

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

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XVII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

Книга V (85).

---

НОЯБРЬ-ДЕКАБРЬ.—1906 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и №.  
Пименовская ул., соб. домъ.



# СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Подъ знаменемъ университета. С. Булгакова . . . . .	453
Государство правовое и социалистическое. Б. Кистяковскаго. . . . .	469
Социализмъ, какъ религія. Н. Бердяева . . . . .	508
—	
Психологія нашихъ праведниковъ. Окончаніе. В. Ф. Чижа .	369
Изъ новѣйшей литературы по вопросамъ историческаго познания. В. Марковникова . . . . .	442
—	
<b>Критика и библиографія.</b>	
I. Обзоръ книгъ.	
Б. Спиноза. Богословско-политическій трактатъ. Перевель съ латинскаго Мих. Лопаткинъ. Казань, 1906. Печатано по опредѣленію Юридическаго факультета Императорскаго университета. С. Веселовскій . . . . .	482
II. Библиографическій листокъ . . . . .	488
III. Обзоръ журналовъ.	
MIND. New-Series, Vol. XIV, NN 53—56. Январь—октябрь 1905. П. Мокіевскій . . . . .	490
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bände 125—127. В. Волковичъ и З. Столица . . . . .	500
Московское Психологическое Общество. (Отчеты о заседанияхъ) . . . . .	506
Матеріалы для журнальной статистики . . . . .	513
Объявленія.	



## Подъ знаменемъ университета <sup>1)</sup>.

М. Г.!

Я вступаю на эту кафедру родного университета, охваченный торжественнымъ волненіемъ предъ величіемъ той идеи, которой призвано служить это высокое учрежденіе, предъ чистотой того духовнаго знамени, которое развѣвается надъ стѣнами этого зданія, предъ исключительной значительностью того идейнаго девиза, который выставленъ на его фронтонѣ. Девизъ этотъ—*университетъ*, *universitas litterarum*, не знанія, но знаніе, не науки, но наука, не частности, но цѣлое, все, *universum*. Прислушайтесь къ этому зову, молчаливому, но могучему. Университетъ, какъ идея, какъ идеаль цѣлокупнаго, всеобщаго, единаго знанія, выражаетъ неутолимую духовную жажду, могучую потребность всякаго сознательнаго человѣка. Едва онъ открываетъ глаза и сознательнымъ взоромъ смотритъ на Божій міръ, онъ уже спрашиваетъ: что есть все и что я во всемъ? Въ умѣ его тогда уже зарождается идея университета, потребность цѣльнаго знанія.

Древнія религіозныя ученія, первоначальныя философскія системы съ ихъ несложными построеніями руководились именно этимъ самымъ стремленіемъ, которое находитъ сознательное выраженіе и въ новѣйшей философіи.

Идеаль этотъ оказывается настолько живучимъ и не-

---

<sup>1)</sup> Вступительная лекція въ Московскомъ университетѣ къ курсу „Критическое изслѣдованіе проблемъ и идеаловъ политической экономіи (очерки соціальной философіи)“.

устранимымъ изъ нашего сознанія и нашей воли, стремленіе побѣдить „мстительный хаосъ“ міра свѣтомъ единящаго голоса такъ неразрывно слито съ стремленіемъ къ знанію вообще, что этотъ универсализмъ былъ, такъ сказать, естественнымъ и первоначальнымъ состояніемъ человѣческой мысли, и первый университетъ родился въ этомъ смыслѣ вмѣстѣ съ первымъ мыслителемъ. Если мы остановимъ вниманіе на характерѣ античной философіи и науки, находившейся еще въ дѣтскомъ и недифференцированномъ состояніи, то увидимъ, что эта философія являлась дѣйствительно цѣльнымъ знаніемъ, объединяющимъ въ себѣ всѣ тогдашнія науки и въ своемъ синтезѣ возводящимъ ихъ разрозненные наблюденія къ высшему единству. Потому въ лицѣ Платона или Аристотеля (не говоря о болѣе раннихъ) мы видимъ представителей не только философіи, но и всего знанія эпохи. Аѳинская площадь и академія Платона были подлинными университетами своего времени. Переходя къ среднимъ вѣкамъ, формально мы замѣчаемъ ту же особенность и въ средневѣковой мысли и знаніи, то же стремленіе сохранить ихъ единство, хотя бы цѣною насилія, практиковавшагося со стороны схоластическаго богословія надъ свободою мыслью. Идея университета жила и подъ сдавленными сводами средневѣковой готики. Печать сознательнаго универсализма лежитъ, наконецъ, на твореніяхъ величайшихъ представителей мысли и знанія новаго времени, на системахъ Спинозы, Декарта и Лейбница, Канта и Гегеля, Шеллинга и Шопенгауэра, фонъ-Гартмана. Высшій полетъ ихъ мысли возноситъ ее къ сознанію мірового единства и устремляетъ къ идеалу университета какъ цѣльнаго знанія. Въ недавніе дни и въ стѣнахъ этого университета великимъ глашатаемъ идеала философіи положительнаго всеединства и цѣльнаго знанія явился нашъ русскій философъ Влад. Соловьевъ, и я прихожу къ вамъ сознательнымъ сторонникомъ его міровоззрѣнія, которое такъ недавно потеряло здѣсь столь незамѣнимаго и талантливѣйшаго защитника въ лицѣ кн. С. Н. Трубецкого.

