

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 XV.

Подъ редакціей кн. С. Н. Трубецкою и Л. М. Лопатина.

---

Книга V (75).

---

НОЯБРЬ — ДЕКАБРЬ 1904 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества М. М. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>,  
Пискаревская ул., соб. домъ.

1. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

2. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

3. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

4. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

5. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

6. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

7. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

8. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

9. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

10. 關於「中華民國」的定義，應指「中華民國」而言，而非指「中華人民共和國」。

## СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Обоснованіе мистическаго эмпиризма. ( <i>Конечъ первой части</i> ). <b>Н. Лосекаго</b> . . . . .	451
Государство и право. ( <i>Окончаніе</i> ). <b>П. Новгородцева</b> . . .	508
Вѣра въ безсмертіе ( <i>Окончаніе</i> ). <b>Кн. С. Н. Трубецкаго</b> . . .	539

Теоріи новѣйшаго критицизма. (По поводу двухъ книгъ). ( <i>Окончаніе</i> ). <b>С. Аскольдова</b> . . . . .	601
Объ истинномъ и мнимомъ реализмѣ. (По поводу «Очерковъ реалистическаго міровоззрѣнія»). <b>С. Котляревскаго</b> . . . . .	624
Новѣйшіе русскіе метафизики. (Споръ о возможности метафизики). <b>Леонида Габриловича</b> . . . . .	645
О новомъ русскомъ идеализмѣ. <b>Николая Бердяева</b> . . . . .	683

### Критика и библиографія.

#### I. Обзоръ книгъ.

<b>Dr. Theodor Beer.</b> —Die Weltanschauung eines moderner Naturforschers. Dresden u. Leipzig. 193. S. 115 <b>Д. Викторова</b> . . . . .	725
<b>Joseph Petzoldt.</b> —Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. I B. Die Bestimmtheit der Seele. II B. Auf dem Wege zum Dauernden. Lpzg. 1900—1904 S. 356+341. <b>Д. Викторова</b> . . . . .	726

Autobiography by Alexander Bain (pp. VIII+449. London, 1904). Н. А. Абрикосова . . . . .	739
II. Библиографическій листокъ.	
III. Обзоръ журналовъ.	
Revue philosophique. 1903 г. №№ 9—12. Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. 1903 годъ.	
В. Волковичъ и З. Столица . . . . .	741
Материалы для журнальной статистики . . . . .	760
Объявленія.	

# Обоснованіє мистическаго эмпиризма<sup>1)</sup>.

## Глава пятая.

Ученіє о непосредственномъ воспріятіи трансубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка.

### I. Общій характеръ послѣднатовской философіи.

Индивидуалистическія теоріи знанія, т.-е. теоріи, основанныя на предпосылкѣ, что всѣ переживанія познающаго субъекта цѣликомъ суть его душевныя состоянія, завершили циклъ своего развитія къ концу XVIII вѣка. Индивидуалистическій эмпиризмъ уже въ философіи Юма почти исчерпалъ свое содержаніе. Миллю предстояло сдѣлать еще только нѣсколько шаговъ, да и то въ сферѣ частныхъ. Рационализмъ, предполагающій замкнутую субстанціальность я, достигнулъ вершины своего развитія въ философіи Лейбница. Наконецъ, Кантъ сдѣлалъ послѣднюю оригинальную попытку построить теорію знанія, не отказываясь отъ предпосылки о разобшенности между я и міромъ. Послѣ этого дальнѣйшее развитіе теоріи знанія возможно было только путемъ углубленія въ сферу полусознательныхъ основъ философіи и расширенія ея кругозора, путемъ отрицанія гносеологическаго индивидуализма и признанія возможности интуитивнаго знанія. Философія XIX вѣка дѣйствительно ввела этотъ новый принципъ и такимъ образомъ обезпечила себѣ возможность дальнѣйшаго прогресса.

<sup>1)</sup> »Вопр. Фил. и Псих.» № 74.

Вопросы философіи, кн. 75.

Основные направлѣнія новой философіи — эмпиризмъ, рационализмъ и критицизмъ — заключаютъ въ себѣ вѣчные элементы истины, однако каждое изъ нихъ относится къ остальнымъ съ враждебною исключительностью, потому что всѣ они односторонни. Если новый принципъ достаточно глубокъ, то онъ долженъ создать новую систему взглядовъ, которая возьметъ у всѣхъ этихъ направлений элементы истины и, снявъ между ними перегородки, примиритъ ихъ между собою, растворивъ ихъ въ себѣ. Во второй части этого сочиненія мы постараемся показать, что новый принципъ обладаетъ такою всепримиряющею силой. Однако, какъ всякій глубокій принципъ, онъ появился на свѣтъ сначала безотчетно, полусознательно и потому не былъ использованъ съ тою методическою полнотою и ясностью, которая необходима для всеобщаго примиренія. Скорѣе, наоборотъ, въ XIX вѣкѣ онъ послужилъ однимъ изъ главныхъ источниковъ раздора. Какъ только онъ появился на свѣтъ, всѣ старыя направлѣнія почували возможность возродиться и въ самомъ дѣлѣ въ XIX вѣкѣ рационализмъ, эмпиризмъ и критицизмъ выступили опять на аренѣ философіи, враждуя между собою и не замѣчая, что новый принципъ даетъ одинаковое право возродиться имъ всѣмъ только для того, чтобы слиться въ одно цѣлое. Эта возможность слиянія ихъ обусловливаетъ появленіе между ними необозримаго множества переходныхъ формъ, того богатства философскихъ теченій, которымъ отличается XIX вѣкъ. Однако мы не будемъ заниматься ими всѣми, а сосредоточимъ свое вниманіе только на рационализмѣ, эмпиризмѣ и критицизмѣ, оплодотворенныхъ принципомъ интуитивности знанія.

Если бы даже исторія философіи XIX вѣка и не была извѣстна, можно было бы напередъ обрисовать фizioномію каждаго изъ этихъ направлений. Общія черты ихъ таковы. Возрожденный рационализмъ, — назовемъ его *мистическимъ* (Фихте, Шеллингъ, Гегель и на границѣ этого ученія Шопенгауэръ), — всего *глубже* выразилъ и использовалъ

принципъ интуитивности знанія. Геніальные преемники Канта, опыяненные сознаниемъ непосредственной связи чело-вѣческаго духа со всѣмъ міромъ и даже Богомъ, торопятся снять покровъ со всѣхъ тайнъ міровой жизни. Не зная того, что новый принципъ только указываетъ на отсутствіе *непреодолимыхъ* препятствій къ познанію міра, но вовсе еще не даетъ основаній считать чело-вѣческую мысль божественно-всемогущею; они презирають не только старыя теоріи знанія, но и обычные методы медлительнаго и кропотливаго мышленія, опирающагося на частичныя отрывочныя интуиціи. Они хотять безъ помощи мелочнаго подбора фактовъ создать все знаніе сразу путемъ спекуляціи, путемъ *умозрѣнія*, т.-е. съ помощью того метода, въ которомъ способность мистическаго воспріятія обнаруживается въ наиболѣе чистой формѣ. Они и въ самомъ дѣлѣ ставятъ и даже дѣйствительно рѣшаютъ такія проблемы, о которыхъ не смѣли и думать ихъ предшественники, они создаютъ величественныя системы, богатыя геніальными откровеніями. Однако односторонность метода и чрезмѣрная дерзость вырвавшейся на свободу мысли отразилась вредно на ихъ системахъ. Они слишкомъ забѣгаютъ впередъ, берутся съ помощью чистаго умозрѣнія рѣшать проблемы, доступныя только умозрѣнію, опирающемуся на помощь телескоповъ, микроскоповъ и ретортъ, и такимъ образомъ дискредитируютъ великія созданія своей мысли въ глазахъ толпы, не умѣющей отличить въ нихъ вѣчное отъ случайнаго. Благодаря кратковременной комбинаціи условій, они были поставлены на пьедесталь толпою, не доросшею до нихъ, и скоро были свергнуты не потому, чтобы толпа переросла ихъ, а потому, что она все еще не научилась понимать ихъ. Такое паденіе не можетъ быть окончательнымъ; ихъ влияніе должно опять воскреснуть и уже въ самомъ дѣлѣ воскресаетъ въ философіи.

Эмпиризмъ, вырвавшійся изъ тѣсной клѣтки субъективнаго идеализма Юма и Милля опять въ безбрежный океанъ жизни природы (Спенсеръ, Махъ, Авенаріусъ), попытался

прежде всего, слѣдую своимъ старымъ привычкамъ, возродить *материалистическое* міросозерцаніе, хотя и съ идеалистическимъ оттѣнкомъ, неизбѣжнымъ при допущеніи интуитивнаго знанія. Методъ этого эмпиризма,—назовемъ его позитивистическимъ эмпиризмомъ въ отличіе отъ мистическаго,—характеризуется, какъ и методъ стараго эмпиризма, тѣснымъ переплетеніемъ *индуктивнаго* естественно-научнаго изслѣдованія со *спекуляціею*, односторонне оперирующею надъ субстратомъ чувственнаго опыта, а также стремленіемъ вслѣдствіе этого построить во что бы то ни стало все мірозданіе изъ небольшого количества простыхъ матеріаловъ. Этотъ методъ мышленія всегда пользуется наибольшимъ вліяніемъ среди широкихъ круговъ общества, и потому надо надѣяться, что именно позитивистической эмпиризмъ медленно и постепенно привьетъ обществу мысль о возможности непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра и такимъ образомъ проложитъ дорогу также для мистическаго эмпиризма.

Наконецъ, та разновидность критицизма, которая характеризуется ученіемъ о надъиндивидуальномъ характерѣ трансцендентальной апперцепіи (нѣкоторые неокантіанцы, имманентная философія),—назовемъ ее *интуитивнымъ критицизмомъ*,—характеризуется преимущественно скептическимъ гносеологическимъ идеализмомъ иногда съ окраскою идеалистическаго матеріализма. Отъ критицизма Канта онъ сохраняетъ по наслѣдству наклонность къ чрезмѣрному интеллектуализму и позитивистической сухости. Это направленіе всего болѣе приспособлено къ тому, чтобы провести ученіе о мистическомъ воспріятіи въ умы спеціалистовъ по философіи и такимъ образомъ подготовить среди нихъ снисходительное отношеніе къ мистическому эмпиризму.

Кромѣ общихъ философскихъ направленій самые разнообразныя другіе пути могутъ привести къ признанію возможности интуитивнаго знанія, тѣмъ болѣе, что всякій изъ насъ безотчетно допускаетъ его, поскольку въ практической жизни мы всѣ бываемъ наивными реалистами. Наука



въ цѣломъ, собственно, всегда придерживается наивнаго реализма и потому въ особенности надо ожидать, что нѣкоторые ученые, успѣшно трудящіеся въ области частныхъ наукъ, переходя къ философскому изслѣдованію проблемы знанія, могутъ хотя бы и не вполне рѣшительно, стать на сторону ученія о непосредственномъ воспріятіи внѣшняго міра. Быть можетъ, таково, напр., происхожденіе взглядовъ Маха.

Мы должны теперь показать, что взгляды перечисленныхъ философовъ въ самомъ дѣлѣ заключаютъ въ себѣ ученіе о мистическомъ воспріятіи и вслѣдствіе этого обнаруживаютъ сходство съ мистическимъ эмпиризмомъ также и въ другихъ болѣе частныхъ, но важныхъ пунктахъ. Само собою разумѣется, мы не занимаемся исторіею вопроса, а потому не станемъ слѣдить за всевозможными оттѣнками, превращеніями и посредствующими звеньями въ развитіи его. Отъ Канта мы прямо перейдемъ къ Фихте.

## II. Мистическій рационализмъ.

Фихте, какъ и всѣ преемники Канта, обосновывая свою систему, противопоставляетъ догматизму критицизмъ. Догматизмъ несостоятеленъ потому, что начинаетъ міросозерцаніе съ вещей въ себѣ, съ вещей внѣ всякаго сознанія и отсюда пытается перейти къ интеллекту, что невозможно; критицизмъ устраняетъ всѣ возникающія отсюда неразрѣшимыя проблемы тѣмъ, что ставитъ задачу совершенно иначе: онъ изслѣдуетъ прежде всего интеллектъ и стремится объяснить изъ его строя всю систему его опыта. Изъ этого однако вовсе не слѣдуетъ, будто въ результатѣ получится только ученіе о системѣ *представлений*, а *реальная жизнь* вся останется въ какой-то невѣдомой странѣ вещей въ себѣ. Глубокое различіе между Кантомъ и Фихте состоитъ въ томъ, что Фихте не только идеалистъ, но и реалистъ. Однако въ своемъ реализмѣ онъ успѣлъ сдѣлать только одинъ шагъ въ сторону отъ Канта; строго говоря,

онъ усмотрѣлъ только реальную сторону жизни я, хотя и изобразилъ ее въ такомъ грандіозномъ масштабѣ, что вышелъ за предѣлы человѣческой индивидуальности. Неудивительно, что реализмъ преемниковъ Канта пошелъ именно этимъ путемъ. Кантъ первый ополчился противъ трансцендентнаго знанія, но зашелъ въ этомъ направленіи черезчуръ далеко. Онъ исключилъ изъ сферы знанія не только вещи, независимыя отъ человѣческаго я, но даже и само человѣческое я; имманентнымъ знанію осталось только само знаніе. Въ своемъ ослѣпленіи интеллектуализмомъ Кантъ приходитъ къ мысли, что знаніе могло бы сблизиться съ живою дѣйствительностью только въ разумѣ существъ, обладающихъ божественною творческою мощью (интеллектуальная интуиція), превращающею представленія въ живой міръ. Вернуться изъ этого тупика было легче всего путемъ усмотрѣнія, что мыслящее я, поскольку оно *дѣйствуетъ*, создавая опытъ, находится вмѣстѣ со своими дѣятельностями внутри сферы опыта и потому доступно наблюденію, съ чѣмъ долженъ согласиться всякій философъ, пытающійся создать хоть какую бы то ни было теорію знанія. Какъ только это признано, понятіе интеллектуальной интуиціи пріобрѣтаетъ совершенно новое значеніе. Оказывается, что сближеніе между знаніемъ и дѣйствительностью вовсе не необходимо должно идти чисто интеллектуалистическимъ путемъ. Оно возможно и въ томъ случаѣ, если въ самомъ знаніи найдутся реальности, которыя не суть представленіе. Правда, Фихте усмотрѣлъ эту непосредственно включенную въ процессъ сознанія реальность только въ видѣ дѣятельностей я, но и это уже огромный шагъ впередъ: благодаря критицизму отсутствіе коренныхъ различій между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ настолько выяснилось, что утвержденіе возможности непосредственнаго знанія жизни я уже почти равносильно также и признанію возможности непосредственнаго знанія о мірѣ не-я. Однако въ докантовской философіи и во всѣхъ направленіяхъ, сохранившихъ ея типичныя особенности, только знаніе о

я и при томъ дальнихъ разсужденій признается непосредственнымъ, а знаніе о не-я, несмотря на это, и также безъ дальнихъ разсужденій. считается опосредствованнымъ. Въ виду этого мы разумѣемъ подъ терминами интуиція и мистическое воспріятіе непосредственное знаніе именно *о мірѣ не-я*. Поэтому, желая доказать, что система Фихте признаеть существованіе мистическаго воспріятія, мы не можемъ ограничиться ссылкой на его ученіе объ интеллектуальной интуиціи, мы должны еще посмотрѣть, какъ онъ учитъ о познаніи міра не-я. По ту сторону сферы внѣшняго опыта, по мнѣнію Фихте, нѣтъ вещей въ себѣ, потому что объекты внѣшняго опыта содержатъ въ себѣ *цѣликомъ всю реальность міра не-я*: она имманентна процессу знанія. Если бы Фихте утверждалъ, что эти объекты не только непосредственно познаются, но и творятся индивидуальнымъ человѣческимъ я, то тогда въ его ученіи о непосредственномъ знаніи были бы только тѣ элементы, которые широко распространены уже и въ докантовской философіи. Шагъ впередъ въ направленіи къ мистицизму сдѣланъ имъ только въ томъ случаѣ, если объекты внѣшняго міра творятся въ сверхъиндивидуальномъ сознаніи и непосредственно даны для созерцанія человѣческому я. Таково именно ученіе Фихте. Знаніе, по его мнѣнію, есть единый *живой міръ*<sup>1)</sup>; этотъ міръ, какъ это выяснилось для Фихте въ концѣ его философской дѣятельности, есть *образъ божій, схема живого Бога*<sup>2)</sup>. Индивидуальныя эмпирическія я сами суть объекты этого міра, продукты его; въ отношеніи къ нимъ, какъ индивидуумамъ, этотъ міръ данъ. Онъ данъ имъ, какъ *одинъ и тотъ же ообщій ихъ міръ*<sup>3)</sup>. Отдѣльныя я индивидуальны только въ своемъ *внутреннемъ* созерцаніи, а въ дѣятельности внѣшняго созерцанія они *стоятъ выше*

1) Собр. соч. I. G. Fichte. Изд. I. H. Fichte, I отд., т. II. Die Thatsachen des Bewusstseins (1810), стр. 688.

2) Тамъ же, Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810), стр. 696.

3) Тамъ же, въ особ. § 11.

*индивидуальности*, входятъ въ сферу общаго для всѣхъ, еди-  
наго міра <sup>1)</sup>).

Впрочемъ, у Фихте встрѣчаются и такія выраженія, ко-  
торыя показываютъ, что онъ представлялъ себѣ дѣятель-  
ность сверхъиндивидуальнаго я, какъ дѣятельность, хотя  
и одинаковую *по содержанію*, но *численно различную* въ раз-  
ныхъ индивидуумахъ <sup>2)</sup>. Поэтому настаивать на томъ, что  
ученіе о непосредственномъ воспріятіи входитъ въ составъ  
философіи Фихте, можно главнымъ образомъ лишь постоль-  
ку, поскольку у него въ каждомъ я явственно обособляет-  
ся творческое сверхъиндивидуальное я отъ индивидуума.  
Вообще, у Фихте нельзя найти ясной формулировки инте-  
ресующаго насъ вопроса, потому что, систематизируя фи-  
лософію Канта, онъ углубился только въ сферу жизни я.  
Реальная жизнь предметовъ внѣшняго опыта не входитъ  
въ достаточной степени въ кругъ его сознанія. Самый  
близкій къ человѣку предметъ внѣшняго опыта, природа,  
лишень въ его системѣ самостоятельной жизни, а самый  
важный предметъ внѣшняго опыта, Богъ, еще не пости-  
гнуть имъ во всемъ своемъ внѣчеловѣческомъ и сверхче-  
ловѣческомъ величіи. Интереснѣе въ этомъ отношеніи фи-  
лософія Шеллинга. Шеллингу душно въ тѣсной сферѣ я.  
Онъ ищетъ выхода въ „свободное открытое поле *объектив-*  
*ной науки*“; его интересуютъ природа и Богъ. Но въ то же  
время онъ болѣе, чѣмъ какой бы то ни было философъ,  
понимаетъ невозможность дуализма между субъектомъ и  
объектомъ, невозможность бытія трансцендентнаго въ от-  
ношеніи къ процессамъ знанія, бытія вещей, которыя нахо-  
дились бы еще по ту сторону дѣйствительныхъ вещей, пер-  
воначально дѣйствовали на насъ и давали матеріаль нашихъ  
представленій. Чтобы найти выходъ изъ этого положенія,  
онъ прежде всего углубилъ философію природы Фихте  
такъ же, какъ Фихте углубилъ философію я Канта. Я не

<sup>1)</sup> Тамъ же, Die Thatsachen des Bewusstseyns, стр. 609.

<sup>2)</sup> См., напр., тамъ же, стр. 610.

есть только пункт пересѣченія представленій, я есть живой духъ; точно также и природа не есть только объектъ для субъекта, она есть, по ученію Шеллинга, самостоятельный живой организмъ; но этотъ организмъ, несмотря на свою самостоятельность, не превращается въ абсолютный объектъ: онъ есть низшая ступень развитія духа, живая исторія духа, продукты которой сохраняются въ формѣ „какъ бы окоченѣвшаго интеллекта“. Не только продукты, но и сама творческая дѣятельность природы сохраняется въ „трансцендентальной памяти разума“; подъ вліяніемъ чувственно воспринимаемыхъ вещей дѣятельность этой памяти пробуждается и благодаря ей мы можемъ, созерцая готовые продукты природы, понимать также *происхожденіе* ихъ. Слѣдовательно, „мысль Платона, что вся философія есть припоминаніе, въ этомъ смыслѣ вѣрна; всякое философствованіе есть припоминаніе состоянія, въ которомъ мы были тождественны съ природой“<sup>1)</sup>.

Если природа есть низшая ступень развитія духа, низшая потенція я, сохраняющаяся въ сферѣ духа, какъ его прошлое, то изъ этого слѣдуетъ, что, желая познать природу, мы должны отвлечься отъ себя, отъ своего я, и созерцать жизнь такъ, какъ она развивается сама по себѣ *безъ меня*. „Я требую,—говоритъ Шеллингъ,—для цѣлей философіи природы интеллектуального созерцанія, какъ оно требуется Наукоученіемъ Фихте; но кромѣ того, я требую еще въ этомъ созерцаніи отвлеченія отъ *созерцающаго*, отвлеченія, благодаря которому налицо остается чисто объективная сторона этого акта, составляющая сама по себѣ чистый субъектъ-объектъ, но вовсе не равная я“<sup>2)</sup>. „Въ философіи природы я рассматриваю субъектъ-объектъ, называемый мною природою, въ его самоконструированіи. Чтобы понять это, нужно возвыситься до интеллектуального созерцанія природы. Эмпирикъ не возвышается

<sup>1)</sup> Шеллингъ. Собр. соч. Отд. I, т. IV., Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses, стр. 77.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, стр. 87 с.

до него, и именно поэтому во всѣхъ своихъ объясненіяхъ всегда *онъ самъ* оказывается конструирующимъ природу. Поэтому не удивительно, что построенное имъ и то, что нужно было построить, такъ рѣдко совпадаютъ. Такъ какъ натурфилософъ возвышаетъ природу до самостоятельности и заставляетъ ее конструировать себя самое, то онъ никогда не испытываетъ необходимости противопоставлять построенную природу (т.-е. опытъ) дѣйствительной природѣ, исправлять одну съ помощью другой; конструирующая природа не можетъ заблуждаться; и потому натурфилософъ нуждается только въ правильномъ методѣ, чтобы не сбить ее съ пути своимъ вмѣшательствомъ“<sup>1)</sup>. Имѣя въ виду это самоконструированіе природы, ведущее къ познанію ея, можно сказать, что „природа познаетъ не посредствомъ науки, а посредствомъ своей сущности или магическимъ способомъ. Придетъ время, когда науки постепенно исчезнутъ, и на мѣсто ихъ явится непосредственное знаніе. Всѣ науки, какъ таковыя, изобрѣтены лишь по недостатку этого знанія; напр., весь лабиринтъ астрономическихъ вычисленій существуетъ потому, что человѣку не было дано усматривать непосредственно необходимость въ небесныхъ движеніяхъ, какъ таковую, или духовно сопереживать реальную жизнь вселенной. Существовали и будутъ существовать ненуждающіеся въ наукѣ люди, въ которыхъ смотреть сама природа и которые сами въ своемъ видѣніи сдѣлались природою. Это настоящіе ясновидцы, подлинныя эмпирики, къ которымъ эмпирики, называющіе себя такъ теперь, относятся, какъ политиканы, переливающіе изъ пустого въ порожнее, къ посланнымъ отъ Бога пророкамъ“<sup>2)</sup>.

Безъ сомнѣнія, подъ этимъ непосредственнымъ знаніемъ, подъ этимъ *подлиннымъ эмпиризмомъ* слѣдуетъ разумѣть непосредственное знаніе транссубъективнаго міра въ полномъ смыслѣ этого слова, т.-е. міра вещей, вполнѣ независимыхъ

1) Тамъ же, стр. 96.

2) Тамъ же, отд. I, т. VII, Kritische Fragmente, стр. 246.

отъ познающаго субъекта. II въ самомъ дѣлѣ, хотя Шеллингъ считаетъ всѣ конечныя вещи феноменами, а не вещами въ себѣ, однако, по его мнѣнію, эти феномены не суть только мои представленія, только явленія для меня: они обоснованы въ абсолютномъ знаніи<sup>1)</sup>, и въ этомъ смыслѣ идеализмъ Шеллинга есть идеализмъ абсолютный.

Идеализмъ часто встрѣчается съ насмѣшками въ родѣ слѣдующихъ: „Человѣкъ, съ которымъ я теперь встрѣчаюсь, думаетъ, что онъ вышелъ изъ дому по собственному своему свободному рѣшенію; какъ же возможно, чтобы онъ въ то же время находился на улицѣ благодаря моей необходимой продуктивной дѣятельности?“ или: „какъ счастливъ идеалистъ, который можетъ считать своими твореніями божественныя произведенія Платона, Софокла и всѣхъ другихъ великихъ умовъ!“<sup>2)</sup>. Эти насмѣшливыя возраженія могутъ быть опасными развѣ только для „производнаго идеализма“ (для субъективнаго идеализма), но вовсе не для развиваемаго Шеллингомъ абсолютнаго идеализма. Согласно этому идеализму, для существованія феноменовъ природы вовсе не необходимъ человѣческій глазъ или ухо: эти феномены существуютъ и до человѣка въ духѣ природы. „Согласно нашимъ взглядамъ,—говоритъ Шеллингъ,—мы можемъ сказать: всѣ качества суть ощущенія, всѣ тѣла суть созерцанія природы, а сама природа есть какъ бы окоченѣвшій интеллектъ со всѣми его ощущеніями и созерцаніями“<sup>3)</sup>.

Знаніе объ абсолютномъ менѣе всего можетъ быть обосновано изъ однихъ только свойствъ и переживаній конечнаго индивидуума. Поэтому надобно ожидать, что въ ученіи Шеллинга о Богопознаніи намъ встрѣтится утвержде-

1) Тамъ же, отд. I, т. II. Ideen zu einer Philosophie der Natur, Zusatz zur Einleitung, стр. 57—73.

2) Задавая этотъ вопросъ, замѣчаетъ Шеллингъ, «критикъ упускаетъ изъ виду, насколько это счастье умѣряется другими твореніями, напр., твореніями такого критика». Тамъ же, отд. I, т. IV, Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, стр. 83.

3) Тамъ же, отд. I, т. IV. Allgemeine Deduktion и т. д., стр. 77.

ніе интуитивнаго знанія въ наиболѣе отчетливой формѣ, и дѣйствительно уже въ Дополненіи къ Введенію въ „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ онъ говоритъ, что философское мышленіе объ абсолютномъ есть само абсолютное мышленіе, а вовсе не мышленіе, составляющее индивидуальную принадлежность какого-нибудь отдѣльнаго человѣка<sup>1)</sup>.

Поэтому знаніе о немъ *не можетъ состоять только изъ абстрактныхъ понятій*, отрицающихъ конечныя формы бытія и такимъ образомъ *постепенно* создающихъ въ умѣ человѣка понятіе абсолютнаго, какъ *продуктъ* человѣческаго мышленія: живое знаніе абсолютнаго можетъ быть только „*непосредственнымъ созерцаніемъ*“, которое „*безконечно превосходитъ всякое опредѣленіе черезъ понятіе*“<sup>2)</sup>. Это непосредственное знаніе стоитъ также безконечно выше всѣхъ неинтеллектуальныхъ индивидуальныхъ переживаній, напр., выше чувствъ, намекающихъ на существованіе абсолютнаго. „Кто испыталъ ту очевидность, которая заключается въ идеѣ абсолютнаго, и только въ ней одной, и которую описать всякій человѣческій языкъ слишкомъ слабъ, тотъ, безъ сомнѣнія, будетъ считать, совершенно несоразмѣрными съ нею, не поднимающимися до нея, и даже уничтожающими самую ея сущность всѣ попытки свести ее къ индивидуальному въ индивидуумѣ путемъ вѣры, предчувствія, чувства и т. п.“<sup>3)</sup>.

Всѣ философскія системы, допускающія интуитивное знаніе, приходятъ къ своеобразнымъ ученіямъ о методахъ человѣческаго знанія, характернымъ для мистическаго эмпиризма. Нѣкоторые изъ этихъ ученій уже намѣчены нами въ философіи Шеллинга. Онъ придаетъ большое значеніе процессамъ различенія; по его мнѣнію, ночь непознаннаго превращается въ день знанія именно благодаря процессу различенія<sup>4)</sup>. Сознательная рефлексія не есть созиданіе

1) Тамъ же, I, II, стр. 61.

2) Тамъ же, I, VI. Philosophie und Religion, стр. 23.

3) Тамъ же, стр. 27.

4) Тамъ же, I, II. Zusatz zur Einleitung.



объекта; раньше, чѣмъ начинается сознательная интеллектуальная дѣятельность, объекты созерцанія уже готовы и даны познающему я, слѣдовательно, „точка зрѣнія рефлексіи есть точка зрѣнія анализа“<sup>1)</sup>). Можно даже догадываться, что Шеллингъ, несмотря на основной рационалистическій характеръ своей системы, настолько приближается къ эмпиризму, что считаетъ объясненіе дѣйствительности простымъ *описаніемъ* ея. „Въ философіи природы, — говоритъ онъ, — объясненія такъ же неумѣстны, какъ и въ математикѣ; она исходитъ изъ самодостовѣрныхъ принциповъ, не слѣдуя какому-нибудь предписанному, напр., явленіями, направленію; ея направленіе заключается въ ней самой, и чѣмъ вѣрнѣе она ему слѣдуетъ, тѣмъ надежнѣе попадаютъ явленія сами собою на то мѣсто, гдѣ они только и могутъ быть разсмотрѣны, какъ необходимыя, и это *мѣсто въ системѣ есть единственное объясненіе явленій*“<sup>2)</sup>).

Однако эмпиристическое теченіе, крошечное въ философіи: Шеллинга, не выступаетъ въ достаточной степени наружу это объясняется тѣмъ, что Шеллингъ мало интересуется процессами знанія, поскольку они совершаются въ индивидуальномъ человѣческомъ я. Его гносеологія есть гносеологія *самого Абсолютнаго*. Поэтому она, если встать на точку зрѣнія человѣческой индивидуальности, есть не столько гносеологія, сколько онтологія. Мы не отрицаемъ необходимости такой науки, но полагаемъ, что въ основѣ всѣхъ философскихъ дисциплинъ должна лежать гносеологія, задающаяся болѣе скромными задачами, именно изслѣдующая процессы человѣческаго знанія и потому почти не предрѣшающая вопросовъ онтологіи. Въ этомъ смыслѣ по сравненію съ онтологическою гносеологією Шеллинга наша теорія знанія можетъ быть названа *пропедевтической*. Если бы Шеллингъ обособилъ эти двѣ науки и занялся второю изъ нихъ, мы не сомнѣваемся, что сходство его ученій съ

1) Тамъ же, I, III. System des transscendentalen Idealismus, стр. 505.

2) Тамъ же, I, II. Zusatz zur Einleitung, стр. 70с.

мистическимъ эмпиризмомъ обнаружилось бы еще отчетливѣе. То же самое замѣчаніе относится, конечно, и къ слѣдующему великому представителю мистическаго рационализма—Гегелю.

У Гегеля склонность односторонне пользоваться умозрѣніемъ, какъ всеобщимъ методомъ, выражена еще яснѣе, чѣмъ у Шеллинга. Поэтому изъ его философіи еще яснѣе видно, что истинная спекуляція должна быть дѣйствительно *умо-зрѣніемъ*, т.-е. *непосредственнымъ проникновеніемъ* въ сущность вещей, *испытываніемъ* самой внутренности ихъ. Въ этомъ смыслѣ діалектика Гегеля есть по существу чисто эмпиристическій методъ мышленія; она только по внѣшности кажется противорѣчащею требованіямъ эмпиризма. Взгляды Гегеля на сущность познавательнаго процесса вполне подтверждаютъ нашу мысль. По его мнѣнію, знаніе не есть *орудіе*, обрабатывающее и такимъ образомъ измѣняющее природу абсолютнаго; оно не есть также *среда*, въ родѣ призмы, сквозь которую проходитъ абсолютное, преломляясь и, слѣдовательно, также измѣняясь. Въ этихъ представленіяхъ о знаніи кроется ложная *предпосылка*, „будто абсолютное стоитъ на одной сторонѣ, а знаніе существуетъ само по себѣ на другой сторонѣ“<sup>1)</sup>. На самомъ дѣлѣ абсолютное дано въ процессѣ знанія, хотя изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, будто истина получается сразу: она достигается постепенно, путемъ углубленія въ сферу абсолютнаго. Процессъ этого углубленія таковъ. Объектъ является намъ прежде всего такъ, какъ онъ существуетъ *для насъ*, но этимъ явленіемъ его мы не удовлетворяемся; мы отличаемъ его явленіе отъ его внутренней сущности, отъ его въ-себѣ-бытія и въ этомъ въ-себѣ-бытіи находимъ масштабъ, показывающій, что въ нашемъ знаніи, какъ явленіи, было ложнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, сравнивая свое знаніе о предметѣ съ сущностью самого предмета, мы находимъ

<sup>1)</sup> Гегель. Собр. соч. II. (2 изд.). *Phänomenologie des Geistes*, Введ., стр. 57 с., 59.

между ними противорѣчія, которыя заставляютъ насъ перейти отъ первоначальнаго представленія о предметѣ къ новому. На первый взглядъ кажется невозможнымъ, чтобы такъ происходило углубленіе знанія: вѣдь этотъ процессъ предполагаетъ, что сравненію подлежатъ два предмета, изъ которыхъ одинъ данъ, а другой не данъ и, по самому своему понятію, какъ въ-себѣ-бытіе, никоимъ образомъ не можетъ быть данъ въ сознаніи; слѣдовательно, въ лучшемъ случаѣ мы можемъ развѣ только сравнивать другъ съ другомъ два *своихъ* представленія о предметѣ, изъ которыхъ одно намъ кажется масштабомъ истины, хотя оно и создано нами самими. Это возраженіе имѣетъ силу однако только для тѣхъ, кто держится ложной предпосылки, будто знаніе и познаваемый объектъ обособлены другъ отъ друга. Гегель рѣшительно отвергаетъ эту предпосылку. „Существенно важно во всемъ изслѣдованіи постоянно имѣть въ виду, что оба эти момента, *понятіе и предметъ, бытіе для другою и въ-себѣ-бытіе*; входятъ въ само изслѣдуемое нами знаніе, а потому намъ нѣтъ нужды приносить съ собой масштабы и прилагать при изслѣдованіи *наши* выдумки и мысли; именно тогда, когда мы оставляемъ ихъ въ сторонѣ, мы достигаемъ того, что разсматриваемъ вещь, какъ она существуетъ *въ себя и для себя*“<sup>1)</sup>.

Полная истина не достигается путемъ одинъ разъ произведеннаго акта сравненія; присматриваясь къ тому въ-себѣ-бытію, которое въ первомъ актѣ сравненія служило масштабомъ истины, сознаніе находитъ, что „то, что *было* для него тогда *въ-себѣ-бытіемъ*, на самомъ дѣлѣ не есть въ-себѣ-бытіе или, вѣрнѣе, оно было въ-себѣ-бытіемъ, но только *для сознанія*“<sup>2)</sup>. Отсюда возникаетъ необходимость сравнивать это *явленіе въ-себѣ-бытія* съ еще болѣе глубокимъ, еще болѣе истиннымъ *понятіемъ въ-себѣ-бытія*, и этотъ процессъ сравненія долженъ повторяться до тѣхъ поръ, пока предметъ не окажется равнымъ понятію.

1) Тамъ же, стр. 66.

2) Тамъ же, стр. 67.

Въ своей Логикѣ Гегель борется противъ нѣкоторыхъ ученій о непосредственности знанія, однако онъ при этомъ вовсе не отрицаетъ непосредственной данности предметовъ знанія. Онъ указываетъ только на то, что знаніе есть сложный процессъ, и элементы его соотнесены другъ съ другомъ, т.-е. въ этомъ смыслѣ, опосредствованы другъ съ другомъ. Напр., Богъ въ истинномъ знаніи представляется, какъ духъ, но „Бога можно называть духомъ только постольку, поскольку онъ познается, какъ *опосредствующій себя съ собою въ себѣ самомъ*. Только такъ онъ есть *конкретное*, живое существо и духъ; слѣдовательно, знаніе о Богѣ, какъ духѣ, содержитъ въ себѣ посредство“. Наоборотъ, все „частное характеризуется именно тѣмъ, что оно относится къ чему-нибудь *другому* внѣ его“; „только это усмотрѣніе того, что оно несамостоятельно, а *опосредствуется другимъ*, низводитъ его къ его конечности и неистинности. Такъ какъ содержаніе этого усмотрѣнія влечетъ за собою посредство, то это есть знаніе, содержащее въ себѣ посредство“<sup>1)</sup>. Изъ этихъ примѣровъ ясно, что, утверждая въ одномъ отношеніи опосредствованность всякаго знанія, Гегель могъ въ другомъ отношеніи считать всякое знаніе непосредственнымъ. „Такимъ образомъ показано, — говоритъ Гегель,—что *факты* опровергаютъ заблужденіе этого ученія, полагающаго, будто *есть* непосредственное знаніе,—знаніе, не содержащее посредства, будетъ ли это посредство соотношеніемъ предмета знанія къ другому предмету, или будетъ это соотношеніе содержаться въ немъ самомъ. Точно такъ же было показано съ помощью фактовъ, какъ ложно мнѣніе, будто мышленіе *ограничивается* посредственными—конечными и условными опредѣленіями и будто эта посредственная форма знанія не исчезаетъ, чтобы перейти въ непосредственную. Что знаніе соединяетъ въ себѣ двойственное движеніе непосредственности и посредственныхъ соотношеній, это *фактъ*, примѣромъ котораго служатъ *логика* и вся философія“<sup>2)</sup>.

1) Тамъ же. VI, I (2 изд.). Enc. der philos. Wiss. Logik, § 74, стр. 141 с.

2) Тамъ же, § 75, стр. 143. Перев. Чиждова § 76, стр. 125—126.

Можно сказать, что по Гегелю *истинное* знаніе характеризуется еще большею непосредственностью, чѣмъ та, о которой говоримъ мы въ настоящемъ сочиненіи: она состоитъ не только въ непосредственной данности предмета знанія, но еще и въ соотнесенности его *только* съ самимъ собою; но, конечно, такая истинность присуща одному лишь абсолютному. „Истиннымъ можно назвать содержаніе только, поскольку оно не опосредствовано съ другимъ, слѣдовательно, опосредствовано съ самимъ собою и такимъ образомъ сочетаетъ воедино посредство и непосредственное отношеніе къ себѣ“<sup>1)</sup>. Это знаніе объ абсолютномъ, будучи высшею формою непосредственности, не принадлежитъ *могму* субъективному духу: оно есть знаніе самого абсолютнаго духа о себѣ самомъ. „Это не есть просто *отношеніе* духа къ абсолютному духу; здѣсь абсолютный духъ самъ *относитъ себя* къ тому, что мы въ отличіе отъ него поставили съ другой стороны; такимъ образомъ, точнѣе говоря, религія есть идея духа, который относится самъ къ себѣ, *самосознаніе абсолютнаго духа*“<sup>2)</sup>. Какъ истинное знаніе о Богѣ есть знаніе самого Бога о себѣ, такъ и культъ Бога въ истинной высочайшей своей формѣ есть осуществленіе жизни самого Бога въ насъ.

Если субъективный духъ можетъ вмѣстить въ себѣ даже и эту высочайшую форму знанія и высочайшую форму жизни, то не удивительно, что и въ актахъ конечнаго знанія о конечныхъ вещахъ онъ не отдѣленъ отъ этихъ вещей никакими перегородками. Истина всѣхъ конечныхъ вещей есть абсолютный духъ, и самый процессъ жизни вселенной есть не что иное, какъ процессъ развитія абсолютнаго духа. Поэтому, когда мы познаемъ конечныя вещи, мы познаемъ феномены; но ошибается тотъ, кто думаетъ, будто они существуютъ только для познающаго субъекта. „Согласно философіи Канта,—говоритъ Гегель,—вещи, о кото-

1) Тамъ же, § 74, стр. 142.

2) Тамъ же, XI. (2 изд.). Vorlesungen über die Philosophie der Religion. стр. 200.

рыхъ мы знаемъ, суть только явленія *для насъ*, и ихъ *въ-себѣ-бытіе* остается для насъ недоступнымъ потустороннимъ міромъ. Непредубѣжденное сознание всегда справедливо относилось отрицательно къ этому субъективному идеализму, согласно которому то, что составляетъ содержаніе нашего сознанія, есть *только наше*, только *нами* поставленное. На самомъ дѣлѣ истинное отношеніе состоитъ въ томъ, что непосредственно познаваемая нами вещь суть чистые феномены не только *для насъ*, но и *въ себѣ*, и специфическое опредѣленіе конечныхъ вещей состоитъ именно въ томъ, что онѣ имѣютъ основаніе своего бытія не въ себѣ самихъ, а во всеобщей божественной идеѣ. Такое пониманіе вещей слѣдуетъ также называть идеализмомъ, однако въ отличіе отъ субъективнаго идеализма критической философіи это *идеализмъ абсолютный*“<sup>1)</sup>.

Такъ какъ въ процессѣ познанія даже и конечныхъ вещей индивидуальному я, какъ таковому, нужно только сравнивать явленія предмета въ сознаніи съ его въ-себѣ-бытіемъ въ сознаніи, а вовсе *не творить* предметы, то процессъ знанія по Гегелю есть процессъ развивающагося *опыта*. „*Диалектическое движеніе*,—говоритъ Гегель,—производимое сознаніемъ въ себѣ самомъ, какъ въ своемъ знаніи, такъ и въ предметѣ, *поскольку для сознанія отсюда возникаетъ новый истинный предметъ*, есть именно то, что называется *опытомъ*“<sup>2)</sup>. „Ничто не познается, что не существуетъ въ *опытѣ*, или, иными словами, познается лишь то, что существуетъ налицо, какъ *чувствуемая истина*, какъ *внутренно обнаруженное вѣчное*, какъ составляющее предметъ *вѣри* священное и т. п. Въ самомъ дѣлѣ, опытъ состоитъ именно въ томъ, что содержаніе *въ себѣ* — иными словами духъ — есть субстанція и, слѣдовательно, *предметъ сознанія*. Но эта субстанція, которая есть духъ, есть *становленіе* его тѣмъ, что онъ составляетъ *въ себѣ*; и впервые, какъ становленіе, рефлекс-

1) Тамъ же, VI. Logik, стр. 97.

2) Тамъ же, II. Phänomenologie des Geistes, стр. 67.

тирующееся въ себѣ, онъ есть поистинѣ *оухъ* въ себѣ. Онъ есть движеніе въ себѣ, которое есть познаніе, — превращеніе *въ-себя-бытія* въ *въ-оля-себя-бытіе*, *субстанціи* въ *субъектъ*, предмета *сознанія* въ предметъ *самосознанія*, т.-е. въ отрицательный предметъ или *понятіе*" 1).

Отсюда ясно, что, какъ бы ни была велика творческая мощь субъективнаго духа, все же познаніе транссубъективнаго міра есть для него *испытываніе* этого міра, и въ этомъ смыслѣ, *съ точки зрѣнія субъективнаго духа*, Гегель въ своей теоріи знанія *эмпиристъ*. Духъ подлиннаго эмпиризма сказывается въ его характеристикѣ правильнаго процесса мышленія. „Когда я мыслю, я отрѣшаюсь отъ своихъ субъективныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, представляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь отъ самого себя“ 2).

Въ нѣкоторыхъ особенныхъ случаяхъ, въ ученіи о познаніи нѣкоторыхъ отдѣловъ дѣйствительности, Гегель оказывается даже болѣе эмпиристомъ, чѣмъ сами эмпиристы. Изучая такіе предметы, какъ сознаніе и феноменологію его развитія, мы, по мнѣнію Гегеля, освобождены даже и отъ необходимости производить сравненіе: познаваемый объектъ самъ производитъ это сравненіе, а намъ остается только отмѣчать результаты его. „Не только въ томъ смыслѣ, что понятіе и предметъ, масштабъ и испытываемое находятся въ самомъ сознаніи, всякая прибавка съ нашей стороны не нужна,—говоритъ Гегель,—но даже мы освобождены и отъ труда сравненія того и другаго и специальнаго *исслѣдованія*: такъ какъ сознаніе само себя *исслѣдуетъ*, то и съ этой стороны намъ остается лишь присматриваться“ 3).

Приведенными отрывками достаточно характеризуется мистическій рационализмъ послѣкантовской философіи и подтверждается постепенное развитіе въ немъ ученія объ ин-

1) Тамъ же, стр. 584с.

2) Тамъ же, VI. Logik, стр. 49. Перев. Чижова, стр. 44.

3) Тамъ же, II. Phänomenologie des Geistes, стр. 66.

туитивномъ знаніи. Опѣнкою взглядовъ Шеллинга и Гегеля мы не будемъ заниматься между прочимъ потому, что цѣли ихъ и нашей гносеологіи различны, поскольку мы занимаемся исключительно пропедевтической гносеологіею. Однако во второй части сочиненія мы еще будемъ возвращаться къ ихъ ученіямъ. Теперь не столько для характеристики мистическаго раціонализма, сколько для подтвержденія распространенности его укажемъ еще на элементы мистицизма въ философіи Шопенгауэра.

Въ философіи Шопенгауэра мистицизмъ тамъ, гдѣ онъ является, рѣзче подчеркнуть на словахъ, но менѣе широко проведенъ на дѣлѣ, чѣмъ у Шеллинга и Гегеля. Поэтому, можно сказать, что его система стоитъ на границѣ между мистическимъ раціонализмомъ и критицизмомъ Канта. Воля, лежащая въ основѣ всего міра явленій, по его ученію, едина, и благодаря этому даже и въ средѣ индивидуальныхъ явленій существуетъ возможность непосредственнаго общенія, преодолюющаго границы времени и пространства, а слѣдовательно, перескакивающаго черезъ причинность феноменальнаго міра. Это общеніе бываетъ двухъ родовъ, теоретическое и практическое: *ясновидѣніе и маія*.

Нѣкоторыя разновидности этихъ формъ общенія принадлежатъ къ числу сравнительно рѣдкихъ явленій. Однако существуетъ одна форма ихъ, довольно широко распространенная во всемъ человѣческомъ мірѣ: это—ясновидѣніе, лежащее въ основѣ нравственной дѣятельности и выражающееся въ явленіяхъ симпатіи, жалости, *состраданія*. „Моя истинная внутренняя сущность, — говоритъ Шопенгауэръ, — находится въ каждомъ живомъ существѣ такъ непосредственно, какъ она даетъ знать о себѣ только мнѣ самому въ моемъ самосознаніи. Это знаніе, для котораго въ санскритскомъ языкѣ существуетъ постоянная формула *tat-tvam asi*, т.-е. „это ты“, выражается въ *состраданіи*, на которомъ поэтому основывается всякая подлинная, т.-е. безкорыстная добродѣтель, и реальнымъ выраженіемъ котораго служить добрый поступокъ“. „Всякое настоящее



благодѣяніе, всякая совершенная и безкорыстная помощь, какъ таковая, имѣетъ мотивомъ исключительно нужду другого существа, и если мы изслѣдуемъ ее вплоть до ея послѣднихъ основаній, то она окажется, собственно, таинственнымъ дѣяніемъ, практическою мистикою, поскольку она, въ концѣ концовъ, вытекаетъ изъ познанія, составляющаго сущность всякой настоящей мистики, и никакимъ инымъ путемъ не объяснима съ достовѣрностью. Даже и такой актъ, какъ подача милостыни безъ всякой иной цѣли, кромѣ желанія уменьшить нужду другого существа, возможенъ лишь постольку, поскольку человѣкъ познаетъ, что это онъ самъ является теперь себѣ въ печальномъ образѣ существа, просящаго милостыню, поскольку онъ узнаетъ свою сущность въ себѣ въ чуждомъ явленіи. Поэтому-то я и назвалъ въ предыдущей главѣ состраданіе великою мистеріею этики“. „Во всѣ вѣка бѣдная истина должна была краснѣть за то, что она казалась парадоксомъ, — и однако же это не ея вина. Она не можетъ принимать образа царящаго ходячаго заблужденія. Со вздохомъ она взираетъ на своего бога-хранителя время, который на своихъ крыльяхъ приносить ей побѣду и славу; но размахи крыльевъ у него такъ широки и медленны, что индивидуумъ умираетъ тѣмъ временемъ. Такъ и я вполне сознаю парадоксальность этого метафизическаго истолкованія основного феномена этики въ глазахъ людей, получившихъ западно-европейское образованіе и привыкшихъ къ совершенно инымъ обоснованіямъ этики. Однако я не могу насиловать истины“<sup>1)</sup>.

Ученіе Шопенгауэра объ эстетическомъ созерцаніи также намекаетъ на какую-то форму воспріятія, выходящую за сферу индивидуальныхъ переживаній познающаго субъекта. Эстетическое созерцаніе есть воспріятіе *идей*, выражающихъ внѣвременныя и внѣпространственныя ступени объективации воли и реализующихся въ мірѣ явленій въ безчисленномъ множествѣ индивидуальностей. Познающій субъектъ

<sup>1)</sup> Собр. соч. Шопенгауэра. Изд. Гризебаха. Т. III. Grundlage der Moral, стр. 651 сс.

способенъ къ этому созерцанію не всегда, а только въ томъ случаѣ, если въ немъ произойдетъ переворотъ, благодаря которому онъ, хоть на время, перестаетъ быть индивидуумомъ. „Возможный, какъ я сказалъ,—но лишь въ видѣ исключенія, — переходъ отъ обыденнаго сознанія отдѣльныхъ вещей къ познанію идеи совершается внезапно, — говоритъ Шопенгауэръ, — тогда, когда познаніе освобождается отъ служенія волѣ и субъектъ вслѣдствіе этого перестаетъ быть только индивидуальнымъ, становится уже чистымъ, безвольнымъ субъектомъ познанія“. „Когда мы всею мощью своего духа отдаемся воззрѣнію, вполнѣ погружаясь въ него, и наполняемъ все наше сознаніе спокойнымъ созерцаніемъ предстоящаго объекта природы, будетъ ли это ландшафтъ, дерево, скала, строеніе или что-нибудь другое, и, по нашему глубокомысленному выраженію, совершенно *теряемъ* въ этомъ предметѣ, т.-е. забываемъ свою индивидуальность, свою волю, и остаемся лишь въ качествѣ чистаго субъекта, свѣтлаго зеркала объекта, такъ что намъ кажется, будто предметъ существуетъ одинъ и нѣтъ никого, кто бы его воспринималъ, и мы не можемъ больше отдѣлить воззрящаго отъ воззрѣнія, а тотъ и другое сливаются въ одно цѣлое,—ибо все сознаніе совершенно наполнено и объято единымъ созерцаемымъ образомъ; когда, слѣдовательно, объектъ въ этомъ смыслѣ выходитъ изъ всякихъ отношеній къ чему-нибудь внѣ себя, а субъектъ—изъ всякихъ отношеній къ волѣ, тогда то, что познается такимъ путемъ, уже не отдѣльная вещь, какъ такая, — нѣтъ, это *идея*, вѣчная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени; и оттого погруженная въ такое созерцаніе личность больше не индивидуумъ, ибо индивидуумъ уже потерялся въ этомъ созерцаніи: нѣтъ, это *чистый*, безвольный, безболѣзненный, безвременный *субъектъ познанія*“.

Въ моментъ такого созерцанія субъектъ можетъ сказать словами Байрона<sup>1)</sup>:

<sup>1)</sup> Тамъ же, т. I. Die Welt als Wille und Vorstellung. 243 с., 247. Перев. Ю. Айхенвальда, т. I, стр. 184с., 187.

Не есть ли горы, волны, небо часть  
 Меня, моей души, и я не часть ли ихъ?..

Къ сожалѣнію, вслѣдъ за этимъ Шопенгауэръ слишкомъ распространяется о состояніяхъ *мозга*, благопріятствующихъ такому чистому созерцанію. Отсюда тотчасъ же возникаютъ неясности и сомнѣнія въ томъ, можетъ ли онъ безъ противорѣчія провести ученіе о непосредственномъ знаніи, какъ факторъ эстетическаго созерцанія. Безъ сомнѣнія, эти неясности можно было бы устранить, не впадая въ противорѣчія, однако Шопенгауэръ не позаботился объ этомъ, и потому мистическое теченіе въ его философіи выразилось менѣе отчетливо въ эстетикѣ, чѣмъ въ этикѣ.

Познакомившись съ ученіями Шопенгауэра о магіи, ясновидѣніи, состраданіи и эстетическомъ созерцаніи, ожидаешь, что его ученіе о познаніи пространственно-временнаго міра явленій широко и систематически основывается на допущеніи непосредственной связи познающаго индивидуума съ другими индивидуумами, хотя бы въ формѣ ученія о надъиндивидуальномъ характерѣ трансцендентальной апперцепціи. Однако эти ожиданія вовсе не сбываются. Познаваемый субъектомъ пространственно-временной міръ есть, по Шопенгауэру, явленіе *для* познающаго индивидуума и *въ* познающемъ индивидуумѣ. Въ концѣ своего ученія о *представляемомъ* мірѣ Шопенгауэръ можетъ повторить тѣ же слова, которыми онъ началъ свою систему: „Die Welt ist meine Vorstellung“. Только въ одномъ пунктѣ Шопенгауэръ приближается здѣсь къ мистическому рационализму. Онъ полагаетъ, что воля субъекта есть не явленіе, а сама жизнь, сама реальность, непосредственно данная въ особомъ актѣ знанія, который характеризуется совпаденіемъ субъекта съ объектомъ, и въ этомъ смыслѣ есть чудо *kat' êxoudu*.

Оцѣнивая вліяніе и распространенность мистическаго рационализма, нельзя ограничиться упомянутыми мыслителями, нужно еще принять въ расчетъ ихъ многочисленныхъ послѣдователей, и, кромѣ того, такихъ сравнительно самостоятельныхъ представителей мистическаго рационализма, какъ

*Крайзе*, которые, правда, не пользуются обще-европейскою извѣстностью, но все же создали себѣ школы въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ странахъ. Мало того, говоря о мистическомъ рационализмѣ, надобно еще имѣть въ виду, что зачатки его уже существовали и въ докантовскомъ рационализмѣ. Въ связанный преемственный рядъ идей эти зачатки развились, подъ вліяніемъ Лейбница, въ русской философіи, и потому объ этой вѣтви мистическаго рационализма мы поговоримъ въ концѣ главы.

### III. Позитивистическій эмпиризмъ.

Эмпиризмъ, поскольку онъ стремится дать міросозерцаніе, страдаетъ отъ индивидуализма еще болѣе, чѣмъ рационализмъ. Рационалисты считаютъ себя вправѣ восполнять картину міра, полученную изъ субъективнаго опыта, природными идеями, творчествомъ духа, между тѣмъ какъ для эмпириста эти пути закрыты; эмпиристъ хочетъ построить все свое міросозерцаніе изъ *испытываній*, полученныхъ отъ самого объекта, и если онъ считаетъ транс-субъективный міръ не даннымъ въ опытѣ, то ему приходится истолковывать всѣ свои переживанія относительно транссубъективнаго міра въ духѣ скептицизма, субъективнаго идеализма, солипсизма и т. п. На этомъ пути возможно только все большее и большее отоцаніе философскаго міросозерцанія. Поэтому признаніе возможности опыта, непосредственно и въ полномъ смыслѣ этого слова выводящаго за предѣлы познающаго субъекта, есть поистинѣ источникъ возрожденія для эмпиризма, спасеніе отъ жалкой смерти. Индивидуалистическій эмпиризмъ всегда отличался слабымъ развитіемъ умозрѣнія; поэтому переходъ къ мистическому эмпиризму, требующій отчетливаго усмотрѣнія глубочайшей нечувственной сущности субъективнаго и транссубъективнаго міра, представляетъ для него неимовѣрныя трудности. Неудивительно поэтому, что родоначальники этого направленія выражаютъ его сущность неясно и противорѣчиво,

не дѣлають всѣхъ выводовъ, таящихся въ немъ, и въ своей онтологіи безконечно далеки отъ чего бы то ни было напоминающаго онтологію мистиковъ. Эти замѣчанія въ особенности приложимы къ учению Спенсера, перваго эмпириста, который отклонился отъ пути, предначертаннаго Беконъ и доведеннаго до кульминаціоннаго пункта Юмомъ и Миллемъ.

Спенсеръ рѣшительно возстаєтъ противъ „идеализма“, разумѣя подъ нимъ тѣ ученія, которыя разлагають весь внѣшній воспринимаемый міръ на представленія познающаго субъекта и ничего большаго въ немъ не находятъ. По его мнѣнію, реалисты (философы, признающіе реальность объектовъ воспріятія, независимую отъ сознанія субъекта) основываютъ свое міросозерпаніе на прямомъ свидѣтельствѣ сознанія (на воспріятіи), а идеалисты—на непрямомъ (на разсужденіи); но прямое свидѣтельство сознанія имѣетъ гораздо больше силы, чѣмъ не прямое, и предпочтеніе идеалистовъ ко второму есть своего рода суевѣріе <sup>1)</sup>. Ссылаясь на непосредственное свидѣтельство сознанія въ пользу реальности внѣшняго міра, Спенсеръ вовсе не удовлетворяется тою реальностью и тѣми ссылками на непосредственное воспріятіе, какія допускаются у кантіанцевъ. Онъ полагаетъ, что реальность внѣшняго міра не есть только реальность необходимо объективнаго представленія познающаго субъекта. Нѣкоторыя стороны его аргументаціи противъ Канта особенно характеризуютъ его довѣріе къ свидѣтельству воспріятія. „Допустимъ,—говоритъ Спенсеръ, что пространственное сознаніе и сознаніе времени дѣйствительно играютъ ту роль, которую Кантъ имъ приписываетъ, и что, слѣдовательно, мы должны согласиться съ нимъ въ томъ, что они суть формы интуиціи“. „Взглянемъ прежде всего на утверждаемую нами вещь,—что время и пространство суть субъективныя формы, или свойства Его. Возможно ли

<sup>1)</sup> Н. Spenser. A System of Synthetic Philosophy. The Principles of Psychology, Изд. Williams and Norgate, 2 изд. Т. II, стр. 315. По-русски II т. (2 изд., 1898) стр. 192.

реализовать себѣ смыслъ этихъ словъ? или же это просто группа знаковъ, которые, повидимому, содержатъ въ себѣ какое-то понятіе, но на самомъ дѣлѣ не содержатъ ничего? Попытка построить себѣ это понятіе живо покажетъ намъ, что послѣднее предположеніе вѣрнѣе. Подумайте о пространствѣ, т.-е. о самомъ предметѣ, о которомъ идетъ рѣчь, а не о словѣ. Теперь подумайте о себѣ, т.-е. о томъ, что сознаетъ. Представивъ себѣ ясно оба эти предмета, сопоставьте ихъ теперь вмѣстѣ и попробуйте представить себѣ первое, какъ свойство второго. Что у васъ получается? Ничего, кромѣ столкновенія двухъ мыслей, которыя не могутъ быть соединены между собою. Эта попытка столь же осуществима, какъ попытка представить себѣ круглый треугольникъ. Итакъ, велика ли стоимость этого предложенія?"<sup>1)</sup> Смыслъ этой аргументаціи таковъ: если какая-нибудь вещь воспринимается, какъ не-я, то она въ самомъ дѣлѣ есть не-я, т.-е. бытіе, не зависящее отъ процессовъ знанія субъекта. Спенсеръ заставляетъ кантіанцевъ, довѣряющихъ свидѣтельству воспріятія, довѣрять ему вполне, а не до тѣхъ только поръ, пока имъ это удобно.

Въ полемикѣ противъ Гамильтона онъ ловитъ его на словѣ: Гамильтонъ считаетъ правымъ всякаго, кто говоритъ: „я не могу не вѣрить, что матеріальныя вещи существуютъ; я не могу не вѣрить, что матеріальная реальность есть объектъ, непосредственно познаваемый въ воспріятіи, потому что эти утвержденія, основываются на непосредственномъ свидѣтельствѣ воспріятія“, но въ то же время Гамильтонъ утверждаетъ, что пространство есть „только законъ мысли, а не законъ вещей“<sup>2)</sup>. Спенсеръ усматриваетъ здѣсь непослѣдовательность: сознаніе непреодолимо свидѣтельствуетъ, что матеріальныя вещи суть объективныя реальности, но оно такъ же непреодолимо свидѣтельствуетъ и о томъ, что пространство есть трансубъективная реальность.

<sup>1)</sup> Тамъ же, 359 стр.; по-русски 220 стр.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 365; по-русски 224 стр.

Общій недостатокъ разсуждений „метафизиковъ“, по мнѣнію Спенсера, таковъ. „Постулатъ, отъ котораго отирается метафизическое разсужденіе, состоитъ въ томъ, что мы первоначально сознаемъ только наши ощущенія; что мы навѣрное знаемъ, что имѣемъ эти ощущенія; и что если и существуетъ что-либо, находящееся внѣ ихъ и служащее имъ причиною, то оно можетъ быть познано только путемъ заключеній, выведенныхъ изъ этихъ ощущеній. Я не мало удивлю читателя-метафизика, усомнившись въ справедливости этого постулата; но его удивленіе перейдетъ въ крайнее изумленіе, когда скажу, что я отрицаю этотъ постулатъ самымъ положительнымъ образомъ. Однако я долженъ сказать это. Ограничивая предложеніе лишь тѣми эмпирическими ощущеніями, которыя производятся въ насъ внѣшними объектами (ибо объ однихъ этихъ ощущеніяхъ и идетъ рѣчь), я не вижу никакого другого исхода, кромѣ утвержденія, что вещь, узнаваемая нами первоначально, есть не то, что мы испытали нѣкоторое ощущеніе, а то, что тутъ существуетъ какой-то внѣшній объектъ“<sup>1)</sup>. „Простое сознаніе ощущенія, не усложненное никакимъ сознаніемъ о субъектѣ или объектѣ, есть, несомнѣнно, сознаніе первобытное. Черезъ посредство неизмѣримо долгихъ и сложныхъ дифференціацій и интеграцій, изъ такихъ первобытныхъ ощущеній и производныхъ отъ нихъ идей развивается сознаніе объ я и о соотносительномъ ему не-я. А еще гораздо позднѣе этого достигается, наконецъ, послѣдняя ступень, на которой для развитого я становится возможнымъ созерцать свои собственныя состоянія, какъ возбужденія (affections), произведенныя въ немъ дѣйствіями не-я. И объ этой послѣдней ступени говорятъ такъ, какъ будто бы она была самой начальной“<sup>2)</sup>.

Утверждать, что опытъ ограничивается сферою субъекта, это значитъ противорѣчить фактамъ и даже прямо проти-

1) Тамъ же, стр. 369; по-русски 226 стр.

2) Тамъ же, стр. 373; по-русски 229 стр. См. также 437 стр.; по-русски 268 стр.

ворѣчить себѣ. „Въ числѣ многихъ противорѣчій, содержащихся въ антиреалистическихъ гипотезахъ, замѣчательно противорѣчіе между утвержденіемъ, что сознание не можетъ быть трансцендентнымъ (т.-е. существующимъ внѣ опыта), и утвержденіемъ, что внѣ сознания не существуетъ ничего. Ибо если сознание не трансцендентно, т.-е. если мы не можемъ никакимъ способомъ сознать ничего, находящагося внѣ сознания, то откуда можетъ явиться у насъ утверждение или отрицание чего-либо, находящагося внѣ сознания? И какимъ образомъ такое отрицание можетъ даже сложиться въ мысли? Самое предложеніе, что сознание не можетъ быть трансцендентнымъ, можетъ быть построено только посредствомъ представленія себѣ нѣкотораго предѣла, и, слѣдовательно, предполагаетъ сознание о чемъ-то, находящемся внѣ этого предѣла“ <sup>1)</sup>. Итакъ, трансубъективное бытіе дано, по мнѣнію Спенсера, въ сознаниі, хотя бы иногда оно и рисовалось только въ неопредѣленныхъ очертаніяхъ. „Исслѣдователь находитъ, что въ немъ существуетъ неразрывная связь между каждымъ изъ тѣхъ живыхъ и опредѣленныхъ состояній сознания, которыя извѣстны какъ ощущенія, и нѣкоторымъ неопредѣленнымъ сознаниемъ, которое представляетъ собою нѣкоторую форму бытія, существующаго внѣ сознания и отдѣльнаго отъ него самого. Когда онъ беретъ вилку и кладетъ ею въ ротъ кусокъ пищи, онъ бываетъ совершенно неспособенъ изгнать изъ своей души понятіе о чемъ-то, что сопротивляется употребляемой имъ силѣ; и онъ не можетъ подавить рождающейся въ немъ мысли о нѣкоторомъ независимомъ существованіи, раздѣляющемъ собою его языкъ отъ неба и доставляющемъ ему то ощущеніе вкуса, которое онъ неспособенъ породить въ сознаниі посредствомъ своей собственной дѣятельности. Хотя самокритика показываетъ ему, что онъ не можетъ знать, что это такое, что лежитъ внѣ его, и хотя онъ можетъ сдѣлать заключеніе, что все, о чемъ онъ не спосо-

1) Тамъ же, стр. 444; по-русски 272 стр.



бенъ сказать, что оно такое, есть фикція, тѣмъ не менѣе онъ открываетъ, что самокритикъ совершенно не удастся уничтожить его сознанія объ этомъ „нѣчто“, какъ о дѣйствительно существующемъ внѣ его, т.-е. какъ о реальности. Такъ что если бы даже онъ не могъ дать себѣ никакого отчета касательно генезиса этого сознанія, самое сознаніе все таки осталось бы столь же повелительнымъ. Онъ даже не можетъ вообразить себѣ его неистиннымъ, не вообразивъ отсутствія того принципа связности, которымъ сдерживается вмѣстѣ его сознаніе“<sup>1)</sup>. Въ этомъ смутномъ переживаніи транссубъективнаго бытія на первомъ планѣ въ наиболѣе дифференцированной формѣ всегда стоитъ впечатлѣніе сопротивленія. Поэтому „сознаніе о чемъ-то, оказывающемъ сопротивленіе, становится общимъ символомъ для того независимаго существованія, которое подразумѣвается или включается живымъ агрегатомъ“<sup>2)</sup>.

Мы знаемъ уже, что если у какого-либо философа есть склонность утверждать непосредственную данность внѣшняго міра въ воспріятіи, то она всего отчетливѣе обнаруживается въ ученіи о познаніи абсолютнаго. То же самое мы находимъ и у Спенсера. Онъ полагаетъ, что знанію доступно только относительное, однако онъ полемизируетъ противъ Гамильтона, который говоритъ, что „абсолютное можетъ быть представлено только какъ отрицаніе постижимости“, и противъ Манселя, который утверждаетъ, что „абсолютное и безконечное, подобно непостижимому и неощутимому, являются словами, обозначающими вовсе не объекты мышленія или сознанія, но единственно отсутствіе тѣхъ условій, при которыхъ возможно сознаніе“<sup>3)</sup>. „Въ самомъ отрицаніи нашей способности познать, что такое абсолютное,—говоритъ Спенсеръ,—скрывается уже предположеніе того, что оно существуетъ. Дѣлая же такое предполо-

1) Тамъ же, стр. 452; по-русски 276 стр.

2) Тамъ же, стр. 479; по-русски 293 стр.

3) Spenser's. Synthetic Philosophy, First Principles (Изд. Appleton and Company), стр. 87. Русскій переводъ Тютчева подъ ред. Рубакина, стр. 50.

женіе, мы тѣмъ самымъ доказываемъ, что абсолютное представляется уму не какъ ничто, но какъ нѣчто“ 1). О какой бы опредѣленной формѣ бытія мы ни мыслили, она можетъ представиться, какъ опредѣленная, не иначе, какъ на фонѣ чего-то неопредѣленного, безконечнаго, что всегда стоитъ на порогѣ сознанія, но никогда не можетъ быть исчерпаннымъ, никогда не можетъ быть уложеннымъ ни въ одну конечную форму. Это безконечное содержаніе сознанія есть абсолютное, оно есть предметъ религіознаго сознанія; всякая форма, въ которую религія, *поскольку она не религіозна*, пытается уложить это абсолютное, есть униженіе для него<sup>2)</sup>, хотя „возможно и даже вѣроятно, что идеи этого рода, въ своихъ наиболѣе отвлеченныхъ формахъ, будутъ постоянно занимать задній фонъ нашего сознанія. Вѣроятно, всегда будетъ существовать потребность придавать какую-либо форму тому неопредѣленному сознанію основнаго бытія, которое составляетъ основаніе нашего пониманія“. 3)

Казалось бы, что ученіе Спенсера знаменуетъ собою рѣшительный разрывъ съ индивидуалистическимъ эмпиризмомъ и съ его склонностью къ субъективному идеализму, скептицизму и т. п. На дѣлѣ этой опредѣленности у Спенсера нѣтъ, да и не можетъ быть. Какъ извѣстно, основныя философскія понятія у него недостаточно выработаны; мало того, такія важныя философскія дисциплины, какъ онтологія, гносеологія и психологія, у него не расчленены: свой преобразованный реализмъ онъ излагаетъ, напр. въ психологіи. Нечего и пытаться искать у него различенія между трансцендентнымъ въ отношеніи къ я, въ отношеніи къ опыту и въ отношеніи къ сознанію; объ идеалистическомъ реализмѣ онъ и не думаетъ. „Метафизиковъ“, съ которыми

1) Тамъ же, стр. 88; по-русски 51 стр.

2) „Нѣсколько страннымъ кажется предположеніе людей, будто бы высшая степень почитанія состоитъ въ уподобленіи почитаемаго предмета самому себѣ.“ Тамъ же, стр. 109; по-русски 62 стр. См. также 120 стр.; по-русски 69 стр.

3) Тамъ же, стр. 113; по-русски 65 стр.

онъ смѣло полемизируетъ, онъ черезчуръ упрощаетъ, и если бы онъ встрѣтился съ ними, напр. съ Юмомъ, лицомъ къ лицу, они безъ труда показали бы ему, пользуясь его половинчатостью, что онъ долженъ примкнуть къ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ аргументы Спенсера въ пользу реализма имѣютъ силу противъ субъективнаго идеализма *только въ томъ случаѣ*, если рѣшительно признать, что транссубъективный мѣръ воспринимается познающимъ субъектомъ непосредственно въ оригиналѣ, а не въ видѣ копіи, не въ видѣ символовъ, не въ видѣ личнаго индивидуальнаго переживанія, хотя бы и *вынужденнаго* воздѣйствіемъ извнѣ. Между тѣмъ у Спенсера, несмотря на его ученіе о дифференціаціи субъекта и объекта, какъ явленіи вторичномъ, этого ученія о „данности“, непреломленности транссубъективнаго міра въ ясной формѣ нѣтъ. Говоря о дифференціаціи субъекта и объекта, какъ явленіи вторичномъ, Спенсеръ имѣетъ въ виду процессъ, совершающійся *въ субъектѣ*: онъ думаетъ, что всѣ переживанія, входящія въ процессы знанія, суть лишь „субъективныя возбужденія, производимыя объективными дѣятельностями, которыхъ мы не знаемъ и которыя не познаваемы для насъ“ <sup>1)</sup>. Однако первоначально эти переживанія не относятся ни къ я, ни къ не-я, т. е., находясь въ сферѣ субъекта, они все-таки не образуютъ въ немъ ни представленія о субъектѣ, ни представленія объ объектѣ; но затѣмъ подъ вліяніемъ опыта различія между разными формами субъективныхъ переживаній обрисовываются все яснѣе и яснѣе, и переживанія начинаютъ въ субъектѣ разпадаться на представленіе субъекта и представленіе объекта. Неудивительно, что при такомъ ученіи о субъектѣ и объектѣ конечные итоги спенсеровскаго преобразованнаго реализма почти ничѣмъ не отличаются отъ субъективнаго идеализма. „Тотъ реализмъ, къ принятію котораго мы вынуждены нашимъ изслѣдованіемъ, — говоритъ Спенсеръ, есть реализмъ, который просто утверждаетъ объективное суще-

---

1) The Principles of Psychology, стр. 493; по-русски 302 стр.

ствование, какъ отдѣльное и независимое отъ субъективнаго существованія. Но онъ не утверждаетъ ни того, чтобы какая-либо изъ формъ этого объективнаго существованія была въ дѣйствительности такова, какою она намъ кажется, ни того, чтобы связи между разными формами объективнаго существованія были объективно таковы, какими онѣ намъ кажутся. Такимъ образомъ этотъ реализмъ отличается въ очень значительной степени отъ грубаго реализма, и чтобы обозначить это различіе, онъ бы могъ быть вполне справедливо названъ преобразованнымъ реализмомъ<sup>1)</sup>. Этотъ преобразованный реализмъ утверждаетъ иными словами, что знаніе имѣетъ трансцендентный характеръ, хотя даетъ даже и не копию дѣйствительности, а только *символы* ея. Спенсеръ сравниваетъ это символическое знаніе съ проекціей куба на цилиндрической поверхности: такое изображеніе куба есть „символизація, въ которой ни составные элементы символа, ни ихъ отношенія между собой, ни законы измѣненія этихъ отношеній не сходны ни въ малѣйшей степени съ составными элементами, ихъ взаимными отношеніями и законами измѣненія этихъ отношеній въ символизируемой вещи. И однако же реальность и символъ такъ тѣсно связаны здѣсь другъ съ другомъ, что всякому возможному перераспределенію въ томъ *plexus* (сплетеніи), которое составляетъ первую изъ нихъ, соотвѣтствуетъ точно-эквивалентное перераспределеніе въ *plexus* (сплетеніи), составляющемъ другой изъ нихъ“<sup>2)</sup>.

Познакомившись съ этими итогами теоріи знанія Спенсера, можно дифференцировать то, что оставалось въ его сознаніи не дифференцированнымъ. Отъ него ускользаетъ безконечное различіе между дѣйствительною *данностью* транс-субъективной дѣйствительности и необходимымъ *допущеніемъ* существованія ея. Въ своей аргументаціи онъ развиваетъ то первое, то второе изъ этихъ *toto genere* различныхъ

1) Тамъ же, стр. 494; по-русски 302 стр.

2) Тамъ же, стр. 497; по-русски 304 стр.

ученій. Выше мы привели тѣ выраженія его, которыя показываютъ, что онъ склоненъ былъ считать идеализмъ учениемъ, опирающимся на выводъ, а реализмъ — учениемъ, истина котораго есть не выводъ, а простое констатированіе того, что дано въ непосредственномъ воспріятіи, того, что *есть* налицо. Теперь мы можемъ привести столько же заявленій его, что трансубъективная реальность не дана субъекту, что признаніе ея есть только догадка субъекта, хотя и обладающая высшею степенью достовѣрности. Мало того, въ конечномъ итогѣ это второе ученіе взяло верхъ надъ первымъ. Это видно изъ сдѣланной самимъ Спенсеромъ характеристики преобразованнаго реализма, какъ реализма символическаго. Присутствіе этого второго ученія можно констатировать также повсюду и въ ходѣ аргументаціи въ пользу реализма. Въ отрицательномъ оправданіи реализма Спенсеръ постоянно ставитъ рядомъ, за одну скобку, оба абсолютно различныя ученія о реализмѣ, какъ о непосредственной и какъ о выводной истинѣ, и противопоставляетъ ихъ вмѣстѣ идеализму, какъ истинѣ выводной и при томъ болѣе сложно выводной. Далѣе, отыскивая критерій истины, онъ уже прямо говоритъ, что „сознаніе, на которое опирается реализмъ, достигается посредствомъ одного выводнаго акта; между тѣмъ какъ сознаніе, достигаемое идеализмомъ (по его увѣренію), достигается имъ посредствомъ ряда выводныхъ актовъ“ <sup>1)</sup>. Подходя къ итогам своего ученія, Спенсеръ выражаетъ ту же мысль въ слѣдующей формѣ: „Такимъ образомъ, нормальные процессы мысли неизбѣжно порождаютъ это невыразимое, но неистребимое сознаніе о существованіи за предѣлами сознанія, — существованіи, которое постоянно символизируется посредствомъ чего-либо, находящагося въ предѣлахъ сознанія“ <sup>2)</sup>.

Итакъ, вся аргументація Спенсера, широко задуманная,

---

1) Тамъ же, стр. 383; по-русски 235 стр.

2) Тамъ же, стр. 488; по-русски 299 стр.

Вопросы философіи, кн. 75.

вначалѣ исходившая изъ того, что въ первоначальномъ сознаниі нѣтъ ни субъекта, ни объекта, свелась въ концѣ къ утвержденію, что *мы не можемъ отказаться* отъ мысли о существованіи трансубъективной дѣйствительности. Имѣя въ виду этотъ результатъ, можно сказать, что Спенсеръ не сдѣлалъ въ теоріи знанія эмпиризма той революціи, которую задумалъ, не вывелъ эмпиризмъ на путь *гносеологически* обоснованнаго реализма. Если всѣ познавательные процессы суть личныя индивидуальныя переживанія познающаго субъекта, то доказать, что реализмъ проще, первѣе, яснѣе и неотразимѣе всѣхъ другихъ ученій, это значитъ установить лишь утилитарную, а вовсе не гносеологическую цѣнность реализма; итогъ этого ученія состоитъ въ томъ, что я не могу не думать такъ, мнѣ всего полезнѣе думать такъ, но всѣ эти мысли суть только *мои* состоянія, и потому существованіе дѣйствительности внѣ меня все же нигдѣ и никогда не удостовѣрено въ воспріятіи, т.-е. въ непосредственномъ опытѣ.

Не помогаютъ здѣсь Спенсеру и ссылки на продолжительный процессъ эволюціи, вырабатывающей приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ и создающей, какъ осадокъ изъ всего опыта, то приспособленіе къ трансубъективной дѣйствительности, которое выражается въ формѣ неистребимой *увѣренности* въ существованіи этой дѣйствительности. Мы вовсе не относимся отрицательно къ попыткамъ эволюціонистовъ примѣнить свои теоріи къ объясненію процессовъ знанія. Скорѣе, наоборотъ, во второй части этого сочиненія обнаружится, что мы склонны пользоваться законами эволюціи, установленными Спенсеромъ для разъясненія нѣкоторыхъ гносеологическихъ вопросовъ. Однако мы полагаемъ, что эволюція не можетъ создать всего изъ ничего. Въ основѣ всякой эволюціи должно лежать что-либо данное, и весь процессъ развитія въ значительной степени опредѣляется въ своей цѣнности и свойствахъ *природою первичнаго даннаго*. Когда геологъ объясняетъ происхождение горной долины размывающимъ дѣйствіемъ воды, онъ

складывается этот колоссальный итогъ изъ отдѣльныхъ актовъ размыванія, ничтожныхъ по сравненію съ конечнымъ результатомъ, но сходныхъ уже съ нимъ по своей природѣ. Точно также и въ гносеологіи. Когда Спенсеръ, говоря о воспріятіи сопротивленія, обращается къ сознанию самыхъ отдаленныхъ нашихъ животныхъ предковъ, даже къ сознанию зоофитовъ<sup>1)</sup>, мы вполне сочувствуемъ ему. Однако если онъ полагаетъ, что впечатлѣнія суть цѣликомъ *личныя индивидуальныя состоянія* познающаго субъекта, символы дѣйствительности, возникающіе въ познающемъ субъектѣ, то никакія ссылки на эволюцію не помогутъ ему окончательно обосновать реализмъ. Всегда можно будетъ возразить ему, что вся эта эволюція есть внутрисубъективный процессъ, приводящій къ тому, что индивидуальныя состоянія субъекта необходимо распадаются въ немъ и для него на двѣ группы—на представленіе субъекта и неотвязное, но тѣмъ не менѣе живое представленіе о существованіи мнимой транссубъективной дѣйствительности.

Какъ ни мало сознателенъ реализмъ Спенсера, все же его борьба противъ субъективнаго идеализма заключаетъ уже въ себѣ проблески новаго направленія въ эмпиризмѣ. Мы считаемъ вовсе не случайнымъ то обстоятельство, что частности его ученія о процессахъ знанія сходны съ ученіями, которыя входятъ, какъ необходимый элементъ, въ *мистическій эмпиризмъ*. Въ процессѣ знанія онъ выдвигаетъ на первый планъ дѣятельность *сравниванія*. Высшіе акты научнаго знанія въ его изображеніи ничѣмъ не отличаются по существу отъ примитивнѣйшаго знанія, состоящаго изъ *описанія*. Въ его „Основныхъ началахъ“ есть даже намеки на *эмпиристическую теорію умозрѣнія*. Въ его ученіи о всеобщемъ критеріи достовѣрности также есть элементы, соприкасающіеся съ мистическимъ эмпиризмомъ. Объ этихъ частностяхъ подробнѣе будетъ сказано позже въ томъ отдѣлѣ сочиненія, гдѣ мы приступимъ къ болѣе детальному раз-

1) Тамъ же, стр. 232; по-русски 145 стр.

смотрѣнію процессовъ знанія. Теперь намъ нужно перейти къ преемникамъ Спенсера на пути обоснованія новыхъ формъ эмпиризма.

Чтобы выразить опредѣленнѣе новые принципы эмпиризма, освобождающіе гносеологию отъ индивидуализма, нужно обладать въ большей степени способностью къ умозрѣнію, чѣмъ Спенсеръ. Ею обладалъ *Авенаріусъ*, основатель эмпириокритицизма. Авенаріусъ считаетъ истиннымъ только такое понятіе о мірѣ, которое опирается на „чистый опытъ“, не искаженный наукою и философіею. „Чистый опытъ“ есть чистое описаніе того, что „испытано“ (*Erfahrenes*), что „дано, какъ наличное“. Высказывая его, „индивидъ знаетъ себя или чувствуетъ себя не такимъ, кто „придумываетъ“, „сочиняетъ“, „выдумываетъ“, „воображаетъ“, но такимъ, кто, именно, поскольку онъ есть только „испытывающій“, просто находитъ въ наличности, „застаетъ“ то, что высказываетъ, какъ „опытъ“ и въ высказываніи именно только „сообщаетъ“ („разсказываетъ“, „описываетъ“ „констатируетъ“) это“<sup>1)</sup>.

Человѣческое понятіе о мірѣ, складывающееся только изъ „преднайденаго“, Авенаріусъ называетъ естественнымъ. Искать такого понятія, свободнаго отъ субъективныхъ выдумокъ, нужно не посрединѣ процесса эволюціи знанія, а въ первоначальномъ, т.-е. въ наивно-реалистическомъ міросозерцаніи и въ будущемъ совершенномъ міросозерцаніи. Всѣ остальные ступени эволюціи искажаютъ „естественное понятіе о мірѣ“, включая въ него элементы, не найденные въ опытѣ. Однако вмѣстѣ съ этимъ процессъ эволюціи опять выключаетъ эти субъективные элементы изъ понятія о мірѣ и осложняетъ первоначальный наивный реализмъ нѣкоторыми существенными дополненіями. Поэтому, когда процессъ выключенія субъективныхъ дополненій закончится, мы не вернемся къ первоначальному ис-

1) Авенаріусъ. Человѣческое понятіе о мірѣ. Перев. Федорова, подъ ред. М. Филиппова, стр. 74.



ходному пункту, т.-е. къ наивному реализму, а получимъ новое эмпириокритическое міросозерцаніе. Глубокое различіе между наивнымъ реализмомъ и эмпириокритицизмомъ обнаружится тогда, когда мы, не ограничиваясь описаніемъ чистаго опыта со стороны его „характера“, дадимъ слѣдующее болѣе существенное опредѣленіе его: чистый опытъ есть „высказываніе, которое во всѣхъ своихъ частяхъ предполагаетъ только элементы среды“<sup>1)</sup>. Наивное міросозерцаніе ставитъ высказыванія (механической процессъ) прямо въ зависимость отъ среды, между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ они зависятъ отъ среды косвенно: между средою и высказываніемъ существуетъ рядъ посредствъ: они заключаются въ тѣлѣ высказывающаго индивидуума и, особенно, въ его нервной системѣ. Такъ какъ рядъ посредствъ въ нервной системѣ не можетъ быть безконечнымъ, то мы должны допустить существованіе такихъ отдѣловъ нервной системы, измѣненіями которыхъ непосредственно обусловливаются высказыванія (центральная часть нервной системы, система С). Измѣненія въ этой системѣ зависятъ не только отъ среды (отъ упражненія подъ вліяніемъ среды), но и отъ обмѣна веществъ въ системѣ С (отъ питанія) или, вѣрнѣе, они зависятъ отъ опредѣленнаго отношенія между этими факторами. Отсюда ясно, что не все содержаніе высказыванія относится къ средѣ. Въ содержаніи высказываній есть двѣ различныя группы: такія части содержанія, какъ „зеленый“, „голубой“, „холодный“, „твердый“, и такія, какъ „пріятный“, „непріятный“, „интенсивный“, „слабый“, „знакомый“, „незнакомый“ и т. п. (послѣднія всегда находятся въ нѣкоторомъ своеобразномъ отношеніи къ первымъ)<sup>2)</sup>. Первыя Авенариусъ называетъ „элементами“, а вторыя „характерами“. Характеры предполагаютъ не наличность частей среды, а наличность опредѣленныхъ состояній центральной нервной системы, напр., характеръ „знакомости“

1) Avenarius. Kritik der reinen Erfahrung. I, стр. 4.

