіе въ искусствѣ теософическаго міросозерцанія;

5) отзывы о книгахъ, поступающихъ въ редакцію журнала, по вопросамъ теософіи, психологіи и др.;

6) справочный отдѣлъ, вопросы и отвѣты на вопросы подписчиковъ.

Журналъ выходитъ 7-го числа cadaго мѣсяца, книжками въ форматѣ in 8^{vo} не менѣе пяти печатныхъ листовъ каждая, подъ редакціей А. А. Каменскаго, при участіи Анни Безантъ, доктора Рудольфа Штейнера, Альба, ПН. Батюшкова, Н. К. Боянуса, Н. Бронницкой, А. Дана, А. Ф. Вельца, Вадъ, А. В. Гардеръ, Н. Гернетъ, М. Каменской, Е. М. Кузьмина, Е. Ливчакъ, Н. Лихачевой, И. Мандшарди, Е. Писаревой (Е. П.), В. Н. Шкляной, М. Станюковичъ, Д. Страндена, Н. А. Трофименко, Б. Ф., А. В. Жовской, П. Д. Успенскаго, Н. И. Эрессы и др. Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣцевъ (іюнь и іюль) журналъ не выходитъ.

Въ теченіе года предполагается помѣстить нижеслѣдующія статьи: „Основы ака“, А. Безантъ, „Теософія и современные теченія въ наукѣ и социологіи“, доктора Рудольфа Штейнера, „Веданта Сара“, переводъ съ санскрита И. Мандшарди, „Ясновидѣніе“, Ч. Ледбитера и переводы изъ сочиненій А. Синетта, Г. Олькотта, Д. Мида, статьи по сравнительному изученію религій (оригинальныя и переводныя) и рядъ оригинальныхъ статей сотрудниковъ Редакціи по вопросамъ искусства, педагогики, философіи и др. отдѣламъ.

ЦѢНА 6 руб. въ годъ съ доставкой и пересылкой въ предѣлахъ Россійской Имперіи. Допускается разсрочка: за 1/2 года—3 руб. 50 коп., за 3 мѣсяца—2 р. 20 к. Отдѣльный № 75 коп. За перемѣну адреса городского на юдской—20 коп., городского на иногородній и обратно иногородняго на юдской—50 коп.

Подписка за границу принимается только годовая, цѣна 10 руб.

Подписка для иногороднихъ только черезъ Контору Редакціи.

Городская подписка принимается въ Конторѣ Редакціи (Спб., Ивановъ, 22, кв. 24) ежедневно, кромѣ субботы и праздничныхъ дней, отъ 2—4 час. и по воскресеньямъ отъ 11—12 час. дня, а также во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ. Годовая подписка въ разсрочку безъ повышенія цѣны принимается только до 1 января 1912 года.

По дѣламъ редакціи издательница принимаетъ лично по средамъ отъ 5 часовъ дня.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на собраніе НЕИЗДАННЫХЪ ХУДОЖЕСТВЕННЫХЪ ПРОИЗВЕДЕНІЙ Л. Н. Толстого.

Изданіе Александры Львовны Толстой.

Слѣдѹя указаніямъ, даннымъ Львомъ Николаевичемъ Толстымъ, дѣчь еѹ, Александра Львовна, предприняла изданіе оставшихся послѣ него, еще не бывшихъ въ печати, его художественныхъ произведеній.

Чистый доходъ съ этого изданія в дѣть употребленъ издательницей согласно волѣ Льва Николаевича.

Въ это изданіе войдутъ слѣдующія повѣсти, драмы и неоконченныя произведенія: Хаджи-Муратъ.—Отецъ Сергій.—Дьяволъ.—Фальшивый купонъ.—Прелѣ бала.—Что я видѣлъ во снѣ?—Алеша Горшокъ.—Живѣ трущ.—Ходынка.—Отъ ней все качества.—Записки сумасшедшаго.—Нѣтъ въ мѣрѣ виноватыхъ.—Кто убійцы?—Записки Федора Кузьмича.—Вегупленіе къ исторіи матери.—Дѣтская мудрость.—Отецъ Василій и нѣкоторыя другія произведенія.

Изданіе это выйдетъ въ свѣтъ по подпискѣ, въ ограниченномъ количествѣ экзempl., и будетъ состоять изъ трехъ изящныхъ томовъ большого формата на лучшей бумагѣ, съ портретами и автографами Л. Н. Толстого. I томъ выйдетъ 7 ноября 1911 года, II—2 декабря 1911 года и III—5 января 1912 года.