Нелегко достается эта борьба единящаго логоса съ хаосомъ мірозданія. Въ развитіи челоѣческой мысли каждая такая попытка единенія оказывается преждевременной и несовершенной и рассыпается подъ сокрушительнымъ дѣйствіемъ критики и царящей міровой разрозненности, нестройности хаоса. Ибо, по слову поэта:

Мірозданіемъ раздвинуть—  
 Хаосъ мстительный не спитъ,  
 Искраженъ и опрокинутъ  
 Божій образъ въ немъ дрожитъ,  
 И, всегда обмановъ полный,  
 На Господню благодать  
 Мутно плещущія волны  
 Онъ старается поднять.

И сила мстительнаго хаоса преодолеваетъ усилія челоѣческой мысли освѣтить его изнутри, сдѣлать проницаемой его толщу, побѣдить разрозненность, и за гигантскими усиліями и высокими взлетами слѣдуютъ упадокъ силъ и глубокіе срывы. И въ настоящее время челоѣчество еще находится подъ впечатлѣніемъ послѣдняго такого срыва, происшедшаго въ первой половинѣ XIX вѣка и надолго, кажется, устранившаго надежды на новый полетъ, и новое время въ наибольшей степени характеризуется упадкомъ истинно университетскаго духа, торжествомъ знаній надъ знаніемъ, побѣдой силы центробѣжной надъ центростремительной. Развитіе специальныхъ наукъ и точныхъ методовъ, вся лавина современнаго многознанія, растущая наподобіе снѣжнаго кома, какъ будто засыпала единое русло челоѣческой мысли, перепрудила ее потокъ. Дробная спеціализація стала условіемъ успѣшнаго развитія знаній; хорошо знать что-нибудь можетъ только спеціалистъ и притомъ тѣмъ лучше, чѣмъ уже будетъ онъ замыкаться въ своей спеціальности. Прежній универсализмъ древности и средневѣковья (да и новѣйшей философіи) кажется теперь дилеттантизмомъ или просто научнымъ невѣжествомъ, котораго ученые спеціалисты не удостоиваютъ даже своего презрѣ-

нія. Единый потокъ знанія продолжаетъ раздѣляться на безчисленное количество отдѣльныхъ ручейковъ, все слабѣе соединяющихся между собою и образующихъ скорѣе озера, иногда же болота и загнивающія лужи. Никогда еще въ такой степени не выяснялась и такъ болѣзненно не чувствовалась наиболѣе чуткими представителями мысли вся трагедія знанія, муки Фауста съ его отчаяннымъ выводомъ, что „мы не знаемъ ничего, что точно стоило бы знанія“. Въ самомъ дѣлѣ для того, чтобы двигаться навстрѣчу единственно достойному челоуѣка идеалу цѣльнаго знанія, челоуѣчество должно идти пока въ направленіи ему прямо противоположномъ, отъ универсализма къ спеціализаціи, отъ единства къ дробленію, и путь этотъ уводитъ все дальше отъ желанной цѣли, сумерки мысли при обилии знаній становятся гуще, и наука уподобляется сейчасъ царю Мидасу, обращающему въ золото, въ мертвое богатство своимъ прикосновеніемъ все живое. И что, можетъ быть, самое тяжелое, начинаетъ притупляться уже тонкость философскихъ ощущеній, спеціалисты перестаютъ страдать отъ своей спеціализаціи и начинаютъ даже гордиться ею, и филистерское самодовольство начинаетъ искажать благородныя черты Фауста. Раздробленности мысли отвѣчаетъ и раздробленность жизни и чувствованій. Тотъ пучокъ лучей, который, будучи собранъ въ одинъ фокусъ, оттуда освѣщаетъ окружающее ровнымъ свѣтомъ, теперь разсѣивается въ пространствѣ, такъ что случайное, дробное, особое получаетъ все большее значеніе въ жизни. Однако въдѣ существуетъ же и теперь университетъ, слышится, хотя и слабо, его зовущій голосъ, еще не свернуто его знамя. Значитъ идеаль - *universitas* — не до конца померкъ въ современномъ сознаніи. Неужели же теперь существованіе университета выражается только въ внѣшнемъ соединеніи въ одномъ зданіи и подъ одной кровлей отчужденныхъ взаимно наукъ такъ, какъ въ кунсткамерѣ или музеѣ въ одномъ помѣщеніи или залѣ собираются разные предметы, принадлежащіе чуждымъ цивилизаціямъ? Есть ли универси-



теть такой музей или кунсткамера знаний, механическое соединеніе нѣсколькихъ факультетовъ, или спеціальныхъ кафедръ? Но если это такъ, то слѣдуетъ прямо сказать, что университета теперь нѣтъ, потому ли, что его вообще не можетъ быть въ наше время при теперешнемъ состояніи знаний, или же потому, что теперешніе ученые не въ состояніи создать университетъ, и пора его замѣнить механически-организованнымъ политехникумомъ. Университетъ останется тогда лишь административно-бытовымъ терминомъ, обозначающимъ мѣсто соединенія разныхъ спеціальностей и, по новѣйшей версіи, еще разныхъ политическихъ фракцій, какъ афинская агора оглашалась рѣчами и софистовъ, и заклятаго врага ихъ Сократа, и политическими дебатами разныхъ партій. Или же университетъ существуетъ не только какъ агора и политехникумъ, составляя не только внѣшній, но и внутренній фактъ сознанія, и тогда должна существовать какая-то жажда, неутоленное стремленіе къ университетскому или, что то же, универсальному, цѣльному знанію и преподаванію. Должны существовать какія-то нити, связывающія и какъ бы нанизывающія на себя разрозненные знания и при извѣстныхъ условіяхъ ихъ можно почувствовать и осязательно нащупать.