2) Тамъ же, I, стр. 16.

(Heimhaftigkeit) зависит от степени упражненія центральной нервной системы въ отношеніи къ соотвѣтствующему „колебанію“ <sup>1)</sup>). Нѣкоторыя высказыванія даже и совсѣмъ не относятся къ внѣтѣлесной средѣ: это тѣ, которыя вызваны колебаніями въ системѣ С, зависящими не отъ измѣненій въ средѣ, а отъ измѣненій въ обмѣнѣ веществъ въ организмѣ (въ S).

Изъ этихъ отношеній между высказываніемъ и средою слѣдуетъ, что понятіе опыта можетъ быть установлено въ широкомъ и въ узкомъ смыслѣ слова. Въ широкомъ смыслѣ слова терминомъ опытъ можно назвать всѣ содержанія высказываній (вещи, воспоминанія, образы фантазій), поскольку они имѣютъ „характеръ полаганія“ (Positional-Charakter) <sup>2)</sup>. Но въ узкомъ смыслѣ слова подъ опытомъ Авенаріусъ разумѣетъ только тѣ содержанія высказываній, которыя имѣютъ „характеръ“ вещи, а этотъ „характеръ“ содержаніе высказыванія имѣетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда я съ своей точки зрѣнія „долженъ предположить какую-нибудь составную часть среды  $R_1 R_2 R_3$  („цвѣтъ“, „звукъ“, „давленіе“ или чтобы-то ни было другое, напр., комбинацію „цвѣтовъ“ въ средѣ и т. п.), какъ болѣе или менѣе простое или сложное добавочное условіе для (*периферически обусловленно*) колебанія системы С, и допустить, какъ зависимую, цѣнность Е (т.-е. содержаніе высказыванія),носящую, выражаясь коротко, *то же имя* (т.-е. то же имя, что и часть среды). <sup>3)</sup>.

Конечное понятіе о мірѣ должно состоять только изъ тѣхъ элементовъ, которые въ процессѣ развитія окончательно сохранять за собою „характеръ“ опыта въ узкомъ смыслѣ слова <sup>4)</sup>. Отсюда ясно, какова разница между наивно-реалистическимъ и будущимъ эмпириокритическимъ по-

1) Тамъ же, II. 30 с.

2) Тамъ же, II. 365 с.

3) Тамъ же, II. 65, 363. Курсивъ въ первомъ случаѣ принадлежитъ намъ, во второмъ—Авенаріусу.

4) Тамъ же, II. 410.

нятіемъ о мірѣ. Наивный реализмъ строить свое понятіе о мірѣ изъ опыта въ широкомъ смыслѣ слова, а эмпириокритицизмъ—изъ опыта въ узкомъ смыслѣ слова.

Ученіе Авенаріуса объ опытѣ легко представить въ формѣ сенсуализма, основаннаго на предпосылкѣ о разобщенности между я и не-я и о зависимости опыта отъ дѣйствій среды на организмъ. Тогда его ученіе отличалось бы отъ существующихъ уже формъ индивидуалистическаго эмпиризма ничтожными дополненіями, заимствованными изъ біологическихъ ученій о приспособленіи организма, а, слѣдовательно, и его мыслительныхъ процессовъ къ средѣ, и говорить объ этихъ дополненіяхъ не стоило бы, такъ какъ изъ предыдущаго ясно, что подобная эволюціонная гносеологія трансцендентнаго знанія есть реализмъ, логически родственный съ субъективнымъ идеализмомъ. Между тѣмъ на дѣлѣ Авенаріусъ стремится дать совершенно новую теорію опыта: онъ хочетъ передѣлать всѣ привычки нашего мышленія, воспитанныя современными теоріями, и дать міросозерпаніе, съ одной стороны, утонченно новое, а съ другой стороны, возвращающее къ наивному реализму, къ тому самому реализму, который сохраняется всегда и вездѣ и въ наше время, поскольку мы не теоретизируемъ, а описываемъ свои отношенія къ дѣйствительности такъ, какъ они непосредственно испытываются. Поэтому, чтобы выяснить различіе между теорією Авенаріуса и индивидуалистическимъ эмпиризмомъ, лучше всего начать съ изображенія отношеній между опытомъ и дѣйствительностью въ духѣ наивнаго реализма, но въ терминахъ Авенаріуса. Въ процессѣ высказыванія нужно различать двѣ стороны: высказываніе, какъ *движеніе* органовъ рѣчи со всѣми его механическими послѣдствіями, и *содержаніе* высказыванія, т.-е. *смыслъ* высказыванія, т.-е. то, къ чему высказываніе *относится*. Согласно представленіямъ наивнаго реализма, не знающаго или не думающаго о нервной системѣ, если два человѣка видятъ одно и то же дерево и говорятъ, что они видятъ его, то въ этомъ процессѣ есть слѣдующіе элемен-

ты: два различныхъ высказыванія (два процесса движеній въ органахъ рѣчи) и одно,— *качественно и численно одно и то же* содержаніе высказыванія; это содержаніе высказыванія есть дерево, *само трансубъективное дерево*. Въ отличіе отъ наивнаго реалиста многіе изъ современныхъ философовъ и почти всѣ образованные люди нашего времени скажутъ, что этотъ процессъ болѣе сложенъ: онъ состоитъ изъ двухъ механическихъ высказываній, изъ двухъ представленій, составляющихъ смыслъ высказыванія и находящихся въ сознаніи говорящихъ лицъ, изъ двухъ процессовъ въ нервной системѣ этихъ лицъ и изъ одного реального дерева, находящагося внѣ сознанія говорящихъ. На чьей же сторонѣ стоитъ Авенаріусъ? Если принять въ расчетъ не только „Критику чистаго опыта“, но и сочиненіе „Человѣческое понятіе о мірѣ“, то окажется, что Авенаріусъ не стоитъ ни на той, ни на другой сторонѣ, но *принципіально* онъ болѣе близокъ къ наивному реализму, чѣмъ къ индивидуалистическимъ ученіямъ о содержаніи высказываній. Это ясно, если познакомиться съ его ученіемъ объ интродекціи. По мнѣнію Авенаріуса, существенное различіе между наивнымъ реализмомъ и разными „анимистическими“ и „идеалистическими“ ученіями состоитъ не столько въ ученіи о процессахъ нервной системы, сколько въ ученіи о томъ, что „въ душѣ“ или „въ мозгу“, или вообще „внутри“ познающаго субъекта есть образъ предмета, какъ индивидуальное психическое состояніе познающаго субъекта. Это вкладываніе „образовъ“ вещей внутрь познающаго субъекта есть интродекція. Интродекція ведетъ къ *удвоенію* предмета: производя ее, мы воображаемъ, будто въ процессѣ высказыванія о деревѣ участвовало, во-первыхъ, дерево какъ вещь нематеріальная, и, во-вторыхъ, дерево, какъ психическій образъ дерева. Благодаря этому удвоенію или, вѣрнѣе, системамъ удвоеній (для всякаго человѣка) міръ распадается на міръ внѣшній и міръ внутренній; доступнымъ непосредственному опыту оказывается для каждаго человѣка только собственный его внутренній міръ, а отсюда возникаетъ

рядъ неразрѣшимыхъ проблемъ. Такъ, напр., благодаря этому удвоенію оказывается, что „опытъ производится опытомъ“, „тѣлесное и духовное несравнимы“, переходъ отъ субъекта къ объекту невозможенъ (проблема объ отношеніи мышленія къ бытію), такъ какъ „если исходить изъ бытія, то не получаемъ внутри сознанія предметовъ, если же исходить изъ сознанія, то не выйдемъ наружу къ предметамъ“<sup>1)</sup>. Не только эти общія проблемы, но даже и болѣе частныя, напр., проблема проекціи воспріятій, приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, и всѣ онѣ вызваны ненужнымъ и не даннымъ въ опытѣ *удвоеніемъ* вещей, т.-е. интродекціею. Стбитъ только освободиться отъ интродекціи и всѣ эти проблемы падаютъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ понятіе о мірѣ освобождается отъ выдуманныхъ элементовъ, не данныхъ въ опытѣ. Въ самомъ дѣлѣ, когда я говорю, что вижу дерево, то въ опытѣ даны только двѣ вещи—я и дерево, какъ часть среды, а вовсе не три—я, дерево и мое воспріятіе дерева; „моего“ дерева, какъ чего-то подчиненнаго мнѣ, какъ продукта дѣятельности моего мозга или моей души въ опытѣ нигдѣ нѣтъ; въ опытѣ, какъ наличное, существуютъ всегда только координированныя, а не субординированныя другъ другу я и среда; субординированными другъ другу ихъ нельзя считать уже потому, что они суть комплексы элементовъ, по существу однородныхъ<sup>2)</sup>.

Если рядомъ съ нами другой человекъ смотритъ на то же дерево и говоритъ, что видитъ его, то, опираясь на свой опытъ, я долженъ предполагать, что и у него механи-

---

1) Тамъ же, стр. 30 с., 39, 40. См. также стр. 44 с.

2) Тамъ же, 54. Точно также по Маху я и не-я координированы и одинаково непосредственно даны. „Если бы кто сталъ разсматривать „я“, какъ *реальное* единство, то онъ не избавился бы отъ слѣдующей дилеммы: ему пришлось бы или противопоставить этому единству міръ непознаваемыхъ существъ (что было бы совершенно безсмысленно), или разсматривать весь міръ, заключающій въ себѣ „я“ другихъ людей только какъ нѣчто, содержащееся въ нашемъ „я“ (на что едва ли кто серьезно рѣшится)“. Махъ. „Научно популярныя очерки“ переводъ Мейера, подъ ред. Энгельмейера, „Антиметафизическія соображенія“, стр. 131.

ческой актъ высказыванія имѣеть тотъ же смыслъ, какъ у меня, т.-е. и у него механическое высказываніе относится къ *тому же самому дереву*, какъ къ части среды. Признавъ это, мы устранили бы интродукцію, а „если бы удалось избѣжать интродукцій, то было бы избѣгнуто и расщепленіе (Spaltung) индивида съ его опытомъ, и удвоеніе „вещей“. Естественное и выше уже скрыто выступавшее мнѣніе, лежащее въ основѣ всѣхъ отдѣльныхъ эмпирическихъ наукъ,—мнѣніе, что эта же самая составная часть моей среды есть также составная часть среды другого человѣка,—было бы теперь, какъ таковое, состоятельнымъ“<sup>1)</sup>.

Изъ этого однако вовсе не слѣдуетъ, будто *все* содержаніе двухъ высказываній будетъ одинаковое: механической актъ высказыванія зависитъ только косвенно отъ среды, непосредственно же онъ зависитъ отъ колебанія системы С; поэтому поскольку измѣненія разныхъ системъ С обладаютъ разными индивидуальными свойствами, содержанія механическихъ актовъ высказываній, относящихся къ одной и той же части среды, могутъ заключать въ себѣ и качественно различные элементы (напр., киноваръ можетъ быть для меня красною, а для другого человѣка черною, для меня дерево „знакомо“, а для сосѣда „незнакомо“) <sup>2)</sup>. Самъ Авенариусъ вкратцѣ формулируетъ эту мысль слѣдующимъ образомъ. „Если вообще позволительно допущеніе, что въ обѣихъ этихъ принципиальныхъ координаціяхъ противочленъ R численно одинъ и тотъ же, то черезъ это тѣмъ не менѣе, разумѣется, еще не позволительно дальнѣйшее допущеніе, что противочленъ R въ принципиальной координаціи  $(M \left\{ \begin{matrix} T \\ R \end{matrix} \right\})$  качественно тотъ же, что и въ принципиальной координаціи  $(TR)$ “<sup>3)</sup>. Иными словами, Авенариусъ вовсе не отрицаетъ существованія индивидуальныхъ элементовъ въ содержаніи высказываній, а, слѣдовательно, не

1) Тамъ же, стр. 59.

2) Тамъ же, 82—88.

3) Тамъ же, стр. 60.

возвращаетъ насъ къ наивному реализму съ его наивными противорѣчiями.

Сходство между эмпириокритицизмомъ и мистическимъ эмпиризмомъ не останавливается только на ученiи о непосредственной данности среды въ опытѣ. Оно неизбежно простирается и далѣе, напр., поскольку мистическiй эмпиризмъ въ своей методологiи наукъ также долженъ привести къ ученiю, что весь процессъ знанiя есть *описанiе*, или въ онтологiи къ ученiю, что въ составѣ среды есть всѣ тѣ элементы, которые находятся въ составѣ я и т. п. Однако огромное различiе между мистическимъ эмпиризмомъ и эмпириокритицизмомъ состоитъ въ слѣдующемъ. Мистическiй эмпиризмъ въ своей гносеологiи не предрѣшаетъ главныхъ вопросовъ онтологiи (напр., его онтологiя можетъ допустить существованiе матерiи, но можетъ и отвергнуть его), хотя, конечно, исключаетъ нѣкоторыя бѣдныя по содержанию мiросозерцанiя, напр., материализмъ (мы говоримъ о научномъ материализмѣ, а не о гилозоизмѣ, который богатъ содержанiемъ, хотя и не дифференцированнымъ)<sup>1)</sup>. Иной характеръ имѣютъ ученiя Авенарiуса. А рiгогi нужно ожидать, что эмпиристы-позитивисты, всегда тяготеющiе къ материализму и сенсуализму, должны воспользоваться ученiемъ о непосредственной данности въ опытѣ транссубъективнаго мiра прежде всего для того, чтобы реабилитировать материализмъ. Этимъ путемъ и пошелъ Авенарiусъ. Сколько бы онъ ни говорилъ о томъ, что по его ученiю въ мiрѣ нѣтъ ни духа, ни матерiи, что полный опытъ заключаетъ въ себѣ всегда и среду и я, а потому стоитъ выше этихъ противоположностей, все же на самомъ дѣлѣ, развивая свои теорiи, онъ далъ имъ узкую биологически-материалистическую подкладку, и она такъ затушевала новыя стороны его теорiи, что ихъ удается выловить только съ трудомъ.

---

1) См. объ этомъ Schelling, Bruno.

#### IV. Интуитивный критицизмъ.

Интуитивный критицизмъ такъ же, какъ и эмпириокритицизмъ, имѣетъ *позитивистическій* характеръ, но одна изъ вѣтвей его, именно *имманентная философія*, отличается большимъ свободомысліемъ и вполне отчетливо провела учение о непосредственной данности транссубъективного міра въ процессахъ знанія. Поэтому на ней и слѣдуетъ сосредоточить вниманіе главнымъ образомъ.

Самое названіе *имманентная философія* намекаетъ на то, что представители этого направленія отрицаютъ возможность трансцендентнаго знанія. Трансцендентнымъ они считаютъ „все то, что выходитъ за сферу сознанія или процесса возникновенія знанія“ <sup>1)</sup>. Мыслить вещь трансцендентную, т.-е. находящуюся внѣ всякаго сознанія, нельзя: это значило бы мыслить невысказанное. „Нѣтъ бытія, которое не было бы сознаваемымъ, и нѣтъ ничего познаваемого, что не было бы бытіемъ“, говоритъ Шубертъ-Зольдернъ <sup>2)</sup>. Опираясь на эти соображенія, одни изъ нихъ склоняются къ солипсизму, а другіе (напр., Шуппе, Шубертъ-Зольдернъ, Ремке) обезпечиваютъ себѣ доступъ въ область транссубъективного міра путемъ ученія о непосредственной данности этого міра въ опытѣ <sup>3)</sup>. Объ этихъ представителяхъ имманентной философіи мы и будемъ говорить. Такъ какъ они полагаютъ, что всякій познаваемый предметъ можетъ существовать не иначе, какъ въ чьемъ-либо сознаніи, то ихъ ученіе о транссубъективномъ мірѣ имѣетъ слѣдующую форму: они утверждаютъ, что „индивидуальныя сознанія имѣютъ часть своихъ содержаній общую“. Очевидно, „эта общая и согласованная часть содержанія индивидуальныхъ сознаній *независима отъ индивидуумовъ, какъ тако-выхъ*“ <sup>4)</sup>. Однако она должна быть объектомъ для какого-либо

1) Schubert-Soldern. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, стр. 5.

2) Тамъ же, стр. 7.

3) См., напр., Rehmke, Unsere Gewissheit von der Aussenwelt.

4) Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, стр. 31, 32.



я <sup>1)</sup>, и если индивидуальныя сознанія, какъ таковыя, не суть носители ея, то остается только предположить, что носитель ея есть сверхъиндивидуальное родовое сознаніе, „сознаніе вообще“. Объекты этого сверхъиндивидуальнаго я непосредственно даны индивидууму, такъ какъ индивидуумъ всегда заключаетъ въ себѣ родовое я и составляетъ лишь модификацію его.

Имманентная философія, подобно эмпириокритицизму и мистическому эмпиризму, рѣшительно борется противъ *удвоенія* объектовъ. Въ своей теоріи воспріятія она замѣчательнымъ образомъ сходится съ мистическимъ эмпиризмомъ еще въ вопросѣ объ ощущеніяхъ: упомянутые выше философы считаютъ ощущенія <sup>2)</sup>, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ (напр., ощущенія свѣта, звука и т. п.) транссубъективными. Однако мистическій эмпиризмъ устраняетъ при этомъ всякую возможность конфликтовъ съ современными данными частныхъ наукъ тѣмъ, что относитъ ощущенія къ области внутритѣлеснаго транссубъективнаго міра, между тѣмъ какъ имманентная философія, различая только двѣ группы элементовъ воспріятія, субъективную и объективную (транссубъективную), принуждена включать ощущенія или прямо въ сферу субъекта или прямо въ сферу транссубъективнаго *внѣтѣлеснаго* міра.

Вообще, имманентная философія, съ одной стороны, въ высшей степени родственна мистическому эмпиризму тѣмъ, что наиболѣе отчетливо изъ всѣхъ предыдущихъ направленій основывается на ученіи объ одинаковой непосредственности знанія о субъективномъ и транссубъективномъ мірѣ, но съ другой стороны способы обоснованія этой мысли и выводы въ ней рѣзко отличаются отъ ученія мистическаго эмпиризма. Различія эти существуютъ главнымъ образомъ постольку, поскольку теорія знанія имманентной философіи

---

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 34.

<sup>2)</sup> Понятіе ощущенія у нихъ шире, чѣмъ это принято въ психологіи, но мы говоримъ здѣсь объ ощущеніяхъ въ узкомъ смыслѣ этого слова.

односторонне: предрѣшаетъ нѣкоторые вопросы онтологіи <sup>1)</sup>. Такъ, рассуждая о трансцендентности, представители имманентной философіи имѣютъ въ виду трансцендентность не въ отношеніи къ процессу знанія, а въ отношеніи къ я (когда они говорятъ о трансцендентности въ отношеніи къ сознанию, дѣло отъ этого не мѣняется, потому что терминъ сознание у нихъ нерѣдко имѣетъ то же значеніе, что и терминъ я <sup>2)</sup>). Поэтому-то уже въ теоріи знанія они должны или стать на сторону солипсизма, координируя всѣ объекты со своимъ индивидуальнымъ я, или допустить, пускаясь въ область онтологіи, существованіе вселенскаго я, какъ носителя транссубъективнаго міра. Мистическій эмпиризмъ въ своей теоріи знанія рассуждаетъ о трансцендентномъ только въ отношеніи къ самому процессу знанія, поэтому ничто не заставляетъ его въ гносеологіи прибѣгать къ ученію о вселенскомъ я; мало того, мистическій эмпиризмъ, могъ бы въ гносеологіи совсѣмъ не рассуждать о я и не-я. Зайдя въ область онтологіи въ вопросѣ о трансцендентности, имманентная философія неизбежно рѣшаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и другіе онтологическіе вопросы, напр., вопросъ о составѣ міра, и приходитъ къ мысли, что вещи существуютъ только, какъ содержанія сознания: отсюда получается *идеализмъ*, и при томъ идеализмъ *интеллектуалистическій*. Наконецъ, въ связи съ наклонностью представителей этой философіи устанавливать только *формальное* различіе между субъективнымъ и объективнымъ содержаніемъ опыта стоитъ ихъ антифилософское ученіе о критеріи истины: они полагаютъ, что критеріемъ объективности служитъ *согласіе*

---

1) Какъ уже сказано выше, теорія знанія мистическаго эмпиризма предрѣшаетъ вопросы онтологіи только постольку, поскольку они зависятъ отъ ученія о составѣ *самого процесса знанія*, и занимается въ настоящемъ сочиненіи вопросами онтологическаго характера объ отношеніи знанія къ я и къ тѣлу, только потому, что прежнія гносеологіи, грѣша этимъ недостаткомъ, дѣлаютъ невозможнымъ отступленіе отъ традицій: сочиненіе, методологически безупречное въ смыслѣ полнаго обособленія отъ онтологіи, рисковало бы остаться совершенно непонятнымъ.

2) Schuppe. Grundriss и т. д., стр. 16.

воспріятіи различныхъ индивидуумовъ. О недостаткахъ этого ученія<sup>1)</sup> мы поговоримъ подробнѣе во второй части сочиненія.

Сочувствуя отчасти эмпириокритицизму, отчасти имманентной философіи, Риккертъ развиваетъ ученіе о знаніи, составляющее, повидимому, одну изъ модификацій интуитивнаго критицизма. Онъ также допускаетъ существованіе „всеобъемлющаго сознанія“, которое играетъ роль „гносеологическаго субъекта“<sup>2)</sup>. Этотъ субъектъ „не содержитъ въ себѣ ничего, свойственнаго мнѣ, какъ опредѣленной личности, и лишь къ этому безличному субъекту можетъ быть относимъ тѣлесный міръ“. Отсюда ясно, что ошибаются тѣ, кто говоритъ, будто „непосредственно данный міръ есть мое содержаніе сознанія“. Отсюда ясно также, что совершенно несостоятельны „всѣ такія предположенія, какъ солипсизмъ“<sup>3)</sup>.

Съ особеннымъ удовольствіемъ мы отмѣчаемъ существенное различіе между ученіемъ Риккерта и теоріей имманентной философіи, состоящее въ томъ, что Риккертъ, признавая „всякую данную намъ дѣйствительность“ за „процессъ въ сознаніи (Bewusstseinsvorgang)“ вовсе не чувствуетъ себя обязаннымъ признать, будто вся дѣйствительность есть „психическій процессъ“<sup>4)</sup>. Иными словами, для него, какъ и для мистическаго эмпиризма, въ связи съ ученіемъ о непосредственности знанія о внѣшнемъ мірѣ, остается возможнымъ допущеніе тѣлеснаго міра, какъ транссубъективной реальности. Вообще, онъ наиболѣе свободенъ отъ нѣкоторыхъ традицій, идущихъ изъ лагеря критицизма, и потому его теоріи заключаютъ въ себѣ много новыхъ возможностей.

1) См. объ этомъ Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus, Philos. Stud. XII, стр. 358—365.

2) Г. Риккертъ. Границы естественно-научнаго образованія понятій. Перев. Водена. Стр. 152.

3) Тамъ же, стр. 157.

4) Тамъ же, стр. 157.

Къ числу представителей интуитивнаго критицизма мы относимъ также всѣхъ тѣхъ послѣдователей Канта, которые считаютъ трансцендентальную апперцепцію сверхъиндивидуальнымъ единствомъ, численно тождественнымъ для всѣхъ эмпирическихъ я. Послѣ того, какъ выше были разсмотрѣны взгляды Фихте, эмпириокритицизмъ и имманентная философія, само собою понятно, въ какомъ смыслѣ мы находимъ въ теоріи такихъ кантіанцевъ зачатки ученія о мистическомъ воспріятіи. Поэтому разсматривать это направление мы не будемъ, укажемъ лишь на то, что однимъ изъ представителей его можно считать такого вліятельнаго философа, какъ Виндельбандъ. Въ своей „Исторіи новой философіи“ Виндельбандъ излагаетъ ученіе Канта о трансцендентальной апперцепціи или о „сознаніи вообще“ такъ, какъ будто и сомнѣній быть не можетъ въ томъ, что по Канту „сознаніе вообще“ есть сверхъиндивидуальная функція<sup>1)</sup>. Излагая свои собственные взгляды, онъ также говоритъ о „сознаніи вообще“ или о „нормальномъ сознаніи“, какъ объ условіи возможности абсолютныхъ цѣнностей. По его мнѣнію, „философія есть не что иное, какъ проникновеніе въ это нормальное сознаніе и научное изслѣдованіе того, какіе элементы содержанія и формы эмпирическаго сознанія обладаютъ цѣнностью нормальнаго сознанія“<sup>2)</sup>. „Философское изслѣдованіе возможно лишь между тѣми, кто убѣжденъ, что надъ его индивидуальной дѣятельностью стоитъ норма общеобязательнаго и что ее возможно найти“<sup>3)</sup>.

Однако Виндельбандъ относится къ этому сознанію такъ, какъ будто бы оно творится лишь въ актахъ эмпирическаго сознанія и не рѣшается утверждать вѣчную наличность абсолютнаго нормальнаго сознанія. „Въ сферу нашего опыта

1) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, (2 изд.), II т., стр. 77.

2) Виндельбандъ. Прелюдіи. Перев. С. Франка. „Что такое философія?“, стр. 36.

3) Тамъ же, „Критическій или генетическій методъ?“, стр. 245.

свѣтъ идеала проникаетъ лишь немногими лучами, и убѣжденіе въ реальности абсолютнаго нормальнаго сознанія есть уже дѣло личной вѣры, а не научнаго познанія“<sup>1)</sup>.

#### V. Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра )! въ русской философіи.

Въ русской философіи изъ трехъ обрисованныхъ выше направлений всего оригинальнѣе и полнѣе развился мистическій рационализмъ, распадающійся у насъ на двѣ вѣтви: одна изъ нихъ ведетъ начало отъ Шеллинга и Гегеля, а другая отъ Лейбница. Во главѣ перваго теченія стоитъ В. С. Соловьевъ, развившій ученіе о мистическомъ воспріятіи и въ отношеніи конечныхъ вещей, и въ отношеніи къ Богу. По его мнѣнію, знаніе о всякой, даже конечной вещи складывается изъ трехъ элементовъ—мистическаго, рациональнаго и эмпирическаго. „Во всякомъ предметѣ,—говоритъ онъ,—мы необходимо различаемъ слѣдующія три стороны: во-первыхъ, *субстанціальное существованіе*, или внутреннюю дѣйствительность,—его собственную *суть*; во-вторыхъ, его *общую сущность*, тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія и свойства, которыя составляютъ *логическія условія* его существованія, или тѣ условія, при которыхъ онъ только мыслимъ; и наконецъ, въ-третьихъ, его *внѣшнюю* видимую *дѣйствительность*, его проявленіе или обнаруженіе, т.-е. бытіе для другого; другими словами: мы различаемъ всякій предметъ, какъ *сущій*, какъ *мыслимый* и какъ *дѣйствующій*. Очевидно, что собственное существованіе предмета, его внутренняя необнаруженная дѣйствительность можетъ утверждаться только вѣрой или мистическимъ воспріятіемъ и соотвѣтствуетъ такимъ образомъ началу религіозному; мыслимость же предмета очевидно принадлежитъ философскому умозрѣнію, а его обнаруженіе, или внѣшняя феноменальная дѣйствительность подлежитъ изслѣдованію опытной науки“<sup>2)</sup>.

1) Тамъ же, „Что такое философія?“, стр. 44.

2) В. С. Соловьевъ. Собр. соч., т. II. „Критика отвлеченныхъ началъ“, стр. 16.

Слѣдуетъ особенно обратить вниманіе на то, что это мистическое воспріятіе не есть только воспріятіе транс-субъективной наличности чего-то, какъ это можно было бы подумать, опираясь на нѣкоторые термины, употребляемые здѣсь Соловьевымъ. На самомъ дѣлѣ подъ словомъ воспріятіе *существованія* слѣдуетъ разумѣть у него воспріятіе всей внутренней сути предмета, болѣе *богатой содержаніемъ*, и болѣе *характерной*, чѣмъ все, что есть въ чувственномъ, т.-е. въ „эмпирическомъ“, по терминологіи Соловьева, знаніи. „Необходимо предположить,—говоритъ Соловьевъ,—такое взаимоотношеніе между познаваемымъ и нашимъ субъектомъ, такое взаимодействіе между ними, въ которомъ нашъ субъектъ воспринималъ бы не тѣ или другія частныя качества или дѣйствія предмета, а его собственный характеръ, сущность или идею“ <sup>1)</sup>.

Понятно, поэтому, что въ своей этикѣ онъ соглашается съ Шопенгауэромъ и смотритъ на состраданіе, какъ на „таинственное явленіе“, состоящее въ томъ, что „я съ другимъ въ нѣкоторой мѣрѣ отождествился, и что, слѣдовательно, граница между я и не-я на этотъ разъ снята“ <sup>2)</sup>. Это не мѣшаетъ однако его этикѣ кореннымъ образомъ отличаться отъ этики Шопенгауэра: Соловьевъ основываетъ этику не только на способности человѣка непосредственно воспринимать страданія другого существа, но и на болѣе высокыхъ началахъ.

Въ своемъ ученіи о познаніи Бога Соловьевъ такъ же рѣшительно и при томъ въ теченіе всей своей философской дѣятельности утверждаетъ непосредственную данность Бога въ воспріятіи. Въ критикѣ отвлеченныхъ началъ онъ говоритъ о Богѣ, какъ объ абсолютномъ или всеединомъ существѣ, и утверждаетъ, что всеединое существо „внутренно связано“ съ возникшимъ субъектомъ и составляетъ

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 318. См. вообще гл. XLV, стр. 307—325. См. также стр. 286.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 33 с.

истину всего, также и конечныхъ вещей <sup>1)</sup>. Въ „Оправданіи добра“ Соловьевъ уже предпочитаетъ пользоваться терминомъ Богъ и также утверждаетъ непосредственную данность его въ сознаниі. „Дѣйствительность божества не есть выводъ изъ религіознаго ощущенія, а *содержаніе* этого ощущенія, — *то самое, что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала—и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется. Его самого не будетъ больше. Но оно *есть*, и значить есть то, что въ немъ дано, то, что въ немъ ощущается. *Есть Богъ въ насъ, значитъ онъ есть*“ <sup>2)</sup>).

В. С. Соловьевъ не успѣлъ развить своихъ ученій подробно именно въ области гносеологіи. Къ счастью его направленіе не умерло съ нимъ и не стоитъ въ русской философіи особнякомъ. Цѣнные дополненія къ его ученіямъ находимъ мы въ „конкретномъ идеализмѣ“ проф. С. Н. Трубецкого. Въ сочиненіи „Основанія идеализма“ кн. Трубецкой <sup>3)</sup> развиваетъ ученіе о мистическомъ воспріятіи подробнѣе, чѣмъ Соловьевъ. Онъ признаетъ данность транссубъективнаго міра познающему индивидууму въ трехъ направленіяхъ: въ чувственныхъ, эмпирическихъ явленіяхъ, въ логическомъ мышленіи и въ живой, внутренней связи ирраціональнаго и нечувственного сущаго субъекта съ всеединымъ <sup>4)</sup> сущимъ. Чувственные эмпирически данныя явленія, поскольку они даны въ пространствѣ и времени, имѣютъ въ отношеніи къ познающему индивидууму транссубъективный характеръ: они возможны не иначе, какъ благодаря чувственности, но субъектомъ этой стороны ихъ „является не мое личное эмпирическое воспріятіе, не чувственность Сидора или Петра, а воспріятіе вообще, *чувственность какъ таковая*“ <sup>3)</sup>, т.-е. универсальная, всеобъемлющая чувственность <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 274, 280—286.

<sup>2)</sup> В. С. Соловьевъ. „Оправданіе добра“, 2-е изд., стр. 218. См. также стр. 215—218.

<sup>3)</sup> Кн. С. Н. Трубецкой. „Основанія идеализма“. „Вопр. филос.“ № 31, стр. 82.

<sup>4)</sup> См. тамъ же, стр. 84, также № 35, стр. 762.

Мышленіе о дѣйствительности имѣеть транссубъективный характеръ, поскольку въ немъ сущее дано, какъ *идея*. Въ этомъ смыслѣ сущее „опредѣляется логически нашею мыслью“. И „эта мысль либо субъективна,— но тогда она и нелогична, т.-е. не имѣеть достаточнаго основанія въ сущемъ, — либо она въ то же время и объективна, т.-е. универсальна: внѣ ея ничто не мыслимо и ничего не существуетъ“<sup>1)</sup>. Наконецъ, сущее, какъ ирраціональная и нечувственная реальность, открывается намъ въ вѣрѣ, которая „утверждаетъ реальность мыслимыхъ и воспринимаемыхъ нами существъ, соотносящихся съ нашимъ существомъ, и заключаетъ въ себѣ сознаніе этого внутренняго имманентнаго соотношенія“<sup>2)</sup>.

Установивъ отношенія между чувственнымъ явленіемъ сущаго, идеею сущаго и сущимъ, какъ конкретномъ всеединствомъ, проф. Трубецкой не использовалъ эти ученія для разработки частныхъ вопросовъ теоріи знанія и, въ особенности, для разработки тѣхъ вопросовъ, которые мы относимъ къ области пропедевтической гносеологіи. Его трудъ требуетъ еще дополненія въ этомъ направленіи.

Мы уже говорили, что мистическій раціонализмъ могъ развиться и въ самомъ дѣлѣ развился въ Россіи также изъ докантовскаго раціонализма. Раньше, чѣмъ говорить объ этомъ направленіи, скажемъ нѣсколько словъ о той кроющейся въ докантовской философіи почвѣ, на которой онъ развился.

По мнѣнію раціоналистовъ, въ дѣйствии не можетъ быть ничего, что бы не заключалось уже въ причинѣ. Поэтому докантовскій раціонализмъ могъ бы допустить, что въ опытѣ транссубъективный міръ, хотя отчасти, познается непосредственно такъ же, какъ собственныя наши душевныя состоянія<sup>3)</sup>. И въ самомъ дѣлѣ зачатки его, хотя и скудные въ общемъ, встрѣчаются въ докантовскомъ раціона-

1) Тамъ же, № 31, стр. 104.

2) Тамъ же, № 35, стр. 736.

3) См. выше, гл. I. „Вопр. фил.“ кн. 73, стр. 204—208.



лизмъ. Спиноза всего болѣе свободенъ отъ предпосылокъ, препятствующихъ развитію этого ученія, и въ самомъ дѣлѣ даже въ чувственномъ опытѣ онъ допускаетъ существованіе транссубъективныхъ элементовъ, хотя и полагаетъ, что отличить ихъ отъ субъективныхъ элементовъ вслѣдствіе спутанности этого знанія нельзя <sup>1)</sup>. Въ ученіи объ адекватномъ знаніи, по крайней мѣрѣ, поскольку оно относится къ Богу, интуитивизмъ Спинозы выступаетъ еще отчетливѣе: онъ признаетъ, что „всякая идея какого бы то ни было тѣла или отдѣльной вещи, дѣйствительно существующей, необходимо содержитъ въ себѣ вѣчную и безконечную сущность Бога“ <sup>2)</sup>.

Вообще, въ вопросѣ о познаніи Бога всѣ рacionales обнаруживаютъ склонность къ интуитивизму. Для Декарта это былъ бы даже лучший способъ выйти изъ того *circulus vitiosus*, въ которомъ его такъ часто упрекаютъ, и въ самомъ дѣлѣ среди его доказательствъ существованія Бога попадаетъ нерѣдко мысль, что познаніе существованія Бога также непосредственно, какъ и познаніе существованія я; мало того, онъ иногда говоритъ, что оно предшествуетъ самопознанію <sup>3)</sup>. Въ этомъ направленіи рѣшительно и опредѣленно подвинулся впередъ Мальбраншъ, утверждающій, что мы созерцаемъ себя и Бога вмѣстѣ, и даже всѣ вещи видимъ въ Богѣ.

Даже монады Лейбница, у которыхъ нѣтъ „оконъ и дверей“ въ отношеніи другъ къ другу, въ то же время доступны вліяніямъ со стороны Бога. „Совершенно очевидно, говоритъ Лейбницъ,—что сотворенныя субстанціи зависятъ отъ Бога, который сохраняетъ ихъ и даже непрерывно производитъ ихъ путемъ нѣкотораго рода эманации, подобно тому, какъ мы производимъ наши мысли“ <sup>4)</sup>. Поскольку мо-

<sup>1)</sup> См. тамъ же, стр. 206.

<sup>2)</sup> Спиноза. Этика. Перев. подъ ред. Модестова. II, полож. XLV (изд. 2), стр. 104.

<sup>3)</sup> См. напр. „Метафизическія размышленія“. Перев. Невѣжиной, подъ ред. проф. Введенскаго, стр. 49 и 55.

<sup>4)</sup> „Разсужденіе о метафизикѣ“. Перев. подъ редакц. Преображенскаго, стр. 69.

нады суть мысли Божіи о вселенной, образующія микрокосмъ, гармонически приспособленный къ макрокосму, Лейбницъ охотно присоединяется къ заявленію Мальбранша, что „мы все видимъ въ Богѣ“. Отсюда остается сдѣлать еще одинъ шагъ и получится интуитивизмъ. Сдѣлать этотъ шагъ послѣдователямъ Лейбница тѣмъ легче и тѣмъ необходимѣе, что даже и ученіе объ отношеніи монады другъ къ другу побуждаетъ къ нему. Монады абсолютно обособлены другъ отъ друга, какъ полагаетъ Лейбницъ, и тѣмъ не менѣе намъ кажется, что онѣ тѣснѣйшимъ образомъ связаны другъ съ другомъ, постоянно взаимодействуютъ. Съ поразительнымъ остроуміемъ Лейбницъ выпутывается изъ этого противорѣчія путемъ предположенія, что всякая монада, будучи отрѣзана абсолютно отъ всего остального міра, въ то же время *непосредственно близка* всему міру, именно отъ вѣка и сразу содержитъ въ себѣ весь міръ въ видѣ копіи, которая, правда, остается большею своею частью въ безсознательной сферѣ души. Однако эта гипотеза заключаетъ въ себѣ множество новыхъ противорѣчій, напр. поскольку она ведетъ къ ученію о трансцендентности знанія, или поскольку она должна допустить существованіе въ каждой монадѣ не только копіи міра, но и копіи съ этой копіи и т. д. до безконечности. Въ то же время эта гипотеза указываетъ новый путь для устраненія противорѣчій: стоитъ только упростить ее, снявъ мнимыя перегородки между монадою и Богомъ, затѣмъ между монадою и другими монадами, и мы получимъ ученіе о мистическомъ воспріятіи въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Первая часть этого труда была предпринята проф. А. А. Козловымъ. Въ статьѣ „Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ“ онъ развиваетъ мысль, что *„реальность или бытіе того предмета, который люди называютъ Богомъ и который, въ самомъ общемъ выраженіи его, есть ничто наивысшее, обезпечены намъ непосредственнымъ сознаніемъ“*<sup>1)</sup>, но интеллектуальная обработка

<sup>1)</sup> „Вопр. фил.“ № 29 (стр. 459), 30.

этой данной намъ реальности представляетъ величайшія трудности, которыми и объясняются противорѣчія и различія въ разныхъ ученіяхъ о ней.

Дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи сдѣланъ если не русскимъ, то все же славяниномъ, начавшимъ въ Россіи свою философскую дѣятельность, Лютославскимъ. Въ сочиненіи *Seelenmacht* онъ рѣшительно настаиваетъ на томъ, что знаніе не только о Богѣ, но и о всякой конечной душѣ получается непосредственнымъ путемъ <sup>1)</sup>. Такъ какъ онъ, вслѣдъ за Лейбницемъ, полагаетъ, что міръ состоитъ только изъ духовныхъ существъ, изъ монадъ, то отсюда слѣдуетъ, что онъ допускаетъ непосредственное воспріятіе въ отношеніи ко всему міру, а не только къ одному изъ элементовъ его.

Однако въ своей аргументаціи Лютославскій преимущественно склоненъ опираться на такіе частные факты, какъ телепатія, магическое дѣйствіе одной души на другую, обнаруживающееся въ дѣятельности великихъ полководцевъ, ораторовъ, педагоговъ, научныя интуиціи при построеніи гипотезъ и т. п. Къ тому же Лютославскій, интересуясь преимущественно болѣе сложными, въ особенности социальными проблемами, не использовалъ ученія о непосредственномъ воспріятіи для детальной разработки вопросовъ гносеологии. Задачу развитъ далѣе мысль Козлова, именно установить ученіе о непосредственномъ воспріятіи трансубъективнаго міра во всемъ объемѣ этого понятія и при томъ вовсе не опираясь на частные факты въ родѣ телепатіи, а также примѣнить его къ рѣшенію проблемъ гносеологии и даже логики, поскольку она соприкасается съ гносеологіею, взялъ на себя авторъ настоящаго сочиненія.

Въ сочиненіи „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“ нами развито для цѣлей психологіи ученіе о я, согласно которому не все содержаніе индивиду-

1) W. Lutoslawski, *Seelenmacht*, особ. гл. III. См. также его соч. „Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung“.

ального сознания есть принадлежность я: индивидуальное сознание складывается не только из состояний я, но и из состояний „данныхъ мнѣ“, транссубъективныхъ <sup>1)</sup>). Наконецъ, въ настоящемъ сочиненіи мы пользуемся учениемъ о непосредственномъ воспріятіи транссубъективного міра для цѣлей гносеологіи и ставимъ рѣшеніе вопроса въ зависимость отъ столь общихъ основаній и такъ далеко отъ онтологіи, что въ результатѣ получается ученіе вовсе не предрѣшающее вопроса о томъ, каковъ этотъ непосредственно воспринимаемый міръ по существу. вмѣстѣ съ этимъ направленіе, которое мы хотимъ обосновать, теряетъ исключительную связь съ философіею Лейбница и вступаетъ въ такую же и даже еще болѣе тѣсную связь съ философіею Шеллинга и Гегеля, а слѣдовательно, съ мистическимъ идеализмомъ Соловьева и проф. С. Н. Трубецкого.

Въ этомъ же направленіи сближенія лейбниціанства Козлова и Лютославскаго съ мистическимъ идеализмомъ, ведущимъ начало отъ Шеллинга и Гегеля, работаетъ С. А. Аскольдовъ. До сихъ поръ онъ обнаружилъ мистическій элементъ въ своемъ міросозерцаніи только въ онтологическомъ рѣшеніи проблемы взаимодействія, однако и здѣсь эта сторона его взглядовъ обнаружилась уже съ достаточною отчетливостію, чтобы дать намъ право ссылаться на него. Причинную связь онъ опредѣляетъ, какъ „живой синтезъ, или связь двухъ или болѣе сущностей, синтезъ, въ которомъ часть бытія одной сущности переходитъ и синтезируется съ бытіемъ другой сущности“ <sup>2)</sup>). Уже въ сочиненіи „Основные проблемы теоріи познанія и онтологіи“, написанномъ раньше, онъ высказывалъ подобные взгляды на взаимодействие. „О сознаніи внѣшняго намъ міра, пишетъ онъ, можно еще говорить въ томъ смыслѣ, что нѣкоторыя состоянія сознанія, оставаясь нашими, содержатъ въ себѣ нѣчто непрерывно переходящее уже въ содержаніе міра

1) См. особенно гл. „Личность. II. Не личные („данные“) элементы индивидуального сознанія“, а также гл. „Интуиція“.

2) Аскольдовъ, „Въ защиту чудеснаго“. „Вопр. фил.“ 71, стр. 29.

не-я. Другими словами, нѣкоторыя состоянія сознанія представляютъ какъ бы своего рода спайку между я и не-я, являющуюся одновременно рубежомъ и того, и другого<sup>1)</sup>. Однако изъ дальнѣйшихъ его разсужденій видно, что онъ склоненъ допускать только данность въ опытѣ внутритѣлеснаго транссубъективнаго міра (ощущеній), и во всякомъ случаѣ не высказался еще о томъ, допускаетъ ли онъ непосредственную данность въ сознаніи внѣтѣлеснаго транссубъективнаго міра.

Точки зрѣнія и методы мышленія Лейбница и мистическаго раціонализма Шеллинга и Гегеля глубоко различны. Несмотря на это, они начинаютъ сближаться въ русской философій и обнаруживаютъ склонность къ органическому сліянію. Мы полагаемъ, что это фактъ знаменательный для русской философій. Среди философскихъ системъ такъ же, какъ и среди организмовъ сліяніе противоположныхъ началъ есть актъ оплодотворенія, ведущій къ возникновенію новой самостоятельной жизни. До сихъ поръ въ Россіи не было самостоятельной исторіи философій, не было преемственнаго ряда философскихъ міросозерцаній, развивавшихся другъ изъ друга такъ, какъ это было въ древней Греціи или Германіи. Мы надѣемся, что мистическій идеализмъ (не въ широкомъ, а въ платоновскомъ смыслѣ слова идеализмъ), насчитывающій въ Россіи уже довольно много сторонниковъ и даже близкій къ тому, чтобы создать самостоятельный литературный органъ для выраженія своихъ взглядовъ, способенъ къ такому органическому росту и развитію.

Н. Лосскій.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

---

<sup>1)</sup> Аскольдъ, „Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи“, стр. 238.

## Государство и право <sup>1)</sup>.

### VI.

Разсмотрѣвъ формально-юридическую теорію государства и права, мы убѣдились, что именно тѣ вопросы, въ разрѣшеніи которыхъ она стремилась найти свое завершеніе, свой логическій предѣлъ, остаются для нея неразрѣшными. Не отказываясь отъ своего исходнаго положенія—факта государственнаго господства—теорія эта не можетъ выйти изъ круга однозначущихъ понятій, представляющихъ раскрытіе исходнаго начала. Между тѣмъ отказаться отъ этого начала значило бы упустить изъ вида ту практическую цѣль, которая составляла движущій мотивъ всего построенія. Однако теоретическій анализъ на этомъ не можетъ остановиться. Та настойчивость, съ которой Бирлингъ и Йеллинекъ ставятъ вопросъ объ обязательной силѣ права, показываетъ, насколько разрѣшеніе этого вопроса важно для полноты пониманія права. И дѣйствительно, какъ уже было разъяснено выше, безъ этого право становится простымъ приказомъ власти, почерпающимъ въ ней свою силу и вполне зависящимъ отъ ея усмотрѣнія.

Конечно, можно отвергнуть самые эти вопросы и сказать, подобно Гарейсу или Герцфельдеру, что право почерпаетъ свою обязательную силу въ самомъ фактѣ своего существованія, и что граница государственной власти лежитъ въ области фактовъ, или, говоря иначе, что она изъята отъ всякаго нормативнаго опредѣленія и всецѣло предо-

<sup>1)</sup> „Вопр. Фил. и Псих.“, № 74.

ставлена неопредѣленности фактическихъ отношеній. Но обрывать анализъ права ссылкой на фактъ его существованія значитъ оставлять неудовлетвореннымъ самый глубокой и настойчивый интересъ, который вытекаетъ изъ потребности приводить государство и право въ связь съ нравственнымъ сознаниемъ. Эта сторона дѣла можетъ представляться неважной и неподлежащей анализу юристу-догматику, изучающему именно фактъ права,—право, какъ оно есть,—но она не можетъ быть оставлена безъ разсмотрѣнія той теоріей права, которая стремится къ цѣлостному пониманію своего предмета. Эта теорія должна непременно поставить вопросъ о тѣхъ идеальныхъ началахъ, которыя стоятъ *надъ* правомъ и государствомъ и объясняютъ ихъ обязательность и для власти, и для гражданъ. Господствовавшія прежде юридическія школы — естественно-правовая и историческая—каждая по-своему отвѣчали на вопросъ объ обязательности права: первая выводила эту обязательность изъ высшихъ нравственныхъ велѣній, вторая изъ народнаго убѣжденія. Но съ тѣхъ поръ какъ эти моменты отвергнуты юриспруденціей, какъ лежащія внѣ ея сферы, и все вниманіе обращено на формальную сторону права, не только самый вопросъ утратилъ свое значеніе въ глазахъ юристовъ, но потерялъ и путь къ его разрѣшенію. Поставить снова этотъ вопросъ значило обнаружить недостаточность существующей методы.

Необходимо признать, что современная юриспруденція на вопросъ объ отношеніи государства и права по самому существу своему не можетъ дать точнаго отвѣта. Единственное возможное для нея рѣшеніе этого вопроса, ставящее государство всемогущимъ источникомъ и творцомъ права, есть рѣшеніе техническое и условное: оно имѣетъ чисто вспомогательное значеніе и относится къ разряду тѣхъ вспомогательныхъ представленій (*Hilfsvorstellungen*), которыя для извѣстныхъ практическихъ или теоретическихъ цѣлей намѣренно упрощаютъ данное понятіе и берутъ его въ извѣстномъ условномъ видѣ.

Не отрицая значенія этого представленія для извѣстныхъ цѣлей, мы должны, однако, тѣмъ сильнѣе подчеркнуть необходимость другой точки зрѣнія, которая отправляется не отъ формальныхъ, а отъ субстанціональныхъ началъ права. Только такимъ образомъ возможно разрѣшить вопросъ объ отношеніи права и государства не формально, а по существу, въ соотвѣтствіи съ дѣйствительною жизнью и нравственнымъ сознаниемъ. Но этотъ путь давно уже намѣченъ школой естественнаго права, и въ настоящее время, когда съ разныхъ сторонъ совершается возрожденіе естественно-правовыхъ началъ, стоитъ на очереди и возстановленіе естественно-правовой конструкціи государства <sup>1)</sup>.

При имени естественно-правовой конструкціи государства у современныхъ юристовъ возникаетъ мысль о теоріяхъ первобытнаго договора и народнаго суверенитета, противопоставленныхъ государству, въ качествѣ нѣкоторыхъ юридическихъ границъ и давно уже осужденныхъ современнымъ пониманиемъ государства. Но эти послѣднія теоріи представляютъ собою лишь своеобразное выраженіе въ терминахъ старой философіи права основной естественно-правовой идеи. А эта идея заключается въ утвержденіи, что надъ государствомъ стоятъ нѣкоторыя высшія нормы, которымъ оно должно подчиняться, изъ которыхъ оно черпаетъ и свое оправданіе и свои руководящія начала. По отношенію къ этимъ нормамъ государство является лишь орга-

---

<sup>1)</sup> Мнѣ пріятно отмѣтить, что среди русскихъ ученыхъ нашего времени эта мысль была уже высказана кн. Евг. Трубецкимъ, который на диспутѣ г. Паленко въ Кіевскомъ университетѣ совершенно справедливо указалъ, что понятіе государственнаго суверенитета не можетъ быть конструировано безъ естественнаго права (см. газету „Право“, № 51, за 1903 г.). Неудовлетворенность существующими теоріями государства слышится и въ статьяхъ г. Гессена (см. его статьи по государственному праву въ „Словарѣ юридическихъ и государственныхъ наукъ“), Рейснера („Вѣстникъ Права“, апрѣль 1903 г.: „Что такое правовое государство“) и Живаго („Научное Слово“, № 10, за 1903 г.). Всѣ указанные авторы направляютъ свою критику не только противъ подробностей, но и противъ основаній, и выходъ изъ ихъ критики можетъ быть найденъ только въ новой постановкѣ всей проблемы государственнаго права.



номъ, а не творцомъ: оно такъ же мало создаетъ субстанціональныя основы права, какъ мало создаетъ оно драгоценныя металлы, изъ которыхъ чеканить монету. Оно даетъ праву опредѣляющую его форму, но содержаніе для этой формы властно опредѣляется жизнью и высшую санкцію свою находить въ нравственномъ сознаниі.

Отсюда становится понятной задача естественно-правовой конструкціи государства. Цѣль ея не въ томъ, чтобы объяснить фактической строй государственныхъ отношеній, а въ томъ, чтобы указать, насколько въ данномъ строѣ отражаются нравственныя начала, которыя должны лежать въ основѣ правопорядка. Въмѣсто того, чтобы право ставить въ зависимость отъ государства, оно государство ставить въ зависимость отъ идеальнаго представленія о правѣ. Само собою разумѣется, что ни въ какомъ положительномъ правѣ мы не найдемъ чистаго воплощенія нравственныхъ началъ: въ каждомъ дѣйствительномъ правѣ отражается борьба силъ, изъ которыхъ слагается общественный процессъ. Но, съ другой стороны, видѣть въ исторіи права только торжество и господство силы, совершенно чуждое началамъ справедливости, значитъ не понимать самого существа правовыхъ учреждений и нормъ.

Естественно-правовая конструкція государства неизбѣжно приводитъ къ признанію дуализма государства и права. Тотъ монизмъ, та гармонія государства и права, на которыхъ настаиваетъ формальная теорія, есть не болѣе какъ абстракція, которая содержитъ въ себѣ тавтологическое утвержденіе, что создаваемое государствомъ право находится въ единствѣ со своимъ источникомъ, государствомъ. Конкретный историческій процессъ и живое нравственное сознание не знаютъ этой гармоніи: напротивъ, имъ присущъ постоянный дуализмъ, вѣчный процессъ столкновеній между тѣмъ правомъ, которое *должно* быть, и закономъ государственнымъ. „Кто отрицаетъ возможность подобныхъ противорѣчій,—справедливо замѣчаетъ Гирке,—тотъ отрицаетъ идею права. Глубокое влеченіе духовной природы человѣка стре-

мится къ единству права и власти. Ихъ раздвоеніе всегда чувствуется, какъ дисгармонія. Это чувство есть лучшее удостовѣреніе въ томъ, что существуютъ бессильное право и безправная сила“. Съ формальной точки зрѣнія это немыслимо: право въ формальномъ смыслѣ есть все то, чему государство дало свою санкцію, дало форму права, и оно остается таковымъ до тѣхъ поръ, пока государство сохраняетъ за нимъ эту форму. Но и самый крайній сторонникъ положительнаго права не станетъ утверждать, что „формально-обязательное есть вмѣстѣ съ тѣмъ хорошее, справедливое и разумное право и что существующее должно сохраниться на вѣчныя времена“. Сошлюсь въ данномъ случаѣ на извѣстнаго противника естественнаго права Бергбома, которому принадлежать только что приведенныя слова. „Конечно,—говоритъ онъ,—человѣчество должно сохранять вѣру, что есть нѣчто высшее, чѣмъ формально-обязательное право“. „Не слѣдуетъ только думать,—прибавляетъ онъ,—чтобы это высшее также было правомъ“. Пусть такъ! Дѣло не въ названіи, а въ признаніи этого высшаго, стоящаго надъ положительнымъ правомъ, въ качествѣ руководящаго масштаба. Это—истина, которая совершенно не требовала бы разъясненія, если бы современная позитивная школа юристовъ не затемнила того, что по существу своему представляется безспорнымъ и само собою разумѣющимся.

Но какъ только мы станемъ на точку зрѣнія естественно-правовой теоріи, тотчасъ же устраняются тѣ затрудненія, которыя непреодолимы для формальной теоріи права.

Такъ прежде всего становится понятной связанность государства своимъ правомъ. Эта связанность вытекаетъ не изъ самоограниченія государственной воли, которая сама по себѣ совершенно свободна, а изъ права естественнаго, которое стоитъ надъ государствомъ и направляетъ его дѣятельность. Высказать это утвержденіе, значитъ признать обязательность для государства нравственныхъ нормъ, которымъ оно подчиняется на ряду съ своими подвластными.

Нравственная связанность государства относится конечно, не къ каждой отдѣльной нормѣ, а ко всему праву въ цѣломъ <sup>1)</sup>. Она означаетъ такое отношеніе къ праву со стороны государства, при которомъ власть считаетъ себя связанной тѣми нормами, которыми она связываетъ подвластныхъ. Отсюда становится понятнымъ, почему нѣкоторыя части права представляются какъ бы неприкосновенными для власти, постоянными по терминологіи Йеллинека, а другія вполнѣ зависящими отъ нея усмотрѣнія. Неприкосновенныя, неотчуждаемыя права это тѣ, которыя требуются самой идеей права; измѣнчивыя — это тѣ, которыя для нея безразличны. Въ отдѣльныхъ случаяхъ можетъ быть и такъ, что нравственное сознание подвластныхъ вооружается противъ извѣстной нормы — разъ она стоитъ въ противорѣчій съ нравственнымъ сознаниемъ, считаетъ ее для себя нравственно-необязательной и жаждетъ ея отмены со стороны государственной власти. Опредѣляющимъ критеріемъ является соотвѣтствіе нормъ положительнаго права нравственной идеѣ. На этомъ покоится идея международныхъ обязательствъ, признаніе неотчуждаемыхъ правъ личности, сила конституціонныхъ гарантій. Ни международное, ни государственное право не могутъ быть поняты безъ идеи естественнаго права. Самая прочность государственныхъ обязательствъ зависитъ отъ интенсивности нравственнаго сознания, оказывающаго вліяніе на государство.

Анализируя тѣ факты, которые заставляютъ утверждать связанность государства правомъ, мы должны придти къ заключенію, что только естественно-правовая теорія можетъ объяснить эту связанность. Для формальной теоріи фактъ связанности государства правомъ приурочивается по необходимости къ формальному моменту: государство связано тѣмъ правомъ, которое оно признало и еще не отменило законнымъ порядкомъ. Опредѣляющими являются именно эти моменты: формальное признаніе и формальная

---

<sup>1)</sup> Ср. Jellinek Gesetz u. Verordnung, S. 199.

отмѣна. Между тѣмъ не трудно убѣдиться, что связанность эта идетъ гораздо далѣе, чѣмъ формальное самоограниченіе государственной власти. Какъ замѣчаетъ Теллинекъ, „въ правѣ культурныхъ народовъ существовалъ издавна, а теперь безъ сомнѣнія существуетъ въ гораздо большемъ объемѣ нѣкоторый основной комплексъ правъ, по отношенію къ которымъ безсильна власть законодателя“. Принимая во вниманіе наличность такихъ правъ, волей-неволей приходится „отказаться отъ чисто-формальной юридической точки зрѣнія, оперирующей при помощи идеи безусловно всемогущей и непогрѣшимой государственной власти и признать, что право распадается на постоянныя или поддающіяся лишь весьма медленному преобразованію и измѣнчивыя составныя части. Эти постоянныя элементы прямо или безмолвно признаются таковыми въ соотвѣтствіи со всѣмъ культурнымъ состояніемъ народа и служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ правовымъ критеріемъ для оцѣнки и тѣхъ волевыхъ актовъ государства, которые съ формальной точки зрѣнія представляются непререкаемыми<sup>1)</sup>. Быть можетъ, самымъ яркимъ примѣромъ постоянного и непререкаемаго для современнаго культурнаго правосознанія элемента въ правѣ являются права личности, которыя въ новое время получили характерное названіе неотчуждаемыхъ правъ. Отрицаніе ихъ лежитъ внѣ сферы реальной власти культурнаго государства. Такіе постоянныя элементы существующаго правопорядка являются какъ бы матеріальнымъ предѣломъ законодательной власти государства. Это сознаніе нѣкоторыхъ постоянныхъ и твердыхъ элементовъ правопорядка пашло для себя яркое воплощеніе въ идеѣ конституцій и конституціонныхъ гарантій. Какъ бы ни относиться къ фактической силѣ конституціонныхъ хартій, необходимо, однако, признать, что въ нихъ проявляется стремленіе связать государственную волю нѣкоторыми опредѣленными границами.

Мы должны такимъ образомъ признать, что связанность

---

<sup>1)</sup> Allg. Staatsl. S. 336; русск. перев. 242.

государства правомъ имѣть въ дѣйствительности не только формальный, но и матеріальный характеръ, что въ существующемъ правосознаніи государство имѣть предъ собою нѣкоторый молчаливо имъ признаваемый предѣлъ.

Значеніе этихъ матеріальныхъ основъ правопорядка обнаруживается и въ другомъ отношеніи. Для формальной конструкціи права невозможно объяснить, какимъ образомъ новое право можетъ иногда утверждаться на формальномъ нарушеніи прежняго права. Разсуждая послѣдовательно, мы должны признать, что нарушеніе права можетъ породить лишь состояніе неправомѣрное. Если, однако, мы не отказываемъ въ признаніи новому порядку, возникшему съ формальнымъ правонарушеніемъ на мѣсто стараго, то только потому, что этотъ новый порядокъ, формально-неправомѣрный, можетъ оправдать себя по матеріальнымъ моментамъ, по своему соотвѣтствію съ идеей права.

Такъ формальная конструкція права своими пробѣлами и затрудненіями съ логической неизбѣжностью приводитъ къ субстанціональнымъ моментамъ права, и на ряду съ государственной теоріей права настойчиво выдвигается необходимость естественно-правовой конструкціи государства. Выше мы признали полную законность формальной теоріи права и монистической конструкціи государства, но пока мы оставались въ предѣлахъ формальныхъ опредѣленій, самое признаніе положительнаго права являлось для насъ только какъ результатъ фактическихъ отношеній, съ которыми необходимо считаться. Но цѣлостное правосознаніе не такъ относится къ праву: оно хочетъ еще имѣть и принципиальное обоснованіе его, и когда мы переходимъ къ субстанціональнымъ моментамъ права, предъ нами открывается возможность произвести оцѣнку самому факту государственнаго господства и сблизить этотъ фактъ съ основами естественнаго права.

Въ самомъ дѣлѣ, современные юристы настаиваютъ на монистическомъ пониманіи права и государства, и высшимъ торжествомъ юридическихъ конструкцій полагаютъ сведеніе

всѣхъ началъ государственнаго бытія къ непротиворѣчивому единству. Понятіе единства считается пробнымъ камнемъ всѣхъ построеній и ихъ направляющей цѣлью. Но какой смыслъ имѣетъ этотъ столь настойчиво проводимый монизмъ? и гдѣ его предѣлы? Когда въ современныхъ системахъ государственнаго права мы встрѣчаемъ на каждомъ шагу это требованіе монистической конструкціи государства, оно производитъ впечатлѣніе какого-то универсальнаго ключа, который считается всюду пригоднымъ, но истинное назначеніе котораго забыто. Это происходитъ отъ неправильнаго изолированія формальной юриспруденціи, теряющей подъ собою жизненную почву. Конструктивныя стремленія часто являются для нея какой-то цѣлью въ себѣ; все сводится къ тому, чтобы получить непротиворѣчивое, логически-стройное представленіе. Между тѣмъ юридическія конструкціи суть не болѣе какъ лѣса и подмостки, помогающіе обзрѣть и понять извѣстное жизненное явленіе. Для цѣлей практическихъ формальная конструкція права въ своемъ чистомъ видѣ еще возможна; тамъ, гдѣ надо лишь отвѣтить на вопросъ: каково дѣйствующее право, и притомъ отвѣтить исключительно въ цѣляхъ удовлетворенія непосредственныхъ потребностей практическаго оборота, понятно ограниченіе конструкціи чисто-формальными моментами. Но всякое проявленіе теоретическаго интереса, всякій опытъ углубленія формальной конструкціи неизбѣжно приводитъ къ нарушенію границъ формальной методы, и мы наблюдаемъ въ дѣйствительности, что при всемъ видимомъ своемъ безстрастіи, современныя конструкціи скрываютъ за собою опредѣленное политическое настроеніе. Такъ въ конструкціяхъ Лабанда и его школы не разъ уже отмѣчался скрытый абсолютизмъ; точно такъ же у Йеллинека, у Гирке мы легко можемъ обнаружить тенденціи прогрессивнаго либерализма. Спрашивается: есть ли это скрытое вліяніе субстанціональныхъ началъ права на формально-юридическую конструкцію нѣчто незаконное и нежелательное или, напротивъ, нѣчто не только неизбѣжное, но и совершенно необходимое.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ станетъ ясенъ изъ послѣдующаго изложенія, когда мы разберемъ на конкретныхъ примѣрахъ, въ чемъ именно проявляется это вліяніе. Я постараюсь показать, что только въ субстанціональныхъ естественно-правовыхъ началахъ формальная конструкція находитъ для себя надлежащее руководство и завершеніе. Но если такъ, то скрытое вліяніе естественно-правовыхъ началъ на юридическія конструкціи должно получить открытое признаніе и послѣдовательное выраженіе. Послѣдовательно-проведенная такая метода должна подмѣчать и закрѣплять въ юридическихъ конструкціяхъ все то, важное съ нравственной точки зрѣнія, хотя бы и едва уловимое съ юридической, только нарождающееся, что можетъ быть обнаружено въ современныхъ учрежденіяхъ. Все построеніе должно регулироваться опредѣленнымъ принципомъ, идеей права и ея основными требованіями.

Разборъ юридической конструкціи государства съ предположенной точки зрѣнія мы начнемъ съ того принципа, который лежитъ въ основѣ современнаго монистическаго пониманія государства. Это—принципъ суверенитета. Онъ является юридическимъ выраженіемъ государственнаго монизма и представляетъ собою самый существенный элементъ современнаго государственнаго права. Но что же означаетъ этотъ принципъ въ своемъ идеальномъ опредѣленіи? и что означаетъ весь этотъ монизмъ? каковы его принципіальныя основанія и границы? Для того чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы прежде всего должны коснуться историческихъ условій развитія сувереннаго государства.

Развитіе новаго государства шло къ тому, чтобы на мѣсто раздробленности частныхъ силъ создать твердый правовой порядокъ на началахъ всеобщаго равенства. Средневѣковое общество, какъ и всякое общество, въ которомъ частное и личное начало преобладаетъ надъ общимъ, не знаетъ твердаго, единого и равнаго для всѣхъ права. Правовыя отношенія опредѣляются частными соглашениями и договорами, которые представляютъ собою основу для личныхъ

и временныхъ обязанностей и правъ, а не для общаго и прочнаго правопорядка. „Вмѣсто общихъ положеній, которыя устанавливали бы прочныя отношенія, мы видимъ множество личныхъ обязательствъ, непрерывно нарушаемыхъ, непрерывно смѣняющихся и возобновляющихся, такъ что окончательное рѣшеніе вопросовъ все-таки предоставлялось матеріальной силѣ“<sup>1)</sup>. Исходнымъ началомъ этого порядка является свобода, но свобода произвольная, не признающая надъ собой общихъ началъ и выступающая во всеоружіи индивидуальныхъ и случайныхъ притязаній. Поэтому рѣшающимъ моментомъ въ ея опредѣленіи является не понятіе права равнаго для всѣхъ, а наличный перевѣсъ силы и фактическаго положенія. Въ этомъ порядкѣ вещей коренится зародышъ свободныхъ учрежденій, ибо самыя отношенія къ власти опредѣляются здѣсь по началу договора и свободнаго соглашенія. Свободная личность признается независимой отъ государства и противопоставляется ему, какъ первенствующее и самобытное начало<sup>2)</sup>. Но вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжнымъ послѣдствіемъ такого порядка вещей является вообще неравенство. Для личной свободы открытъ самый широкій просторъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность стѣснять и подавлять свободу другихъ. Каждый беретъ то, что можетъ взять. Положеніе лица въ обществѣ опредѣляется его могуществомъ и знатностью. Сильнымъ принадлежитъ все; слабыя подчинены и закрѣпощены. Такъ свобода произвольная и ничѣмъ не сдерживаемая въ концѣ-концовъ приходитъ къ отрицанію свободы, какъ общаго начала гражданской жизни. Рядомъ съ полной свободой однихъ, стоящихъ въ обществѣ на одной линіи съ верховнымъ его представителемъ, пользующихся аналогичными съ нимъ правами, создается цѣлая іерархія подчи-

<sup>1)</sup> Чичеринъ, „Опыты по исторіи русскаго права“. М., 1858, стр. 333.

<sup>2)</sup> Jellinek (Erklärung der Menschen und Bürgerrechte. S. 61. II. Aufl.) считаетъ этотъ порядокъ особенностью германскаго правосознанія; на самомъ дѣлѣ, это—продуктъ всякаго общественнаго развитія въ ту стадію, когда государственная власть еще слаба и первенство въ обществѣ принадлежитъ личному началу.



ненія и зависимости. На одной сторонѣ—вольности, привилегіи и монополии, на другой—безправіе, зависимость, закрѣпощеніе. Въ каждомъ разрядѣ лицъ создаются свои раздѣленія и неравенства, опредѣляемые тѣми же случайными признаками знатности, могущества, богатства, при чемъ всѣ эти неравенства закрѣпляются наслѣдственнымъ характеромъ. Все, что каждый успѣлъ добыть для себя, всякое возвышеніе и почетъ считается его достояніемъ и передается по наслѣдству, какъ частное право <sup>1)</sup>).

Таковы были послѣдствія свободы, не сочетавшейся съ равенствомъ и не признававшей надъ собою общаго закона. Развитіе правового государства новаго времени было направлено къ тому, чтобы уничтожить эти раздѣленія и провести начало общественнаго уравниенія. Для этого прежде всего было необходимо создать органъ, который былъ бы способенъ явиться источникомъ и проводникомъ единого и равнаго для всѣхъ права. Такимъ органомъ и явилось суверенное государство. Въ борьбѣ съ средневѣковымъ порядкомъ суверенное государство осуществило великую историческую задачу: оно совершило процессъ уравниенія общественныхъ элементовъ и превратило сословное общество съ его многочисленными раздѣленіями въ общество гражданское, построенное на началѣ равной правоспособности. Для того чтобы выполнить эту задачу, оно должно было уничтожить между собою и гражданами всѣ посредствующія ступени властвованія и подчинить всѣхъ единому и общему для всѣхъ закону <sup>2)</sup>). Оно должно было стать единымъ творцомъ права и единымъ источникомъ суда. Единство и суверенитетъ новаго государства являются отрицаніемъ средневѣковаго порядка частныхъ соглашеній и договоровъ, которые дѣлали невысказаннымъ созданіе общаго

---

<sup>1)</sup> Съ замѣчательной ясностью этотъ порядокъ вещей изображенъ Чичеринымъ въ статьѣ «Духовныя и договорныя грамоты великихъ и удѣльныхъ князей» (Опыты по истор. русск. права).

<sup>2)</sup> Ср. Дювернуа, «Чтенія по гражданскому праву». Спб., 1898, т. I, стр. 279—280.

права. Въмѣсто единого правотворящаго источника, въ которомъ частныя воли сочетаются для образованія общей воли, здѣсь господствовало множество самостоятельныхъ правотворящихъ волей, опредѣлявшихъ свои взаимоотношенія при помощи частныхъ соглашеній. Но это неизбежно сообщаетъ юридическимъ отношеніямъ характеръ неравенства и вноситъ элементъ произвольности въ опредѣленіе правъ отдѣльныхъ лицъ.

Въ своемъ идеальномъ опредѣленіи суверенное государство является опорой не противъ правъ личности, а противъ безправія и неравенства, противъ привилегій и монополій, противъ выдѣленій и исключеній. Эта идеальная цѣль сувереннаго государства указываетъ и его средства, и его границы. Сущность суверенитета не въ томъ, чтобы онъ былъ синонимомъ всемогущества, а въ томъ, чтобы суверенная власть имѣла достаточно могущества, чтобы явиться единымъ правотворящимъ источникомъ.

Неудивительно, что начиная съ XVI в. и донинѣ идея сувереннаго государства имѣетъ сторонниковъ среди писателей, менѣе всего склонныхъ къ абсолютизму. Если въ наше время такіе ученые, какъ Поллокъ и Йеллинекъ съ сочувствіемъ повторяютъ положенія Гоббса о верховной власти государства, то, конечно, съ точки зрѣнія утвержденія въ жизни идеи права. Въ концѣ XVIII в. идея суверенитета являлась завершающимъ звеномъ въ системѣ естественно-правовыхъ построеній. Когда французское національное собрание въ знаменитую ночь на 4-ое августа объявило уничтоженными всѣ средневѣковыя привилегіи и монополіи, всѣ остатки зависимости и закрѣпощенія и поставило подданныхъ въ непосредственное отношеніе къ верховной власти, это было довершеніемъ дѣла, начатаго французскими королями, и новымъ торжествомъ идеи суверенитета, подобно тому какъ идеи Руссо были довершеніемъ идей Бодена. Сторонникъ безусловнаго равенства и горячій поклонникъ

1) Pollock, Introduction to the History of the Science of Politics. p. 126  
Jellinek, System der subj. öff. R. S. 274.

свободы, Руссо удивляетъ своихъ читателей проповѣдью безусловнаго государственнаго суверенитета, въ которомъ видятъ отраженіе ученій Гоббса. Между тѣмъ для Руссо идея суверенитета является не болѣе какъ логическимъ выводомъ изъ требованій равноправія. Понятіе равенства у него въ концѣ концовъ поглощаетъ принципъ свободы, и безусловный неотчуждаемый суверенитетъ является обратной стороной всеобщаго и безусловнаго уравненія.

Но понятіе суверенитета, которое, по справедливому замѣчанію Иеллинека, было прежде всего полемическимъ понятіемъ, проводило идею равенства не только въ борьбѣ съ феодальнымъ раздробленіемъ и правовымъ партикуляризмомъ. Оно явилось также синонимомъ національной и государственной независимости. Подчиненіе чуждымъ силамъ,— все равно средневѣковой ли церкви, имперіи или другимъ государствамъ, создавало для даннаго государства особый видъ зависимости и прикрѣпленія, нарушало принципъ равноправія, вносило осложненія въ начало равной гражданской правоспособности. Въ этомъ смыслѣ освободительныя національныя движенія новаго времени являются новымъ торжествомъ идеи суверенитета и равноправія.

Исторія хотѣла, чтобы органомъ единаго и равнаго для всѣхъ права явилась въ новое время могущественная суверенная власть. Необходимъ былъ тяжелый процессъ борьбы, чтобы сломить средневѣковый партикуляризмъ и своекорыстныя притязанія частныхъ элементовъ. Понятно, что это напряженіе централизующихъ государственныхъ силъ нерѣдко сопровождалось невозможными крайностями и эксцессами власти. Процессъ объединенія и уравненія совершался не всегда въ ясномъ сознаніи принциповъ, но часто съ необузданною и стихійною силой, возмущавшей нравственное чувство. Здѣсь заключалась опасность государственнаго абсолютизма, страшный образъ котораго Гоббсъ нарисовалъ въ своемъ Левіафанѣ. Движимая въ эту сторону суверенная власть, вмѣсто того, чтобы быть органомъ равнаго для всѣхъ права, являлась только символомъ

всемогущества, увлекалась идеалами полицейскаго государства и поддерживала неравенства, которыя облегчали ей господство въ жизни. Классическую картину этого вырожденія суверенитета представилъ Токвиль въ своемъ изображеніи „Стараго порядка“. Если въ наше время нѣкоторые писатели, какъ Дюги и Прейсъ <sup>1)</sup> вооружаются противъ идеи суверенитета, какъ противъ символа произвола, это объясняется тѣмъ, что они забываютъ идеальныя основанія суверенитета и берутъ его практическія искаженія. Только тогда, когда отъ формальныхъ опредѣленій суверенитета мы переходимъ къ идеальному его принципу, для насъ становится понятнымъ его значеніе. Формальныя опредѣленія, какъ ни цѣнны они сами по себѣ, не раскрываютъ ни реального содержанія, ни нравственнаго смысла опредѣляемыхъ понятій и оставляютъ мѣсто для серьезныхъ недоразумѣній.

Но надо сказать, что одно понятіе суверенитета не способно дать полнаго опредѣленія государства. Оно представляетъ собою только внѣшнюю рамку для бытія права и является—въ идеальномъ своемъ опредѣленіи—почвой для равенства. Между тѣмъ государство есть союзъ лицъ свободныхъ, и мы не можемъ получить опредѣленія государства, не введя въ него начала свободы. По существу суверенитетъ не отрицаетъ свободы, а, напротивъ, утверждаетъ ее, признавая для нея почву общаго равенства и подчиняя ее общему закону. Изъ произвольной и необузданной свободы становится законной и правомѣрной. Завершеніемъ этого процесса признанія свободы является допущеніе гражданъ къ участию въ правахъ верховной власти. Но и это участіе осуществляется не въ формѣ частныхъ соглашеній, какъ въ средніе вѣка, съ предпочтеніемъ однихъ и полнымъ исключеніемъ другихъ, а на почвѣ общаго и уравнивающаго всѣхъ закона <sup>2)</sup>. Такъ свобода примиряется съ равенствомъ, и понятіе суверенитета пріобрѣтаетъ органи-

<sup>1)</sup> Duguit, L'état. p. 355; Preuss, Gemeinde, Staat, Reich, S. 118.

<sup>2)</sup> Jellinek, System, SS. 274—275.

ческий характеръ. Въмѣстѣ съ признаніемъ единства правотворящаго источника, признается и множественность частныхъ волей въ образованіи этого единства. Новыя государственно-правовыя ученія, въ соотвѣтствіи съ этимъ, вводятъ въ опредѣленіе государства понятіе народа, какъ субъекта права и непосредственнаго органа власти <sup>1)</sup>. Это вполне сходится съ классическимъ опредѣленіемъ античной теоріи, опредѣлявшей государство, какъ союзъ свободный, а гражданина, какъ участника въ судѣ и совѣтѣ.

Опредѣливъ суверенитетъ въ его идеальномъ смыслѣ и показавъ связь его съ основными началами естественнаго права, мы получаемъ возможность и бросить взоръ впередъ, заглянуть въ будущее. Суверенитетъ, какъ мы сказали, есть принципъ объединенія социальныхъ силъ на почвѣ общаго и равнаго для всѣхъ права. Для того, чтобы утвердить начала законности, равенства и свободы, въ борьбѣ съ противодѣйствующими элементами, нужна была сила могущественной центральной власти. Когда начала эти утверждены и противоборствующія силы сломлены, суверенная власть можетъ превратиться изъ могущественной силы въ простой символъ единства, въ „того дремлющаго законодателя, котораго трудно разбудить“, какъ выражается Дайси о верховной власти Соединенныхъ Штатовъ Сѣв. Америки. Тогда наступаетъ пора для развитія децентрализации и федерализма. Въ то время какъ при отсутствіи общегражданской правоспособности и равноправія, частныя силы оказывались центробѣжными, расходились въ стороны, создавали раздробленность и партикуляризмъ; на почвѣ общаго права они являются лишь выраженіемъ потребности свободнаго самоопредѣленія децентрализованныхъ союзовъ и лицъ. Въ этой связи идея суверенное государство является великимъ историческимъ этапомъ на пути къ всеобщему объединенію въ духѣ мира и братства всѣхъ народовъ и странъ. Какъ понятіе полемическое, бое-

<sup>1)</sup> Jellinek, Allg Staatsl. SS. 152—154, 367, 531—533; русск. пер. стр. 108—110, 265, 386—388.

вое, суверенитетъ могъ иногда приводить къ требованію замкнутости и обособленія государствъ: это было отвѣтомъ на опасность зависимости и подчиненія. По своему положительному существу, какъ требованіе единого и равнаго для всѣхъ права, суверенитетъ допускаетъ возможность гражданскаго уравниенія своихъ и чужихъ и прогрессивный ростъ международнаго общенія. Такое уравниеніе является лишь логическимъ продолженіемъ того самаго начала, которое лежитъ въ основѣ понятія суверенитета.

## VII.

Мы постарались опредѣлить въ терминахъ естественнаго права понятіе государственнаго суверенитета, и это дало намъ возможность подойти съ новой стороны къ формально-юридической конструкціи государства. Если намъ говорятъ, что государство является единымъ органомъ и творцомъ права, что государство должно объединять въ себѣ всѣ частныя, подчиненныя силы, мы можемъ допустить и понять эти утвержденія только въ качествѣ требованій всеобщаго уравниенія на почвѣ единого и равнаго для всѣхъ права. Вотъ смыслъ того монизма, на которомъ такъ настаиваетъ современная теорія государства. Въ предѣлахъ формальной конструкціи это монистическое пониманіе можетъ представляться незаконченнымъ и даже неправильнымъ. Только въ свѣтѣ естественно-правовыхъ началъ мы получаемъ возможность уяснить себѣ его истинное значеніе. вмѣстѣ съ тѣмъ уясняются для насъ и необходимыя границы этого монизма. Въ государствѣ равенство должно сочетаться съ свободой: отсюда объединяющая задача государства получаетъ свои необходимыя ограниченія. Объединеніе и уравниеніе общественныхъ элементовъ имѣетъ своей конечной цѣлью свободную человѣческую личность: въ этомъ естественный предѣлъ государственнаго единства. Намъ предстоитъ теперь показать, какія поправки и дополненія это начало свободы вносить въ конструкцію государства. Мы увидимъ,

что современная теорія не только не обходится без руководящих указаний этого субстанціональнаго начала права, но въ самыхъ важныхъ пунктахъ прибѣгаетъ къ нему, какъ къ разрѣшительному слову. Формальная по замыслу, она оказывается естественно-правовой по существу, и это не можетъ быть иначе, разъ ищутъ твердой опоры для формальныхъ опредѣлений.

Необходимость такой твердой принципиальной опоры чувствуется тотчасъ же, какъ только отъ общихъ опредѣлений мы переходимъ къ болѣе подробной характеристикѣ современнаго государства. И прежде всего здѣсь возникаетъ вопросъ, какъ понимать государственное единство и господство. Руководствуясь абстрактно-логическими критеріями, можно дать нѣсколько построеній формально-последовательныхъ и непротиворѣчивыхъ. Зейдель и Лингъ, Герцфельдеръ и Борнгакъ дали по-своему столь же непротиворѣчивыя теоріи, какъ Генель и Лабандъ, Гирке и Йеллинекъ. Но почему же конструкціи Зейделя и Линга такъ единодушно отвергаются современной теоріей, а конструкціи Борнгака и Герцфельдера такъ мало встрѣчаютъ сочувствія и даже вниманія? Не потому, чтобы они отличались крайнимъ логическимъ несовершенствомъ, а потому, что они стоятъ въ противорѣчьи съ современнымъ правосознаніемъ, съ его субстанціональными основами <sup>1)</sup>. И, наоборотъ, въ конструкціи Йеллинека и Гирке мы можемъ отмѣтить явное стремленіе итти въ уровень съ современнымъ пониманіемъ права. Центральнымъ пунктомъ, въ которомъ сказываются

---

<sup>1)</sup> Совершенно правильно замѣчаетъ проф. Алексѣевъ въ своей статьѣ «Къ ученію о юридической природѣ государства» (въ журн. «Русская Мысль», октябрь 1894 г.), что «юристъ не только долженъ овладѣть правовымъ матеріаломъ и умѣть пользоваться приемами формальной логики: онъ долженъ вмѣстѣ съ тѣмъ знать жизнь, ея требованія и запросы». Неуспѣхъ теоріи Зейделя проф. Алексѣевъ справедливо объясняетъ тѣмъ, что «нельзя безнаказанно игнорировать практическіе запросы жизни и становиться въ оппозицію къ тѣмъ требованіямъ, которыя современный человѣкъ предъявляетъ государству».

самыя глубокія и существенныя различія государственно-правовыхъ конструкцій, является вопросъ объ отношеніи государства къ личности.

Современное государство—на этомъ всѣхъ конструкціи стоять твердо—едино; оно не знаетъ дуализма государя и народа, власти и права, какъ мы наблюдали это въ средніе вѣка. Но если государство дѣйствительно едино, если оно вобрало въ себя всѣ подчиненные союзы и является верховнымъ и единственнымъ источникомъ всякаго права, не повторяется ли внутри его тотъ же неизбѣжный дуализмъ, который въ средніе вѣка повторялся въ иныхъ и болѣе рѣзкихъ формахъ, въ видѣ борьбы съ государствомъ извѣстныхъ началъ, стоявшихъ внѣ государства? Мнѣ представляется чрезвычайно важнымъ для правильного пониманія государства, чтобы этотъ дуализмъ былъ открыто и ясно признанъ. Это вопросъ, на которомъ въ особенности слѣдуетъ остановиться.