Цѣна за три тома ШЕСТЬ руб., съ перес. 6 руб. 50 коп.

Допускается разсрочка: при подпискѣ **3 руб.** и при полученіи I тома—остальные **3 руб.**

Подписка принимается: Москва, Кузнецкій мостъ, домъ кн. Гагарина кв. 5, контора изданій А. Л. Толстой, и во всѣхъ главныхъ книжн. магазинахъ

Открыта подписка на 1912-й годъ на газету

7-й г. изд.

П Р И А М У Р Ь Е.

7-й г. изд.

Выходитъ въ Хабаровскѣ ежодневно.

Газета посвящена защитѣ интересовъ русскаго Дальняго Востока (область амурская, приморская, сахалинская и камчатская), вопросы котораго изучаются и обсуждаются на ея страницахъ. Особое вниманіе обращено и на вопросы зарубежнаго Дальняго Востока (Маньчжурія, Монголія, Китай, Корея, Японія, Америка). Все мѣстные краевые вопросы разсматриваются въ тѣсной органической связи съ общегосударственными задачами и общенародными нуждами нашей родины, за жизнью которой газета слѣдитъ внимательно.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА ПРЕЖНЯЯ.

	Въ Хабаровскѣ съ доставкой.	Инегороднымъ.
На 12 мѣсяцевъ	7 —	8 —
„ 6 „	4 —	4 50
„ 3 „	2 50	3 —
„ 1 „	1 —	1 —

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Хабаровскѣ, Поповская, д. 54) и во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ имперіи.

Такса на объявленія: за строку четата впереди текста 20 к., позади текста 10 к., посреди текста 30 коп. При повтореніи скидка. Газета печатается въ собственной типографіи, оборудованной наборными машинами.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1911—12 годъ.

на ежемѣсячный журналъ (органъ педагогической реформы)

(Съ сентября
1911 г. по сен-
тябрь 1912 г.)

СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНІЕ (Годъ пятый.)

подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

Для городскихъ и сельскихъ учителей и для родителей.

Цѣль журнала: разработка вопросовъ о такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самостоятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юношества и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Программа журнала: 1) Статьи по вопросамъ умственного, нравственного и физическаго воспитанія, образованія и самообразованія; 2) изъ семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія; 3) о материнствѣ и воспитаніи ребенка въ первые годы жизни; 4) по вопросамъ защиты дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи; 5) о свободно-образовательныхъ начинаніяхъ для трудового населенія; 6) по ручному труду (земледѣльческому, ремесленному и т. д.); 7) по природовѣдѣнію, устройству экскурсій и т. д.; 8) по вопросамъ гигиены дѣтства и юношества; 9) „Изъ книги и жизни“: обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія; 10) переписка между людьми, интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія; 11) вопросы и отвѣты читателей; 12) Библиографія.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ пересылкой 3 р., на полгода—1 р. 50 к., за границу 3 р. 60 к. Для сельскихъ учителей 2 р., на полгода—1 р. Подписка принимается: Москва, Дѣвичье поле, Трубецкой пер., 8, редакция журнала „Свободное Воспитаніе“.

Издатель А. Н. Коншинъ.

Редакторъ И. Горбуновъ-Посадовъ.

Тридцать первый годъ изданія.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1912 ГОДЪ НА

„РЕБУСЪ“, старѣйшій въ Россіи популярно-научный журналъ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ; телепатія, ясно-видѣнія, чтенія мыслей, раздвоенія личности, одержанія сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритизма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.

Спорные вопросы науки и жизни.

Выходятъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до трехъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами. Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ: совѣты, разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы и новеллы, соотвѣтствующіе направленію журнала.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на 1/2 года 3 руб.
За границу на годъ 6 р., на 1/2 года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

Подписка принимается: въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Толстого, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Ред.-изд. П. А. Чистяковъ.