Каковы же онѣ? Мы остаемся попрежнему далеки отъ обще-научнаго синтеза, если онъ вообще возможенъ, но мы не должны забывать о немъ какъ о предѣльной точкѣ и истинной цѣли знанія. Ремесленный спеціалистъ не долженъ убивать въ себѣ мыслителя, тоскующаго о цѣльномъ знаніи. Нужно чувствовать эту трагедію знанія и болѣть ею, чтобы не впасть въ самодовольство. Завѣтъ Сократа: я знаю лишь то, что ничего не знаю, истиннымъ, цѣльнымъ образомъ, долженъ постоянно звучать въ душѣ, чтобы внѣшняя граница, очерчивающая кругъ данной спеціальности, не превращалась во внутреннюю ограниченность. Сожительство наукъ подъ однимъ кровомъ не должно привести къ окончательному ихъ разноязычію, которое стало удѣломъ строителей Вавилонской башни, задуманной тоже по гор-

дому и величественному плану. Представители специальности должны помнить, что она есть лишь точка или градусъ на глобусѣ цѣльнаго знанія, и это сознание побуждаетъ къ философствованію въ предѣлахъ данной науки, къ раздумью о дѣйствительномъ значеніи ея выводовъ и связи ихъ съ сопредѣльными областями знанія, стремленію и обобщеніямъ, увѣнчивающимъ и въ извѣстномъ смыслѣ оправдывающимъ специальныя науки. Трудно точнѣе формулировать это, ибо рѣчь идетъ собственно о научно-философскомъ настроеніи, которое скажется рѣшительно во всемъ, но и ни въ чемъ въ особенности. Оно выразится, между прочимъ, въ приведеніи выводовъ специальностей въ связь съ высшей проблемой—съ загадкой о самомъ человѣкѣ. Ибо, какъ ни измѣнились наши астрономическія воззрѣнія со времянь Коперника, но въ мірѣ нравственномъ сохраняетъ силу геоцентрическая, точнѣе антропоцентрическая система Птолемея.

Въ центрѣ всѣхъ вопросовъ науки стоитъ все-таки вопросъ о самомъ человѣкѣ, и наука не только не можетъ забыть о немъ, но каждая по своему и на своемъ языкѣ пытается рѣшать этотъ вопросъ или давать матеріаль для его разрѣшенія. И эта центральная проблема собираетъ разрозненные лучи знанія какъ бы въ одинъ фокусъ, сливаетъ пеструю окраску спектра въ бѣлый свѣтъ. И только этимъ и обезсиливается сарказмъ Базаровскаго нигилизма, что наука не существуетъ, существуютъ только науки. Итакъ, философское отношеніе къ знанію и философствованіе въ предѣлахъ специальности, борьба съ чрезмѣрностью специализаціи, которая неизбѣжно отразится и на самой успѣшности работы, вотъ то стремленіе, которое слѣдуетъ вносить въ науку во имя идеала университета и цѣльнаго знанія. Этотъ постулатъ и даетъ оправданіе и отчасти опредѣляетъ и содержаніе того курса, который я имѣю предложить вашему вниманію и который можно опредѣлить какъ философскую пропедевтику или критическое введеніе въ политическую экономію и даже вообще въ социальную на-

уку. Кажется, выраженіе философія политической экономіи звучить для уха далеко не такъ привычно, какъ, наприм., философія права или исторіи. Однако же къ этому термину и обозначаемому имъ кругу идей и проблемъ пора уже приучать современное сознаніе. Вѣдь политическая экономія, какъ и вся вообще общественная наука, имѣеть прямьмъ своимъ предметомъ проблему о человѣкѣ и объ его общественномъ бытіи, хотя и въ спеціальной ея постановкѣ, слѣдовательно, находится въ самой ближайшей связи съ философіей и ея проблемами. Межа, отдѣляющая общее и спеціальное, а вмѣстѣ и связь, ихъ соединяющая, должны здѣсь вырисовываться въ сознаніи съ особенной отчетливостью. Поэтому естественно ожидать, что въ своей разработкѣ и политическая экономія, и вся социальная наука проявить наибольшую философскую сознательность, скромность и осторожность. Къ сожалѣнію, предположеніе это далеко не вполнѣ оправдывается, и ни общественная наука вообще, ни политическая экономія въ частности не стоятъ на высотѣ своего призванія. Что касается первой, то ее постигла прямо трагическая судьба философскаго упадка и даже вырожденія въ связи съ общимъ философскимъ упадкомъ въ 2-й половинѣ XIX в. Извѣстно, что середина этого вѣка образуетъ собой переломъ, какъ бы водораздѣлъ между двумя философскими теченіями: въ первую половину XIX вѣка наблюдается начавшійся съ Канта и закончившійся Гегелемъ разцвѣтъ спекулятивной философій, пора такъ назыв. классическаго нѣмецкаго идеализма. Этотъ подъемъ заканчивается отвѣснымъ обрывомъ, и высшее напряженіе философской спекуляции приводитъ къ цѣли. Туго натянутая струна лопнула. Господство классическаго идеализма, во многомъ не безъ вины послѣдняго, смѣняется господствомъ догматическаго, некритическаго позитивизма, сводившаго на смарку не только тѣ или иныя философскія доктрины, но въ значительной степени и самыя проблемы, въ нихъ поставленныя, и спокойно, почти благодушно, безъ трагедіи относительно самыхъ жгучихъ и настоятельныхъ вопросовъ философскаго сознанія;