У Йеллинека есть въ одномъ мѣстѣ слѣдующее замѣчательное признаніе: „прежній дуализмъ хотя и побѣжденъ, но онъ оставилъ неизгладимые слѣды въ строѣ современныхъ государствъ“. Но эти слѣды прежняго дуализма не представляютъ собою только историческаго переживанія. На самомъ дѣлѣ, дуализмъ, о которомъ говоритъ Йеллинекъ, имѣетъ не историческое, а принципиальное значеніе. Онъ самъ находитъ, что это прежде всего проявляется въ положеніи, занимаемомъ индивидомъ по отношенію къ государству. „Въ новѣйшее время индивидъ нерѣдко подвергался гораздо болѣе широкимъ ограниченіямъ со стороны государства, чѣмъ въ эпоху расцвѣта античнаго государства. Но въ древности безусловно отсутствуетъ ясное сознаніе положительно-правового притязанія на опредѣленную сферу свободы по отношенію къ государству. Въ новѣйшемъ государствѣ, напротивъ, никогда, даже въ эпохи безграничнаго абсолютизма, нельзя было подавить убѣжденія, что индивидъ и по отношенію къ государству представляетъ



самодовлѣющую и потому долженствующую быть имъ признаваемой моральную и правовую величину“<sup>1)</sup>. Остальныя черты, которыя онъ упоминаетъ, сводятся къ тому же. Въ-стѣ взятыя, онѣ представляютъ собою не что иное, какъ вѣчное противоположеніе власти и личности, правительства и народа, общаго закона и индивидуальной свободы. Въ современномъ государствѣ этотъ дуализмъ не столько побѣжденъ, сколько вдвинутъ въ рамки правомѣрнаго проявленія. Онъ не подавленъ, а такъ сказать покрытъ современной политической организаціей, которая включила его въ себя, какъ внутренній принципъ своей жизни. Въ-стѣ съ тѣмъ очевидно, что этотъ дуализмъ представляется непреодолимымъ вовсе не съ точки зрѣнія формальной конструкціи. Для формальнаго построенія вполне возможно сгладить и затушевать всѣ слѣды двойственности и противорѣчія элементовъ, вошедшихъ въ государственный союзъ. И если, однако, мы должны сохранить и принципиально признать дуализмъ государства и личности, это объясняется основными требованіями современнаго правосознанія, тѣми нравственными ограниченіями, которыя стоятъ надъ государствомъ. Если въ настоящее время мы признаемъ, что государственная власть безгранична по отношенію къ народу, что, несмотря на свой правовой суверенитетъ, она поставлена въ опредѣленныя границы, это объясняется какъ требованіе моральнаго характера, какъ постулатъ естественнаго права. Тамъ, гдѣ формальная конструкція отбрасываетъ это требованіе и твердо стоитъ за принципъ единства власти, она послѣдовательно приходитъ къ понятію безграничности властвованія и разсматриваетъ народъ просто какъ объектъ господства. Таковы теоріи Зейделя и Линга.

Руководящее значеніе естественно-правовыхъ началъ мы можемъ указать и въ другихъ подробностяхъ государст-

---

1) Allg. Staatsl. S. 297; русск. пер. 214.

2) Ср. Allg. Staatsl. S. 213; русск. пер. 152.

венно-правовой конструкции. Такъ прежде всего оно обнаруживается въ конструкции правъ личности. Современная теорія твердо становится на ту точку зрѣнія, что индивидъ, входящій въ государство, какъ его составная часть, какъ та единица, изъ совокупности которыхъ слагается народъ, представляется не однимъ подчиненнымъ элементомъ цѣлаго, а прежде всего лицомъ, субъектомъ права. Прогрессивное правосознаніе той эпохи, когда индивидуальныя права впервые вырабатывались и укрѣплялись, назвало эти права неотчуждаемыми и противопоставило ихъ государству, какъ абсолютныя юридическія границы его власти. Позднѣйшая теорія, слѣдуя монистической тенденціи, воспринятой ею изъ жизни, и преувеличивая основной смыслъ этой тенденціи, отвергла самое понятіе этихъ правъ и свела ихъ до значенія простыхъ рефлексивныхъ послѣдствій объективнаго права. Въ этомъ состоялъ взглядъ Гербера и Лабанда. Новѣйшая доктрина, въ лицѣ Йеллинека, рѣшительно возстала противъ такого пониманія и возстановила за правами лицъ значеніе субъективныхъ правъ въ подлинномъ смыслѣ этого слова. „При однихъ только рефлексивныхъ правахъ,—замѣчаетъ Йеллинекъ,—не существуетъ лица. Рефлексивное право можетъ быть удѣломъ и животнаго, подобно тому, какъ въ то время, когда рабство было смягчено, оно имѣлось и у римскаго раба, который тѣмъ не менѣе не былъ лицомъ. Признанная же государствомъ способность индивида приводить, въ своихъ интересахъ, въ движеніе правопорядокъ, создаетъ, какъ и всякая ограниченная индивидуальная, признанная правомъ, сила, субъективное правомочіе. Личность поэтому есть понятіе публично-правовое. Она является условіемъ частнаго права и всякаго правопорядка вообще, который такимъ образомъ тѣсно связанъ съ существованіемъ индивидуальныхъ публичныхъ правъ“ 1). Такъ это пониманіе самое бытіе государства, какъ правопорядка, ставитъ въ зависимость отъ положенія въ

1) Allg. Staatsl. S. 378; русск. пер. стр. 273.

немъ человѣка, какъ лица, какъ субъекта права, и справедливо видить въ этомъ тожество современной доктрины съ античной, которая въ лицѣ Аристотеля провозгласила, что „право въ политическомъ смыслѣ возможно только между свободными людьми, а безъ такого права не существуетъ государства“ (Eth Nic. V. 10. 1134a). Соответственно съ этимъ, совокупность индивидовъ, народъ, рассматривается какъ основной элементъ государственнаго союза, входящій въ понятіе государства, какъ субъектъ государственной власти <sup>1)</sup>).

Народъ въ современной конструкціи не противопоставляется государству, какъ противостоящая ему чуждая сила, а включается въ него какъ его элементъ, какъ необходимый органъ цѣлаго. Въ странахъ представительныхъ народъ, въ качествѣ непосредственнаго органа, принимаетъ участіе въ управленіи наравнѣ съ монархомъ; организація народа для выбора своихъ представителей есть часть государственной организаціи и получающееся въ результатѣ выборовъ представительное собраніе есть именно организованный народъ въ юридическомъ смыслѣ этого слова <sup>2)</sup>). Однако, эта конструкція, впервые намѣченная Гирке и теперь подробно развитая Йеллинекомъ, не представляется единственно-возможной съ формальной точки зрѣнія. Господствующее въ современной юридической литературѣ воззрѣніе, поддерживаемое въ особенности авторитетомъ Лабанда и высказанное у Зейделя въ прямой связи съ общимъ характеромъ его ученія, состоитъ въ томъ, что не народъ въ своей совокупности представляетъ органъ власти, а только избранное имъ представительство. Хотя избраніе народомъ и составляетъ правовое основаніе для принадлежности къ представительному собранію, но права власти избранники народа получаютъ не чрезъ актъ избранія, не изъ рукъ народа, а исключи-

1) Jellinek, Allg. Staatsl. S. 367; русск. пер. 265. Haenel Deutsches Staatsr. S. 9.

2) Jellinek, Allg. Staatsl. S. 531; русск. перев. 386. Gierke, Schmoller's Jahrbuch Bd VII. N. F. S. 1142.

тельно изъ конституціи, въ силу государственнаго закона. Самъ по себѣ актъ избранія не можетъ перенести на избраннаго никакихъ правъ. Съ формальной точки зрѣнія эта теорія имѣетъ даже извѣстныя преимущества, такъ какъ она тверже проводитъ принципъ государственнаго единства, получающаго свое наглядное воплощеніе въ совокупности опредѣленныхъ органовъ, дѣйствующихъ на основаніи государственнаго закона. Народъ, признаваемый органомъ власти въ совокупности всѣхъ своихъ членовъ, представляется напротивъ понятіемъ не столь опредѣленнымъ и вносящимъ двойственность въ конструкцію государства. Тутъ чувствуется какъ бы воспроизведеніе въ новой формѣ старой теоріи Моля, признававшаго народъ особымъ юридическимъ лицомъ наряду съ государствомъ. Если, однако, не опасаясь упрека въ дуализмъ, Гирке и Леллинекъ настаиваютъ на своей конструкціи представительства, то рѣшающимъ моментомъ опять-таки является признаніе за каждымъ гражданиномъ, какъ лицомъ, правомѣрнаго притязанія на допущеніе его къ осуществленію государственной дѣятельности <sup>1)</sup>. Это притязаніе, которое можетъ быть обосновано не формально, а только морально, даетъ, однако вѣскія указанія для юридической конструкціи. Только на его основаніи можно оправдать утвержденіе за народомъ характера органа власти. Съ другой стороны, это же притязаніе даетъ возможность и для постановки, и для рѣшенія одного очень существеннаго вопроса, который съ точки зрѣнія отвлеченной юридической теоріи долженъ быть признанъ совершенно безразличнымъ. Для господствующей конструкціи представительства, признающей лишь за представительнымъ собраніемъ характеръ органа, представляющаго весь народъ, система избранія не имѣетъ юридическаго значенія. Для юридическаго существа представительства процессъ избранія, согласно этой конструкціи, не имѣетъ значенія: важенъ лишь конечный результатъ образо-

---

<sup>1)</sup> Allg. Staatsl. S. 381; русск. пер. стр. 275.

ванія представительнаго органа государства. А затѣмъ все равно,—основано ли избраніе на всеобщемъ избирательномъ правѣ, или на ограниченномъ цензовомъ началѣ; съ юридической точки зрѣнія въ томъ и другомъ случаѣ получаются совершенно равноцѣнные органы представительства народа. Но въ такомъ случаѣ замѣчаетъ Теллинекъ—и назначеніе представителей народа въ верхнюю палату короной должно быть признано юридически равноцѣннымъ съ всеобщимъ народнымъ голосованіемъ: органъ, представляющій народъ, получается одинаково въ томъ и другомъ случаѣ. Только признавъ за народомъ какъ цѣлымъ, какъ совокупностью гражданъ, значеніе самостоятельнаго, непосредственнаго органа, можно произвести правильную расцѣнку различныхъ избирательныхъ системъ и установить твердыя основанія всеобщаго избирательнаго права.

Поднимая народъ до значенія органа власти, новѣйшая конструкція, съ другой стороны, уравниваетъ съ нимъ въ юридическомъ значеніи монарха. Еще и до сихъ поръ цѣлый рядъ писателей, характеризуя юридическое положеніе монарха, видятъ въ немъ „носителя власти“. Это обозначеніе имѣющее въ виду создать особое юридическое понятіе, отличающееся отъ понятія органа власти и выдѣляющее монарха изъ категоріи прочихъ государственныхъ органовъ—имѣетъ за себя и историческія традиции, и тексты нѣкоторыхъ конституцій. Но современная теорія считаетъ болѣе правильнымъ не подчиняться буквальному тексту конституцій, въ которыхъ встрѣчаются выраженія понятныя лишь съ исторической точки зрѣнія, а слѣдовать указаніямъ общаго духа государственныхъ учреждений. На этомъ основаніи слѣдуетъ отвергнуть признаніе за тѣмъ или другимъ государственнымъ элементомъ характера носителя власти. Ибо, согласно современному правосознанію, носителемъ власти является только государство и никто кромѣ него. „Утверждая, что въ государствѣ существуетъ еще носитель государственной власти“, справедливо замѣчаетъ Теллинекъ,—

власти“. Ибо этотъ носитель власти или является по отношенію къ государству органомъ, тогда этимъ терминомъ „носитель“ ничего не выражается, или онъ есть не органъ, а лицо, и тогда онъ самостоятельно противостоитъ государству <sup>1)</sup>).

Но такимъ образомъ современная теорія, конструируя въ правовомъ государствѣ два непосредственныхъ органа—народъ и монарха, которые независимы другъ отъ друга въ сферѣ проявленія ихъ воли, вновь воспроизводитъ дуализмъ среднихъ вѣковъ. По собственному признанію Теллинека, дуализмъ, нѣкогда раздѣлявшій государство, превратился въ конституціонной монархіи въ дуализмъ непосредственныхъ органовъ <sup>2)</sup>).

Къ этому присоединяется и еще одно послѣдствіе высокой важности. Если мы признаемъ носителемъ власти государство въ цѣломъ, а всѣ видимыя и конкретныя воплощенія государственной власти только органами этого цѣлага, тогда съ особенной ясностью выступаетъ идея отвѣтственности и связанности органовъ передъ государствомъ. Практически и юридически необходимо признать, что воля государства выражается чрезъ посредство его органовъ что воля органовъ есть воля государства. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя отрѣшиться отъ мысли—и эта мысль всего яснѣе выражается въ идеѣ необходимаго самоограниченія государственной власти,—что надъ этой формально-правомѣрной волей стоитъ, какъ задача и предѣлъ, какъ высшая руководящая норма, идея государства въ цѣломъ. Помимо разсмотрѣнныхъ выше проявленій самоограниченія власти, эта мысль выражается въ томъ особомъ отношеніи къ государственнымъ дѣламъ, которое составляетъ самую сущность современной системы народнаго представительства. Широко признавая за лицами и общественными группами право на участіе въ образованіи государственной воли, „право на функціонированіе въ качествѣ органа“, совре-

1) Allg. Staatsl, S. 506; русск. перев. 368.

2) Ibid. S. 644; русск. перев. 470.

менное воззрѣніе твердо стоитъ на томъ, что каждый участникъ законодательной или правительственной дѣятельности долженъ являться представителемъ не частнаго интереса той группы, къ которой онъ принадлежитъ, а общаго интереса всего государства. Не въ своекорыстномъ соображеніи частныхъ выгодъ, не въ близорукомъ охраненіи нужды текущаго дня, а въ принципиальномъ служеніи общему дѣлу, въ служеніи обществу, какъ идеальному и прогрессирующему цѣлому полагается задача государственнаго служенія,—все равно, избранника ли народной воли или должностнаго лица. Этому соотвѣтствуетъ и то понятіе закона, которое нашло для себя подкрѣпленіе не только въ современномъ правосознаніи, но и въ теоретическихъ построеніяхъ юристовъ и философовъ. Подъ закономъ мы разумѣемъ не продуктъ механическаго сложенія частныхъ волей, не итогъ количественнаго суммированія отдѣльныхъ элементовъ, принимающихъ участіе въ образованіи государственной воли, а нѣкоторый особый синтезъ, въ которомъ противоположности и различія не только сочетаются, но и нейтрализуются, и такимъ образомъ получается особый и возвышающійся надъ ними результатъ <sup>1)</sup>.

Но чѣмъ яснѣе мы формулируемъ это представленіе о государственномъ законѣ, тѣмъ ярче выступаетъ для насъ и важность процесса образованія государственной воли. „Исторія развитія государственныхъ учреждений,—справедливо замѣчаетъ В. М. Гессенъ,—есть не что иное, какъ исторія постепеннаго усовершенствованія этого процесса. Въ частности конституціонный строй является не чѣмъ инымъ, какъ искуснымъ и чрезвычайно сложнымъ аппаратомъ для извлеченія изъ многихъ индивидуальныхъ волей одной и единой государственной воли. Только съ рассматриваемой

---

<sup>1)</sup> Allg. Staatsl. S. 530; русск. перев. 385. У Кистяковского, въ его книгѣ „Gesellschaft und Einzelwesen“ это современное юридическое ученіе удачно связано съ логическимъ ученіемъ Лотце и Зигварта о всеобщемъ сужденіи.

<sup>2)</sup> Статья „Государство“ въ Словарѣ юрид. и госуд. наукъ Волкова и Филиппова.

точки зрѣнія можно осмыслить и понять основные институты современного государственнаго строя“. Если государственная воля, какъ высшій синтезъ частныхъ воль есть задача огромной сложности, то изъ этого вытекаетъ необходимость создать лучшя условія для разрѣшенія этой задачи. На этомъ основана современная система многообразныхъ разграниченій и взаимоограниченій въ дѣятельности отдѣльныхъ органовъ. На этомъ же основано и современное стремленіе къ осуществленію принципа всеобщаго избирательнаго права: за каждымъ индивидомъ признается право если не прямо, то косвенно воздѣйствовать на образованіе общей воли и вносить свою долю участія въ рѣшеніе государственныхъ дѣлъ <sup>1)</sup>. Это интересъ столько же личный, сколько и общій; онъ вытекаетъ изъ глубины нравственнаго сознанія, изъ чувства связи личнаго съ общимъ, изъ сознанія отвѣтственности всѣхъ и cadaго за общее дѣло. Государство—такъ учитъ современная теорія—не есть только власть или правительство; это—корпоративное единство всего народа; это—всѣ мы, вмѣстѣ взятые, во всей совокупности элементовъ народной жизни. Государство не есть нѣчто, стоящее надъ людьми или рядомъ съ ними. Это и не продуктъ бессознательныхъ историческихъ силъ, которыя разъ на всегда отложили свой слѣдъ въ видѣ незыблемыхъ традицій и продолжаютъ дѣйствовать по началу инерціи. „Всякая традиція, какъ бы ни была она могущественна, какъ бы сильно ни были проникнуты ею всѣ соціальныя явленія, дѣйствуетъ не какъ извнѣ приходящая сила, а только въ силу внутренняго возсозданія ея каждымъ послѣдующимъ поколѣніемъ. Не слѣпыя, бессознательно дѣйствующія силы мистически создаютъ непрерывность человѣческихъ отношеній. Все, что знали и умѣли предшествующія поколѣнія, должно, напротивъ, вновь быть внутренне пережито каждымъ послѣдующимъ поколѣніемъ, должно быть возсоздано имъ путемъ изученія и испытанія на практикѣ, а эти про-

<sup>1)</sup> Ср. Jellinek, System, SS. 132—133.



цессы относятся преимущественно къ сферѣ сознательнаго“ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, глубочайшимъ источникомъ и корнемъ государственной жизни является личное сознание. Охранять и созидать государство—въ высшемъ и глубочайшемъ смыслѣ этого слова—значить охранять живую человѣческую личность, значить утверждать и беречь въ каждомъ отдѣльномъ лицѣ человѣка и гражданина.

Такъ раскрывается предъ нами въ своемъ безсмертномъ всемірно-историческомъ значеніи существо и смыслъ „Декларации правъ человѣка и гражданина“. Новѣйшая теорія снова поставила на очередь вопросъ о юридической конструкции этихъ правъ, и если она не пришла еще въ этомъ отношеніи къ законченному результату, то она стоитъ во всякомъ случаѣ на правильномъ пути къ разрѣшенію вопроса. Основной принципъ, изъ котораго она исходитъ, состоитъ въ томъ, что права лицъ не даръ и не милость государства, а неотъемлемая принадлежность человѣческой природы. Старая доктрина естественнаго права впервые поставила теоретически вопросъ о признаніи неотчуждаемыхъ правъ свободы требованіемъ правового государства; теперь юристы пытаются разрѣшить ту же проблему на почвѣ чисто юридическихъ ученій. Современное пониманіе права исключаетъ возможность противопоставленія самостоятельныхъ правъ личности, имѣющихъ въ ней свой юридическій источникъ, таковымъ же правамъ государства. Съ формально-юридической точки зрѣнія всякое право получаетъ свое юридическое бытіе—иначе говоря, свою форму и санкцію—отъ государства. Такимъ образомъ и права свободы въ государствахъ получаютъ характеръ правъ только на почвѣ государственнаго признанія. Но признать—какъ это часто уже разъяснялось юристами—не значитъ ссздать и вызвать къ жизни; и самое признаніе въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе не милостивой уступки, а необходимаго самоограниченія. Индивидуальная свобода существуетъ и

<sup>1)</sup> Allg. Staatsl. S. 154; русск. перев. 109.

помимо этого признанія. Какъ превосходно разъяснилъ Леллинекъ на примѣрѣ античнаго государства, индивиду можетъ принадлежать сфера свободнаго независимаго отъ государства проявленія его личности, прежде чѣмъ эта сфера будетъ закрѣплена за нимъ при помощи юридическихъ гарантій, прежде чѣмъ она получитъ характеръ правового института. Для того, чтобы свобода лицъ, которая и ранѣе того существуетъ, какъ неизбѣжный фактъ и какъ нравственное требованіе, была закрѣплена закономъ, необходимъ сложный процессъ борьбы за свободу противъ налагаемыхъ на нее стѣсненій. Признаніе свободы въ этомъ смыслѣ означаетъ прежде всего торжественное отреченіе государства отъ прежнихъ посягательствъ на права лицъ и затѣмъ уже подтвержденіе этихъ правъ на будущее время. Изъ этого видно, что признаніе свободы со стороны государства имѣетъ по преимуществу отрицательный характеръ: оно означаетъ не болѣе какъ официальное подтвержденіе факта, требующаго своей санкціи со всей силой безусловнаго жизненнаго явленія.

Жизненное и нравственное значеніе этого факта, конечно, нельзя выразить въ адекватныхъ юридическихъ формулахъ; въ этомъ случаѣ языкъ юриспруденціи оказывается слишкомъ бѣднымъ и недостаточнымъ. Когда юристъ опредѣляетъ право гражданской свободы, какъ пространство, отмежеванное государствомъ для свободнаго пользованія индивида, въ этой юридической формулѣ скрыто и нравственное значеніе этого факта, и исторія отношеній личности къ государству. Но для юриста важно не то, чтобы онъ нашелъ соотвѣтствующую формулу для правъ свободы—это можетъ быть признано даже неосуществимымъ, вслѣдствіе метаюридическаго характера проблемы,—а то, чтобы онъ постоянно имѣлъ въ виду права свободы при общемъ построеніи теоріи государства, чтобы принципъ свободы былъ руководящимъ и направляющимъ лозунгомъ при рѣшеніи спорныхъ вопросовъ юридической конструкціи. Въ какомъ смыслѣ надо понимать это общее требова-

ніе, мы разяснили уже на отдѣльных примѣрахъ. Мы видѣли, что монистическая конструкція государства встрѣчаетъ свой безусловный предѣлъ въ признаніи человѣческой личности. „Входящіе въ составъ государства субъекты права“,—говоритъ Теллинекъ,—будь то индивиды или союзы, имѣютъ свои собственныя права, которыми они обладаютъ не прекарно, не по милости сувереннаго государства, не въ силу его делегации, а въ силу признанія ихъ носителями правъ, лицами; лишеніе ихъ этой способности лежитъ внѣ сферы реальной власти государства <sup>1)</sup>. Для тѣхъ, кто, подобно Зейделю или Герцфельдеру, отрицаетъ этотъ безусловный предѣлъ государственной власти, представляется вполне правильнымъ признать за государствомъ право на безграничное расширеніе своей компетенціи. Съ формальной точки зрѣнія противъ этого возражать трудно, и если мы твердо стоимъ за иную конструкцію государства, то исключительно въ силу идеи государственнаго самоограниченія. А это необходимое самоограниченіе государства, какъ мы показали выше, черпаетъ свой источникъ не въ юридическихъ основаніяхъ, а въ нравственныхъ,—въ требованіяхъ естественнаго права. Если современные юристы признаютъ, что государство, какъ и личность стоятъ въ этомъ смыслѣ на одной линіи, предъ однимъ и тѣмъ же трибуналомъ естественнаго права, что личность существуетъ не менѣ Божіей милостью, чѣмъ государство, это—еще разъ повторяемъ—подсказывается имъ не принципами формальной логики, а требованіями живого нравственнаго сознанія, стоящаго предъ полнотой жизненныхъ опредѣленій. Важно то, что признается сила этихъ опредѣленій, что признается необходимость нравственныхъ ограниченій и сдержекъ для государства. Нравственныя требованія считаются могущественной силой, опредѣляющей характеръ формальныхъ конструкцій.

Такъ въ самой абстрактной теоріи юристовъ заявляетъ

1) Allg. Staatsl. S. 440—441; русск. перев. 318—319.

свой властный голосъ нравственное сознание. Оно раздвигаетъ замкнутыя и сухія юридическія формулы, вноситъ въ нихъ нравственный смыслъ, придаетъ имъ высшую цѣну. Юристы повинуются уже не одному абстрактно-логическому стремленію, а воздѣйствию самой жизни.

Естественное право воскресаетъ, проявляется и живетъ въ современныхъ юридическихъ теоріяхъ пока еще въ скрытомъ видѣ, часто игнорируемое и даже гонимое. Это фактъ, который съ ясностью выступаетъ при внимательномъ изученіи современной юриспруденціи. И для того, кто взвѣсилъ и оцѣнилъ силу этого факта, выводъ можетъ быть только одинъ: необходимо признать его открыто и дать ему послѣдовательное и законченное выраженіе.

П. Новгородцевъ.

---

## Вѣра въ безсмертіе <sup>1)</sup>.

(Посвящается Н. Я. Гроту.)

---

### IV.

Если въ сознаниі нашей духовности можно искать основаніе вѣры въ независимое отъ тѣла существованіе духовнаго начала, то, какъ мы уже видѣли, такое сознание еще не можетъ само по себѣ служить доказательствомъ личнаго безсмертія. Оно безспорно свидѣтельствуетъ противъ матеріализма и различныхъ разновидностей сенсуализма, но безсмертія лица оно не доказываетъ.

Мы видѣли, что ни сознание абсолютной „самости“, находящейся въ глубинѣ нашего „я“, ни философскій идеализмъ Платона не послужили такимъ доказательствомъ: аргументація Платона была признана неудовлетворительной его же ученикомъ, Аристотелемъ, стоявшимъ на одной почвѣ съ нимъ и признававшимъ въ духѣ человѣка присутствіе вѣчной, сверхчувственной энергіи. Пусть наша душа, наше личное сознание „причастно“ этому началу—оно отлично отъ него; наше чувствующее „я“ умираетъ вмѣстѣ со всею нашей ограниченной физической индивидуальностью. Нельзя ли видѣть въ ней временную носительницу, органъ высшаго духовнаго начала, которое проявляется въ ней и черезъ ея посредство и вмѣстѣ ограничивается въ этомъ проявленіи, теряетъ свою чистоту, какъ лучъ, проходящій сквозь тускляя цвѣтные стекла?

---

<sup>1)</sup> „Вопр. философ. и псих.“. № 71.

Если критики Платона настаивали на противоположности между универсальной идеей и индивидуальнымъ человѣческимъ существомъ, то мыслители послѣдующихъ временъ инымъ путемъ приходили къ отрицательному результату.

Такъ, съ точки зрѣнія критическаго идеализма, весь міръ явленій, вся природа, какъ предметъ опыта, обусловлена предшествующими всякому опыту формами нашего сознанія, нашего воспріятія и пониманія, чувственности и разсудка. Познающее „я“ (субъектъ опыта) есть такимъ образомъ апріорное условіе всего временно-пространственнаго міра (объекта опыта), всего, что мы называемъ природой или явленіемъ. Но это познающее „я“, этотъ предполагаемый субъектъ сознанія, упреждающій всякій возможный опытъ и обуславливающій его а priori, еще далеко не отождествляется съ нашимъ личнымъ конкретнымъ „я“, которое само есть предметъ нашего внутренняго опыта и постольку само обусловлено „апріорными формами“ нашего сознанія. Мало того, внутренній опытъ, по Канту, обусловленъ еще и внѣшнимъ опытомъ—поскольку всѣ наши внутреннія психологическія измѣненія стоятъ въ связи съ измѣненіями внѣшними.

Преемники Канта, великіе нѣмецкіе идеалисты, разработавшіе ученія объ „абсолютномъ я“, или „абсолютномъ духѣ“, о міровой волѣ или универсальномъ разумѣ, самымъ рѣшительнымъ образомъ отличали эти вѣчныя и „абсолютныя“ начала отъ ограниченной человѣческой индивидуальности. Въ системахъ Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, пантеистическихъ по существу, для личнаго безсмертія находится мало мѣста. А между тѣмъ, названные мыслители были несомнѣнно идеалисты.

Но намъ нечего останавливаться на историческихъ примѣрахъ, когда вопросъ ясенъ самъ по себѣ. Если теоретическое самосознаніе убѣждаетъ насъ въ томъ, что въ глубинѣ нашего познающаго разума лежитъ сверхфеноменальное духовное начало, а что весь нашъ опытъ, посредствомъ котораго мы познаемъ міръ, обусловленъ изначальными ак-

тами воспріятія и пониманія, или, попросту, самодѣятельностью этого разумнаго начала, то такое убѣжденіе еще не позволяетъ намъ заключать къ *личному* безсмертію души, къ вѣчности нашей психической индивидуальности. Равнымъ образомъ, если изъ нравственной области мы выносимъ сознание общеобязательности нормъ добра и правды и сознание безусловной цѣнности нравственныхъ идеаловъ, духовныхъ благъ, которыя признаются вѣчными по своему внутреннему значенію, то и это еще само по себѣ нисколько не доказываетъ, что наше личное „я“ безсмертно и неуничтожимо. Не доказываетъ этого и несомнѣнное самобытное *творчество* духа, которое создаетъ и фиксируетъ идеальныя цѣнности въ эстетической области, т. е. прежде всего въ области искусства, а затѣмъ и вообще въ области чувственныхъ воспріятій.

Въ этомъ смыслѣ всѣ аргументы Платона и его послѣдователей оказываются неубѣдительными. Всѣ отвлеченныя разсужденія о „сродствѣ“ индивидуальной души съ сверхъиндивидуальной, универсальной „идеей“, о сродствѣ временной индивидуальности съ сверхъвременной духовностью представляются лишь попытками соединенія разнородныхъ, взаимно исключающихъ другъ друга понятій посредствомъ образовъ или метафоръ.

И однако эти образы и метафоры служатъ выраженіемъ основнаго, хотя и парадоксальнаго факта нашей душевной жизни: мы не знаемъ разума безъ субъекта, безъ сознающаго, мыслящаго *я* и такимъ субъектомъ разума является намъ прежде всего *наше я*, нашъ собственный субъектъ въ его индивидуальной, ограниченной сферѣ сознанія. Равнымъ образомъ никакой духовной жизни мы безъ такого субъекта и не знаемъ. Если мы цѣнимъ ее какъ вѣчную и безусловно цѣнную, то это на основаніи *лично* нравственнаго опыта и пониманія; и если мы признаемъ сверхъфеноменальную природу разума или идеальность мысли, то это опять-таки на основаніи личнаго самосознанія. Мы можемъ говорить отвлеченно о разумѣ и объ идеяхъ, о

нравственных цѣнностей, но несомнѣнно, что все это переживается, испытывается, сознается нами въ сферѣ нашей личной душевной жизни. И если анализъ показываетъ намъ ограниченность этого личнаго сознанія, то онъ уже раскрываетъ намъ въ немъ и сверхъиндивидуальное начало; а постольку въ нашемъ личномъ сознаніи, *въ нашей душевной дѣйствительности соединяются противоположности относительнаго и безотносительнаго, временнаго и сверхвременнаго, феноменальнаго и сверхфеноменальнаго, ограниченнаго и трансцендентальнаго.*

Если мы возвышаемся надъ чувственной наличностью нашего сознанія, если мы не плывемъ и не тонемъ въ потокѣ ощущений, но поднимаемся надъ ними, осмысливаемъ ихъ въ нашихъ воспріятіяхъ и понятіяхъ, перечеканиваемъ ихъ въ цѣнности, дающія имъ идеальный смыслъ, если среди всѣхъ чувственныхъ влеченій и мотивовъ, опредѣляющихъ наше поведеніе, мы различаемъ идеальныя нравственныя *основанія* дѣйствія, общія нормы долгаго, то во всемъ этомъ мы усматриваемъ основной фактъ нашей духовной жизни, или постоянное творчество. И этотъ фактъ пробуждаетъ въ насъ сознаніе духовности—не разума, не мышленія только, не отдѣльныхъ функцій нашего я, а всего нашего нераздѣльнаго сознающаго существа, постоянно возвышающагося надъ своими преходящими состояніями, надъ тѣмъ, что дано ему, надъ тѣмъ, что можно назвать потокомъ сознанія. Корень *вѣры* въ безсмертіе лежитъ такимъ образомъ въ нашемъ личномъ самосознаніи.

Разсматривая понятіе *личности*, мы безъ труда замѣчаемъ, что оно обозначаетъ не простую индивидуальность, но индивидуальность, опредѣляющуюся идеальными признаками, эстетическими и нравственными. Личность понимается какъ опредѣленное конкретное лицо—съ нею связывается представленіе опредѣленнаго внѣшняго и нравственнаго *облика*; далѣе, она есть сознающее существо, надѣленное разумомъ, т. е. способностью идеальнаго, и постольку являющееся носителемъ высшаго, сверхъиндивидуальнаго, сверхъэмпирическаго начала; наконецъ, личность понимается какъ су-



щество, обладающее безотносительною, нравственною, идеальною цѣнностью или достоинствомъ. Такимъ образомъ самое понятіе личности обозначаетъ конкретное соединеніе индивидуальнаго и сверхъиндивидуальнаго, идеальнаго и единичнаго.

Духовная жизнь есть жизнь личности. И вотъ почему вѣра въ безсмертіе (въ отличіе отъ вѣры въ призрачное загробное существованіе) развивается и растетъ вмѣстѣ съ ростомъ личности и ея духовной жизни.

## V.

Итакъ, вѣра въ безсмертіе есть вѣра въ духовную человѣческую личность, связанная съ развитіемъ личнаго самосознанія и сознанія цѣнности человѣческой личности — положеніе, подтверждающееся самой исторіей этой вѣры.

Уже у народовъ, находящихся на сравнительно раннихъ ступеняхъ духовнаго развитія, „отцы“—наиболѣе дорогіе, цѣнные и чтимые изъ покойниковъ—суть нѣчто большее, чѣмъ простые призраки и служатъ предметомъ благоговѣйнаго религіознаго почитанія. Далѣе, личности, выдѣлявшіяся при жизни особою мудростью (колдуны) или силою и мужествомъ (воины, вожди), проявившія при жизни силу духа, также являются предметомъ религіознаго почитанія, становятся героями, приобщаются безсмертію боговъ. Какъ мы говорили уже въ первой статьѣ,—безсмертія искали у боговъ: человѣку оно сообщалось отъ нихъ посредствомъ обоженія,—поскольку самый человѣкъ являлся причастнымъ высшей силѣ, поскольку въ немъ узнавали и чтили эту высшую силу, видѣли въ немъ образъ божій. Правда, эта вѣра падала вмѣстѣ съ вѣрой въ боговъ, ни одинъ изъ которыхъ не оказался „истиннымъ Богомъ“, т. е. оправдывающимъ вѣру. Но на ряду съ этими религіозными вѣрованіями мы отмѣтимъ также и тѣ, которыя являлись помимо религіи—результатомъ нравственнаго опыта и роста духовной жизни: личность получаетъ безотносительную идеальную цѣнность, какъ, на примѣръ, личность Сократа, которая становится

безсмертной въ сознаниі Платона, открываетъ ему тайну своей духовности, вся проникнутая идеаломъ, которому она служила. Какъ бы ни были несостоятельны доказательства безсмертія, предлагаемыя Платономъ, какъ художникъ, онъ достигнулъ того, чего онъ не успѣлъ достигнуть отвлеченными доказательствами: онъ создалъ образъ безсмертной личности Сократа, въ которомъ идеально-цѣнной является не отвлеченная идея, а самая *конкретная одухотворенная личность*.

Высшая, безусловная, если можно сказать божественная цѣнность человѣческой личности открылась Платону не только съ духовно-нравственной стороны, но и въ эстетическомъ воспріятіи: онъ пережилъ это откровеніе въ паеосѣ половой любви, которой онъ посвящаетъ два вдохновенныхъ своихъ діалога, Фэдръ и Пиршество. Въ этихъ произведеніяхъ онъ съ поразительной глубиной и художественной силой показываетъ *идеальный моментъ* эроса: любимое существо открывается влюбленному въ свѣтѣ превозмогающей неземной красоты, которой кромѣ любящаго никто не видитъ, не чувствуетъ истиннымъ образомъ; на ряду съ чувственнымъ влеченіемъ, съ животнымъ инстинктомъ онъ испытываетъ чистый благоговѣйный трепеть „передъ святыней красоты“ и невольно чтитъ предметъ своей любви, который является ему какимъ-то высшимъ существомъ. Если онъ любитъ истинно, любовь его чиста и безкорыстна; способна преодолѣть низменное влеченіе и подвигаетъ любящаго на величайшія жертвы: онъ готовъ отдать самую жизнь для любимаго существа не потому, что видитъ въ немъ источникъ кратковременнаго животнаго наслажденія, а потому что находитъ въ немъ высшую цѣнность. Такое благородное чувство есть *благодать* для любящаго; оно окрыляетъ его душу, поднимаетъ ее надъ низменною и чувственною жизнью и даетъ ему предвкушеніе вѣчнаго идеала. И, съ другой стороны, это чувство способно пробудить откликъ въ душѣ любимаго, заставивъ и ее почувствовать ту высшую цѣнность, которую она въ себѣ носить.

Здѣсь опять таки, художникъ Платонъ, усмотрѣвшій въ эросѣ проявленіе, откровеніе высшей природы человѣческой личности, залогъ личнаго безсмертія <sup>1)</sup>, идетъ далѣе нежели мыслитель Платонъ, который, исходя изъ своей теоріи идей, стремится *объяснить* эросъ, какъ влеченіе къ чистой, универсальной и постольку отвлеченной идеѣ. Согласно его философскому ученію объ эросѣ предметомъ этого послѣдняго является не индивидуальное существо, не личность любимаго существа, а чистая *идея* красоты. Когда эротическое влеченіе пробуждается въ человѣкѣ, онъ будто бы начинаетъ съ того, что любить красивыя тѣла и красивыя формы, отъ нихъ возвышается до любви къ прекрасному въ области нравственной и умственной, и наконецъ отсюда долженъ достигнуть вершины безплотнаго созерцанія безбрежнаго моря прекраснаго, чистой, умопостигаемой „красоты въ себѣ“, свободной отъ какихъ бы то ни было конкретныхъ формъ или образовъ. Какъ ни возвышенно это идеальное созерцаніе и какъ ни художественно его изображеніе, — оно не можетъ заставить насъ забыть, что красота немыслима безъ конкретныхъ формъ, или безъ эстетическаго *явленія*. Эта теорія, которая сводитъ все къ отвлеченной идеѣ прекраснаго и стремится отвлечь красоту отъ явленія, подрываетъ въ корнѣ всякую возможную эстетику. Мало того, она противорѣчитъ глубокому художественному *изображенію* эроса, данному самимъ Платономъ въ его „Фэдрѣ“, изображенію, въ которомъ абсолютно цѣннымъ, высшимъ существомъ для любящаго является не абстракція, а *вся* живая личность возлюбленнаго въ его духовно-тѣлесномъ обликѣ. Никто не подошелъ ближе Платона къ тайнѣ эроса и связанной съ нею тайнѣ эстетическаго и художественнаго творчества. Но его философское ученіе не объясняетъ то самое, что онъ впервые съ вдохновенною прозорливостью усмотрѣлъ и описалъ, — то откровеніе высшей цѣнности человѣческой личности, то явленіе

---

1) Phaedr. 256.

образа *Божія* въ лицѣ любимаго существа, которое съ такою превосмогающею силой, съ такимъ могущественнымъ паеосомъ переживается въ свѣжей и чистой, не развращенной половой любви.

Въ философскомъ объясненіи Платона эросъ теряетъ ту живую цѣльность, въ какой онъ изображается художникомъ Платономъ: онъ распадается на два противоположныхъ момента—умное созерцаніе чистой идеи, въ которомъ нѣтъ ничего эротическаго, и родовой инстинктъ размноженія, физическое влеченіе, въ которомъ нѣтъ ничего идеальнаго. Между тѣмъ, въ дѣйствительномъ эросѣ, несмотря на полярность стремленій, сказывающихся въ немъ, снимается граница между идеальнымъ и чувственнымъ, и красота есть явленіе идеальнаго въ чувственномъ, одухотвореніе, преображеніе, просвѣтленіе чувственнаго. Въ теоріи Платона эросъ, какъ естественный инстинктъ размноженія, обуславливаетъ сохраненіе или безсмертіе рода въ смѣнѣ переходящихъ, умирающихъ индивидовъ; и надъ этими смѣняющимися, переходящими индивидами, обладающими *призрачнымъ* бытіемъ, возвышается отвлеченная вѣчно-сущая *идея*, конечный предметъ философскаго созерцанія.

Таковъ предѣлъ отвлеченнаго умозрѣнія. Та вѣра въ личное безсмертіе, которую Платонъ вынесъ изъ своего общенія съ личностью Сократа, изъ откровенія высшей цѣнности человѣческой личности, пережитого въ любовномъ паеосѣ, — эта вѣра не вмѣщалась въ рамки его умозрѣнія и не могла быть доказана или оправдана отвлеченною аргументаціей. Отвлеченный безличный идеаль и призрачная индивидуальность — вотъ противоположность, изъ которой античный міръ не вышелъ и въ религиозной области: призрачное существованіе безъ истинной *жизни*, или вѣчная жизнь безъ личнаго безсмертія.

И если въ концѣ-концовъ мы захотимъ указать такое религиозное ученіе, которое вполне послѣдовательно и, не вступая во внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою, признаетъ реальное безсмертіе какъ вѣчную жизнь лично

сти, то мы не найдемъ другого ученія кромѣ христіанскаго. Христіанство, религія Богочеловѣка, есть единственное ученіе, единственная вѣра, которая дала вполне послѣдовательное и, можно сказать, абсолютное выраженіе вѣрѣ въ личное безсмертіе. Основной фактъ и вмѣстѣ основной парадоксъ нашего личнаго самосознанія—непрерывное соединеніе чувственнаго и идеальнаго, временнаго и сверхвременнаго, физическаго и духовнаго, возводится здѣсь въ абсолютную степень, въ признаніе единства, соединенія Бога и человѣка въ лицѣ Христа и въ требованіи такого же соединенія, такого же единства или богочеловѣчества для всѣхъ вѣрныхъ, которые въ каждомъ ближнемъ своемъ призываются видѣть образъ Христовъ, и сами въ себѣ должны являть Бога міру въ словахъ и дѣлахъ своихъ. Съ этой точки зрѣнія человѣческая личность является какъ нѣчто абсолютно цѣнное, потенциально божественное; а поэтому безсмертіе личности, исполнившей свое призваніе, вошедшей въ „жизнь“, или наоборотъ исключаящей себя изъ истинной „жизни“, съ точки зрѣнія христіанскаго вѣроученія, представляется само собой очевиднымъ и безусловно достовѣрнымъ. Никакое перетолковываніе отдѣльныхъ текстовъ въ смыслѣ спиритуалистическаго пантеизма не выдерживаетъ ни логической, ни исторической критики въ виду категорическаго свидѣтельства всего Новаго завѣта. „Духовное“ евангеліе отъ Іоанна не составляетъ исключенія: Христось есть не только „животъ“, но и „воскресеніе“. И христіанская вѣра въ воскресеніе, связанная съ вѣрой въ безсмертіе, показываетъ всего убѣдительнѣе, что причастницей жизни въ концѣ-концовъ является не одна душа, но *вся* конкретная личность человѣка.

Самое догматическое ученіе о св. Троицѣ, развившееся въ послѣдствіи и въ отвлеченной формѣ выражающее основныя вѣрованія христіанства, также заключаетъ въ себѣ основное и вмѣстѣ парадоксальное представленіе лично-сверхличнаго существа, представленіе, соотвѣтствующее той идеѣ личности, какую даетъ и христология Церкви. По-

этому-то самая „жизнь“ понимается какъ личная жизнь, личное общеніе.

Вотъ почему христіанство и есть подлинная религія безсмертія. Ни одна иная религія не давала вѣрѣ въ безсмертіе ни достаточнаго содержанія, ни достаточнаго основанія. Самая ветхозавѣтная вѣра Израиля, предвосхищающая христіанскую эсхатологію въ позднѣйшихъ памятникахъ мессіанической апокалиптики, первоначально довольствовалась смутными представленіями о призрачномъ царствѣ—Шеолѣ и не знала ученія о безсмертіи. Всѣ прочія религіи въ сущности колебались между представленіями о призрачной жизни, призрачныхъ мукахъ и призрачномъ блаженствѣ, и представленіемъ о безличной вѣчности. Самый Исламъ, заимствовавшій свои загробныя вѣрованія у евреевъ и христіанъ, колеблется между чувственными языческими представленіями и пантеистической мистикой: во всякомъ случаѣ онъ не можетъ привести религіознаго основанія своей вѣры въ безсмертіе. Основаніемъ христіанской вѣры въ безсмертіе исторически и логически служитъ Христосъ, личность Христа со всѣмъ тѣмъ, что въ ней открылось вѣрующимъ. А самая вѣра во Христа зависитъ отъ личнаго убѣжденія, отъ того, видимъ ли мы въ Немъ абсолютную, божественную цѣнность, узнаемъ ли мы Бога въ Его Образѣ, Его словахъ и дѣлахъ? Это уже вопросъ личнаго духовнаго опыта и разумѣнія, личнаго богосознанія; и въ зависимости отъ того, какъ онъ рѣшается, стоятъ и другія вѣрованія, съ нимъ связанныя.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующимъ результатамъ въ итогѣ нашихъ разсужденій.

1) Основаніемъ вѣры въ личное безсмертіе не служатъ какіе-либо эмпирическіе факты какъ сновидѣнія или явленія призраковъ, ибо сны и привидѣнія не могли бы внушить намъ ничего иного кромѣ вѣры въ сны и привидѣнія.

2) Основаніемъ вѣры въ личное безсмертіе не могутъ служить и отвлеченныя разсужденія умозрительной психологіи, которыя не выходятъ изъ области отвлеченныхъ идей

и не могутъ доказать безсмертную жизнь конкретной личности.

3) Основаніемъ вѣры въ безсмертіе можетъ служить вѣра въ личность или откровеніе человѣческой личности въ ея духовности или идеальной цѣнности. Это откровеніе переживается нами въ нашемъ нравственномъ опытѣ, въ нашемъ личномъ самосознаніи и общеніи съ другими личностями.

## VI.

Строго говоря, это и есть отвѣтъ на вопросъ о корнѣ вѣры въ безсмертіе, какъ бы ни были различны тѣ религіозныя представленія, въ которыхъ она проэцируется. Нравственное, практическое значеніе ея очевидно, и на немъ мы останавливаться здѣсь не будемъ. Несравненно труднѣе и сложнѣе вопросъ о теоретической цѣнности такой вѣры, поскольку она дѣйствительно имѣетъ указанный источникъ въ личномъ самосознаніи; ибо какъ бы ни была она въ насъ глубока и сильна, остается несомнѣннымъ, что въ области теоретической философіи не только *безсмертіе*, но и самое *существованіе* личной души является спорнымъ и притомъ далеко не для однихъ материалистовъ. Не только безсмертіе, но и самое существованіе индивидуальной души является вѣрованіемъ, при чемъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, и то, и другое вѣрованіе тѣсно связаны между собою и имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ. Въ самомъ дѣлѣ, признаніе индивидуальной души въ качествѣ самостоятельнаго реального существа (еще не дается одною вѣрой въ призраки — у нѣкоторыхъ народовъ призрачный двойникъ или тѣнь усопшаго прямо отличается отъ его духа. Далѣе, такое признаніе не есть и результатъ философіи, — оно дѣлается независимо отъ нея и помимо ея. Остается искать источникъ этого признанія — опять-таки въ нашемъ личномъ самосознаніи, въ нашемъ духовномъ опытѣ.

Не забудемъ, что мы говоримъ здѣсь о *вѣрѣ* въ безсмертіе, о *вѣрѣ* въ существованіе души, при чемъ мы стараемся

опредѣлить смыслъ и значеніе этой вѣры, не дѣлая какихъ-либо догматическихъ допущеній: для однихъ эта вѣра есть откровеніе, для другихъ — иллюзія, требующая психологическаго объясненія.

Мы не собираемся вдаваться здѣсь въ сложные вопросы и споры о природѣ личности и личнаго самосознанія. Всякій, кто сколько-нибудь знакомъ съ движеніемъ современной философіи и психологіи, знаетъ, какое невѣроятное множество самыхъ разнообразныхъ мнѣній высказывалось по этимъ вопросамъ за послѣднія десятилѣтія. Для однихъ „единство сознанія“ есть психологическая иллюзія; для другихъ — „трансцендентальное“ условіе опыта и познанія; для однихъ это „чисто функціональное единство“, за которымъ не скрывается никакой метафизической реальности, — ничего, кромѣ множества физиологическихъ элементовъ; другимъ здѣсь открывается просвѣтъ въ область метафизики и т. д. Если всё эти различныя мнѣнія, эти споры доказываютъ что-нибудь съ наглядною очевидностью, такъ это то, насколько наше самосознаніе, кажущееся намъ столь непосредственно яснымъ и прозрачнымъ, далеко отъ дѣйствительнаго *самопознанія*. Въ самомъ дѣлѣ, лежитъ ли или нѣтъ какой-либо метафизическій субъектъ въ основѣ нашего самосознанія и какова бы ни была его дѣйствительная природа, мы должны допустить прежде всего, что мы не знаемъ нашего „я“, которое представляется намъ, какъ нѣчто непосредственно извѣстное, и что мы не имѣемъ о немъ отчетливаго понятія. И какъ только мы начинаемъ вырабатывать такое понятіе и принимаемся разсуждать или философствовать о бытіи или небытіи этого столь близкаго намъ предмета, объ его природѣ, идеальности, или реальности, мы тотчасъ же запутываемся въ противорѣчія и не можемъ придти къ сколько-нибудь достовѣрнымъ результатамъ: „границъ души ты не найдешь, хотя бы ты исходилъ всё пути, — столь глубокое ея разсужденье“, — говоритъ Гераклитъ. Не показываетъ ли это невозможность „раціональной психологіи“ и не представляются ли здѣсь противорѣчія есте-



ственными и неизбѣжными, поскольку мы прилагаемъ наши понятія къ вещамъ, лежащимъ за предѣлами опытнаго и рациональнаго знанія, какъ доказывалъ Кантъ?

Прежде всего, каковы бы ни были наши теоріи, гипотезы, или попытки истолкованія, мы должны допустить, что это „я“, предполагаемый субъектъ сознанія, не есть предметъ чувственнаго опыта, ощущенія или воспріятія: опытъ, воспріятіе, ощущение имѣють дѣло съ рядами состояній сознанія; „я“ есть предполагаемый центръ, къ которому относятся всѣ наши состоянія и дѣятельности, настоящія, прошедшія, будущія,—предполагаемый носитель единства сознанія. Единство сознанія, если даже принимать его за чисто функциональное, не сводится къ какому-либо чувственному воспріятію или чувственному ряду: оно заключаетъ въ себѣ условіе и притомъ апіорное, трансцендентальное условіе синтеза всего чувственнаго, всѣхъ возможныхъ „чувственныхъ рядовъ“. Затѣмъ, если только допустить, что въ нашемъ разумѣ существуютъ понятія отношеній, отличныхъ отъ чувственнаго матеріала сознанія, что въ немъ есть *идеи*, отличныя отъ ощущеній, или мысль, осмысливающая чувственное воспріятіе,—если только понять то, что мы называли „идеальностью разума“,—то придется допустить, что наша *res cogitans*, наше мыслящее я—все равно, будь оно идеальное или реальное, „функциональное“ или субстанціональное—не есть предметъ чувственнаго опыта.

Но оно не есть и чистая идея или понятіе, отвлеченное отъ ряда функций или состояній. Мы несомнѣнно обладаемъ весьма сложнымъ и, какъ видно, измѣнчивымъ *понятіемъ* „я“; но въ сознаніи каждаго изъ насъ такое понятіе служить лишь знакомъ реальной величины, того мыслящаго, чувствующаго субъекта, который предполагается за всѣми функциями и состояніями сознанія, но не исчерпывается ими. Материалисты отождествляютъ этотъ субъектъ съ нашимъ тѣломъ, или съ частью тѣла—нервной системой; древніе представляли его себѣ какъ втораго человѣка,—двойника

или маленькаго человѣчка, который живетъ въ первомъ, большомъ человѣкѣ, какъ въ своемъ футлярѣ; другіе выработали болѣе утонченныя представленія о духѣ или душѣ—томъ началѣ, которое живетъ, дышитъ, чувствуетъ и мыслить въ человѣкѣ, движетъ его. Но все это—лишь различныя попытки истолкованія нашего самосознанія, которое всѣ свои дѣйствія и состоянія относитъ къ непосредственно сознаваемому центру—„я“: это послѣднее не есть ни чувственное состояніе, ни рядъ состояній, ни, всего менѣе, отвлеченное понятіе.

Правда, поскольку мы отличаемъ его отъ отдѣльныхъ конкретныхъ состояній, составляющихъ наличное содержаніе сознанія, можно спросить себя, не является ли это „я“ общею формой сознанія, формой, которая существуетъ сама по себѣ только въ нашей отвлеченной мысли? Разумѣется, никакая „чистая форма“ иначе какъ въ отвлеченномъ понятіи существовать не можетъ. Но это вызываетъ другой вопросъ: можно ли видѣть въ нашемъ „я“—такую „чистую форму“—простое чисто-формальное единство нашего сознанія? Вѣдь самая „форма“, самое единство сознанія состоитъ въ неизмѣнномъ отнесеніи всѣхъ состояній и актовъ нашего сознанія къ одному предполагаемому тождественному субъекту,—я мыслю, я сознаю. При этомъ, самымъ актомъ мышленія или сознанія дѣло еще не ограничивается; и если даже наше „я“ мыслится нами при помощи отвлеченія, переходъ отъ чистой мысли къ реальному существованію лежитъ въ самомъ основаніи, въ самомъ субъектѣ этой мысли: „я мыслю, слѣдовательно я существую“.

Спѣшимъ оговориться, что никакихъ конкретныхъ опредѣленій относительно этой „мыслящей вещи“ здѣсь еще не высказывается: вопросъ объ его природѣ, его субстанціальности остается открытымъ. Но тѣмъ не менѣе, въ этомъ положеніи высказывается основное *онтологическое* предположеніе мысли, сознанія вообще, и въ этомъ смыслѣ Декартъ былъ правъ, поставивъ его во главѣ своей онтологіи. Недостатокъ этой послѣдней состоялъ въ томъ, что она не

была критической, откуда всё ея злоупотребленія и недоразумѣнія. И однако все значеніе знаменитаго *cogito ergo sum* состоитъ именно въ онтологіи—во внутренно-необходимомъ переходѣ отъ мышленія къ бытію. Напрасно нѣкоторые изъ критиковъ Декарта стремятся упразднить онтологическій характеръ этого положенія и свести его къ чисто-аналитическому сужденію „я мыслю—я есмь мыслящій“. Правда, они совершенно справедливо указывали, что чисто-логически изъ „я мыслю“ ничего другого, т.-е. никакого другого бытія, кромѣ мышленія вывести нельзя. И тѣмъ не менѣе Декартъ видитъ въ своемъ *cogito ergo sum*—спасеніе отъ всеобщаго сомнѣнія чистаго рационализма, твердую опорную точку онтологіи, т.-е. переходъ отъ чистаго мышленія къ бытію. Можно возразить, что, совершая такой переходъ, наша мысль „трансцендируетъ“, т.-е. переходитъ за свои границы; и если держаться точки зрѣнія, отвлеченно противопологающей мышленію и бытію, такая „трансценденція“ оказывается не только не логичной, но совершенно непостижимой. Однако, при ближайшемъ анализѣ нашего мышленія, мы убѣждаемся въ томъ, что этотъ переходъ къ реальному существованію составляетъ основное предсознательное, апіорное предположеніе всей нашей логической мысли, нашего сознанія вообще. „Я мыслю, слѣдовательно я существую“—это ссылка на основное имманентное предположеніе мысли <sup>1)</sup>.

Что такое это „я“, которое мыслить—этого изъ Декартова положенія еще вывести нельзя. Каковъ способъ реального существованія нашего „я“, этого мы непосредственно знать не можемъ, потому что самое существованіе нашего „я“ есть нѣчто упреждающее нашъ опытъ и нашу разсудочную рефлексію: оно есть *субъектъ*, а не *объектъ* чувства и мысли, и въ этомъ смыслѣ къ нему отно-

<sup>1)</sup> Болѣе подробное развитіе этихъ мыслей дано мною въ „Основаніи идеализма“ „третья ступень идеализма“ и „сущее, какъ предметъ вѣры“ въ кн. 33 „Вопр. Фил.“ и въ статьѣ „Въ защиту идеализма“ (тамъ же, кн. 37, стр. 318 и слѣд.).

сятся слова Упанишадъ: „оно невидимо и все видитъ, недоступно слуху и все слышитъ, недоступно разуму и все разумѣтъ“. „Я существую“ — это значить мое существованіе не есть простой фактъ мысли или сознанія: оно не *полагается* мыслью или сознаніемъ, а *предполагается*, какъ нѣчто первичное. Въ словахъ „я существую“ мое мыслящее я полагается въ *онтологическое* отношеніе къ совокупности дѣйствительно сущаго.

Въ живомъ самосознаніи мое „я“ или субъектъ сознанія постоянно объективируется, является предметомъ моего чувства и мысли, выражается въ непрерывномъ рядѣ актовъ, ощущается въ рядахъ состояній; но вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку оно само сознаетъ, мыслить и чувствуетъ въ нашемъ сознаніи, мысли и чувствѣ, оно не можетъ быть познано ни какъ чувственный объектъ (представленіе), ни какъ мысленный объектъ (понятіе), и вотъ почему, наряду съ чувственностью и мышленіемъ, мы должны допустить еще третій факторъ нашего самосознанія — *непосредственную увѣренность*. То что мыслить и чувствуетъ въ насъ, субъектъ, составляющій предметъ нашей увѣренности, не есть ни явленіе, ни идея, ни представленіе, ни понятіе, хотя мы имѣемъ относительно его объективныя представленія и понятія, безъ которыхъ мы не могли бы о немъ думать; онъ опредѣляется этими представленіями и понятіями, но каждое изъ такихъ опредѣленій остается неизбѣжно неадекватнымъ и, такъ сказать, периферическимъ, не касаясь самаго реального существа, которое дано непосредственно, въ корнѣ, въ глубинѣ самой опредѣляющей мысли.

Въ другомъ мѣстѣ <sup>1)</sup> мы старались показать, что непосредственная вѣра или увѣренность составляетъ факторъ не только нашего самосознанія, но и всей познавательной дѣятельности нашего разума въ его отношеніи къ сущему, поскольку мы приписываемъ ей достовѣрность и признаемъ, что все познаваемое нами сущее дѣйствительно дано на-

<sup>1)</sup> Основ. идеализма.

шему разуму, нашей мысли и чувствамъ. Въ частности мы показывали, что, если въ нашемъ самосознаніи наше „я“ сознается нами какъ реальное существо, то всѣ наши представленія о „реальныхъ существахъ“, намъ внѣшнихъ и отъ насъ отличныхъ, образованы нами по аналогіи съ этою непосредственно данною намъ реальностью нашей собственной самости и что дѣйствительное существованіе реальныхъ самостей,—чужихъ „я“,—не есть предметъ чувственного воспріятія или отвлеченной мысли, а предметъ вѣры. Чужое „я“, чужая сфера сознанія, существующая *въ себѣ и для себя*, не сводится ни къ нашей мысли, ни къ нашему воспріятію и существуетъ помимо ихъ; и каковы бы ни были попытки *психологическаго* объясненія сложныхъ процессовъ воспріятія внѣшней дѣйствительности, — *иносологически* признаніе реальности чужихъ „самостей“ необъяснимо иначе, какъ при помощи *вѣры*, которая имманентна всему нашему сознанію, поскольку оно относится къ сущему. Не трудно убѣдиться въ томъ, что наше признаніе чужой самости или чужого „я“ представляетъ полную аналогію съ признаніемъ нашей собственной самости. И здѣсь и тамъ оно относится не къ чувственному явленію, — *грубымъ доказательствомъ* можетъ служить хотя бы вѣра въ безсмертіе этой самости, переживающей тѣло; и вмѣстѣ оно относится и не къ отвлеченной идеѣ,—доказательствомъ чего можетъ служить то обстоятельство, что многіе отвергають не только безсмертіе, но и самое понятіе души, хотя никто не можетъ отказаться отъ вѣры въ реальность чужого „я“, которое существуетъ для себя такъ же, какъ я для себя существую. Я познаю чужую индивидуальность въ ея проявленіяхъ, въ ея словѣхъ и дѣйствіяхъ, въ которыхъ она мнѣ раскрывается; я понимаю внутренній смыслъ этихъ проявленій, ту мысль, чувство, волю, которыя въ нихъ сказываются, и вмѣстѣ я признаю за ними реальную самость, субъектъ, отличный отъ моего субъекта. Я познаю его въ нихъ, какъ мыслящій, волящій субъектъ, но вмѣстѣ я не отождествляю его съ ними, и если при этомъ я „трансцендирую“

данныя моего опыта и границы „чистой“ мысли, то мы уже показали, что подобная же трансценденція совершается нами въ области нашего личного самосознанія.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, почему реальное существованіе *души* или *духа* не можетъ быть предметомъ эмпирическаго или рациональнаго знанія и почему всѣ наши представленія и понятія о ней суть лишь неизбежно неадекватные *образы* или *символы*, въ которыхъ объективируется или обозначается неизреченная, трансцендентная реальность. Совокупность онтологическихъ отношеній не познается нами изъ чувственнаго опыта или отвлеченныхъ понятій, потому что они предсознательны и трансцендентны. Внутреннее, онтологическое отношеніе нашего духа къ полнотѣ сущаго—трансцендентно и предсознательно и постольку само по себѣ не можетъ быть для насъ предметомъ объективнаго знанія: оно можетъ быть объективировано, опознано, осознано лишь въ сознаніи высшаго порядка; но для нашей индивидуальной мысли оно трансцендентно и скрыто въ предсознательной глубинѣ нашей самости. Онтологическое отношеніе нашего сознающаго „я“, нашего духа, связующее насъ съ „сутью вещей“, столь же скрыто отъ насъ, какъ и самая эта суть. Это корень нашего бытія: мы не видимъ этого корня, не знаемъ, какъ глубоко онъ простирается и какъ соединяется онъ въ нѣдрахъ сущаго съ корнями другихъ существъ.

Возможно ли „коренное“, интимное, духовное познаніе сущаго, познаніе не внѣшнее, периферическое или отвлеченное, а познаніе, такъ сказать „центральное“ и существенное, познаніе *существа*? Возможенъ ли мистическій гнозисъ и откровеніе? Повторяемъ, въ высшемъ сознаніи можно допускать такое знаніе какъ имманентное; а черезъ посредство только высшаго сознанія, охватывающаго, внутренне проникающаго, вдохновляющаго сознающія индивидуальности низшаго порядка, быть можетъ и имъ въ большей или меньшей степени доступно такого рода „существенное“, субстанціальное познаніе—интуиція, прозрѣніе трансцендентнаго порядка.

Для такого рода интуиціи или откровенія—сверх-временное существо духа можетъ быть реально познаваемымъ предметомъ. Но для чисто-раціональной, умозрительной философіи, которая не знаетъ мистическаго гнозиса и, оставаясь вѣрной себѣ, не должна и не можетъ ссылаться на какія-либо спеціальныя откровенія, убѣдительныя только для тѣхъ, кто самъ ихъ испыталъ,—для такой философіи необходимо останавливаться у порога трансцендентнаго.

## VII.

Повидимому, здѣсь граница умозрѣнія, граница чистой мысли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, гдѣ та умозрительная философія, которая въ той или иной степени не воспринимала бы въ себя элементовъ духовнаго опыта, не считалась бы съ его данными? Пусть чистое умозрѣніе само по себѣ ни создать, ни замѣнить его не можетъ; такъ или иначе ей приходится съ нимъ считаться. Есть много ступеней духовной жизни и духовнаго пониманія, но есть несомнѣнно цѣлая сфера духовнаго опыта, въ которой мы переступаемъ границы субъективнаго сознанія,—сфера, которая раскрывается намъ уже въ нашемъ самосознаніи и которая обнимаетъ въ себѣ наше общеніе съ другими личностями. Возьмемъ хотя бы отмѣченныя нами явленія духовнаго единенія личностей, благоговѣнія передъ личностью, интимнаго любовнаго сближенія, взаимнаго пониманія личностей. Во всѣхъ этихъ случаяхъ общеніе между ними, разумѣется, опосредствовано всевозможными внѣшними физическими знаками, служащими выраженіемъ духовнаго содержанія; оно опосредствовано мыслью и выраженіемъ мысли, чувства и воли при помощи словъ и дѣйствій. Но тамъ, гдѣ человѣческая личность выходитъ изъ своего духовнаго одиночества, гдѣ между отдѣльными личностями завязываются глубокія нравственныя связи, тамъ уже мы несомнѣнно имѣемъ дѣло не съ одними явленіями чувственно-эмпирическаго или интеллектуальнаго порядка, а съ конкретнымъ духовнымъ опы-

томъ хотя бы частичнаго взаимнаго откровенія или взаимнаго проникновенія личностей, которыя сначала являются какъ безусловно замкнутыя другъ для друга сферы сознанія. Этого явленія, простѣйшая форма котораго наблюдается уже въ самомъ признаніи чужой личности, одними эмпирическими и интеллектуальными факторами объяснить нельзя<sup>1)</sup>. Какъ указано выше, оно объясняется лишь при помощи „трансценденціи“ нашего сознающаго духа, которая лежитъ въ основаніи всей нашей познавательной дѣятельности, а вмѣстѣ и нашего духовнаго опыта.

На почвѣ этого конкретнаго духовнаго опыта и возникаетъ вѣра въ бессмертную человѣческую душу, въ вѣчную жизнь этой души. Отдѣльныя вѣрованія могутъ разсматриваться какъ смутныя предчувствія, болѣе или менѣе тускляя отраженія духовной дѣйствительности въ грезахъ нашей чувственной фантазіи и въ идеяхъ нашего разума. Но, не отрицая значенія интуиціи и творческаго воображенія, мы не можемъ отдаваться его безотчетнымъ внушеніямъ. Творческія интуиціи цѣнны не для однихъ мистиковъ,—онѣ озаоряютъ ученаго естествоиспытателя, историка, филолога, нерѣдко ведутъ къ правильнымъ гипотезамъ и открытіямъ: но для этого онѣ нуждаются въ опытной научной провѣркѣ, въ критическомъ сопоставленіи съ данными опыта и опытнаго знанія. Равнымъ образомъ, если не въ еще большей мѣрѣ, въ области метафизическаго умозрѣнія и духовнаго опыта требуется критическое отношеніе къ отдѣльнымъ интуиціямъ или вѣрованіямъ. И здѣсь для мыслящаго разума необходимо критическое сопоставленіе съ тѣми данными трансцендентальнаго анализа и духовнаго опыта, которыя мы имѣемъ основаніе считать достовѣрными.

1) Нѣсколько лѣтъ тому назадъ это доказывалъ проф. А. И. Введенскій въ своей статьѣ „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія.“ С.-Петербургъ, 1892 г. Напрасно только онъ пытался объяснить это явленіе какимъ-то „нравственнымъ чувствомъ“, которое будто бы заставляетъ насъ признавать реальность чужой души или чужой живой личности, поскольку нравственное чувство по отношенію къ такой личности можетъ зародиться лишь послѣ того, какъ мы убѣждаемся въ ея дѣйствительности.



Какъ указано, такія данныя мы черпаемъ въ философскомъ анализѣ нашего самопознанія и въ нравственномъ общеніи съ ближними, дающемъ намъ болѣе или менѣе интимное и глубокое конкретное пониманіе личности. Тотъ синтезъ идеальнаго и реальнаго, чувственнаго и сверхъ-чувственнаго, индивидуальнаго и сверхъ-личнаго, то единство имманентнаго и трансцендентнаго, которое представляется предѣломъ чистаго умозрѣнія, является здѣсь не въ образахъ или видѣніяхъ художественнаго творчества, а въ дѣйствительномъ живомъ и конкретномъ духовномъ опытѣ.

Самопознаніе и духовное общеніе съ ближними — вотъ опытный путь къ познанію духовныхъ истинъ,—путь, указанный еще Сократомъ. Самопознаніе раскрываетъ намъ духовныя возможности человѣка,—его нравственной воли, его разума, какъ *способности* идеала. Духовное общеніе съ ближними показываетъ намъ конкретное дѣйствительное осуществленіе этихъ возможностей въ живой человѣческой личности.

И чѣмъ глубже познаемъ мы высшія духовныя возможности человѣка, чѣмъ интимнѣе и глубже мы любимъ и познаемъ человѣческую личность, тѣмъ болѣе проникаемся мы сознаниемъ ея безотносительной божественной цѣнности, той умной красоты ея, которая, какъ бы въ видѣніи, открывается взору любящаго и запечатлѣваетъ собою человѣческую личность. Отъ глубины, интенсивности этого сознанія и зависитъ вѣра въ безсмертіе. Тотъ, кто увидѣлъ „образъ Божій“ въ человѣческой личности, не вѣритъ ея уничтоженію, не вѣритъ смерти и самую физическую смертью человѣка приводится къ признанію безсмертія его духовной личности. Когда умираетъ открывшаяся намъ, понятая, любимая, чтимая нами личность, смерть ея ощущается нами, какъ невыносимое противорѣчіе и неправда, и передъ нами ставится вопросъ: чему вѣрить больше—матеріальному факту тлѣнія, видимаго уничтоженія, исчезновенія, или же свидѣтельству нашего нравственнаго сознанія, для котораго личность остается нетлѣнной въ своей

воспринятой, испытанной, пережитой нами духовности, въ своей *потенціальной*, или *осуществляющейся божественности*, нами извѣданной? Это вопросъ, на который наука не можетъ дать ни положительнаго, ни отрицательнаго отвѣта, — вопросъ, который не можетъ найти окончательнаго рѣшенія и въ области умозрѣнія, поскольку оно имѣетъ дѣло съ отвлеченными мыслимостью или идеями. Это вопросъ вѣры, рѣшаемый нами въ зависимости отъ нашего личнаго нравственнаго духовнаго опыта; здѣсь никто не можетъ сказать за другого *да* или *нѣтъ*, потому что цѣнно и дѣйствительно здѣсь лишь внутреннее убѣжденіе, въ которомъ заключается и самое знаніе. Говоря о нравственномъ или духовномъ опытѣ, мы безусловно отвергаемъ какія-либо морально-теологическія доказательства въ духѣ Канта, выводившаго безсмертіе души изъ „постулатовъ“ или требованій нравственнаго сознанія. Мы разумѣемъ простую непосредственную увѣренность, являющуюся въ результатѣ интимнаго нравственнаго познанія личности и вѣры въ личность, какъ, напр., Платонъ не могъ не вѣрить въ безсмертіе Сократа.

Эта вѣра въ личность можетъ быть сильной и непосредственной независимо отъ другихъ нашихъ вѣрованій. И она можетъ быть осмысленной и философски оправданной, поскольку она имѣетъ глубочайшее трансцендентальное основаніе въ самомъ корнѣ нашего познающаго разума и уясняется философскимъ самопознаніемъ, анализомъ духовныхъ возможностей человѣка въ области теоретической и нравственной. Но не философія однако даетъ ей высшее и конечное основаніе, поскольку отвлеченное знаніе здѣсь явно недостаточно и удовлетворить насъ не можетъ, даже если-бы оно являлось намъ вполне убѣдительно: вѣра требуетъ дѣйствительности, а не мыслимости и возможностей. Ей недостаточно убѣдиться въ „высшихъ возможностяхъ“ человѣка, она требуетъ ихъ реализаціи. И вотъ почему конечное, абсолютное внутренне-последовательное выраженіе вѣры въ безсмертіе мы видимъ въ христіанствѣ, религіи Бого-

человѣка, которая признаетъ не потенциальное только, а осуществленное, актуальное единство божескаго и человѣческаго въ лицѣ Иисуса Христа, какъ живое откровеніе, въ которомъ всякій, вступающій въ общеніе вѣры, убѣждается путемъ личнаго нравственнаго опыта, личнаго сознанія. Здѣсь для дѣйствительно вѣрующаго Христосъ не можетъ быть призракомъ, не можетъ выражать собою и отвлеченную идею жизни—той безличной жизни, о которой говорятъ иные моралисты и въ которой въ сущности никто и ничто не живетъ, а все личное умираетъ. Это — живая и безсмертная личность, „Начальникъ“ той жизни, въ которой *все живо*, въ которой упраздняется смерть и тлѣніе, жизнь полная, которая есть воскресеніе. И тотъ, кто „познаетъ“ Христа,—познаетъ Его не отвлеченно, а интимно, духовно, какъ личность,—тотъ вѣритъ въ Него, вѣритъ не какъ въ призракъ и не какъ въ идею или догматъ, а вѣритъ какъ въ личность и въ этой вѣрѣ имѣетъ норму и основаніе вѣры въ дѣйствительную и личную безсмертную жизнь.

Кн. С. Трубецкой.

---



## Теоріи новѣйшаго критицизма <sup>1)</sup>.

«Прелюдіи» Виндельбанда не представляютъ какого-либо систематическаго сочиненія. Это сборникъ статей, изъ которыхъ только нѣкоторыя служатъ выраженіемъ философскихъ взглядовъ автора. Вполнѣ соотвѣтствуя своему общему заглавію, статьи эти имѣютъ характеръ изслѣдованій, лишь предваряющихъ систематическое изложеніе философіи. И съ эстетической точки зрѣнія онѣ вполнѣ соотвѣтствуютъ своему поэтическому заглавію. Это не просто философскія статьи, которыя мы привыкли читать въ журналахъ и отдѣльныхъ изданіяхъ, но литературныя произведенія, положительно плѣняющія внутренней и внѣшней красотой мысли. Намъ кажется, что успѣхъ этого сборника въ значительной мѣрѣ обусловленъ его эстетическими достоинствами <sup>2)</sup>.

Мы ограничимся разсмотрѣніемъ лишь нѣкоторыхъ основныхъ воззрѣній автора. Прежде всего мы остановимся на данномъ Виндельбандомъ опредѣленіи цѣлей и задачъ философіи и наукъ вообще. Этому вопросу посвящены статьи: «Что такое философія» и «Иммануиль Кантъ». По мнѣнію Виндельбанда, задача науки и философіи со времени Канта кореннымъ образомъ измѣнились. «Прежде,—говоритъ Виндельбандъ,— эта задача состояла въ томъ, чтобы *дать копію* независимо отъ васъ существующаго міра. Кантъ отвергъ эту задачу, доказавъ невозможность познанія вещей въ себѣ». «Такъ какъ вещь и представленіе несоизмѣримы,—аргументируетъ Виндельбандъ,— такъ какъ мы никогда не можемъ сравнивать чего-либо иного, кромѣ пред-

<sup>1)</sup> № 74 «Вопр. Фил. и Псих.».

<sup>2)</sup> Слѣдуетъ отмѣтить, что русскій переводъ С. Франка нисколько не умаляетъ этихъ достоинствъ.

ставленій съ представленіями, то у насъ нѣтъ ни малѣйшей возможности рѣшить, совпадаетъ ли какое-либо представленіе съ чѣмъ-либо инымъ, кромѣ представленія. Но если такъ, то нѣтъ никакого смысла требовать отъ науки, чтобы она была копіей дѣйствительности; понятіе истины не можетъ болѣе включать въ себя совпаденія представленій съ вещами; оно сводится къ совпаденію представленій между собою — именно вторичныхъ представленій съ первичными, абстрактныхъ съ конкретными, гипотетическихъ съ чувственными, «теоріи» съ «фактами» <sup>1)</sup>. «Таинственная «связь» представленій съ предметами, — говоритъ далѣ Виндельбандъ, — должна быть поэтому сведена на другое отношеніе, которое было бы свободно отъ метафизическихъ предпосылокъ и связанныхъ съ нимъ трудностей. Это отношеніе Кантъ находитъ въ понятіи правила». «Итакъ», что для обычнаго предразсудка есть «предметъ», который долженъ быть скопированъ мышленіемъ, то для непредвзятаго изслѣдованія есть правило соединенія представленій» <sup>2)</sup>. Вообще, по мнѣнію Виндельбанда, Кантъ разрушилъ понятіе *міросозерцанія*. Отнынѣ «философія есть наука объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ», думаетъ Виндельбандъ, разумѣя подъ этими цѣнностями общеобязательныя нормы или законы, относящіеся къ области познанія, морали и эстетики.

Во всѣхъ приведенныхъ выпискахъ мы встрѣчаемся съ возрѣніемъ, дѣлающимъ въ послѣднее время очень моднымъ. Очень многіе говорятъ теперь о наивности «популярнаго» мнѣнія относительно копированія познаніемъ дѣйствительности и необходимости замѣнить его чѣмъ-то болѣе глубокимъ и соответствующимъ современной постановкѣ философскихъ проблемъ. Противъ этого трудно спорить, поскольку вопросъ ставится въ такой рѣзкой формѣ: *копируетъ ли познаніе дѣйствительность или нѣтъ?* Очевидное дѣло, что мнѣніе о копированіи дѣйствительности можетъ быть поддерживаемо лишь съ точки зрѣнія наивнаго реализма или грубаго матеріализма. Если мнѣніе это отчасти проводили также и рационалисты, то весьма условно. И Спиноза, и Лейбницъ отличали адекватное познаніе отъ неадекватнаго, смутное и неясное отъ отчетливаго и, конечно, все то познаніе, которое

<sup>1)</sup> «Прелюдія», стр. 106.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 109 и 110.

основано на чувственныхъ воспріятіяхъ, не считали копіей реальной дѣйствительности. Вообще, опровергать теорію копирования въ настоящее время — значить ломиться въ открытыя двери. И, конечно, не эту крайнюю формулу имѣлъ въ виду Кантъ и его послѣдователи, опровергая докритическое пониманіе задачъ познания. Дѣло идетъ вовсе не объ опроверженіи того взгляда, что внѣшняя дѣйствительность *копируется* познаниемъ, но того, что дѣйствительность *постигается, отражается и воспроизводится* въ познаниі. Это послѣднее мнѣніе совершенно свободно отъ той гносеологической крайности и наивности, которою отличается мнѣніе о копировкѣ дѣйствительности познаниемъ. Утверждая, что познаниі воспроизводитъ или отражаетъ дѣйствительность, мы лишь признаемъ, что *познаниі обусловливается дѣйствительностью и къ ней относится и далѣе, что содержаніе этой дѣйствительности какъ-то переходитъ въ познаниі съ тѣми или иными измѣненіями и дополненіями*. Какъ совершается этотъ переходъ, насколько полно воспроизводится дѣйствительность въ познаниі и насколько значительно оно измѣняется субъективными факторами познания, — это вопросъ другой, — вопросъ, различно разрѣшаемый отдѣльными философами. Но во всякомъ случаѣ сущность опровергаемаго критицизмомъ взгляда состоитъ въ признаніи обусловленности познания внѣшнею дѣйствительностію и въ *относительномъ и частичномъ* воспроизведеніи ея содержанія. И именно съ этимъ взглядомъ долженъ бороться критицизмъ. Почему же вмѣсто изложеннаго взгляда опровергается наивное мнѣніе о *копированіи* дѣйствительности познаниемъ? Да просто потому, думается намъ, что сражаться съ призраками или поверженнымъ уже противникомъ гораздо легче, чѣмъ преодолевать дѣйствительнаго не сломленнаго врага. Насколько г. Виндельбандъ увлекается надеждой преодолѣть противоположные взгляды побѣдоносной критикой словъ и выраженій, ясно видно изъ его разбора принадлежащаго Лейбницу сравненія души съ зеркаломъ міра. Критикой этого сравненія Виндельбандъ занимается на протяженіи цѣлыхъ двухъ страницъ (стр. 104 и 105). Здѣсь почтенный профессоръ прибѣгаетъ даже къ игривому остроумію. «Странное зеркало! — иронизируетъ Виндельбандъ, — зеркало, которое само видитъ отражаемые имъ образы и которому иногда даже — о чудо, изъ чудесъ! — удается видѣть само себя!»... Странная критика! — скажемъ мы, — критика, не брезгующая критиковать

даже сравненія и не понимающая или не желающая понять, что всякое сравненіе устанавливаетъ всегда только *частичное* сходство или аналогію между сравниваемыми предметами. Жаль, что Виндельбандъ не замѣтилъ тутъ же, что душа не дѣлается изъ стекла, подобно зеркалу. Очевидное дѣло, что и самъ Лейбницъ, и всѣ вообще, кто пользуется этимъ сравненіемъ, хотятъ пояснить не сущность души, какъ познающей себя субстанціи, *но только отношеніе ея содержанія къ внѣшнему міру*. Этимъ сравненіемъ именно и хотятъ показать, что въ воспріятіяхъ и представленіяхъ отражается бытіе внѣшняго міра. Но зеркало можетъ отражать туманно, неясно, можетъ исказить и видоизмѣнять отражаемые имъ предметы. И такъ же несовершенно можетъ душа воспроизводить въ своемъ сознаніи и познаніи внѣшній міръ. Это именно и поясняется образнымъ сравненіемъ великаго рационалиста. И этого-то и не желалъ понять въ своей гимназической критикѣ профессоръ Виндельбандъ.

Какихъ-либо опроверженій по существу взгляда о воспроизводимости внѣшняго міра въ познаніи мы у Виндельбанда не нашли. Да это, повидимому, и не составляло его задачи. Вообще, Виндельбандъ въ разсматриваемомъ сочиненіи *не подтверждаетъ и не обосновываетъ* критицизма, но только его *разъясняетъ*. Его цѣлью было разъяснить истинный смыслъ критицизма, бывший неяснымъ для самого его основателя. Этотъ смыслъ Виндельбандъ видитъ въ рѣшительномъ отказѣ отъ построенія философскаго *міросозерцанія* и въ установленіи новой задачи, состоящей въ нахожденіи и опредѣленіи *общеобязательныхъ нормъ* познавательной нравственной и эстетической дѣятельности. При этомъ для Виндельбанда представляется уже вполне несомнѣннымъ, что Кантъ доказалъ несоизмѣримость вещей и представленій, апіорность нашего познанія и происходящую отъ этого непознаваемость вещей въ себѣ. Виндельбандъ вполне убѣжденъ, что выработка міровоззрѣнія есть неосуществимая цѣль или предрасудокъ докритической философіи и что критическая философія безповоротно отвергла этотъ предрасудокъ. Хотя мы съ этимъ совершенно не согласны и думаемъ, что критическая философія не только ничего не опровергла, но и сама безнадежно запуталась въ своихъ хитросплетеніяхъ, тѣмъ не менѣе мы здѣсь не станемъ заниматься по существу защитой положенія о воспроизводимости въ познаніи внѣшняго бытія. Очевидно, что это положеніе тре-



буеть для своего подтвержденія цѣлой гносеологической теоріи, излагать которую здѣсь мы не имѣемъ возможности. Да и книга Виндельбанда, не дающая дѣйствительнаго обоснованія его взглядамъ и уже заранѣе предполагающая доказанными всѣ предпосылки критицизма,—и не требуетъ такой капитальной критики. Для этого пришлось бы обращаться опять къ Канту. Поэтому мы рассмотримъ взгляды Вендельбанда независимо отъ ихъ обоснованія.

Вмѣсто міросозерцанія цѣлью философіи Виндельбандъ ставитъ общеобязательныя нормы. Но, спросимъ мы, зачѣмъ нужны намъ эти нормы и для чего мы должны ихъ изучать? Неужели ихъ общеобязательность дѣлаетъ ихъ вполне самодовлѣющей цѣнностью. Неужели они нужны только для того, чтобы быть увѣренными, что такъ, какъ мыслю и дѣйствую я, долженъ мыслить и дѣйствовать мой сосѣдъ? Неужели весь смыслъ человѣческаго познанія и существованія заключается въ томъ, чтобы подгонять себя подъ рамки общеобязательности и радоваться, когда критическая философія торжественно увѣнчиваетъ вашу дѣятельность штемпелемъ: «это общеобязательно»? Что это за нормы, которыя не имѣютъ другой цѣли, какъ только нормировать? Признаемся, мы видимъ въ нихъ лишь простое самоутѣшеніе критической философіи, загнипнотизировавшей себя въ мысли, что между ею и внѣшнимъ міромъ проведена какая-то заколдованная черта. Въ такомъ заколдованномъ кругѣ не остается ничего другого, какъ заняться самосозерцаніемъ и самопознаніемъ. Самопознаніе есть, конечно, великая задача человѣческаго духа, завѣщанная намъ древнимъ Сократомъ. Но развѣ эта задача заключается въ одномъ только изслѣдованіи нормъ собственной дѣятельности, а не въ уясненіи истинной сущности и ядра человѣческаго духа? Далѣе, развѣ это самодовлѣющая цѣль философіи? Развѣ на завѣщаніе греческаго мудреца не слѣдуетъ смотрѣть такъ, что въ самопознаніи мы найдемъ ключъ къ познанію и внѣшней дѣйствительности? Что бы ни говорили критицисты, основное и естественное стремленіе человѣческаго ума—это стремленіе во внѣ, къ постиженію внѣшняго міра. И изученіе собственныхъ функций также не можетъ удовлетворить человѣческой разумъ, какъ изученіе процесса пищеваренія не можетъ удовлетворить голодный желудокъ. Если все дѣло въ нормахъ, которыя создаетъ самъ разумъ, и въ слѣдованіи этимъ

нормамъ, если содержаніе познанія цѣнно только потому, что оно согласуется съ общеобязательными нормами, то къ чему намъ философія и науки, спросимъ мы. Не все ли равно, гдѣ ни создать общеобязательныя нормы и нормативную дѣятельность— въ естественныхъ ли воспріятіяхъ, или, напр., въ игрѣ? Развѣ игра въ шахматы не подчинена общеобязательнымъ нормамъ? Чѣмъ хуже норма, регулирующая ходъ ферзя или коня, нормы, которой повинуются, напр., качаніе маятника или движеніе планетъ вокругъ солнца. Правда одна норма искусственная, а другая естественная. Но что значитъ быть естественной нормой съ точки зрѣнія критицизма? Значитъ ли это согласоваться съ законами бытія или вытекать изъ истинной природы вещей? Ничего подобнаго: критицизмъ вѣдь не признаетъ, никакихъ законовъ бытія, ни природы вещей. Для него все это законы и правила *разсудка*. Стало быть отличіе естественнаго отъ искусственнаго заключается только въ большей или меньшей общности и обязательности для всѣхъ людей. Но если такъ, то различіе между правилами игры и нормами познанія не такъ уже велико и принципиально, и законы шахматной игры смѣло могутъ быть поставлены наравнѣ съ какими-нибудь частными научными обобщеніями. Вѣдь и тѣ и другіе не имѣютъ никакого отношенія къ внѣшней дѣйствительности и ея познанію... Вообще, безотрадно должно быть существованіе критициста. Вѣдь въ сущности вся его жизнь должна состоять въ дѣятельности согласно нормамъ неизвѣстно зачѣмъ и для чего. Во славу нормъ и ихъ общеобязательности. Къ счастью для критицистовъ они сами въ глубинѣ души не вѣрятъ въ такую оторванность отъ внѣшняго бытія и въ концѣ своихъ изслѣдованій обыкновенно вступаютъ съ этимъ трансцендентнымъ бытіемъ въ самыя интимныя отношенія.