ОТКРЫВАЕТСЯ ПОДПИСКА

на 1912 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

„ВѢСТНИКЪ = = ЕВРОПЫ“

(47-й годъ изданія),

основанный М. М. Стасюлевичемъ,

издаваемый (съ 1909 г.) М. М. КОВАЛЕВСКИМЪ,

подъ редакціей К. К. Арсеньева,

при ближайшемъ участіи

И. В. Жилкина, М. М. Ковалевскаго, Н. А. Котляревскаго, В. Д. Кузьмина-Караваева, А. А. Мануилова, Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго, А. С. Посникова, М. А. Славинскаго, Л. З. Слонимскаго и К. А. Тимирязева.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

Безъ доставки въ Петербургъ и Москвѣ: на годъ—15 р. 50 к., на $\frac{1}{2}$ года—7 р. 75 к.; на $\frac{1}{4}$ года—3 р. 90 к.; съ дост. въ Петербургъ и Москвѣ: на годъ—16 р., на $\frac{1}{2}$ года—8 р., на $\frac{1}{4}$ года—4 р.; съ перес. въ другія мѣста Россіи: на годъ—17 р., на $\frac{1}{2}$ года—8 р. 50 к., на $\frac{1}{4}$ года—4 р. 25 к.; за границу: на годъ—19 р., на $\frac{1}{2}$ года—9 р. 50 к., на $\frac{1}{4}$ года—5 р.

Отдѣльная книга журнала съ доставкой и пересылкой—1 р. 50 к.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: 1) въ конторахъ журнала: въ С.-Петербургѣ, Моховая, 37 (телефонъ 7ф-51); въ Москвѣ, Тверской бульваръ, 15 (телефонъ 57-86); въ Одессѣ, Софійевская, 23; въ Саратовѣ, Московская, 34; 2) во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ, и 3) во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ Имперіи.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета на 1912 годъ.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложений.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложениями съ пересылкою 7 р. Подписка принимается въ Правленіи Университета.

Редакторъ А. Понтковскій.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1912 годъ (2-й годъ изданія).

НА

„ВѢСТНИКЪ ПСИХОЛОГИИ“

**Криминальной антропологии и Гипнотизма,
(Вѣстникъ Психо-Неврологическаго Института).**

Подъ общемою редакціею академика В. М. Бехтерева.

Журналъ имѣетъ цѣлью прежде всего разработку и освѣщеніе важнѣйшихъ вопросовъ современной психологии съ ея различными отдѣлами, какъ-то: психологии общей и экспериментальной, индивидуальной и общественной, нормальной и патологической, психо-физиологии органовъ чувствъ, зоопсихологии, психологии дѣтскаго возраста и друг. Кроме того, должно вниманіе удѣляется также и тѣмъ отдѣламъ психологии, которые имѣютъ важное практическое значеніе, какъ-то: психологии педагогической и криминальной, ученію о гипнозѣ и внушеніи и друг. Такъ какъ психическая жизнь человека находится въ неразрывной связи съ дѣятельностью его нервной системы, то соответствующее мѣсто отводится статьямъ и рефератамъ общаго характера по неврологии, поскольку они могутъ способствовать уясненію психическихъ процессовъ. Опредѣляя такимъ образомъ основное направленіе журнала, редакция заботится также и объ освѣщеніи тѣхъ вопросовъ философіи, біологіи, социологии и педагогики, которые находятся въ той или иной связи съ вышеизложенной программой.

Въ 1911 году журналъ выходитъ въ количествѣ 5 книжекъ, объемомъ въ 8—12 листовъ каждая.

Подписка принимается въ канцеляріи и библіотекѣ Психо-Неврологическаго Института. Гг. иногородніе приглашаются свои заявленія о подпискѣ и подписныя деньги адресовать: „Психо-Неврологическій Институтъ, С.-Петербургъ“. Книжные магазины, принимающіе подписку на журналъ, пользуются скидкой въ 5% съ подписной цѣны. Подписная цѣна—**6 руб.** въ годъ съ пересылкою. (Для учащихъся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ и учителей начальныхъ школъ, при подпискѣ непосредственно черезъ канцелярію или библіотеку Института—**3 руб. 50 коп.**).

Вышедшіе три выпуска журнала высылаются или выдаются лично (въ библіотекѣ Института) немедленно по полученіи подписныхъ денегъ. Слѣдующія книжки журнала выйдутъ: IV—15 октябр. и V—1 декабря.

Открыта подписка на журналъ на 1912 годъ.

Труды Кіевской Духовной Академіи.

(Пятьдесятъ третій годъ изданія.)

Журналъ будетъ выходить ежемѣсячно книгами въ 10—15 листовъ.

Цѣна годового изданія съ пересылкою 7 руб., за границу 8 руб.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1912 г.