изрѣкавшаго приговоръ: *ignoramus* или же *ignorabimus*. Девизы и настроенія позитивизма въ области науки, держашіеся въ ней и до сихъ поръ, отличаются отъ тѣхъ идеаловъ университетскаго знанія и сознанія, которые были обрисованы выше. Скорѣе можно сказать про позитивизмъ, что онъ успокаивалъ специалиста въ его специальности и тѣмъ обрѣзавъ или ослаблялъ ту нить, которая связываетъ науки и кафедры въ университетъ, обособляя и разсыпая ихъ. Поскольку въ призывѣ къ спеціализации и углубленіи въ детали заключается истина и выражается внутренняя необходимость, вліяніе позитивизма на развитіе науки было благотѣльно, какъ нормальная и здоровая реакція противъ чрезмѣрностей притязаній спекуляціи у Гегеля. Все это движеніе, говоря языкомъ того же Гегеля, явилось антитезисомъ противъ тезиса предыдущей эпохи, и воспроизвело ея односторонность въ обратномъ видѣ. Обращаясь къ спеціальной наукѣ, которая окрещена была позитивизмомъ уродливымъ, двухъязычнымъ именемъ—соціологія, надо сказать, что ея судьба оказалась наиболѣе плачевна, какъ дни горя послѣ дней счастья. Ибо она уже имѣла славное начало у представителей идеализма. Хотя она и далека была отъ завершенія, но намѣчался планъ зданія, ставились проблемы; формально она уже стояла высоко. Эпоха позитивизма вмѣстѣ съ философіей уничтожила и эту работу, начавъ строить все сызнова. На первый планъ выдвинулась догматическая вѣра въ „соціологическіе законы“, которые можно уловлять во всевозможныхъ направленіяхъ. Потому „соціологій“ въ скоромъ времени явилось нѣсколько, всѣ устанавливали законы общественнаго развитія и, кажется, такъ я сужу и по своему опыту и по опыту другихъ, увлеченіемъ этими схемами надо переболѣть какъ корью, вообще болѣзнью возраста. Не входя въ критику этихъ ученій по содержанію, мы пока отмѣтимъ здѣсь ихъ отличительную формальную особенность, состоящую въ слабости критицизма какъ при постановкѣ проблемъ, такъ и формулировкѣ ученій. Заслуга же ихъ заключается въ накопленіи большого ко-

личества фактическаго описательнаго матеріала, касающагося разныхъ областей общественной жизни. Въ настоящее время пора антифилософской реакціи, повидимому, проходить. Все увеличивается число голосовъ, призывающихъ къ критической провѣркѣ тезисовъ позитивизма и того, что можно назвать его наукословіемъ, учениемъ о наукѣ. То теченіе философской мысли, которое носитъ названіе неокантіанства, выставляетъ непосредственной задачей вернуть утерянныя приобрѣтенія хотя бы теоріи познанія и приглашаетъ въ этомъ смыслѣ вернуться къ Канту. Хотя это въ моихъ глазахъ и не является еще тѣмъ философскимъ возрожденіемъ, котораго чаемъ, но оказало и оказываетъ уже благодѣтельное вліяніе.

Цѣлый рядъ писателей и философовъ, Виндельбандъ, Риккертъ, Наторпъ, Штаммлеръ, Зиммель въ Германіи, Струве, Кистяковскій и др. въ Россіи вновь поставили для пересмотра вопросъ о природѣ социальнаго знанія, — того, что и какъ можемъ мы познавать въ общественной наукѣ. Во многихъ же случаяхъ, особенно относительно нѣкоторыхъ укоренившихся догматовъ, поставить вопросъ значить уже на него отвѣтить, какъ въ андерсеновской сказкѣ, достаточно было одному мальчику крикнуть, что король голый, чтобы увидали всѣ.

Поэтому есть надежда, что общественная наука находится уже въ началѣ пути своего, несомнѣнно, медленнаго и труднаго возрожденія, ибо далеко ей еще остается до того, чтобы поднять нить социально-философской мысли тамъ, гдѣ она выпала изъ рукъ Гегеля, и повести ее дальше, на основѣ всѣхъ завоеваній новой науки. Еще однако неблагопріятнѣе обстояло дѣло относительно политической экономіи, которая не знаетъ такого героическаго прошлаго и при своемъ рожденіи дышала спертымъ воздухомъ банкирской конторы, фабрики, магазина, съ царящимъ здѣсь духомъ практицизма и злободневности. На первый планъ здѣсь выступили задачи практическія, прикладныя, почему успѣшнѣе всего и развивалась именно эта ея сторона.

Дифференціація прикладныхъ отдѣловъ политической экономіи и разработка ихъ происходитъ на нашихъ глазахъ; экономическая техника жизни усложняясь усложняетъ и изучающую ее науку. И если видѣть въ политической экономіи только эту прикладную сторону, разсматривать ее какъ соціальную технику, то на развитіе ея можно смотрѣть съ чувствомъ полнаго удовлетворенія. Напротивъ, въ философской и, такъ сказать, университетской перспективѣ ея состояніе не внушаетъ тѣхъ же чувствъ. Вначалѣ политическая экономія находилась въ рукахъ практическихъ дѣятелей, каковы меркантилисты, въ извѣстномъ смыслѣ даже и Смитъ, Рикардо, Листъ, нѣкоторые фізіократы. Философской традиціи создаться было мудрено. Позднѣе, въ эпоху уже философскаго упадка, разработка политической экономіи, за совершенно единичными исключеніями, перешла въ руки людей, чуждыхъ философскихъ стремленій и охваченныхъ или философской реакціей, или же индифферентизмомъ. Наиболѣе обобщающія главы такъ называемой теоретической экономіи носятъ явные слѣды этой своей философской безродности.