Виндельбандъ видитъ въ докритическомъ стремленіи къ міросозерцанію своего рода *гордыню* знанія. «Гдѣ бы ни возрождался послѣ Канта,—говоритъ онъ—фантомъ достиженія, путемъ научнаго познанія, готовой картины міра, окрашенной то въ матеріалистическій, то въ идеалистическій цвѣтъ, порождается ли онъ бессознательнымъ дилеттантизмомъ, который мнитъ извлечь «философскіе» выводы изъ отдѣльныхъ наукъ, или энергіей высокаго полета мыслей—всегда мы видимъ въ немъ заблужденіе старой *гордыни* знанія и не дивимся болѣе неудачамъ этихъ попытокъ, которыя на ложные вопросы даютъ ложные от-

вѣты»<sup>1)</sup>). Мы съ своей стороны думаемъ, что уже если говорить про гордыню знанія, то скорѣе всего ею страдает именно точка зрѣнія критицизма. Вѣдь критицизмъ утверждаетъ, что разумъ самъ создаетъ окружающій его мѣръ со всѣми его законами. Съ точки зрѣнія критицизма выходитъ, что апіорные принципы обусловливаютъ не только познаніе, но и самый опытъ въ его пространственно временныхъ и причинныхъ связяхъ. Изъ этого слѣдуетъ, напр., что если астрономы наблюдаютъ солнечное затменіе или появленіе кометы, то возникновеніе каждаго такого событія въ опредѣленный моментъ времени обусловлено апіорными формами, присущими уму астрономовъ. Итакъ, человѣчскій разумъ управляетъ движеніями свѣтилъ и вообще всѣмъ ходомъ мірозданія. Весь великій и прекрасный мѣръ, отражающійся въ человѣческихъ воспріятіяхъ, движется и развивается, согласно веленіямъ его разума. Въ сущности человѣкъ есть Богъ, творящій мѣръ изъ глубины своего духа. Удивительнымъ смиреніемъ отличается точка зрѣнія критицизма! А стремленія некритическихъ философовъ постигнуть и какъ-либо отразить въ своемъ познаніи мѣръ, созданный Богомъ, называется *юрдыней!* Не перемѣшалъ ли Виндельбандъ значеніе этихъ словъ?

Кромѣ выясненія гносеологическихъ основъ критицизма Виндельбандъ ставитъ своей задачей истолкованіе его моральныхъ и религіозныхъ воззрѣній. Разрѣшенію этой задачи посвящены самыя блестящія и прочувствованныя статьи сборника: «Нормы и законы природы», «О принципѣ морали», «Святыня», «Sub specie aeternitatis».

Въ первой изъ этихъ статей Виндельбандъ ставитъ самый предательскій для критицизма вопросъ—вопросъ о свободѣ воли. Онъ сводится у Виндельбанда къ опредѣленію взаимоотношенія между законами природы и нормами. Законы природы—это тѣ принципы, которымъ подчинены всѣ процессы природы, поскольку они дѣлаются объектами научнаго познанія. Нормы—это тѣ идеальные принципы, которыми должна оцѣниваться и регулироваться нравственная дѣятельность человѣка, какъ существа нравственно свободнаго. Какъ возможна эта нравственная свобода при существованіи законовъ природы—вотъ проблема, которую ставитъ Виндельбандъ въ этой статьѣ. Посмотримъ, какъ онъ ее

<sup>1)</sup> Стр. 116 и 117.

рѣшаетъ. Прежде всего приведемъ дословно, что разумѣтъ Виндельбандъ подъ законами природы, въ данномъ случаѣ законами, которымъ подчинена душевная жизнь, и что подъ нормами или «законами» нравственными. «Такимъ образомъ,—говоритъ Виндельбандъ,—психологическіе законы суть принципы объясняющей науки, изъ которыхъ должно быть выведено происхожденіе отдѣльныхъ фактовъ душевной жизни: они описываютъ согласно основному убѣжденію, внѣ котораго нѣтъ вообще науки, тѣ общія условія, въ силу которыхъ каждый отдѣльный фактъ душевной жизни долженъ необходимо вылиться въ ту форму, какую онъ обладаетъ въ дѣйствительности. Психологія со своими законами объясняетъ, какъ мы фактически мыслимъ, фактически чувствуемъ, фактически желаемъ и дѣйствуемъ. Наоборотъ, «законы», заложенные въ нашей логической, этической и эстетической совѣсти, не стоятъ ни въ какой связи съ фактами, къ которымъ они относятся. Они говорятъ лишь о томъ, каковы должны быть эти факты, чтобы заслужить всеобщее одобреніе въ качествѣ истинныхъ, добрыхъ, прекрасныхъ. Такимъ образомъ, они—не законы, согласно которымъ развитіе явленій должно объективно совершаться или субъективно пониматься, а идеальныя нормы, на основаніи которыхъ опредѣляется цѣнность того, что совершается съ естественной необходимостью. Эти нормы суть, слѣдовательно, правила оцѣнки»<sup>1)</sup>.

Давъ такое опредѣленіе, Виндельбандъ посвящаетъ много усилій на то, чтобы выяснить отношеніе законовъ къ нормамъ и опредѣлить значенія послѣднихъ въ развитіи и ходѣ душевной жизни. Въ этомъ выясненіи мы находимъ у Виндельбанда значительныя колебанія. Съ одной стороны онъ указываетъ на существенное отличіе нормъ отъ законовъ, съ другой—остерегаетъ читателя отъ того, чтобы не видѣть въ нихъ двухъ противоположныхъ законодательствъ. Въ концѣ-концовъ Виндельбандъ останавливается на единственно для него возможномъ, по нашему мнѣнію, пониманіи нормъ, какъ частныхъ формъ законовъ природы. «Итакъ,—говоритъ Виндельбандъ,—всѣ нормы суть особыя формы осуществленія законовъ природы. Система нормъ представляетъ собой выборъ изъ необозримой массы комбинацій, въ которыхъ могутъ проявляться, смотря по индивидуальнымъ условіямъ,

---

<sup>1)</sup> Стр. 201.

естественные законы психической жизни» <sup>1)</sup> или дальше: «*Нормы суть тѣ формы осуществленія законовъ природы, которыя должны быть одобряемы всякимъ, кто стремится къ общеобязательности*» <sup>2)</sup>). Дѣйствіе нормъ состоитъ прежде всего въ оцѣнкѣ другихъ и самооцѣнкѣ. Но значеніе нормъ не исчерпывается тѣмъ, что онѣ даютъ правило оцѣнки своихъ и чужихъ дѣйствій. Нѣтъ, въ нихъ есть также опредѣленная сила. «Сознаніе долга можетъ само стать движущей силой въ душѣ человѣка и, въ качествѣ таковой, оказаться рѣшающимъ въ борьбѣ мотивовъ. Въ этомъ случаѣ этическая норма есть, слѣдовательно, не только принципъ оцѣнки, но и сила, управляющая дѣятельностью воли. Такимъ образомъ, логическія и этическія нормы могутъ стать въ личности, стремящейся къ извѣстной цѣли, произвольно мыслящей и сознательно хотящей, *опредѣляющими основаніями* сочетанія представленій и волевыхъ рѣшеній. И онѣ не только могутъ это, но и фактически приобрѣтаютъ такое значеніе въ большей или меньшей степени всякій разъ, какъ онѣ проникаютъ въ сознаніе» <sup>3)</sup>). При такомъ пониманіи нормъ и ихъ отношеніи къ законамъ природы нравственная свобода можетъ состоять только въ подчиненіи себя нравственнымъ нормамъ. «Свобода,—говоритъ Виндельбандъ:—есть не что иное, какъ сознаніе того опредѣляющаго дѣйствія, которое можетъ оказывать на движеніе мыслей и рѣшеніе воли сознанная и признанная норма». И дальше: «Нравственно несвободнымъ мы называемъ того, кто, несмотря на знаніе этической нормы въ своемъ хотѣніи и дѣйствованіи, въ такой мѣрѣ находится подъ властью своихъ отдѣльныхъ мотивовъ, страстей и аффектовъ, что совѣсть не можетъ стать въ его душѣ рѣшающимъ двигателемъ; нравственная свобода есть сознательное подчиненіе всѣхъ влеченій познанному нравственному закону» <sup>4)</sup>). Такимъ образомъ по Виндельбанду выходитъ, что человѣкъ *можетъ быть* нравственно свободнымъ, т.-е. подчинять свои дѣйствія веленіямъ нормъ, которыя, будучи особою формою естественнаго законодательства, нисколько не противорѣчатъ подчиненности человѣка законамъ природы. Все это прекрасно, пока мы остаемся въ границахъ данныхъ Виндель-

<sup>1)</sup> Стр. 206.

<sup>2)</sup> Стр. 207.

<sup>3)</sup> Стр. 216.

<sup>4)</sup> Стр. 218.

бандомъ осторожныхъ опредѣлений. Но признаемся, самыя эти опредѣленія насъ вовсе не удовлетворяютъ. Что человѣкъ *можетъ* сознать нравственныя нормы ими руководиться, все это возможно и во всемъ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія съ признаніемъ безграничнаго господства законовъ природы. Но все это, по нашему мнѣнію, вовсе не рѣшаетъ вопроса о нравственной свободѣ. Интересно не то, можетъ или не можетъ человѣкъ руководиться нравственными нормами. На этотъ вопросъ сами факты отвѣчаютъ категорически въ утвердительномъ смыслѣ. Нравственная свобода состоитъ не въ абстрактной возможности опредѣляться нравственными нормами, *но въ конкретной возможности нравственнаго самоопредѣленія въ каждый данный моментъ*. Не въ томъ вопросъ, можемъ ли мы вообще подчиняться нравственнымъ нормамъ, но въ томъ, *отъ чего зависитъ самая эта подчиненность нормамъ*, отъ чего зависитъ ихъ возможная власть надъ нашимъ познаніемъ и дѣйствіями въ каждый данный моментъ. Возникаетъ ли эта подчиненность и зависимость тоже по законамъ природы или это обусловливается волевымъ рѣшеніемъ, хотя бы относительно свободнымъ отъ этихъ законовъ.

Въ этомъ послѣднемъ случаѣ только и можно, по нашему мнѣнію, говорить про нравственную свободу. И вотъ эта-то свобода и не вмѣщается въ рамкахъ критицизма. Это въ сущности признаетъ самъ Виндельбандъ. Онъ называетъ свое понятіе свободы *детерминистическимъ*. Но такая свобода, по нашему мнѣнію, совершенно не даетъ мѣста нравственной отвѣтственности. Эта отвѣтственность, да и сама нравственность, мыслимы только тогда, когда есть возможность *выбора*, когда относительно каждаго момента нравственнаго развитія можно утверждать, что съ этого момента человѣкъ *могъ бы* поступить и согласно съ нравственной нормой, и противъ нея, и что избраніе того или иного рѣшенія зависѣло отъ воли человѣка, хотя бы относительно свободной отъ законовъ природы. На это соображеніе Виндельбандъ даетъ весьма остроумныя разъясненія <sup>1)</sup>: «Впрочемъ, нельзя умолчать о томъ,—говоритъ онъ,—что это детерминистическое понятіе свободы нерѣдко оспаривается на томъ основаніи, что оно удѣляетъ слишкомъ мало мѣста чувству отвѣтственности и природѣ отвѣтственности. Но причина этого лежитъ исклю-

<sup>1)</sup> См. стр. 219 и 220.

чительно въ невѣроятной неясности обычнаго понятія отвѣтственности. Если обыкновенно думаютъ, что отвѣтственность предполагаетъ безпричинное, закономерно не обусловленное рѣшеніе воли, то въ этомъ скрывается несомнѣннѣйшее противорѣчіе. Абсолютно невозможно понять, какъ можно дѣлать отвѣтственнымъ что-либо иное, кромѣ причины за ея дѣйствіе». «Но возражать намъ — аргументируетъ далѣе Виндельбандъ — всякій разъ, когда человѣкъ несетъ отвѣтственность за что-либо, это основано на предположеніи, что онъ «могъ бы поступить или хотѣть иначе», что онъ могъ бы выполнить норму, за нарушение которой онъ осуждается. Въ этомъ условномъ предложеніи «онъ могъ бы хотѣть иначе» таится корень заблужденія. Ибо единственное условіе, при которомъ это «могъ бы» имѣетъ реальное значеніе, состоитъ въ слѣдующемъ «если бы онъ былъ инымъ». Со всѣми этими разъясненіями Виндельбанда мы совершенно не можемъ согласиться. Мы настаиваемъ, что отвѣтственность мыслима только при существованіи этого «*могъ бы*». И совершенно не вѣрно, что это «могъ бы» предполагаетъ своимъ условіемъ «если бы человѣкъ былъ инымъ». «Могъ бы» предполагаетъ *иную* человѣка не въ прошедшемъ, но предполагаетъ возможность быть *инымъ* въ каждый данный моментъ. Человѣкъ реализующій это «могъ бы» становится инымъ человѣкомъ только съ момента этой реализаціи. Виндельбандъ представляетъ себѣ нравственное развитіе человѣка на подобіе морфологическаго развитія насекомыхъ. Изъ такой-то личинки можетъ образоваться такая-то куколка, изъ такой-то куколки только такая-то бабочка. Мы совершенно отвергаемъ такое зоологическое пониманіе роста нравственной личности и думаемъ, что въ своемъ ростѣ она самоопредѣляется, т.-е. сама создаетъ различныя фазы своего развитія, лишь отчасти опредѣляясь предшествующимъ. Отрицаніе «могъ бы» въ нравственномъ развитіи равносильно отрицанію творчества въ сферѣ нравственности и утвержденію нравственнаго фатализма. Виндельбандъ думаетъ, что возможность выбора равносильна безпричинному дѣйствію. Но все дѣло въ томъ, какъ понимать причинность. Для Виндельбанда, и вообще критицистовъ, дѣйствовать по причинѣ все равно, что дѣйствовать на основаніи законовъ природы. Но въ томъ-то и дѣло, что понятіе причинности какъ *закона* или *правила* слѣдованія есть совершенно произвольно принятый догматъ критической фило-

софіи. Но не будемъ останавливаться на понятіи причинности, понятіи слишкомъ основномъ, чтобы его касаться мимоходомъ. Мы резюмируемъ только окончательные выводы Виндельбанда на человѣческую свободу. По существу это совершенно фиктивная свобода,—свобода, въ которой каждое дѣйствіе является абсолютно предопредѣленнымъ предшествующими. Что нужды въ томъ, что отдѣльные люди и все человѣчество, по оптимистическому убѣжденію Виндельбанда, съ теченіемъ времени приходятъ къ сознанию нравственныхъ нормъ, при чемъ эти нормы *могутъ* приобрѣтать въ ихъ сознаніи полное господство. Вѣдь все-таки это происходитъ въ человѣкѣ не свободно, но по законамъ природы. Человѣкъ становится нравственнымъ не потому, что онъ нравственно самоопредѣлился, но потому, что по естественному ходу вещей причинная связь событію привела его къ нравственному перерожденію. Человѣку кажется, что онъ сталъ нравственнымъ по своей волѣ, т.-е. что онъ могъ бы въ этотъ моментъ быть и другимъ. Въ дѣйствительности же, думаетъ Виндельбандъ и всѣ детерминисты, все его существо было уже предопредѣлено въ сторону нравственности законами природы или, что то же, закономъ причинности. Однимъ словомъ, человѣкъ сталъ нравственнымъ въ силу неизбежности этого въ данный моментъ времени. Точь въ точь какъ часы, которые забили двѣнадцать, потому что имъ пришло время бить. Эта механически созидающаяся нравственность представляется намъ какимъ-то вопіющимъ противорѣчіемъ.

Совершенно вѣрно, замѣчаетъ Виндельбандъ, что человѣкъ отвѣтственъ за свою природу, за свой характеръ, обуславливающий безнравственныя дѣйствія. *Человѣкъ виноватъ, что онъ такой, а не иной.* Все это вѣрно. Но все-таки, скажемъ мы, онъ виноватъ въ этомъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ въ своемъ характерѣ самоопредѣляется, т.-е. если бы онъ могъ быть инымъ. Но если его нравственность или безнравственность предопредѣлена закономъ природы, въ чемъ же его вина. Вѣдь отвѣтственной за все является въ концѣ концовъ общая причинная связь, въ которой человѣческая личность является ничтожнымъ лишь звеномъ. На это соображеніе Виндельбандъ отвѣчаетъ слѣдующимъ остроумнымъ способомъ: «Но почему же не имѣетъ смысла продолжать это перенесеніе по линіи причинной зависимости за предѣлы личности? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ



лежитъ объясненіе истинной природы отвѣтственности. Возложеніе отвѣтственности есть цѣлесообразная дѣятельность: цѣль его—доставить господство нормѣ. Когда мы сами себя объявляемъ отвѣтственными за что-либо, то это имѣетъ цѣлью точнѣе уяснить въ нашемъ сознаніи норму и усилить ея опредѣляющее значеніе» <sup>1)</sup>. Но всѣ эти блестящія по остроумію и находчивости соображенія Виндельбанда не освобождаютъ его нравственное міровоззрѣніе отъ механизма и формализма. И сама идея отвѣтственности попадаетъ у него въ цѣпь причиннаго ряда, чтобы доставить торжество нормамъ. Отвѣтственность усиливаетъ дѣйствіе нормъ, говоритъ Виндельбандъ, но вѣдь и здѣсь это усиленіе не есть что-либо зависящее отъ воли человѣка, потому что и сознаніе отвѣтственности должно быть предопредѣлено общей причинной связью.

Мы дошли до конца выводовъ Виндельбанда по вопросу о нравственной свободѣ. Ясно, что говоря о свободѣ, о возможномъ господствѣ нравственныхъ нормъ, Виндельбандъ говоритъ прекрасныя и многообъщающія слова, имѣющія плачевное значеніе. Въ сущности Виндельбандъ чистѣйшій детерминистъ. Но какъ и всѣ детерминисты, онъ старается украсить и оживить печальный фонъ механико-детерминистической картины красивыми и возвышенными мыслями о побѣдѣ нравственныхъ нормъ, о внутренней необходимости, царящей въ нравственномъ сознаніи, о томъ, что необходимость и законмѣрность выше произвола и т. п. хорошими вещами, которыя, обыкновенно, при этомъ говорятся. Но детерминизмъ остается детерминизмомъ. Нравственность созидается по законамъ природы не въ силу свободнаго выбора, но съ неизбѣжностью падающаго камня. Такимъ образомъ задача критической философіи примирить свою гносеологию съ признаніемъ нравственной свободы Виндельбандомъ разрѣшена только на словахъ, а не на дѣлѣ. По мѣрѣ разрѣшенія своей задачи Виндельбандъ все болѣе и болѣе измѣнялъ понятіе свободы и въ концѣ-концовъ оставилъ отъ этого понятія одно только слово, подставивъ подъ него детерминистическій смыслъ. Но что же, быть можетъ, скажутъ намъ, если Виндельбандъ не сохранилъ того понятія свободы, которое принято было основателемъ критицизма, то въ этомъ заключается лишь его

---

<sup>1)</sup> Стр. 221.

заслуга; онъ устранилъ непримиримый дуализмъ, заключавшійся въ гносеологическихъ и этическихъ воззрѣнiяхъ Канта. Быть можетъ въ этомъ и есть нѣкоторая заслуга, согласимся мы, но во всякомъ случаѣ она куплена дорогою цѣной. Этика безъ нравственной свободы превращается изъ науки о долженствующемъ въ науку о неизбѣжномъ. А на такой почвѣ не можетъ существовать и тотъ этическiй идеализмъ, который составлялъ характерную и самую возвышенную область первоначальнаго критицизма. Царство свободы подчинено у Виндельбанда тѣмъ же законамъ, что и царство природы, потому что нормы въ концѣ-концовъ представляютъ лишь частныя развѣтвленiя законовъ природы. Какую фальшь звучитъ послѣ этого красивое заключенiе статьи Виндельбанда: «царство свободы является въ царствѣ природы той областью, въ которой господствуетъ одна лишь норма; наша задача и наше блаженство прiобрѣсти осѣдность въ этой области». Развѣ задача, о которой говоритъ Виндельбандъ, можетъ быть названа *нашей*? Этимъ вопросомъ мы не хотимъ сказать, что детерминистическое рѣшенiе проблемы о свободѣ воли должно имѣть послѣдствiемъ практической кветизмъ и фатализмъ. Детерминизмъ, конечно, не отрицаетъ участiя нашей воли въ мировомъ процессѣ, но онъ низводитъ это участiе на роль какого-нибудь колесика въ часовомъ механизмѣ. Колесико это, конечно, существенно участвуетъ въ общемъ ходѣ этого механизма, но участiе это сводится только къ тому, чтобы продолжать уже ранѣе начатое и переданное движенiе. Ничего спонтаннаго, никакого отъ себя начинающаго влiянiя колесико это передать не можетъ. Его ходъ и сила всецѣло предопредѣлены тѣмъ, что оно получило въ предыдущiй моментъ отъ своихъ сосѣдей по причинной связи. Въ концѣ-концовъ этому колесику остается только радоваться, что оно не равнодушный зритель общаго движенiя, но тоже двигается и двигаетъ другiе колесики по направленiю, отъ вѣка предопредѣленному незыблемыми законами. И это радостное подчиненiе ходу заведенной и не сбивающейся съ такта машины называется нравственностью!

Подобно всѣмъ детерминистамъ, Виндельбандъ не видитъ въ свободѣ выбора ничего цѣннаго. «Свобода,—говоритъ онъ,—не есть сомнительный даръ данайцевъ — непонятная способность безъ причины и плана бросаться изъ стороны въ сторону» <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Стр. 223.

Но напрасно думаетъ Виндельбандъ, что защитники свободы воли, въ обычномъ смыслѣ этого понятія, разумѣютъ подъ этимъ возможность безпричиннаго и немотивированнаго бросанія изъ стороны въ сторону. Ничего подобнаго понятіемъ свободы не предполагается. Свобода есть не что иное, какъ отсутствіе полной предопредѣленности предшествующими событіями внѣшней и внутренней жизни. Если Валленштейнъ былъ нравственно свободенъ, вступая на путь измѣны, то это не значитъ, что онъ дѣйствовалъ безъ мотивовъ и безъ причинъ, но только то, что принудительная сила этихъ мотивовъ и причинъ не была безусловно предопредѣляющей и что Валленштейнъ, оставаясь реально самимъ собою, *могъ бы* поступить иначе. Но что такое не вполне предопредѣляющая причина, скажутъ намъ, не значитъ ли это, что дѣйствіе было отчасти безпричиннымъ? Нисколько не значитъ, отвѣтимъ мы. Дѣло въ томъ, что предопредѣляемость не составляетъ необходимаго признака понятія причины. Этотъ признакъ является неизбѣжнымъ только для феноменалистическаго пониманія причинности, свойственнаго критицизму и традиціонному эмпиризму. Если всякая причинная связь есть *правило* связи А и В, то конечно наличность А предопредѣляетъ появленіе В. Если же подъ причиной разумѣть всякое *творческое* начало, не вполне связанное въ своихъ дѣйствіяхъ разнаго рода правилами, то возникновеніе изъ такой творческой причины не предопредѣленнаго заранѣе дѣйствія является вполне возможнымъ. Такимъ образомъ понятіе свободы воли окажется вполне совмѣстимымъ съ закономъ причинности, въ томъ случаѣ, если подъ челоуѣческимъ существомъ понимать не простую связность состояній сознанія, всецѣло опредѣляющихся другъ другомъ по законамъ природы, но творческое единство, творящее свои акты до извѣстной степени независимо отъ всѣхъ предыдущихъ состояній, сообразуясь съ мотивами, но не предопредѣляясь ими. Такое творческое единство можетъ служить причиной для двухъ различныхъ дѣйствій въ каждый данный моментъ, именно въ силу того, что причинность въ данномъ случаѣ является творческой, зачинающей отъ себя новый рядъ причинныхъ воздѣйствій. Въ философіи Канта было понятіе, дающее почву для изложеннаго нами пониманія свободы. Понятіе это—*интеллектуальный характеръ*. Въ немъ именно мыслилось начало, независимое отъ причиннаго ряда феноменовъ, могущее творить причинное воздѣй-

ствіе изъ себя. Кантъ полагалъ этотъ интеллигибельный характеръ безнадежно скрытымъ отъ нашего познанія и сознанія и однако составляющимъ основу эмпирическаго характера и нравственной свободы. Здѣсь было, конечно, крупное противорѣчіе; но въ понятіи интеллигибельнаго характера скрывалась также глубокая и весьма плодотворная идея, наиболѣе удачное развитіе которой сдѣлано было Шеллингомъ. Насколько важно для философскаго міросозерцанія признаніе такого творческаго начала, ясно изъ того, что при его отрицаніи вся жизнь человѣческая превращается въ чисто-механическое взаимодействіе элементовъ, т.-е. въ совершенно мертвое распредѣленіе силъ. Отличіе жизненнаго отъ мертвеннаго состоитъ именно въ постоянномъ обновленіи и творествѣ. Жизнь — это бьющая ключомъ энергія, прибавляющая каждый моментъ нѣчто такое, чего совершенно не было въ предыдущіе моменты, а потому и не предопредѣленная этими предыдущими моментами. Въ каждомъ человѣкѣ бьетъ такой первоисточникъ жизненной энергіи, хотя быть можетъ и очень слабою струей. Такою именно сознаемъ мы жизнь въ своемъ собственномъ существѣ, когда мы рѣшаемся, дѣйствуемъ, вообще творчески проявляемся. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы сознаемъ себя вносящими въ наличное бытіе что-то новое, свободнорожденное нашимъ «я». И сознаніе это вполне можетъ быть понято и оправдано человѣческимъ разумомъ, поскольку онъ самъ себя не свяжетъ всякаго рода псевдо-научными догматами. Но критицизмъ именно и установилъ такой догматъ въ апріорномъ законѣ причинности, какъ правила слѣдованія. И Виндельбандъ въ своемъ стараніи обосновать нравственную свободу только съ ясностію обнаружилъ, что понятіе это является роковымъ для этико-идеалистической тенденціи критицизма.

Однако эта тенденція пробилась все-таки свѣжей, хотя и чужеродной струей въ заключительныхъ статьяхъ Виндельбанда. Съ наибольшею ясностію это обнаруживается въ статьѣ «Святыня». Здѣсь Виндельбандъ излагаетъ свои воззрѣнія на сущность религіи. Въ пониманіи религіи и религіозности Виндельбандъ очень близокъ къ Шлейермахеру. Многія мѣста этого прекраснаго очерка кажутся прямо навѣянными знаменитыми «рѣчами о религіи». Объектомъ религіознаго сознанія является у Виндельбанда «Святыня». Содержаніе святыни составляютъ переживанія, переходящія за предѣлы эмпирическаго міра. Свя-

тыня есть сознание истиннаго, добраго и прекраснаго, «*пережитое какъ трансцендентная реальность*». «*Религія есть трансцендентная жизнь*». Какъ же возникаетъ сознание святости и какъ возможна эта трансцендентная жизнь? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Виндельбандъ развиваетъ теорію мистическаго или, какъ онъ говоритъ, «трансцендентнаго чувствованія». По существу это то, что Шлейермахеръ называлъ «чувствомъ абсолютной зависимости». Обрисовывая различные моменты зарожденія этого чувства, Виндельбандъ говоритъ: «Наконецъ, это чувство зависимости въ значительной степени обусловлено тѣмъ потрясающимъ впечатлѣніемъ, которое производятъ на насъ великія судьбы человѣчества—все равно, переживаемъ ли мы ихъ непосредственно въ нашихъ дѣйствіяхъ и страданіяхъ или косвенно, знакомясь съ воспоминаніями человѣчества. Мы сознаемъ и тутъ неисповѣдимую тайну, мы видимъ, что всякая человѣческая мудрость наталкивается на непостижимыя событія и откровенія: сквозь беспорядочное столкновеніе эмпирическихъ страстей просвѣчиваетъ высшій порядокъ жизни. Такъ изъ тонкаго впечатлѣнія «демоническаго» въ природѣ и человѣческой жизни вырастаетъ чувство благоговѣнія передъ неисповѣдимымъ, передъ непостижимо могущественными силами дѣйствительности, того «благоговѣнія», которое Гете въ «Годахъ странствія» изобразилъ, какъ основу всякаго культурнаго воспитанія. У кого его нѣтъ, кто не знаетъ этого униженія, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть возвышеніе, тотъ есть истинный атеистъ»<sup>1)</sup>. Въ этихъ словахъ Виндельбандъ прекрасно выразилъ глубочайшую сущность религіозности. Основа ея есть, конечно, чувство или, скажемъ общѣе, сознание Бога. У кого нѣтъ этого сознанія, тотъ чуждъ религіи, какія бы ясныя и отчетливыя *понятія* о Богѣ онъ не имѣлъ.

Переходя далѣе къ вопросу, какъ изъ трансцендентнаго чувства возникаетъ трансцендентное познаніе, Виндельбандъ видитъ въ идеѣ Бога непреодолимая для разума антиномія. Мы не будемъ слѣдить за авторомъ въ этой области. По существу мы находимъ здѣсь совершенно мнимыя и выдуманная затрудненія, разоблачать которыя здѣсь было бы неумѣстно. Мы хотимъ только поставить вопросъ о возможности согласовать признаніе

<sup>1)</sup> Стр. 289.

религіозности, какъ сознанія трансцендентнаго, съ гносеологическими основоположеніями критицизма. Мы категорически отрицаемъ возможность только согласованія. Критицизмъ исходитъ изъ предположенія полной замкнутости человѣческаго сознанія въ себѣ самомъ. Трансцендентный міръ для него, съ гносеологической точки зрѣнія, есть простая возможность, а не воздѣйствующая на насъ реальность. Никакого реального воздѣйствія этого міра на сознаніе, т.-е. на опытъ, критицизмъ не допускаетъ. Если же критицизмъ начинаетъ признавать это воздѣйствіе, то онъ теряетъ всякую гносеологическую почву, отказываясь отъ апіорности формъ созерцаній и категорій разсудка <sup>1)</sup>. Какъ мы уже указывали, критицизмъ остается самимъ собой лишь до той поры, пока онъ отстаиваетъ абсолютную апіорность всѣхъ синтезовъ опыта и познанія. Если же онъ отъ такой абсолютной апіорности отказывается, то онъ становится принципиально неотличимымъ отъ эмпиризма, какъ это мы видѣли на теоріяхъ проф. Челпанова. Но апіорность этихъ синтезовъ возможна только при томъ условіи, если они сполна зависятъ отъ человѣческаго ума. Всякое воздѣйствіе извнѣ уничтожаетъ эту апіорность. При такой строгой постановкѣ своихъ гносеологическихъ основъ критицизмъ никакъ не можетъ безъ противорѣчія съ самимъ собой допускать какія-то трансцендентныя переживанія. Очевидное дѣло, что въ такихъ переживаніяхъ предполагается воздѣйствіе на сознаніе, а вмѣстѣ съ нимъ и на опытъ трансцендентныхъ сущностей. Но могутъ сказать, что это воздѣйствіе можетъ обнаруживаться не въ томъ опытѣ, который имѣетъ гносеологическое значеніе, а въ сферѣ чувствъ. Но, отвѣтили бы мы, нѣтъ такой сферы опыта, которая не связывалась бы съ функціей познанія и не вліяла бы на нее. Наконецъ, самъ Виндельбандъ даетъ основаніе думать, что трансцендентное врывается въ насъ и овладѣваетъ нами черезъ посредство самыхъ обычныхъ воспріятій. «Мы переживаемъ его,—говорить

---

<sup>1)</sup> На это можно было бы возразить, что критицизмъ можетъ признавать безъ ущерба понятію апіорности воздѣйствіе міра вещей въ себѣ на чувственный матеріалъ познанія, не составляющій апіорныхъ формъ. Но независимо отъ спорности такого изолированного воздѣйствія, оно не допустимо на основаніи закона причинности. Воздѣйствуя и на наши ощущенія, трансцендентный міръ нарушилъ бы причинную связь феноменальнаго міра, элементами котораго являются эти ощущенія.

Виндельбандъ:—по отношенію къ природѣ въ одиночествѣ, въ тишинѣ полдня подъ знойными лучами солнца, въ минуты «панического» страха, при взглядѣ на море—всегда какъ темное чувство нашего ничтожества и безсилія, какъ невыразимое сознание, что мы связаны съ таинственной жизнью цѣлаго и окружены ею. Оно охватываетъ насъ при взглядѣ на звѣздное небо, и если Кантъ могъ сравнить это ощущеніе съ впечатлѣніемъ отъ нравственнаго закона, то *tertium comparationis* содержалось въ чувствѣ зависимости отъ великаго, превышающаго весь нашъ опытъ, неизяснимаго цѣлаго жизни» <sup>1)</sup>. Мы горячо привѣтствуемъ это прочувствованное признаніе почтеннаго критициста. Но спросили бы мы его, какъ объяснить такую странную непоследовательность его теоріи. Критицизмъ готовъ признать воздѣйствіе на насъ трансцендентной святости и упорно отрицаетъ такое же воздѣйствіе самыхъ обыкновенныхъ вещей. Критицизмъ готовъ видѣть въ восходящемъ солнцѣ воздѣйствіе высшаго трансцендентнаго міра на наше сознание и не хочетъ признать, что въ воспріятіи восхожденія солнца нашъ опытъ въ своихъ пространственно временныхъ соотношеніяхъ обуславливается какою-то внѣшнею реальностью. Критицизмъ вѣритъ въ туманное чувство трансцендентнаго и ни во что ставитъ то ясное и отчетливое сознание обусловленности внѣшнимъ міромъ, которое мы переживаемъ при каждомъ воспріятіи. Еще большимъ самопротиворѣчіемъ и непоследовательностью отличается слѣдующее признаніе Виндельбанда: «Нормы эти суть вѣдь послѣднее и высшее изъ всего, чѣмъ обладаетъ наше сознание. Святы же онѣ намъ потому, что суть не продукты индивидуальной душевной жизни, и не плоды эмпирическаго общественнаго сознанія, а части высшей идеальной дѣйствительности, которую мы можемъ сознать и переживать въ себѣ» <sup>2)</sup>. Въ этой мысли находится разгадка того обожествленія нормъ, которымъ проникнуты всѣ воззрѣнія Виндельбанда. Нормы оказываются внушенными нашему сознанию высшимъ трансцендентнымъ міромъ. И это прекрасная мысль. Но до чего близокъ становится здѣсь критицизмъ тѣмъ ученіямъ, которыя онъ думалъ навсегда опровергнуть.—Какъ же, спросимъ мы, могутъ очутиться въ человѣческомъ сознаніи

<sup>1)</sup> Стр. 287 и 288.

<sup>2)</sup> Стр. 286.

самые общіе и высшіе принципы трансцендентной дѣйствительности. Да только двумя способами: или черезъ постояннее внѣшнее воздѣйствіе этой дѣйствительности на наше человѣческое сознаніе, или независимо отъ этого воздѣйствія, путемъ внутренняго усвоенія нами этихъ принциповъ изъ ихъ первоисточника. Но первый способъ даетъ основу ни чему другому, какъ эмпирическому объясненію познанія, второй приводитъ проблему познанія къ тому разрѣшенію, которое давалось ей рационалистами, по преимуществу же Лейбницемъ. Идеиныя основы мірозданія могутъ войти въ насъ или извнѣ или изнутри. Извнѣ онѣ могутъ быть даны только черезъ опытъ. Внутри насъ онѣ могутъ быть заложены только въ томъ случаѣ, если нашъ духъ имѣетъ своимъ первоначальнымъ источникомъ высшій разумъ, лежащій въ основѣ мірозданія, т.-е. Бога. Итакъ, критицизмъ, если онъ хочетъ какъ-либо объяснить и обосновать свои апіорные принципы и ихъ объективную значимость, долженъ стать на точку зрѣнія или эмпиризма или рационализма, словомъ долженъ придти на тоже мѣсто, откуда онъ съ такой торжественностью отправился. Этотъ возвратъ служитъ наилучшимъ доказательствомъ, что предпріятіе критицизма было только обманчивымъ блужданіемъ, а не открытіемъ новой твердой почвы для философской мысли.

На этомъ мы закончимъ нашъ разборъ новѣйшихъ теорій критицизма. Главной ихъ ошибкой мы считаемъ понятіе гносеологической апіорности, какъ автономнаго законодательства нашего разума въ сферѣ опытнаго и познавательнаго синтеза. Этотъ же апіоризмъ, по нашему мнѣнію, былъ *Prötoφ* *φ* *ε* *υ* *δ* *ο* *ς* критицизма Канта. Насколько естественно было однако для Канта испробовать эту открывшуюся передъ нимъ возможность гносеологическаго построения, настолько непонятно отстаиваніе этой теоріи въ наше время, когда всѣ недостатки и противорѣчія гносеологіи критицизма давно уже вскрыты.

Намъ кажется, что успѣхъ апіоризма въ новѣйшей философіи объясняется между прочимъ тѣмъ, что теорія апіорности познанія можетъ быть развернута, такъ сказать, на два фронта. Съ одной стороны апіоризмъ является весьма удобной почвой для позитивизма. Для позитивизма апіоризмъ весьма цѣнное пріобрѣтеніе въ силу той опредѣленности и рѣзкости, съ какою онъ ставитъ границы такъ называемому научному познанію и



отдѣляетъ его отъ метафизики. Позитивизмъ эмпирической (англійскій) никогда не могъ провести такъ рѣзко границъ опытнаго и сверхопытнаго знанія, какъ это сдѣлалъ Кантъ на почвѣ своей апіорической гносеологіи. Кромѣ того наклонность эмпирической гносеологіи къ скепсису противорѣчитъ въ общемъ догматическому характеру позитивизма. Для позитивизма мало сомнѣваться—ему нужно отрицать. А для этого нуженъ догматъ. Съ другой стороны къ апіоризму имѣютъ склонность почти всѣ идеалисты и спиритуалисты. Эта склонность, повидимому, обусловлена различными мотивами. Во-первыхъ, немаловажную роль играетъ здѣсь постоянная борьба между спиритуализмомъ съ одной стороны и матеріализмомъ и эмпирическимъ позитивизмомъ—съ другой. Въ этой борьбѣ критицизмъ во многихъ отношеніяхъ является весьма цѣннымъ и сильнымъ союзникомъ. Далѣе склонность эта обуславливается также историческимъ родствомъ апіоризма съ идеализмомъ и спиритуализмомъ (главнымъ образомъ въ лицѣ Лейбница). Но и помимо исторической почвы, симпатіи спиритуализма къ апіоризму обуславливаются нѣкоторыми общими тенденціями того и другого. Въ самомъ дѣлѣ апіоризмъ предполагаетъ самодѣятельность и автономность духа какъ разумнаго начала. Но это въ то же время чисто спиритуалистическое воззрѣніе. Вообще то, что предполагается апіоризмомъ, необычайно подходитъ къ спиритуалистической метафизикѣ. Въ сущности метафизической основой апіорнаго могутъ быть только духовныя субстанціи. Итакъ, спиритуализмъ по духу сроденъ апіоризму и съ нимъ во многомъ согласуется. И тѣмъ не менѣе мы считаемъ возможнымъ отстаивать *эмпирическую* гносеологію, какъ единственно возможную для построенія *спиритуалистическаго* міросозерцанія. Все то въ апіоризмѣ, что предполагается спиритуалистическимъ міровоззрѣніемъ вполне свободно можетъ быть включено въ рамки эмпирической теоріи знанія. Эмпиризмъ по существу чрезвычайно широкое и терпимое направленіе. Эмпиризмъ вовсе не отрицаетъ самодѣятельности духа. Онъ только утверждаетъ, что эта самодѣятельность возникаетъ на почвѣ опыта и состоитъ въ его обработкѣ, но не коренномъ измѣненіи. Напротивъ, апіоризмъ, какъ теорія знанія, есть самая догматическая и нетерпимая теорія изъ всѣхъ когда-либо существовавшихъ и могущихъ существовать. Спиритуалистическое положеніе о самодѣятельности духа доведено

здѣсь до уродливой крайности, — крайности, полагающей предѣлъ даже для самопознанія духа. Но, спросятъ насъ, какъ возможно одновременно признавать самодѣятельность духа и съ другой стороны видѣть въ познаніи, въ томъ или иномъ смыслѣ, воспроизведеніе трансцендентнаго міра. Мы думаемъ, что этотъ вопросъ, которымъ должно опредѣляться отношеніе спиритуализма къ априоризму, разрѣшается очень просто. Самодѣятельность духа, или единства сознанія далеко не одинаково проявляется во всѣхъ областяхъ человѣческаго сознанія. — *Видѣ оно не только дѣйствуетъ на внѣшній міръ, но и испытываетъ или воспринимаетъ его.* Познаніе какъ разъ и есть та область, гдѣ человѣческій духъ является по преимуществу воспримчивымъ.

Самодѣятельность въ этой области заключается главнымъ образомъ, во-первыхъ, въ сохраненіи и систематизаціи воспріятого и, во-вторыхъ, въ дополненіи его въ соотвѣтствіи съ общею совокупностью опыта. Преимущественная область творческихъ проявленій духа есть нравственность и художественная дѣятельность. И это вполнѣ соотвѣтствуетъ основнымъ цѣлямъ теоретической и практической дѣятельности: первая имѣетъ задачей постигнуть и понять дѣйствительность, вторая ее измѣнять и преобразовать. Первая задача можетъ быть выполнена лишь посредствомъ *чуткости* къ внѣшнимъ воздѣйствіямъ, ихъ *сохраненія* и *согласованія*, вторая при помощи активнаго воздѣйствія. Промежуточной областью являются разнообразныя состоянія внутренней *опѣнки*. Опѣнка возникаетъ по поводу познавательныхъ процессовъ (ощущеній, воспріятій, представленій, понятій) и опредѣляетъ чисто активныя (волевыя) проявленія духа. Это самая интимная, самая глубокая область духа — область такъ называемыхъ *чувствъ*. Здѣсь человѣческій духъ наиболѣе сознаетъ *свое собственное* бытіе, волнуемое и возмущаемое внѣшними воздѣйствіями и рвущееся во внѣшній міръ. Познаніе и воля являются областями преимущественнаго соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ — въ первомъ случаѣ пассивнаго, во второмъ активнаго. Конечно и въ познаніи можно находить нѣкоторыя активныя потенціи или предрасположенія къ познавательнымъ формамъ. Но если ихъ и можно съ нѣкоторымъ правомъ признавать, то во всякомъ случаѣ придется констатировать ихъ полную согласованность съ общей структурой внѣшнихъ воздѣйствій. Это заставляетъ видѣть и въ нихъ отзвуки этихъ воздѣйствій, какъ-

то запечатлѣвшіеся въ чловѣческой душѣ. Но эта апіорность, которую мы имѣемъ въ виду, не имѣетъ ничего общаго съ критическимъ апіоризмомъ. Мы готовы скорѣе признать нѣкоторую долю истины въ платоновскомъ и далѣе раціоналистическомъ понятіи апіорности, по которому апіорное заимствовано чловѣческой душой изъ общаго первоисточника всего идейнаго и разумнаго, т.-е. Бога. Эта старая и незамысловатая концепція представляется намъ гораздо болѣе правдивой и глубокой, чѣмъ всѣ хитроумныя теории новѣйшаго критицизма. Но концепція эта можетъ во всякомъ случаѣ получить свое обоснованіе уже на почвѣ цѣною міросозерцанія, а не въ теоріи познанія.

**С. Аскольдовъ.**

---

## Объ истинномъ и мнимомъ реализмѣ.

(По поводу «Очерковъ реалистическаго міровоззрѣнія».)

---

Слова Евангелія «не всякій, говорящій, Господи, Господи, увидеть въ царство небесное» часто вспоминаются, когда изучаешь исторію и судьбу различныхъ широкихъ потоковъ, по которымъ двигалась и движется человѣческая мысль. Какъ часто слово, являющееся лозунгомъ даннаго идейнаго движенія и открывающее въ своей неопредѣленности просторъ произволу, привлекало самые разнообразныя и разнородныя умственныя типы, и какъ часто они принимали это словесное исповѣданіе за свою дѣйствительную вѣру! Конечно, здѣсь могутъ вліять и мотивы посторонніе, но обычно люди просто уходятъ подъ защиту этого широкаго и неопредѣленнаго слова не съ цѣлью скрыть свой истинный духовный ликъ, а, напротивъ, съ цѣлью проявить его, дойти до самоопредѣленія. Чрезмѣрное довѣріе къ слову сопровождаетъ человѣка съ того времени, когда онъ впервые задумывается надъ вопросами о мірѣ и жизни, и лишь медленно, черезъ рядъ разочарованій, научается онъ спасительному скептицизму, который, впрочемъ, скоро опять уступаетъ мѣсто новой вѣрѣ въ новое слово.

Къ категоріи такихъ словъ несомнѣнно принадлежитъ и реализмъ. Нѣтъ, кажется, такого уголка человѣческаго знанія и человѣческаго творчества, къ которому бы онъ не примѣнялся, и при томъ тотъ, кто видѣлъ въ этомъ словѣ обезпеченіе истиннаго пути для человѣческой мысли, полагалъ, что именно здѣсь сіяетъ ясный свѣтъ, отъ котораго разлетаются всякія иллюзіи и фантазмагоріи, что это единственный путь, ведущій по твердой почвѣ: разъ человѣкъ съ него сходитъ, онъ попадаетъ въ непроходимыя дебри. Но реализмъ выражаетъ собой не толь-

ко путь, но и цѣлое, достигаемое черезъ него міросозерпаніе. Очевидно, это послѣднее также должно отличатся особой ясностью, опредѣленностью и точностью; оно уже не вытекаетъ изъ комбинаціи какихъ-нибудь субъективныхъ воззрѣній, не зиждется на искусственной дедукціи, а выходитъ прямо изъ «разума вещей». Конечно, съ этой точки зрѣнія у каждой эпохи есть свой реализмъ, но въ нашу задачу не входитъ широкій и сложный вопросъ о томъ, что есть мѣняющагося и что пребывающаго въ этихъ послѣдовательныхъ міросозерпаніяхъ, опредѣляемыхъ единымъ словомъ. Наша задача проще: удовлетворяетъ ли этимъ качествамъ міросозерпаніе, которое обычно въ настоящее время признается за реалистическое? Имѣетъ ли оно право на это названіе? Насколько реаленъ его реализмъ? Эти вопросы естественно приходятъ въ голову, гдѣмъ болѣе, что въ настоящее время мы имѣемъ подъ руками матеріалъ для отвѣта, — матеріалъ, логическое достоинство котораго можетъ быть весьма спорнымъ, но чисто психологическій интересъ несомнѣненъ: это вышедшіе въ нынѣшнемъ году «Очерки реалистическаго міровоззрѣнія». Изъ этого сборника мы узнаемъ, что цѣлый рядъ авторовъ, принадлежащихъ къ разнымъ специальностямъ, понимаетъ подъ реалистическимъ міровоззрѣніемъ. Нѣтъ надобности указывать, что мы будемъ разсматривать его исключительно съ чисто теоретической точки зрѣнія.

---

«Реализмъ не есть законченная познавательная система, но опредѣленный путь къ систематическому познанію всего, что даетъ опытъ. И прежде всего это путь трудовой: для реализма познаніе есть живая, непосредственная борьба съ природой за ея тайны. Реализмъ не вѣрится въ прирожденное право человеческого разума давать свои законы природѣ — онъ признаетъ только право, завоеванное борьбой» (с. V). Вотъ слова, начинающія книгу, которыя сразу поднимаютъ цѣлый рядъ сомнѣній. Прежде всего, если реализмъ не есть законченная система, а только путь, то можно ли, идя исключительно по этому пути, создать законченную познавательную систему? Что реализмъ не вѣрится въ прирожденное право разума давать законы природѣ — это весьма неясное выраженіе, вѣроятно, имѣетъ такой смыслъ: все познаваемое строится на основаніи опыта, не суще-

ствуется ничего априорного. Могут возразить, что законы природы существуют вообще лишь тогда, когда есть познающий их разумъ, что даже съ точки зрѣнія крайняго эмпиризма въ психологіи способность познавать сходства и различія суть условія самаго опыта. Но отвлекаясь отъ этихъ неточностей, мы, кажется, достаточно точно интерпретируемъ мысль автора, признавая, что реалистическое міросозерцаніе черпаетъ весь свой матеріалъ изъ опыта, что путь реалистической—это опытный путь, всѣ же другіе—пути заблужденія. «Реальная борьба сурова въ познаніи, какъ и въ жизни; врагъ грозенъ въ своемъ стихійномъ величіи: онъ не знаетъ пощады. Слабый уклоняется отъ прямой встрѣчи съ нимъ, пытается создать себѣ иную, болѣе удобную форму для борьбы, иного, болѣе уступчиваго и мягкаго врага—врага лишь по видимости, но не по сущности: такъ возникаетъ міръ познавательныхъ грезъ, природа отдавагося фантазіи мышленія. Это было естественно и неизбѣжно во времена дѣйствительной слабости познанія. Но въ наши дни реализмъ не можетъ съ этимъ мириться: и всякое обращеніе къ призрачному міру метафизики, къ фальсифицированной ею природѣ, онъ клеймитъ, какъ постыдное бѣгство, какъ слабость, не заслуживающую сожалѣнія.»

Если на вопросъ, чѣмъ отличается православная вѣра отъ другихъ исповѣданій, вы отвѣтите: тѣмъ, что она есть истинная, а прочія ложныя—очевидно, такой отвѣтъ не составляетъ опредѣленія; точно также не составляютъ опредѣленія и вышеприведенныя слова: метафизика въ нихъ оцѣнивается, но не опредѣляется. Примѣръ подобнаго приѣма далъ уже Ог. Контъ, который часто обозначалъ метафизикой все, что ему не нравилось, и новѣйшіе реалисты въ этомъ отношеніи могутъ отчасти сослаться на его авторитетъ—во всякомъ случаѣ скорѣе, чѣмъ на общечеловѣческую логику. Трудно въ самомъ дѣлѣ себѣ представить, чтобы какое-нибудь міросозерцаніе признало своимъ объектомъ «призрачный міръ». Можно такъ или иначе относиться къ дѣйствительности, можно съ аскетической точки зрѣнія оцѣнивать ее какъ зло, истолковывать, какъ нѣчто, закрывающее отъ насъ другую истинную реальность, можно подвергать гносеологическому сомнѣнію ея независимость отъ воспринимающаго субъекта—все это нисколько не измѣняетъ отношенія къ содержанію нашего непосредственнаго опыта. На фонѣ

совершенно различныхъ міросозерцаній можетъ возникать тождественное научное мышленіе. Представимъ себѣ двухъ геометровъ, изъ которыхъ одинъ видитъ въ пространствѣ кантовскую чистую форму опыта, а другой слѣдуетъ «Очеркамъ реалистическаго міровоззрѣнія» и принимаетъ пространство за отвлеченье отъ реальности; ихъ разногласія нисколько не помѣшаютъ имъ быть совершенно согласными, поскольку оба они не выходятъ изъ предѣловъ геометріи. Что бы я ни думалъ о первопричинѣ, о цѣляхъ мірозданья, это нисколько не отражается на моей работѣ, пока я строго держусь въ границахъ науки. Соображеніе это весьма простое, а между тѣмъ оно могло бы избавить многихъ представителей реалистическаго міросозерцанія отъ труда защищать интересы науки, угрожаемые самымъ существованіемъ метафизики. Конфликтъ между наукой и метафизикой, какъ и между наукой и религіей, начинается лишь тогда, когда начинается взаимная узурпація. Исторія человѣческой мысли полна подобными конфликтами, но именно самое ихъ крайнее разнообразіе и даже противоположность указываютъ, что причина ихъ измѣнчива и временна, что они не вытекаютъ изъ логической необходимости и что въ потенціяхъ человѣческаго духа ихъ превозмочь.

А между тѣмъ въ подобной узурпаціи и состоитъ одна изъ самыхъ серьезныхъ и роковыхъ ошибокъ обычнаго реализма и позитивизма. Изгоняемая метафизика, отвергаемая религія мстятъ за себя, обильно врываясь въ область реальной науки и весьма замутняя ее чистый реализмъ. И здѣсь это заблужденіе отчасти освящено закономъ трехъ стадій, какъ онъ формулированъ у Ог. Конта: если наука есть наслѣдница всѣхъ притязаній метафизики и религіи, она наслѣдница и всѣхъ ихъ узурпацій: она точно такъ же стремится заполнить всю область проявленій духа, какъ прежде стремились заполнить ея предшественницы. Если въ средніе вѣка рѣшающимъ для всего критеріемъ былъ религіозный, то теперь такимъ критеріемъ становится «научно-позитивный». Опаснѣе всего, что эта метафизика появляется, такъ сказать, безсознательно, проходитъ подъ чужимъ флагомъ.

Авторы Очерковъ реалистическаго міровоззрѣнія, повидимому, не отдають себѣ отчета, что и самая цѣль построенія законченнаго міросозерцанія или общей теоріи бытія есть уже задача по существу метафизическая. Тутъ нѣтъ ничего страннаго: до

какой степени этотъ метафизическій элементъ можетъ оставаться несознаннымъ, лучше всего показываетъ примѣръ экономического матеріализма, который многими принимается за высшее выраженіе реалистическаго міросозерцанія въ области общественныхъ наукъ. Съ точки зрѣнія, утверждающей, что все относительно, что различіе существеннаго и случайнаго лежитъ въ субъективномъ воззрѣніи изслѣдователя, объ экономикѣ, какъ субстанции историческаго процесса, какъ фундаментѣ, на которомъ воздвигаются различныя надстройки, не можетъ быть и рѣчи: это категорія, заимствованная изъ пониманія причинности, совершенно чуждаго данному міросозерцанію. Теорія экономического матеріализма чисто метафизична, таковой она является у ея создателей: лишь при популяризаціи и вульгаризаціи ея это сознаніе изгладилось, и адепты экономического матеріализма могли сохранить фантастическую вѣру во всемогущество экономики, отрешиваясь въ то же время отъ всякаго соприкосновенія съ «призрачнымъ міромъ метафизики». Они совершенно увѣрены, что остаются строго въ предѣлахъ опытнаго знанія. Ихъ даже не смущаетъ, что самый всеобщій характеръ принимаемаго принципа, признаніе его за необходимое условіе для истолкованія исторической реальности не соотвѣтствуетъ его опытному характеру. Это одинъ изъ поразительныхъ примѣровъ, какъ совершенно отвлеченное положеніе, созданное путемъ долгой работы надъ дѣйствительными впечатлѣніями, объявляется за что-то непосредственное и поэтому несомнѣнное—своего рода логическая галлюцинація.

Да и нѣтъ ли вообще явнаго противорѣчія между всегда относительнымъ характеромъ опытнаго знанія и законченностью міросозерцанія, пріобрѣтеніе котораго обѣщается намъ на «трудо-вомъ пути реализма!» Авенаріусъ со свойственной ему любовью къ вычурной терминологіи, которая часто прикрываетъ весьма простое и давно извѣстное содержаніе, видитъ главный прогрессъ человѣческой мысли въ переходѣ отъ «естественнаго понятія» черезъ «интроэктіи» къ «универсальному понятію о мірѣ». Однако, послѣднее не есть абсолютное—оно опредѣляется «наиболѣе общими и повторяющимися моментами среды и конечнымъ, общимъ для всѣхъ людей состояніемъ центральнаго нервнаго аппарата». Слѣдующій за Авенаріусомъ г. Суворовъ идетъ дальше. «Начальнымъ моментомъ развитія было пред-



ставленіе міра, какъ хаоса, въ которомъ господствуетъ случай. Конечнымъ моментомъ является представленіе всеобщей и необходимой связи явленій, единообразнаго и законѣрнаго порядка міра: иными словами—пониманіе сущаго, какъ природы. Природа составляетъ содержаніе универсальнаго понятія, которое служитъ выраженіемъ всей суммы и общей связи накопленныхъ знаній, фиксированныхъ въ общемъ строеніи человѣческой мысли». Очевидно, однако, познаніе природы всегда фрагментарно. Именно поэтому никакого конечнаго понятія здѣсь быть не можетъ. Можно утверждать, что пока познаніе остается познаніемъ, могутъ пройти миллионы лѣтъ, но для познающаго субъекта основныя истины геометріи останутся непоколебленными. А какъ быстро мѣняется содержаніе положительной опытной науки? Что можетъ быть поучительнѣе въ этомъ отношеніи хотя бы перемѣны основныхъ взглядовъ въ новѣйшей физикѣ. Не служить ли обыкновенно въ предѣлахъ опытнаго знанія слишкомъ большая законченность и стройность системы данной науки предвѣстникомъ критическаго пересмотра всѣхъ ея основъ? Если это вѣрно относительно естественныхъ наукъ, то еще гораздо вѣрнѣе относительно наукъ социальныхъ, въ исторіи которыхъ разрушительная работа ума играла едва ли меньшую роль, чѣмъ созидательная. Такая измѣнчивость есть выраженіе не слабости, а силы опытнаго знанія, вѣчно присущей ему потребности двигаться впередъ. Трудно представить себѣ что-нибудь болѣе противорѣчащее нашему научному развитію, чѣмъ стремленіе Ог. Конта фиксировать предѣлы позитивнаго знанія о природѣ — стремленіе, приведшее его за нѣсколько лѣтъ до открытія спектральнаго анализа къ утвержденію объ абсолютной невозможности познать химическій составъ небесныхъ тѣлъ.

Съ этой точки зрѣнія идея природы, какъ сущаго, не можетъ служить для насъ даже регулятивнымъ принципомъ, ибо какъ бы количественно ни расширялось эмпирическое познаніе, его незаконченность вытекаетъ изъ его качественной сущности. Сказать же, что сущее, открываемое въ нашемъ познаніи явленій, есть природа, это значитъ сказать тавтологію, опасную, какъ и всѣ тавтологіи, тѣмъ, что она для произносящаго можетъ представляться нѣкоторымъ реальнымъ сужденіемъ, расширяющимъ его знаніе и пониманіе. Итакъ, здѣсь позитивное мышленіе выходитъ за предѣлы своей компетенціи, угрожая попасть въ

«призрачный міръ метафизики». Но еще болѣе опасные подводные камни встрѣчаетъ оно на своемъ пути, когда строить «формы всеобщаго и необходимаго чувственнаго опыта». Уже самые эпитеты всеобщій и необходимый должны были бы смущать слухъ позитивиста. По словамъ г. Суворова «эти формы не могутъ быть выведены ни изъ личнаго опыта, который ограниченъ, ни изъ общаго опыта людей, потому что чувственное созерцаніе—фактъ до-соціальный. Ихъ можно вывести лишь изъ родовой организаціи человѣка, которая наследственно присуща ему и которая биологически обща всѣмъ людямъ... Основная форма созерцаніе и представленіе — время, пространство, причинность — составляютъ форму родового сознанія, фиксированнаго въ самой природѣ человѣческой личности.» Вотъ мы и перешли въ безраздѣльное царство метафизики. Если время, пространство и причинность суть формы опыта, то они столь же мало могутъ быть выведены изъ родового, какъ и изъ индивидуальнаго опыта—родовой опытъ есть не что иное, какъ совокупность закрѣпленныхъ индивидуальныхъ опытовъ. Думать иначе, значить приписывать времени свойства, не заключающіяся въ нашемъ эмпирическомъ времени: какъ бы мы ни увеличивали коэффициентъ времени, логически невозможное не станетъ возможнымъ. Пройдутъ милліоны милліонозъ лѣтъ, и дважды два останется равнымъ четыремъ. Или, повторяемъ, мы должны представить себѣ, что весьма продолжительное время есть нѣчто, отличное отъ даннаго намъ въ опытѣ, нѣчто болѣе похожее на безконечное, чѣмъ конечное. Но при подобной апелляціи къ безконечности здѣсь начинаются такія пропасти трансцендентной мысли, къ которымъ не слѣдовало бы и приближаться благоразумному и осторожному реалисту. Рискнуть на такую прогулку онъ можетъ, лишь совершенно освободивъ себя отъ теоретико-познавательной провѣрки. Это и дѣлаетъ г. Суворовъ. Начавъ съ весьма вѣрной и здравой мысли, что «научное и метафизическое міровоззрѣніе въ интересахъ самосохраненія должны разграничиться, тѣмъ болѣе, что и тому и другому принадлежатъ весьма обширныя собственныя области», онъ продолжаетъ: «первому принадлежитъ область человѣческаго вѣдѣнія, второму — область человѣческаго невѣдѣнія». Казалось бы, область невѣдѣнія, можетъ быть весьма обширная, но въ то же время совершенно пустая, вовсе не есть даже область, такъ

какъ основана на чисто отрицательномъ понятіи. Дѣйствительно, далѣе оказывается, что г. Суворовъ и не хочетъ нисколько быть великодушнымъ къ метафизикѣ: ей предоставляется область не только невѣдѣнія, но и небытія. «Научно-философское міровоззрѣніе принципиально устанавливаетъ познаваемость всего сущаго, и, не выходя за предѣлы познаваемого, избѣгаетъ метафизическаго иллюзіонизма». Итакъ, все сущее познаваемо. Но что есть сущее? То, что познаваемо. Вотъ теорія познанія, лежащая въ основѣ реалистическаго міровоззрѣнія. Несмотря на свою краткость и кажущуюся удобовразумительность, она открываетъ, однако, цѣлый рядъ недоумѣній. Значитъ, все познаваемо, ибо «не сущее» вообще не существуетъ? Значитъ, мысль о предѣлахъ познанія есть мысль по существу метафизическая? Но не будутъ ли «иллюзорныя притязанія» въ этомъ случаѣ исходить не отъ метафизическаго, а отъ реалистическаго міросозерцанія? Не есть ли положеніе: все сущее познаваемо, совершенно метафизично? И не приобретаютъ ли при такомъ ходѣ разсужденія г. Суворова слова: метафизика, наука, реализмъ вообще смысла противоположнаго тому, который имъ придается въ обычномъ употребленіи и который, повидимому, имъ придаетъ и введеніе къ очеркамъ? Послѣ такого неожиданнаго перемѣщенія понятій насъ уже менѣе удивитъ, что реалисты начинаютъ съ презрѣніемъ трактовать «трусливое *ignorabimus* метафизиковъ» (с. 216). Послѣ этого даже можно опасаться, что и самая теорія познанія не есть признакъ критической, а просто трусливой философіи?

Естественно, что затрудненія, претерпѣваемыя «реалистами», весьма увеличиваются, когда изъ области теоретической философіи они переходятъ въ область этики. Но г. Базаровъ, авторъ статьи объ «авторитарной метафизикѣ и автономной личности», идетъ здѣсь по другому пути, чѣмъ г. Суворовъ, по пути, которому нельзя не отдать предпочтеніе: онъ вовсе выкидываетъ этическую проблему. Это во всякомъ случаѣ гораздо разумнѣе, чѣмъ выводить изъ «познаваемого—сущаго» «должное». Нельзя не согласиться съ его словами: «очевидно въ самомъ дѣлѣ, что обосновать этику научно—проблема по самой своей постановкѣ совершенно безнадежная». Казалось бы, отсюда естественный выходъ къ признанію, что не вся область человѣческаго бытія можетъ быть обоснована научно, что у позитивнаго ме-

года есть предѣлы приложимости. Вѣдь отказъ отъ вопроса, предлагаемый г. Базаровымъ, еще не есть его рѣшеніе. Такимъ отказомъ отъ вопроса и является идея нравственной автономности, которой г. Базаровъ хочетъ заполнить пустое мѣсто въ системѣ реалистическаго міросозерцанія. Но какъ быть съ проявленіями противоположнаго характера—съ проявленіями сознательнаго «самоотрицанія»? Между тѣмъ моральная жизнь человѣчества, открывающаяся въ нашемъ историческомъ опытѣ, гораздо болѣе основана на самоотрицаніи, чѣмъ на самоутвержденіи. Тонко развитыя нравственныя организаціи имѣютъ обыкновенно мало шансовъ на успѣхъ въ жизненной борьбѣ. И какъ отнестись къ тому поразительному факту, что иногда люди, принципиально отрицающіе всякій «категорическій императивъ», обрекаютъ себя на жизнь, полную лишеній и страданій, ради цѣлей несомнѣнно выходящихъ за предѣлы ихъ индивидуальнаго существованія. Гедонизмъ, если онъ не хочетъ прибѣгнуть ко всякимъ натяжкамъ и ухищреніямъ, имѣющимъ цѣлью доказать, что самыя лишенія и страданія до смерти включительно могутъ входить въ программу «наибольшаго напряженія жизни», долженъ все-таки оставаться на почвѣ формулы ап. Павла: будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ. Будемъ наслаждаться искусствомъ, наукой, будемъ участвовать въ интересной общественной жизни, извѣдаемъ радости успѣшной борьбы и удовлетвореніе побѣды. Проведемъ вообще интересно и содержательно краткое время, отмеренное намъ. Не очевидно ли, однако, что въ нравственной области есть нѣчто, не могущее быть покрываемо подобной программой?

Наконецъ, самое нравственное раздвоеніе, борьба, тяжелая и мучительная, которую г. Базаровъ предполагаетъ удѣломъ «дряблыхъ, трусливыхъ сердецъ, нуждающихся въ бальзамѣ спокойствія» — все это сопутствовало и сопутствуетъ человѣку подъ самыми разнообразными географическими широтами и хронологическими датами—и если первый признакъ реалистическаго міросозерцанія находить для каждой группы явленій причины, по своей важности и силѣ имъ соответствующія, то г. Базаровъ, усматривая здѣсь какое-то недоразумѣніе болѣзненнаго, вырождающагося духа, чуть ли не духа «русскихъ кающихся дворянъ», тяжело погрѣшаетъ противъ реализма. Неужели у Августина, напр., было «дряблое, трусливое сердце» и неужели онъ былъ похожъ на «кающагося дворянина?»

Итакъ, г. Базаровъ дѣйствительно свободенъ отъ упрека въ бессознательной метафизикѣ, но онъ достигаетъ этого, отстраняя вообще моральную проблему. Какъ, однако, быть съ такимъ пробѣломъ при построеніи полнаго и законченнаго міросозерцанія?

Совершенно въ такомъ же положеніи оказывается реализмъ, поскольку онъ отрицаетъ право религіознаго творчества и самостоятельнаго религіознаго созерцанія. Это всего лучше и нагляднѣе видно на примѣрѣ основателя позитивизма, который въ предѣлахъ позитивнаго царства создалъ не только религію, но и своего рода мифологию. Очевидно, «человѣчество» Ог. Конта есть предметъ вѣры, а не опытнаго знанія. Исторія наукъ, имѣющихъ дѣло съ человѣкомъ, полна примѣрами того, какъ въ нихъ часто бессознательно вводились элементы вѣры. Само по себѣ это весьма естественно, ибо неустранимая потребность духа ищетъ удовлетворенія, но несомнѣнно, подобное проведеніе подъ флагомъ научныхъ истинъ того, что можетъ быть лишь предметомъ религіозной или моральной увѣренности, весьма существенно угрожаетъ строгости и чистотѣ научнаго метода. Я не раздѣляю точки зрѣнія, по которой все ученіе о прогрессѣ выходитъ за предѣлы реальной науки и есть лишь проблема вѣры: но что концепція совершеннаго общественнаго порядка, осуществляемаго въ результатѣ социальнаго развитія, не умѣщается въ этихъ предѣлахъ, мнѣ кажется не подлежащимъ сомнѣнію. Историческій опытъ — нашъ единственный учитель — въ этомъ отношеніи не даетъ намъ такихъ указаній, которыя съ точки зрѣнія научныхъ критеріевъ позволяли бы прогнозъ.

Скажемъ болѣе, весь реализмъ, понимаемый какъ міросозерцаніе, уже получаетъ форму религіи. По словамъ предисловія «наиболѣе полная и сильная жизнь есть жизнь цѣлостная и гармоничная; это значитъ, что наиболѣе совершеннымъ и могучимъ познаніемъ должно явиться познаніе единое и стройное; это значитъ, что истина монистична. Современный реализмъ враждебенъ эклектизму, онъ считаетъ его признакомъ жалкой, дисгармоничной жизни. Онъ ведетъ борьбу за монистичный идеалъ познанія». Это ли не религія? Лишь на религіозной почвѣ можетъ быть достигнуто искомое единство, лишь вѣра, а никакъ не знаніе можетъ перебросить мостъ между естественными гранями, отдѣляющими функции человѣческаго духа. Наука ни-

когда не обѣщала выполненія подобной задачи: это признакъ не ея слабости, а ея зрѣлости. Идеаль монизма для реалистовъ есть идеаль сильной, гармоничной жизни. Стремленіе къ борьбѣ за эту жизнь есть, безъ сомнѣнія, самая привлекательная сторона міросозерцанія. Но оно совершенно искусственно склеено съ другими его частями. Воля можетъ дѣйствовать подъ вліяніемъ героическаго одушевленія въ борьбѣ за лучшую жизнь, но для чего это одушевленіе должно сопровождаться фантастическимъ упорствомъ, защищающимъ мнимыя теоретическія посылки волевой дѣятельности? Получается нѣчто подобное католическому воззрѣнію, которое ставитъ признаніе человѣкомъ извѣстныхъ догматическихъ истинъ *conditio sine qua* поп его вѣчнаго спасенія. Здѣсь вѣдь тоже своего рода монизмъ, и не было ли его разрушеніе первымъ симптомомъ духовнаго освобожденія европейскихъ народовъ.

Между тѣмъ именно съ истинно-реалистической точки зрѣнія тенденція къ монизму влечетъ за собой величайшія опасности, и навѣрное, если бы Бэконъ Веруламскій жилъ въ наши дни, онъ къ своимъ четыремъ прибавилъ бы пятый родъ: *idola monismi*. Монизмъ, какъ его понимаютъ обычно, основанъ на ложномъ представленіи о человѣческой природѣ. Въ ней существуютъ естественныя, несводимыя дисгармоніи. Нельзя критеріями опытнаго знанія мѣрять религиозныя, эстетическія, этические построенія. Создать изъ этой дисгармоніи гармоничную личность составляетъ величайшую задачу воспитанія какъ единаго человѣка, такъ и человѣческаго рода въ его цѣломъ; но подобная гармонія вовсе не создается искусственнымъ растягиваніемъ нашей природы на прокрустовомъ ложѣ монизма. Если такое признаніе осуждается, какъ эклектизмъ, то противъ этого эпитета возражать не приходится, разъ не получить его можно лишь цѣной духовной ампутаціи. И въ этомъ требованіи монизма во что бы то ни стало вѣетъ не духъ истинной реальной науки конца XIX и начала XX вѣковъ, а духъ средневѣковой теократіи.

---

Чтобы понять реалистическое міросозерцаніе такъ, какъ оно охарактеризовано въ Очеркахъ, не достаточно указать на формально-логическія его особенности. Остается выяснить его психологическую природу, и эта задача представляетъ, быть мо-

жетъ, даже большій интересъ. Каково содержаніе этого реалистическаго міросозерцанія? Какъ примѣняютъ авторы свое пониманіе общихъ принциповъ философіи къ отдѣльнымъ сторонамъ человѣческаго знанія? Что здѣсь ихъ интересуеетъ и останавливаетъ специально ихъ вниманіе?

Читатель во второмъ отдѣлѣ Очерковъ найдетъ статьи объ обмѣнѣ и техникѣ, о промышленномъ капитализмѣ въ Россіи, объ аграрномъ вопросѣ, объ эволюціи русскаго крестьянства, и помѣщеніе этихъ статей можетъ на первый взглядъ его нѣсколько удивить: слишкомъ уже рѣзокъ переходъ отъ «общей теории бытія», отъ «автономной морали» къ полемикѣ съ народнической экономіей, къ изученію дифференціаціи русской деревни. Въдѣ реалистическое міросозерцаніе должно намъ давать общія послышки, приложимыя ко всѣмъ родамъ знанія: если здѣсь предлагаются примѣры его приложенія, то съ равнымъ правомъ можно было бы ввести статью о радіи, о физиологіи растений и о вновь открытыхъ законахъ Гаммураби. Очевидно, помѣщеніе этихъ темъ не можетъ объясняться случайностью: очевидно, здѣсь имѣется въ виду, во-первыхъ, практическая важность того, чтобы именно въ данныхъ вопросахъ мышленіе направлялось по строго реальному пути, а во-вторыхъ, тѣмъ, что въ области общественно-вѣдѣнія основными реальностями признаются экономическіе факты. Правда, послѣднее утвержденіе въ Очеркахъ не дѣлается, но подобное признаніе получило весьма широкое распространеніе и съ нимъ несомнѣнно приходится считаться. Въ современной исторической литературѣ, особенно той, которая преслѣдуетъ цѣли популяризаціи, весьма часто наталкиваешься на утвержденіе, что явленія правовыя и культурныя такъ или иначе вытекаютъ изъ экономическихъ. Мы не будемъ разбирать вопроса о цѣнности идеи, лежащей въ основѣ экономическаго матеріализма. По моему глубокому убѣжденію эта доктрина въ ея чистомъ видѣ безусловно представляется, какъ *überwundener Standpunkt*, и попытки возродить ее точно такъ же мало успѣшны, какъ попытки, гальванизируя трущъ, вернуть его къ жизни. Сила экономическаго матеріализма и сила пребывающая лежитъ, конечно, не въ немъ, а въ построенной на немъ практической программѣ, высокую общественно-моральную цѣнность которой во многомъ могутъ признать и люди, совершенно чуждые ея теоретическимъ послышкамъ. Но эта связь совершенно

искусственна, и не въ интересахъ представителей практическихъ идеаловъ, которые по игрѣ историческаго случая связаны съ этими предположеніями, какъ и не въ интересахъ объединенія общественнаго сознанія, отстаивать столь шаткій фундаментъ.

Сейчасъ насъ впрочемъ интересуесть лишь чисто теоретическій вопросъ: почему въ экономическихъ фактахъ видятъ какую-то особую высшую реальность? Отчего распространеніе христіанства есть менѣе реальный фактъ, чѣмъ аграрный кризисъ въ Римской имперіи? Отчего политическія ученія, ставшія лозунгомъ французской революціи, менѣе реальны, чѣмъ націонализація церковныхъ имуществъ во время революціи? Если даже стать на точку зрѣнія совершенно наивнаго экономическаго матеріализма и думать, что экономика—причина, а все остальное—слѣдствіе, то и тогда, спрашивается, съ какого времени слѣдствіе признано менѣе реальнымъ, чѣмъ причина? Если экономическія явленія признаются болѣе реальными, такъ какъ они болѣе доступны для точнаго изученія, то это совершенное недоразумѣніе. Неужели явленія физики и химіи на этомъ основаніи можно признать болѣе реальными, чѣмъ явленія біологическія? Да и самая простота и доступность экономическихъ явленій вовсе не такъ безусловны: экономическая исторія достаточно полна контроверсами.

А между тѣмъ эта вѣра въ преимущественную реальность экономическихъ явленій оказала весьма сильное и часто далеко неблагоприятное вліяніе на историческую литературу. Въмѣсто словесныхъ объясненій, которыми грѣшила старая школа культурной исторіи, появились другія, столь же словесныя объясненія: термины правда взяты были изъ экономики, но содержаніе не стало богаче. Слова «натуральное хозяйство» и «денежное хозяйство» обратились въ волшебные ключи, которыми представлялось возможнымъ открывать всѣ историческія загадки. Методъ имѣлъ несомнѣнныя удобства, избавляя отъ необходимости настоящаго реального изученія историческаго матеріала: вмѣсто этого къ услугамъ всякаго желающаго давались готовыя и короткія формулы. Образовалась цѣлая литература историческихъ измышленій на quasi-соціологической почвѣ, авторы которыхъ серьезно принимали себя за чистокровныхъ реалистовъ.

Интересно выяснитъ происхожденіе такого взгляда на реальное содержаніе исторіи. То несомнѣнное тяготѣніе къ разра-



боткѣ социальна-экономическихъ вопросовъ, которое характеризуетъ научную историографію конца XIX вѣка въ лицѣ ея крупнѣйшихъ представителей, какъ и вліяніе грандіозной системы К. Маркса можетъ лишь отчасти объяснить его: дѣло не въ томъ только, что въ рукахъ людей, не обладающихъ достаточнымъ тактомъ и чувствомъ мѣры, социологическіе принципы эпохи получали искаженно-преувеличенное изображеніе, какъ предметы въ выпукломъ зеркалѣ. Признаніе преимущественной реальности за экономической стороной человѣческаго быта какъ будто является переживаніемъ временъ глубокой древности. Мышленіе первобытнаго человѣка, открываемое въ этнографіи, признаетъ реальность лишь за матеріальными предметами: первобытный анимизмъ есть въ то же время и первобытный матеріализмъ. Нашъ языкъ до сихъ поръ носить печать этихъ древнихъ свойствъ мысли, и слѣды ихъ чувствуются на всей исторіи человѣческаго познанія. Въ сущности говоря, что, какъ ни это наивное воззрѣніе, внушило мысль раздѣлить качества вещей на первичныя и вторичныя, изъ коихъ первыя, касающіяся протяженности и формы, суть объективныя, а вторыя, относящіяся до цвѣта, запаха, звука — субъективныя? Откуда идетъ представленіе, постоянно всплывающее, будто осязательнымъ ощущеніямъ присуща особая реальность предпочтительно передъ зрительными? Что дѣлаетъ столь труднымъ опроверженіе такъ называемаго въ философіи наивнаго реализма, какъ ни этотъ инстинктъ ума? Думается, что подобный же инстинктъ, унаслѣдованный отъ первобытныхъ предковъ, сказался и въ экономическомъ матеріализмѣ. Это названіе не такъ случайно, какъ можетъ показаться: логически онъ не связанъ съ философскимъ матеріализмомъ, но психологическое ихъ родство несомнѣнно. Намъ нѣтъ надобности много распространяться, насколько этотъ инстинктивный матеріализмъ противорѣчитъ и принципамъ теоріи познанія, и самому современному научному духу.

Однако слѣдствія этого заблужденія не ограничиваются ложнымъ взглядомъ на мѣсто экономическихъ явленій въ исторической жизни: они идутъ дальше. Въ самой экономической наукѣ извѣстный рядъ идей и положеній начинаетъ признаваться реальнымъ *rag excellence*. Это мы видимъ въ недавнемъ спорѣ, теперь уже утратившемъ свою остроту и вошедшемъ въ болѣе плодотворную стадію, объ эволюціи хозяйственной жизни рус-

ской деревни — споръ, который возрождается и на страницах Очерковъ. Это мы видимъ особенно въ контрверсѣ представителей трудовой теоріи цѣнности и представителей теоріи предѣльной полезности. Для безпристрастнаго мышленія кажется несомнѣннымъ, что каждая теорія останавливается на особомъ аспектѣ даннаго явленія: нѣтъ цѣнности безъ предшествующаго труда, нѣтъ ея и безъ потребности дѣйствительной или потенциальной. Другой вопросъ, какая теорія можетъ полнѣе объяснить природу цѣнности—быть можетъ необходимъ синтезъ ихъ обѣихъ — но во всякомъ случаѣ обѣ онѣ равноправны передъ трибуналомъ научнаго реализма. Но именно этотъ субъективный, психологическій характеръ теоріи предѣльной полезности и внушаетъ величайшее недоувѣріе и безотчетный страхъ представителямъ экономическаго реализма. Можетъ быть и здѣсь сказала несчастная тенденція приводить все къ насильственному монизму, которая такъ легко просматриваетъ, что всякое явленіе имѣетъ различныя грани и аспекты. Опять-таки подобное выдѣленіе извѣстнаго круга положеній, какъ преимущественно реальныхъ, весьма опасно: изслѣдователь становится подъ власть схематическаго построенія, условнаго и мѣшающаго ему подойти непосредственно къ предмету — и это особенно опасно въ общественныхъ наукахъ, гдѣ такъ легко увидать все, что только пожелаешь. Такъ создается какая-то странная, чтобы не сказать чудовищная, система «ортодоксальной» науки, хотя, казалось бы, эти два слова находятся въ непримиримомъ противорѣчій другъ съ другомъ, и первое право научнаго мышленія—это право на скептицизмъ, на «ересь».

---

Въ статьяхъ Очерковъ мы встрѣчаемся и съ другимъ характернымъ и важнымъ въ смыслѣ метода примѣненіемъ реалистическаго міровоззрѣнія къ соціальной области. Это приуроченье извѣстныхъ идей, настроеній и мотивовъ къ извѣстнымъ опредѣленно очерченнымъ общественнымъ группамъ—пріемъ «реальной критики». Для реалиста мысль и чувство существуютъ не сами по себѣ: они неотдѣлимы отъ той соціально-психической почвы, на которой они выросли. Безъ сомнѣнія, никто не станетъ отрицать такой зависимости и важности ея уясненія: въ этомъ и состоитъ смыслъ историческаго изученія идей. Но если

важно знать, кому принадлежатъ данныя мысли, то не менѣе важно знать, что это за мысли, оцѣнить ихъ логическое достоинство. Между тѣмъ реалистическая критика, сосредоточивая свое вниманіе на первой задачѣ, рискуетъ потерять изъ вида вторую. Уже въ статьѣ г. Богданова рядомъ съ возраженіями по существу противъ субъективной теоріи цѣнности весьма видное мѣсто занимаютъ характеристики тѣхъ мотивовъ, въ силу которыхъ «стараются почтенные критики» трудовой теоріи (с. 318). «Мы въ свою очередь увидѣли бы въ нихъ не людей науки, а сознательныхъ или безсознательныхъ апологетовъ, существующихъ отношеній «господствующихъ классовъ». Эта теорія принадлежитъ къ категоріи истинъ буржуазныхъ: «основная причина ихъ фактическаго господства въ мірѣ каедръ—это сила классовыхъ интересовъ, подчиняющихъ себѣ психику людей» (с. 343). Въ сущности такое объясненіе, если даже не возражать ничего противъ его психологической вѣрности, вовсе не есть критика: вѣдь съ равнымъ правомъ можно было бы сказать, что и основныя причины господства трудовой теоріи — это сила другихъ, противоположныхъ, но все же классовыхъ интересовъ. Тутъ уже поднимаются вопросы, какой изъ этихъ интересовъ выше въ моральномъ, социальномъ смыслѣ, какому принадлежитъ будущее и какой отражаетъ разрушающееся прошедшее—но вовсе не обсужденіе по существу. Если бы надъ классовыми интересами не стояло нѣкоторой общечеловѣческой логики, общихъ путей къ истинѣ, то не могло бы существовать и никакой науки: послѣдняя необходимо постулируетъ наличность такой истины, не пролетарской, не буржуазной, не феодальной, а обще-человѣческой, къ которой можно апеллировать отъ всѣхъ противорѣчій и идейныхъ столкновеній данной минуты. Если же здѣсь не вводится никакой нравственной оцѣнки, а признается фатальная связь даннаго круга идей съ данною социальной группой, то мы можемъ придти лишь къ безграничному, самоотрицающему скептицизму.