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНИКЪ

„ЗАПРОСЫ ЖИЗНИ“

ВЪСТНИКЪ КУЛЬТУРЫ И ПОЛИТИКИ,

издаваемый въ С.-Петербургѣ, при ближайшемъ участіи

проф. М. М. Ковалевскаго и Р. М. Бланка.

Въ программу „Запросовъ Жизни“ входятъ: 1) Руководящія статьи по очереднымъ вопросамъ политической, экономической, литературной и научной жизни Россіи и Запада. 2) Обзоръ событій послѣдней недѣли. 3) Корреспонденціи. 4) Соціально-экономическое обозрѣніе. 5) Литературное обозрѣніе. 6) Научное и техническое обозрѣніе. 7) Русская и иностранная библиографія. 8) Журналъ журналовъ (обзоръ русскихъ и иностранныхъ журналовъ и газетъ). 9) Театръ. 10) Искусство. 11) Фельетонъ.

Подписка принимается съ 1-го числа каждого мѣсяца.

Подписная цѣна: съ пересылкой и доставк. на 1 г.—5 р., на $\frac{1}{2}$ г.—2 р. 75 к., на $\frac{1}{4}$ г.—1 р. 50 к., на 1 мѣс.—50 к., отд. номеръ—15 к. За границу: на 1 г.—7 р., на $\frac{1}{2}$ г.—3 р. 50 к., на $\frac{1}{4}$ г.—1 р. 75 к.; на 1 мѣс.—60 к. За перемѣну городского адреса на городской—10 к., во всѣхъ остальныхъ случаяхъ—25 к.

Подписка принимается: въ главной конторѣ „Запросовъ Жизни“—С.-Петербургъ, Николаевская ул., д. 37, въ отдѣленіяхъ Книготорговаго Товарищества „Культура“, въ почтовыхъ отдѣленіяхъ и въ книжн. магазинахъ.

Годъ изданія сорокъ седьмой.

„Астраханскій Листокъ“

будетъ выходить въ 1912 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Подписная цѣна съ пересылкою:

1 годъ—7 руб. 50 коп., $\frac{1}{2}$ года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. — коп.
1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабянскій.

Открыта подписка на 1912 годъ

XXIII г.
изданія.

на журналъ

XXIII г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ, о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ и друг. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. Д. Беккериковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Буинъ, акад. И. А. Буинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Вишперъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, А. А. Ивановскій, проф. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Иванцовъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, д-ръ В. В. Корсаковъ, проф. Н. М. Кулагинъ, прив.-доц. М. Ю. Лахтинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Мировичъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нечаевъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Радцигъ, Г. Роковъ, С. Ф. Русова, П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, Б. И. Сыромятниковъ, В. Я. Улановъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чарнолускій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрнманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжуль, акад. И. И. Янжуль и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Копышенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

Выпускъ II. Иммануиль Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. За пересылку 25 к.

Выпускъ V. Бенедиктъ Спиноза. Этика. Перев. съ лат. Н. Иванова. Съ портретомъ Спинозы. Изд. 2-ое. Ц. 2 руб.

Выпускъ VI. Э. Кердъ. Гегель. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкаго. Съ приложеніемъ статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

Выпускъ VII. Иммануиль Кантъ. Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Переводъ Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова. Ц. 70 к.

Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

К. Фишеръ. Артуръ Шопенгауэръ. Перев. съ нѣмец. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1895. XVI + 521 стр. Ц. 3 р.

Г. А. Гирнъ. Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Переводъ съ французскаго. Съ предисловіемъ С. И. Старинкевича. Цѣна 2 руб.

И. А. Вальтеръ. Основной двигатель наследственности. Ц. 40 к.

Средина и постоянство. Переводъ съ китайскаго Д. П. Кописси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

М. С. Корелинъ. Ранній итальянскій гуманизмъ и его историографія. Критическое изслѣдованіе. Т. I. Ц. 3 р.

Его же. Очерки итальянскаго возрожденія. Изд. 2-ое. Ц. 1 р.

В. Н. Ивановскій. Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

Его же. Ассоціационизмъ психологическій и гносеологическій. Ч. I. Ц. 2 р.

А. Бэнь. Психологія т. II. Переводъ и предисловіе Вл. Н. Ивановскаго. М. 1906 г. Ц. 2 р. 50 к., студентамъ 1 р. 75 к.

Фр. Паульсенъ. Основы этики. Перев. съ (разрѣш. автора) 6-го нѣмецк. изд. подъ редакц. Вл. Н. Ивановскаго. М. 1907. Ц. 2 р. 40 к.