Отсутствіе собственнаго стиля, прочныхъ традицій, какой-то прирожденный дилеттантизмъ характеризуютъ ее, благодаря чему разрозненная работа растрачивается, разсѣиваясь въ пространствѣ, и чего-либо, что можно бы съ несомнѣнностью назвать непрерывнымъ прогрессомъ въ этой области, мы не усматриваемъ. Въ виду этого многіе изъ видныхъ экономистовъ теперь просто не занимаются теоретическими проблемами, отказываясь отъ философской разработки политической экономіи и всѣ силы устремляя въ практическую область. И, дѣйствительно, благодаря отсутствію критическаго базиса, предварительной расчистки почвы, многіе десятки разнообразныхъ теорій по разнымъ вопросамъ политической экономіи представляютъ собой разноголосицу, нѣкоторую какофонію; не сговорившись объ основныхъ задачахъ и понятіяхъ, каждый говоритъ здѣсь о своемъ и всѣ о разномъ. Найти руководящую нить здѣсь

можно только, не заходя въ эти извилистые переулки и тупики, но выйдя совсѣмъ наружу и возвратившись къ первоначальному исходному пункту. (Я знаю, что характеристика эта остается темной и неясной до болѣе подробнаго развитія и подтвержденія ея въ дальнѣйшихъ чтеніяхъ, да, кромѣ того, и они предполагаютъ значительную подготовку въ видѣ общаго знакомства съ политической экономіей. Но и рискуя остаться пока въ этомъ пунктѣ неяснымъ, я долженъ все-таки провести сегодня же эти основные штрихи своего будущаго рисунка и намѣтить общія задачи своего курса). Кантъ замѣтилъ однажды, что является признакомъ величайшей глупости или разумности умѣть спрашивать такъ, чтобы можно было получить отвѣтъ. Примѣняя этотъ афоризмъ къ теперешнему состоянію теоретической экономіи, приходится сказать, что для нея особенно полезно теперь пропедевтическое изслѣдованіе самыхъ ея проблемъ, критическое сомнѣніе Канта, приуроченное къ ея предмету. На этотъ путь становится уже теперь цѣлый рядъ изслѣдователей экономическихъ проблемъ (назову Штольца, Зомбарта, Струве, Франка, Штамллера). Но, кромѣ этой слабости въ смыслѣ неподготовленности почвы изслѣдованія, политическую экономію постигнулъ еще и другой соблазнъ, подстерегла другая опасность, узурпаціи и самопреувеличенія. Дѣло въ томъ, что она получила совершенно особое и исключительное значеніе для современнаго чело-вѣчества въ силу того, что въ рамкахъ ея нынѣ ставится самая жгучая и величайшая проблема нашего времени—соціальный вопросъ. На этотъ вопросъ по-своему отвѣчаютъ различныя ученія: социалисты, коммунисты, анархисты, либералы, индивидуалисты. Каждое изъ этихъ ученій, притязующихъ установить правильное представленіе о должномъ или нормальномъ устройствѣ общества, отвѣчающемъ истинному призванію и достоинству чело-вѣка, подразумеваетъ въ качествѣ предпосылки цѣлое философское и даже религіозное ученіе. Религія, этика, философія исторіи—все это приводитъ въ качествѣ основныхъ элементовъ въ уче-

нія о социальномъ вопросѣ, составляющія предметъ собственно социальной философіи. Правда, социальнo-философскія предпосылки еще нуждаются и въ экономической оболочкѣ; способы и предѣлы ихъ реализаціи, техническую, такъ сказать, сторону социальнаго вопроса и вѣдаетъ уже политическая экономія, какъ дисциплина въ значительной мѣрѣ прикладная. Однако въ исторіи своего развитія политическая экономія не удовольствовалась этой полезной, хотя и скромной ролью, но въ значительной степени узурпировала права и проблемы социальной философіи. Такимъ образомъ, она какъ бы заняла временно опустѣвшій во второй половинѣ XIX вѣка философскій тронъ и молчаливо, а то и вслухъ провозгласила, что собственно истинная философія это я. Въ доктринѣ экономического матеріализма, объявляющаго экономическое развитіе истиннымъ субстратомъ всего духовнаго и историческаго бытія, эти притязанія политической экономіи получили какъ бы философскую санкцію.

Для любящаго свое дѣло спеціалиста слишкомъ соблазнительно сознать въ своей наукѣ философію міра и жизни, повѣрить, что политическая экономія имѣетъ не только первостепенное практическое, но и гораздо большее и общее значеніе. Отъ этой чрезмѣрности своихъ притязаній и отсутствія самокритики страдаетъ и сама политическая экономія, но еще больше социальная философія, влачащая жалкое существованіе въ тискахъ политической экономіи и уродуемая этимъ логическимъ корсетомъ. Слѣдуетъ произвести это необходимое размежеваніе и раздѣленіе: поставить социальный вопросъ какъ вопросъ социальнo-философскій и экономическій, выдѣлить и формулировать общefилософскіе и спеціально-экономическіе элементы социальнаго вопроса. Нужно понять его и какъ вопросъ общечеловѣческаго, слѣдовательно, религіозно-философскаго сознанія. Въ этихъ цѣляхъ полезно приложить мечъ критическаго анализа современныхъ ученій именно въ мѣстахъ спайки разныхъ металловъ, гдѣ металлъ философскаго мышленія слить въ одну глыбу съ желѣзомъ политической экономіи.