Самый критическій методъ подстановки классовыхъ интересовъ подъ различныя социальныя воззрѣнія долженъ быть употребляемъ съ крайней осторожностью: связь эта вовсе не такъ непосредственна и прямо опредѣлима. Къ счастью, мы имѣемъ достаточно примѣровъ способности челоѣка и въ своихъ мысляхъ и въ своихъ дѣйствіяхъ освобождаться отъ такового интереса. Слишкомъ легко съ другой стороны на этомъ пути

критика сводится не къ раскрытію логической несостоятельности противниковъ, а къ изобличенію ихъ своекорыстныхъ и эгоистическихъ мотивовъ. Такое смѣшеніе науки и этики очевидно не можетъ входить въ задачи міровоззрѣнія, провозглашаемаго за реалистическое — которое такъ боится и должно бояться «высшающихъ обмановъ» — хотя ищетъ ихъ не всегда по надлежащему адресу.

Опасности подобныхъ критическихъ приѣмовъ еще значительно увеличиваются, когда рѣчь идетъ не о социальныхъ доктринахъ, а о произведеніяхъ искусства. Тутъ уже какъ будто не можетъ быть и спору, что главный интересъ сосредоточивается на произведеніи, а не на болѣе или менѣе отдаленныхъ обстоятельствахъ, связанныхъ съ его возникновеніемъ. Для реалистическаго міровоззрѣнія казалось бы единственный законный путь — признать, что искусство есть искусство, совершенно самостоятельная область человѣческаго творчества, и только озаботиться тѣмъ, чтобы научно-позитивные и художественные интересы не вступили между собой въ противорѣчіе.

Не такъ однако думаютъ авторы Очерковъ реалистическаго міровоззрѣнія. Одинъ изъ нихъ, г. Шулятиковъ, пишетъ длинную статью «о возстановленіи разрушенной (?) эстетики» и въ этомъ возстановленіи видитъ нѣчто зловерное и пагубное для трезваго реализма. «Беллетристическія произведенія начинаютъ цѣниться не постольку, поскольку они отражаютъ насущныя потребности дѣйствительности, а поскольку рядомъ съ міромъ дѣйствительнымъ они создаютъ особый міръ, особую надстройку надъ дѣйствительностью. Художественные образы и идеи, рожденные не какъ непосредственныя отраженія матеріальныхъ интересовъ реальной жизни, а лишь связанныя съ послѣдней черезъ посредство индивидуальной психологіи, объявляются живущими самостоятельной жизнью. Плоды творчества пріобрѣтаютъ цѣнность вещей *an und für sich*. Область искусства становится мистической областью «вѣчной» красоты. Слагается даже ученіе о безграничной свободѣ эстетическаго воображенія» (с. 612). Причина этой пагубной перемѣны, по мнѣнію г. Шулятикова, «вызвана суженіемъ социального кругозора нѣкоторыхъ ячеекъ интеллигентнаго общества», несостоятельностью нѣкоторыхъ общественныхъ группъ. Новое искусство воскрешаетъ традиціи «феодалной старины».

Отвѣчать на подобныя соображенія мыслями о присущей всяко-

му искусству свободѣ, о его цѣнности именно *an und für sich* не приходится. Не въ первый разъ это говорится. Будущимъ реалистическимъ критикамъ представляется благодарная задача — открыть классовые интересы, выразившіеся въ картинахъ Бёклина, музыкѣ Чайковскаго, поэзіи Тютчева, прозѣ Мопассана. Можетъ быть кто-нибудь даже прослѣдитъ ихъ связь съ натуральнымъ или денежнымъ хозяйствомъ. По этому пути идетъ и г. Фриче, статья котораго заключаетъ Очерки; онъ устанавливаетъ зависимость между различными проявленіями импрессионизма въ новой нѣмецкой литературѣ и свойствомъ ея капиталистическаго хозяйства; онъ даже связываетъ концентрацію производства, выражающуюся въ синдикатахъ, трестахъ и т. п., и ростъ пластики въ ущербъ литературѣ. Такія утвержденія вызываютъ естественное удивленіе: казалось бы, чувство мѣры должно составлять неотъемлемую принадлежность реалистическаго міросозерцанія. *Reductio ad absurdum* есть скорѣе привилегія идеалиста, разъ онъ поглощенъ своей идеей — если хотите выводъ изъ его свойства, которое такъ сурово осуждается въ предисловіи къ Очеркамъ — изъ вѣры въ прирожденное право человѣческаго разума давать свои законы природѣ. Но ничто не противорѣчитъ въ такой степени стремленію остаться строгимъ реалистомъ, т.-е. прежде всего наблюдать дѣйствительность, а не подставлять на ея мѣсто парадоксы собственной мысли.

Возвращаясь къ г. Шулятикову, невольно задаешь вопросъ: неужели реалистична критика, для которой самое основное содержаніе искусства является второстепеннымъ, а главное — это социальное положеніе и социальные взгляды художника? Неужели красота не есть нѣчто дѣйствительно данное намъ, такая же реальность, какъ солнечный свѣтъ, который не существуетъ только для слѣпорожденнаго? А какъ будто первый признакъ реализма и состоитъ въ томъ, чтобы не закрывать глазъ на существующее. По той критической операци, которую г. Шулятиковъ продѣлываетъ надъ Чеховымъ, можно себѣ представить, каковы идеалы понимаемой имъ реалистической критики. «На литературную авансцену выходилъ художникъ, не только не имѣвшій сказать никакого пророческаго слова, но не обладавшій запасомъ чувствъ и стремленій, необходимо характеризующихъ гражданина-прогрессиста своего времени, не заинтересованный даже ролью простого исторіографа общественныхъ вѣяній эпохи»

(с. 621). «Тоска Чехова—есть такимъ образомъ компромиссъ между отчаяніемъ безусловнаго пессимизма и обывательскимъ примиреніемъ съ хаосомъ дѣйствительности—позиція, до извѣстной степени спокойная и удобная» (с. 625). Гдѣ же Чеховъ, какъ художникъ? Это совершенно второстепенное обстоятельство; гораздо важнѣе, что онъ не былъ хорошимъ «гражданиномъ-прогрессистомъ». Ужели для осуществленія этого идеала нужно сломать собственную художественную натуру, ужели въ искусствѣ, разсматриваемомъ даже съ точки зрѣнія грубо-утилитарной, не цѣнно лишь то, что свободно и искренно? Гдѣ же обѣщанная «цѣльная, гармоничная жизнь?» Г. Базаровъ ради нея отмѣняетъ категорическій императивъ, а г. Шулятиковъ хочетъ сдѣлать обязательной прописную мораль. Очевидно за «реализмъ» иногда принимаютъ подлинный «вандализмъ».

---

La critique est aisée, l'art est difficile. Легче освободиться отъ ошибокъ мнимаго реализмъ, чѣмъ создать истинное реалистическое міросозерцаніе. И можно ли рассчитывать, чтобы люди отказывались отъ привычныхъ предразсудковъ, когда вмѣсто этихъ предразсудковъ они находятъ пустое мѣсто?

Задача построения реалистическаго міросозерцанія есть задача возможно полнаго и глубокаго проникновенія въ насъ окружающее. Она можетъ быть охарактеризована скорѣе съ отрицательной стороны, чѣмъ съ положительной, съ точки зрѣнія препятствій, которыя должны быть устранены, чтобы расчистить путь къ всестороннему познанію дѣйствительности. И первымъ условіемъ, по нашему мнѣнію, здѣсь является отказъ отъ всякихъ монистическихъ схемъ, которыя неизбежно суживаютъ горизонтъ ума. Раздѣляя функции человѣческаго духа, предоставляя каждой изъ нихъ всю полноту развитія, не стараясь свести къ единству органически несводимое, мы получаемъ совокупность отношеній человѣка къ цѣлому, отражающуюся въ его сознаніи какъ міровоззрѣніе. Послѣднее не можетъ быть представлено въ видѣ единой системы. Опытная наука должна быть строго позитивной, безъ всякой примѣси метафизическихъ элементовъ, но ей конечно не можетъ исчерпываться міросозерцаніе: рядомъ съ научнымъ критицизмомъ стоитъ метафизическое мышленіе, религіозное вдохновеніе, эстетическое творчество, нрав-

ственное самоопредѣленіе — и всѣ эти стороны духовной дѣятельности человѣка требуютъ равной свободы. Вообще, сдѣлать человѣческую жизнь полной, яркой, богатой — вотъ основной стимулъ, вытекающій изъ истиннаго реалистическаго міросозерцанія — и онъ совершенно противоположенъ сектантскому идеалу сдѣлать эту жизнь однообразной, одноцвѣтной, вогнать ее въ заранѣе принятую схему, за предѣлами которой нѣтъ спасенія. Необходимо также то глубокое чувство дѣйствительности, постоянное общеніе съ ней, безъ котораго человѣкъ принимаетъ свои фикціи за реальность — поэтому истинной наставницей реалистическаго міровоззрѣнія всегда останется не книга, а жизнь, со всѣми ея противорѣчїями и конфликтами, со всей ея капризной пестротой и постояннымъ движеніемъ. Реализмъ тѣмъ реальнѣе, чѣмъ онъ непосредственнѣе.

Только такой реализмъ дѣлаетъ возможнымъ примѣненіе къ жизни идеальныхъ началъ, осуществленіе міра цѣнностей въ мірѣ причинностей. Человѣкъ, игнорирующій связь этихъ міровъ, не можетъ достигнуть равновѣсія между идеальнымъ и реальнымъ элементомъ своего міровоззрѣнія: ему остается или предаваться бесплодной мечтѣ, или преклоняться передъ грубой силой факта. Наше реальное знаніе можетъ быть употреблено для цѣлей безнравственныхъ, но оно есть необходимая предпосылка всякой сколько-нибудь крупной нравственной дѣятельности. Въ этомъ заключается глубокой нравственный и социальный вредъ распространенія всякихъ взглядовъ относительно банкротства науки: общество, среди котораго была бы подорвана вѣра въ науку и интересъ къ ней, осуждалось бы на быстрое паденіе.

Простой долгъ справедливости требуетъ признать и за многими представителями міросозерцанія, реалистичность котораго весьма спорна, несомнѣнный идеализмъ воли — и конечно передъ лицомъ Вѣчной Справедливости они явятся бѣлыми идеалистами, чѣмъ многіе исповѣдники теоретическаго идеализма. Освобожденіе отъ сектантской ограниченности и нетерпимости, непосредственное, непредвзятое обращеніе къ жизни, лишь могли бы имъ найти болѣе широкой и прочный, болѣе реальный фундаментъ для ихъ практическаго идеализма. Великая заповѣдь социальной правды дана была человѣчеству уже въ пламенной рѣчи еврейскихъ пророковъ; эту заповѣдь создаетъ у человѣка вѣра въ добро, какъ созидающее начало жизни, подымаетъ его

за предѣлы его индивидуальнаго существованія—но за это чувство безсмертія добра, которое пребываетъ, когда мы переходимъ—она требуетъ отъ него упорнаго труда, вдумчиваго, терпѣливаго изученія, освобожденія отъ предвзятыхъ мнѣній и условностей мнимаго знанія; словомъ она требуетъ умственной свободы и истиннаго реализма. Благо тому, у кого каждый день его тернистаго трудового пути черезъ реальный міръ будетъ отражать вѣчныя идеальныя цѣли, какъ каждая капля маленькаго ручья отражаетъ ликъ солнца.

С. Котляревскій.

---



# Новѣйшіе русскіе метафизики

(споръ о возможности метафизики.)

## I.

Послѣ долгихъ блужданій и исканій русская философская мысль снова тянется къ метафизикѣ. А за нею слѣдомъ и публицистика. И, взявшись за руки, обѣ сестры замыкаютъ умственный циклъ, начавшійся въ тридцатыхъ годахъ съ поклоненія философіи Гегеля, прошедшій черезъ полосу отрицанія въ началѣ шестидесятыхъ годовъ, повернувшій въ серединѣ семидесятыхъ къ позитивизму Конта и Спенсера и снова, черезъ Маркса и Канта, достигшій исходной точки на зарѣ двадцатаго вѣка. Въ этомъ возвращеніи къ старому скрывается что-то безнадежное, какъ въ мистическомъ ученіи Ницше о вѣчномъ круговоротѣ явленій. Длинный путь, пройденный мыслью, представляется заколдованнымъ кругомъ, усилія и работа—безплодными. Встаютъ въ памяти этапы дороги: каждый изъ нихъ былъ освѣщенъ минутной вспышкой надежды, вскорѣ расплывавшейся въ сумеркахъ унылой, апатичной усталости. Новый поворотъ и загибъ, снова манитъ разгорѣвшійся огонекъ, но сумерки сдвигаются гуще, и маякъ поглощается мглою.

Знаменательно, что сходная участь тяготѣетъ и надъ общественнымъ творчествомъ. Не говоря о приливахъ и отливахъ, періодически подымающихъ уровень общественныхъ надеждъ и стремленій и снова его опускающихъ, съ такой же математической регулярностью смѣняются и тактическія программы, посредствомъ которыхъ надѣются возродить и обновить жизнь. При появленіи каждой новой программы загорается пламя одушевленія. Оживаетъ непреклонная вѣра въ достижимость и близость

цѣли. Успѣхъ кажется обеспеченнымъ. Но проходятъ годъ-два, и волна мѣрно сбѣгаетъ. «Новый курсъ» признается неправильнымъ. И въ смятеніи, съ горечью и обидой, принимаются за ломку программы.

Не связаны ли оба круговорота? Не есть ли блужденіе мысли простое идейное отраженіе безнадежнаго блужданія жизни? Или, можетъ быть, *оба* проистекаютъ изъ одного сокровеннаго источника? И возвращеніе философіи къ метафизикѣ знаменуетъ не что иное, какъ исчерпанность общественныхъ силъ, надорванныхъ въ бесплодной борьбѣ съ неразрѣшимыми противорѣчіями жизни? Ставлю здѣсь вопросительный знакъ.

Впервые «возвращеніе къ метафизикѣ», какъ лозунгъ передового движенія, было брошено П. Б. Струве въ предисловіи къ книгѣ Бердяева «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи». Это яркое, блестящее предисловіе, въ сжатой афористической формѣ содержавшее цѣлое мировоззрѣніе, послужило мощнымъ ферментомъ. Вокругъ него заиграла и забродила молодая русская публицистика. Появилось «Литературное Дѣло» съ пресловутыми «Параллелями» Булгакова, въ которыхъ изъ устъ марксиста впервые зазвучали слова, навѣвавшія странныя мысли о статьяхъ Хомякова и Аксакова. На страницахъ одного изъ журналовъ поднялась «борьба за идеализмъ» совершенно въ духѣ Волинскаго. И, наконецъ, въ концѣ 1902 года вышли «Проблемы идеализма», въ которыхъ необходимость метафизики высказывалась уже не какъ боевой тезисъ, а какъ самоочевидная предпосылка, не подверженная никакому сомнѣнію.

Вина за этотъ новый «этапъ» падаетъ въ значительной мѣрѣ на бывшаго главаря марксистовъ П. Б. Струве. Разумѣется, его «обращеніе» отвѣчало назрѣвшей потребности. Но онъ не только пробудилъ къ жизни дремавшую силу мистицизма, онъ далъ ей въ руки и мечъ для борьбы за право существованія. Метафизика и стремленія къ метафизикѣ давно рѣяли въ воздухѣ. Но не имѣя прочной опоры, они не могли осѣсть, и только спорадически прорывались въ обособленныхъ кружкахъ и теченіяхъ. Философская начитанность Струве помогла ему отыскивать аргументы для утвержденія «потустороннихъ» исканій на основаніяхъ, схожихъ съ легальными. Знаменательно, что «обращеніе» Струве послужило какъ бы сигналомъ къ быстрому и

поголовному «обращенію» по всей линіи марксистовъ-ревізюнистовъ. То, что раньше цѣломудренно пряталось за кантіанство, въ приспособленіи Штаммлера, обнаружилось рѣшительно и внезапно. Изъ скромной куклолки критицизма выпорхнула бабочка метафизики и устремилась на блуждающій огонекъ мистически религиозныхъ исканій. Мнѣ кажется чрезвычайно знаменательнымъ еще и то обстоятельство, что вопросъ о возможности метафизики *со всей должной серьезностью* поставленъ лишь въ статьѣ Струве. Другіе ограничились тѣмъ, что признали фактъ совершившимся: заповѣдный путь къ метафизикѣ принципиально открытымъ для познанія. Теоретико-познавательныя посылки, установленныя въ предисловіи Струве, остались внѣ сферы разсмотрѣнія. Быть можетъ, нашли удобнымъ повѣрить товарищу на-слово. Но, быть можетъ, сочли даже излишнимъ подымать праздный вопросъ о томъ, что не требуетъ доказательствъ, что очевидно само собой. Этотъ фактъ ясно показываетъ, какъ сильна «метафизическая потребность» въ душѣ нашихъ мыслителей. Онъ говоритъ о клокотаніи чувствъ, пренебрегающемъ логической строгостью. Энтузіазмъ слѣдуетъ похвалить, но плоды его вкушать съ осторожностью...

Теорія познанія Струве не притязаетъ на полную самобытность. Авторъ по профессіи не философъ, но хорошо освѣдомленъ въ этой области. Съ тѣхъ поръ, какъ профессоръ Штамmlеръ свелъ на очную ставку критицизмъ и теорію Маркса, невозможно быть марксистскимъ писателемъ, не обзаведясь своей философіей, хотя бы для домашняго обихода. Къ тому же работы Струве по методикѣ политической экономіи близко подходятъ къ той области, гдѣ философія сливается съ социологіей. Благодаря сопредѣльности областей, все новѣйшее развитіе философіи отпечатлѣлось на социологическихъ изысканіяхъ. Осталось лишь—выбирать, соотвѣтственно направленію мыслей.

Выборъ Струве былъ сдѣланъ удачно—лишній доводъ въ пользу того, что этотъ разносторонній писатель обладаетъ и многограннымъ дарованіемъ, одинаково подвижнымъ и проницательнымъ и въ конкретныхъ, и въ отвлеченныхъ вопросахъ. Изъ новѣйшихъ философскихъ системъ наиболѣе популярны въ Россіи: позитивизмъ, нормативное кантіанство и ученіе Маха и Авенаріуса. Струве первый въ Россіи указалъ на *имманентную философію*, какъ на тонкій синтезъ противорѣчій, содержащихъ

ся въ этихъ системахъ. Онъ оцѣнилъ значеніе Шуппе,—основателя имманентной школы,—и положилъ первый камень къ знакомству съ его ученіемъ. Это, несомнѣнно, заслуга, которая не погашается тѣмъ, что, «опираясь на теорію Шуппе»,—или якобы опираясь на нее, нашъ даровитый русскій писатель построилъ *свое* ученіе, широко раскрывшее двери для мистически метафизическихъ построеній.

Изложеніе теоріи Шуппе не входитъ въ нашу задачу. Но бѣглый очеркъ ученія необходимъ уже потому, что иначе полемика съ Струве не можетъ быть убѣдительною.

## II.

Что понимать подъ терминомъ «метафизика»? <sup>1)</sup> Обычное опредѣленіе слова является простой тавтологіей. Говорятъ: метафизика—это знаніе, выходящее изъ области опыта. Но что же такое опытъ и какова его область?

Непосвященному въ философію человѣку отношеніе познанія къ міру представляется въ такомъ видѣ. Существою на свѣтѣ я и существуютъ различные предметы. Это первая неизбежная посылка, первое условіе опыта. Если нѣтъ на свѣтѣ «меня», одареннаго сознаніемъ существа, значить *некому* познавать и испытывать. Если нѣтъ на свѣтѣ предметовъ, значить *ничего* познавать и испытывать. Опытъ предполагаетъ существованіе, во-первыхъ, познающаго «я» и, во-вторыхъ, познаваемыхъ предметовъ. Мой опытъ—простое зеркало, въ которомъ отражается міръ. Я пришелъ и, какъ зеркало, отразилъ тотъ участокъ внѣшняго міра, въ какой случайно попалъ. Посредствомъ органовъ чувствъ я ощутилъ рядъ предметовъ, *обнаружилъ ихъ бытіе, открылъ ихъ существованіе для себя*. Они существовали и раньше, но я не зналъ этого. Теперь, ощутивъ, я знаю. Посредствомъ глазъ—органовъ зрѣнія—я обнаружилъ синее небо, круглое яркое солнце, цвѣтные стволы деревьевъ; посредствомъ ушей—органа слуха—обнаружилъ пѣніе птицъ; посредствомъ носа—органа обонянія—обнаружилъ запахъ цвѣтовъ и т. д., и т. д. Я не могу себѣ объяснить, какъ происходитъ процессъ воспріятія. Но фактъ

<sup>1)</sup> Разумѣется подъ терминомъ „метафизика“ я понимаю трансцендентную метафизику, а не вполне законную онтологию.

тогь, что свойства предметовъ — ихъ очертанія, формы, цвѣта, издаваемые ими звуки и запахи — какимъ-то необъяснимымъ путемъ проникають въ мое сознаніе. Мой *опытъ* ясно и убѣдительно говоритъ о *существованіи* такихъ-то предметовъ съ какими-то опредѣленными свойствами.

При такомъ понятіи опыта допустима ли вообще метафизика? Допустима, и вотъ почему. Можетъ быть, душа человѣка отражаетъ не все, что есть. Можетъ быть, существуютъ предметы, которые не ощущаются чувствами. Въ изображеніи, даваемомъ зеркаломъ, воспроизводятся формы и краски. Но ни звуки, ни запахи не воспроизводятся. Быть можетъ и наши чувства не въ состояніи все воспринять. Простая и прозрачная аналогія открываетъ путь къ допущенію, что помимо тѣлесныхъ предметовъ существуютъ и другіе, нематеріальные, не обладающіе способностью ощущаться. Создается первобытная метафизика въ формѣ мифовъ о «сверхъестественныхъ существахъ», о невидимыхъ, неосязаемыхъ духахъ. Ея логическій базисъ — допущеніе, что сознаніе и предметы существуютъ независимо другъ отъ друга. Первобытная мифологическая метафизика опирается на наивный реализмъ и возможна лишь на почвѣ послѣдняго.

Но уже въ до-сократовскую эпоху престижъ *наивнаго реализма* былъ въ значительной степени поколебленъ. Наблюденія надъ обманами чувствъ показали, что если предметы и существуютъ, то во всякомъ случаѣ не въ томъ видѣ, въ какомъ воспринимаются нами. Перемѣны въ состояніи организма, а особенно органовъ чувствъ — измѣняютъ природу впечатлѣній, получаемыхъ отъ однихъ и тѣхъ же предметовъ. Небо мнѣ представляется синимъ, но стоить мнѣ принять сантонину, и оно становится желтымъ. Человѣкъ, страдающій лихорадкой, зябнетъ и трясется отъ холода въ жарко натопленной комнатѣ. При извѣстныхъ заболѣваніяхъ печени даже сахаръ кажется горькимъ. Подобныхъ примѣровъ сотни. Они ясно показываютъ, что не всѣ свойства предметовъ независимы отъ сознанія человѣка. Одновременно воспринимаемая предметъ, два человѣка ощущаютъ различное: одинъ — синюю плоскость, другой — зеленую или желтую. Намъ приходится, стало быть, допустить, что глазъ *обнаружилъ предметъ, открылъ его бытіе*, но открылъ его *не въ томъ видѣ, въ какомъ предметъ существуетъ независимо отъ нашего ощущенія* (такъ наз. «физическій реализмъ»).

Наивный реализмъ вѣрилъ, что *въ опытѣ дается существованіе*. Современный физическій реализмъ не утратилъ этого убѣжденія. Онъ увѣренъ, что *однимъ воспріятіемъ можно обнаружить предметъ*, убѣдиться въ его существованіи. Но простое разсужденіе говоритъ: въ ощущеніяхъ даются лишь ощущенія. Я вижу синее небо: это еще не гарантія, что такой предметъ существуетъ (независимо отъ случайнаго воспріятія). Вѣдь оказалось же, что звуки и запахи не могутъ быть *въ меня*, а находятся только *въ мнѣ*. Что же можетъ, въ непосредственномъ воспріятіи, служить для меня ручательствомъ, что и остальные свойства предметовъ, ихъ форма, вѣсъ, плотность не такой же субъективный миражъ? Существуетъ мое воспріятіе: это несомнѣнно и достовѣрно. Здѣсь не можетъ быть мѣста для скептицизма. Но существуетъ ли помимо меня, независимо отъ моего воспріятія, что-либо, отвѣчающее послѣднему, это новый, сложный вопросъ, неразрѣшаемый простымъ ощущеніемъ.

Если *опытъ совпадаетъ съ ощущеніемъ*, то утвержденіе, что независимо отъ меня, независимо отъ моего воспріятія существуетъ «внѣшній предметъ»,—выходитъ изъ сферы опыта, должно быть *признано трансцендентнымъ*, относящимся къ области метафизики. Этимъ еще не предрѣшается, возможна ли вообще метафизика. Если есть путь къ *достовѣрности*, помимо достовѣрности ощущеній, то бытіе внѣшнихъ предметовъ является утвержденіемъ доказуемымъ, т.-е. можетъ быть съ несомнѣнностью обнаружено. Если же одни ощущенія являются источникомъ достовѣрности, то никакая метафизика невозможна. Говоря, что существуютъ предметы, мы дѣлаемъ произвольное допущеніе, ничѣмъ не огражденное отъ сомнѣній.

На общей почвѣ возрѣнія, что *настоящимъ содержаніемъ опыта являются одни ощущенія*, выросли такія системы:

Во первыхъ — *философія сенсуализма*. Высшее ея выраженіе — англійскій скептицизмъ (Юмъ).

Непосредственно даны ощущенія. Ихъ наличность несомнѣнна и достовѣрна: но это — *единственный видъ доступной намъ достовѣрности*. Говоря, что на ряду съ ощущеніемъ существуетъ внѣшній объектъ, мы выходимъ изъ сферы опыта и притомъ дѣлаемъ допущеніе, котораго нельзя доказать. Люди полагаютъ обыкновенно, что ничего нѣтъ болѣе достовѣрнаго, чѣмъ существованіе окружающихъ ихъ предметовъ. Они думаютъ, что эти пред-

меты—стола, стулья, деревья—непосредственно даны въ опытѣ, какъ нѣчто независимое отъ насъ. Это первый «незыблемый» фактъ: все остальное признается гипотетичнымъ. Такого мнѣнія держатся даже ученые. Для нихъ реальность предметовъ не подвержена никакому сомнѣнію. Утонченный скептицизмъ Юма разрушаетъ эту увѣренность. Существованіе внѣшнихъ объектовъ не можетъ быть дано въ опытѣ, заключающемъ *одни ощущенія*. Оно не можетъ быть и доказано, потому что всякая достовѣрность опирается либо на ощущеніе, либо на логическій выводъ. Изъ того же, что существуетъ впечатлѣніе, никакъ нельзя заключить, что существуетъ нѣчто другое, чему оно соответствуетъ. Наука не въ состояніи перешагнуть за порогъ міра ощущеній: она должна ограничиться изученіемъ эмпирическихъ правдностей, какія могутъ быть наблюдаемы внутри этого міра.

Такова одна точка зрѣнія. Другая — философія критицизма. Высшее ея выраженіе—критическій идеализмъ Канта.

На ряду съ достовѣрностью ощущеній намъ дана и другая достовѣрность: того, что существуетъ *субъектъ*, переживающій эти ощущенія. Можно усомниться во всемъ, но не въ томъ, что я существую. Cogito ergo sum. Непосредственно даны ощущенія, на языкѣ схоластики — мысли. Стало быть существуетъ и тотъ, кому даны ощущенія, кто ихъ переживаетъ, испытываетъ<sup>1)</sup>. Навивный реализмъ говорилъ: существуетъ сознающее существо и существуютъ сознаваемые предметы. Вторая часть утвержденія оказалась подверженной сомнѣніямъ. Возможно, что предметы— иллюзія, что опытъ не имѣетъ объекта. Но за то безусловно достовѣрно, что у него есть *субъектъ*. Если не было бы на свѣтѣ меня, то *некому* было бы ощущать, разсуждать, сомнѣваться и убѣждаться. Опираясь на эту истину, критицизмъ идетъ дальше. Всѣ мои ощущенія, при всемъ своемъ безграничномъ разнообразіи, въ одномъ схожи между собой: въ томъ, что они *мои*. Всѣ они переживаются *мною*. Этимъ создается условіе, которому должны удовлетворять всѣ элементы нашего опыта. Переживая любое изъ нихъ, я долженъ имѣть возможность постоянно *сохранять свое тождество, оставаться мною самимъ*. Иначе мои ощущенія (а только такія даются) не были бы *моими* (т. е. не могли бы существовать).

1) Sakshin (зритель). ведантійскихъ догматиковъ.

Изъ этого условія опыта вытекаетъ рядъ правилъ, которымъ съ безусловной необходимостью должны подчиняться ощущенія.

Для того, чтобы мнѣ было возможно на всемъ протяженіи опыта сознать свое тожество съ собою, оставаться мною самимъ, необходимо, чтобы переживаемыя ощущенія смѣнялись въ опредѣленномъ порядкѣ, подчиняясь извѣстной закономерности. Иначе, въ хаосѣ элементовъ, беспорядочно приходящихъ и уходящихъ, не было бы точекъ опоры для сознанія неизмѣнности «я». Въ опытѣ должна быть закономерность. Но послѣдняя не заключается въ ощущеніяхъ (въ принадлежащихъ имъ самимъ свойствахъ), а такъ же, какъ пространство и время, представляетъ собою форму, внѣ которой для меня—какъ субъекта—невозможенъ никакой опытъ.

Мы приходимъ къ такому выводу. Возможны достовѣрные утвержденія не только о *наличныхъ* переживаніяхъ, о томъ, что ощущается непосредственно, теперь, въ данный моментъ, но и о томъ, что сейчасъ не дано; мы можемъ съ достовѣрностью утверждать, что на всемъ протяженіи опыта господствуютъ закономерность и правильность, хотя эти послѣднія никогда не воспринимаются непосредственно; мы знаемъ, что комбинаціи ощущеній повторяются въ опредѣленномъ порядкѣ, приобрѣтая извѣстную независимость отъ случайнаго наличнаго воспріятія. Эта правильность, присущая опыту, выводитъ насъ за предѣлы неустойчивой бѣглости ощущеній. Она позволяетъ судить не только о *моихъ* ощущеніяхъ, но и о томъ, какія переживаются всякимъ сознающимъ субъектомъ (организованнымъ такъ же, какъ я).

Такимъ образомъ философія критицизма пробиваетъ тѣсную рамку непосредственно-наличнаго опыта. Она принципиально обосновываетъ возможность достовѣрнаго знанія, выходящаго за эти предѣлы. Но разбивая одну ограду, она ставитъ новую. Достовѣрность нашего знанія опиралась на присутствіе «я». Поэтому и сфера его ограничена предѣлами субъективности. Закономерность въ теченіи ощущеній обусловлена единствомъ самосознанія, неизмѣннымъ тожествомъ «я». Гдѣ такое единство отсутствуетъ, гдѣ нѣтъ субъекта познанія, тамъ кончается доказуемость утвержденій. Тамъ можно съ одинаковымъ правомъ говорить «да» и «нѣтъ». Мы можемъ знать только то, что вошло въ сознаніе «я», что облеклось въ его формы. То, что су-



ществуетъ внѣ «я»—остается вѣчной проблемой, неразрѣшимой по своему существу. Эта область абсолютно непознаваема. Здѣсь царство вопросительныхъ знаковъ, не знающихъ опредѣленныхъ отвѣтовъ.

Съ точки зрѣнія философіи критицизма возможна *имманентная* метафизика—установленіе доказуемыхъ утвержденій, не содержащихся въ *непосредственномъ* опытѣ. Но невозможна метафизика *трансцендентная*—выходящая за предѣлы субъекта и его познавательныхъ формъ. Если есть внѣопытный міръ, независимый отъ нашего «я», то познаніе этого міра навсегда закрыто для насъ. Намъ доступно лишь его отраженіе въ формахъ нашего «я», т.-е. въ тѣхъ условіяхъ опыта, въ которыхъ принципиально возможно сохраненіе единства самосознанія.

Для метафизиковъ неутѣшительный выводъ! Неослабляемый даже тѣмъ, что критическій идеализмъ Канта отрицаетъ не возможность *существованія*, заопытныхъ, трансцендентныхъ предметовъ, а только ихъ *познаваемость*. Для фантазіи двери открыты. Но при этомъ заранѣе установлено, что всѣ плоды ея вдохновеній необходимо останутся спорными.

### III.

Еще рѣзче, чѣмъ ученіе Канта, отрицаетъ возможность метафизики новѣйшій нѣмецкій позитивизмъ (въ теоріяхъ Лааса и Геринга). Онъ сходится съ критицизмомъ въ признаніи, что область непосредственно даннаго, область опыта (въ собственномъ смыслѣ) совпадаетъ съ областью ощущеній. Всѣ же представленія и понятія, посредствомъ которыхъ наука пытается конструировать міръ, обусловлены всецѣло организаціей человѣческой познавательной способности. Нельзя выскочить изъ своей кожи и взглянуть на вещи иначе, какъ подъ угломъ своего мышленія. Поэтому все знаніе относительно. Оно имѣетъ значеніе лишь въ предѣлахъ человѣческаго ума.

Создавая отвлеченнѣйшія системы, мы не можемъ вырваться изъ оковъ нашей человѣческой мысли. Мы знаемъ лишь *свои* ощущенія, *свои* представленія и понятія, всецѣло обязанныя своими особенностями—если не своимъ происхожденіемъ—структурѣ нашего духа. Потусторонняя сущность міра (если она и существуетъ) настолько заслонена отъ насъ формами нашего

познанія, что мы не въ состоянїи даже сказать о ней, возможна она или нѣтъ. До чего бы мы ни додумывались, до какихъ бы истинъ ни добирались, мы вращаемся въ заколдованномъ кругѣ нашихъ собственныхъ законовъ мышленія. Мы не можемъ мыслить иначе. Но это далеко не ручательство, что наша субъективная мысль, заключенная въ *нашемъ* умѣ, порождаемая *нашимъ* мышленіемъ, соотвѣтствуетъ дѣйствительной истинѣ. Поэтому, ни одно утвержденіе не можетъ обойтись безъ поправки: такъ дѣло представляется человѣку.

Для метафизиковъ этотъ выводъ безотраденъ. Полная относительность познанія, исповѣдуемая ученіемъ позитивизма, отнимаетъ послѣднюю почву у философіи запредѣльнаго, «абсолютнаго».

Da seht, dass ihr tiefsinnig erfasst,  
Was in des Menschen Hirn nicht passt!

Но здѣсь возможенъ *volte face*: Понятіе о познающемъ субъектѣ, сквозь преломляющую призму котораго наука глядитъ на міръ, — подвергается подобному же анализу, какъ и понятіе о внѣшнемъ предметѣ. Въ результатѣ оба понятія признаются одинаково не критичными.

Намъ говорятъ, что представленія и понятія обусловлены человѣческой субъективностью. Но что такое послѣдняя? Откуда мы ее знаемъ? Дается ли она непосредственно? Если нѣтъ, то какъ познается?

Непосредственно даны впечатлѣнія и сознаніе нашего «я». Но откуда мы почерпаемъ увѣренность, что это «я» не простое переживаніе, не простое содержаніе опыта, а нѣчто, создающее опытъ? Что позволяетъ намъ утверждать, что это «я» чувствуетъ, мыслить, что оно — творческій дѣятель? Въ непосредственномъ сознаніи «я» не содержится рѣшительно ничего, что оправдало бы подобныя утвержденія. Ни способности, ни дѣйствія «я» непосредственно не «ощущаются» мною. Я, конечно, сознаю, что я есмь, *но отнюдь не сознаю тѣхъ процессовъ, тѣхъ актовъ моего „я“*, которые изъ неустойчивыхъ впечатлѣній, изъ субъективныхъ состояній сознанія создаютъ опытный міръ. Современные психологи говорятъ, что эти акты совершаются *въ безсознательномъ*. Лучшій доводъ въ пользу того, что они *не даны непосредственно*. Наивный реализмъ вѣрилъ, что въ опытѣ *съ одинаковой достовѣрностью* дается и объектъ опыта, и познающій

его субъектъ, и самый процессъ познаванія. Затѣмъ пришлось убѣдиться, что существованіе внѣшнихъ предметовъ невыводимо изъ простыхъ впечатлѣній, что оно *не дано, а конструируется*. Но сохранилась старая вѣра, что изъ наличности *факта* познанія *непосредственно* вытекаетъ достовѣрность, что существуетъ и *дѣятельность* познанія. Напримѣръ: дано ощущеніе. Изъ этого немедленно заключаютъ,—якобы съ непосредственной достовѣрностью — что кто-то что-то схватилъ и переноситъ во внутрь себя, приспособляя къ своей организаци. Полагаютъ, что въ наличности ощущенія заключается *достоверное* указаніе на чью-то *воспринимающую дѣятельность*. Между тѣмъ въ переживаніи ощущенія не можетъ ничего заключаться, кромѣ самаго ощущенія. Понятіе же о дѣятельности и процессѣ *не дано, а лишь конструируется*.

Другой примѣръ. Сознается различіе, напр., между краснымъ и синимъ. Тотчасъ же непосредственно заключаютъ, что происходилъ *процессъ* различенія, что какой-то духовный дѣятель сопоставлялъ оба цвѣта и нашелъ, что они несходны. Переживался ли подобный процессъ? Никогда, никѣмъ и нигдѣ. Каждый разъ, какъ испытываются *два качества* (напр. красный и синий, холодный и теплый, твердый и мягкій), сознается и *ихъ различіе*. Если бы оно не сознавалось, то не было бы *двухъ* качествъ, а испытывалось бы только одно. Стало бы, *процессъ* различенія *не дается* въ непосредственномъ опытѣ, а только *конструируется* вторично. Психологія относитъ его къ разряду *безсознательныхъ* актовъ, явно этимъ свидѣтельствуя, что онъ — не *безспорное данное*, а простое *проблематическое* допущеніе.

Этотъ выводъ требуетъ расширенія прежняго понятія опыта. *Опытъ не тождественъ съ ощущеніемъ*. Если бы дѣятельность субъекта была *несомнѣннымъ фактомъ*, то мы еще могли бы сказать, что въ опытѣ даны впечатлѣнія, а различія, тожества и т. д. производятся работою разума. Но мы видимъ какъ разъ обратное. Тѣ, что сознаются различія, — безусловно достовѣрно и несомнѣнно. Та же дѣятельность познающаго «я», посредствомъ которой они будто бы создаются — не болѣе чѣмъ проблематическое допущеніе. Поэтому различія, тожества и другіе аналогичные элементы необходимо причислить къ опыту, наряду съ чувственными впечатлѣніями. Область опыта значительно расширяется.

Позитивизмъ опирается на «аксіому», что познаніе произво-

дится нами. Достоверность такой аксіомы казалась недоступной сомнѣніямъ. Но теперь она поколеблена. *Оказалось, что «дѣятельность субъекта» такая же проблематическая гипотеза, какъ существованіе внѣшнихъ предметовъ.* На основаніи того, что переживается, мы не имѣемъ права сказать, что наше «я», нашъ разумъ, наше мышленіе принимаютъ какое-либо участіе въ созданіи объектовъ познанія. До тѣхъ же поръ, пока такое участіе не установлено съ достаточной достоверностью, мы не имѣемъ никакихъ основаній приписывать познанію относительность и ограничивать сферу его значенія узкою рамкою человѣческой субъективности.

Это новое понятіе опыта устраняетъ и воззрѣніе критицизма. Послѣдній поступалъ осторожнѣе, чѣмъ родственныи ему позитивизмъ. Онъ говорилъ не о *дѣятельности* субъекта, а о неизмѣнномъ тождествѣ «я», какъ о *фактѣ*, опредѣляющемъ опытъ. Но это неизмѣнное тождество, будто бы присущее «мнѣ» на всемъ протяженіи опыта,—не фактъ, а произвольное допущеніе. Намъ дается лишь сознаніе «я», а отнюдь не тождество «я» съ чѣмъ-либо, выходящимъ изъ области непосредственно переживаемыхъ элементовъ. «Я» вчерашняго дня не существуетъ, какъ живое сознаніе. Мы не можемъ *съ достоверностью* утверждать, что содержанія прошлаго опыта переживались именно нами. «Я помню», еще не значитъ, что именно я ощущалъ, а только то, что я вспоминаю. Воспоминаніе переживается мною, тѣмъ я, которое сознается (существуетъ) *въ настоящій моментъ*. Но переживалось ли самое ощущеніе именно тѣмъ же мною или кѣмъ-либо другимъ, совершенно со мною нетождественнымъ,—это не вытекаетъ изъ опыта съ непосредственною достоверностью и несомнѣнностью. Иначе были бы невозможны обманы и иллюзіи памяти.

Неизмѣнное тождество «я»—такая же проблематическая гипотеза, какъ существованіе внѣшнихъ предметовъ или представленіе о дѣятельности субъекта. Это не безспорное данное, а допущеніе, не огражденное отъ сомнѣній. Потому и ученіе критицизма, что опытъ обусловленъ субъектомъ, настолько же *мало доказательно*, какъ наивный реализмъ дикаря.

Излагаемая нами воззрѣнія установлены *имманентнымъ* ученіемъ. Ходячее убѣжденіе философіи въ *субъективномъ происхожденіи* знанія подвергнуто критическому анализу въ трудахъ

*Вильгельма Шуппе.* Здѣсь впервые <sup>1)</sup> было показано, что представленіе о *дѣятельности* субъекта—не аксіома, а произвольное допущеніе, что несомнѣнно лишь сознаніе «я», а отнюдь не его участіе въ формированіи нашихъ понятій. Обычное понятіе *субъективности* претерпѣло коренную переработку. Весь опытъ субъективенъ въ томъ смыслѣ, что содержится въ *наличномъ сознаніи*. Но онъ одновременно *объективенъ*, потому что всѣ его элементы *не опредѣляются нашимъ сознаніемъ, а даются ему, какъ готовые.*

Подобное понятіе опыта *окончательно и навсегда* устраняетъ не только *возможность* метафизики, но и самую *ея мыслимость*. Опытъ совпадаетъ съ сознаніемъ, а послѣднее кроется съ бытіемъ. Реальность, «объективное бытіе» лежатъ не внѣ опыта, а содержатся въ немъ самомъ. Поэтому невозможно и знаніе, выходящее изъ области опыта. Метафизика не можетъ быть тѣмъ, за что она себя выдаетъ. Она—сплошная иллюзія, простодушный обманъ и самообманъ. Критицизмъ отрицалъ метафизику, но допускалъ возможность существованія предмета ея исканій: бытія, находящагося внѣ опыта. Анализъ имманентной системы уничтожаетъ и это понятіе. Разумѣется, мыслимо бытіе *внѣ случайнаго наличнаго опыта*. Но внѣ опыта, совпадающаго съ сознаніемъ, не можетъ *существовать ничего.*

#### IV.

Резюмируемъ имманентную философію въ формѣ сжатыхъ, афористическихъ положеній.

Существуютъ—достоверно и несомнѣнно—готовыя содержанія опыта: воспріятія, представленія, чувства. Мы не имѣемъ права сказать, что эти элементы сознанія производятся мышленіемъ или разумомъ. Работу этого агента мы нигдѣ наблюдать не можемъ, потому что всюду встрѣчаемся съ теченіемъ оформленныхъ содержаній, нигдѣ—съ сырымъ матеріаломъ. Говоря, что *я мыслю*, я только невѣрно описываю наблюдаемый мною процессъ теченія и сцѣпленія *мыслей*. Если не принять за признакъ мышленія чувство нѣкоторой напряженности, за которымъ

<sup>1)</sup> Вслѣдъ за Шуппе къ такому же выводу пришли и другія новѣйшія теченія въ теоріи знанія: эмпириокритицизмъ Авенаріуса, психологизмъ Штумпфа и Липпса.

иногда слѣдуютъ утомленіе или мигрень, то самый процессъ мышленія заключается не въ какой-либо работѣ недоступнаго наблюденію агента, а въ простой смѣнѣ *мыслей*, т.-е. сложныхъ ариѳметическихъ суммъ простѣйшихъ содержаній сознанія. (Шуппе).

Каждый образъ внѣшняго міра—сочетаніе элементовъ сознанія. Если вычестъ изъ тѣлеснаго образа—напримѣръ, изъ такого, казалось бы, солиднаго и «вещественнаго», какъ этотъ столъ,—все, что входитъ въ область сознанія, то останется голый нуль и предметъ расплывается въ ничто. Вѣсъ, плотность, форма, окраска—все это элементы сознанія. Время, мѣсто и причинныя связи, въ какихъ находится столъ, также — элементы сознанія. *Существованіе совпадаетъ съ сознаніемъ.*

Примѣръ уяснить мысль. Существуетъ на свѣтѣ боль. Можно ли ее мыслить иначе, какъ *ощущаемой*, сознаваемой болью? Какой родъ бытія можно приписать боли, помимо того ея свойства, что она воспринимается, сознается? Неощутимая боль есть *non-sens*—пустая игра словъ.

Боль и сознаніе боли—это только два термина для обозначенія той же реальности.

То можно сказать и о другихъ содержаніяхъ опыта. Синевы и сознаніе синевы, плотность и сознаніе плотности, твердость и сознаніе твердости, холодъ и сознаніе холода, форма и сознаніе формы—все это простые синонимы. Наконецъ, весь окружающій міръ является *сознаннымъ* міромъ, иначе—*содержаніемъ сознанія*. Существованіе его исчерпывается этимъ свойствомъ, такъ же какъ существованіе боли исчерпывается ея свойствомъ—быть, и по природѣ своей, ощущеніемъ. Существованіе совпадаетъ съ сознаніемъ, и притомъ существованіе *объективное*, потому что человѣческой разумъ и его созидаящая работа—не что иное, какъ произвольныя допущенія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшается и вопросъ, неоднократно возникшій и возникающій при ознакомленіи съ имманентной системой,—*содержаніемъ чьего же сознанія является познаваемый міръ?* Имманентная философія отвѣчаетъ: содержаніемъ *сознанія вообще*, и этимъ вызываетъ упреки въ измышленіи метафизической категоріи, какого-то внѣчеловѣческаго сознанія, которымъ объемлется міръ. Упреки бьютъ мимо цѣли, свидѣтельствуя объ отсутствіи пониманія.

Содержаніемъ чьего ощущенія является, напримѣръ, боль? Когда она ощущается мною, то, конечно, (въ этотъ мигъ) *моею*. Если вами, то вашего. Но въ моемъ и вашемъ сознаніи боль встрѣчается только случайно. Основное свойство ея не то, что она ощущается нами, — *именно* вами, *именно* мною, а что она *вообще* ощущается, что она по природѣ своей, по самому своему существу—не что иное, какъ ощущеніе. Ощущеніе не мое и не ваше, а именно *ощущеніе вообще*, которое можетъ встрѣчаться въ *любомъ частномъ опытѣ*. Не нужно создавать фикцію какого-то внѣчеловѣческаго чувствилища для того, чтобы развивать мысль, что боль — *ощущеніе вообще*, а не ощущеніе отдѣльнаго человѣка. Точно такъ же всякое качество—какъ вѣсъ, синева, твердость—можетъ появиться въ сознаніи любого отдѣльнаго человѣка, напр., моемъ, вашемъ. Но это признакъ случайный, не связанный съ природою качества. Онъ всецѣло зависитъ отъ того, гдѣ, когда, при какихъ условіяхъ появилось данное качество. По самой же природѣ своей послѣднее не «субъективное» содержаніе частнаго индивидуальнаго опыта, а просто—содержаніе опыта, содержаніе *сознанія вообще*. Это значитъ, что оно не приковано къ сознанію индивидуальнаго «я», а принципиально можетъ встрѣчаться въ сферѣ опыта любого субъекта. Поэтому имманентная философія и говоритъ о «сознаніи вообще» и даже объ «абстрактномъ субъектѣ» (такъ сказать, «субъектѣ вообще»), какъ объ условіяхъ всякаго бытія.

Смыслъ терминовъ *субъектъ* и *объектъ* вообще довольно измѣнчивъ. Онъ различенъ въ различныхъ системахъ. Съ извѣстнымъ правомъ можно сказать, что содержаніе, вкладываемое мыслителемъ въ эту пару соотносящихся понятій—лучшій ключъ къ пониманію его ученія. Здѣсь возможна логическая градація, отвѣчающая скалѣ системъ и уясняющая ихъ внутреннюю преемственность.

На первой ступени мышленія субъектъ совпадаетъ съ тѣломъ. Мое тѣлесное «я» противопоставляется міру «объектовъ», лежащихъ внѣ моей кожи. До сихъ поръ въ обыденной рѣчи сохранились слѣды такого воззрѣнія. Мы говоримъ: «*мнѣ* оцарапало руку» и даже «*я* запылится», хотя оцарапанъ не *я*, а только мой организмъ, запылится же даже не организмъ, а лишь надѣтый на немъ пиджакъ. Въ разговорѣ неразвитаго человѣка «я» означаетъ тѣло. Носитель духовныхъ свойствъ называется не «я», а «душа» («я» сплю, а «душа» странствуетъ).

На второй ступени мышления *тѣло* признается объектомъ. Все, что носитъ вещественный характеръ, выключается изъ области «я». Субъектомъ становится *психика*. Ощущения, представления, чувства—весь *внутренній* психическій міръ отдѣляется отъ *внѣшняю* міра и противопоставляется ему, какъ субъектъ. Дуализмъ «я» и не «я» превращается въ реальное отношеніе *природы* и *психики*, предметнаго и духовнаго.

На третьей ступени мышления *внутренній психическій міръ*, въ свою очередь, подвергается разложенію. Онъ раскалывается на субъектъ и объектъ. Матеріальные элементы его—представленія, воспріятія, чувства—приобрѣтаютъ характеръ объектовъ; субъектомъ же становится «я», которое ихъ сознаетъ. Когда я сознаю что-либо, ощущаю впечатлѣніе цвѣта, переживаю радость и горе, то эти элементы сознанія не *совпадаютъ* съ моимъ субъектомъ, а только *переживаются* имъ. Мое горе — это не я, оно *мое* лишь въ томъ смыслѣ, что я его сознаю. На ряду съ обиліемъ элементовъ, встрѣчаемыхъ въ нашей психикѣ, должно существовать «я», сознающее эти элементы. Это «я», непосредственно сознаваемое, какъ единый реальный центръ всѣхъ нашихъ духовныхъ актовъ, и есть нашъ настоящій субъектъ, въ отличіе отъ представлений и чувствъ, которыя для него объекты.

Отъ этой третьей ступени существуетъ переходъ къ высшей. Индивидуальность каждаго «я»—напр., моего, вашего—опредѣляется чѣмъ-нибудь сознаваемымъ: чувствомъ, ощущеніемъ, мыслью. Я отличаюсь отъ васъ только тѣмъ, что сознаю себя чѣмъ-то другимъ, чувствую, мыслю иначе. Мы видѣли, что весь психическій міръ является объектомъ субъекта—сознаваемымъ мною міромъ. Горе было моимъ, потому что переживалось мною. Но это я, въ свою очередь, какъ *конкретное*, опредѣленное я, какъ «я» опредѣленнаго человѣка, является живымъ представленіемъ, живымъ психическимъ актомъ. Повторяется вопросъ: чьимъ? Очевидно — *безличнаго «я»*, *чистаго субъекта познанія*, абсолютно не имѣющаго конкретности и возвышающагося надъ всѣми различіями личныхъ, эмпирическихъ «я». Легко впасть въ заблужденіе и признать эту логическую категорію за какой-то міровой духъ, объемлющій всѣ частныя души <sup>1)</sup>. По-

<sup>1)</sup> Въ подобную ошибку впадаетъ философское ученіе ведантистовъ, считающее отвлеченное «я» не *простой логической категоріей*, а *реальнымъ міровымъ духомъ*. При этомъ безсознательно допускается, что чистый субъектъ познанія можетъ существовать обособленно, не являясь частнымъ субъектомъ



вторяется то же недоумѣніе, какъ въ вопросѣ о сознаніи вообще.

Что такое «чистый субъектъ»? Основной логическій признакъ, основное свойство реальности. Послѣдняя не можетъ переживаться иначе, какъ какимъ-нибудь «я». Для того, чтобы давался объектъ, необходима наличность субъекта. Ощущеніе, воспріятіе, чувство не дается само по себѣ, а всегда какъ *чье-нибудь* ощущеніе, *чье-нибудь* воспріятіе, чувство. Вездѣ, гдѣ есть опытъ, гдѣ дается (существуетъ) реальность, долженъ быть и субъектъ. Но индивидуальныя особенности послѣдняго—лишь случайныя, побочныя признаки и потому абсолютно несущественны. Переживаемый элементъ опыта принципиально не связанъ съ индивидуумомъ: онъ случайно входитъ въ мой опытъ, но можетъ восприниматься и вами, и другимъ, и третьимъ и т. д. Его *природа*, какъ элемента сознанія, опредѣляется не случайнымъ моментомъ, что онъ переживается мною, а тѣмъ, *что онъ можетъ существовать только какъ содержаніе опыта какою-*

---

и не имѣя никакихъ содержаній. Толкователь Веданты Шанкара (Ṣaṅkara-aṣaṅga), написавшій классическій комментарий къ брамасутрамъ Бадараяны, опредѣляетъ мировой духъ, какъ сознаніе, не имѣющее объекта, какъ чистое, абстрактное „я“, не обладающее никакими опредѣленіями и потому возвышающееся надъ индивидуальностью. Въ эсотерической ведантійской теологии (такъ наз. „вышей наукѣ“—paśā vidyā), цѣль которой универсальное знаніе (Samyagdarśanam) Brāhman называется nirgunam—бытіе, лишенное атрибутовъ: оно не имѣетъ guṇa (опредѣленій), viśeṣha (различій), ākāra (формы) и aradhī (конкретныхъ признаковъ). Въ психологии съ брахманомъ отождествляется *чистый субъектъ* опыта: sākshin, (зритель). Этого sākshin, по словамъ Шанкары, отличенъ отъ „дѣателя“ (индивидуальной души), потому что послѣдняя *сама является объектомъ сознанія* и не можетъ быть названа субъектомъ. „Дѣатель“ отличается отъ брахмана, отъ чистаго, безличнаго „зрителя“, тѣмъ, что имѣетъ опредѣленія (aradhī—индивидуализирующие признаки). Но aradhī вызываются māyā (обманомъ, субъективной иллюзіей) и зависятъ отъ неполнаго знанія (avidyā—незнаніе). Предикатъ реального бытія можетъ быть приписанъ лишь „зрителю“, а не тому, что онъ созерцаетъ.

Ясно, что гносеологическія предпосылки эсотерической ведантійской догматики, можно сказать, почти тождественны съ основой имманентной системы. Равница только та, что у Шанкары *чистый субъектъ* приобретаетъ самостоятельную реальность, тогда какъ въ ученіи Шуппе онъ остается *логической* категоріей, немислимой въ отдѣльности отъ содержаній. Сознаніе и объектъ сознанія — не двѣ обособленныя реальности, а два отвлеченныя опредѣленія единой достовѣрной реальности.

либо субъекта. Потому и субъектомъ его является не эмпирической индивидуумъ, а отвлеченное, безличное «я», независимое отъ конкретныхъ *субъектовъ*, хотя и воплощаемое лишь въ нихъ.

Мы приходимъ, стало быть, къ выводу, что нашъ опытъ слагается изъ элементовъ, обладающихъ *самостоятельнымъ* бытіемъ, независимымъ отъ индивидуальнаго «я». Все богатство переживаемыхъ «содержаній», включая сюда и тѣ, изъ которыхъ состоитъ наша личность, необходимо назвать *объектомъ*. Такому всеобъемлющему *объекту* противостоитъ не частный субъектъ съ опредѣленными свойствами и особенностями, а чистый субъектъ познанія, т.-е. *логическое условіе*, что ни одно изъ существующихъ «содержаній» не можетъ даваться обособленно, а всегда какъ часть или элементъ *чьею-либо* субъективнаго міра.

Абсолютно-объективный характеръ принадлежитъ не однимъ «содержаніямъ», но и внутреннимъ ихъ связямъ и отношеніямъ, опредѣляемымъ ихъ общими свойствами. Существуютъ *субъективныя* связи, обусловленныя исключительно тѣмъ, что какое-либо данное содержаніе случайно комбинируется съ другими въ сферѣ индивидуальнаго опыта. Но есть, или могутъ существовать, и связи другого рода, обусловленныя не случайнымъ соудствомъ въ субъективныхъ психическихъ сферахъ, а самую природою «содержаній». Такія связи *транссубъективны*. Содержанія, ими соединенныя, являются *объективно-связанными*, независимо отъ тѣхъ частныхъ комбинацій, въ которыхъ они случайно воспринимаются тѣмъ или инымъ «я».

Таковы теоремы геометріи и законы рациональной механики. Они опредѣляются свойствами самихъ пространственныхъ «содержаній», а не случайнымъ порядкомъ ихъ воспріятія, и потому не ограничены сферой индивидуальнаго субъективнаго опыта, а обладаютъ *транссубъективной* значимостью. Такимъ же объективнымъ характеромъ обладаютъ, или должны обладать, и такъ называемые законы природы, отыскиваемые физическими науками.

Очень часто имманентной системѣ бросаютъ въ лицо упрекъ, что она физическій міръ превращаетъ въ *психическій* призракъ. Признаніе реальныхъ предметовъ сочетаніемъ содержаній сознанія будто бы стираетъ различіе между областью тѣлеснаго и духовнаго. Это совершенно невѣрно. Между психикой и тѣлеснымъ предметомъ остается рѣзкая грань. Оба, правда, эле-

менты сознанія. Но разница въ углахъ зрѣнія, подъ которыми они разсматриваются.

Первое (психическій образъ) представляетъ содержаніе сознанія, разсматриваемое въ *случайныхъ* связяхъ индивидуальной психической сферы. Второе (тѣло, предметъ)—содержаніе сознанія, разсматриваемое въ *объективныхъ* связяхъ, соединяющихъ элементы сознанія помимо индивидуальныхъ субъектовъ.

Выше было показано, что, на ряду съ самими «содержаніями», *абсолютно-объективнымъ* характеромъ обладаютъ и внутреннія ихъ связи, опредѣляемая ихъ общими свойствами. Таковы теоремы геометріи и законы раціональной механики. Такова также *причинность*. Я опускаю изложеніе доводовъ, какими имманентная философія обосновываетъ объективность причинности, а также критику этихъ доводовъ <sup>1)</sup> и ограничусь передачею формулы.

*Ни одно содержаніе сознанія не дается внѣ причинныхъ соотношеній.*

Воспріятіе является *воспріятіемъ* (т.-е. чѣмъ-то субъективнымъ, психическимъ) съ точки зрѣнія случайнаго сочетанія, въ котормъ оно дается въ конкретной психикѣ чловѣка, но *объективно* оно, какъ звено въ цѣпи міровыхъ связей.

Я надѣюсь, что главные пункты имманентнаго ученія Шуппе достаточно ясны читателю.

Метафизикѣ въ этой системѣ нѣтъ мѣста. Опытъ совпадаетъ съ сознаніемъ, внѣ котораго ничего нѣтъ. Въ область потустороннюю нѣтъ больше лазейки ни черезъ «вещи въ себѣ» (они даны въ опытѣ), ни сквозъ мистическій міръ индивидуальнаго субъекта—такого же содержанія опыта, какъ и всѣ прочія содержанія.

## V.

Г. Струве, по собственному признанію, «опирается на ученіе Шуппе». Но послѣднее, какъ показано выше, принципиально не вяжется съ метафизикой—съ знаніемъ о чемъ-то внѣопытномъ. Трансцендентное не только *не познаваемо*, но и болѣе того—*мнимо*; не только не доступно познанію, но и вообще не можетъ существовать. Опытъ совпадаетъ съ сознаніемъ, а послѣднее

<sup>1)</sup> И то, и другое будетъ рассмотрѣно въ моей книгѣ объ «имманентной философіи» (подготавливаемой мною къ печати).

тождественно съ бытіемъ. Все, что есть, дается въ сознаниі, существуетъ, какъ *сознанная* реальность. Опытъ—совокупность реальностей, сознаваемыхъ въ ихъ внутреннихъ связяхъ, въ ихъ объективныхъ, міровыхъ отношеніяхъ. Эти связи объединяютъ всѣ данныя, а потому ни одно изъ послѣднихъ не можетъ отдѣляться отъ опыта, признаваться обособленнымъ бытіемъ, выходящимъ изъ опытныхъ рамокъ.

Вотъ фундаментъ имманентной философіи. Для того, чтобы отстоять метафизику и при этомъ сохранить видимость логической связи съ Шуппе или, по крайней мѣрѣ, съ тою частью его ученія, которая вошла въ видѣ базиса, во *всѣ* новѣйшія школы (психологизмъ, эмпириокритицизмъ и т. д.), необходимо подорвать теорему о *тождествѣ* *сознанія съ опытомъ*. Необходимо какъ-нибудь доказать, что *сознаніе не тождественно съ опытомъ, что оно шире послѣдняго*, что въ сознаниі существуетъ участокъ, отрѣзанный отъ міровыхъ связей, а потому выходящій изъ опыта. При такой постановкѣ вопроса, наряду съ опытнымъ знаніемъ, изучающимъ содержанія сознанія въ ихъ всеобщихъ, транссубъективныхъ соотношеніяхъ, очистится мѣстечко для метафизики, для сверхъ-опытнаго, сверхъ-научнаго синтеза <sup>1)</sup>. Неудивительно, что всѣ усилія Струве направлены на одинъ пунктъ: на доказательство, что область сознанія шире области опыта и объемлетъ собою послѣднюю. Это доказательство опирается на отождествленіе *опыта* съ мышленіемъ, сознанія же съ мышленіемъ, волей и чувствомъ.

«Психологія и теорія познанія учатъ», говоритъ г. Струве на стр. XIX своего предисловія, «и всѣ нововведенія, поправки и ограниченія, въ сущности, только воспроизводятъ и укрѣпляютъ это старое ученіе, что въ цѣлостныхъ переживаніяхъ душевная жизнь всегда проявляется все-таки въ трехъ принципиально различныхъ дѣятельностяхъ или опредѣленіяхъ. Человѣкъ мыслить, чувствуетъ и хочетъ. При этомъ человѣкъ обладаетъ эмпирически ограниченной, но неопредѣленно растущею, а потому въ идеѣ безпредѣльною способностью мыслить (представлять) свои (прежде всего), а затѣмъ и чужія чувствованія и

<sup>1)</sup> Среди приверженцевъ имманентной философіи мы встрѣчаемъ такую попытку у *Г. Ремке* и *Шуберть-Зольдерна*. Среди противниковъ у нѣкоторыхъ метафизиковъ, примыкающихъ къ психологической школѣ (назову, напримеръ, *Кюльпе*).

хотѣнія. Человѣкъ способенъ мыслить не только воспріятія, но также чувствованія и хотѣнія, превращая ихъ въ представленія: «сочувственный опытъ» есть мышленіе чужихъ мыслей, чувствованій и хотѣній. Какъ бы ни необходимо было для этого ихъ субъективно переживать, такое субъективное переживаніе опредѣленій чужого сознанія глубоко отлично отъ ихъ мышленія. Первое дѣйствительно субъективно, второе же есть дальнѣйшая ступень, принципиально отличная отъ первой—ступень объективации. *Въ мышленіи всегда мыслящій противопоставляетъ себя мыслимому, двѣственное единство сознанія распадается тутъ на субъектъ и объектъ* (курс. мой). Субъектъ всегда психологически и индивидуально тріединъ, онъ—мыслящій, чувствующій и хотящій, но гносеологически онъ единъ, онъ только мыслящій, т.-е. познающій. Познавать—значитъ въ конечномъ счетѣ только мыслить. Это не значитъ, что познающій долженъ опустошить свою душу, очистивъ ее отъ чувствованій и хотѣній; это значитъ только, что задача мышленія и, стало быть, познанія требуетъ, чтобы все было превращено въ объектъ, которому противостоялъ бы «схватывающій» этотъ объектъ чистый субъектъ познанія... Для субъекта познанія весь міръ—его содержаніе, и въ этомъ отношеніи всѣ части міра одинаково подвластны ему. Міръ, какъ объектъ, весь принципиально познаваемъ, т.-е. доступенъ *опытному* знанію. Непознаваемость начинается тамъ, гдѣ человѣкъ опытнымъ путемъ хочетъ вернуться въ потерянный рай цѣлостныхъ переживаній, возстановить единство субъекта и объекта».

Г. Струве дѣлаетъ здѣсь выноску: «Здѣсь заключается корень метафизической проблемы». Примѣчаніе, пожалуй, излишнее, потому что отъ внимательныхъ глазъ не можетъ ускользнуть цѣль, къ которой клонятся разсужденія автора.

Ходъ мысли Струве такой <sup>1)</sup>:

Въ непосредственномъ, наличномъ сознаніи не даются ни «субъектъ», ни «объектъ», а *одни цѣлостныя* переживанія, каковыя только *вторично* разлагаются на абстрактные признаки. Переживается нѣчто единое, напр., хотѣніе, чувство. Но въ представленіи объ этомъ единомъ представленіе объ его содержаніи отдѣляется отъ представленія о субъектѣ, которому дано содержаніе. Когда отдѣленіе совершилось, начинается опытное позна-

1) Ср. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.

Вопросы философіи, кн. 75.

ніе. Мы познаемъ не самое данное, а только нѣчто *вторичное*, — матеріальное содержаніе даннаго, искусственно отдѣленное отъ субъекта и логически ему противостоящее.

«Содержанія» какъ то, что содержится, въ противоположность тому, что содержитъ (а не какъ та цѣлостная реальность, которая переживалась дѣйствительно въ непосредственномъ «субъективномъ» сознаніи) «содержанія», какъ матеріальное въ данномъ, слагаются въ опытную науку, въ познаваемый опытный міръ. Имъ всегда противостоитъ субъектъ — абстрактный субъектъ познанія. Между этими «абстрактными» содержаніями (отвлеченными отъ единства съ субъектомъ) господствуютъ закономѣрныя отношенія, опредѣляемые объективными связями, главнымъ образомъ — закономъ причинности. Но изученіе этихъ содержаній и изученіе объединяющихъ ихъ связей никогда не могутъ насъ привести къ первоначальному единству переживанія, къ единству объекта съ субъектомъ, потому что *предпосылка познанія* — отторженіе содержимаго отъ содержащаго и отвлеченное изученіе перваго. Соединеніе первоначально разъединеннаго есть задача недоступная опыту, по самому его существу. Здѣсь полновластно господствуетъ метафизика, опирающаяся на цѣлостное сознаніе, въ его *конкретномъ*, неразложенномъ видѣ, не раздробленномъ абстракціей опыта. Метафизика есть царство реального. Опытъ — область абстракціи.

Такова логическая «поправка», внесенная ученіемъ Струве въ имманентную философію Шуппе.

Я вижу здѣсь недоразумѣніе и рѣшительный шагъ назадъ по сравненію съ имманентной системой.

Поправка, внесенная Струве, въ согласіи со многими другими метафизиками <sup>1)</sup>, имѣла бы смыслъ только тогда, *если бы абстрактный субъектъ, въ которомъ содержатся данныя, вносилъ что-нибудь новое въ содержаніе этихъ данныхъ, дополнялъ или измѣнялъ бы послѣднія*. Но мы помнимъ, что «содержаться въ сознаніи» или «быть содержаніемъ субъекта» — такой же безсодержательный предикатъ, какъ просто — «существовать» или «быть». Отвлекая данное отъ субъекта, мысля его, какъ нѣчто отдѣльное, какъ объектъ въ противоположность субъекту, мы не вносимъ въ его содержаніе ни одной новой черты, не устра-

<sup>1)</sup> Ср. Кюльпе. Введеніе въ философію. Спб., 1901. I. Ремке „Психологія“.

няемъ ни одной существующей. *Содержаніе, какъ объектъ опыта,— это та же цѣлостная реальность, которая переживалась дѣйствительно, въ «дѣйственномъ единствѣ сознанія».*

Немыслимо отдѣлять опытъ отъ реального переживанія данныхъ, потому что онъ, принципиально, такое же реальное переживаніе, но только какъ бы продолженное за предѣлы отдѣльной индивидуальности.

Конечно, научный опытъ оперируетъ главнымъ образомъ съ представленіями, а не съ чувствами, воспріятіями и хотѣніями. Но какова разница этихъ классовъ? Основательно ли утвержденіе метафизиковъ, что представленіе есть простая абстракція, отдѣленная отъ единства съ субъектомъ? Я полагаю, что нѣтъ. Представленіе—особое данное, содержаніе котораго есть *копія* воспріятія, чувства или хотѣнія. Какъ въ послѣднихъ, въ моментъ ихъ переживанія, заключалось сознаніе «я», такъ налично оно и въ представленіяхъ. Я представляю себѣ не «грусть», а всегда *чью-нибудь* грусть, т.-е. грусть, какъ чувство субъекта. Отвѣчаетъ ли мое представленіе чему-нибудь, переживавшемуся дѣйствительно, это уже другой вопросъ, не подлежащій здѣсь разсмотрѣнію и не играющій никакой роли въ уясненіи спорнаго пункта. Для насъ важно одно: что въ представленіи принципиально воспроизводится все *содержаніе* наличной реальности, *со всѣми ея опредѣленіями*. Поэтому, оперируя съ представленіями, мы какъ бы оперируемъ съ ихъ содержаніями, данными въ живыхъ ощущеніяхъ, въ живыхъ воспріятіяхъ и хотѣніяхъ. Опытъ, изображаемый въ представленіяхъ, покрываетъ *по своему содержанію* весь опытъ воспріятій и чувствъ и, стало быть, совпадаетъ съ сознаніемъ. Лазейку въ трансцендентную сферу, основное допущеніе Струве, что опытъ уже сознанія, мы должны признать мнимыми. Струве не защитилъ метафизику отъ критики имманентной системы, не оправдалъ возможность ея.

Существуетъ еще одно возраженіе. Говорятъ, что вѣдѣнію опыта подлежатъ не всѣ переживанія, а только тѣ ихъ классы и группы, которые могутъ быть вызваны, воспроизведены въ любомъ субъективномъ сознаніи. Только то дѣйствительно объективно, что можетъ быть переживаемо *всѣми*.

Этотъ предикатъ растяжимъ. За исключеніемъ аксіомъ математики и формъ тѣлесныхъ предметовъ, намъ неизвѣстно ни одно данное, принципиально доступное *всѣмъ*. Вѣдь даже воспріятіе

красокъ недоступно такъ называемымъ дальтонистамъ. Неужели же изъ этого слѣдуетъ, что переживаніе цвѣтовъ *трансцендентно*, что оно, какъ «невоспроизводимое во всякомъ данномъ сознаниі», недоступно научному опыту?

Большинство психическихъ элементовъ доступно *не всѣмъ* индивидуумамъ, а только группамъ и классамъ. Такъ, нормальное половое чувство совершенно незнакомо эротоманамъ. Напротивъ, здоровому человѣку недоступно утонченное сладострастіе, смакующее исключительность извращеній. Есть люди, неспособные пережить эмоці мазохистовъ, садистовъ и т. д. Я увѣренъ, что вкусовые ощущенія, какими услаждаются гастрономы, составляютъ участокъ переживаній, принципиально не воспроизводимый въ сознаниі средняго нормальнаго человѣка. Такихъ примѣровъ сколько угодно.

Теперь поставимъ вопросъ: доступны ли всѣ эти переживанія объективному научному знанію? Намъ отвѣчаютъ живые факты: разумѣется, всецѣло доступны. На то и существуютъ физиологія, патологія, психологія и психопатологія, чтобы въ «объективныхъ», біологическихъ терминахъ выражать все разнообразіе элементовъ, составляющихъ пеструю ткань индивидуальной человѣческой психики.

Какова задача познанія? Изобразить міръ, какъ цѣлое, охватить его представленіемъ. Имманентная философія утверждаетъ, что къ этому ведетъ *опытъ*, опредѣляющей *всеобщія связи*, какими объединяются содержанія внѣ рамокъ индивидуальной души, въ «родовомъ», общемъ сознаниі. Связи, изображенныя въ представленіи, соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ связямъ, объединяющимъ совокупность переживаній, и, стало быть, представленіе о мірѣ принципиально соотвѣтствуетъ міру (тѣмъ ближе, чѣмъ больше переживаній вошло въ матеріалъ представленій, чѣмъ шире эмпирической базисъ, на которомъ стоитъ наука). Но приходитъ Струве и говоритъ: не все богатство переживаній охвачено всеобщими связями. Есть міръ индивидуально-психической, невоспроизводимый въ каждомъ сознаниі, а потому отрѣзанный отъ всего, что составляетъ матеріалъ опыта. Этотъ міръ самодовлѣющъ и независимъ. На него не распространяются отношенія, какія властно господствуютъ среди другихъ данныхъ. Онъ недоступенъ, трансцендентенъ для опыта. Отъ такого трансцендентнаго міра «индивидуально-психическихъ» переживаній



рѣзко разнится его *представленіе*. Послѣднее принципиально воспроизводимо во всякомъ данномъ сознаніи и потому является *объективнымъ*. Оно относится къ опыту и охвачено его связями. Живые акты воли и чувства, какъ нѣчто «индивидуально-психическое», не подчиняются закону причинности. Но *представленіе* объ этихъ переживаніяхъ, какъ «объективный» элементъ опыта, подчиняется причинной законмѣрности. Я *желаю* внѣ времени и пространства, внѣ цѣпи причины слѣдствій, но *представленіе* объ этомъ желаніи занимаетъ опредѣленное мѣсто и въ этой причинной цѣпи, и въ пространственно-временной протяженности. Къ такому своеобразному дуализму приводятъ воззрѣнія Струве.

Не трудно указать ихъ ошибку. «Индивидуально-психическое» переживаніе хотя и не обладаетъ способностью проникать въ каждую душу, тѣмъ не менѣе не виситъ въ воздухѣ, а *дается въ причинныхъ соотношеніяхъ*. Послѣднія по существу таковы, что не позволяютъ данному содержанию «всплыть» въ любой психикѣ. Мы выше указали на дальтонистовъ. Воспріятіе цвѣтовой радуги опредѣляется такими условіями, что оно доступно не каждому. Не во всякомъ индивидуальномъ сознаніи все богатство цвѣтовыхъ ощущеній можетъ стать содержаніемъ опыта. Однако воспріятія красокъ не трансцендентны для научнаго знанія. Цвѣта даются не всѣмъ, но *причинно связаны съ данными, доступными всѣмъ и каждому*.

Воспроизводимость въ любомъ сознаніи вовсе не условіе объективности. Это частное, случайное опредѣленіе, не играющее никакой роли въ общей теоріи знанія. Тотъ фактъ, что отвлеченныя представленія воспроизводятся въ любой психикѣ, не дѣлаетъ ихъ болѣе объективными, чѣмъ «живыя» индивидуальныя содержанія. Представленія—такія же данныя, какъ любыя другія переживанія, настолько же психологически-субъективны, подъ угломъ же гносеологіи—объективны. Они не болѣе и не менѣе, чѣмъ остальные элементы сознанія, охвачены всеобщими связями.

При созданіи научнаго опыта играетъ роль не воспроизводимость тѣхъ или иныхъ содержаній во всякомъ данномъ сознаніи, а принципиальное убѣжденіе въ томъ, что всѣ содержанія связаны космической сѣтью неразрывныхъ «міровыхъ» соотношеній.

Ни одно переживаніе не дается внѣ всеобщихъ необходи-

мыхъ соотношеній, объединяющихъ въ *трансубъективное цѣлое* все богатство содержаній сознанія. Потому вся сумма переживаній, все ихъ необозримое множество, какой бы личный, интимный, *par excellence* субъективный характеръ ни былъ присущъ имъ, *принципіально* доступны познанію, доступны для научнаго опыта. Ничто не можетъ быть трансцендентнымъ. Существуютъ лишь: содержанія опыта и всеобщія отношенія опыта. *Метафизика, какъ знаніе о внѣ-опытномъ, должна быть признана фикціей.*

Я прошу извиненія у читателя, утомленнаго абстрактной гносеологіей. Но этотъ споръ—не личная прихоть и это утомленіе не бесплодно. Тяготѣніе къ метафизикѣ трансцендентнаго становится повальною болѣзнью. Въ эту область мнимаго знанія хлынули потоки энергіи. Необходимо съ величайшимъ терпѣніемъ, съ величайшей осторожностью и вниманіемъ вырѣшить волнующую проблему: куда идутъ эти силы; въ пустоту ли, какъ мы утверждаемъ, или къ высшему нетлѣнному свѣту, какъ думаетъ и вѣруетъ Струве.

## VI.

Изъ области теоріи знанія мы переходимъ въ сферу морали. Нашъ ожидаетъ стремительная атака, обращенная не къ разсудку, а къ волѣ. Намъ говорятъ, что, отрекаясь отъ метафизики, отрицая трансцендентное бытіе, мы впадаемъ въ нравственный солипсизмъ и низводимъ нашъ практическій идеалъ до степени субъективной прихоти. Съ паденіемъ метафизики трансцендентнаго падаетъ и объективный критерій для расцѣпки добра и зла. Наиболѣе священныя убѣжденія предоставляются случайному произволу.

Мы признаемъ нравственность обязательной не для насъ однихъ, а для всѣхъ. Съ точки зрѣнія субъективнаго чувства, живущаго въ нашей груди, мы расцѣпываемъ поступки людей, ихъ идеалы, ихъ характеры, ихъ стремленія. Мы дѣлаемъ оцѣнку исторіи, говоря, что въ такой-то періодъ понятія о добрѣ извращались и въ жизнь людей и народовъ проникали безнравственныя теченія; что, напротивъ, въ другія эпохи вѣрные представленія о добрѣ подымали душу народовъ и очищали социальную атмосферу. Каковъ фундаментъ такихъ оцѣнокъ? Наше личное чувство? Но вѣдь тѣ люди, тѣ народы и классы, которые мы теперь осуждаемъ, тоже руководствовались своимъ

чувствомъ. И вотъ вамъ яркій примѣръ: современное общество раздѣляется на два враждебные лагеря. Одни рвутся къ прогрессу, другіе жаждутъ застоя, упорно тянуть назадъ. Кто правъ? Чей идеалъ вѣренъ? Гдѣ порука, что именно мое чувство, зовущее меня ввысь, къ новымъ формамъ и новой жизни, есть вѣрное и доброе чувство? Не разъ пытались мыслители обосновать нравственный идеалъ, но ни одна попытка не удалась. Говорили, что мѣриломъ добра служитъ счастье всего человѣчества. Давали такую формулу: максимумъ счастья для всѣхъ. Но вотъ передо мной человѣкъ: онъ любитъ только себя, свою семью, своихъ близкихъ. Онъ говоритъ, что счастье *ихъ*, а не счастье всего человѣчества, составляетъ *его добро*. Вы пытаетесь его убѣдить. Но ваши доводы остаются безсильными. Вы не можете ему *доказать*, что нужно любить людей. Вы можете сослаться на то, что иначе невозможенъ прогрессъ. Но онъ не ищетъ прогресса. Онъ ищетъ счастья для себя, для жены, для дѣтей, для друга. Онъ говоритъ, что нравы *измѣнчивы*, что абсолютнаго добра нѣтъ. Онъ приводитъ примѣры изъ исторіи. Вотъ караибы, для которыхъ добро—убить и зажарить врага. Вотъ описанные Дарвиномъ огнеземельцы, признающіе вѣлѣніемъ свыше убивать стариковъ и старухъ. Вотъ кавказецъ, искренно убѣжденный, что кровная месть—долгъ. Вотъ сословная дворянская честь. Вотъ, наконецъ, мораль «буржуа»—проповѣдь наживы и накопленія. Пестрыя системы морали безъ конца смѣняются другъ друга и каждая притязаетъ на обязательность и ревниво отрицаетъ всѣ прочія. Гдѣ же абсолютный критерій для оцѣнки всѣхъ этихъ притязаній? И если онъ есть, то почему онъ общеобязателенъ?

Говорятъ, что мораль общеобязательна въ томъ жъ смыслѣ, какъ научная истина. И въ наукѣ существуютъ ошибки, заблужденія, извращенія истины, выдающія себя за послѣднюю. Исторія отдѣльныхъ наукъ есть исторія такихъ заблужденій. И тѣмъ не менѣе на ряду съ заблужденіями существуетъ и «вселенская» истина, обязательная для всего человѣчества. Точно также и въ нравственной области: вся исторія чловѣческихъ нравовъ—сплошная цѣпь заблужденій, ошибокъ, уклоненій, паденій. Но на ряду съ такими ошибками существуетъ и *истинная мораль*. Существуетъ *абсолютная* этика, подобно тому какъ для знанія существуетъ абсолютная истина.

Но на чемъ основывается обязательность вселенской научной истины? Отчего мы признаемъ ее истиной? Потому что она *доказуема*. Мы можемъ убѣдить всякаго, кто сомнѣвается въ ея объективности. Вся цѣпь логическихъ доводовъ, на которыхъ держится истина, опредѣляется законами мышленія, одинаковыми для всѣхъ людей и независимыми отъ воли субъекта. Исходною же точкою цѣпи служить либо внѣшнее воспріятіе, либо фактъ созерцанія (аксіомы геометріи и т. д.), обладающіе непосредственно убѣдительною, независимою отъ субъективнаго произвола, въ той же мѣрѣ какъ и законы мышленія. Поэтому научная истина, если только ее правильно выразить, конструиравъ въ логическихъ связяхъ, должна быть признана *каждымъ*. Ее нельзя не признать. Она принудительно навязывается, какъ нѣчто, непосредственно очевидное.

Другое дѣло—моральная истина. Ее нельзя доказать, потому что любое велѣніе (не убій, не укради и т. д.), можно ясно и отчетливо сознавать во всѣхъ его логическихъ связяхъ и все же въ силу инстинкта, въ силу личнаго, субъективнаго чувства относиться къ нему отрицательно. Оцѣнка морали не доказуема. Признаніе ея опирается не на внѣшнюю принудительность факта, а на личное движеніе, чувство.

Струве рѣзко и справедливо полемизируетъ противъ подведенія истины и добра подъ одно понятіе нормы. Его полемика, не понятая Бердяевымъ, какъ видно изъ позднѣйшихъ статей этого яркаго, но неглубокаго публициста съ большими философскими претензіями, но безъ достаточной теоретической проницательности<sup>1)</sup>, блестяща и безупречна по построению.

«Присутствіе дерева на лугу, — говоритъ г. Струве на стр. XXXVII, — противъ котораго я сижу, есть содержаніе объективное или общеобязательное, и отрицать его можетъ только помѣшанный или слѣпой, но не нормально организованный и функционирующий субъектъ; связывать представленія по закону тождества и противорѣчія мы всѣ принуждены въ силу естественной необходимости. Но принимать что-нибудь не сущее, а лишь долженствующее быть за таковое, мы ничѣмъ не при-

<sup>1)</sup> Въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ г. Айхенвальдъ справедливо замѣчаетъ, что г. Бердяеву надо еще учиться.

нуждаемся въ точномъ и ясномъ смыслѣ слова. Для этого необходимо такъ или иначе актомъ воли признать это долженствованіе. Намъ могутъ возразить, что и научныя истины тоже должны быть признаваемы. Но ихъ отличіе отъ вѣдѣній долженствованія тотчасъ обнаружится, когда мы вникнемъ въ дѣло. Признаніе всѣхъ научныхъ истинъ въ концѣ-концовъ основано на сведеніи ихъ къ безусловно принудительнымъ воспріятіямъ, связываемымъ по безусловно-принудительнымъ законамъ логики. Нельзя содержать въ сознаніи «фактъ», т.-е. то, что дано въ закономѣрномъ контекстѣ воспріятій и представленій, не признавая этого факта; но можно содержать въ сознаніи вѣдѣніе и цѣлую систему вѣдѣній, отрицая ихъ. Необязательностью или необъективностью долженствованія, или вѣдѣнія, какъ таковыя, отличаются отъ фактовъ, и это въ сущности и есть то, чѣмъ обусловливается неопредѣлимое никакимъ инымъ образомъ качественное отличіе представленій (сужденій) долженствованія отъ представленій бытія... никакое содержаніе сознанія, носящее характеръ долженствованія, не «признается» нами, какъ таковое, въ силу естественной необходимости, а только признаваемое въ силу естественной необходимости, являясь безусловно принудительнымъ для каждаго нормально организованнаго и функционирующаго сознанія, можетъ быть названо безусловно общеобязательнымъ или объективнымъ. Отдѣльныя нравственныя вѣдѣнія могутъ съ логическою обязательностью вытекать изъ верховнаго нравственнаго закона, но этотъ послѣдній вовсе не утверждается на той естественной принудительности, которая присуща представленіямъ бытія и логическимъ законамъ. Поэтому ни путемъ чисто логической очевидности, ни путемъ опыта (т.-е. путемъ соединеннаго принужденія воспріятій и логической очевидности) нельзя придти къ признанію долженствованія».