Н. Я. Гротъ въ очеркахъ, воспоминаніяхъ и письмахъ товарищей и учениковъ, друзей и почитателей. С.-ПБ. 1911. Ц. 2 р.

Л. Лопатинъ. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерпаніе. Ц. 40 к.

Его же. Положительныя задачи философіи. Ч. I. Изд. 2-ое. Ц. 2 р.

Кн. С. Н. Трубецкой. Полное собраніе сочиненій въ 6 томахъ. Ц. по подпискѣ 12 руб. Вышли: I, II, III, IV томы. I и IV тт. по 2 р. 50 к., II и III тт. по 3 р.

Его же. Курсъ исторіи древней философіи. Ч. I. Изд. 2-ое. Ц. 1 р. 25 к.

Н. Д. Виноградовъ. Философія Давида Юма. Часть I. Теоретическая философія. Ц. 1 р. 25 к.

Указатель статей, рецензій и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи» за двадцатилѣтіе 1889—1909. Москва 1910. Ц. 20 к.

В. М. Хвостовъ. I. Психологія женщинъ. II. О равноправіи женщинъ. Ц. 50 к. Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточ. слушательницъ Моск. Высш. Женск. Курсовъ. Философскій сборникъ Льву Михайловичу Лопатину къ тридцати

„Вопросы Философіи и Психологіи“.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ПРИ СОДѢЙСТВІИ

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА

НА 1912 г.

Условія подписки: на годъ (съ 1-го января 1912 г. по 1-е января 1913 г.) безъ доставки— 6 руб., съ доставкой въ Москвѣ— 6 руб. 50 коп., съ пересылкой въ другіе города— 7 руб., за границу— 8 руб.

Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условіяхъ принимается только въ конторѣ журнала, непосредственно или письменно.

Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ: „Новаго Времени“ (Спб., Москва, Одесса и Харьковъ), Карбасникова (Спб., Москва, Варшава), Вольфа (Спб. и Москва), Оглоблина (Кіевъ), Башмакова (Казань) и другихъ, принимается

ВЪ КОНТОРѢ ЖУРНАЛА:

Москва, Б. Никитская, Чернышевскій пер., д. 9, кв. 5.

Полныя годовыя экземпляры журнала за третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—35), — восьмой (№№ 36—40), девятый (№№ 41—45), десятый (№№ 46—50), одиннадцатый (№№ 51—55) по 2 руб. за годъ, двѣнадцатый (№№ 56—60), тринадцатый (№№ 61—65), четырнадцатый (№№ 66—70), шестнадцатый (№№ 76—80), семнадцатый (№№ 81—85), осьнадцатый (№№ 86—90), девятнадцатый (№№ 91—95) и двадцатый (№№ 96—100) годы по 3 руб. за каждый годъ. Экземпляры за 1904 и 1910 гг. всѣ распроданы; пересылка по растоянію. Подписчики на 1912 г. получаютъ журналъ, при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу, по 2 руб. за годъ до 1909 г. включительно. Всѣ книги можно выписывать наложен. платежомъ, при чемъ взимается съ cadaго руб. по 2 коп.

Юбилейный номеръ (1885—1910) продается отдѣльно. Ц. 1 р. 50 к.

За перемѣну адреса уплачивается 20 коп.; въ случаѣ неполученія какого-либо номера журнала просятъ увѣдомлять объ этомъ контору не позже выхода слѣдующаго за неполученнымъ номера.

Въ журналѣ помѣщаются платныя объявленія—исключительно о книгахъ и художественныхъ изданіяхъ—по 10 руб. за страницу.

1. Всѣ статьи, доставляемыя въ редакцію, въ случаѣ надобности, подлежатъ сокращенію и редакціоннымъ поправкамъ.—2. Время напечатанія статей и распредѣленіе ихъ по книгамъ опредѣляются редакторами сообразно наличному матеріалу.—3. Статьи, присылаемыя въ редакцію безъ обозначенія условій, поступаютъ въ полное ея распоряженіе.—4. Размѣръ оплаты статей гонораромъ опредѣляется по особымъ правиламъ, выработаннымъ редакціей.—5. Статьи, не принятія редакціей, высылаются авторамъ обратно наложеннымъ платежомъ.

Всѣ статьи для журнала и письма въ редакцію должны быть адресованы въ контору редакціи: Б. Никитская, Чернышевскій пер., д. 9, кв. 5.

Редакторъ Л. М. Лопатинъ.