Я вовсе не думаю, конечно, умалять огромнаго значенія политической экономіи, что и невозможно. Къ счастью, науки не имѣютъ самолюбій живыхъ лицъ, а размежеваніе ихъ дѣйствительныхъ задачъ оказывается только полезнымъ. Во многихъ отношеніяхъ для такой философской ревизіи, для очной ставки политической экономіи съ философіей сейчасъ наступаетъ моментъ. Въ философскомъ и общественномъ сознаніи происходитъ кризисъ иѣломка, въ немъ сталкиваются міровоззрѣнія, различающіяся между собой не столько прикладными социальными-экономическими идеалами, сколько основами социальной философіи. Напримѣръ, социализмъ и анархизмъ сталкиваются между собой не какъ міровоззрѣнія разныхъ социальныхъ классовъ или враждебныхъ лагерей, но какъ разныя вѣры, разныя социальны-философскія схемы. Да и въ общей скобкѣ социализма все съ большей отчетливостью намѣчаются при общности непосредственныхъ экономическихъ задачъ разныя духовныя пути, различныя религіозно-философскіе коэффиціенты: напр., между матеріалистическимъ и христіанскимъ или идеалистическимъ социализмомъ едва ли найдется значительная разница въ области экономическихъ программъ, но существуетъ полная противоположность въ области религіозно-философской. Очевидно, что такихъ различій не ущупать политической экономіи въ ея специальныхъ рамкахъ. Между тѣмъ социальнo-философскому сознанію ставятся все новыя задачи, ему нужно справляться теперь и съ такими ученіями, какъ бунтъ Ницше или воинствующій нигилизмъ Штирнера, которые такъ непереваренными комами и остаются въ духовномъ желудкѣ. Вообще, для представителя социальной философіи, для философской, а стало быть, и университетской, *sub specie aeterni et universi*, постановки общественныхъ вопросовъ должно наступить лѣто благопріятное.

Но и вообще, отвлекаясь отъ непосредственнаго предмета нашей бесѣды, можно сказать, что подобная философская ревизія, углубленіе сознанія становится все необходимымъ не только ради нуждъ теоретической науки, но и практи-

ческихъ нуждъ времени, вытекающихъ изъ отличительныхъ его особенностей. Нѣтъ въ нашей жизни сейчасъ болѣе важной и настоятельной духовной нужды, какъ посмотрѣть на нее и на самихъ себя *сверху*, съ нѣкоторой высшей точки зрѣнія, подняться на нее, чтобы понять себя. Наше общество переживаетъ теперь не только политическій, но и духовный кризисъ, пору грознаго и мучительнаго, тягостнаго и знаменательнаго раздумья.

За это грозное время произошло такъ много неожиданнаго, ошеломляющаго, что чувствуется потребность одуматься, какъ-нибудь понять, внутренне справиться съ происшедшимъ. За нѣсколько лѣтъ, даже мѣсяцевъ всѣ какъ бы стали другими людьми; что казалось незыблемымъ, успокаивало, давало отвѣты еще недавно, теперь оказывается непригоднымъ или недостаточнымъ, казавшееся твердымъ стало жидкимъ, оказалось огнеплавкимъ. Нужно снова нащупывать устои жизни, искать въ себѣ силу сознательнаго, идейнаго отношенія къ жизни въ такую эпоху, когда ею все болѣе править бушующая стихія, поймать и удержать въ рукахъ руль, когда встрѣчныя волны вертятъ насъ какъ въ водоворотѣ. Страшное, но и творческое, отвѣтственное время, и горе тѣмъ, кто встрѣчаетъ его съ пустыми руками, не имѣя за душой никакихъ боговъ, никакихъ святыхъ, кромѣ того, что сегодняшняя волна выносить на своей поверхности, или что нетерпѣливо и властно утверждаетъ какъ послѣднее слово правды измѣнчивая улица. Внѣ такого духовнаго обновленія изсякаютъ источники жизни, въ безвоздушной атмосферѣ поселяются уныніе и недоумѣніе, колеблется самая вѣра въ жизнь и въ человѣка, развивается равнодушіе къ жизни, переходящее въ нигилистическое ухарство и какую-то страшную игру со смертью. Нужно снова учиться любить жизнь, любить ее не въ гадкой, обнаженной, звѣриной формѣ, но въ той ея божественной, безсмертной цѣнности, которая можетъ открыться нашему духу, нынѣ начинающему погружаться въ какую-то апатію. Въ эпохи величайшаго историческаго напряженія и исклю-

чительной нервности разгоряченному и запыленному путнику земли полезно хоть изрѣдка погрузиться въ свѣжій и холодный ключъ вѣчныхъ идей и цѣнностей, соприкоснуться съ философскимъ пантеономъ, въ которомъ витають великія и святыя тѣни подвижниковъ мысли, освѣжиться отъ злого огня жизни и ея ожоговъ, почерпнуть новую вѣру и вдохновеніе.

Отходя хотя на моменты отъ жаркой сѣчи жизни въ тишь раздумья, каждый слышитъ въ душѣ зовущій и вопрошающій голосъ о смыслѣ и цѣляхъ, о связи всего со всѣмъ, о высшихъ идеалахъ. Вопрошаній этихъ сейчасъ принято стыдиться и гнать ихъ съ поверхности жизни, но, загнанныя въ подполье, они не утрачиваютъ остроты, ибо молчаливые голоса суть самые громкіе, и всего громче звучитъ тишина и молчаніе судящей и испытующей совѣсти. Въ этой тиши тоже совершается зиждательная работа исторіи, происходитъ тотъ органическій ростъ и питаніе корней, которое скажется и въ цвѣтеніи жизни. Ибо лишь изъ великихъ мыслей и чувствъ родятся великія дѣянія, и, наоборотъ, жизнь мельчаетъ и тускнѣетъ, какъ только оскудѣвають ея корни. И если наша эпоха призвана быть дѣйствительно эпохой великихъ дѣяній, то для этого она должна быть и эпохой углубленнаго и устремленнаго во внутрь сознанія, ибо не родится смоквь съ терновника, и отъ поверхностной жизни не родится истинное величіе. Призывъ къ углубленію есть поэтому зовъ не отъ жизни, но къ жизни, къ ея искреннему творчеству. Обращаясь во внутрь себя, мы неизмѣнно чувствуемъ боль отъ раздробленности, хаотичности міра, тоску міровой, космической любви, жажду предчувствованнаго Платономъ зиждательнаго эроса, связи и слянія всего со всѣмъ въ мысли, въ чувствѣ, въ дѣйствиіи. Тогда внятнѣе дѣлается и духовный зовъ университета, къ которому мы сегодня прислушивались. Въ сознаніи побѣдно становится недосыгаемый, но и неустранимый изъ него идеаль, внѣ котораго теряли бы всякій смыслъ и жизнь, и знаніе, и исторія. Этотъ идеаль, лежащій на днѣ философіи и религіи,