Анализъ Струве блестящъ и изъ него съ очевидностью вытекаетъ, что вѣдѣнія долга не доказуемы, что признаніе ихъ опирается на *чисто-субъективное чувство*. Я могу сговориться съ человѣкомъ, чувствующимъ такъ же, какъ я, поклоняющимся тѣмъ же богамъ. Но невозможно убѣдить человѣка, не любящаго, напр., музыку, что ее необходимо любить, и человѣка, не жалѣющаго несчастнаго, что его надо жалѣть. Убѣждая принципиальныхъ противниковъ, что нашъ идеалъ правиленъ, мы всегда обращаемся къ чувству и, только опираясь на чувство, устана-

вливаемъ исходныя точки, отъ которыхъ отправляется доказательство. Мы, положимъ, сначала уговариваемся, что для насъ обоихъ желательно максимальное счастье человѣчества или максимальное развитіе личности; и, только заручившись согласіемъ, мы далѣе, уже при помощи логики, стараемся непрекаемо доказать, что достиженіе и воплощеніе этихъ благъ возможны лишь при такихъ-то условіяхъ, при такой-то социальной организаціи. Но если съ перваго абцуга намъ бросать въ лицо утвержденіе, что въ глазахъ нашего противника все, что мы считаемъ желательнымъ, — безнравственность, уродство и грязь, а желательно порабощеніе массы или счастье такого-то человѣка цѣною горя другихъ, то мы со всей нашей логикой безсильны что-либо доказать. Намъ остается, отказавшись отъ убѣжденія, отстаивать свои взгляды въ *борьбѣ* — уже не мнѣній, а силъ. Но откуда я почерпаю увѣренность, что правъ я, а не врагъ, что мои цѣнности истинны, его же — безнравственны и уродливы? Кто и что *санкціонируетъ* мои взгляды? Струве отвѣчаетъ на это: только авторитетъ трансцендентнаго. Хорошо, не будемъ придирчивы. Допустимъ, что трансцендентное существуетъ, что оно еще не убито анализомъ теоріи знанія. Допустимъ, что мы ошиблись, что внѣ опыта мыслимо бытіе. Придетъ новый мыслитель, исправитъ нашу погрѣшность и найдетъ логическую лазейку въ запредѣльный міръ трансцендентнаго. Если это трансцендентное нужно, чтобы придать авторитетъ идеалу, то лучше поступиться гносеологіей, чѣмъ лишить себя подобной опоры и блуждать въ нравственныхъ сумеркахъ.

Но въ чемъ же эта опора и какова та трансцендентная санкція, которую «метафизическій синтезъ» сулитъ нашей морали? Метафизика, по мнѣнію Струве, можетъ установить постулатъ «объективнаго нравственнаго міропорядка, независимаго отъ субъективнаго сознанія». Мы уступчивы: мы допускаемъ и это. Хорошо, существуетъ міропорядокъ, независимый отъ субъективнаго чувства. Даже больше: міръ созданъ для того, чтобы воплотить тотъ нравственный идеаль, за который мы — именно мы, а не наши враги и противники — готовы положить душу. Наши чувства и представленія о добрѣ совпадаютъ съ цѣлями міра. Все за насъ: и объективный процессъ, и высшая вселенская воля. Мы только заносимъ руку, а всесильное трансцендентное бьетъ. Но, въѣдь, какъ бы ни извивалась метафизика

въ концѣ-концовъ всѣ ея ухищренія сводятся къ установленію *факта*, къ утверженію определеннаго *бытія*. Метафизика—законно или незаконно, правильно или ложно — изображаетъ намъ *дѣйствительность, сущее*. А изъ сушаго выводимо ли должное? Изъ того, что объективный порядокъ или воля высшаго существа совпадаетъ съ нашимъ желаніемъ, выводимо ли, что это желаніе выше, благороднѣе, чище, чѣмъ какое-либо другое? Не вселенная критикуетъ человѣка, а человѣкъ критикуетъ вселенную. «Я вполнѣ удерживаю за собою право критиковать великій Божій міръ съ точки зрѣнія моего кусочка мозга». И при этомъ если окажется, что «объективный міропорядокъ» вселенной отвѣчаетъ *моему идеалу*, я говорю, что вселенная хороша. Если нѣтъ, я признаю ее зломъ и становлюсь пессимистомъ, какъ Шопенгауэръ. Но въ угоду міровому порядку, въ угоду тому, что есть, я никогда не могу отречься отъ *моего* представленія о добрѣ. Не объективный міропорядокъ вселенной санкціонируетъ мой идеалъ, а, напротивъ, этотъ послѣдній санкціонируетъ справедливость міропорядка или—отвергаетъ его.

Струве самъ блестяще обрисовалъ неустранимую, непроходимую пропасть между *фактомъ и долгомъ, сущимъ и должнымъ*. Но онъ забываетъ объ этой пропасти, когда на мѣсто опытнаго познанія, т.-е. простого признанія факта по «принудительнымъ» законамъ мышленія, становится познаніе метафизическое, т.-е. постулированіе этого факта, *но тоже не какъ должнаго, а какъ сущаго*.

Мы видѣли, что высшая санкція, какую намъ сулитъ метафизика, есть утвержденіе *нравственнаго міропорядка*, независимаго отъ субъективнаго чувства. Но это *мнимая* санкція. Пусть существуетъ объективный порядокъ, совпадающій съ моимъ идеаломъ. Это радостно и ободрительно для меня, какъ существованіе французской республики радостно для французскихъ республиканцевъ. Но этотъ объективный порядокъ, существующій независимо отъ меня, не мною созданный и устроенный, не можетъ санкціонировать моихъ чувствъ. На ряду съ французскимъ республиканцемъ существуетъ и социалистъ, и орлеанистъ. Можетъ ли французскій республиканецъ въ оправданіе своего идеала, въ доказательство его *цѣнности* сослаться на то обстоятельство, что реальное французское государство устроено по его вкусу? Конечно, нѣтъ. Ему скажутъ: французская рес-

публика существуетъ, но она не добро, а зло. Вашъ идеаль и его воплощеніе одинаково подпадаютъ подъ осужденіе нашихъ нравственныхъ нормъ. За васъ жизнь. За васъ сила. Но правы мы, а не вы.

Точно такъ же, оправдывая нашъ идеаль, мы не можемъ сослаться на то, что онъ уже воплощенъ въ предвѣчныхъ предначертаніяхъ божества. Увѣренность въ подобной гармоніи радуется и окрыляетъ надежду, превращая насъ въ оптимистовъ. Но она не *санкционируетъ* идеала, не повышаетъ его нравственной цѣнности. И, напротивъ, убѣжденіе въ томъ, что цѣль и устройство міра противорѣчатъ нашей морали, не заставитъ насъ отвергнуть ее. Мы не ее признаемъ безнравственной, а течение мірового процесса. Пессимизмъ, пронтекающій изъ сознанія, что міръ лежитъ во злѣ, что сущность міра безнравственна, опирается на абсолютную цѣнность, какую мы придаемъ *нашему моральному чувству*. Санкція морального идеала не можетъ лежать *вне* человѣка, въ чемъ-нибудь ему постороннемъ, существующемъ на ряду съ нимъ. Она должна быть *внутри*, въ *субъективномъ человеческомъ чувствѣ*. Звѣздное небо *надъ нами*, нравственный законъ *въ насъ*.

Я убѣжденъ, что старанія метафизиковъ найти мѣрило морали *вне* области индивидуальнаго чувства въ трансцендентномъ, въ міровомъ цѣломъ, основаны на глубокомъ недоразумѣніи. Имъ кажется, что, отрицая это мѣрило, мы неизбежно приходимъ къ релятивизму, къ признанію, что мораль относительна. Но это совершенно невѣрно. *Абсолютный характеръ* *долженствованія* ничуть не подрывается тѣмъ, что носителемъ этического мѣрила всегда является человѣкъ и что представленія этого человѣка о злѣ и добрѣ измѣнчивы.

Каждый актъ моральной оцѣнки утверждаетъ себя, *какъ абсолютный*. Я *разсуждаю* могу допустить, что мои представленія о добрѣ, какъ результатъ процесса развитія, обладаютъ лишь относительною цѣнностью и подлежатъ дальнѣйшимъ поправкамъ. Но когда я не *разсуждаю*, а возмущаюсь, когда во мнѣ говоритъ непосредственный голосъ совѣсти, когда я прилагаю *силку*, я инстинктивно, «принудительно» признаю, что мое моральное чувство является *абсолютнымъ добромъ*. Не ощущая я подобной увѣренности, я не могъ бы ни судить, ни оцѣнивать. Для *моральной* сознанія каждаго—его представленія о добрѣ не-



избѣжно и принудительно совпадаетъ съ представленіемъ объ абсолютномъ добрѣ.

Намъ опять укажутъ на то, что содержаніе морали измѣнчиво и что наша современная нравственность — результатъ историческаго процесса. Намъ скажутъ: на какомъ основаніи вы позволяете себѣ утверждать, что кодексъ вашей морали выше кодексовъ караиба и готтентота? Мы отвѣтимъ честно и откровенно: *на основаніи субъективнаго чувства*. Невозможно логически доказать, что убивать родителей грѣхъ; это надо почувствовать. Не существуетъ объективныхъ критеріевъ, которые бы намъ говорили, что почтеннѣе стремиться къ свободѣ, вдохновляться творчествомъ и познаніемъ, чѣмъ видѣть цѣль бытія въ непрерывномъ набиваніи брюха. Это тоже надо почувствовать. И если бы въ цѣлой вселенной я одинъ чувствовать такъ, я все-таки продолжалъ бы настаивать, что абсолютное добро здѣсь—въ этихъ чувствахъ, въ моей груди, въ моемъ моральномъ сознаніи. Необходимо проникнуться убѣжденіемъ, что основаніе добра субъективно, что оно всецѣло покоится на санкціи живой совѣсти. И тѣмъ не менѣе оно *абсолютно*, потому что живая совѣсть, когда она дѣйствительно говоритъ, не можетъ не признавать за собою абсолютнаго, міроваго авторитета.

Отъ психологіи и исторіи нравовъ мы отличаемъ нормативную этику. Что такое эта наука? Каковы ея методы и задачи? Въ отличіе отъ объективныхъ наукъ этика желаетъ *предписывать*. Она—наука о *должномъ*, она—система велѣній. Откуда почерпается это должное? Откуда берутся велѣнія? Отвѣтъ ясенъ и простъ: изъ моральнаго сознанія человѣка. Кто пишетъ нормативную этику, тотъ только воспроизводитъ въ понятіяхъ живое откровеніе чувства. Онъ чутко прислушивается къ тому, что говоритъ ему *его* совѣсть, формулируетъ ея указанія и сводитъ ихъ въ законченный кодексъ. Этотъ кодексъ пріемлемъ для тѣхъ, кто чувствуетъ такъ же, какъ авторъ. Для другихъ онъ—мертвая буква и никакія убѣжденія логики не въ состояніи его оживить.

Нормативная этика кантіанцевъ, признавая автономію совѣсти, какъ основу и фундаментъ морали, думала, что нашла *признакъ*, по которому нравственные велѣнія можно отличить отъ безнравственныхъ. Опираясь на *абсолютный* характеръ, придаваемый моральнымъ сознаніемъ каждому живому велѣнію, Кантъ опре-

дѣлиль *оми*, какъ то, что можетъ быть утверждаемо, какъ правило всеобщаго поведенія. Изъ такого общаго признака, какъ формальнаго опредѣленія нравственности, онъ дедуцировалъ ея содержаніе. Но нѣтъ ни одного правила, ни одного закона морали, который не могъ бы быть утверждаемъ, какъ всеобщее правило поведенія. Даже норма: «убивай своихъ ближнихъ», могла бы стать общеобязательнымъ правиломъ, если бы уничтоженіе человѣчества было признано абсолютнымъ добромъ. Существуютъ религиозныя секты (напр., душители въ Индіи), признающія подобныя нормы. Такимъ образомъ, кантовскій формализмъ не привелъ къ установленію этики, которая могла бы основываться не только на субъективной оцѣнкѣ, но еще и на объективномъ критеріи.

Въ основу всякой морали должны лечь не *формальные принципы*, а *опреѣленные матеріальныя предписанія*, которыя получали бы санкцію отъ живого чувства людей, иначе—*опредѣленные истинности*. Мы должны прислушаться къ голосу нашего моральнаго чувства и формулировать его постулаты. Таковы цѣль и задача, которыя преслѣдуетъ этика.

Въ субъективномъ сознаніи человѣка переплетается, перекрещиваясь и сталкиваясь, необозримое множество чувствъ. Эти чувства различны по качеству, различны по своему содержанію и по силѣ давленія на субъекта.

*Воля* подчиняется тѣмъ, чья мощь психологически интенсивнѣе. Но сила—даже въ душѣ—не совпадаетъ съ нравственною цѣнностью. Надъ моремъ хотѣній и чувствъ возвышается особый ихъ слой—часто слабый въ психологическомъ смыслѣ и неспособный управлять волей, но всегда замѣтный и осязаемый. Это—сфера нравственнаго сознанія. Отсюда проливается свѣтъ на хаосъ остальныхъ побужденій. Здѣсь рождаются оцѣнки морали—чаще въ видѣ слабыхъ протестовъ, неспособныхъ задержать ходъ стихійной мотивации воли, нерѣдко въ видѣ укоровъ, упрековъ совѣсти и т. д. Въ отличіе отъ непосредственныхъ импульсовъ, не имѣющихъ притязаній на абсолютность и выступающихъ въ сознаніи человѣка въ формѣ *чисто-субъективныхъ желаній*, каждое *моральное* чувство—даже наиболѣе слабое, въ смыслѣ давленія на волю—выступаетъ какъ всеобщезначимое, какъ единая, вселенская правда. Если я желаю чего-нибудь.—напр., пищи, славы,—то при этомъ нисколько не настаиваю, что

имѣть такое желаніе обязательно для всякаго человѣка, вездѣ, при всякихъ условіяхъ. Но когда я осуждаю и одобряю, признаю нравственнымъ и безнравственнымъ, я неизбежно субъективное чувство превращаю въ абсолютную правду. Разумѣется, въ борьбѣ побужденій побѣждаютъ наиболѣе сильныя. Я уступаю властному импульсу, но одновременно могу признавать, что онъ морально-уродливъ. Психологическая сила морали въ этомъ случаѣ слабѣе, чѣмъ импульсъ; но мораль все-таки налицо; моральное сознаніе не безмолвствуетъ; оцѣнка все-таки произносится.

Я особенно настаиваю на томъ, что *хотя и нравственность — чувство*, это чувство по природѣ своей глубоко отлично отъ прочихъ, и что *признаніе* этическихъ нормъ не равносильно съ *подчиненіемъ* имъ. Я могу явственно сознавать, что оскорблять человѣка постыдно, и все же наносить оскорбленія, если импульсъ къ этому дѣйствію психологически будетъ сильнѣе, чѣмъ мое моральное чувство. *Моральное сознаніе* человѣка не совпадаетъ съ *его характеромъ*: это двѣ отличныя области. Про одного крупнаго публициста говорили съ явной насмѣшкой, что убѣжденія его хороши, но самъ онъ—человѣкъ нехорошій. Шутники и сами не подозрѣвали, что, желая язвительно посмѣяться, высказывали глубокую истину. Свѣтлыя, правдивыя убѣжденія встрѣчаются и у людей нехорошихъ. Но они все же залогъ, что эти нехорошіе люди въ своихъ моральныхъ сужденіяхъ не окажутся на сторонѣ подлости.

Мы сохраняемъ кантовскій дуализмъ между эмпирическимъ характеромъ и моралью. Но для насъ этотъ дуализмъ—простой психологическій фактъ. И характеръ, и кодексъ морали помещаются въ субъективномъ сознаніи. Но они не сливаются воедино, а остаются строго-раздѣльными, какъ область *субъективныхъ желаній и этическая сфера оцѣнокъ*, основанныхъ на субъективномъ же чувствѣ, но признаваемыхъ, какъ *объективныя нормы*.

Нормативная этика начинается съ постановки такого вопроса: *что сознается мною, какъ должное, какъ абсолютная, вселенская правда?* Въ психикѣ обыкновеннаго человѣка моральное сознаніе мутно: то, что называется *убѣжденіемъ* и постоянно имѣется налицо, обыкновенно вовсе не соответствуетъ истиннымъ моральнымъ оцѣнкамъ. Человѣкъ самъ не знаетъ, что говорить его совѣсть. *Длѣю въ томъ, что правильная оцѣнка прилагается къ не-*

вѣрному представленію, къ извращенному общественною ложью изображенію дѣйствительныхъ фактовъ. Такъ, часто въ чистой наукѣ человѣкъ, правильно мыслящій, приходитъ къ ложному выводу: логика работаетъ правильно, но матеріаль ея извращенный и ложный. Въ этомъ смыслѣ между истиной и добромъ, дѣйствительно, имѣется аналогія, которую проглядѣлъ Струве. Основная разница остается: логика у всѣхъ одинакова, «нормы» мысли—общее достояніе, тогда какъ нормы морали подвержены извѣстнымъ варіациямъ. Нѣтъ на свѣтѣ такого человѣка, для котораго не доступно сознаніе, что  $2 \times 2$  составляетъ четыре, но не каждый можетъ почувствовать, что угнетать слабого стыдно. Существуютъ прирожденные изверги, не только находящіе наслажденіе въ звѣрскомъ истязаніи человѣка, но и абсолютно неспособные сознавать, что такое наслажденіе гнусно. Но тотчасъ же слѣдуетъ подчеркнуть: *большая ошибка думать, что измѣнчивость нравственныхъ представленій и различія во взглядахъ людей имѣютъ своимъ источникомъ различія въ моральномъ сознаніи. Мы смѣло утверждаемъ противное. Моральное сознаніе человека за все время его исторіи претерпѣло лишь ничтожныя измѣненія, быть можетъ даже не измѣнилось совсѣмъ. Существовали и существуютъ исключенія: но огромное большинство человечества во все времена и во всехъ странахъ обладало одинаковою совѣстью. Различія же въ нравственныхъ взглядахъ объясняются, какъ сказано, тѣмъ, что сужденія этой совѣсти, нормы этой морали прилагались къ неправильнымъ представленіямъ, извращеннымъ общественною ложью, привычными социальными заблужденіями.* Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что историческій прогрессъ человѣчества направленъ къ торжеству правды, къ триумфу—въ личномъ сознаніи и общественномъ устроеніи жизни—абсолютнаго моральнаго кодекса. *Человѣкъ воплощаетъ въ исторіи тѣ высшія вѣщія воля, которыя заложены въ немъ съ незапамятно-далекихъ временъ, съ первыхъ дней его дѣтства.*

Такъ разрѣшается мучительный дуализмъ между историческою измѣнчивостью «нравовъ» и абсолютизмомъ «нравственныхъ нормъ». Разрѣшается—безъ помощи метафизики.

Но ваша задача не кончена. Мы должны еще показать, какъ приходитъ нормативная этика къ построенію своего идеала, какъ очищаются моральныя нормы отъ случайныхъ историческихъ примѣсей и выплавляются въ чистое золото. Здѣсь приходитъ на

помощь наука. Традиціонныя, лживыя представленія, надъ которыми оперируетъ совѣсть, ложатся подъ ножъ анализа. Греческій мудрецъ утверждалъ, что рабы не настоящіе люди, что ихъ психика отлична отъ нашей, и, опираясь на такой взглядъ, отказывалъ имъ въ правахъ человѣка. Мы, разумѣется, не будемъ предполагать, что ученикъ «Аѣинскаго Овода», мягкій, благородный Платонъ, обладалъ совѣстью изверга, какъ выродки на римскомъ престолѣ. Нѣтъ, онъ чувствовалъ такъ же, какъ мы. Но, выросшій въ атмосферѣ убѣжденія, что рабы не настоящіе люди, онъ всосалъ это *ложное* представленіе вмѣстѣ съ молокомъ матери и не могъ отъ него отдѣлаться. Отношеніе его къ «людямъ» потому и было иное, чѣмъ отношеніе къ рабамъ и животнымъ. Родись онъ въ другую эпоху, двѣ тысячи лѣтъ спустя, онъ, конечно, *разсуждалъ бы* иначе.

Объективный научный анализъ разрушаетъ невѣрное представленіе. Въ его могучемъ огнѣ перегораютъ лживыя предразсудки. Онъ убѣждаетъ,—убѣждаетъ логически-принудительно силою фактовъ и научною безупречностью аргументовъ,—что рабы такіе же люди, какъ и свободные аѣинскіе граждане. Ихъ чувство, умъ, воля,—все заставляетъ признать ихъ людьми. И вмѣстѣ съ разложеніемъ заблужденія, вмѣстѣ съ гибелью ложнаго представленія гибнетъ и *моральная ложь*; распадается отжившая «нравственность».

Но это лишь одна сторона. Не забудемъ, что объективный анализъ — всегда возможный логически — не всегда возможенъ психологически. Для того, чтобы что-нибудь обсуждать, анализировать съ *повышеннымъ* интересомъ, необходимо побуждаться къ тому не одною простою любознательностью. Весьма рѣдки тѣ случаи, когда вниманіе человѣка направлялось на предметъ изученія только *объективными* интересами. Въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ мы побуждаемся къ исканію и анализу заботами и «злобами» дня. Невѣрное представленіе о рабахъ, какъ о низшихъ, нечеловѣческихъ существахъ, держалось долгое время, не возбуждая ничьего интереса. Свободнаго аѣинскаго гражданина одолѣвали жизненныя заботы, бывшія въ его глазахъ важнѣе, чѣмъ изученіе психологіи рабовъ. Но вотъ наступилъ моментъ, когда рабы—темные и покорные—умственно созрѣли и просвѣтились. Началась борьба за свободу, былъ затронутъ непосредственный интересъ, и подъ ударами объективнаго знанія,

медленно, охраняемая традиціей, отбиваясь все слабѣе и слабѣе, пала застарѣлая ложь.

Мы не будемъ нагромождать иллюстрацій. Суть уже уяснилась. Создавая нормативную этику, мы должны разрушить обманы окружившіе моральное чувство и затмившіе его лучезарность. Мы должны подвергнуть анализу всю совокупность тѣхъ представлений, съ которыми оперируетъ совѣсть. Кто исполняетъ эту работу? Моралистъ? Кабинетный ученый? Конечно, отчасти и онъ. Но вѣдь онъ не оторванъ отъ общества. Интересъ его направляется борьбою человѣческихъ группъ. Только тамъ, въ этой борьбѣ, тяжелый аналитическій молотъ дробить лживые кумиры.

Я не буду повторять здѣсь того, что говорилъ въ другомъ мѣстѣ <sup>1)</sup> и что прекрасно развилъ Бердяевъ въ своей книгѣ о Михайловскомъ. Я только вскользь укажу, подводя итоги намѣченному, что сокрушеніе лживыхъ кумировъ производится въ социальной борьбѣ атакой *прогрессивнаго класса* на устарѣлыя позиціи остальныхъ. Въ этомъ смыслѣ классовый идеаль наиболее прогрессивнаго класса составляетъ идеаль абсолютный для данной точки исторіи. Только онъ ведетъ къ торжеству правды, остальные—ко лжи и упадку.

Леонидъ Габриловичъ.

---

<sup>1)</sup> „Новое Дѣло“, 1902 г., № 24. „Итоги марксизма“, статья 1.

## О новомъ русскомъ идеализмѣ.

„Русскіе мальчики какъ-то до сихъ поръ орудуютъ. Иные то-есть? Вотъ, напримѣръ, здѣшній вонючій трактиръ, вотъ они и сходятся, засѣли въ уголь. Всю жизнь прежде не знали другъ друга, а выйдутъ изъ трактира, сорокъ лѣтъ опять не будутъ знать другъ друга, ну и что же, о чемъ они будутъ разсуждать, пока поймали минутку въ трактирѣ-то? О міровыхъ вопросахъ, не иначе: есть ли Богъ, есть ли безсмертіе? А которые въ Бога не вѣруютъ, ну, тѣ о социализмѣ и объ анархизмѣ заговорятъ, о передѣлкѣ всего человѣчества по новому штату, такъ вѣдь это одинъ же чортъ выйдетъ, всѣ тѣ же вопросы, только съ другого конца. И множество, множество самыхъ оригинальныхъ русскихъ мальчиковъ только и дѣлаютъ, что о вѣковѣчныхъ вопросахъ говорятъ у насъ въ наше время. Развѣ не такъ?“

*Достоевскій.*

### I.

Ростъ идеалистическихъ исканій и идеалистическихъ теченій въ философіи, литературѣ и жизни можно считать основнымъ фактомъ русской духовной культуры послѣднихъ лѣтъ. Тутъ бьется пульсъ новой мысли, разыгрываются страсти, вызываются недоумѣнія и раздраженія однихъ, ожиданія и надежды у другихъ. Наши журнальные позитивисты, повидимому, потеряли способность чѣмъ-нибудь интересоваться, кромѣ ниспроверженія новѣйшаго идеализма, и поднимаютъ смѣшной шумъ, какъ будто человѣчеству грозитъ гибель отъ вторженія идеализма, какъ

будто другой врагъ, старый, общій намъ съ позитивистами, бьющій на каждомъ шагу грубой силой, отступаетъ на второй планъ. Пусть мы праздные мечтатели и томимся призрачной жаждой,—мечты и призраки показались нашимъ противникамъ сильнѣе и опаснѣе реального врага. И сколько тутъ обнаружилось непониманія и незнанія, сколько странныхъ и печальныхъ недо-разумѣній, какая некультурность полемическихъ пріемовъ и примитивность настроеній! Я хочу поговорить въ своей статьѣ объ этомъ русскомъ идеализмѣ, стоящемъ теперь въ центрѣ вниманія, и хоть отчасти разсѣять нѣкоторыя недоумѣнія.

Прежде всего нужно сказать, что у насъ нѣтъ опредѣленнаго, яснаго и цѣльнаго идеалистическаго міровоззрѣнія, которое объединяло бы всѣхъ такъ называемыхъ «идеалистовъ», и никто изъ насъ, участвующихъ въ идеалистическомъ движеніи, не претендуетъ на это. Идеалистовъ объединяетъ не столько опредѣленное и единообразное положительное міровоззрѣніе и вѣрованіе, сколько *исканіе* и отрицательное отношеніе къ ограниченности позитивизма, недовольство познающаго духа. Въ идеализмѣ существуетъ много оттѣнковъ и фракцій, и его представители не пришли еще къ устойчивому міровоззрѣнію: впереди открывается много путей. Уже теперь опредѣляется, по крайней мѣрѣ, двѣ фракціи идеализма: одна рѣшительно метафизическая, съ тяготѣніемъ къ религіи трансцендентнаго, другая этико-гносеологическая, плывущая въ руслѣ кантовскаго трансцендентальнаго идеализма. Самое слово идеализмъ, сдѣлавшееся случайно боевымъ кличемъ, очень сбивчиво и должно вызывать много недоумѣній. По разнаго рода нефилософскимъ ассоціаціямъ выраженіе это получило какой-то привкусъ прекраснодушія и даетъ поводъ къ самымъ нелѣпымъ требованіямъ и непопадающему въ цѣль остро-словію. Можно, конечно, не останавливаться на томъ, что идеализмъ, какъ философское направленіе, не есть претензія на какую-то особенную возвышенность и идеальность. Мы никогда не пытались посягать на возвышенныя добродѣтели позитивистовъ; мы только указывали на ихъ философскую слабость, на упрощенность и примитивность ихъ міровоззрѣнія, на противорѣчія между ихъ идеалистическими настроеніями и ихъ теоріями. Но слово идеализмъ можетъ вызвать недоразумѣнія и съ чисто философской точки зрѣнія.

Самую большую путаницу вызываетъ терминъ идеализмъ въ



теоріи познанія, и здѣсь особенно легко ввести въ соблазнъ людей, мало знакомыхъ съ философійю. Дѣло въ томъ, что идеализмъ въ теоріи познанія не благопріятствуетъ метафизикѣ и въ большинствѣ случаевъ приводитъ къ феноменализму, или, что то же, къ позитивизму, а реализмъ въ теоріи познанія, конечно, не наивный, открываетъ двери для метафизическаго знанія, является какъ бы гносеологическимъ оправданіемъ метафизики. Современные гносеологи, трансцендентальные идеалисты во всѣхъ его оттѣнкахъ, примыкающіе къ Канту, приходятъ въ концѣ-концовъ къ закрѣпленію позитивизма. Реальность, бытіе, истинно сущее объявляется фикціей и торжествуетъ самый настоящій иллюзионизмъ. Идеалистическая теорія познанія, въ сущности, все сводитъ къ идеямъ и категоріямъ, за которыми пустота, которая не имѣютъ носителя; она не можетъ выйти изъ заколдованнаго круга понятій и не находитъ путей къ реальности, въ глубь бытія. Чистый и характерный трансцендентальный идеалистъ Когенъ, рѣшительный врагъ метафизики и самый настоящій позитивистъ, онъ только на незыблемыхъ, раціональныхъ основаніяхъ (идеяхъ, апріорныхъ категоріяхъ) строитъ позитивное зданіе нашего познанія и нашей нравственности. Загадка бытія въ его бездонности и таинственности совершенно упраздняется для такихъ идеалистовъ и именно потому, что они идеалисты, что для нихъ все сводится къ идеямъ разума, къ системѣ понятій <sup>1)</sup>. Виндельбандъ сводитъ объективную реальность къ нормальности разума; онъ не выходитъ изъ категорій и понятій, изъ идей и цѣнностей на просторъ бытія, сущаго; конечная его инстанція—сверхъиндивидуальный разумъ, источникъ объективныхъ нормъ и цѣнностей, но вѣдь разумъ этотъ не обладаетъ жизнью, не есть бытіе <sup>2)</sup>. Остроумная и нелишенная глубокомыслия школа имманентнаго гносеологическаго монизма съ Шuppe во главѣ доводитъ до логическаго конца и обнажаетъ основные дефекты всей

1) Ближайшій единомышленникъ Когена, Наторпъ, въ своей интересной книгѣ: „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“, дѣлаетъ характерную попытку вытравить изъ Платона всѣ онтологическіе элементы и истолковать платоновскія идеи въ духѣ неокантіанскаго ученія о категоріяхъ. Платонъ превращается чуть не въ послѣдователя Когена.

2) Талантливый и остроумный ученикъ Виндельбанда, Риккертъ, еще ярче отстаиваетъ разрѣшеніе всякой объективной реальности въ нормативность разума.

почти нѣмецкой гносеологіи. Это блѣдный призракъ гегелевскаго панлогизма, окончательно отдающій насъ во власть иллюзорности; тутъ совершенно невозможенъ трансцензусъ къ бытію, такъ какъ всякое бытіе объявляется имманентнымъ мышленію, тождественнымъ съ нимъ, и все разрѣшается въ «сознаніе вообще», въ безсодержательную тавтологію. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ позитивистовъ и эмпириковъ, Лаассъ, тоже вѣдь идеалистъ въ теоріи познанія, тоже отрицаетъ реальное, превращаетъ міръ въ призрачную видимость, въ относительныя явленія безъ субстрата и носителя. Тутъ идеализмъ и позитивизмъ трогательно сходятся другъ съ другомъ и въ конечномъ счетѣ отстаиваютъ одну и ту же *философію сказуемаго безъ подлежащаго*. Всѣ эти гносеологическія направленія враждебны метафизическому познанію, такъ какъ въ нихъ или совсѣмъ игнорируется проблема реальности и не анализируется понятіе бытія или наше глубокое сознаніе трансцендентной реальности, сознаніе бытія внѣ понятій, объявляется фиктивнымъ, кажущимся, все признается имманентнымъ мышленію съ его категоріями, сводится къ идеямъ безъ носителя, безъ сущаго.

Въ грандіозномъ и величественномъ памятникѣ германскаго идеализма, въ панлогизмѣ Гегеля, произошло какъ бы окончательное соединеніе гносеологическаго и онтологическаго идеализма, идеѣ дана была жизнь, идея была понята какъ бытіе, бытіе—какъ идея. Но этой грандіозной идеалистической системѣ не дано было преодолѣть иллюзіонизма, скрывающагося въ самой природѣ абстрактнаго, рационалистическаго идеализма. У Гегеля исчезаетъ различіе между бытіемъ и небытіемъ, абсолютный идеализмъ приводитъ къ абсолютному ничто. За универсальнымъ логосомъ не оказалось истиннаго бытія, живого, индивидуальнаго сущаго. Изъ удушливой темницы сковывающихъ насъ понятій не было путей къ бытію; это коренной грѣхъ абстрактнаго рационализма, пытающагося постигнуть міръ путемъ дедукціи понятій изъ разума, отвлеченно разсѣкающаго нашу духовную природу во имя разсудочной ея стороны. Мы должны возстановить права живого опыта, не отвлеченнаго и частно-условнаго опыта эмпириковъ-позитивистовъ, а того опыта, въ которомъ мы непосредственно соприкасаемся съ истинно сущимъ; съ живой душой міра. Мы должны живо протестовать противъ рационалистическихъ попытокъ убить возрѣніе понятіемъ; эту необхо-

димось глубоко сознавалъ Шопенгауэръ, можетъ быть ближе другихъ подошедшій къ истинному пути метафизическаго знанія. Шопенгауэръ былъ однимъ изъ немногихъ ирраціоналистовъ въ исторіи философіи и въ этомъ онъ намъ близокъ<sup>1)</sup>. Можно смѣло сказать, что судьба метафизики, судьба всей философской мысли будущаго, связана съ преодоленіемъ двухъ твердынь, стоящихъ на дорогѣ: Канта и Гегеля, гносеологическаго идеализма, рационалистическаго, несмотря на весь свой критицизмъ, которымъ заражена вся современная нѣмецкая философія, и абсолютнаго, абстрактнаго идеализма, еще болѣе рационалистическаго, теперь многими незаслуженно забытаго, но представляющаго ту предѣльную точку, въ которой мы упираемся въ тупикъ; на этомъ пути уже все исчерпано и нужно искать новыхъ. Гегелианцы въ своихъ исканіяхъ субстрата, подлежащаго, сушаго, въ желаніи выйти изъ душливой атмосферы абстрактныхъ понятій перешли къ матеріализму, и въ этой попыткѣ твердо опереться на матерію была глубокая внутренняя логика. Но намъ тутъ нечего дѣлать. Самобытной русской философской мысли, которой мы еще не научились достаточно цѣнить, принадлежитъ самая глубокая и самая блестящая критика гегелианства и всякаго вообще рационализма; вся она тяготеетъ къ метафизическому реализму, къ конкретному спиритуализму, къ восстановленію того цѣлостнаго опыта, въ которомъ непосредственно дано сущее<sup>2)</sup>. Въ этомъ я вижу сѣмя, изъ котораго выростетъ русская философская мысль, призванная внести свою лепту во всемірную культуру.

<sup>1)</sup> См. прекрасную книгу Фолькельта „Артуръ Шопенгауэръ“. Ирраціонализмъ Шопенгауэра не обязательно связанъ съ пессимистическимъ ученіемъ о неразумности и слѣпотѣ міровой воли.

<sup>2)</sup> Первымъ русскимъ мыслителемъ, ставшимъ на этотъ путь, былъ Хомяковъ. Онъ ясно созналъ несостоятельность рационалистическихъ путей европейской философіи и далъ глубокомысленную критику Гегеля. У него уже обозначились основныя черты того, что можно назвать конкретнымъ спиритуализмомъ. См. „Сочиненія А. С. Хомякова, т. I, стр. 263—348. Славянофильскія заблужденія Хомякова и отрывочный, случайный характеръ его философскихъ работъ помѣшали справедливой оцѣнкѣ этого выдающагося мыслителя. Дѣло, начатое Хомяковымъ, блестяще продолжалъ Вл. Соловьевъ, котораго начинаютъ все болѣе и болѣе цѣнить. Не могу также не указать на замѣчательный трудъ Л. М. Лопатина, „Положительныя задачи философіи“. Эта книга стоитъ выше многихъ признанныхъ нѣмецкихъ философскихъ работъ и должна быть наконецъ оцѣнена по достоинству.

- Вотъ почему въ теоріи познанія намъ правильнѣе было бы называть себя реалистами; трансцендентный реализмъ — вотъ гносеологическая точка зрѣнія, къ которой тяготеетъ метафизическая фракція идеализма. Въ метафизикѣ выраженіе идеализмъ тоже не совсѣмъ хорошее, лучше было бы назвать себя сторонниками спиритуализма или панпсихизма, такъ какъ въ основѣ бытія мы полагаемъ духъ, а не идею. Болѣе какъ будто бы умѣстенъ терминъ идеализмъ въ этикѣ, поскольку мы признаемъ абсолютныя цѣнности, но и то пожалуй невѣрно называть идеализмомъ этику, которая покоится на метафизикѣ, онтологіи, видитъ основу добра не въ трансцендентальныхъ идеяхъ, а въ трансцендентной природѣ духовныхъ существъ. Вообще, многіе такъ называемые идеалисты исповѣдуютъ скорѣе онтологизмъ, чѣмъ идеализмъ, въ основѣ ихъ міровоззрѣнія лежитъ не понятіе, не идея (гносеологическая и этическая), а метафизическое бытіе. Мы опять должны признать приматъ бытія надъ мышленіемъ, хотя совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ это признаютъ эмпирики и материалисты. Это, конечно, требуетъ большихъ поясненій, которыя я со временемъ и надѣюсь представить, а пока я только хотѣлъ указать на двусмысленность и неясность того условнаго словечка «идеализмъ», которымъ мы себя хвалимъ, другіе же насъ ругаютъ. Временно будемъ пользоваться этой общей скобкой «идеализмъ» для простоты и удобства.

## II.

Нѣкоторымъ нашимъ противникамъ кажется, что новѣйшій идеализмъ есть досужая выдумка кучки литераторовъ, которые вдругъ начали фантазировать. Другіе обвиняютъ насъ въ простомъ переложеніи послѣднихъ нѣмецкихъ книжекъ по философіи. Но справедливый судъ долженъ будетъ признать, что корни идеализма заложены глубоко въ землѣ, что онъ въ высшей степени націоналенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ универсаленъ. Эти корни лежатъ въ глубинѣ русскаго національнаго духа и ихъ можно ясно видѣть въ великой русской литературѣ. Нельзя спорить противъ того, что литература является выраженіемъ и отраженіемъ національнаго духа. Въ литературномъ творествѣ сказывается наша родная природа, самая интимная и индивидуальная сторона нашего національнаго существа. Самые общечеловѣческіе

поэты были вмѣстѣ съ тѣмъ и самыми національными, какъ, напр., Гете. Русская литература—наша національная гордость; она единственный вкладъ нашъ въ мировую культуру и въ ней сокрыты величайшія для нашей родины пророчества. Чрезвычайно интересно и поучительно было бы провести параллель между русской и европейской литературой.

Новѣйшее идеалистическое теченіе предсказано всей исторіей русской литературы; въ ней заложены глубочайшія философскія и религиозныя алканія и, можетъ быть, задачей русской философіи и публицистики является разработка мотивовъ русской литературы. Уже не разъ указывали на то, что никто не интересуется такъ конечными философскими вопросами бытія, какъ русскіе, и только нашею культурною молодостью, слабымъ еще развитіемъ интеллектуальной культуры можно объяснить недостатокъ систематической философской мысли. Я, впрочемъ, не теряю надежды показать, что зачатки русской философской мысли качественно выше современной европейской философіи, измельчавшей и раздробленной, и въ нихъ заключена возможность самостоятельнаго и плодотворнаго философскаго творчества.

Присмотритесь прежде всего къ Пушкину, этому чуду русской исторіи, настоящему созидателю и зачинателю не только русской литературы и русскаго языка, но и всей духовной нашей культуры. Мы не умѣемъ его цѣнить, мы относимся къ нему слишкомъ по-школьному и не отдаемъ себѣ отчета въ его величій и глубинѣ, въ его значеніи даже для нашего времени. Пушкина настоящимъ образомъ оцѣнилъ только Достоевскій въ своей знаменитой рѣчи на пушкинскомъ праздникѣ. Своимъ родственнымъ Пушкину гениемъ онъ понялъ общечеловѣческой, универсальный характеръ творчества Пушкина и во *всечеловѣческомъ* увидѣлъ національную черту нашу <sup>1)</sup>. Пушкинъ впервые вывелъ этого вѣчнаго скитальца земли русской, всечеловѣка съ мятежнымъ и тоскующимъ духомъ; онъ предугадалъ исторію русской интел-

1) „Стать настоящимъ русскимъ,—говоритъ Достоевскій,—стать вполнѣ русскимъ, можетъ быть, и значить только стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*, если хотите“. См. „Дневникъ писателя за 1877 г.“. Достоевскій часто указываетъ на эту національную особенность русскаго интеллигента: онъ пламенный патріотъ Запада, такъ какъ Западъ для него мечта о всечеловѣческомъ, а не сѣрая дѣйствительность, не скучная проза, какъ для чело-  
вѣка европейскаго.

лигенціи XIX вѣка, въ немъ уже были тѣ глубины, которыя до послѣдней степени раскрылись въ творествѣ Толстого и Достоевскаго <sup>1)</sup>. Вопросъ о смыслѣ жизни, мучительныя религиозныя, философскія и нравственныя исканія все болѣе проникаютъ творчество нашихъ художниковъ. Въ этомъ отношеніи яркимъ примѣромъ является трагическая судьба Гоголя. Русская тоска по смыслу жизни—вотъ основной мотивъ нашей литературы и вотъ что составляетъ самую сокровенную сущность русской интеллигентной души, мятущейся и скитающей, тревожно работающей надъ проклятыми вопросами, которые сдѣлались для нея вопросами собственной индивидуальной судьбы. Въ этомъ наше главное отличіе отъ мѣщанства европейской интеллигенціи, похоронившей подъ толстыми пластами буржуазной положительности вѣру въ смыслъ жизни и исканіе Бога. Какъ отразился русскій интеллигентный человѣкъ въ творествѣ Толстого и Достоевскаго? Пьеръ Безухій, князь Андрей, Левинъ, Нехлюдовъ, Раскольниковъ, Иванъ Карамазовъ, Ставрогинъ, Кирилловъ и т. п., всѣ они живутъ неустанной внутренней работой надъ вопросомъ о смыслѣ жизни, о Богѣ, о добрѣ и злѣ, ищутъ религіи; ихъ индивидуальная судьба тѣсно, неразрывно срослась съ конечными вопросами человѣческаго существованія. Герои Достоевскаго корчатся въ мукахъ, трагизмъ достигаетъ въ нихъ небывалыхъ еще размѣровъ и все потому, что въ ихъ раздвоенной душѣ Дьяволъ съ Богомъ борются. Толстой, у котораго были всѣ блага земныя, и слава, и богатство, и семейное счастье, чуть не сходитъ съ ума и хочетъ покончить съ собой отъ того, что не можетъ рѣшить вопроса о смыслѣ жизни. Пойметъ ли это западно-европейскій человѣкъ, который привыкъ кончать самоубійствомъ въ случаяхъ какихъ-нибудь крупныхъ неудачъ своей личной житейской карьеры? Эта глубокая внутренняя тревога, эта тоска по утерянному Богу, эта жажда высшаго смысла жизни чувствовалась уже у Пушкина, Лермонтова и Гоголя. У Гл. Успенскаго, писателя большого и мало еще оцѣненнаго, въ творествѣ котораго привыкли видѣть только народническо-гражданскіе мотивы, можно найти религиозно-философское зерно. Это такъ характерно для русской литературы, что въ ней вопросы

<sup>1)</sup> Очень вѣрныя замѣчанія объ этомъ можно найти у г. Мережковскаго. См. его книгу „Л. Толстой и Достоевскій“.

соціальные и гражданскіе тѣсно сплетались съ вопросами нравственными, религіозными и философскими. Эта жажда высшей гармоніи у Успенскаго есть жажда религіозная, исканіе Бога, она не исчерпывается простымъ желаніемъ соціальныхъ улучшеній. То же у нашего современника Чехова съ его «Скучной исторіей». Да, въ нашей литературѣ мы должны искать источника нашей національной гордости, а никакъ не въ другихъ сторонахъ нашей своеобразной исторіи, позорныхъ и темныхъ <sup>1)</sup>.

Иначе отразился европейскій человѣкъ XIX вѣка въ своемъ буржуазномъ романѣ. Онъ цѣпко хватается за свою соціальную среду и укрѣпляетъ свое жизненное положеніе; въ немъ нѣтъ этихъ исканій, этой религіозной тревоги. Въ соціальной оппозиціи буржуазному обществу тоже понизились духовные запросы, и она не создала своей литературы, своей духовной культуры, окончательно порывающей съ мѣщанскимъ царствомъ <sup>2)</sup>. Фаусты и Манфреды временно исчезаютъ изъ обуржуазившейся европейской культуры и какъ бы перевоплощаются въ героев Достоевскаго и Толстого. Богъ умеръ, и интересы такъ измельчали, что не осталось настоящаго исканія смысла жизни. Одинокая индивидуальность Ницше (безъ ницшеанцевъ) возвышается надъ европейской культурой и поражаетъ своимъ чисто славянскимъ религіознымъ алканіемъ. Въ новѣйшихъ теченіяхъ въ искусствѣ замѣчается переломъ, какія-то исканія, начинается возстаніе противъ всепоглощающаго мѣщанства, но и тутъ въ психологической утонченности часто утопаютъ конечные вопросы человѣческаго существованія и нѣтъ творческой мощи, — школа мѣщанскаго позитивизма и натурализма слишкомъ раздробила душу <sup>3)</sup>. Выше Толстого и Достоев-

---

<sup>1)</sup> Г. Вольтинскій высказалъ совершенно вѣрную мысль, что русская критика оказалась неспособной оцѣнить все величіе русской художественной литературы. На то были свои историческія причины, но теперь настало уже для этого время, и долгъ этотъ лежитъ на русскомъ идеалистическомъ движеніи. См. книгу Вольтинскаго „Русскіе критики“. Вольтинскій высказалъ много вѣрныхъ и цѣнныхъ мыслей, смѣлыхъ для того момента, когда его книга появилась, но къ сожалѣнію онъ ее испортилъ отсутствіемъ исторической перспективы.

<sup>2)</sup> Этимъ я, конечно, не хочу принизить соціального значенія этой борьбы съ буржуазіей.

<sup>3)</sup> Декадентскія и модернистскія теченія въ литературѣ и искусствѣ—явле-

скаго современная европейская литература не подымалась, и она долго еще будетъ учиться у нашихъ великихъ художниковъ-философовъ.

Тѣ же черты русскаго національнаго духа сказываются и въ исторіи нашей публицистики и критики, и въ нашихъ общественныхъ движеніяхъ. Русская публицистика и критика пропитаны философскими исканіями; замѣчательнѣйшіе наши публицисты были мыслителями и учителями жизни. Славная эпоха 40-хъ годовъ, которая намъ теперь особенно близка, была философскою по преимуществу. Публицисты и критики, какъ славянофильскаго, такъ и западническаго лагеря, рѣшали всѣ вопросы жизни въ связи съ основными вопросами философіи, духовная атмосфера была пропитана нѣмецкимъ идеализмомъ, Шеллингомъ и Гегелемъ. Славянофилы рѣшительно строили свое мировоззрѣніе на принципахъ философскаго идеализма и проявили даже философскую самобытность. Крупнѣйшій теоретикъ славянофильства и одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ русскихъ умовъ—Хомяковъ—былъ настоящимъ философомъ, и у него уже намѣчены оригинальныя черты конкретнаго идеализма въ отличіе отъ германскаго абстрактнаго идеализма, которыя впоследствии сложились въ цѣлую философскую систему у Вл. Соловьева <sup>1)</sup>. Но Герцена и Бѣлинскаго тоже мучили философскія проблемы; философскій идеализмъ провелъ въ нихъ глубокую борозду и къ своему соціальному радикализму они пришли, какъ къ религіи, въ результатѣ своихъ философскихъ и моральныхъ исканій. Они страшно національны; они не могли ни на чемъ успокоиться. 60-е годы были эпохой отрицанія философіи и торжества самаго элементарнаго и наивнаго материализма; но и тутъ сказалась идеалистическая и философская природа русскаго интеллигента. На материализмъ и атеизмъ Чернышевскаго и Писарева лежитъ почти религіозная печать; ихъ беспокоятъ все тѣ же проклятые вопросы, публицистика ихъ въ концѣ-концовъ философская по духу: они хотѣли учить смыслу жизни. Въ 70-е годы Лавровъ и Михайловскій были на-

---

не очень сложное и интересное. Тутъ глубокой внутренней кризисъ современнаго человѣка, и онъ не нашелъ еще себѣ достойнаго освѣщенія и изслѣдованія.

<sup>1)</sup> Хомяковъ несомнѣнно предвосхитилъ соловьевскую критику отвлеченныхъ началъ.



стоящими философами по вопросамъ, которые ихъ мучили, которые они пытались разрѣшить. Уже не разъ указывали, что вся субъективная социологія наша была неуклюжей попыткой рѣшить на почвѣ позитивизма чисто метафизическія проблемы. Когда у насъ въ 90-е годы возникъ марксизмъ, то онъ сразу принялъ философскую окраску: его связывали то съ гегелевской діалектикой, то съ кантіанствомъ, и онъ удовлетворялъ все той же религиозной жаждѣ русской интеллигенціи.

А наши общественныя теченія? Соціальныя радикализмъ былъ религіей для русской интеллигенціи и потому часто приводилъ къ религиозному мученичеству. Какъ мало было въ нашихъ общественныхъ движеніяхъ политическаго реализма; общественная борьба была для русскаго интеллигента не столько преслѣдованіемъ конкретныхъ политическихъ задачъ, сколько рѣшеніемъ личной нравственной проблемы. Странное существо русской интеллигентъ, единственное въ своемъ родѣ, и на ряду съ чертами отрицательными и даже нелѣпыми онъ несетъ въ себѣ зачатки чего-то высшаго и лучшаго, чѣмъ европейскіе люди.

Но почему же у насъ не было настоящей философіи и настоящихъ философовъ? Вотъ вопросъ, которымъ обыкновенно побиваютъ всѣ утвержденія о нашемъ философскомъ національномъ духѣ. Философія, часто говорятъ, есть у насъ чужеродное растеніе; она у насъ является плохимъ переводомъ съ нѣмецкаго. Это не вѣрно: въ этомъ мнѣніи сказывается незнаніе и русской, и европейской философіи. Да, у насъ не было философовъ, которыхъ можно было бы сравнить съ великими классиками европейской философіи; у насъ не было Спинозы и Лейбница, Канта и Фихте, Гегеля и Шопенгауэра; въ русской философіи мы никого не могли бы сопоставить съ нашимъ Пушкинымъ и Гоголемъ, Толстымъ и Достоевскимъ. При всей глубинѣ нашихъ философскихъ исканій у насъ еще очень низкая философская культура и тяжелыя препятствія стоятъ на пути ея развитія. Но сравнимъ русскую и европейскую философію послѣднихъ десятилѣтій, и мы увидимъ, что русская философія немногимъ ниже, а качественно даже выше европейской и что она вполне самобытна. Европейская философская мысль находится въ состояніи упадка, раздробленія, измелчанія: позитивизмъ произвелъ слишкомъ большое опустошеніе. Во Франціи философіи почти нѣтъ, въ Англии слабо даетъ себя

знать только неогегельянское теченія <sup>1)</sup>). Наибо́льше процвѣтаетъ философія въ Германіи, философская культура тамъ дѣйстви- тельно очень высока. Но куда дѣвался великій философскій духъ прошлаго, какъ измельчала мысль у современныхъ ака- демическихъ философовъ Германіи. Всѣ они пишутъ гносео- логическіе трактаты, перебираютъ всевозможные отѣнки кри- тичизма, такъ или иначе примыкающаго къ Канту, съ научною кропотливостью изслѣдуютъ отдѣльные вопросы и не могутъ выйти на просторъ философскаго творчества. Въ современной Германіи нѣтъ ни одного настоящаго крупнаго философа, если не считать одинокаго Гартманна <sup>2)</sup>). Даже у Вундта при всей его широтѣ и многосторонности нѣтъ настоящаго философ- скаго творчества, нѣтъ смѣлости и глубины. Конечно, у Вин- дельбанда и Риккерта, Когена и Наторпа, Шуппе и Авенариуса можно найти много остроумныхъ и тонкихъ мыслей, можно многому научиться; но и у этихъ лучшихъ какъ понизилось качество философскихъ исканій, какое чувствуется безсиліе творить, создать философскую мысль будущаго. Германская философская мысль переживаетъ несомнѣнный кризисъ; это такое же переходное состояніе, какъ и новѣйшія теченія въ искусствѣ. Нужно стать на совершенно новую дорогу, чтобы идти дальше, нужно преодолѣть и неокантіанство, и имма- нентную школу, и эмпириокритицизмъ, вообще весь этотъ ра- финированный позитивизмъ или позитивный идеализмъ, при- ведшій къ безнадежному иллюзіонизму, къ отрицанію сушаго. Всѣ отѣнки позитивизма и критицизма, самые позитивные и самые идеалистическіе, страдаютъ одной и той же болѣзнью духа — въ раздробленныхъ интересахъ обыденной жизни, обы- деннаго знанія и обыденной морали оказалась затерянной про- блема Бога, проблема челоуѣка, какъ сушаго. Раздробленность и разорванность всѣхъ сторонъ культуры, философіи, искус- ства, социальной борьбы, распредѣленіе всего по отдѣльнымъ комнатамъ, неспособность претворить все въ одинъ вопросъ о судьбѣ челоуѣка и о его отношеніи къ сверхчелоуѣческому — вотъ основныя черты, которыми характеризуется современное состоя- ніе европейскаго общества и все его мышленіе.

<sup>1)</sup> Гринъ, Кердъ, Мекэнзи и др.

<sup>2)</sup> Въ ближайшемъ прошломъ можно остановиться только на Лотце, на- стоящемъ метафизикѣ, рѣдко въ нѣмецкой философіи спиритуалистѣ.

Въ молодой еще русской философіи есть задатки болѣе здороваго и правильнаго развитія философской мысли; у насъ въ большей степени охраняются великія философскія традиціи прошлаго. Прежде всего я долженъ указать на двухъ крупныхъ философовъ, которые по размаху мысли, по ширинѣ кругозора, по глубокому проникновенію въ исторію философской мысли стоятъ значительно выше современныхъ нѣмецкихъ философовъ, — я говорю о Б. Чичеринѣ и Вл. Соловьевѣ, которыхъ такъ обидно мало знаетъ русское интеллигентное общество. Чичеринъ менѣе самобытенъ и менѣе близокъ намъ; онъ слишкомъ рационалистъ и доктринеръ, но это крупный умъ, человѣкъ огромныхъ знаній и въ большую заслугу нужно ему поставить то, что онъ охранялъ завѣты классическаго идеализма, защищалъ метафизику въ эпоху философскаго безвременья; онъ былъ гегельянцемъ и гегельянцемъ критическимъ, когда Гегель вызывалъ только легкомысленное зубоскальство <sup>1)</sup>). Вл. Соловьевъ — самый крупный и самый оригинальный русскій философъ, достойный занять мѣсто въ исторіи философіи послѣ нѣмецкихъ классиковъ идеализма. Самобытный и національный характеръ философіи Соловьева выразился въ томъ, что онъ созналъ необходимость перехода абстрактнаго идеализма, нашедшаго себѣ завершеніе у Гегеля, къ идеализму конкретному, полагающему въ основаніе философіи не абсолютныя идеи, а *конкретное сущее* <sup>2)</sup>). вмѣстѣ съ тѣмъ онъ понялъ философію не какъ «отвлеченное начало», а какъ цѣльное, органическое міро- и жизнепониманіе, въ ея неразрывной связи съ вопросомъ о смыслѣ и значеніи жизни, съ религіей. Ниже я еще буду говорить о конкретномъ идеализмѣ, или вѣрнѣе спиритуализмѣ, какъ той философіи будущаго, которая зачинается въ Россіи. Во всякомъ случаѣ Соловьевымъ могла бы гордиться любая страна, какъ мыслителемъ первокласснымъ. Но у насъ есть еще настоящіе философы, ничуть не ниже современныхъ европейскихъ, но совершенно неощѣненные. Особенно я бы хотѣлъ напомнить объ А. А. Козловѣ, которому принадлежитъ очень тонкая гносеологическая

1) О заслугахъ „Философіи права“ Чичерина, о его рѣшительной защитѣ естественнаго права, этой основной для насъ идеи, нужно было бы говорить особо.

2) См. „Критику отвлеченныхъ началъ“ и „Философскія начала цѣльнаго знанія“.

защита спиритуализма, пли, какъ онъ предпочиталъ выражаться, панпсихизма. Я считаю большою заслугой Козлова, что въ эпоху позитивизма и неокантіанства, игнорированія проблемы бытія и отрицанія всякой онтологіи онъ на первое мѣсто поставилъ гносеологическій анализъ понятія бытія и рѣшительно защищалъ идею субстанціональности, шель по пути гносеологическаго оправданія безвременнаго и безпространственнаго бытія духовныхъ субстанцій <sup>1)</sup>). Талантливыми и значительными философами являются также наши современники Л. Лопатинъ и кн. С. Трубецкой; у нихъ тоже можно отмѣтить самобытныя черты русской философіи—конкретный спиритуализмъ, метафизическое ученіе о сущемъ <sup>2)</sup>). При подъемѣ нашей культуры и нашего философскаго образованія мы можемъ ждать расцвѣта философской мысли въ Россіи и мысли самобытной. Эти особенности русской философіи, философіи будущаго, заложены въ русской литературѣ, въ нашемъ національномъ духовномъ складѣ.

Въ русской духовной культурѣ глубоко лежатъ корни своеобразнаго идеализма, который теперь сознательно разрабатывается новѣйшей русской философіей и публицистикой,—вотъ на что я хотѣлъ указать. Новѣйшій русскій идеализмъ, несмотря на его краткую исторію и неопредѣлившійся характеръ, націоналенъ въ лучшемъ, подлинномъ смыслѣ этого слова; онъ не есть продуктъ шатанія мысли кучки неустойчивыхъ литераторовъ. За нами и за насъ вся исторія нашей родной культуры и въ этомъ залогъ нашей правоты и жизнеспособности. Мы глубоко сознаемъ наше духовное единство съ Толстымъ и Достоевскимъ, которымъ удивляется весь міръ.

1) См. его „Бесѣды съ петербургскимъ Сократомъ“, печатавшіяся въ „Своемъ словѣ“. Эти „Бесѣды“ должны занять видное мѣсто въ исторіи русской философіи; да онѣ слѣдали бы честь и нѣмецкой гносеологической литературѣ. Огромное значеніе имѣетъ то различіе между сознаніемъ и знаніемъ, которое пытается установить Козловъ; этимъ открывается путь къ утвержденію трансцендентнаго бытія и устриваются вредныя раціоналистическія предположенія. Козлова можно скорѣе всего назвать неолейбнианцемъ. Теперь очень своевременно и полезно противопоставить Канту Лейбница, но Лейбница, очищеннаго огнемъ критицизма отъ стараго раціонализма.

2) Я уже указывалъ на замѣчательный трудъ Лопатина „Положительныя задачи философіи“. Козловъ по гносеологическимъ своимъ взглядамъ, отрицающимъ реальность пространства, времени и матеріи, приходитъ къ болѣе рѣшительному спиритуализму, чѣмъ Лопатинъ и Соловьевъ.

Такъ какъ я подвергнусь обвиненію въ славянофильскихъ и національныхъ симпатіяхъ, то нужно устранить всѣ возможные тутъ недоразумѣнія. Славянофильское ученіе, нѣкогда славное и привлекательное по многимъ своимъ чертамъ, умерло; хуже, чѣмъ умерло: оно выродилось въ катковщину, въ человѣконе-навистнической націонализмъ, въ реакціонерство чистой воды, въ «русскія собранія». Ничего не осталось отъ идеалистическаго духа старыхъ, классическихъ славянофиловъ; вся ихъ романтика съ вѣрой въ великую миссію русскаго народа и непосредственною любовью къ свободѣ переродилась въ казенный патріотизмъ, поклоненіе казенной государственности, грубой матеріальной силѣ. И это было наказаніе за ту роковую ошибку, которую допустили славянофилы въ своемъ ученіи о національности. Свою пламенную вѣру въ національный духъ, въ самобытное творчество, осуществляющее національное долженствованіе, они роковымъ образомъ связали съ идеализаціей національной матеріи, отсталыхъ экономическихъ, юридическихъ, политическихъ, церковныхъ и всякихъ вообще устоевъ жизни и ошибочно искали національнаго духа въ прошломъ историческомъ бытіи нашемъ. Такимъ образомъ они сковывали творческій духъ націи, ставили границы тому свободному созиданію, въ которомъ только и можетъ выразиться свободная національная культура <sup>1)</sup>. Славянофилы идеализировали общину и экономическую отсталость и некультурность, государственно-правовыя формы, давно осужденныя исторіей, застывшія матеріальныя формы религіознаго сознанія. Нація есть понятіе духовное; индивидуальнымъ и своеобразнымъ можетъ быть только свободное творчество культуры; національный духъ не можетъ быть ограждаемъ и укрѣпляемъ никакими насильственными, матеріальными, полицейскими мѣропріятіями—вотъ несомнѣнная истина, которую славянофилы не додумали до конца. Во имя нашей національной культуры, во имя самобытнаго творчества нашего мы прежде всего нуждаемся въ европеизаціи всего нашего общественнаго строя, въ осуществленіи и гарантированіи нѣкоторыхъ абсолютныхъ правовыхъ постулатовъ; только это освободитъ нашъ скованный и

<sup>1)</sup> Это блестяще показано въ статьѣ П. Б. Струве „Что такое истинный націонализм“. См. „Вопросы Философіи“, № 59; статья эта вошла въ сборникъ „На разныя темы“.

гонимый національный духъ отъ цѣпей, сдѣланныхъ изъ металла, не національнаго и не самобытно-индивидуальнаго, а изъ самаго грубаго вещества, общаго намъ со всѣми царствами насилія. Индивидуальное и самобытное въ человѣческой личности только въ свободѣ; въ насиліи все безлично и безкрасочно. То же вѣрно и для жизни націи, которая лишь въ свободѣ осуществляетъ свои великія историческія возможности, а въ насиліи и гнетѣ теряетъ свою индивидуальность. Казенная государственность, государственный позитивизмъ — вотъ смертельный врагъ, загубившій романтическія и миссіонистскія мечты славянофиловъ. Если каждый народъ имѣетъ свое призваніе въ мірѣ, то путь его осуществленія лежитъ черезъ свободу, свободное творчество, созиданіе, не знающее цѣпей, не скованное никакими насильственными застывшими формами. Религія, литература, философія, нравственное перерожденіе, все, изъ чего складается духовная культура, въ чемъ выражается величіе и индивидуальность народа, — все это требуетъ свободы и не терпитъ насилія надъ творческими порывами, все это не можетъ расцѣпываться по утилитарнымъ критеріямъ государственнаго позитивизма. Да, мы можемъ и должны гордиться нашей великой литературой, отражающей національный складъ души, и видѣть въ ней залогъ нашего самостоятельнаго мѣста въ міровой культурѣ; но краску стыда должна вызывать въ насъ мысль о тѣхъ насильственныхъ формахъ, которыя сковываютъ наше свободное творчество. Поэтому мы съ негодованіемъ отворачиваемся отъ политическихъ заблужденій славянофиловъ и съ безразличіемъ относимся къ ихъ выродившимся наслѣдникамъ. Этимъ я не хочу отрицать большихъ заслугъ славянофильства въ постановкѣ національнаго вопроса. Кромѣ безкровнаго отвлеченнаго космополитизма и насильственнаго, безнравственнаго націонализма, можетъ быть еще третья, идеалистическая, точка зрѣнія на національность, полагающая національный духъ не въ задачахъ государственности, а въ самобытномъ, творческомъ осуществленіи универсальныхъ, общечеловѣческихъ задачъ <sup>1)</sup>.

1) Самое вѣрное и глубокое, единственное не только въ русской, но и въ европейской литературѣ рѣшеніе національнаго вопроса дано Вл. Соловьевымъ, развивавшимъ только лучшія стороны славянофильства и болѣе всѣхъ сдѣлавшимъ для ниспроверженія изувѣрскаго націонализма. См. также книгу \* С. Булгакова „Отъ марксизма къ идеализму“, въ которой рѣшительно отвер-

Новѣйшій русскій идеализмъ имѣетъ свои корни не только въ нашей національной культурѣ, но и въ тысячелѣтней исторіи философской мысли, которую такъ склонны игнорировать современные позитивисты. Философское творчество только тогда можетъ быть плодотворно, если оно связано съ прошлымъ, — величайшія революціи въ области мысли имѣютъ предшествующую исторію. Мы хотѣли бы вызвать воспоминанія о классическомъ прошломъ философіи въ нашу обезцвѣченную и приниженную позитивизмомъ эпоху. Нужно создавать и открывать новыя цѣнности, но мы не вѣримъ, чтобы эта творческая задача могла быть выполнена безъ обращенія къ вѣчнымъ цѣностямъ прошлаго. А теперь перейдемъ къ теоретическимъ основамъ новаго русскаго идеализма, какъ онѣ мнѣ вырисовываются. Эта интерпретація идеализма будетъ въ значительной степени индивидуальной.

### III.

Есть двѣ проблемы—проблема личности, индивидуальной судьбы человѣческой души, ея правъ, ея цѣнности, и проблема прогресса, судьбы человѣчества и міра, цѣли и смысла исторіи; въ нихъ перекрещиваются самые отвлеченные, теоретическіе и самые конкретные, жизненные наши интересы, и весь новѣйшій русскій идеализмъ сложился на попыткѣ поставить и рѣшить эти вопросы. Всѣ такъ называемыя прогрессивныя, передовыя стремленія современнаго человѣчества, которыми оно гордится, упираются въ эти двѣ коренныя идеи—идею личности и идею прогресса. Претворить судьбу человѣческой личности и судьбу человѣческаго прогресса въ единую судьбу—вотъ тема новой исторіи, надъ которой она упорно и мучительно работаетъ. Въ философіи, которая обрабатываетъ темы, заданныя человѣческою жизнью, это выражается въ тенденціяхъ къ универсализму и индивидуализму, къ монизму и плюрализму, и великая трудность всякаго философскаго построенія заключается въ сочетаніи этихъ какъ бы противоборствующихъ тенденцій. Огромная

гаются отрицательныя стороны славянофильства, и націонализму противоплагается не плоскій космополитизмъ, а идеалистическое пониманіе національности и горячая вѣра въ призваніе Россіи, въ ея огромное значеніе для всемірной культуры.

ошибка большей части философскихъ системъ была въ исключительномъ преобладаніи тенденцій универсалистической и монистической. Въ этомъ сказался основной грѣхъ старой философской мысли, грѣхъ рационализма, унаслѣдованный и всѣмъ позитивизмомъ.

Позитивизмъ всѣхъ видовъ и оттѣнковъ не можетъ построить ни теоріи личности, ни теоріи прогресса; онъ даже не можетъ понять этихъ проблемъ, не умѣетъ ихъ поставить и живетъ тѣми крохами, которыя контрабанднымъ образомъ попадаютъ къ нему съ метафизическаго стола. Самыя понятія личности и прогресса, безъ которыхъ не можетъ обойтись позитивизмъ, потому что его сторонники—живые люди, стремящіеся осмыслить жизнь, невозможны на почвѣ позитивизма и насквозь пропитаны метафизическими предположеніями. Съ этого и начали «идеалисты»; они пришли къ заключенію, что тѣ понятія, которыми позитивисты такъ безсознательно оперируютъ, къ которымъ приводятъ все существо наше, все, что въ нашей жизни есть цѣннаго и возвышающаго,—что понятія эти насквозь метафизичны, что своимъ существованіемъ и своимъ значеніемъ для насъ они уже опровергаютъ позитивизмъ. Какой смыслъ имѣло бы все социальное движеніе, созиданіе исторіи, борьба и трудъ, къ которымъ насъ зовутъ, если человѣческая личность есть звукъ пустой, случайная комбинація энергіи и матеріи, игра ощущеній, если прогрессъ—процессъ безъ цѣли и смысла? Борьба и трудъ могутъ заглушить въ насъ мучительный вопросъ о смыслѣ жизни, ослабить духовную жажду, но это постыдный и унижительный выходъ. Тысячу разъ правъ Л. Толстой, когда въ своемъ «Недѣланіи» онъ призываетъ насъ сдѣлать перерывъ въ этомъ бессмысленномъ и суетливомъ дѣланіи, чтобы осмотрѣться, поставить вопросъ о значеніи этой работы, осмыслить жизнь. Трудъ не долженъ быть тѣмъ дурманомъ, которымъ заглушается сознательная постановка проблемъ жизни.

Идеалистовъ часто поносятъ, какъ реакціонеровъ, обвиняютъ въ оторванности отъ жизни, въ отвлеченіи отъ насущныхъ задачъ времени. Но съ какой высоты позволяютъ себѣ это дѣлать позитивисты, во имя чего, исходя изъ какихъ цѣнностей? Во имя нашихъ же идеалистическихъ цѣнностей, карабкаясь на нашу же гору, контрабандно пользуясь нашими же метафизическими понятіями. Вы клянетесь правами поруганной и угнетенной че-



ловѣческой личности, вы зовете къ борьбѣ за *прогрессъ*, вы благоговѣете передъ *свободой*, но не смѣете открыто признать метафизическій характеръ всѣхъ этихъ святынь. Когда вы начинаете благородно и возвышенно насъ обличать, мы заранѣе знаемъ, что вы нашимъ же добромъ будете насъ бить, что своего вы ничего не выдумаете, потому что и выдумать нельзя, и всю вашу горячность мы разъ навсегда признали показателемъ вашего нравственнаго рвенія, соединеннаго, къ сожалѣнію, съ низкимъ уровнемъ философскаго сознанія. Мы уже давно поняли ту психологическую тайну, что можно быть атеистомъ изъ религіозной потребности, имморалистомъ изъ потребности нравственной, матеріалистомъ изъ метафизической, космополитомъ изъ потребности національной. Это часто бываетъ благородно, но иногда право же не особенно умно. Нѣтъ, ничего вы не выдумали и не выдумаете такого, въ чемъ мы не имѣли бы основаній увидѣть контрабандное провозеніе нашихъ товаровъ. Вы были бы хорошими людьми, если бы не имѣли этой склонности къ контрабандѣ; но мы понимаемъ, что вамъ надо чѣмъ-нибудь жить, что вы рискуете умереть отъ духовнаго голода, что не проживешь законами природы и статистикой, абстракціями біологіи и социологіи, и мы готовы открыто поставлять вамъ пищу; вы заслужили быть обладателями этихъ теоретически ненавистныхъ вамъ, а практически столь любимыхъ вами идей личности, прогресса, свободы и т. д. Но пора бросить эту дурную привычку видѣть хорошій прогрессивно-позитивный тонъ въ вульгарной ругани, издѣвательствахъ и обвиненіяхъ по адресу непонятаго идеализма. А теперь перейдемъ къ философскому разсмотрѣнію проблемы личности, индивидуальности.

Проблема индивидуальности есть основная проблема нашего времени; она связана съ глубочайшими нашими переживаниями; ею пропитано все современное искусство, къ ней восходитъ и всякая борьба за право, всякая нравственно осмысленная постановка социальнаго вопроса. Нѣтъ вопроса, который такъ нуждался бы въ философскомъ освѣщеніи и разработкѣ, какъ этотъ вопросъ объ индивидуальности. Позитивная наука останавливается въ недоумѣніи передъ тайной индивидуальнаго; ее интересуютъ только законы природы, только общее, типическое, безкрасочное; для своихъ специальныхъ цѣлей она слишкомъ соблюдаетъ экономію въ мышленіи, чтобы подойти къ индивиду-

альному. И позитивная наука права. Отъ прикосновенія научнаго познанія все живое и индивидуальное умираетъ, все конкретное превращается въ абстракціи <sup>1)</sup>).

Весь такъ называемый научный опытъ, основанный на условномъ противоположеніи субъекта и объекта, не подводитъ часть къ истинно сущему, реальному; въ немъ даны лишь условные значки реального бытія. Въ другомъ мѣстѣ я постараюсь оправдать ту гносеологическую точку зрѣнія, по которой матеріалы и основанія для выработки понятія *бытія*, этого основного философскаго понятія, мы беремъ изъ непосредственныхъ данныхъ сознанія, — сознанія живого, трансцендентнаго, а не имманентнаго нашему гносеологическому субъекту, который создаетъ и познаетъ такъ называемую «природу» <sup>2)</sup>). Это основная ошибка всякаго рационализма, а также критицизма, исходящаго отъ Канта, и позитивистическаго эмпиризма, какъ бы они ни отрещивались отъ рационализма, — считать, что гносеологическій субъектъ; мышленіе съ его категоріями, обнимаетъ бытіе и тѣмъ самымъ ограничиваетъ его, дѣлаетъ невозможнымъ трансцензусъ. Ошибка эта основана на смѣшеніи сознанія съ знаніемъ, съ субъектомъ, съ разумомъ, приниженнымъ до разсудка, на толкованіи всякаго сознанія, какъ логическаго и уже искусственно разсѣченнаго <sup>3)</sup>). Рационализмъ разсѣкаетъ человѣческій духъ, создаетъ искусственное противоположеніе между тѣмъ, что отъ «разума», и тѣмъ, что отъ «опыта», при чемъ и разумъ и опытъ одинаково ограничены и сдавлены. Нужно возстановить единство и цѣльность нашего познающаго существа и построить теорію метафизическаго опыта, обнимающаго и условно опытное, и условно рациональное познаніе. Воззрѣніе и интуиція должны, наконецъ, быть освобождены отъ этого гнета «понятій», тяготящаго и надъ такъ называемымъ опытомъ. Непосредственно

1) См. книгу Риккерта „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. 1902. Это одна изъ лучшихъ книгъ по теоріи знанія въ современной философской литературѣ.

2) На эту тему я готовлю специальную гносеологическую статью, къ которой и отсылаю читателя.

3) Очень глубокія замѣчанія можно найти по этому поводу у Козлова въ „Своемъ словѣ“. См. также Н. Лосскаго „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“, стр. 107 — 136. Это прекрасная книга, представляющая очень незаурядное явленіе въ русской философской литературѣ.

данное, преднаходимое <sup>1)</sup> это не субъектъ, не разсудочное мышленіе, а сознаніе <sup>2)</sup> въ его безпредѣльности, и тутъ мы вплотную соприкасаемся съ самыми нѣдрами бытія, съ сущимъ. Нужно настойчиво повторять, что всякое бытіе трансцендентно мышленію, что оно не заключено въ понятіе и вмѣстѣ съ тѣмъ имманентно нашей цѣлостной природѣ, нашему метафизическому существу, поэтому возможенъ, я бы сказалъ, трансцендентный, метафизическій опытъ, безконечное движеніе въ океанѣ сознанія, въ которомъ мы приходимъ въ соприкосновеніе съ сущимъ, а не только условный такъ называемый научный опытъ и дедукція понятій изъ разума. Это очень приближается къ гносеологической теоріи мистическаго воспріятія у Вл. Соловьева, но есть и нѣкоторая разнища. Прежде всего мы возражали бы противъ почти полного отождествленія философскаго знанія съ религиозной вѣрой. Опытъ (непосредственное воспріятіе), который даетъ матеріалы для метафизическаго знанія сушаго, обязательенъ для всѣхъ познающихъ существъ и только по интеллектуальнымъ ошибкамъ раціонализма не находитъ себѣ вѣрнаго истолкованія и часто остается непознаннымъ.

Самымъ важнымъ результатомъ подобной гносеологіи будетъ особенная конструкція понятія бытія. Всякое бытіе есть сознаніе, всякое бытіе живое и индивидуальное, т.-е. всякое бытіе есть конкретный духъ, живая и индивидуальная субстанція <sup>3)</sup>. Спиритуализмъ оправдывается первыми же шагами гносеологіи; гносеологически нелѣпо вкладывать въ понятіе бытія какой бы то ни было смыслъ, кромѣ того, который почерпнуть изъ непосредственно сознаваемой жизни духа. Категорія субстанціи <sup>4)</sup>

1) Я нарочно употребляю авенариусовскій терминъ Vorgefundenes, такъ какъ Авенариусъ тоже ставилъ себѣ задачу начать гносеологію до обычнаго противоположенія между субъектомъ и объектомъ. См. его „Der menschliche Weltbegriff“. Къ сожалѣнію, онъ сбился на старый позитивно-натуралистическій путь и принялъ слишкомъ много раціоналистическихъ „предпосылокъ“.

2) Лучшаго слова на человѣческомъ языкѣ нѣтъ, и не будетъ никакого выигрыша, если замѣнить его какой-нибудь буквой или условнымъ знакомъ.

3) Различіе, которое устанавливаетъ Вл. Соловьевъ между бытіемъ и сущимъ, очень остроумно и глубокомысленно, см. „Философскія начала цѣльнаго знанія“ IV гл. въ I т. „Собр. соч.“. Но терминологически удобно сохранить слово бытіе, истолковывая его какъ сущее.

4) Модное теперь энергетическое направленіе совершенно изгоняетъ категорію субстанціи изъ научнаго познанія и разрушаетъ призракъ субстан-

есть основная категория метафизического знания о бытіи; ее при-  
мѣняетъ метафизическій «большой» разумъ при обработкѣ мате-  
ріаловъ непосредственнаго живого сознанія. А какое понятіе бы-  
тія дають намъ позитивизмъ, критицизмъ, рационализмъ? Позити-  
визмъ просто не интересуется истинно сущимъ, реальнымъ быті-  
емъ; онъ объявляетъ его или фиктивнымъ понятіемъ или непо-  
знаваемымъ, или склоняется къ наивному и нелѣпому матеріа-  
листическому понятію бытія, о которомъ сейчасъ и разговари-  
вать не стоитъ. Критицизмъ въ этомъ отношеніи очень близокъ  
къ позитивизму и только тоньше и лучше обставляетъ свою по-  
зицію. Для нѣкоторыхъ фракцій неокантіанства бытіе тоже фик-  
ція, для другихъ оно непознаваемо, третьи, подобно самому Канту,  
постулируютъ спиритуалистическое понятіе бытія, не имѣя ника-  
кихъ для этого основаній въ своей теоріи познанія. Рационализмъ  
всѣхъ оттѣнковъ пытается открыть бытіе путемъ дедукціи по-  
нятій, выводитъ бытіе изъ разума и въ концѣ-концовъ приходитъ  
къ панлогизму, къ пониманію бытія, какъ идеи, какъ логоса; онъ  
все пытается свести къ отношеніямъ логическимъ. Всѣ возмож-  
ности эмпиризма, критицизма и рационализма исчерпаны, и не-  
способность ихъ выработать понятіе бытія, основное для гносео-  
логіи и метафизики, нужно считать несомнѣнной, несмотря на  
частую правоту этихъ точекъ зрѣнія. Бытія нѣтъ ни въ текущемъ  
опытѣ эмпириковъ-позитивистовъ, ни въ категоріяхъ и понятіяхъ  
критицистовъ, ни въ онтологизированныхъ идеяхъ рационали-  
стовъ. А вопросъ о бытіи есть основной и въ концѣ-концовъ  
единственный вопросъ философіи и только въ связи съ тѣмъ  
или другимъ пониманіемъ бытія можно рѣшить поставленную  
нами проблему индивидуальнаго <sup>1)</sup>).

Въ потокѣ эмпирическихъ явленій есть краски и различія,  
есть безконечное многообразіе, но нѣтъ индивидуальности, лич-  
ности, если стоять на позитивистической точкѣ зрѣнія. Консти-

---

ціональности матеріи. Это очень полезно и намъ только на руку, но наивны  
и жалки попытки энергетики выдать себя за цѣлую метафизическую систему.  
Съ субстанціональностью духа энергетизмъ не можетъ ничего сдѣлать и со-  
вершенно безсиленъ дать ученіе о бытіи: его компетенція чисто научная.  
См. «Натуръ-философію» Оствальда. Книга эта очень интересна и поучи-  
тельна въ научномъ отношеніи, но философски очень наивна.

<sup>1)</sup> Еще разъ долженъ указать на большія заслуги покойнаго Козлова въ  
анализѣ понятія бытія.

тутивнымъ признакомъ понятія индивидуальности является неразложимость, субстанціональное единство ея, невыводимость природы этой индивидуальности извнѣ, изъ неиндивидуальной природы, единственность ея. Индивидуальность есть бытіе въ себѣ, бытіе изначальное, и всѣ ея состоянія, ея творческіе акты, ея взаимодействіе съ другими предполагають эту ея внутреннюю метафизическую природу: она не можетъ быть продуктомъ внѣшнихъ текучихъ процессовъ. Рационалисты выработали отвлеченное понятіе личности, идею личности, но живого, конкретного неповторимаго въ своемъ своеобразіи бытія для нихъ не существуетъ; они подчиняють бытіе мышленію, для нихъ есть только жизнь въ понятіяхъ. И вотъ цѣлое направленіе критицизма, очень характерное проявленіе нѣмецкаго идеалистическаго движенія, пытается поставить проблему индивидуальнаго; я имѣю въ виду Виндельбанда, а въ особенности Риккерта и Ласка <sup>1)</sup>. Это направленіе признаетъ ирраціональность индивидуальнаго и за этимъ индивидуальнымъ признаетъ цѣнность. Научное познаніе стираетъ индивидуальное; конкретное многообразіе исчезаетъ въ вырабатываемыхъ познаніемъ общихъ понятіяхъ; такъ создается «природа» съ ея законами, и покоится она на общеобязательныхъ нормахъ разума. Кромѣ этихъ нормъ, общаго, «природы», есть еще индивидуальное, ирраціональное, не подлежащее разумному познанію, «исторія», подъ которой Риккертъ понимаетъ все конкретное и живое. Это тоже позитивизмъ, отклоняющій метафизическую постановку и рѣшеніе проблемы бытія вообще и бытія индивидуальнаго въ частности; но позитивизмъ болѣе высокаго качества, такъ какъ онъ настойчиво выдвигаетъ великую проблему, игнорируемую позитивизмомъ вульгарнымъ. Направленіе это не хочетъ допустить, что кромѣ научнаго познанія, для котораго нѣтъ индивидуальнаго, можетъ быть еще познаніе метафизическое, которое только съ индивидуальнымъ и имѣетъ дѣло, такъ какъ хочетъ знать бытіе, сущее.

Позитивисты считаютъ индивидуальность биологическимъ понятіемъ, видятъ въ ней биологическое образованіе. Многіе въ

<sup>1)</sup> Смотр. цитированную уже книгу Риккерта „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ и остроумную книгу Ласка „Fichtes Idealismus und die Geschichte“. У Ласка можно найти тѣ метафизическія крохи, которыя свойственны этому полу-позитивистическому направленію.

наше время въ біологическихъ инстинктахъ и психологическихъ настроеніяхъ усматриваютъ суть индивидуальности. Но вѣдь инстинкты, біологическія свойства общи человѣку съ животными, съ природой; это именно то, что дѣлаетъ его наиболѣе схожимъ со всѣми, что совершенно неиндивидуально или вѣрнѣе поиндивидуально, не доводитъ еще до того состоянія, которое мы называемъ *личностью*. Съ біологической и вообще натуралистической точки зрѣнія нельзя даже констатировать факта индивидуальности, нельзя его уловить, и позитивистъ самое большее можетъ считать этотъ фактъ стоящимъ внѣ компетенціи научнаго познанія, какой-то тайной. Если человѣкъ есть лишь капля въ волнахъ природнаго бытія, если онъ только отрывокъ природнаго процесса, случайный продуктъ необходимости, то онъ не личность, не индивидуальность, его просто нѣтъ. Какой бы теоріи мы ни держались, мы живемъ тѣмъ непосредственнымъ сознаниемъ, что человѣкъ есть существо метафизическое, что корни индивидуальности нужно искать глубже біологіи и психологіи. Психологическій индивидуализмъ усиленно проповѣдуется современными теченіями въ искусствѣ; онъ очень моденъ и близокъ сердцу современнаго человѣка, хотя по недоразумѣнію, по грубой интеллектуальной ошибкѣ. Если психологическія переживанія и настроенія не имѣютъ носителя въ живомъ, единомъ духѣ, если понимать нашу психику не какъ субстанцію или духовную монаду, а какъ временный отрывокъ необходимаго процесса природы, извнѣ образовавшуюся игру душевныхъ состояній, то всѣ наши индивидуалистическія притязанія будутъ висѣть въ воздухѣ, всѣ титаническія мечты о могучей человѣческой индивидуальности, которыми грезить современный человѣкъ, будутъ жалкимъ самообманомъ. Индивидуальность не въ мгновеніи, а въ вѣчности. И субстанціональное пониманіе души не только не противорѣчитъ актуальному, но даже предполагается послѣднимъ, именно активный процессъ, свободное творчество; всѣ душевные акты и состоянія нуждаются въ носителѣ, въ нутрѣ, въ самобытномъ единствѣ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Не можетъ быть и рѣчи объ истолкованіи субстанціи въ духѣ Гербарта, какъ неподвижной математической точки, совершенно оторванной отъ душевныхъ процессовъ. Это чисто рационалистическая ошибка. Для насъ субстанція есть живой духъ, въ которомъ всѣ активные процессы органически неразрывны съ своимъ носителемъ.