есть конечная и универсальная гармонія, положительное всеединство, добытое съ боя у мстительнаго хаоса, или, какъ опредѣлялъ этотъ основной мотивъ своихъ философскихъ построений Владиміръ Соловьевъ, цѣльное знаніе, цѣльная жизнь, цѣльное творчество! Ища правды жизни, мы ищемъ пути къ жизни правды и дѣламъ правды, и потому не должны щадить себя и не должны отчаиваться въ поискахъ, твердо вѣруя въ истину словъ: *ищите и обрящете!*

С. Булгаковъ.

---

# Государство правовое и социалистическое <sup>1)</sup>.

## I.

Чтобы изучать какой-нибудь предмет, надо не только интересоваться имъ, надо еще питать къ нему симпатію и даже любить его. Но можно ли у современнаго русскаго человѣка предположить симпатію и любовь къ государству? Разсуждая объективно, приходится отвѣтить отрицательно на этотъ вопросъ. Въ представленіи большинства государствъ является какимъ-то безжалостнымъ деспотомъ, который давить и губить людей. Государство—это то чудовище, тотъ звѣрь - Левіафанъ, какъ его называлъ Гоббсъ, который поглощаетъ людей цѣликомъ, безъ остатка. Для насъ, русскихъ, государство это положеніе объ усиленной и чрезвычайной охранѣ, это военное положеніе, это военно-полевые суды и смертныя казни. Государство, это несправедливыя войны, ведущія къ подчиненію и порабощенію слабыхъ и небольшихъ національностей великими и могучими націями. Наконецъ, государство, это организація экономически сильныхъ и имущихъ для подавленія и эксплуатаціи экономически слабыхъ и неимущихъ.

Впрочемъ, излишне перечислять всѣ тѣ стороны современной государственной жизни, которыя придаютъ государству насильственный характеръ и звѣриный обликъ. Онѣ

---

<sup>1)</sup> Этотъ очеркъ былъ прочитанъ авторомъ въ качествѣ вступительной лекціи на Высшихъ Коммерческихъ Курсахъ въ Москвѣ; онъ послужилъ введеніемъ въ курсъ „Общаго и русскаго государственнаго права“.

черезчуръ хорошо извѣстны всѣмъ. У насъ въ Россіи въ данный моментъ онѣ наиболѣе обычное явленіе.

Но дѣйствительно ли государство создано и существуетъ для того, чтобы угнетать, мучить и эксплуатировать отдѣльную личность? Дѣйствительно ли перечисленные выше столь знакомыя намъ черты государственной жизни являются существеннымъ и неотъемлемымъ ея признакомъ?

Мы должны самымъ рѣшительнымъ образомъ отвѣтить отрицательно на эти вопросы. Въ самомъ дѣлѣ, все культурное челоѣчество живетъ въ государственныхъ единеніяхъ. Культурный челоѣкъ и государство—это два понятія, взаимно дополняющія другъ друга. Поэтому культурный челоѣкъ даже немислимъ безъ государства.

И конечно люди создаютъ, охраняютъ и защищаютъ свои государства не для взаимнаго мучительства, угнетенія и истребленія. Иначе государства давно распались бы и прекратили бы свое существованіе. Изъ исторіи мы знаемъ, что государства, которыя только угнетали своихъ подданныхъ и причиняли имъ только страданія, дѣйствительно гибли. Ихъ мѣсто занимали новыя государства, болѣе удовлетворявшія потребностямъ своихъ подданныхъ, т.-е. болѣе соотвѣтствовавшія самому существу и природѣ государства. Никогда государство не могло продолжительно существовать только насиліемъ и угнетеніемъ. Правда, въ жизни всѣхъ государствъ были періоды, когда, казалось, вся ихъ дѣятельность сосредоточивалась на мучительствѣ по отношенію къ своимъ подданнымъ. Но у жизнеспособныхъ государствъ и у прогрессирующихъ народовъ эти періоды были всегда сравнительно кратковременны. Наступала эпоха реформъ, и государство выходило на широкій путь осуществленія своихъ настоящихъ задачъ и истинныхъ цѣлей.

Въ чемъ же однако настоящія задачи и истинныя цѣли государства? Онѣ заключаются въ осуществленіи солидарныхъ интересовъ людей. При помощи государства осуществляется то, что нужно, дорого и цѣнно всѣмъ людямъ. Государство, само по себѣ, есть самая всеобъемлющая

форма солидарности между людьми, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно ведетъ къ созданію и выработкѣ наиболѣе полныхъ и всестороннихъ формъ человѣческой солидарности. Общее благо — вотъ формула, въ которой выражаются задачи и цѣли государства.

Что сущность государства, дѣйствительно, въ отстаиваніи солидарныхъ интересовъ людей, это сказывается даже въ отклоненіяхъ государства отъ его истинныхъ цѣлей. Даже наиболѣе жестокія формы государственнаго угнетенія обыкновенно оправдываются соображеніями объ общемъ благѣ.