Когда мы сознательно говоримъ я, то мы уже констатируемъ субстанціальность души. Великій индивидуалистъ Ницше лучше всего доказалъ на своемъ примѣрѣ невозможность біологическаго и психологическаго пониманія индивидуальности; весь Ницше есть крикъ безмѣрной тоски по утерянной метафизической индивидуальности. Я знаю, что слишкомъ принято считать индивидуальное эмпирическимъ, а метафизическимъ общее и единое. Даже Шопенгауэръ не рѣшился признать безвременное и безпространственное бытіе индивидуальнаго и тѣмъ сталъ въ противорѣчіе съ глубочайшими тенденціями своей метафизики. Но для меня это истина самая основная, самая важная.

Просвѣтлѣніе возможно только при коренной переработкѣ теории познанія, которая положитъ въ свое основаніе проблему реальности и анализъ понятія бытія. Мы непосредственно *сознаемъ*, а затѣмъ и познаемъ себя, какъ бытіе, какъ духовную субстанцію, какъ я, неразложимое, изъ «природы» невыводимое, единое и единственное. Это образчикъ всякаго бытія, которое иначе нельзя мыслить, какъ я, какъ индивидуальное, живое и духовное. Для метафизики несомнѣнно большую роль сыграетъ волюнтаризмъ, который окончательно утверждается въ современной психологіи и тоже ведетъ борьбу съ рационализмомъ <sup>1)</sup>. Мы живемъ и движемся въ трансцендентной глубинѣ, и эти трансцендентныя переживанія болѣе имманентны нашему существу, чѣмъ условный, потусторонній для непосредственнаго сознанія міръ опыта, природа. Вообще, нужно протестовать противъ того разрыва между имманентнымъ и трансцендентнымъ, которое идетъ отъ Канта, нужно признать имманентность трансцендентнаго и раскрыть двери для опыта метафизическаго. Все это нуждается въ оправданіи и развитіи; но никѣмъ и никогда не была настоящимъ образомъ опровергнута эта непосредственная сознаваемость и познаваемость нашего субстанціального я, не гносеологическаго, а онтологическаго я, источника всякаго истиннаго бытія.

Гносеологи всегда начинаютъ съ противоположенія мышленія и бытія, субъекта и объекта; но это еще не начало; еще до этого противоположенія мы находимъ непосредственную данность, которую принято называть сознаниемъ, и нашъ рефлекти-

1) См. уже цитированную книгу Н. Лосскаго „О волюнтаризмѣ“.

рующій разумъ долженъ обращаться не только туда, гдѣ все условно, все вращается въ понятіяхъ нашего мышленія, создающаго научный опытъ, но и сюда, гдѣ дано безусловное бытіе, гдѣ открывается опытъ трансцендентный и возможно метафизическое познаніе. Тутъ открывается передъ нами безконечный путь въ опознаніи состояній сознанія, въ переходѣ ихъ въ знаніе истинное. Если есть въ философіи истина незыблемая, такъ это то, что всякое бытіе субстанціально и духовно, что всякое бытіе—*индивидуальное я*, что міръ есть сложная система взаимодействія духовныхъ субстанцій разныхъ порядковъ, высшихъ и низшихъ. Конкретный спиритуализмъ есть единственная возможная метафизическая система и единственное рѣшеніе проблемы индивидуальнаго, единственное оправданіе самой постановки проблемы личности. Панпсихизмъ связанъ съ самыми древними и самыми глубокими человѣческими вѣрованіями и чувствами, и это неискоренимое убѣжденіе въ одухотворенности міра бессильны отнять у насъ позитивно-раціоналистическія теоріи знанія. Какъ мощно призываетъ насъ живопись Беклина къ вѣрѣ въ душевную жизнь міра, въ населенность его живыми духами. И это не имѣетъ ничего общаго съ плоскимъ пантеизмомъ, поглощающимъ все индивидуальное и разрѣшающимся чисто словесными и тавтологическими утвержденіями. Самобытныя проявленія русской философской мысли тяготеютъ къ спиритуализму и носятъ характеръ анти-раціоналистическій. Мы можемъ быть ближе современной европейской философіи подходимъ къ коренному вопросу, проблемѣ реальности и проблемѣ бытія, и ищемъ исхода изъ болѣзненнаго кризиса современной мысли.

Всѣ положительныя утвержденія, связанныя съ проблемой личности, пропитаны гѣмъ метафизическимъ предположеніемъ, что личность есть свободная, самоопредѣляющаяся, духовная субстанція. Только живой, конкретный духъ, безвременный и безпространственный по своей природѣ, можетъ обладать безусловной цѣнностью, только ему могутъ быть присущи безусловныя, неотъемлемыя естественныя права, только его индивидуальная судьба можетъ имѣть глубокой смыслъ и только надъ ней могла такъ крѣпко задуматься новая исторія съ ея основнымъ мотивомъ—выработкой и утвержденіемъ индивидуальности. Боевые позитивисты возражаютъ: если человѣческой духъ и такъ свободенъ, если въ его цѣнности не можетъ быть сомнѣнія,



если его права абсолютны и неотъемлемы, то зачѣмъ бороться за свободу, за право; такой духъ не можетъ быть угнетаемъ, угнетается лишь эмпирическая видимость. Это недоразумѣніе или софизмъ. Субстанціональный духъ не есть что-то далекое и совершенно отличное отъ живущаго на землѣ человѣка, угнетаемаго и борющагося; мы рѣшительно протестуемъ противъ такого рода дуализма. Духовная природа человѣка подымаетъ возстаніе во имя своего первородства; она борется противъ низшихъ силъ, связывающихъ и гнетущихъ во имя окончательнаго освобожденія, индивидуальнаго и универсальнаго. Кусокъ матеріи, случайная игра ощущений не могутъ написать декларацію своихъ правъ, не могутъ противопоставлять себя бессмысленной природѣ, грубой силѣ. Борьба за свободу и право съ логической обязательностью предполагаетъ борющагося, свободнаго по своей внутренней природѣ и внутреннимъ существомъ своимъ сознающаго свои абсолютныя права. Прометей былъ великій духъ божескаго происхожденія и титаническая борьба его велась во имя признанія его высшей природы. Низшая природа не можетъ перерасти себя въ своихъ собственныхъ продуктахъ; все высшее должно имѣть другой, самобытный источникъ. Поэтому необходимость никогда не родитъ свободы, и сознаніе абсолютныхъ правъ никогда не можетъ быть выведено изъ фактическаго безправія, а борьба съ насиліемъ должна имѣть внутренній источникъ, противоположный всякому насилію.

Исповѣдуемая нами спиритуалистическая монадологія понимаетъ міръ, какъ состоящій изъ множества духовныхъ существъ разныхъ порядковъ, неразложимыхъ въ своей индивидуальности и стремящихся къ свободному самоопредѣленію, къ разрушенію необходимости, къ уничтоженію гнета матеріи, того кажущагося бытія, которое создается низшей, связанной природой существъ элементарныхъ и простыхъ. Эта философская концепція можетъ быть названа метафизическимъ плюрализмомъ; въ ней находятъ себѣ выраженіе тенденція къ множественности, къ индивидуальному, заложенная глубоко въ нашей познавательной природѣ и не находящая себѣ достаточнаго выраженія въ большей части рационалистическихъ и монистическихъ системъ <sup>1)</sup>. Міръ мно-

<sup>1)</sup> Изъ великихъ философовъ плюрализмъ болѣе всего выраженъ у Лейбница, но былъ испорченъ ошибками рационализма.

жественъ по своему бытійственному составу; всякое бытіе индивидуально. Слишкомъ многія философскія направленія грѣшатъ тѣмъ, что мыслятъ акты, состоянія, процессы безъ субстанціональнаго носителя; міръ представляется драмой съ дѣйствіемъ, но безъ дѣйствующихъ лицъ, и такимъ образомъ бытіе превращается въ призракъ, иллюзію. Современная теорія познанія должна глубоко подумать надъ категоріей субстанціи и признать ее основной, неустранимой при выработкѣ понятія бытія. Въ плюралистическомъ спиритуализмѣ находятъ себѣ метафизическое отраженіе наши индивидуальныя стремленія, наша борьба за права личности, за свободу, получаетъ смыслъ нашъ мучительный интересъ къ основному вопросу человѣческой жизни, вопросу объ индивидуальной судьбѣ, съ которымъ связанъ тотъ глубокой трагизмъ, съ которымъ позитивистамъ нечего дѣлать. Теорія личности завершается философіей безсмертія, и тутъ мы переходимъ къ совершенно иной полосѣ мыслей, къ вопросу о миссіи человѣчества, о его коллективномъ призваніи, т.-е. къ проблемѣ прогресса.

#### IV.

Можно считать неопровержимо установленнымъ метафизическій характеръ идеи прогресса, и мнѣ не хотѣлось бы въ сотый и тысячный разъ повторять, что прогрессъ предполагаетъ цѣль и смыслъ исторіи, что онъ приводитъ къ идеѣ нравственнаго міропорядка, что позитивизмъ долженъ въ сущности отказаться отъ идеи прогресса и признать лишь процессъ, эволюцію, движеніе безцѣльное и безсмысленное <sup>1)</sup>. Укажу только вотъ на что. Если проблема личности неизбѣжно приводитъ насъ къ признанію духовной субстанціи, къ спиритуалистическому плюрализму, то проблема прогресса столь же неизбѣжно приводитъ къ единой, высочайшей субстанціи, къ добру какъ моши, къ спиритуалистическому монизму. Неискоренимый изъ нашего сознанія фактъ смысла человѣческой жизни и человѣческой исторіи основанъ на предположеніи, что кромѣ меня и всякаго другого, кромѣ человѣка и человѣчества есть еще третье, высшее,

<sup>1)</sup> См. статью С. Булгакова „Основные проблемы теории прогресса“ въ цитированномъ выше сборникѣ.

чѣмъ я и мой ближній, есть Единое и въ отношеніи къ этому Единому множественности вся загадка бытія, метафизическая основа движенія въ мірѣ.

Не разъ уже произносили суровый судъ надъ прогрессомъ съ точки зрѣнія трагической судьбы индивидуальной человѣческой души, ея загубленныхъ надеждъ, ея неудавшейся жизни, пролитой крови и слезъ. Съ особенной силой ставить прогрессъ передъ судомъ индивидуальной судьбы Достоевскій въ знаменитыхъ словахъ Ивана Карамазова, когда тотъ говоритъ о слезинкѣ ребенка. Это принято называть проблемой теодицеи и очень неудачно. Нельзя Бога оправдывать міромъ, наоборотъ мы міръ съ его зломъ и страданіями хотимъ оправдать Богомъ, хотимъ найти смыслъ и выходъ изъ трагедіи міра въ Высочайшемъ. И вотъ стоитъ передъ нами вопросъ объ оправданіи и осмысленіи прогресса съ его ужасами и жертвами, съ гибелью и страданіемъ индивидуальности, человѣка, признаннаго за самоцѣль.

Идея прогресса пропитана мечтой о совершенномъ, высшемъ, сверхчеловѣческомъ состояніи людей, въ которомъ восторжествуетъ окончательная гармонія, не будетъ крови и слезъ, въ которомъ высочайшее могущество будетъ сочетаться съ высочайшей благостью. Предположеніе такого высшаго состоянія, какъ предѣла, есть необходимый признакъ понятія прогресса. Конкретно въ исторіи человѣчества эта мечта принимаетъ различныя формы: въ социализмѣ она воплотилась въ идеи Zukunftstaat'a, котораго вѣрующій социалистъ ждетъ такъ же, какъ вѣрующіе христіане ждутъ второго пришествія. Много утопій родилось изъ этой потребности мыслить вершину прогресса, освѣщенную ослѣпительнымъ солнцемъ человѣческаго совершенства и могущества. Допустимъ, что человѣчество взберется на высокую гору, что оно войдетъ въ царство желанной гармоніи, будетъ сильнымъ, прекраснымъ и радостнымъ. Эта кучка людей, счастливо устроившаяся на грудѣ нашихъ труповъ, на почвѣ, увлажненной нашими слезами, не можетъ насъ привлекать, не можетъ быть нашей цѣлью, не можетъ искупить гибели индивидуальной, не можетъ отвѣтить на крикъ проклятія одной загубленной человѣческой души, не можетъ осмыслить трагическій ужасъ человѣческой жизни. Прогрессъ позитивистовъ есть самая безобразная, самая безчеловѣчная идея; прогрессъ долженъ быть отвергнутъ, если позитивизмъ правъ: его нравственно нельзя принять

нельзя ничѣмъ окупить. Почему будущія поколѣнія должны быть поставлены выше современныхъ и прошлыхъ, почему для ихъ будущаго довольства и устройства я долженъ работать, страдать, губить себя и другихъ? Это необходимо, вотъ единственный отвѣтъ, который мы слышимъ отъ позитивистовъ; этого требуетъ растущая и развивающаяся жизнь, которой мы поклоняемся, какъ высшей святыни; вы погибнете, какъ неприспособленные, если не будете служить нашему прогрессу. Этотъ жалкій отвѣтъ ясно показываетъ, что для послѣдовательнаго позитивиста даже не существуетъ и не можетъ существовать проблемы прогресса, какъ нѣтъ и проблемы личности; онъ перестаетъ понимать, въ чемъ тутъ вопросъ, заглушаетъ въ себѣ голосъ непосредственной человѣческой природы. Идею прогресса, какъ и идею личности, могутъ брать подъ свою защиту только идеалисты, позитивисты же не имѣютъ на это никакого права; они въ концѣ концовъ могутъ защищать только законы природы, этотъ фетишъ новѣйшаго изобрѣтенія, и склонять во всѣхъ видахъ и формахъ слово «жизнь»,—жизнь, взятую изъ книжекъ по биологii и представляющую собой самое пустое и безсодержательное понятiе. Мы готовы вполне присоединиться къ этимъ гимнамъ жизни, которые складываютъ поэты позитивизма, но это ничего не скажетъ ни о нашихъ согласiяхъ, ни о нашихъ разногласiяхъ, такъ какъ это вообще ничего не значитъ <sup>1)</sup>). Будемъ жить, углублять и расширять жизнь, но не будемъ злоупотреблять биологическими метафорами!

Но проблема оправданiя прогресса, искупленiя его жертвъ, отношенiя прогресса къ судьбѣ личности должна быть рѣшена, безъ этого сознательный человѣкъ не можетъ участвовать въ работѣ прогресса, не можетъ служить этому бессмысленному идолу, кучкѣ будущихъ счастливицевъ. Спиритуалистическая метафизика, моно-плюралистическое истолкованiе бытiя можетъ приблизить насъ къ рѣшенiю этой проблемы. Индивидуальный человѣкъ, творчески участвующий въ прогрессѣ, создающii лучшее будущее, работаетъ для себя, создаетъ свое будущее. Вы-

1) Въ этомъ отношенiи очень характеренъ позитивистическii сборникъ „Очерки реалистическаго мировоззрѣнiя“. Вся философiя этого сборника сводится къ чисто словеснымъ упражненiямъ надъ понятiемъ жизни и разрѣшается въ такiя тавтологическiя утвержденiя, что добро есть максимумъ жизни, красота тоже максимумъ жизни, прогрессъ—ростъ жизни и т. д.

сочайшая гора прогресса есть Царство Божіе, въ которое войдутъ всѣ индивидуальности, въ которомъ искупится всякая слезинка ребенка и превратится въ радость. То, что въ эмпирической видимости представляется вытянутымъ въ хронологическомъ порядкѣ во временной послѣдовательности, то въ метафизическомъ, безвременномъ бытіи вытягивается въ одну линію и въ этой одной линіи окажутся всѣ духовныя субстанціи міра, всѣ человѣческія поколѣнія на нашемъ обыденномъ языкѣ. Только это дѣлаетъ возможнымъ радостное и осмысленное участіе въ прогрессѣ, вѣчномъ творествѣ и совершенствованіи, мучительномъ и тяжеломъ, въ освобожденіи человѣчества, связанномъ съ освобожденіемъ всего міра. Тутъ соприкасается и перекрещивается индивидуальная человѣческая судьба съ универсальной судьбой человѣчества и міра и универсалистическій монизмъ понимается какъ окончательное завершеніе индивидуалистическаго плюрализма, такъ какъ множественность находитъ въ Единомъ не отрицаніе свое, а полноту своего утвержденія. Вѣру въ Бога хотѣли замѣнить люди XIX вѣка вѣрой въ прогрессъ, но оказалось, что, отбросивъ Бога, нужно и прогрессъ отбросить, такъ какъ онъ теряетъ смыслъ и не можетъ быть оправданъ. И пусть позитивисты не слишкомъ гордятся своимъ прогрессомъ и своей прогрессивностью: на ихъ языкѣ это ничего не значущее слово; а что они любятъ жизнь, такъ кто же ея не любитъ. Попробуемъ еще расшатать одну изъ излюбленнѣйшихъ идей позитивистовъ, идею служенія человѣчеству, какъ высшей цѣли жизни; тутъ мы найдемъ новое подтвержденіе того, насколько невозможно построить позитивную теорію прогресса.

Цѣль прогресса и высшій критерій прогрессивности вращается для позитивизма въ предѣлахъ понятій человѣка и человѣчества и приводитъ къ религіи человѣчества. Намъ представляется важнымъ расшатать это фиктивное и номинальное понятіе человѣчества и показать, что у позитивистовъ оно не критически подставляется вмѣсто сверхчеловѣческаго, которое неизбѣжно предполагается признаніемъ безусловныхъ цѣнностей. Коренная ложь философіи и религіи человѣчества заключается въ томъ положеніи, что будто бы мой ближній имѣетъ большую цѣнность, чѣмъ я самъ, что «многіе» увеличиваютъ по сравненію съ «однимъ» качество цѣнности, что будущія поколѣнія цѣннѣе настоящихъ и прошлыхъ, что въ человѣчествѣ есть что-то боль-

шее и высшее, чѣмъ въ человѣкѣ. Мы вѣрнымъ инстинктомъ ищемъ чего-то высшаго, чѣмъ человѣкъ, только на этомъ высшемъ мы считаемъ возможнымъ основать оцѣнку и опредѣлить отношеніе человѣка къ человѣку. На индивидуальномъ человѣкѣ, какъ фактической данности, нельзя ничего построить, изъ него, какъ факта эмпирическаго и случайнаго, нельзя добыть огня для человѣческаго прогресса, и вотъ начали позитивисты теоретически суммировать эти нули и перемѣщать ихъ хронологически впередъ. выработали понятіе человѣчества, манящее, властно зовущее впередъ, не замѣчая того, что психологически это понятіе было пропитано элементами сверхчеловѣческими и метафизическими, а логически было номинально и фиктивно. Присмотримся къ этому поближе и подойдемъ съ совершенно особой стороны.

Есть человѣкъ «я» и есть другой, ближній, «ты». Съ точки зрѣнія позитивизма ихъ соединяетъ біологическое понятіе человѣческаго вида и социологическое понятіе человѣческаго общества. Да, они части одной и той же «природы», и по ея «законамъ» они поѣдаютъ другъ друга; они части того же «общества» и по его «законамъ» ведутъ другъ съ другомъ смертельную борьбу. Это необходимость, которую позитивисты такъ страстно оберегаютъ отъ насъ во имя своей свободы, и эта необходимость такъ безпредѣльно пустынна; въ ней нельзя даже найти оазиса для установленія цѣнности и не отличишь въ ней десницы отъ шуйцы. Во имя чего можетъ быть единеніе между «я» и «ты», во имя чего одинъ видитъ въ другомъ человѣка и брата, во имя чего мы признаемъ другъ за другомъ безусловную цѣнность? Во имя чего-то дальняго, во имя третьяго, высшаго, чѣмъ «я» и «ты», сверхчеловѣческаго, во имя той высочайшей природы, которую мы оба отображаемъ, которую носимъ въ себѣ, какъ высшее свое назначеніе и какъ сознание своего первородства, котораго не продадимъ за чечевичную похлебку человѣческаго счастья, общаго блага и другихъ измышленій позитивистовъ. Въ позитивномъ понятіи человѣчества нѣтъ большаго качественного содержанія, большей цѣнности, чѣмъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, это было бы простымъ сложеніемъ, а дѣйствіе это не призвано для образованія цѣнности и качества. Человѣкъ не можетъ и не долженъ, если не хочетъ потерять своего человѣческаго облика, служить себѣ, какъ позитивному факту,

или служить ближнему, такому же факту, или той суммѣ ближнихъ, которая обозначается громкимъ словомъ «человѣчество». Человѣчество, состоящее изъ моихъ ближнихъ, это плоскость безъ единой вершины; любить его и служить ему «я» не могу, если нѣтъ третьяго, высшаго, чѣмъ одинъ и другой человѣкъ, сверхчеловѣческаго, высокой горы, на которую намъ всѣмъ надо подняться. Эгоизмъ и альтруизмъ, между которыми колеблются всѣ позитивныя теоріи, одинаково жалки, ничтожны и плоски, одинаково не доросли до того сознанія, что человѣческая личность выше эгоизма и альтруизма, выше «моихъ» и «чужихъ» интересовъ, что прызвана она служить чему-то третьему, индивидуально и универсально воплощать сверхчеловѣческое, которое нельзя получить никакими сложеніями, никакими количественными комбинаціями. На этомъ третьемъ, не моемъ человѣческомъ и не другомъ человѣческомъ, покоится высшее достоинство, абсолютная цѣнность всякаго человѣческаго я. Гордиться въ себѣ человѣкъ можетъ только тѣмъ, что его возвышаетъ въ собственныхъ глазахъ, что ведетъ его отъ природнаго состоянія къ сверхприродному.

Просто любить ближняго нельзя, нельзя и признать въ немъ родную человѣческую природу; «я» могу любить въ немъ лишь то третье, которое выше насъ и котораго мы являемся индивидуальнымъ образомъ; путь отъ человѣка къ человѣку только черезъ Единое, только Единое можно любить, только Его и можно любить въ каждомъ человѣкѣ. Организовать взаимныя отношенія людей такъ, чтобы человѣкъ человѣку былъ не волкъ, а братъ, можно только на началѣ сверхчеловѣческомъ, во имя Единого, Высочайшаго, и организація эта предполагаетъ цѣли супранатуральныя. Это глубже всего поняла христіанская философія<sup>1)</sup>.

Для всего вышесказаннаго можно найти чисто психологическія иллюстраціи. Какихъ бы теорій, самыхъ даже позитивныхъ, ни держался человѣкъ, третье, высшее, чѣмъ онъ и ближній его, живетъ въ его душѣ, хотя является подъ разными именами. Когда человѣкъ служитъ какой-нибудь «идеѣ», социализму, прогрессу, наукѣ, искусству, истинѣ или справедливости, онъ ста-

1) Долженъ оговориться, что если бы я имѣлъ возможность развить свои религіозныя воззрѣнія, то рѣшительно зашпшилъ бы религіозный индивидуализмъ и символизмъ въ толкованіи цѣлаго ряда религіозныхъ истинъ.

вить эту «идею» выше себя и своего ближняго, выше человѣка и человѣчества; она будетъ для него психологическимъ выраженіемъ сверхчеловѣческаго, третьяго по сравненію съ нимъ и со всякимъ другимъ. Этого третьяго такъ мучительно жаждалъ Ницше, когда говорилъ, что нужно дальняго любить больше, чѣмъ ближняго, вещи и призраки больше людей, когда онъ создавалъ свой образъ сверхчеловѣка. Но если этотъ далекій сверхчеловѣкъ есть только біологически усовершенствованный человѣкъ, передвинутый впередъ во времени, то ничтожность результата не соотвѣтствуетъ грандіозности исканія. Было бы жалкимъ самоутѣшеніемъ довольствоваться приростомъ мускуловъ, количественнымъ прибавленіемъ къ человѣку. Сверхчеловѣческое у Ницше, не по замыслу, а по выполненію, — все то же человѣческое позитивистовъ, но художественно опозитивированное. Гордая мечта о человѣкобогѣ, дорогая для новаго человѣчества, можетъ имѣть только одинъ достойный смыслъ — смыслъ движенія человѣка къ Богу, вверхъ отъ природы. Натуралистическій человѣкобогъ есть ничего не значущее измышленіе. Я не хочу быть средствомъ, орудіемъ другихъ я, равноцѣнныхъ мнѣ, и всего человѣчества, состоящаго изъ такихъ же я, и сверхчеловѣка, только болѣе сильнаго, но не болѣе цѣннаго, это противорѣчило бы моему достоинству, моей самоцѣльности. Сверхчеловѣчество Ницше и будущее счастливое и гармоническое человѣчество позитивной религіи не могутъ заставить меня выйти изъ моего я, перейти къ другимъ, принять участіе въ коллективномъ прогрессѣ: все это слишкомъ человѣческое, плоское, все это цѣнности мнимыя.

Свободный человѣческій духъ, самобытная субстанція не можетъ полагать свой долгъ и свое призваніе въ подчиненіи внѣшней ей природѣ, внѣшнему социальному цѣлому, именуемому человѣчествомъ; это кореннымъ образомъ противорѣчитъ заложеннымъ въ насъ индивидуалистическимъ тенденціямъ и такъ восторжествовалъ бы только механической, чуждый намъ универсализмъ; достоинство и призваніе личности въ томъ, чтобы признать высшимъ и сверхчеловѣческимъ только внутреннее, имманентное нашей природѣ, какую-то духовную субстанцію, съ которой каждый внутренно связанъ самими интимными, самими индивидуальными нитями, во имя ея только и можно увидѣть брата въ другомъ человѣкѣ и соединиться въ гармоническое цѣ-



лое; человѣчество должно быть организовано не извнѣ, насильственно, путемъ муштровки и приспособленія человѣческой личности къ человѣческому обществу, а изнутри, свободно, путемъ самочиннаго, изъ самой глубины человѣка идущаго воплощенія въ жизнь сверхчеловѣческаго. Метафизическая связь субстанцій, въ силу которой онѣ составляютъ міровое цѣлое, космосъ, можетъ быть только въ единой, высочайшей субстанціи, въ которой дана полнота всякаго бытія и къ которой вся множественность міра, всѣ индивидуальности тяготеютъ, какъ къ предѣльному совершенству и силѣ, къ окончательному своему утвержденію. Тутъ индивидуальное и универсальное перестаютъ быть началами противоборствующими.

Позитивная теорія прогресса мыслить безконечное совершенствованіе, какъ отсутствіе конца во времени; въ движеніи этомъ все будетъ количественно приростать, но никогда не будетъ создано «новое небо и новая земля». Гегель называлъ не имѣющій конца прогрессъ дурною безконечностью. Настоящая, хорошая безконечность не въ отсутствіи конца во времени, а въ преодолѣніи всякаго времени и всякаго конца, въ безвременности. Не можетъ быть соприкосновенія съ вѣчностью въ этой скучной перспективѣ временнаго движенія съ его малыми улучшеніями. Это одно изъ коренныхъ противорѣчій позитивной теоріи прогресса.

## V.

Мы видѣли, что проблема прогресса можетъ быть поставлена и рѣшена только метафизически. Прогрессъ предполагаетъ единое, сверхчеловѣческое, высшее по сравненію съ человѣкомъ и другими людьми, человѣчествомъ, то третье, во имя котораго человѣкъ для человѣка не волкъ, а братъ, въ силу котораго возможно общеніе духовныхъ индивидуальностей, это цѣль и источникъ цѣнностей. Но для опредѣленія истиннаго смысла прогресса намъ нужно обратиться къ основной идеѣ того новѣйшаго идеализма, который мы пытаемся характеризовать, къ идеѣ *свободы*. На анализѣ свободы мы должны еще разъ показать несостоятельность позитивизма и необходимость метафизики.

Философія будущаго должна быть названа философіей сво-

боды. Свобода есть одинаково религиозно-метафизическая и социально-политическая идея, и истинная философія будетъ философіей освобожденія. Не позитивисты выработали идею свободы какъ въ философскомъ, такъ и въ политическомъ смыслѣ этого слова <sup>1)</sup>. Позитивисты часто бываютъ практически безпредѣльно преданы свободѣ и готовы жизнь свою за нее положить, но теоретически это всегда для нихъ звукъ пустой, и они не способны понять задачу человѣческой жизни и человѣческой исторіи, какъ освобожденія; для нихъ цѣлью является побѣда надъ природой, социальная организація людей, счастье и удовлетвореніе, все, что угодно, но свобода пробирается къ нимъ лишь контрабанднымъ путемъ. Позитивизмъ безсиленъ дойти до той высоты, чтобы признать, что свобода выше счастья и довольства, выше крѣпкихъ устоевъ жизни, выше можетъ быть самой жизни, что свобода—Богъ, что Богъ—абсолютная свобода, какъ сущее. Позитивизмъ никогда не пойметъ, что задача человѣчества, его міровая миссія,—не устройство и организація жизни для блага людей, а освобожденіе, что поэтому человѣкъ долженъ служить не своему довольству или довольству своего ближняго, а свободѣ во имя Высочайшаго, во имя свободы абсолютной крѣпкое зданіе, въ которомъ устраивается человѣчество, есть лишь временное средство. Тутъ разница огромная.

Настоящій послѣдовательный позитивизмъ долженъ выбросить изъ своего лексикона слово свобода; онъ ничего не можетъ противопоставить необходимости, природѣ, внѣшнему насилію. Позитивизмъ и полупозитивизмъ, подъ которымъ я понимаю неокантіанство, бились надъ тѣмъ, чтобы спасти свободу, такъ какъ чувствовали, что безъ нея исчезаетъ вся краса жизни, но ничего изъ этого не вышло. Гносеологическія попытки дать чисто отрицательное истолкованіе свободѣ, какъ противоположнаго необходимости, не могутъ никого удовлетворить и имѣютъ лишь методологическое значеніе. И тутъ, какъ и вообще въ философіи, чувствуется настоятельная необходимость стать на точку зрѣнія онтологическую, раскрыть тѣ метафизическія предположенія, которыя заключены въ идеѣ свободы. Мы не можемъ успокоиться на отрицательномъ и иллюзионистическомъ ученіи о

<sup>1)</sup> Теперь слишкомъ часто забываютъ, что декларация правъ человѣка и гражданина была написана метафизическимъ разумомъ.

свободѣ неокантіанцевъ, ни на старо кантіанскомъ ученіи обь умопостигаемомъ характерѣ. Особенно возмутительны всѣ эти полицейскіе чисто внѣшніе аргументы въ защиту свободы, какъ чего-то нужнаго и полезнаго, безъ чего падаетъ различіе между добромъ и зломъ, умолкаетъ голосъ совѣсти, теряетъ значеніе наказаніе и т. п., такой ходъ доказательствъ не достоинъ философіи. Пора уже перейти къ положительному пониманію свободы, свободы, какъ бытія. Нетрудно будетъ показать, что свобода тѣсно связана съ признаніемъ духовныхъ субстанцій, ни изъ чего не выводимыхъ, индивидуально неразложимыхъ, изъ нѣдръ своихъ развивающихъ творческую энергію <sup>1)</sup>. Если свободу можно противопоставлять природѣ и бытію эмпирическому, то ни въ коемъ случаѣ нельзя ее противопоставлять субстанціональному бытію духа. Свобода есть *субстанціональная мощь*, творческая сила духовнаго существа, отъ себя созидающаго будущее. Это пониманіе свободы связано съ особой теоріей причинности, съ чисто метафизическимъ ученіемъ о причинности, какъ причиненіи, созидаіи слѣдствій активнымъ духовнымъ субстратомъ. Тогда устанавливается тѣсная связь между категоріями свободы, причинности и субстанціи <sup>2)</sup>. Все это нисколько не будетъ противорѣчить условному научному пониманію причинности, какъ функциональнаго отношенія, и остроумная попытка Маха окончательно изгнать изъ научнаго знанія метафизическія притязанія, связаннаыя съ причинностью, можетъ только расчистить почву для метафизическаго знанія.

Но свобода есть сила ирраціональная и можетъ творить какъ добро, такъ и зло, какъ разумное, такъ и неразумное; она мыслима лишь при волюнтаристическомъ и алогическомъ пониманіи бытія. Для раціоналиста, все равно позитивиста или метафизика, подчиняющаго все раціональному опыту или раціональному «малому» разуму, свобода есть непостижимая и страшная тайна. Ра-

<sup>1)</sup> Теперь я признаю особенной заслугой П. Б. Струве его указаніе на тѣсную связь между свободой и субстанціональностью души. См. его предисловіе къ моей книгѣ „субъективизмъ и индивидуализмъ“.

<sup>2)</sup> Лучшее въ современной философской литературѣ изслѣдованіе вопроса о причинности и свободѣ можно найти у Л. Лопатина во II т. его „Положительныхъ задачъ философіи“. См. также смѣлыя, интересныя статьи С. Аскольдова „Въ защиту чудеснаго“ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“.

рационалистъ всегда пытается прикрѣпить свободу къ необходимости; онъ боится свободы, этой темной глубины бытія, изъ которой въ мірѣ родилось не только добро, но и зло. Рационалистъ и позитивистъ никогда не поймутъ, что необходимое добро не имѣетъ цѣны, внутренне противорѣчиво и даже отвратительно, что только свободное добро можетъ быть признано высочайшей цѣнностью, только добро, прошедшее черезъ всю міровую трагедію, черезъ свободное отпаденіе и отрицаніе, достигшее царства Божьяго.

Но свобода индивидуальныхъ субстанцій относительна; онѣ связаны множествомъ другихъ субстанцій низшей природы, и прогрессивное разрушеніе этой необходимости и насилия наполняетъ собою исторію человѣчества. Смыслъ свободы заключается въ такомъ самоопредѣленіи и творчествѣ духовныхъ субстанцій, при которомъ изъ міра образуется космосъ, а не хаосъ, иначе индивидуальный духъ попадаетъ въ насильственную зависимость, связывается. Освобожденіе есть уничтоженіе зависимости отъ множества самобытныхъ субстанцій, составляющихъ для насъ «природу», и достигается оно такимъ направленіемъ внутренней свободы нашей, при которомъ изъ міра создается Царство Божіе. Отношеніе связанной множественности къ единому, къ которому сводится вся суть бытія, разрѣшается освобожденіемъ всей множественности по образу абсолютной свободы Единого. Это метафизическое освобожденіе находитъ себѣ отраженіе въ томъ отрывкѣ бытія, который мы называемъ человѣческой исторіей; эта исторія наполнена значками и символами метафизическаго освобожденія бытія, метафизической трагедіи, въ которой дѣйствуютъ, борются и страдаютъ духовныя существа разныхъ градаций.

Мы приходимъ къ пониманію историческаго прогресса, какъ освобожденія, имѣющаго смыслъ метафизической и религіозной. Человѣчество должно творческимъ усиліемъ освободить себя и міръ. Свобода человѣческой личности, ея права имѣютъ абсолютное, трансцендентное значеніе. Борьба за свободу и право окрашивается въ цвѣтъ вѣчности; въ свободѣ мы «соприкасаемся мірамъ инымъ». Свобода выше счастья, выше устроенія жизни, выше міра, это цѣнность безпредѣльная и не передъ чѣмъ она не можетъ склониться, такъ какъ Единое Высочайшее есть абсолютная свобода. Позитивисты и утилитаристы всѣхъ отбѣ-

ковъ хотятъ устроить человѣчество, сдѣлать его благополучнымъ, воздѣлать царство обыденности и думаютъ такимъ образомъ пройти мимо трагизма жизни, заложеннаго въ метафизической сущности міра, въ отношеніе множественности къ единому. Поэтому ихъ пониманіе прогресса плоско; ихъ сковываетъ мѣщанская ограниченность; для нихъ свобода не обладаетъ самоцѣлностью: она только средство для благополучія, и съ точки зрѣнія позитивизма ничего нельзя возразить противъ того, чтобы продать свободу за удобное зданіе, въ которомъ поселится человѣческое счастье.

Для насъ свобода личности есть верховный принципъ общезжитія; права личности имѣютъ своимъ источникомъ не положительное право, не государство, не коллективную общественную единицу, властную ихъ давать и отнимать, а метафизическое существо чловѣка, поэтому свобода и права личности не могутъ быть расцѣпимаемы по утилитарнымъ и государственнымъ соображеніямъ, не могутъ отчуждаться во имя иного бога, бога насилія, а не свободы <sup>1)</sup>. Никакіе твердые государственные и общественные устои, создающіе человѣческое удовлетвореніе и спокойствіе, не могутъ быть поставлены выше свободы чловѣческой. Многіе, слишкомъ многіе разсуждаютъ такъ, какъ разсуждалъ Великій Инквизиторъ у Достоевскаго: они знаютъ способъ, какъ сдѣлать людей довольными и счастливыми, какъ устроить ихъ на землѣ, все равно, будетъ ли этотъ способъ католицизмомъ, социализмомъ или другой системой успокоенія, и вотъ они готовы распять того, кто явится къ нимъ со словомъ безпредѣльной свободы; они боятся окончательной свободы, они часто клялись ея именемъ, но проклянуть ее, если она помѣшаетъ имъ построить теплое и удобное зданіе для счастливаго чловѣчества. Тутъ нужно сдѣлать окончательный выборъ—свобода или довольство; прогрессъ, какъ развитіе свободы, переходящей всѣ грани нашего опыта, или прогрессъ, какъ устройство и успокоеніе чловѣчества, развитіе счастливой обыденности. И еще выборъ: признать права личности, какъ неотъемлемыя, абсолютныя, невыводимыя извнѣ, изъ коллективной воли,

<sup>1)</sup> Эта основная для насъ точка зрѣнія ведетъ къ отрицанію всѣхъ формъ государственнаго позитивизма, всѣхъ государственныхъ теорій права и къ утверженію естественно-правовой теоріи государства. Въ основаніи общества для насъ лежитъ *право* въ идеалистическомъ смыслѣ этого слова. См. статью П. Новгородцева въ „Проблемахъ идеализма“.

или права личности, какъ средство, подлежащее утилитарной расцѣнкѣ, имѣющее своимъ источникомъ социальное цѣлое. Борцы за права человѣка, за свободу человѣческую должны признать наконецъ, что дорогія имъ идеи и права—насквозь метафизичны и окончательно должны предпочесть свободу устроенному счастью, право социальному и государственному утилитаризму.

Свобода социально-политическая самымъ неразрывнымъ образомъ связана съ свободой метафизической, на ней покоится и ей предполагается. Если человѣкъ не есть свободное по своей метафизической природѣ существо, самобытный духъ, если онъ случайный отрывокъ процессовъ природы, если онъ цѣликомъ выводится изъ естественной и социальной среды, то тогда можно говорить объ его приспособленіи къ средѣ, которымъ совершенствуется его организація, о воспитаніи его для социального цѣлаго, которымъ увеличивается его благополучіе, но нельзя говорить языкомъ свободы. Разъ навсегда нужно прекратить разговоры о той жалкой иллюзорной свободѣ, которая есть продуктъ необходимости, нельзя называть великимъ именемъ свободы простое отсутствіе внѣшнихъ стѣсненій, которое должно явиться результатомъ приспособленія людей къ общежитію. Борьба за свободу, жажда свободы, видѣть въ ней величайшую цѣнность можетъ только существо свободное по своей внутренней природѣ, по своему назначенію и призванію въ мірѣ, образъ и подобіе высшаго свободного бытія, которое оно можетъ противопоставлять внѣшнему для себя, связанному природному бытію. Свобода можетъ войти въ нашъ связанный міръ только изъ свободного источника, только отъ духа, въ которомъ заложена величайшая потенція свободы; свобода, какъ мощь, и шествіе свободы въ мірѣ упирается въ мощь абсолютную, образъ той высочайшей свободы, въ которой міръ превращается въ свободную гармонию. Предѣльнымъ идеаломъ общежитія для насъ можетъ быть только окончательное устраненіе отношеній властвованія и насилія между людьми и замѣна ихъ окончательно свободнымъ, внутреннимъ союзомъ. Практика позитивистовъ безконечно выше ихъ теории, и мы хотѣли бы, чтобы ихъ теорія сдѣлалась достойной ихъ практики, чтобы великой борьбѣ за освобожденіе соотвѣтствовала философія свободы.

## VI.

Въ своей статьѣ я сдѣлалъ попытку въ основныхъ чертахъ характеризовать суть новѣйшаго русскаго идеализма; но сдѣлалъ это индивидуально, согласно личному своему пониманію. Выводы получились слѣдующіе: наше идеалистическое движеніе вполне національно и самобытно; оно пытается рѣшить на почвѣ традицій, завѣщанныхъ намъ исторіей философской мысли, проблему личности и проблему прогресса и приводитъ къ философіи свободы и освобожденія. Я думаю, что не безъ основанія можно было бы назвать наше молодое и не окрѣпшее еще идеалистическое движеніе своеобразнымъ русскимъ романтизмомъ, тѣсно сросшимся съ освободительными стремленіями нашей эпохи. Романтизмъ можетъ принимать очень разнообразныя формы и нѣкоторыя черты романтизма прошлыхъ временъ погребены навѣки; но есть въ романтизмѣ и что-то вѣчное: въ немъ узнается трагическая сущность человѣческой природы, въ немъ находятъ себѣ опоэтизированное выраженіе наши неискоренимыя религиозныя стремленія и чаянія. Мы хотѣли бы сохранить и передать будущему эти наши національныя черты мятежности и тревоги, эту упорную работу надъ проклятыми вопросами, это неустанное исканіе Бога и невозможность примириться съ какой бы то ни было системой успокоенія, съ какимъ бы то ни было мѣщанскимъ довольствомъ. Романтизмъ—здоровое явленіе, поскольку онъ есть реакція противъ чисто разсудочной культуры.

Но мы многому научились и ничего не забыли, поэтому мы не можемъ повторять ошибокъ старой романтики. Мы не противопологаемъ своего направленія позитивной наукѣ и реалистической политикѣ, наоборотъ, съ нашей точки зрѣнія и позитивизмъ въ наукѣ, и реализмъ въ политикѣ должны быть усилены такъ какъ въ научныхъ и политическихъ утопіяхъ мы не считаемъ возможнымъ искать Бога. Эта клевета на идеалистовъ, что они будто бы отрицаютъ науку и отворачиваются отъ земли съ происходящей на ней суровой борьбой, должна быть наконецъ окончательно отвергнута. Мы никогда не раздѣляли неба и земли; мы думаемъ, что такъ называемая земная жизнь вся наполнена метафизической природой людей; мы особенно подчеркиваемъ, что трансцендентное для насъ не далекое, чу-

ждое и оторванное отъ всего хода нашей жизни, а наоборотъ близкое, родное, присутствующее въ каждомъ актѣ нашей жизни. Мы хотѣли бы только охранить миссіонистскія чаянія, національныя и общечеловѣческія, связанныя съ борьбой за свободу, отстаивать смыслъ свободы. И исторически знаменательно, что эти стремленія наши совпали не съ упадкомъ, а съ общественнымъ подъемомъ нашей родины, съ ростомъ надеждъ на лучшее будущее.

Николай Бердяевъ.

---



# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

**Dr. Theodor Beer.**—*Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Dresden u. Leipzig. 1903. S. 115.*

«Некритическій рефератъ объ «Анализѣ ощущений» Маха» — такъ рекомендуетъ свою брошюру Dr. Beer.

Авторъ—физиологъ по своей спеціальности, и если бы онъ разсмотрѣлъ «Анализъ ощущений» съ физиологической точки зрѣнія, то это было бы очень интересно, такъ какъ физиологическія главы обходятся обыкновенно молчаніемъ. Между тѣмъ среди физиологовъ Махъ пользуется, повидимому, большимъ вліяніемъ. Напомнимъ, напр., что Ферворнъ примыкаетъ къ нему въ своихъ общихъ воззрѣніяхъ. Но физиологическія главы «Анализа ощущений» обходитъ молчаніемъ и Beer. Онъ останавливается исключительно на философскихъ взглядахъ Маха. Въ этой чуждой ему сферѣ онъ потерпѣлъ, по нашему мнѣнію, неудачу. Въмѣсто спокойнаго обсужденія философскихъ направленій, съ которыми приходится такъ или иначе въ столкновеніе міропониманіе Маха, авторъ дѣлаетъ неумѣстныя вылазки противъ Канта и кантіанцевъ, метафизиковъ и теозофовъ, спиритистовъ и спиритуалистовъ, шарлатановъ и піетистовъ. Въ этихъ сочетаніяхъ представлены у него направленія, расходящіяся съ Махомъ. Авторъ далекъ отъ попытки истолковать философскіе взгляды Маха путемъ сопоставленія ихъ съ эмпириокритицизмомъ или имманентной философіей. Матеріалъ, который нужно было бы почерпнуть изъ другихъ сочиненій Маха, не привлекается авторомъ къ разсмотрѣнію. Вслѣдствіе этого сенсуалистической монизмъ Маха изображается оторваннымъ отъ его методологіи. Но и при выборѣ мѣстъ изъ «Анализа ощущений» авторъ не

вездѣ схватываетъ основныя, болѣе характерныя и удачныя формулы, — такія есть у Маха, — а цѣпляется какъ будто, насколько мы могли замѣтить, за частныя примѣры, эпизодическія замѣчанія, сопровождая такія выдержки восклицаніями. Знаковъ восклицанія не мало въ его брошюрѣ. Неумѣренной суровости къ иномыслящимъ противостоятъ столь же неумѣренныя похвалы, расточаемыя имъ по адресу Маха. Эта сторона его работы должна была произвести непріятное впечатлѣніе на Маха. «Если Вы хотите сдѣлать мнѣ большое одолженіе, — писалъ автору Махъ, — то я настойчиво просилъ бы Васъ, въ случаѣ перепечатки, значительно понизить слишкомъ сильныя выраженія похвалы и признанія». Къ сожалѣнію, авторъ не исполнилъ просьбы Маха. Не объясняются ли нѣкоторыя особенности его работы тѣмъ, что она представляетъ собою собраніе фельетоновъ, печатавшихся лѣтомъ въ газетѣ «Neue Freie Presse».

Портретъ Маха, приложенный къ брошюрѣ, сдѣланъ по фотографіи, «снятой самимъ авторомъ». Портретъ хорошъ.

**Давидъ Викторовъ.**

**Joseph Petzoldt.**—*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. I B. Die Bestimmtheit der Seele II B. Auf dem Wege zum Dauernden.* Lpzg. 1900—1904. S. 356+341.

Взгляды, нашедшіе себѣ выраженіе въ этомъ обширномъ изслѣдованіи, и проблемы, его занимающія, примыкаютъ къ философіи чистаго опыта, представленной въ трудахъ Авенариуса, Маха, а также отчасти Шуппе. Авторъ, одинъ изъ самыхъ талантливыхъ учениковъ Авенариуса, дѣлитъ свои симпатіи между нимъ и Махомъ, при чемъ въ нѣкоторыхъ вопросахъ, касающихся теоріи развитія, общаго міропониманія, склоняется скорѣе на сторону вѣнскаго физика.

«Введеніе» Петцольдта распадается на два тома, — и двѣ руководящія идеи лежатъ въ основѣ его. Первый томъ разсматриваетъ преимущественно вопросъ о способахъ однозначнаго опредѣленія душевныхъ процессовъ, неопредѣлимыхъ, по убѣжденію автора, черезъ посредство другъ друга: *die Bestimmtheit der Seele*. Второй томъ посвящается теоріи эволюціи, вопросу о конечныхъ цѣляхъ и исходныхъ состояніяхъ органическаго и умственнаго развитія, приводящаго къ выработкѣ постоянныхъ, устойчивыхъ формъ: *auf dem Wege zum Dauernden*.

Въ первомъ отдѣлѣ перваго тома авторъ раскрываетъ тѣ предпосылки, съ которыми онъ подходитъ къ проблемамъ философіи чистаго опыта. Эти предпосылки: устраненіе закона причинности, замѣна его закономъ однозначности, признаніе психофизическаго параллелизма.

Въ своихъ доказательствахъ «несостоятельности каузальныхъ представленій» Петцольдтъ систематизируетъ соображенія, неоднократно высказывавшіяся противъ закона причинности сторонниками англійскаго эмпиризма и снова воспринятія, въ нѣсколько видоизмѣненной формѣ, новѣйшей натурфилософіей. Причинность подлежитъ устраненію и должна уступить мѣсто не функціональному отношенію, какъ учить Махъ, а «закону однозначности», о которомъ авторъ писалъ уже и раньше, и съ содержаніемъ котораго знакомитъ извѣстная работа г. Лесевича о научной философіи.

Законъ однозначности примѣнимъ въ области душевной жизни только при условіи полнаго параллелизма психическаго и физическаго ряда явленій. Психическіе элементы, разсматриваемые въ самихъ себѣ, внѣ зависимости отъ физическихъ, не опредѣляютъ другъ друга ни въ порядкѣ преемственности, ни въ порядкѣ одновременности. Отсутствіе связей и связности составляетъ особливую природу всего психическаго. Здѣсь нѣтъ постоянства ни въ прерывности, ни въ непрерывности. Здѣсь есть производная правильность теченія, но нѣтъ однозначной закономѣрности. Въ 4-й главѣ дается обзоръ фактовъ; подтверждающихъ эту основную мысль автора. Въ ряду многочисленныхъ доводовъ, приводимыхъ имъ, главное мѣсто отводится факту единства сознанія, котораго онъ не отрицаетъ. Возможность этого факта покоится на предположеніи, что всякое психическое состояніе примыкаетъ ко всякому другому состоянію (или сосуществуетъ съ нимъ), всякое представленіе—къ любому другому представленію и т. д.; признавая данное представленіе достояніемъ своего я, я тѣмъ самымъ признаю, что оно можетъ вступать въ связь съ любымъ другимъ представленіемъ. А это значитъ, по мнѣнію автора, что психическія состоянія не опредѣляютъ однозначно другъ друга. И тѣмъ не менѣе они должны быть опредѣлены однозначно, если только вообще возможна теоретическая и практическая дѣятельность человѣка.

Столкновеніе этихъ идей—неопредѣлимости психическихъ эле-

ментовъ черезъ посредство другъ друга и необходимости однозначнаго опредѣленія ихъ—направлютъ, думаетъ авторъ, Авенаріуса по тому пути, какимъ онъ пошелъ въ своей «Критикѣ чистаго опыта». Петцольдтъ даетъ превосходное изложеніе этого главнаго труда по эмпириокритицизму. Передать своими словами содержаніе «Кр. ч. оп.» такъ же трудно, какъ трудно пересказать содержаніе «Этики» Спинозы или «Логики» Гегеля. Тамъ и здѣсь, за внѣшнимъ схематизмомъ, легко проглядѣтъ существенное содержаніе и, наоборотъ, трудно вынуть это послѣднее изъ формъ, его облекающихъ, освободить живыя идеи эмпириокритицизма изъ смирительной куртки эмпириокритического метода. Авторъ блестяще справился съ этой задачей. Что касается легкости усвоенія, то между переложеніемъ Петцольдта и подлинникомъ Авенаріуса—большой и неожиданный контрастъ. Для того, чтобы осилить «Кр. ч. оп.», нужны многіе мѣсяцы, многократное перечитываніе, а оба тома «Введенія» Петцольдта свободно прочтутся въ три недѣли. Авторъ сослужилъ большую услугу эмпириокритицизму, сдѣлавъ ученіе Авенаріуса болѣе доступнымъ широкимъ кругамъ. Насколько это необходимо, можно видѣть изъ слѣдующаго. Самъ Махъ сознается, что не могъ проникнуть въ истинный смыслъ сочиненій Авенаріуса, «такъ какъ слишкомъ много было бы требовать отъ пожилого человѣка, чтобы, кромѣ многихъ языковъ отдѣльныхъ народовъ, онъ изучилъ еще языкъ отдѣльнаго человѣка». Поэтому тамъ, гдѣ онъ говоритъ о своемъ «отношеніи къ Авенаріусу», онъ пользуется небольшимъ наброскомъ ученія этого послѣдняго, сдѣланнымъ специально для него д-ромъ Wlassak'омъ. Такимъ же образомъ поступаетъ и Baumann въ своей недавно вышедшей философской хрестоматіи (*Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte*), предназначенной, какъ говорится въ заглавіи, «auch für Gebildete». Не всѣ писатели, выступавшіе съ категорическими и подчасъ очень рѣзкими сужденіями объ Авенаріусѣ, были такъ откровенны. Съ Авенаріусомъ будутъ знакомиться пока «по Петцольдту».

Неоспоримыя достоинства изложенія Петцольдта объясняются, помимо его педагогическаго такта и таланта, также и тѣмъ, что онъ отнесся къ ученіямъ Авенаріуса чрезвычайно вдумчиво, поднялся до ихъ истоковъ, подошелъ къ нимъ съ такими точками зрѣнія, которыя скрываются за ними и которыя сложились у

него подъ вліяніемъ эмпириокритицизма. Благодаря этому, ему удалось разъяснить истинный смыслъ нѣкоторыхъ его теорій, придать болѣе естественную распланировку богатому психологическому матеріалу, содержащемуся въ «Кр. ч. оп.», указать руководящія вѣхи въ ходѣ мыслей Авенаріуса, не вездѣ отчетливымъ. Для этого ему пришлось отступать во многомъ отъ порядка изложенія, принятаго самимъ Авенаріусомъ, придерживаться не столько порядка логическаго обоснованія его взглядовъ, сколько психологической исторіи возникновенія ихъ. Авторъ удерживаетъ однако значительную часть терминологіи, выработанной Авенаріусомъ, въ томъ убѣжденіи, что многіе изъ его самодѣльныхъ терминовъ вполнѣ удачны и стануть со временемъ достояніемъ признанной номенклатуры психофизическихъ явленій.

Отступленія, которыя дѣлаетъ Петцольдтъ, касаются впрочемъ не только порядка изложенія. Оставаясь принципиально на одной почвѣ съ Авенаріусомъ, Петцольдтъ расходится съ нимъ также во многомъ и по существу, подвергая отдѣльные выводы и теоріи его критикѣ. Но эти отступленія и эта критика помогаютъ только установить правильную точку зрѣнія на эмпириокритицизмъ. Укажемъ наиболѣе характерные пункты разногласія.

Первое существенное отступленіе касается отношенія между психическимъ и физиологическимъ «жизненнымъ рядомъ». Авенаріусъ даетъ сначала (въ первомъ т. своей критики) біомеханическія основы психическаго ряда, т.-е. строитъ сложную схему независимыхъ колебаній нервной системы, нигдѣ не привлекая къ разсмотрѣнію соотвѣтствующій психическій рядъ, какъ если бы колебанія нервной системы протекали безъ всякихъ явленій сознанія, и затѣмъ уже (во 2-мъ т.) подыскиваетъ соотвѣтствующія имъ зависимыя психическія переживанія. Петцольдтъ отправляется, наоборотъ, отъ психическаго ряда и его элементовъ къ установкѣ тѣхъ біомеханическихъ данныхъ, черезъ посредство которыхъ достигается однозначное опредѣленіе психическихъ элементовъ. Это отступленіе Петцольдта облегчаетъ трудъ читателя. Первый томъ «Кр. ч. оп.», содержащій формальныя физиологическія основанія, составляетъ камень преткновенія для всѣхъ, приступающихъ къ изученію эмпириокритицизма: смыслъ колебаній нервной системы, цѣль, съ какою возводится схема этихъ колебаній, остается скрытой, непонятной. Уже заднимъ числомъ, при чтеніи 2-го т. дѣло нѣсколько разъясняется. Хорошимъ

подтверженіемъ сказаннаго можетъ служить «Введеніе въ Кр. ч. оп.», составленное г. Карстанъеномъ и переведенное на рускій яз. г. Лесевичемъ. Г. Карстанъень ограничивается изложениемъ первой физиологической части, и благодаря этому его «Введеніе» мало вводитъ въ пониманіе «Кр. ч. оп.». Оно труднѣе даже самой «Критики». Приемъ Петцольдта нельзя не признать въ виду этого вполне удачнымъ, какъ ведущій отъ цѣли къ средствамъ, отъ болѣе извѣстнаго къ менѣе извѣстному. Но не значить ли этотъ приемъ нѣчто большее, чѣмъ простая перемѣна въ порядкѣ изложенія? Петцольдтъ думаетъ, что принятый имъ порядокъ соотвѣтствуетъ естественному ходу открытія теоріи жизненнаго ряда, что Авенаріусъ самъ шелъ въ этомъ своемъ открытіи отъ данныхъ самонаблюденія къ мозговымъ процессамъ. Оставляя здѣсь въ сторонѣ вопросъ о генезисѣ психофизиологическихъ теорій Авенаріуса, мы рѣшаемся однако утверждать, что основатель эмпириокритицизма не могъ бы никоимъ образомъ согласиться съ подобнымъ толкованіемъ. Авенаріусъ заключаетъ отъ однородности и всеобщности физиологической схемы къ однородности всѣхъ психическихъ рядовъ, а не наоборотъ. Раздѣльному разсмотрѣнію физиологическаго и психическаго ряда онъ придаетъ особенно важное значеніе. Природа независимаго физиологическаго жизненнаго ряда составляетъ изъ такихъ элементовъ, обладаетъ такими свойствами, которыхъ нельзя было бы открыть путемъ самонаблюденія, дѣйствіе которыхъ въ сферѣ психической скрывается подъ маской субъективныхъ придатковъ. Эти субъективныя зависимыя должны отыскиваться по схемѣ психофизическаго эксперимента: видоизмѣняются условія, при которыхъ осуществляются извѣстныя формы колебаній, и отмѣчается соотвѣтствующее измѣненіе психическаго ряда. Мы склонны поэтому видѣть въ порядкѣ изложенія, принятомъ Петцольдтомъ, нѣкоторую уступку, если угодно, интроспективной психологіи. Вотъ, слѣдовательно, одинъ изъ пунктовъ, подлежащихъ критическому разбору при оцѣнкѣ эмпириокритицизма. Онъ и не ускользнулъ отъ вниманія нѣкоторыхъ критиковъ. Нѣкоторыя замѣчанія Jerusalem'a (см. его монографію d. Urtheilsfunktion) объ отношеніи біологическаго и интроспективнаго метода въ психологіи идутъ именно въ этомъ направленіи.

Дальнѣйшія разногласія касаются одного изъ двухъ основныхъ классовъ психическихъ фактовъ, принятыхъ Авенаріусомъ, такъ

называемыхъ характеровъ. Петцольдтъ не соглашается съ нѣкоторыми опредѣленіями отдѣльныхъ видовъ «характеристики», находитъ недостатки въ ихъ классификаціи, отчасти расширяетъ самое понятіе характера.

Прежде всего Петцольдтъ останавливается на опредѣленіи аффективной характеристики. Кромѣ чувствъ, въ строгомъ смыслѣ слова, Авенаріусъ допускаетъ еще *uneigentliche Gefühle*, которыя называются у него коаффеціоналомъ и представляютъ собою психическую зависимую того, что извѣстно въ психологіи подъ именемъ выразительныхъ движеній. Въ этихъ «ненастоящихъ чувствахъ» авторъ отказывается видѣть самостоятельный классъ чувствъ, а разсматриваетъ ихъ какъ сліяніе чувствъ съ ощущеніями. Авторъ не коснулся при этомъ интереснаго вопроса, который самъ собою напрашивается: въ какомъ отношеніи стоитъ коаффеціональ Авенаріуса къ теоріи эмоцій Джемса-Ланге? Быть можетъ, существующая между ними аналогія помогла бы выяснитъ природу коаффеціонала.

Отъ аффективной характеристики Петцольдтъ переходитъ, отступая отъ порядка характеровъ у Авенаріуса, къ средствамъ опредѣленія «степеней сознанія», что соотвѣтствуетъ «преваленціалу» Авенаріуса. Этимъ терминомъ покрываются отчасти факты относительности психическихъ явленій. Считая такую относительность условіемъ всякой характеристики вообще, сознательности вообще, Петцольдтъ отказывается признать за преваленціаломъ право на положеніе самостоятельнаго характера. Въ такомъ случаѣ, думаетъ онъ, пришлось бы допустить возможность безсознательныхъ психическихъ состояній, что не допустимо въ философіи чистаго опыта. Можно было бы однако возразить по поводу этихъ замѣчаній, что Авенаріусъ различаетъ между простою данностью психическаго факта (*Setzung*) и его формальной и матеріальной выдѣленностью (преваленціальностью), что соотвѣтствуетъ обыкновенно проводимому различію между перцепціей и апперцепціей. Данность, сознательность психическаго элемента стоитъ въ связи съ простымъ фактомъ упражненія, а выдѣленность, преваленціальность его зависитъ отъ расчлененія и видоизмѣненія усвоенныхъ упражненіемъ навыковъ. Безсознательное, какъ предѣльный случай сознательнаго, не совсѣмъ отрицается Авенаріусомъ. Слѣдуетъ различать, по его мнѣнію, двѣ точки зрѣнія: точку зрѣнія того, кому приписываются безсознательныя

состоянія—бессознательное въ этомъ смыслѣ есть отрицательное понятіе, предѣльная точка; и точку зрѣнія того, кто утверждаетъ существованіе ихъ,—бессознательное въ этомъ послѣднемъ смыслѣ есть сознательное психическое переживаніе данного лица.

Вычеркивая въ таблицѣ характеровъ преваленціалъ, Петцольдтъ сокращаетъ также число ихъ тѣмъ, что объединяетъ въ одну группу приспособительной, адаптивной характеристики два самостоятельныхъ характера, въ духѣ теорій Авенаріуса: иденціалъ (тожество и различіе) и фиденціалъ (существованіе, знаніе). Важно, однако, отмѣтить ихъ различіе, которое ступевывается авторомъ. Въ первой группѣ психическихъ состояній актъ сравненія входитъ сознательно выраженной частью въ составъ психическаго переживанія; во второй группѣ, которая также предполагаетъ переходъ отъ одного психическаго факта къ другому, этотъ переходъ играетъ только роль фізіологическаго условія, не составляя дѣйствительнаго содержанія наличнаго душевнаго переживанія.

Важное отступленіе дѣлаетъ Петцольдтъ въ вопросѣ о «вещахъ» и «мысляхъ». У Авенаріуса «вещи» и «мысли»—одна изъ разновидностей характеристики психическихъ процессовъ, близко стоящая къ аффективной характеристикѣ, у Петцольдта «вещи» и «мысли»—неразложимое данное, находимое въ первичномъ опытѣ. Этотъ рѣшительный шагъ можетъ имѣть важныя послѣдствія въ дальнѣйшемъ развитіи идей эмпириокритицизма. Защищая первичное единство опыта, Авенаріусъ старается устранить дуализмъ «вещей» и «мыслей», что и удается ему, т. к. онъ приравняетъ эти характеры къ чувствамъ пріятнаго и непріятнаго или къ другимъ характеристикамъ душевныхъ состояній и связываетъ ихъ цѣпью промежуточныхъ звеньевъ. Петцольдтъ признаетъ это различіе кореннымъ, безъ посредствующихъ звеньевъ: различіемъ въ томъ, что находимо нами въ опытѣ, а не въ формѣ находенія.

Перечисленныя отступленія клонились къ тому, чтобы сократить число характеровъ; но въ дальнѣйшемъ изложеніи Петцольдтъ вводитъ новый классъ высшихъ характеровъ, обнимающій логическую, этическую и эстетическую характеристику. По Авенаріусу, это не первичные характеры, а производныя видоизмѣненія другихъ основныхъ характеровъ, сложившіяся подъ влияніемъ рѣчи. Авенаріусъ намѣтилъ только въ общихъ чертахъ эту мысль, не развилъ ее дальше. Петцольдтъ думаетъ дополнить систему Авенаріуса формальной теоріей этики и эстетики,



построенной на принципахъ философіи чистаго опыта. Интересно отмѣтить, что признаніе со стороны Петцольдта этой самостоятельной группы высшихъ характеровъ стоитъ въ связи съ той уступкой интроспективному методу, о которой мы говорили выше. Авенаріусъ отправлялся въ своихъ анализахъ отъ колебаній нервной системы и, не найдя здѣсь такихъ самостоятельныхъ колебаній, которыя могли бы соотвѣтствовать этимъ формамъ высшей характеристики, не призналъ за ними и психологической самостоятельности. Петцольдтъ, отправляющійся отъ данныхъ самонаблюденія, долженъ признать ихъ самостоятельность.

Этимъ высшимъ характерамъ соотвѣтствуютъ, по мнѣнію Петцольдта, особыя нервныя системы, между тѣмъ какъ Авенаріусъ намѣренно обходитъ вопросы нервно-мозговой локализациі, говоритъ неопредѣленно о колебаніяхъ нервной системы безъ всякихъ пространственныхъ опредѣленій ихъ. Вопросъ о локализациі психическихъ фактовъ имѣетъ принципиальное значеніе въ эмпирикритицизмѣ, въ виду того новаго представленія о психическихъ состояніяхъ, которое приводится имъ, и того отношенія, въ какое они ставятся къ нервнымъ процессамъ. Попытки нервно-мозговой локализациі психическихъ функций, имѣвшія мѣсто до сихъ поръ, подверглись обстоятельной критикѣ въ превосходномъ изслѣдованіи другого ученика Авенаріуса Науртманна (Die Metaphysik in der modernen Physiologie).

Покончивъ съ характерами, т.-е. психическими зависимыми, Петцольдтъ переходитъ къ изложенію взглядовъ Авенаріуса на подготовку и установку нервной системы, а затѣмъ къ процессамъ развитія. Здѣсь онъ примыкаетъ всецѣло къ Авенаріусу; механикѣ развитія посвящается специально второй томъ его «Введенія».

Въ заключительной главѣ разсматривается значеніе «Кр. ч. оп.», при чемъ Петцольдтъ касается также извѣстной, по его мнѣнію неудачной, критики философіи чистаго опыта, принадлежащей перу Вундта. Авенаріусъ поставилъ себѣ задачей изслѣдовать идею чистаго опыта, заключающіяся въ ней требованія и показать возможность осуществленія ихъ. То, что онъ далъ, не вполне соотвѣтствуетъ его намѣреніямъ. По мнѣнію автора, непреходящее значеніе «Кр. ч. оп.» обусловливается не столько этой гносеологической стороною, сколько психологической: Авенаріусу принадлежитъ первая серьезная, широкая и глубоко

идущая попытка однозначнаго опредѣленія душевныхъ процессовъ. Здѣсь кроется, по нашему мнѣнію, одинъ изъ источниковъ разногласія между Петцольдтомъ и Авенаріусомъ. Задача послѣдняго не вполне психологическая. Не столько исторія душевной жизни вообще, сколько исторія человѣческихъ суждений занимаетъ его. Говоря о психическихъ фактахъ, Авенаріусъ разумѣетъ преимущественно только тѣ переживанія, которыя отливаются въ форму словеснаго выраженія; Петцольдтъ сосредоточивается напротивъ, на психологической сторонѣ матеріала, анализируемаго Авенаріусомъ, распространяетъ поэтому свои изслѣдованія на такія области психической жизни, которыя не могли привлечь къ себѣ вниманіе Авенаріуса, какъ не имѣющія значенія для «общей», «формальной» теоріи познанія.

Второй томъ «Введенія» содержитъ, какъ было сказано, изслѣдованіе общей идеи развитія, его природы, даетъ теорію эволюціи. Ученія Дарвина, перенесенныя въ систему эмпириокритицизма, должны были претерпѣть существенныя видоизмѣненія, но ни Авенаріусъ, ни Махъ не отдають себѣ отчета въ важности этихъ измѣненій. Петцольдтъ дѣлаетъ существенное дополненіе въ этомъ отношеніи. Если первоначально эволюціонисты подчеркивали текучесть и измѣнчивость продуктовъ развитія, то Петцольдтъ, въ духѣ Фехнера, подробно развиваетъ и обосновываетъ ту мысль, что всякое развитіе имѣетъ свои естественныя цѣли, достиженіемъ которыхъ полагается предѣлъ дальнѣйшему развитію. Развитіе не можетъ идти въ безконечность, выливается въ устойчивыя формы, постоянныя типы. Изъ двухъ факторовъ развитія, внѣшняго, т.-е. среды и ея условій, и внутренняго, т.-е. силъ организма, центръ тяжести переносится на послѣдній, внутренній факторъ. Кромѣ пластичности, живая субстанція обладаетъ еще активностью, самодѣятельностью, инициативой. Развитіе зависитъ въ значительной степени отъ того, хочетъ или не хочетъ она приспособляться, повторяетъ Петцольдтъ слова Маха. Развитіе изнутри, развитіе высшаго порядка, идетъ болѣе быстрымъ темпомъ, по сравненію съ которымъ среда представляется неподвижной. Таково развитіе чловѣка въ настоящее время—единственный, непосредственно, фактически наблюдаемый процессъ развитія, а не гипотетически возстановляемый. Онъ не объяснимъ началами ученія Дарвина. Теорія эволюціи должна быть антропологической. Процессъ разви-

тія, въ которомъ находится человѣкъ, можетъ многому научить въ пониманіи исторіи развитія другихъ организмовъ.

Особенности человѣческаго развитія указываются во второй главѣ. Произвольное развитіе человѣческаго духа обусловливается не геологическими или климатическими явленіями, не космическими измѣненіями солнечныхъ системъ, а творческимъ воображеніемъ, способностью создавать нѣчто совершенно новое, оригинальное. Поэтому въ развитіи человѣка не можетъ играть рѣшающей роли постепенное накопленіе незначительныхъ уклоненій. Творческія идеи появляются сразу. Развитіе человѣчества протекаетъ бурно, идетъ скачками. Прогрессъ человѣчества за послѣднія три столѣтія былъ бы невозможенъ, если бы развитіе шло тѣмъ черепашинымъ шагомъ, какимъ оно должно идти согласно воззрѣніямъ большинства біологовъ. Не наслѣдственность, не передача черезъ посредство зародышевой плазмы закрѣпляютъ новыя пріобрѣтенія человѣческаго духа. Воздѣйствіе мозга на мозгъ, словесное сообщеніе, подражаніе—орудія передачи. Новыя творческія идеи не создаются борьбой за существованіе въ прежнемъ смыслѣ этого слова, такая борьба не предвѣщаетъ появленія ихъ. Онѣ являются уже готовыми, съ тѣмъ, чтобы вступить въ борьбу со старыми идеями. Со временемъ всякое движеніе впередъ будетъ совершаться безъ борьбы. Эти особенности человѣческаго развитія объясняются особенностями развитія мозговой коры, состояніе которой даетъ вѣрное изображеніе состоянія данной культуры.

По сравненію съ развитіемъ человѣка, природа, окружающая его, достигла состоянія неподвижности: львы и тигры, орлы и ястреба, осы и мухи не способны къ дальнѣйшему спонтанному развитію, и только перемѣна внѣшнихъ условій могла бы вывести ихъ изъ состоянія устойчиваго равновѣсія. Состояніе устойчиваго равновѣсія ожидаетъ и человѣка. Въ психикѣ человѣка, въ его умственной, волевой и аффективной жизни, и теперь уже не мало устойчивыхъ формъ: вторичные автоматическіе навыки, общія формы воспріятія и представленія, популярныя и научныя обобщенія, понятія, правила, законы, приемы этическихъ и эстетическихъ оцѣнокъ. Психическая тенденція къ устойчивости, стремленіе психическихъ функцій къ постоянству проникаетъ всѣ сферы душевной жизни. Этимъ біологическимъ стремленіемъ авторъ объясняетъ потребность нашего ума въ единствѣ.

міропониманія, стремленіе къ монизму. Принципъ устойчивости (*Stabilität*) долженъ замѣнить, по его мнѣнію, принципъ экономіи мысли или наименьшей мѣры силъ, выставленный Махомъ и Авенаріусомъ. Онъ распространяется также на всю физическую природу, какъ органическую, такъ и неорганическую. Его дѣйствіе проявляется здѣсь въ томъ, что разницы физическихъ процессовъ постоянно убываютъ, стремятся къ уравненію, приближаются къ минимуму. Психической тенденціи къ устойчивости соотвѣтствуютъ процессы уравненія химическихъ и физическихъ разностей въ субстанции мозга.

Съ помощью своего формальнаго принципа устойчивости Петцольдтъ считаетъ возможнымъ предсказать будущія устойчивыя формы эстетическихъ вкусовъ и этическихъ убѣжденій человѣчества. Двѣ большихъ главы, рассматривающія этической и эстетической укладъ будущаго человѣчества, проникнуты рационалистическимъ убѣжденіемъ въ томъ, что и эти практическія области всецѣло подчинятся научному познанію. Авторъ предсказываетъ окончательное торжество духовно-нравственныхъ интересовъ, осуществленіе вѣчнаго мира, экспроприацію капитала, правовое, социальное и экономическое равенство, здоровый реализмъ въ искусствѣ...

Остановимся болѣе подробно на послѣдней главѣ—*vom logischen Dauerbestande*, т.-е. объ устойчивой формѣ міропониманія, которая выработается со временемъ у человѣчества въ результатъ органическаго развитія, какъ зависимая устойчиваго состоянія соотвѣтствующихъ частей нервной системы. Съ формальной стороны это міропониманіе характеризуется полнымъ осуществленіемъ идеи чистаго опыта. Всѣ неэмпирическіе элементы нашихъ понятій устраняются сами собой подъ вліяніемъ біологическаго процесса приспособленія мыслей къ фактамъ. Все метафизическое, сверхчувственное, сверхприродное, трансцендентное и мистическое обречено на вымираніе—съ точки зрѣнія біологической. Это коренное убѣжденіе Авенаріуса и Маха проводится у Петцольдта болѣе ясно и опредѣленно.

Принципу устойчивости подчиняются также и логическія нормы: законы тождества и противорѣчія стоятъ къ услугамъ духовнаго равновѣсія. Признаніе, интересное между прочимъ и потому, что у Авенаріуса вопросъ объ отношеніи логической и психологической точекъ зрѣнія остается безъ вполнѣ опредѣленнаго отвѣта. Впрочемъ, и у Петцольдта замѣтны нѣкоторыя колебанія.

Содержаніе будущаго міропониманія не поддается опредѣленію съ помощью формальнаго принципа устойчивости. Главный пунктъ этого содержанія—наивный реализмъ, независимость чувственнаго міра отъ акта воспріятія—авторъ думаетъ подтвердить доказательствомъ отъ противнаго, доказательствомъ логической несостоятельности идеализма. Своему «опроверженію идеализма» авторъ придаетъ большое значеніе. Основная мысль этого опроверженія сводится къ слѣдующему: психическое и физическое суть понятія соотносительныя, одно немислимо безъ другого, уничтоженіемъ одного изъ членовъ этого соотношенія уничтожается и другой членъ. Такое невозможное предпріятіе составляетъ сущность идеализма: уничтоживъ понятіе матеріальнаго, идеалистъ старается удержать понятіе психическаго въ прежнемъ смыслѣ этого слова, что невозможно. Въ подобную же ошибку, но въ обратномъ направленіи, впадаетъ и матеріалистъ.

Духовное и матеріальное, внутреннее и внѣшнее, я и не-я мыслимы только совмѣстно, нераздѣльно и одновременно. Подобно Маху и Авенариусу, Петцольдтъ приписываетъ міру одновременно оба предиката, сводитъ различіе между духовнымъ и матеріальнымъ къ различію точекъ зрѣнія. Элементы міра, разсматриваемые въ ихъ непосредственномъ фактическомъ сосуществованіи и преемственности, надѣляются предикатомъ духовности и сознательности; тѣ же самые элементы, разсматриваемые въ ихъ взаимной функціональной зависимости, съ точки зрѣнія однозначнаго опредѣленія, получаютъ значеніе физическихъ объектовъ. Если припомнить, что однозначность и законѣрность вносится въ психическій рядъ функціями нервной системы, то родство взгляда Петцольдта съ выводами эмпириокритицизма становится очевидно. Остается однако оригинальная окраска.

Вполнѣ примыкаетъ авторъ къ эмпириокритицизму въ вопросѣ о природѣ ощущеній. Тотъ, кто приступаетъ къ новому міропониманію со старымъ представленіемъ объ ощущеніяхъ, какъ субъективныхъ состояніяхъ, не пойметъ его. Петцольдтъ имѣетъ при этомъ въ виду «физиологическую теорію познанія» Цигена и психологію Корнеліуса. Эти сторонники философіи чистаго опыта возвращаются къ берклеянству, приближаются къ неокантианству, панпсихизму и солипсизму.

Далѣе авторъ касается извѣстнаго разногласія, раздѣляющаго представителей эмпириокритицизма и имманентной философіи,

именно—вопроса о субъектѣ и о положеніи, которое онъ занимаетъ въ первичномъ опытѣ. Шуппе считаетъ субъектъ необходимой предпосылкой первичнаго опыта въ духѣ классическаго кантіанства. Авенаріусъ считаетъ «я» только составной частью первичнаго опыта, равнозначной и соподчиненной другимъ частямъ. Махъ видитъ въ субъектѣ только практически полезное обобщеніе, не признавая за нимъ теоретическаго значенія. Къ мнѣнію Маха примыкаетъ и Петцольдтъ.

Міропониманіе философіи чистаго опыта, въ критической обработкѣ Петцольдта, формулируется имъ слѣдующимъ образомъ: «мы ставимъ понятіе существованія міра въ зависимость отъ понятія мышленія міра... *Существовать* можетъ только нѣчто такое, что можетъ *мыслиться*; немислимое, съ мышленіемъ несообразное не можетъ и существовать. И *мышленіе* потеряло бы всякій опредѣленный смыслъ, если бы ему не противостояло *мыслимое бытіе*»... Развѣ это не гегельянство? Новое міропониманіе сложилось подъ вліяніемъ критики неокантіанства, подъ вліяніемъ борьбы противъ вещи въ себѣ. Школу такой борьбы противъ вещи въ себѣ прошла также идеалистическая философія, отъ Фихте до Гегеля. При всемъ огромномъ различіи умонастроенія нѣкоторая аналогія въ точкахъ отправления несомнѣнна. Эта аналогія простирается и на нѣкоторые выводы.

Въ заключеніе, нѣсколько практическихъ указаній относительно того, какъ пользоваться книгой Петцольдта. Его собственные философскіе взгляды интересны, какъ одна изъ разновидностей, какъ дальнѣйшее развитіе философіи чистаго опыта. Читатель, интересующійся этой стороною его книги, можетъ ограничиться прочтеніемъ перваго отдѣла перваго и перваго отдѣла втораго тома. Кто пожелаетъ познакомиться съ содержаніемъ «Кр. чистаго опыта», долженъ будетъ обратиться ко второму отдѣлу перваго тома. Общее міропониманіе философіи чистаго опыта воспроизводится въ послѣдней главѣ втораго тома.

Появленіе въ школѣ эмпириокритицизма такихъ превосходныхъ работъ, какъ разсматриваемая книга, свидѣтельствуетъ о томъ, что идеи эмпириокритицизма удовлетворяютъ нѣкоторымъ потребностямъ современной философской мысли. Въ предѣлахъ этихъ потребностей онѣ жизненны и плодотворны.

Давидъ Викторовъ.

*Autobiography by Alexander Bain* (pp. VIII. — 449. London, 1904).

Только для того, кто знакомъ съ трудами А. Бэна по логикѣ, психологіи и этикѣ, его автобіографія съ приложенными къ ней 4 портретами автора можетъ представить нѣкоторый интересъ, такъ мало въ ней внѣшняго разнообразія и чего-либо, что не касалось бы исключительно его научной карьеры и его научныхъ трудовъ, которыми онъ былъ поглощенъ всю свою долгую восьмидесятипятилѣтнюю жизнь.

Но какъ началась эта трудовая, самостоятельная, вся посвященная научной работѣ жизнь, это представляетъ общій интересъ. А. Бэнъ родился въ 1818 году въ семьѣ шотландскаго ткача, многосемейнаго, трудолюбиваго и сурово-религіознаго человѣка и былъ вторымъ сыномъ. По окончаніи начальной школы ему пришлось съ 11 лѣтъ зарабатывать хлѣбъ, поступивши мальчикомъ къ одному аукціонисту, гдѣ онъ убиралъ и мелькомнаты и присутствовалъ на аукціонахъ. Черезъ 2 года онъ оставилъ это мѣсто и былъ посаженъ отцомъ за ткацкій станокъ, по вечерамъ же продолжалъ заниматься преимущественно математикой съ помощью книгъ, доставаемыхъ изъ бібліотеки.

Такъ продолжалось пять лѣтъ, и этотъ періодъ его самообразования оказался необыкновенно плодотворнымъ. Съ 16 лѣтъ онъ пользуется вечерними часами, отъ 7 до 10, для посѣщенія математической школы, гдѣ дѣлаетъ быстрые успѣхи. Способность къ труду была выдающаяся: послѣ дневного труда ткача, три часа вечеромъ въ школѣ и затѣмъ часть и болѣе чтенія книгъ дома. Въ это время нѣсколько важныхъ знакомствъ дали ему возможность готовиться къ поступленію въ колледжъ. Между тѣмъ, съ 17 лѣтъ онъ начинаетъ читать сообщенія по научнымъ предметамъ въ открывшихся въ то время классахъ взаимнаго обученія. Наконецъ, въ 18 лѣтъ онъ поступаетъ стипендіатомъ въ Marischal College. Это поступленіе въ колледжъ онъ считаетъ эпохой своей жизни.

Въ этой же вступительной главѣ Бэнъ касается и своего религіознаго воспитанія. Значительны два факта: съ 14 лѣтъ серьезность его религіозныхъ запросовъ и его отказъ, по достиженіи имъ соотвѣтственнаго возраста, отъ церковнаго причащенія—*Church communion*.

Затѣмъ вся жизнь А. Бэна представляетъ собою необычно-

венное постоянство въ умственной работѣ и соотвѣтственный постепенный успѣхъ его академической карьеры. Рядъ знакомствъ съ выдающимися людьми, каковы Карлейль, Огюсть Контъ, Дж. С. Милль, Гротъ, Дарвинъ и др. вноситъ нѣкоторое разнообразіе въ безпристрастно заносимый А. Бэномъ въ его автобіографію поступательный ходъ его научныхъ трудовъ и преподавательской дѣятельности.

Во всей автобіографіи Бэна наблюдается такое преобладаніе интеллекта, что очень немного узнаешь о самомъ человѣкѣ.

«Читайте мои труды, тамъ я весь», какъ будто все время говоритъ Бэнь. Такая долгая жизнь, Бэнь умеръ 85 лѣтъ (1903 г.), была вся посвящена монографіямъ по психологіи (*The Senses and the Intellect, the Emotions and the Will* и др.), по нравственнымъ наукамъ (*Mental and Moral Science*), труду по логикѣ и по грамматикѣ англійскаго языка. Постоянными думами о приложеніи научнаго метода къ области наукъ о духѣ и была наполнена эта долгая, трудовая, необыкновенно послѣдовательная и постоянная жизнь.

При чтеніи логики, психологіи Бэна часто приходилось удивляться простотѣ и ясности изложенія, точности и опредѣленности мысли. Серьезность и скромность автора ясно сознавались. Чтеніе автобіографіи все это подтверждаетъ, и здѣсь Бэнь остался вѣренъ себѣ.

Согласно его распоряженію, похороны были самыя простыя, безъ всякихъ религіозныхъ обрядовъ и безъ рѣчей. Если бы былъ крематорій въ Абердинѣ, то его тѣло было бы сожжено; но его самое большое желаніе было причинить своими похоронами какъ можно меньше безпокойства. Онъ также потребовалъ, чтобы никакого надгробнаго памятника не было поставлено на его могилѣ: пусть мои книги, говорилъ онъ, будутъ моимъ единственнымъ памятникомъ.

Какъ не сказать съ чувствомъ глубокаго уваженія, что этотъ твердый, послѣдовательный, искренній и сильный, вышедшій изъ народа человѣкъ, до самой своей смерти, послѣ 85-лѣтней трудовой жизни, остался вѣренъ самому себѣ.

Н. А. Абрикосовъ.



**Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.**

**Евгеній Аничновъ.** Литературные образы и мнѣнія. 1903 г. Спб., 1904. Ст. 184. Ц. 1 р.

**В. Бехтеревъ.** Основы ученія о функціяхъ мозга. Вып. II. Спб., 1904. Ст. 305 Ц. 2 р.

**Николай Бухъ-Полтевъ.** Данныя механики къ выясненію Общественно-Экономическихъ вопросовъ. Харьковъ 1905. Ст. IV+49. Ц. 80 к.

**Robert Geyer.** Герои Ибсена съ психіатрической точки зрѣнія. Перев. съ фр. Г. Р. Москва, 1903. Ст. 70 Ц. 75.

**Н. Дубницкій.** Чѣмъ всѣ предметы похожи другъ на друга. Москва, 1904. Ст. 20. Ц. 6 к. Изд. Комиссіи по составленію коллекціи гнѣвыхъ картинъ.

**Житіе протопопа Аввакума,** написанное имъ самимъ. Изд. А. Е. Бѣляева. Спб., 1904. Ст. 27.

**С. К.** Начало раскола. Москва, 1904. Ст. 20 Ц. 6 к. Изд. Комиссіи по составленію коллекцій гнѣвыхъ картинъ.

**Georges Lechalas.** Introduction à la géométrie générale. Paris, 1904. P. IX+65. Ц. 1 fr. 75 с.

**П. Мельфордъ.** Ваши непознанныя силы. Кіевъ, 1904. Ст. 92. Ц. 50 к.

**М. Метерлинкъ.** Мудрость и судьба. Перев. Н. Михайловской. Спб., 1904 г. Ст. 220. Ц. 1 р.

**Отчетъ** о дѣятельности состоящаго подъ августѣйшимъ покровительствомъ Ихъ Императорскихъ Величествъ попечительства Государыни Императрицы Маріи Феодоровны о глухонѣмыхъ въ 1903 г. Спб., 1904. Ст. 110.

**Отчетъ** Ярославской общественной городской Пушкинской бібліотеки за 1903 г. Ярославль, 1904. Ст. 47.

Педагогическая бібліотека подъ редакціей А. П. Нечаева. Выпускъ III.

**Педагогика и педологія.** Спб., 1904. Ст. III. Ц. 40 к.

**Папюсъ.** Первоначальныя свѣдѣнія по оккультизму. Спб., 1904. Ст. XVIII+304. Ц. 3 р.

**Проф. Л. І. Петражицкій.** О мотивахъ человѣческихъ поступковъ, въ особенности объ этическихъ мотивахъ и ихъ разновидностяхъ. Спб., 1904. Ст. 75. Ц. 75 к.

**Н. Рихтеръ.** Вулканы Москвы 1904 г. Ст. 20. Ц. 6 к. Изд. Комиссії по составленію коллекціи гѣневыхъ картинъ.

**Th. Ribot.** La logique des sentiments. Paris, 1905. Ст X + 200. Ц. 3 fr. 75 с. Edit. F. Alcan.

**І. Шмёле.** Соціалъ-демократическіе профессиональные союзы въ Германіи со времени изданія закона противъ социалистовъ. Перев. съ нѣм. И. Давидсона подъ ред. С. Н. Проконовича. Спб., 1904. Ст. 329. Ц. 1 р. 75 к.

**А. М. Щербина.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ. Кіевъ, 1904. Ст. VIII + 189.

---

## Обзоръ журналовъ.

Revue philosophique 1903 г. №№ 9—12.

**Vernon Lee.** «Psychologie d'un écrivain sur l'art».

Разбираясь въ своей собственной психологіи, въ своихъ вкусахъ и наклонностяхъ, особенностяхъ темперамента, физической организаціи, памяти, чувствительности и т. п., въ качествѣ эстетическаго матеріала, авторъ особенно отдѣняетъ слѣдующіе пункты: 1) существованіе абстрактной аффективной памяти,

2) взаимоотношенія отдѣльныхъ факторовъ эстетическаго наслажденія,

3) зависимость эстетическихъ чувствъ отъ общей чувствительности,

4) роль эстетическихъ явленій въ индивидуальной жизни.

**F. E. Maugé.** «L'idée de quantité».

Идея количества связана съ идеей ритма и находитъ психофизиологическую основу въ мускульномъ чувствѣ.

Предлагаемой теоріи, противоположной Канту и родственной Мэн-де-Бирану и Бергсону, не противорѣчатъ ни примѣнимость математики къ физическимъ наукамъ, ни однородность количества, ни даже дѣлимость числа.

**D-r. Wijnaendts Francken.** «Psychologie de la croyance en l'immortalité».

Вѣра въ личное безсмертіе одна изъ наиболѣе распространенныхъ, несмотря на препятствія, встрѣчаемыя ею на своемъ пути.

Хотя безсмертіе можетъ рисоваться, какъ нѣчто естественное, вытекающее изъ сущности души, но въ большинствѣ случаевъ констатируется тѣсная взаимная связь между вѣрой въ безсмертіе и вѣрой въ Бога или религіей.

Есть, однако, религія (буддійская, — Нирвана), считающая высшимъ благомъ прекращеніе личнаго существованія. Равнымъ образомъ и положительный, практическій Конфуцій не высказывается относительно существованія души послѣ смерти.

Источниками вѣры въ безсмертіе служатъ: жажда жизни (при чемъ представленіе будущаго существованія зависитъ отъ индивидуальнаго представленія счастливой жизни), сила воображенія, потребность чувства и разума, потребность возмездія за добро и зло и, наконецъ—стремленіе къ нравственному усовершенствованію.

**L. Arréat.** «Observation sur une musicienne (1895—1902)».

Психологическій эскизъ молодой музыкантши — объекта наблюденій.

**D-r. G. Dumas.** «Les obsessions et la psychasthénie».

Подробный отчетъ, на ряду съ самымъ благопріятнымъ отзывомъ, о сочиненіи Пьера Жане, рисующаго подъ именемъ психастеніи обширный психо-неврозъ, обнимающій навязчивыя идеи и цѣлый рядъ другихъ умственныхъ расстройствъ, различныхъ по виду, но въ сущности однородныхъ. Аналитическая часть сочиненія излагаетъ самыя расстройства и предметъ этихъ расстройствъ (идеи святотатства, самоубійства, демоновъ и т. д.), а также касается происхожденія этихъ навязчивыхъ идей.—Во второй, синтетической, части Жане обсуждаетъ различныя гипотезы, объясняющія эти расстройства, и предлагаетъ свою собственную, весьма замѣчательную по глубинѣ и основанную на предыдущихъ работахъ.

**F. Paulhan.** «La simulation dans le caractère.—Quelques formes particulières de simulation».

Психологическій анализъ различныхъ проявленій притворства, безразлично—будетъ ли это притворство инстинктивное, добровольное или же совершенно непреднамеренное, зависящее скорѣе отъ наблюдающаго субъекта. Авторъ разбираетъ слѣдующія проявленія притворства: 1) Откровенность и скрытность, принимающія самыя разнообразныя формы, при чемъ откровенность можетъ производить впечатлѣніе фальши и обратно. Откровенность предполагаетъ два разныхъ элемента: искренность — поддержаніе отъ лжи и экспансивность, совершенно такъ же, какъ фальшь предполагаетъ скрытность и ложь.

2) Наивность, чистота сердца и—недовѣріе.

3) Гордость и скромность.

4) Робость. Робкій часто притворяется нечувствительнымъ, затѣмъ—смѣлымъ, высокоумнымъ и т. п.

5) Сила и слабость воли, храбрость и подлость. Свойства эти могутъ быть лишь отраженіемъ среды.

6) Доброта и злость, кротость и грубость. Кротость не можетъ быть ассоцірована съ добротой.

7) Непредусмотрительность и предусмотрительность. Первая можетъ казаться великодушіемъ, добротой, вторая—свойствомъ, противоположнымъ упомянутымъ. Такимъ образомъ, характеръ можетъ производить впечатлѣніе совершенно противоположнаго дѣйствительному.

Трудно провести границу между притворствомъ и тѣмъ заблужденіемъ, въ которое совершенно невольно одинъ человекъ вводитъ другого по винѣ самого наблюдающаго субъекта.

Такимъ образомъ, явленіе это, будучи результатомъ своего рода измѣнчиваго и большею частью безсознательнаго сотрудничества, можетъ быть отнесено къ порядку социальныхъ явленій.

Всякое проявленіе характера есть поводъ для иллюзіи и, слѣдовательно, своего рода притворство.

Противоположность элементовъ характера является постоянной причиной извѣстнаго притворства, т. е. проявленіе какого-либо свойства предполагаетъ, вообще говоря, побѣду надъ противоположнымъ свойствомъ, которое такимъ образомъ оно скрываетъ за собой.

Хорошее свойство часто скрываетъ за собой дурное—хорошее, хотя бы въ видѣ минимальной величины. Вотъ почему намъ такъ трудно судить о другихъ и даже самихъ себѣ. А къ этому присоединяется еще притворство въ собственномъ смыслѣ этого слова. Но такъ какъ притворство—повсемѣстно, оно уже не можетъ быть абсолютнымъ; согласно психологическому закону представленіе стремится перейти въ дѣйствіе.

Механизмъ притворства это—спеціальное проявленіе закона, систематической ассоціаціи и независимой дѣятельности психическихъ элементовъ. Каждый человекъ живетъ въ воображаемомъ мірѣ, созданномъ чужимъ притворствомъ и собственными иллюзіями. Мы обманываемъ не только другихъ, но и самихъ себя, въ большинствѣ случаевъ изъ самозащиты.

Притворство видоизмѣняется сообразно съ эпохой, возрастомъ, поломъ, индивидуальностью, но врядь ли можетъ оно совершенно исчезнуть.

**E. Goblot.** «La finalité en biologie».

Сопоставляя теоріи конечныхъ причинъ гг. Рише, Сюлли-Прюдома и др. и заявляя, что изслѣдованіе этихъ причинъ составляетъ исключительно предметъ физиологии, авторъ указываетъ отношеніе конечныхъ причинъ къ свободѣ, необходимости, а также къ теоріи трансформизма.

Къ статьѣ приложено письмо г. Рише по тому же предмету.

**V-te Brenier de Montmorand.** «L'érotomanie des mystiques chrétiens».

Подвергая критикѣ статью Лейбы (въ одномъ изъ предыдущихъ номеровъ *Revue philosophique*), называвшаго мистиковъ эротоманами; авторъ отмѣчаетъ различный смыслъ термина «эротоманія» и разницу между эротоманіей и эротической маніей. По его мнѣнію, христіанскіе мистики могутъ быть названы эротоманами лишь въ опредѣленномъ смыслѣ, съ извѣстными ограниченіями.

Если бы было вѣрно, что всякая нѣжная эмоція возбуждаетъ половые центры, въ такомъ случаѣ не только мистики, но и всѣ люди были бы эротоманами.

**L. Dugas.** «La pudeur: étude psychologique».

Разбираясь въ водросѣ — что такое стыдливость и каковы ея происхожденіе и назначеніе — авторъ высказываетъ мысль, что стыдливость есть не что иное, какъ борьба любящаго сердца съ любовью, съ тѣмъ, чтобы дать этой любви созрѣть, завершить свою эволюцію.

Стыдливость не есть кокетство, но иногда сопровождается имъ. Въ ней воплощается серьезное, глубокое пониманіе любви. По своему составу, это — эмоція, за которой слѣдуетъ реакція; по отношенію къ объекту — опасеніе ошибки въ любви. Это — явленіе въ высшей степени сложное. Стыдливость или побѣждаетъ любовь, или побѣждается ею, или соединяется съ ней. Въ первомъ случаѣ, это — аскетизмъ, во второмъ — грубая чувственность, въ послѣднемъ — настоящая, истинная любовь.

**E. de Roberty.** «Le concept sociologique de liberté».

Надо бросить метафизическое понятіе свободы и изъ царства случайностей, невѣжества, эмпирическаго знанія и религіозной

вѣры перешагнуть въ царство обоснованности, знанія, логики, отвлеченной науки.

Свобода родственна деспотизму: освободитель становится тираномъ.

Обусловливается свобода знаніемъ: большое знаніе даетъ большую свободу, небольшое знаніе—ограниченную свободу; деспотизмъ соотвѣтствуетъ невѣжеству.

Часто терпимость принимается нами за свободу, но это лишь путь къ знанію и свободѣ—двумъ сторонамъ одного и того же социальнаго явленія.

Знаніе, къ которому относятся и философія, и искусство, это—накопленная свобода въ состояніи неподвижности, а свобода, это—наука, философія, эстетика, проявившіяся въ дѣйствіи.

**A. Binet.** «De la sensation à l'intelligence».

Авторъ знакомитъ съ опытами, произведенными имъ для опредѣленія тонкости чувства, осязанія у избранныхъ субъектовъ, при помощи метода, нѣсколько отличающагося отъ Веберовскаго и составляющаго соединеніе метода вѣрныхъ и ложныхъ случаевъ съ методомъ минимальнаго различія.

Описаніе полученныхъ результатовъ—аналитическое, отмѣчающее индивидуальныя особенности въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ.

Классификація слѣдующая: всѣ субъекты отнесены къ двумъ большимъ группамъ—безсознательныхъ, или совершенно не отдающихъ себѣ отчета въ существованіи у нихъ критерія для сравненія разстоянія между воспринятыми уколами, или не умѣющихъ только объяснить, въ чемъ заключается для нихъ этотъ критерій, и—сознательныхъ, объясняющихъ тотъ процессъ, къ которому они прибѣгаютъ, при чемъ ими указываются 4 главныхъ процесса: 1) истолкованіе на основаніи характера прикосновенія, 2) сравненіе при помощи отвлеченной и 3) конкретной локализации, 4) истолкованіе, основанное на колкости ощущенія.

Типы, сюда относящіеся, подраздѣляются на: 1) нормальные, 2) отклоняющіеся отъ нормальнаго, каковы зрительный и словесный, и 3) два типа съ повышенной чувствительностью.

Кромѣ вышеизложенныхъ, былъ продѣланъ другой рядъ опытовъ, состоящихъ въ описаніи 10 субъектами испытываемыхъ ими ощущеній, съ цѣлью выдвинуть на первый планъ собственно истолкованіе.

Въ итогѣ произведенныхъ наблюдений авторъ дѣлаетъ выводъ что роль ума въ воспріятіи внѣшняго міра—несомнѣнна, что ощущеніе, само по себѣ, есть нѣчто безформенное, не поддающееся описанію и приобретающее свое значеніе только благодаря истолкованію, въ сильной степени завися отъ индивидуальности субъекта, при чемъ явленіе гиперестезіи особенно отгѣняетъ роль разума, въ сравненіи съ внѣшней силой возбужденія во внѣшнемъ воспріятіи.

**Salot.** «Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine».

Практическая философія Огюста Конта не привлекла къ себѣ должнаго вниманія среди его послѣдователей и апологетовъ несмотря на то, что самъ Контъ считалъ ее существеннѣйшей частью всей своей системы.

Контъ оставляетъ морали ея субъективность, не пытаясь свести ее, подобно научной дисциплинѣ, къ какому-либо основному принципу и возвести въ космическій, либо метафизическій законъ, парящій надъ міромъ.

Контъ безгранично вѣритъ въ прочность и законченность своей морали.

Основной догматъ Контовской морали, это—догматъ Автономіи Человѣчества, покоющійся на Единствѣ Человѣчества. Мораль позитивизма примиряетъ свободу съ дисциплиной.

Въ качествѣ тезиса Контъ выдвигаетъ врожденность альтруизма, подъ вліяніемъ полового инстинкта, раздѣленія труда и интеллектуальнаго прогресса, постепенно подчиняющаго себѣ эгоизмъ.

Выставляемая имъ нравственность состоитъ въ дисциплинѣ и послушаніи, подчиненіи индивидуума человѣчеству. Право ступевывается, чтобы уступить мѣсто Долгу.

Однако индивидуальность у него не сводится къ нулю: дисциплина должна быть добровольной; отвѣтственность остается. Свобода мысли подвергается жестокой критикѣ, но тѣмъ не менѣе система не можетъ быть названа нетерпимой, такъ какъ признаетъ свободу обученія и съ извѣстнымъ ограниченіемъ свободу печати. Что касается политической свободы, политика въ подчиненіи у морали, сила уступаетъ мѣсто универсальной доброй волѣ.

Мораль Конта напротивъ исключительно социальная; индиви-



дѣальная нравственность не можетъ быть отдѣлена отъ социальной.

Если бы не религіозная утопія Конта, дискредитировавшая его мораль, эта послѣдняя могла бы дать не мало цѣнныхъ элементовъ современному сознанию.

Контъ—позитивистъ, такъ какъ отвергаетъ всякій отвлеченный, абсолютный принципъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ идеалистъ, протестующій противъ узкаго утилитаризма и практическаго матеріализма.

Его мораль спиритуалистична, избѣгая, однако, благодаря социальной точкѣ зрѣнія, ошибокъ субъективизма.

Онъ не интеллектуалистъ, но еще менѣе сантименталистъ или мистикъ.

Не будучи ни индивидуалистомъ, такъ какъ индивидуальное право для него есть принципъ анархій, ни социалистомъ, такъ какъ не признаетъ принужденія—онъ принадлежитъ, такъ сказать, къ моральному социализму. Онъ не либераль въ обычномъ смыслѣ этого слова, но не отличается и нетерпимостью, не революціонеръ, и не ретроградъ.

Въ итогѣ, система Конта, не будучи синкретизмомъ, отличается оригинальностью и заслуживаетъ самаго внимательнаго отношенія со стороны современнаго сознанія.

**L. Marillier et D-r. J. Philippe.** «Sur l'aperception des différences tactiles».

Вопреки Джемсу, полагающему, что въ чувствѣ осязанія различіе въ формѣ прикасающихся къ кожѣ объектовъ имѣетъ лишь небольшое значеніе,—на самомъ дѣлѣ, какъ показываютъ продѣланные опыты, если ножки циркуля вооружены шаромъ и цилиндромъ или цилиндромъ и призмой, то оба прикосновенія различаются, не сливаясь въ одно, на несравненно меньшемъ разстояніи, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда обѣ ножки циркуля имѣютъ одну и ту же форму; при чемъ чувствительность зависитъ отъ индивидуальности и отъ того, какой именно участокъ кожи подвергается опыту, и возрастаетъ съ годами, между тѣмъ какъ различеніе двухъ однообразныхъ прикосновеній наиболее тонко въ дѣтскомъ возрастѣ, а потомъ постепенно ослабѣваетъ.

Итакъ, чувство осязанія не такъ слѣпо, какъ полагаютъ, будучи въ состояніи различать форму.

**A. Lalande.** «Les récents dictionnaires de philosophie».

Общій обзоръ новѣйшихъ философскихъ словарей:

**Goblot.** «Le vocabulaire philosophique»,

**J. M. Baldwin.** «Dictionary of philosophy and psychology».

**F. Kirchner.** «Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe»,

4-е изд.

«Vocabulaire technique et critique» французскаго философскаго общества.

**Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik за 1903 годъ.**

**Theodor Elsenhans.** «Theorie des Gewissens».

Окончаніе статьи. Содержаніе было намѣчено въ отчетѣ за 1902 годъ.

**Von Prof. M. Guggenheim.** «Beiträge zur Biographie des Petrus Ramus».

Указывая на возрастающій интересъ къ Петру Рамусу (Ramus) на основаніи оставшихся писемъ, авторъ отмѣчаетъ религіозныя и политическія взгляды Рамуса, останавливается на взаимоотношеніяхъ Рамуса, Штурма и другихъ современныхъ Рамусу лицъ, попутно выясняетъ біографическія данныя Петра Рамуса, характеризующія его, какъ личность.

**O. Schneider.** «Die schöpferische Kraft des Kindes in der Gestaltung seiner Bewusstseinszustände bis zum Beginn des Schulunterrichts».

Задача, которую ставитъ себѣ авторъ, это, на основаніи наблюденій надъ своими двумя дѣвочками, указать творческія, т.-е. первоначальныя, апріорныя силы ребенка въ ихъ противопоставленіи содержанію, взятому изъ опыта, и переработкѣ ими этого содержанія, чтобы такимъ образомъ прослѣдить постепенное возникновеніе состояній сознанія вплоть до начала школьнаго обученія.

Авторъ констатируетъ улыбку ребенка уже съ пятой недѣли отъ рожденія и на основаніи этихъ и другихъ наблюденій заключаетъ о необыкновенномъ разнообразіи и силѣ чувства даже въ столь юномъ человѣческомъ возрастѣ, какъ первая и вторая четверть перваго года.

Происходящій на протяженіи третьей четверти на ряду съ развитіемъ звуковъ, послѣдовательный ростъ способности наблю-

денія, различенія и связыванія словесныхъ представленийъ съ предметными указываетъ на возникновеніе единства сознанія. Въ теченіе четвертой четверти неопредѣленные звуковыя упражненія становятся вполне опредѣленными, обладающими смысломъ названіями предметовъ и наблюдается проявленіе мыслительныхъ процессовъ возбужденій чувства и волевыхъ силъ.

Годъ II, четверть 1. Продолжается развитіе рѣчи на ряду съ процессами сравненія, отождествленія, различенія и ассоціацій, связывающихъ даже очень разнородныя представленія. Замѣчается проявленіе цѣлесообразной дѣятельности. Проявленіе эгоистическаго желанія и самоограниченія подготавливаетъ нравственное сознаніе. Пѣніе и музыка возбуждаютъ чувство радости. Ограничено лишь проявленіе рефлексіи.

Четверть 2. Осложненіе и развитіе указанныхъ въ первую четверть процессовъ. Проявляются альтруистическія чувствованія, но мыслительная способность еще слаба.

Четверть 3. Дальнѣйшее развитіе уподобленія и отождествленія, возникновеніе анализа и синтеза, замѣчаются представленія времени и величины, проявленія отвращенія, чистоплотности, аккуратности, радости, альтруистическихъ желаній, состраданія.

Четверть 4. Замѣтный интеллектуальный ростъ. Употребленіе мѣстоименій, союзовъ и т. д. Проявленіе эстетическихъ возбужденій, осложненіе нравственнаго сознанія.

Годъ III. Четверть 1. Появленіе опредѣленныхъ представленийъ времени, пространства, движенія, причинности и эстетическихъ сужденій.

Четверть 2. Въ словесныхъ оборотахъ отчетливо различаются прошедшее, настоящее, будущее. Проявляются альтруистическіе поступки, правовое сознаніе и сознаніе собственной выгоды.

Четверть 3. Поиски субстанции, причины и дѣйствія. Возникновеніе стыдливости.

Четверть 4. Перенесеніе своихъ внутреннихъ процессовъ на чувственно воспринимаемыя вещи (одухотвореніе). Сознаніе возможности и необходимости. Построеніе умозаключеній. Не всегда ясное различеніе сновидѣній и дѣйствительности. Чувство чести, благодарности и пр.

Годъ IV. Четверть 1. Живость интеллектуальнаго механизма. Знакомство съ элементарными процессами сложенія и вычитанія

причиной и основаніемъ. Проявленіе хорошаго вкуса, воображенія, упрямства.

Четверть 2. Овеществленіе явленій. Различеніе шутки. Бóльшая опредѣленность въ нравственномъ сознаніи.

Четверть 3. Образование новыхъ словъ. Логическія заключенія какъ обыденное явленіе. Различеніе количественнаго элемента въ сужденіяхъ. Понятіе собственности.

Четверть 4. Различеніе предмета и его свойствъ въ отдѣльности, напр. цвѣта. Точное различіе величины, пространства, причинности. Проявленіе фантазіи, этическое стремленіе къ знанію.

Годъ V. Четверть 1. Слабое представленіе о функціяхъ органовъ чувствъ. Пониманіе музыки.

Четверть 2. Знакомство со счетомъ. Построеніе силлогизмовъ (какъ пчелы дѣлаютъ медъ?—Высасываютъ изъ цвѣтговъ.—Значить и въ фіалкахъ медъ?) Проявленіе своенравной воли.

Четверть 3. Дальнѣйшее развитіе интеллектуальныхъ процессовъ, счета. Предпочтеніе старой куклы передъ новой.

Четверть 4. Подборъ собственныхъ выраженій для обозначенія воспринимаемаго. Сознаніе долга и чувство красоты.

Годъ VI. Четверть 1. Употребленіе абстрактныхъ понятій, синтеза и т. п.

Четверть 2. Уподобленіе, образованіе существительныхъ, сила логическихъ заключеній.

Четверть 3. Быстрый ростъ всѣхъ силъ.

Четверть 4. Энергичное словообразованіе, потребность логической классификаціи на ряду съ попытками наивныхъ опредѣленій.

Годъ VII. Четверть 1. Начало обученія.

Выводы: На первомъ году жизни въ первую его половину ребенокъ, за исключеніемъ смѣха, не отличается съ интеллектуальной стороны отъ животнаго, но уже въ третью четверть обнаруживаетъ большее разнообразіе звуковъ и соединяетъ съ ними извѣстныя представленія, проявляя при этомъ нѣкоторые намеки на сравненіе. Въ періодъ четвертой четверти начинаетъ говорить, что уже совершенно недоступно животному. Начиная съ пятой четверти, совершается прогрессивный ростъ мыслительныхъ процессовъ, на ряду съ развитіемъ рѣчи. Этому интеллектуальному росту соотвѣтствуетъ естественно возрастающее разнообразіе чувствъ.

На ряду съ естественными влеченіями вырабатываются нравственныя, правовыя и хозяйственныя стремленія.

Причина такого превосходства человѣка передъ животнымъ лежитъ въ наличности у него мышленія, выражающагося членораздѣльной рѣчью, въ наличности въ его сознаніи категорій: 1) тождества и различія, 2) субстанціальности, 3) количества, 4) бытія, 5) причинности.

Временный и пространственный порядокъ воспринимается сознаниемъ ребенка съ большей опредѣленностью, чѣмъ сознаниемъ животнаго.

Отсутствіемъ категорій объясняется тотъ фактъ, что животныя не могутъ ни говорить, ни понимать настоящимъ образомъ человѣка. Сознаніе ребенка развивается подобно организму скорѣе изнутри, благодаря своимъ первоначальнымъ силамъ, чѣмъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій, перерабатывая по своему данный въ опытѣ матеріалъ, въ томъ числѣ и полученный въ наслѣдство языкъ.

**L. W. Stern.** «Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem».

За самое послѣднее время естествоиспытатель вновь становится натурфилософомъ, разсматривая полученный въ естествознаніи матеріалъ со стороны его отношенія къ системѣ философскаго міровоззрѣнія. Это воссоединеніе двухъ, одно время чуждыхъ другъ другу областей, особенно наглядно обнаруживается въ сочиненіи физико-химика Оствальда «Лекціи о натурфилософіи» и метафизика Гартмана «Міровоззрѣніе современной физики». Настоящее изслѣдованіе представляетъ попытку выяснить отношеніе найденнаго въ области спекулятивной мысли закона къ двумъ дисциплинамъ естествознанія — ученію объ энергіи и ученію о жизни, чтобы такимъ образомъ опредѣлить, на ряду съ философскимъ, его биоэнергетическое значеніе. Это указанный Гартманомъ второй основной законъ ученія объ энергіи — законъ непрерывнаго уменьшенія способной къ дѣйствию энергіи, имѣющей столь же важное значеніе, какъ и первый основной законъ — сохраненія энергіи.

Но изъ него не выводима конечность мірового процесса, утверждаемая Гартманомъ.

Также неправиленъ выставляемый Гартманомъ дуализмъ годной и негодной энергій.

Второй основной законъ можетъ быть дополненъ новымъ положеніемъ, точнѣе опредѣляющимъ уменьшеніе энергіи (относительное напряженіе есть измѣняемая независимо отъ времени величина).

Если бы міровой процессъ былъ конеченъ во времени (по Гартману), то таковой же должна быть и жизнь, какъ часть міра, но его безконечность еще не свидѣтельствуешь о безконечности жизни.

Если возможность жизни находится въ зависимости отъ абсолютныхъ величинъ напряженія (*Spannung*), то съ постепеннымъ ослабленіемъ ихъ должна исчезнуть и жизнь (Гартманнъ); если же она зависитъ отъ отношенія абсолютныхъ величинъ напряженія, то въ такомъ случаѣ—независима отъ временнаго фактора. Истинное отношеніе энергіи и жизни выясняется: 1) дедуктивнымъ методомъ, при помощи котораго можетъ быть выведено—каковы необходимыя энергетическія условія существованія жизни и каковы біологическія слѣдствія энергетическихъ отношеній. Что же касается 2) индукціи, то теорія противниковъ опровергается въ ея эмпирическихъ пунктахъ эмпирическимъ же матеріаломъ и изъ разсмотрѣнія отдѣльныхъ сторонъ жизни получается особый біо-энергетическій законъ. Законъ этотъ не исчерпываетъ всего и указываетъ лишь условія возможности, а не дѣйствительности самой жизни, оставляя мѣсто телеологическимъ факторамъ.

Пессимизмъ Гартмана, связанный съ поставленной имъ физической проблемой, оказывается недоказаннымъ.

Біо-энергетическій законъ въ концѣ концовъ превращается въ метафизическій міровой законъ.

**J. Volkelt.** «Beiträge zur Analyse des Bewusstseins». Die ästhetischen Gefühle in ihrem Verhältnis zur Vorstellung.

Данное изслѣдованіе посвящено не всѣмъ эстетическимъ чувствамъ, а только опредѣленному ихъ виду, а именно предметнымъ или объективнымъ эстетическимъ чувствамъ, которыя мы переживаемъ, какъ бы воплощаясь въ другое лицо, въ отличіе отъ личныхъ или субъективныхъ, испытываемыхъ совершенно субъективно безъ всякаго перевоплощенія,—хотя въ дѣйствительности чувства обѣихъ категорій обыкновенно сливаются вмѣстѣ. Это же различіе эстетическихъ чувствъ можетъ быть найдено у Гартмана. Предстоитъ разрѣшить вопросъ—могутъ ли

объективныя эстетическія чувствованія бытъ названы чувствованіями въ собственномъ смыслѣ этого слова, или ихъ можно скорѣе назвать репродукціей чувствованій, или же представленіями чувствованій. Можетъ быть указанъ цѣлый рядъ объективныхъ эстетическихъ чувствованій въ области разныхъ искусствъ, переживаемыхъ совершенно реально, хотя и уступающихъ въ интенсивности чувствованіямъ, возникающимъ въ борьбѣ за жизнь. Утвержденіе Конрада Ланге, что эстетическія чувствованія не могутъ быть названы дѣйствительными чувствованіями, основано на недоразумѣніи, такъ какъ присущій имъ характеръ видимости онъ смѣшиваетъ съ иллюзіей чувства. Благодаря характеру одной лишь видимости объекта, объективныя эстетическія чувства лишены оттѣнка «заинтересованности» и «матеріальности». Хотя они въ большинствѣ случаевъ и дѣйствительны, но лишены оттѣнка увѣренности въ ихъ дѣйствительности.

Чѣмъ неопредѣленнѣе объективныя дѣйствительныя чувства и чѣмъ они желательнѣе, тѣмъ шире ихъ распространеніе, находящееся также въ зависимости отъ индивидуальности воспринимающаго субъекта. Но и въ представленіяхъ чувствъ мы имѣемъ дѣло съ представленіями особаго характера, а не отвлеченными образами: представленіе чувства сопровождается въ насъ увѣренностью въ возможности этого чувства, охватывающей отдѣльные его элементы. Чувство въ своемъ составѣ не разлагается сполна на органическія ощущенія, представленія удовольствія или неудовольствія. На ряду съ волевымъ элементомъ оно заключаетъ въ себѣ специфическій элементъ чувства, какъ смутное внутреннее нераздѣльное переживаніе своего я, чувство жизненности я, не совпадающее съ чувствомъ удовольствія и неудовольствія.

**Prof. Rob. von Wihan.** «Zur Feststellung des Begriffes der Wahrheit».

Въ заключеніи своей статьи авторъ опредѣляетъ истину слѣдующимъ образомъ: истина есть мыслимое или высказанное сужденіе, которое согласуется съ дѣйствительностью. Признакомъ истины является неоспоримость утвержденія. Истинное сужденіе ни одинъ человѣкъ не въ состояніи доказать, какъ неразумное; неразумнымъ же сужденіемъ называется безусловное или противорѣчащее несомнѣнно вѣрному и правильному познанію.

**M. Isserlin.** «Eine neue Lösung des Raumproblems».

Критика статьи Е. фонъ Ціона «физиологическія основы геометріи Эвклида».

Теорія фонъ Ціона о пространствѣ, направленная противъ Канта, отличается не трансцендентальнымъ, а психологическимъ характеромъ. Опираясь на физиологическія данныя, главнымъ образомъ на наличности трехъ полукружныхъ каналовъ, онъ доказываетъ происхождение аксіомъ и опредѣлений Эвклидовой геометріи.

Сообразно полученному матеріалу, онъ отвѣчаетъ на слѣдующіе три поставленные имъ вопроса: 1) существуетъ ли пространство реально, независимо отъ двигающейся въ немъ матеріи или составляетъ одно цѣлое съ ней, съ ея движеніемъ?

2) На чемъ основана для человѣческаго духа необходимость разсматривать пространство, какъ трехмѣрное и невозможность расположить ощущенія своихъ чувствъ въ какомъ-нибудь другомъ, а не геометрическомъ порядкѣ?

3) Каково происхождение геометрическихъ аксіомъ Эвклида и на чемъ покоится ихъ аподиктическая достовѣрность, разъ она не можетъ быть доказана?

Физиологическое обоснованіе ученія о пространствѣ, по мнѣнію автора, не состоятельно и отличается внутреннимъ противорѣчіемъ, кругомъ въ доказательствѣ: воспріятіе пространства предполагаетъ наличность извѣстнаго анатомическаго органа, въ свою очередь предполагающаго наличность пространства съ его законами.

Разсужденія фонъ Ціона материалистичны по существу. Его интересная попытка дать новую теорію пространства лишній разъ доказала незыблемость теоріи Канта.

**R. Eisler.** «Prolegomena zu einer philosophischen Psychologie».

Психологія, разумѣется, не должна быть метафизикой, но она можетъ быть философской психологіей.

Есть два вида психологіи: описательная, довольствующаяся чисто эмпирическимъ матеріаломъ, и объяснительная, прибѣгающая къ дедуктивному методу. Психологія не должна быть ни исключительно дедуктивной, ни исключительно индуктивной, но и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, не психологіей безъ души, а психологіей души, подразумѣвая подъ душой единство душевныхъ явленій. Описательная психологія, психологія безъ субъекта есть



лишь ступень къ философской психологiи. Задача этой послѣдней прослѣдить зависимость душевныхъ процессовъ отъ самого субъекта. Изъ всѣхъ направленiй психологiи волюнтаризмъ наиболѣе пригоденъ для того, чтобы послужить основой для философской психологiи.

**Prof. Richard Wahle.** «Beiträge zur Theorie der Interpretation philosophischer Werke».

Профессоръ Иодль, критикуя соч. Wahle о Спинозѣ, сочувственно относится къ его попыткѣ доказать натурализмъ, позитивизмъ и атеизмъ Спинозы, но оспариваетъ ясность и законченность положенiй Спинозы, находя, что Спиноза не свободенъ отъ историческихъ влiянiй и нельзя отрицать у него внутренней двойственности въ пониманiи основныхъ началъ.

Авторъ же, въ виду общаго интереса, еще разъ настаиваетъ на своихъ положенiяхъ. По его мнѣнiю, мировое цѣлое и субстанцiя міра тождественны, протяженіе и мышленіе протекають параллельно, образуя одну и ту же вещь; субстанцiю нельзя мыслить, какъ предшествующее мировому порядку и т. д. Однимъ словомъ, выдвигая единство бытiя и мышленiя въ ученiи Спинозы, надо отказаться отъ пониманiя ученiя Спинозы въ смыслѣ теизма, платонизма и гегелианизма.

Въ заключеніе своихъ разсужденiй авторъ дѣлаетъ общiя указанiя того пути, которымъ слѣдуетъ идти изслѣдователю, чтобы истиннымъ образомъ истолковать себѣ ученіе того или другого мыслителя.

**H. Kossuth.** «Einige Bemerkungen zu Haeckels Welträtseln» <sup>1)</sup>.

Основная точка зрѣнiя Haeckel'я — механизмъ.

Выступая противъ дуалистическаго мировоззрѣнiя, онъ и къ духовному міру примѣняетъ методъ естествознанiя.

Представленіе о мировомъ зодчемъ и правителѣ съ цѣлесообразной дѣятельностью онъ замѣняетъ понятiемъ великихъ вѣчныхъ законовъ природы.

Механизмъ и монизмъ для него одно и то же. Его «средства и пути къ разрѣшенію мировыхъ загадокъ, это — опытъ и мышленіе». Разсматривая взаимоотношенiя, въ которыя Haeckel ставитъ мышленіе и законы природы, и отмѣчая его непослѣдовательности,

<sup>1)</sup> Ernst Haeckel „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studie über Monistische Philosophie“ 1899.

авторъ указываетъ, что точка зрѣнія, при помощи которой Haeckel думаетъ разрѣшить міровыя загадки, есть точка зрѣнія наивнаго реализма.

**W. v. Tschisch.** «Das Grundgesetz des Lebens».

Существующія опредѣленія понятія жизни неудовлетворительны.

Прежде всего должна быть установлена разница въ химическихъ процессахъ мертвой и живой матеріи.

Живая клѣтка обладаетъ способностью непрерывно перерабатывать взятый извнѣ матеріалъ, никогда не пресыщаясь, и эта способность, обеспечивающая организму безконечный ростъ и размноженіе, и есть основной законъ жизни.

Преимущество животнаго организма передъ растительнымъ заключается въ способности движенія, облегчающей организму его питаніе.

Указанный законъ объясняетъ поразительное разнообразіе формъ въ мірѣ растительномъ и животномъ. Живая матерія, никогда не пресыщаясь, вѣчно борется (не изъ самосохраненія, какъ матерія неорганической природы, а ради возможности размноженія, сохраненія вида), вѣчно приспосабливается къ измѣняющимся внѣшнимъ условіямъ и увеличиваетъ этимъ многообразіе формъ. Живая матерія по существу безконечна, но развиваясь на счетъ ограниченной неживой матеріи, она такимъ образомъ оказывается тоже ограниченной.

Сложный организмъ, умирая, продолжаетъ жить въ своемъ потомствѣ.

Въ области психологическихъ явленій вмѣсто физическаго закона сохраненія энергіи мы встрѣчаемъ законъ духовнаго прироста, аналогичный указанному основному закону жизни—закону непрерывнаго роста живой матеріи.

**W. Fickler.** «Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt und wie ist diese zu beurteilen?»

Обрисовывая преклоненіе Гегеля передъ Государствомъ, авторъ ссылается на его теорію логическаго развитія, какъ на основу такого отношенія, и критикуетъ его взгляды по слѣдующимъ тремъ вопросамъ: государство и дѣйствительность, государство и область духовной жизни, государство и человѣкъ.

**Dr. Rudolf Sokolowsky.** «Ein neuer tragischer Held».

Въ своемъ произведеніи «Kaiser und Galiläer» Ибсенъ выводитъ на сцену въ качествѣ трагическаго героя не отдѣльную личность и даже не цѣлый народъ, подобно Шиллеровскому «Вильгельмъ Телль», а все человѣчество во всей его совокупности, стремящееся къ освобожденію, при чемъ носителемъ этой идеи является Юліанъ Отступникъ.

По внушенію учителя-мистика изъ Эфеса и согласно съ собственными стремленіями къ правдѣ и красотѣ, Юліанъ думаетъ взамѣнъ царства языческаго и царства христіанскаго основать «третье», новое царство, на началахъ правды, красоты, совпадающихъ съ истиннымъ человѣчествомъ: Между тѣмъ дѣятельность его приводитъ лишь къ торжеству христіанства.

Трагическое можетъ быть найдено не только въ области искусства, но и въ чисто практической народной и человѣческой жизни.

«Kaiser und Galiläer» вполне отвѣчаетъ требованіямъ, предъявляемымъ драматическому произведенію, но, представляя изъ себя цѣлую метафизическую систему, является исключеніемъ во всей драматической литературѣ. Благодаря выставленнымъ идеямъ оно способно заинтересовать, но не дѣйствуетъ на чувство, и въ этомъ заключается его недостатокъ какъ драматическаго произведенія.

**Dr. jur. et phil. H. Reichel.** «Darstellung und Kritik von J. St. Mills Theorie der induktiven Methode».

**H. Siebeck.** «Religion und Entwicklung».

**Friedrich Paulsen.** «Parallelismus oder Wechselwirkung».

Всѣ три статьи не окончены. Содержаніе будетъ указано въ отчетѣ за 1904 годъ.

**В. Волковичъ и З. Столица.**

## Материалы для журнальной статистики.

Въ 1904 г. (по 21-е ноября включительно) экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ и ПСИХОЛОГИИ“ распределялись по мѣсту подписки слѣдующимъ образомъ:

№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.	№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.
1	Херсонская . . . . .	63	47	Костромская . . . . .	6
2	Кіевская . . . . .	51	48	Минская . . . . .	6
3	Тифлисская . . . . .	28	49	Ставропольская . . . . .	6
4	Харьковская . . . . .	28	50	Иркутская . . . . .	5
5	Тамбовская . . . . .	23	51	Олонеккая . . . . .	5
6	Казанская . . . . .	22	52	Тобольская . . . . .	5
7	Нижегородская . . . . .	21	53	Акмолинская . . . . .	4
8	Саратовская . . . . .	21	54	Витебская . . . . .	4
9	Таврическая . . . . .	20	55	Вологодская . . . . .	4
10	Московская . . . . .	19	56	Енисейская . . . . .	4
11	Области войска Донск. . . . .	19	57	Калужская . . . . .	4
12	Варшавская . . . . .	18	58	Кутаисская . . . . .	4
13	Виленская . . . . .	18	59	Оренбургская . . . . .	4
14	Екатеринославская . . . . .	18	60	Псковская . . . . .	4
15	Тульская . . . . .	16	61	Семиръченская . . . . .	4
16	Курская . . . . .	15	62	Эстляндская . . . . .	4
17	Лифляндская . . . . .	15	63	Архангельская . . . . .	3
18	Орловская . . . . .	15	64	Батумская . . . . .	3
19	Полтавская . . . . .	15	65	Выборгская . . . . .	3
20	С.-Петербургская . . . . .	14	66	Забайкальская . . . . .	3
21	Владимирская . . . . .	13	67	Люблинская . . . . .	3
22	Томская . . . . .	13	68	Могилевская . . . . .	3
23	Пермская . . . . .	12	69	Терская . . . . .	3
24	Ярославская . . . . .	12	70	Якутская . . . . .	3
25	Воронежская . . . . .	11	71	Дагестанская . . . . .	2
26	Манчжурія . . . . .	11	72	Елизаветпольская . . . . .	2
27	Тверская . . . . .	11	73	Курляндская . . . . .	2
28	Гродненская . . . . .	10	74	Ковенская . . . . .	2
29	Приморская . . . . .	10	75	Сыръ-Дарьинская . . . . .	2
30	Рязанская . . . . .	10	76	Сѣдлецкая . . . . .	2
31	Смоленская . . . . .	10	77	Семипалатинская . . . . .	2
32	Волынская . . . . .	9	78	Эриванская . . . . .	2
33	Пензенская . . . . .	9	79	Закаспійская . . . . .	1
34	Подольская . . . . .	9	80	Карская . . . . .	1
35	Черниговская . . . . .	9	81	Нюландская . . . . .	1
36	Бессарабская . . . . .	8	82	Сувалкская . . . . .	1
37	Вятская . . . . .	8			
38	Кубанская . . . . .	8			
39	Новгородская . . . . .	8		Итого по губерніямъ	817
40	Петроковская . . . . .	8	II	Москва . . . . .	208
41	Самарская . . . . .	8	III	С.-Петербургъ . . . . .	197
42	Амурская . . . . .	7	IV	За границу . . . . .	53
43	Бакинская . . . . .	7			
44	Симбирская . . . . .	7		Итого . . . . .	1275
45	Уфимская . . . . .	7		(Въ томъ числ. безпл. и	
46	Астраханская . . . . .	6		обмѣнныхъ) . . . . .	119

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1905 ГОДЪ  
на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы

# „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“.

Тридцать седьмой годъ изданія.

Особымъ Отдѣломъ Уч. Ком. Мин. Нар. Пр. журналъ **допущенъ** въ выпускъ, по предварительной подпискѣ, въ ученич. библіотеки **среднихъ и низшихъ** учебн. завед. и въ безплат. народн. читальни и библіотеки. (Отношеніе № 32542, отъ 21 ноября 1902 г.).

ВЪ ГОДЪ  
**4 р. 50 к.**  
безъ пересылки.  
**5 р.** съ пере-  
сылкой.

Редакція журнала „Дѣтское Чтеніе“ ставитъ себѣ задачей давать семьѣ и школѣ тщательно избранный матеріалъ для чтенія, какъ художественный, такъ и популярно-научный матеріалъ, не только легкій и занимательный, но вмѣстѣ съ этимъ и воспитательный, развивающій духовную природу человѣка, укрѣпляющій высокія стремленія человѣка осуществятся въ жизни „разумное, доброе, вѣчное.“

По глубокому убѣжденію редакціи, чтеніе—не праздная забава, не пустое развлеченіе, а серьезное дѣло, удовлетворяющее и развивающее высшіе жизненные запросы человѣка, обогащающее умъ и чувство новыми и новыми духовными сокровищами, воспитывающее вкусъ въ выборѣ и отбѣлкѣ матеріала для чтенія, вырабатывающее интересъ и привычку читать и мыслить, читать и чувствовать и получать отъ этого занятія одно изъ высшихъ жизненныхъ наслажденій.—Разумное чтеніе цѣлесообразно избраннаго матеріала есть могучій рычагъ самообразованія, главнѣйшій руководитель на жизненномъ пути, указующій, „куда идти, къ чему стремиться, гдѣ силы юныя пытаться“. Въ этомъ направленіи редакція работала до сихъ поръ, неизмѣнно будетъ работать и впредь.

Въ 1905 г. журналъ „Дѣтское Чтеніе“ дастъ веѣмъ подписчикамъ:

**12 книжекъ** журнала, въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, разск. и сказки; б) стихотворенія; в) историческ. очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей и съ картинъ.

**7 томовъ бесплатныхъ приложений:** I. Картины изъ японской жизни (со вида по Шьеру-Лоти, Шредеру и другимъ источникамъ *Е. Н. Тихомирова*).—II. Сочин. Шиллера въ изложеніи и объясненіи *И. И. Иванова*. 1) Шиллеръ—біографія; 2) Орлеанская Дѣва; 3) Марія Стюартъ; 4) Донъ-Карлосъ.—III. Сборникъ разсказовъ Генрина Сенкевича и Элизы Ожешковой, въ переводѣ *В. М. Лаврова*.—IV. Избранныя сочиненія Лермонтова, подъ редакціей *Д. И. Тихомирова*.

Подписная цѣна на „Дѣтское Чтеніе“.

Подписная цѣна на „Дѣтское Чтеніе“ съ „Педагогическимъ Листкомъ“ (8 кн.).

Безъ доставки на годъ . . . **4 р. 50 к.**

Безъ доставки на годъ . . . **5 р. 50 к.**

Съ доставк. и перес. на годъ **5 „ — „**

Съ доставк. и перес. на годъ **6 „ — „**

За границу „Дѣтское Чтеніе“ съ „Педагогическимъ Листкомъ“—**8 руб.**

**Допускается разсрочка.**

Подписка принимается въ редакціи: Москва, Б. Молчанова, д. № 24.

Д. И. Тихомирова и у книгопродавцевъ. Книгопродавцамъ уступка 50%.

Плата за объявленія въ журналъ „Дѣтское Чтеніе“ за цѣлую стран. 40 р., за полстранциы 15 р.

Оставшіеся комплекты журнала „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ за пражніе годы съ 1897—1904 гг. по **4 р. 50 к.** безъ пересылки.

Постановленіе Международной Экспертной Комиссіи при выставкѣ „ДѢТСКІЙ МІРЪ“ въ Петербургѣ 1904 г. присуждено Д. И. Тихомирову „за изданіе журнала „Дѣтское Чтеніе“ и „Педагогическій Листокъ“, за изданіе цѣлаго ряда прекрасныхъ книгъ и за составленіе многочисленныхъ весьма полезныхъ руководствъ для низш. училищъ и младшихъ классовъ средн. учебн. заведеній“,—Золотая медаль. Кроме того, литературно-педагогическіе труды Д. И. Тихомирова удостоены слѣдующихъ наградъ: золотыхъ медалей отъ Петербургскаго и Московскаго Комитетовъ Грамотности; почетнаго отзыва отъ съѣзда дѣятелей въ техническ. и профессиональному образованію, золотой медали отъ всемірной выставкѣ въ Парижѣ 1900 г.

Издательница **Е. Н. Тихомирова**.

Издатель **Д. И. Тихомировъ**.

При журналѣ „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ и „Педагогическій Листокъ“ организована книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы; 2) Учительская библіотека.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

**„ДѢТСКІЙ ОТДЫХЪ“**

въ 1905 году.

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕМѢСЯЧНО.

Кромѣ 12 книгъ журнала, подписчики получаютъ въ 1905 г. слѣдующія бесплатныя приложенія:  
Двѣ книги изданія

## I) „Библиотека дѣтскаго отдыха.“

Разказы Вильяма I. Лонга съ иллюстраціи ми Чарльза Копленда.

## II) Атласъ картинъ по русской исторіи,

выпускъ 3-й, заключающій въ себѣ слѣдующія картины:

1) Славяне, 2) Въ теремѣ, 3) Подъячье, 4) Святѣйшій патріархъ, 5) Школа въ Московской Руси, 6) Тушинскій лагерь, 7) Раскольники, 8) Стрѣльцы. Картины исполнены автогипсѣй по оригинальнымъ рисункамъ. Объяснительный текстъ къ картинамъ подъ общимъ заглавіемъ „Изъ прошлаго Русской земли“, составленный С. Князковымъ, будетъ приложенъ къ атласу въ видѣ отдѣльной книжки, какъ особый выпускъ изданія „Библиотека Дѣтскаго Отдыха“. Журналъ предназначается для дѣтей старшаго возраста. ДОПУЩЕНЪ въ ученическія библиотеки всѣхъ низшихъ училищъ, въ безплатныя народныя читальни и библиотеки и въ библиотеки средн. учебн. завед. мин. народн. просв.

Подписная цѣна съ доставкою и пересылкой 6 руб.

Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ журнала  
(въ С.-Петербургѣ, Загородный проспектъ, 28).

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

**„БОГОСЛОВСКІЙ ВѢСТНИКЪ“**

1905 ГОДА (ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

## ТВОРЕНІЙ БЛАЖЕННАГО БЕОДОРИТА, ЕПИСКОПА КИРСНАГО.

Въ 1905 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ ежемѣсячно, книжками въ пятнадцать и болѣе печатныхъ листовъ, по слѣдующей программѣ.

1) Творенія св. отцовъ въ русскомъ переводѣ. 2) Исслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ болѣе своей массѣ труды профессоровъ Академіи. 3) Изъ современной жизни: обзоръ важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ и сообщенія изъ области внутрешней жизни Академіи. 4) Обзоръ текущей русской журналистики, преимущественно духовной, а также критика, рецензії и библиографія по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ. 5) Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься автобиографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, Архіепископа Тверскаго, и протоколы Совѣта Академіи за истекающій 1904 годъ (полностью). Въ качествѣ *собственнаго приложенія* къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ всѣмъ подписчикамъ его въ 1905 г. будутъ высланы:

ПЕРВЫЕ ДВА ТОМА

## ТВОРЕНІЙ БЛАЖЕННАГО БЕОДОРИТА, ЕПИСКОПА КИРСНАГО.

ВЪ РУССКОМЪ ПЕРЕВОДѢ.

**ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ СЪ ПЕРЕСЫЛКОЙ.**

Прим. Безъ пересылки семь рублей, за границу—десять.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія и въ разсрочку. Подписная цѣна на журналъ безъ приложенія—7 руб.; условия разсрочки по соглашенію съ редакціей.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московск. губ., въ редак. „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ проф. И. ПОНОВЪ.

# ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1905 годъ. НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ ИСКУССТВА, ЛИТЕРАТУРЫ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

# ПРАВДА

(ГОДЪ ИЗДАНИЯ П-Й).

**ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:**

1) Баллетристика — романы, повѣсти, очерки, пьесы, стихотворенія и проч.—какъ оригинальные, такъ и переводные. 2) Критика и библиографія. 3) Статьи по вопросамъ эстетики, морали и философіи. 4) Статьи по различнымъ отдѣламъ искусства — живописи, скульптурѣ, архитектурѣ, сценическому искусству, музыкѣ, поэзи и проч. 5) Статьи по вопросамъ исторіи и культуры. 6) Обзоры общественной жизни отечественной и иностранной. 7) Художественная хроника — театр, музыка, художественныя выставки. 8) Отчеты о дѣятельности обществъ — художественныхъ, философскихъ, ученыхъ и проч. 9) Хроника важнѣйшихъ открытій и изобрѣтеній — техническихъ, коммерческихъ, научныхъ и проч. 10) Педагогическій отдѣлъ — статьи по вопросамъ обученія и воспитанія. 11) Судебная хроника. 12) Общій отдѣлъ — письма въ редакцію, почтовый ящикъ, разныя извѣстія, смѣсь и проч. 13) Портреты художественныхъ и общественныхъ дѣятелей и ихъ биографія. 14) Иллюстраціи къ тексту журнала. 15) Объявленія.

**ВЪ ЖУРНАЛЪ УЧАСТВУЮТЪ:**

*Б. В. Авилловъ, Леонидъ Андреевъ, В. Базаровъ, К. Д. Гальмонтъ, А. Богдановъ, В. Я. Богочурскій, проф. В. П. Бузскій, Ив. А. Бунинъ, Ив. А. Гьяуусовъ, К. Н. Вентцель, А. А. Воробинская, В. Вересаевъ, Сергей Глазоль, Г. Галина, С. Н. Головачевскій, Максимъ Горькій, Е. П. Гославскій, Г. А. Гросеманъ, П. Турвичъ, Е. В. Деленъ, А. К. Джигалевъ, Р. I. Дмитриева, С. Еленовскій, проф. В. Н. Ивановскій, А. В. Игельстромъ, Н. Горданскій, М. Н. Коваленскій, П. А. Кожевниковъ, А. М. Коллонтай, акад. Ф. Е. Коринъ, проф. Н. А. Котляревскій, пр.-доц. С. А. Котляревскій, А. Р. Крайневская, С. Н. Крайнефельдъ, Н. А. Крашенинниковъ, А. П. Куримъ, М. Ф. Ландау, М. К. Лемке, Максъ-Ли, А. Е. Лосицкій, А. В. Лучарскій, М. Г. Луричъ, М. I. Мандельштамъ, П. П. Масловъ, С. П. Мельмуновъ, пр.-доц. Л. С. Миморъ, В. М. Мишеевъ, С. А. Найденовъ, Ив. Нахичеванецъ, М. Вестдомскій, Л. Ф. Нелидова, Н. М. Никольскій, проф. Д. Н. Овсянко-Луниковскій, М. Ольминскій, Ва. Орликъ, Е. Орловъ, М. Н. Покровский, пр.-доц. Н. А. Рожковъ, пр.-доц. М. Н. Розановъ, пр.-доц. Г. И. Россолимо, П. П. Румянцевъ, Д. Сатуринъ, А. Серафимовичъ, Н. А. Скворцовъ, Скиталецъ, Е. Л. Смирновъ, И. Степановъ, В. Н. Сторожевъ, С. А. Суворовъ, Таня, Н. Д. Телемовъ, А. Ю. Филитъ, В. М. Фриче, пр.-доц. А. В. Циттеръ, Е. Н. Чуриковъ, Л. Шейнманъ, В. А. Щерба, Ю. Д. Энгель, Семенъ Южиковичъ, Яблоновскій, пр.-доц. Л. Н. Яснополювскій, А. М. Федоровъ и др.*

**Условія подписки**

	Годъ.	9 мѣс.	6 мѣс.	3 мѣс.
Безъ доставки въ Москвѣ . . . . .	7 р. 20 к.	5 р. 40 к.	3 р. 60 к.	1 р. 80 к.
Безъ дост. въ Петербургъ, Харьковъ и Одессѣ . . . . .	7 р. 50 к.	5 р. 65 к.	3 р. 75 к.	1 р. 90 к.
Съ доставкой въ Москвѣ . . . . .	7 р. 60 к.	5 р. 70 к.	3 р. 80 к.	1 р. 90 к.
Съ первышкой въ Россіи . . . . .	8 р. — к.	6 р. — к.	4 р. — к.	2 р. — к.
„ за границей . . . . .	10 р. 80 к.	8 р. 10 к.	5 р. 40 к.	2 р. 70 к.

Годовымъ подписчикамъ разсрочка безъ повшенія платы, по соглашенію съ редакціей.

Адресъ Редакціи: Москва, Кудрино, 1, 18.  
для телегр.: Москва — Журналъ.  
Московской конторы: Неглинная, 4.  
„ Журнальное дѣло.

Адресъ Петербургской конторы: Загородный 21, 43.  
Одесской конт.: Риндльбенка 12, Образование.  
„ Харьковской конт.: Московская 21, А. Дредеръ.

Подписка принимается и во всеѣхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель *Вал. Кожевниковъ.*

Открыта подписка на 1905 годъ

XVI г.

на журналъ

XVI г.

# ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ.

Журналъ имѣетъ цѣлью распространеніе среди русскаго общества правильныхъ взглядовъ на воспитаніе и образованіе.

Кромѣ педагогическихъ статей, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по естествознанію, психологіи, философіи, филологіи, обществовѣдѣнію, исторіи, исторіи литературы, а также по вопросамъ искусства.

**Программа журнала:** 1) Оригинальныя и переводныя статьи. 2) Критика и библиографія. 3) Рефераты и мелкія сообщенія. 4) Хроника. 5) Приложенія: литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и т. д. 6) Объявленія.

При настоящей редакціи въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Адферовъ, проф. В. М. Арнольдъ, д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, Ю. А. Бунинъ, И. А. Бунинъ, И. П. Бѣлоконскій, Н. М. Бычковъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Вишперъ, А. Ф. Гартвигъ, М. О. Гершензонъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, А. Е. Грузинскій, женщина-врачъ Е. С. Дрентельнъ, Е. А. Звягинцевъ, Н. Н. Златовратскій, прив.-доц. А. А. Ивановскій, прив.-доц. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Ивановъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. Н. А. Кабуковъ, В. В. Калашъ, проф. М. М. Ковалевскій, Е. I. Ловинскій, прив.-доц. Т. В. Локоть, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Мировичъ, В. М. Михеевъ, проф. Ф. Г. Мищенко, Н. Ф. Михайловъ, С. П. Моравскій, Н. М. Никольскій, проф. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, Ф. Ф. Ольденбургъ, проф. А. П. Павловъ, В. В. Петровъ, прив.-доц. Н. А. Рожковъ, Г. Рожковъ, прив.-доц. П. Н. Сакулинъ, Д. Сатуринъ, прив.-доц. Е. Д. Сивяцкій, Л. Д. Сивяцкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, А. А. Стаховичъ, Д. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, В. П. Хопрровъ, В. И. Чарнолуцкій, кн. Д. И. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе др.

Журналъ допущенъ Ученымъ Комитетомъ Минист. Нар. Просв. для фундаментальныхъ библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній какъ мужскихъ, такъ и женскихъ.

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 р., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для студентовъ и недостаточныхъ людей цѣна уменьшается на 1 р.

Подписка принимается: въ которѣ редакціи (*Москва, Арбатъ, Старо-Конюшенный пер., д. Михайлова*) и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обвѣхъ столицъ. Гг. иногородныхъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.



Продолжается подписка на ежемѣсячный литературно-общественный журналъ, издающійся въ С.-Петербургѣ.

# „НОВЫЙ ПУТЬ“.

(П ГОДЪ ИЗДАНІЯ).

Съ октября мѣсяца журналъ будетъ выходить при обновленномъ составѣ сотрудниковъ. Близжайшее участіе въ редакціи журнала будутъ принимать:

С. Н. Булгаковъ и Н. А. Бердяевъ.

Въ текущемъ году печатается романъ Д. С. Мережковского „ПЕТРЪ I и ЦАРЕВИЧЪ АЛЕКСѢЙ“.

Внутреннее обозрѣніе—Г. Н. Штумпманъ. Иностранное обозрѣніе—В. В. Водовозовъ. Кромѣ того, будутъ слѣдующіе постоянные отдѣлы: „Безъ плана“ (статьи по текущимъ вопросамъ)—С. Н. Булгакова; „Внѣ очереда“—П. Г.; „Философія и жизнь“—Н. А. Бердяева.

Въ ближайшихъ книжкахъ журнала предположены для напечатанія слѣдующія статьи: С. Аскольдовъ: „О романтизмѣ“. — Н. А. Бердяевъ: „Великій инквизиторъ“; „Рационализмъ и мистицизмъ“; „Критика государственнаго позитивизма“ и др.—С. Н. Булгаковъ: „Чеховъ какъ мыслитель“; „Л. Фейербахъ и Вл. Соловьевъ о человѣкѣ и человечествѣ“; „Карлейль и Толстой“. — З. А. Венгерова: „Авг. Стриндбергъ“. — В. И. Вернадскій: „Демократія и наука“. — А. М. Воденъ: „Эмпіриокритицизмъ и имманентная философія“; Судьба гегельянства“. — В. В. Водовозовъ: „Объ организаціи всеобщаго избирательнаго права“; „Организація политическихъ партій“. — Волжскій: „Проблема смертности у проф. Мечникова“; „Мистическій пантеизмъ В. В. Розанова и христіанство“. — М. О. Гершензонъ: „Н. В. Станкевичъ“; „П. Я. Чаадаевъ“. — Г. В. Гессенъ: „Сорокалѣтіе судебныхъ учреждений въ Россіи“. — В. Я. Жельнозъ: „Задачи промышленнаго развитія и промышленной политики въ Россіи“. — Д. А. Жуковский: „Моральный вопросъ по драмамъ Ибсена Перъ Гянтъ и Брандъ“. — Вяч. Ивановъ: „Эллинская религія страдающаго бога“. — Ѳ. Ѳ. Кокоткинъ: „Вопросъ о реформѣ земскаго избирательнаго права“. — Б. А. Кистляковскій: „Въ защиту научно-философскаго идеализма“. — С. А. Котляревскій: „О національномъ идеалѣ“. — Н. О. Лосскій: „О познаніи конечныхъ дѣлей“. — Д. С. Мережковскій: „О свободѣ слова“. — Н. М. Минскій: „Нравственная проблема нашего времени“. — П. И. Новгородцевъ: „О философскомъ движеніи нашихъ дней“. — Политикъ: „Къ исторіи идеи кабинета на русской почвѣ“. — С. Прокоповичъ: „Рабочій вопросъ въ сельскохозяйственныхъ комитетахъ“. — Ев. Н. Трубецкой: „Метафизическія предпосылки добра“. — М. И. Туфанъ-Барановскій: „Крушеніе капиталистическаго строя, какъ научная проблема“; „Земство и классовые интересы“. — Д. В. Философовъ: „Русское искусство и русское общество“. — Г. И. Челпановъ: „О причинности и дѣлсообразности“. — Г. И. Чулковъ: „Повѣя Владиміра Соловьева“. — Г. И. Шрейдеръ: „Изъ земской жизни“. — П. Е. Щеголевъ: „Двадцать пять годовъ. Идея и люди“. — Л. Н. Яснопольскій: „Крестьянскій вопросъ въ Россіи“. — Статьи А. Э. Вормса, В. Э. Дена, С. А. Франка, Н. Шестова и др.

Въ библистическомъ отдѣлѣ будутъ помѣщены: Повесть З. Гиппиусъ: „Сестра Марія“; новая драма Н. М. Минскаго; рассказы М. П. Арцыбашева, Бор. Зайцева, Марка Кривичаго, А. М. Ремизова, С. Сергеева-Ценскаго, Георгія Чулкова и др. Стихотворенія К. Бальмонта, Ю. Балтрукайтиса, Вал. Брюсова, А. Бѣлаго, З. Гиппиусъ, Вяч. Иванова, Ѳ. Саломея и др.

Редакція и контора журнала: С.-Петербургъ, Саперный, 10.

Цѣна журнала на годъ 7 руб. съ доставкой и пересылкой; безъ доставки 6 р. 50 к. Въ разсрочку 8 руб.; за полугодіе—4 руб.; за четверть года 2 руб. За границу—10 рублей. Отдѣльныя книжки журнала по 1 руб.

**Открыта подписка на 1905 годъ.**

Лица, подписавшіяся на слѣдующій (1905) годъ до 1 декабря текущаго года, могутъ получать три бесплатныя книги 1904 г. (октябрь, ноябрь и декабрь) за 1 р.

Редакторъ Д. В. Философовъ.

**Х** ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1905 ГОДЪ **Х**  
НА ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ СЕМЬИ И ШКОЛЫ

24 №№ **ВСХОДЫ** Цѣна на годъ 5 р.,  
и бесплатное приложение. „ полгода 2 р. 50 к.

Допущенъ всеми вѣдомствами, для всеѣхъ учебныхъ заведеній.

Выходитъ два раза въ мѣсяцъ: а) 1-го числа—въ большомъ форматѣ, отъ 5—6 печатныхъ листовъ—въ два столбца, разнообразнаго содержанія; б) 15-го въ маломъ форматѣ—отъ 7 до 14 печатныхъ листовъ, содержащихъ въ себѣ одно произведеніе беллитристическое или научнопопулярное.

Въ видѣ бесплатнаго приложенія годовымъ подписчикамъ будетъ дано въ 1905 году:

**ВАЦЛАВЪ СЪРОШЕВСКІЙ**

**ВЪ СТРАНѢ УТРЕННЯГО СПОКОЙСТВІЯ.**

Путешествіе по Корей въ 1903 г. Съ многочислен. фотографіями автора. Цѣна съ доставкой и пересылкой въ Россіи на годъ 5 р., на 1/2 года 2 р. 50 к. Безъ доставки въ Петербургъ 4 р. 50 к. За границу 8 р. Допускается разсрочка: при подпискѣ 3 р., къ 1-му мая 2 р. Оставшіеся экз. за 1902 и 1903 г. продаются съ дост. и перес. по 5 р., безъ дост. 4 р. 1896—1901 гг. все распроданы.

Годовые подписчики, желающіе получать книжки малаго формата въ изящныхъ коленкоровыхъ переплетахъ, доплачиваютъ 1 р. 25 к.

Подписка принимается въ конторѣ журнала: С. Петербургъ, Пантелеймоновская, 27; въ конт. Печковской: Москва, Петровскія линіи; при выжонномъ складѣ О. Н.

Половой: Спб. Невскій, 54, и во всеѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Ред.-изд. Э. Монвижъ-Монтеидъ.

Открыта подписка на журналъ на 1905 годъ

(СОРОКЪ ШЕСТОЙ)

**„ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“.**

Цѣна за годовое изданіе 7 р., за границу 8 р. Журналъ выходитъ ежемѣсячно книгами отъ 10 до 12 листовъ.

Въ немъ печатаются статьи по всемъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ Духовной Академіи, по предметамъ общезанимательнымъ и по изложанію доступнымъ большинству читателей, а также переводы твореній блаж. Иеронима и блаж. Августина, которые, въ отдѣльныхъ оттискахъ, будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ „Библиотека твореній св. отцевъ и учителей церкви Западныхъ“.

Указомъ Св. Синода отъ 3/30 февр. 1884 г. подписка какъ на „Труды“, такъ и на „Библиотеку твореній св. отцевъ и учителей церкви Западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, кафедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей.

ОБЪ ИЗДАНИИ

**ЗАПИСОКЪ**

МОСКОВСКАГО ОТДѢЛЕНІЯ ИМПЕРАТОРСКАГО РУССКАГО ТЕХНИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

(десять выпусковъ въ годъ)

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА: 1) Отчеты о дѣятельности Московскаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Техническаго Общества и другихъ ученыхъ обществъ, съѣздовъ и пр. 2) Новости техники и промышленности (оригинальныя и переводныя статьи, корреспонденціи и мелкія сообщенія и пр.). 3) Техническое образованіе. 4) Критика и библиографія. 5) Правительственныя распоряженія. 6) Справочный отдѣлъ (спросы и предл., вопросы и отвѣты). 7) Объявленія. 8) Приложенія.

Подписная цѣна „Записокъ“:

за годъ съ пересылкой и доставкой 5 р., за полгода 3 р.; безъ пересылки и доставки за годъ 4 р. 50 к., за полгода 2 р. 50 к.

Подписка принимается въ редакціи „Записокъ“: Москва, Садовая-Каретная, 241.

## УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ

ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета  
на 1905 ГОДЪ.

Въ Ученыхъ Запискахъ помѣщаются:

I. Въ отдѣлѣ наукъ: ученые изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія; публичные лекціи и рѣчи; отчеты по учебнымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованныя фалькутетами труды постороннихъ лицъ.

II. Въ отдѣлѣ критики и библиографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертации, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студентскія работы, представляемыя на соисканіе наградъ; критическія статьи о вновь появившихся въ Россіи и за границей книгахъ и сочиненіяхъ во всехъ отрасляхъ званія; библиографическіе отзывы и замѣтки.

III. Университетская лѣтопись: извлеченія изъ протоколовъ засѣданій Совѣта; отчеты о диспутахъ, статьи, посвященныя обзорнѣе коллегій и состоянныя учебно-вспомогательныхъ учрежденій при университетѣ, биографическіе очерки и некрологи профес. и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обзорнѣе преподаванія, распрежденіе лекцій, актовъ отчетъ и проч.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей; памятники историческіе и литературные съ научными комментаріями и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всеми приложеніями 6 руб., съ пересылкою 7 руб. Отдѣльныя книжки можно получить изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ А. Александровъ.

XI ГОДЪ.

ВЪ 1904 ГОДУ

ГОДЪ XI

„ЖУРНАЛЪ МИНИСТЕРСТВА ЮСТИЦІИ“

будетъ выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ бѣеѣ около 20 листовъ.

Подписной годъ начинается съ января 1905 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 гражданского и уголовного; 3) Обзоръ текущей судебной практики, систематическія извлеченія изъ рѣшеній Гражд. и Уголов. Касс. Дѣловъ и Общаго Собранія Правительствующаго Сената; 4) Литературное обзорнѣе, критическіе отзывы о новыхъ книгахъ и брошюрахъ, русскяхъ 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.

**Подписная плата 8 рублей** въ годъ съ доставкою и пересылкою.

Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеивъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіи 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 теченіи первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года.

Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при Университетахъ для приготовленія къ профессорскому званію, а также студенты Императорскихъ Университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, воспитанники Императорскихъ Училища Правовѣднія и Александровскаго Лицея, и слушатели Военно-Юридической Академіи платятъ, при подпискѣ въ Главной Конторѣ, по 5 рублей въ годъ.

Книжные магазины пользуются за премъ подписки и объявленій уступкою 10%.

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 расцѣтѣ 30 копеекъ за строчку и 8 рублей за страницу.

Редакція Журнала Министерства Юстиціи находится въ С.-Петербургѣ по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.

Редакторъ В. Ѡ. Дерюжинскій.

IV годъ

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1905 годъ

изданія.

на большую еженедельную съ полной программой, выходящую въ Бану, газету

**„БАКИНСКІЯ ИЗВѢСТІЯ“.**

Газета имѣетъ собственныхъ корреспондентовъ въ крупныхъ городахъ Кавказскаго края, а также въ С.-Петербургѣ, Москвѣ и за грани ей.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:**

	Для Черн. гор., Диалова, Бала- хан. и ингород. городскихъ подписчиковъ	Для Черн. гор., Диалова, Бала- хан. и ингород. подписчикъ въ
На годъ . . . . .	7 р. — к.	8 р. 50 к.
На 6 мѣсяцевъ . . . . .	4 „ — „	5 „ — „
На 3 мѣсяца . . . . .	2 „ 50 „	3 „ — „
На 1 мѣсяцъ . . . . .	1 „ — „	1 „ 50 „ *

**Для годовыхъ подписчиковъ  
допускается расрочка.**

	Для городск.	Для ингород.
При подпискѣ . . . . .	3 р.	3 р. 50 к.
Къ 1 апрѣля . . . . .	2 „	3 „ — „
Къ 1 нояб. . . . .	2 „	2 „ — „

Годовые подписчики на 1905 г., вѣдше при подпискѣ полностью всю подписную сумму, получаютъ въ 1904 г. газету со для подписки бесплатно.

Редакторъ-издатель Н. А. Гриневъ.

**Открыта подписка на 1905 годъ**

на журналъ Юридическаго Общества при Императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ

**„ВѢСТНИКЪ ПРАВА“.**

издаваемый подъ редакціей Н. И. Арсеньева, М. М. Винавера, прив.-доц. В. М. Гессена, В. Д. Набокова и проф. І. А. Понровскаго.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно (кроме іюля и августа) въ количествѣ 10 книгъ въ годъ.

**Условия подписки:**

	на годъ	по полугодіямъ	
		январь	іюнь
Въ С.-Петербургѣ безъ доставки . . . . .	8 р. — к.	4 р. — к.	4 р. — к.
„ съ доставкой . . . . .	8 „ 50 „	4 „ 50 „	4 „ 50 „
Въ другихъ городахъ съ доставкой . . . . .	9 „ — „	5 „ — „	4 „ — „
За границей . . . . .	12 „ — „	7 „ — „	5 „ — „

Подписывающіеся на одинъ мѣсяцъ платятъ 1 р. 20 к. съ доставкой.

Въ распоряженіи редакціи имѣется 500 экземпляровъ Сборника рѣшеній Кассационныхъ Департаментовъ и Общаго Собранія Сената, въ официальномъ изданіи, разосланаго подписчикамъ немедленно по выходѣ листовъ изъ Сенатской типографіи.

**Условия подписки съ приложеніемъ Сборника рѣшеній:**

	на годъ	по полугодіямъ	
		январь	іюнь
Въ С.-Петербургѣ съ доставкой . . . . .	11 р. 50 к.	6 р. 50 к.	5 р.
Въ другихъ городахъ съ доставкой . . . . .	12 „ — „	7 „ — „	5 „

Кандидаты на судебныя и военно-судебныя должности и учащіеся платятъ при подпискѣ по 4 р. 50 к. въ годъ съ доставкой и пересылкою, а съ приложеніемъ рѣшеній 8 р. 50 к.

Подписка принимается въ конторѣ „ВѢСТНИКА ПРАВА“: С.-Петербургъ, Загородный пр., д. № 2, и, кромѣ, того во всѣхъ книжныхъ магазинахъ.

Объявленія для напечатанія въ „ВѢСТНИКЪ ПРАВА“ принимаются въ конторѣ по расчету 16 руб. за страницу.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Захарьевская, 25. \* Телефонъ № 29—36.

**ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ**

1905 годъ.

**„РЕБУСЪ“**

Годъ изданія 24—25.

Выходятъ выпусками не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ въ объемѣ отъ одного до пяти печатн. листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

По исключительному направ-  
ленію своей дѣятельности **„РЕБУСЪ“** Единственный  
въ Россіи журналъ,

который главное мѣсто отводитъ образу и изученію таинственныхъ и загадочныхъ явленій: телепатіи, ясновидѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма и т. п. сверх-нормальныхъ фактовъ и явленій въ области психизма.

**Подписная цѣна:** въ Россіи: на годъ 5 руб., на  $\frac{1}{4}$  года 3 руб. За границу на годъ 6 р., на  $\frac{1}{2}$  года 3 р. 50 к.; болѣе льготныя условія по особому соглашенію съ редакціей.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 20 к. (можно высказать почтовыми марками).

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ** въ Москвѣ: въ редакціи журнала—Смоленской бульваръ, д. Микше, кв. № 8 и въ книжныхъ магазинахъ: Карбасникова, „Новаго Времени“, Т-ва М. О. Вольфа и въ конторѣ Н. Н. Печковской и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Лица, сочувствующихъ направленію журнала, просятъ способствовать его распространенію.

**Открыта подписка на 1905 годъ**

на журналъ для воспитателей и начальныхъ учителей

**„ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОВЪ“**

Тридцать седьмой годъ изданія.

Министерствомъ народнаго просвѣщенія РАЗРѢШЕНЪ къ выпискѣ, по пред-варительной подпискѣ, для учительскихъ библиот. и безпл. народн. читателей.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ книжками околѣ 5 листовъ.

Въ „Педагогическомъ Листкѣ“ печатаются статьи по вопросамъ домашняго воспитанія, элементарнаго обученія въ школахъ и дома, по гигиенѣ домашней и школьной, законовѣдѣнію, очерки по литературѣ, по искусству, общей географіи и общественно-школьнымъ вопросамъ и другія общенаучныя статьи для самообразованія воспитателя и учителя, *периодическій указатель* дѣтской и учебной литературы, содержащей въ себѣ краткое изложеніе и разборъ *новыхъ выходящихъ книгъ* для дѣтой, учебныхъ руководствъ и пособій для родителей, воспитателей и учителей.

**Въ журналѣ принимаютъ ближайшее участіе**

Гг. Анофріевъ, В. И. — Вагнеръ, В. А. — Волковский, Д. Л. — Галаинъ, Д. Д. — Гольдбергъ, В. А. — Ельницкій, К. В. — Ермиловъ, В. Е. — Зенченко, С. В. — Ивановъ, И. И. — Калашъ, В. В. — Коганъ, П. С. — Оболенскій, М. Е. — Скабичевскій, А. М. — Скворцовъ, Н. А. — Тихомировъ, Д. И. и многіе другіе.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:**

Безъ доставки на годъ . . . . . 1 руб. 75 коп.  
 Съ доставкой и пересылкой въ годъ . . . . . 2 „ — „  
 Съ доставкой и пересылкой на 1/2 года . . . . . 1 „ — „  
 „Педагогическій листокъ“ вмѣстѣ съ „Дѣтскимъ Читаніемъ“ на годъ 6 „ — „

Адресъ редакціи: Москва, Большая Молчановка, д. 24, Дм. Ив. Тихомирова.

Телефонъ № 2—98.

Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

**КНИГОПРОДАВЦАМЪ УСТУПКА 5%.**

Въ конторѣ имѣются въ продажѣ оставшіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журналовъ „Дѣтское Читаніе“ и „Педагогическій Листокъ“ за прежніе года: 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902 и 1903 гг. Цѣна „Дѣтскаго Читанія“ съ „Педагогическимъ Листкомъ“ по 5 р. за годъ безъ пересылки. „Дѣтское Читаніе“ безъ „Педагогическаго Листка“ 4 р. 50 к. „Педагогическій Листокъ“ безъ „Дѣтскаго Читанія“ 1 р. 50 к. безъ пересылки.

За 1904 г. „Педагогическій Листокъ“ разошелся безъ остатка.

**Плата за объявленія журналѣ „ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОВЪ“:**

За 1/1 страницу . . . . . 40 руб. ● За 1/2 страницы . . . . . 20 руб.

„ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОВЪ“ вмѣстѣ съ другими литературно-педагогическими трудами Д. И. Тихомирова удостоены золотыхъ медалей — на Всемирной Парижской выставкѣ 1900 года и на международной „выставкѣ Дѣтскій Миръ“ въ Петербургѣ (1904 г.).

Издательница Е. Н. Тихомирова.

Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ и „Педагогическій Листокъ“ организованы книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы; 2) Учительская бібліотека.

**Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.**

XIV ГОДЪ  
ИЗДАНІЯ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

1905 г.

**ЮРИДИЧЕСКУЮ ГАЗЕТУ**

съ бесплатнымъ приложеніемъ

Сборника възвѣщій Уголовнаго и Гражданскаго Кассационнаго Департамента и Общаго собранія Правительственной Комитета и Собранія законодѣній и распоряженій Правительства. Выходятъ два раза въ недѣлю: по воскресеньямъ и четвергамъ, БЕЗЪ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ ЦЕНЗУРЫ.

Годовая подписная цѣна съ доставкой и пересылкою СЕМЬ рублей.

Допускается разсрочка въ платежѣ: при подпискѣ — 4 руб. и къ 1-му апрѣлю — остальныя — 3 рубля. Правительственныя, Судебныя и Административныя, равно какъ общественныя и сословныя учрежденія могутъ подписываться въ кредитъ, съ тѣмъ, чтобы деньги (7 р.) были присланы въ теченіе ШЕСТИ мѣсяцевъ, но во всякомъ случаѣ до истеченія подписнаго года; лица же, служащія въ въѣзжихъ учрежденіяхъ, въ правѣ подписываться чрезъ Г. Г. Казначействъ — въ разсрочку, со взносомъ ежемѣсячно по одному рублю, каковыя деньги должны быть доставляемы въ редакцію Г. Г. Казначействъ. (Адресъ: С.-Петербургъ, Невскій пр., домъ № 56.)

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1905 ГОДЪ НА ЖУРНАЛЪ

**„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“**

Подписная цѣна 5 р., съ приложеніемъ одиннадцатаго тома твореній Златоуста 6 р. 50 к., въ изданіи переплетѣ 7 р. Подписчики на 1905 годъ, желающіе ~~полноты~~ и ~~полноты~~ первые 10-ть томовъ твореній Златоуста, уплачиваютъ за каждый томъ по два рубля.

Ежегодный журналъ С.-Петербургской духовной академіи служитъ „Церковный Вѣстникъ“, органъ церковно-общественной жизни въ Россіи и за границей. Цѣна 5 р., съ 11-мъ томомъ Златоуста 6 р. 50 к., въ переплетѣ 7 р. Выписывающіе оба журнала вмѣстѣ уплачиваютъ 8 руб., съ 11-мъ томомъ Златоуста 9 р. Цѣна ~~каждо-го~~ ~~тома~~ Златоуста въ отдѣльной продажѣ 3 р.

Редакторъ профессоръ *Петръ Смирновъ*.

# „Вопросы Философiи и Психологiи“

М. Никитская, Георгiевскiй пер., д. Соловьевой,

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

*Выпускъ II. Иммануиль Кантъ.* Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. второе. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

*Выпускъ III.* О свободѣ воли. Рефераты и статьи членовъ Психологическаго Общества. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к.

*Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ.* Избранныя философскiя сочиненiя съ портр. Лейбница. Переводъ подъ ред. В. П. Преображенскаго. Ц. 1 р. 50 к., за перес. 25 к.

*Выпускъ VI. Э. Нердъ.* Гегель. Переводъ съ англiйскаго подъ редакцiей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкаго. Съ приложеніемъ статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

## Изданiя Московскаго Психологическаго Общества:

**Н. 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.

**Фр. Паульсенъ.** Введеніе въ философiю. 3-е изд. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 3 руб.

**Проблемы идеализма.** Сборникъ статей. Подъ ред. П. И. Новгородцева. Ц. 3 руб.

**М. Троицкiй.** Нѣмецкая психологiя въ текущемъ столѣтiи. Историко-критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологiи въ Англии со временъ Бэкона и Локка. Томъ I и II. Цѣна понижена съ 6 р. на 3 р. съ пересылкой.

**И. А. Вальтеръ.** Основной двигатель наследственности. Ц. 40 к.

**Средина и постоянство.** Переводъ съ китайскаго Д. П. Кошисси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

**М. С. Корелинъ.** Ранній италiанскiй гуманизмъ и его историографiя. Критическое изслѣдованіе. Москва, 1892, т. VIII и 1087. Цѣна 6 р. 50 к.

**Его же.** Очерки изъ исторiи философской мысли въ эпоху возрожденiя. Мiросозерпаніе Франческо Петрарки. Съ приложеніемъ некрологовъ М. С. Корелина, составленныхъ Вл. С. Соловьевымъ и В. О. Ключевскимъ. Ст. 92 + XV. Ц. 40 к.

**В. Н. Ивановскiй.** Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

**Н. Я. Гротъ.** О душѣ въ связи съ современными ученiями о силѣ. Опытъ философскаго построенiя. Ц. 70 к.

**Л. Лопатинъ.** Положительныя задачи философiи, т. I и II. Ц. 4 р.

**Его же.** Понятiя объ индукци. Ц. 25 к.

**Д-ръ Карль дю-Прель.** Философiя мистики или двойственность человѣческаго существа. Перев. съ нѣм. М. С. Аксенова. Спб. 1895. Ц. 3 р. 50 к.

1905 г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

Годъ XVI

НА ЖУРНАЛЬ

# „Вопросы Философіи и Психологіи“.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ПРИ СОДѢЙСТВІИ

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА,

НА 1905 Г.

**Условія подписки:** на годъ (съ 1-го января 1905 г. по 1-е января 1906 г.) безъ доставки — 6 руб., съ доставкой въ Москвѣ—6 руб. 50 коп., съ пересылкой въ другіе города—7 руб., за границу—8 руб.

Учашіеся 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, М. Никитская, Георгіевскій пер., д. Соловьевой.

Полные годовые экземпляры журнала за третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—35)—восьмой (№№ 36—40), по 2 руб. за годъ, девятый (№№ 41—45), десятый (№№ 46—50), одиннадцатый (№№ 51—55) двѣнадцатый (№№ 56—60) и тринадцатый (№№ 61—65) годы по 3 руб. за каждый годъ. Экземпляры за 1903 г. продаются по 4 руб. и за 1904 г. по 6 руб., пересылка по разстоянію. Подписчики на 1905 г. получаютъ журналъ, при выискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу, по 2 руб. за годъ до 1903 г. включительно. Всѣ книги можно выписывать наложен. платежомъ, при чемъ взимается съ каждаго руб. по 2 коп.

За перемену адреса уплачивается 20 коп.; въ случаѣ неполученія какого-либо номера журнала просятъ уведомлять 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, доставляемая 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, присылаемые 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 адресуемы въ контору редакціи: М. Никитская, Георгіевскій пер., д. Соловьевой.

Редакторы: { Кн. С. Н. Трубецкой.  
Л. М. Лопатинъ.