Способствуя росту солидарности между людьми, государство облагораживаетъ и возвышаетъ человѣка. Оно даетъ ему возможность развивать лучшія стороны своей природы и осуществлять идеальныя цѣли. Въ облагораживающей и возвышающей человѣка роли и заключается истинная сущность и идеальная природа государства.

Вышеприведенному мнѣнію англійскаго позитивиста Гоббса, который считалъ государство звѣремъ, библейскимъ Левіафаномъ, надо противопоставить мнѣніе нѣмецкихъ философовъ-идеалистовъ. Изъ нихъ Фихте считалъ государство наиболѣе полнымъ осуществленіемъ человѣческаго „я“, самымъ могучимъ проявленіемъ человѣческой личности. Гегель видѣлъ въ государствѣ наиболѣе совершенное воплощеніе міровой саморазвивающейся идеи. Поэтому онъ называлъ государство даже земнымъ богомъ.

Конечно, мнѣнія Фихте и Гегеля обнаруживаютъ болѣе вдумчивое, болѣе проникновенное отношеніе къ государству, чѣмъ мнѣніе Гоббса. Гоббсъ успѣшилъ обобщить и возвести въ принципъ такія же ужасныя явленія насилія и жестокости со стороны государственной власти, свидѣтелями какихъ теперь являемся и мы въ переживаемую нами эпоху въ Россіи. Но именно потому, что намъ приходится быть свидѣтелями самаго необузданнаго государственнаго самовластия, не желающаго признать для себя никакихъ предѣловъ, не соглашающагося отмежевать себѣ опредѣленныя границы, мы всѣ не сомнѣваемся, что оно недолго-

вѣчно и скоропреходяще. Никто болѣе насъ не можетъ быть увѣренъ въ томъ, что военно-полевые суды и безчисленныя смертныя казни есть результатъ только временнаго извращенія дѣятельности органовъ государственной власти. Они должны скоро исчезнуть и притомъ исчезнуть навсегда. Мы вѣримъ, что смертныя казни могутъ только обратиться противъ тѣхъ, кто ихъ примѣняетъ, но они не развратятъ цѣлый народъ, не приучатъ его къ жестокостямъ и кровопролитію.

Наша вѣра во временный и преходящій характеръ государственнаго насилія и угнетенія покоится на вѣрѣ въ человѣческую личность. Личность со своими идеальными стремленіями и высшими цѣлями не можетъ мириться съ тѣмъ, чтобы государство, долженствующее осуществлять солидарные интересы людей, занималось истребленіемъ и уничтоженіемъ ихъ.

Углубляясь въ себя и черпая изъ себя сознаніе творческой силы личности, не мирящейся съ звѣринымъ образомъ государства-Левіафана, мы часто *невольна* являемся послѣдователями великихъ философовъ-идеалистовъ. Въ насъ снова рождаются, въ нашемъ сознаніи снова возникаютъ тѣ великія истины, которыя открылись имъ, и которыми они дали философское выраженіе. Часто въ другихъ понятіяхъ, въ другихъ формулахъ мы повторяемъ ихъ идеи, не будучи съ ними знакомы въ ихъ исторической литературно-философской оболочкѣ. Но въ этомъ доказательство того, что здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ случайными и временными вѣрными замѣчаніями, а съ непреходящими и вѣчными истинами.

Возвращаясь къ двумъ противоположнымъ взглядамъ на государство,—на государство, какъ на олицетвореніе насилія въ видѣ звѣря Левіафана, и на государство, какъ на воплощеніе идеи, высшее проявленіе личности, или на государство, какъ на земного Бога, мы должны указать на то, что эти два различные взгляда на государство соотвѣтствовали двумъ различнымъ видамъ государствъ.

Гоббсъ, рисуя свой образъ государства-звѣря, имѣлъ въ виду абсолютно-монархическое или деспотическое государ-



ство. Неограниченность полномочій государственной власти и всецѣлое поглощеніе личности, осужденной на безпрекословное подчиненіе государству, и придаютъ абсолютно-монархическому государству звѣриный видъ. Въ противоположность Гоббсу, Фихте и Гегель подразумѣвали подъ государствомъ исключительно правовое государство. Для нихъ самое понятіе государства вполне отождествлялось съ понятіемъ правового государства. Притомъ они представляли себѣ правовое государство не въ томъ конкретномъ видѣ, какимъ оно было въ передовыхъ странахъ ихъ эпохи, а какъ совокупность тѣхъ принциповъ, которые должны осуществляться въ совершенномъ правовомъ государствѣ.

Вполнѣ понятно, почему Фихте и Гегель, чтобы уразумѣть истинную природу государства, обращали свои взоры прежде всего и исключительно на правовое государство. Правовое государство—это высшая форма государственнаго быта, которую выработало человѣчество, какъ реальный фактъ. Въ идеалѣ есть болѣе высокія формы государственности, напримѣръ, социалистическое государство. Но социалистическое государство еще нигдѣ не осуществлено какъ фактъ дѣйствительности. Поэтому съ социалистическимъ государствомъ можно считаться только какъ съ принципомъ, но не какъ съ фактомъ.

Всѣ цивилизованные народы всѣхъ частей свѣта въ настоящее время организованы въ правовыя или конституціонныя государства. Россія въ данный моментъ тоже совершаетъ переходъ къ правовому государству. Этотъ переходъ для нашего отечества особенно болѣзненъ, потому что онъ искусственно задерживался и отсрочивался. Наконецъ, теперь дальнѣйшія отсрочки стали невозможны. И Россія и въ этомъ отношеніи вступаетъ въ семью цивилизованныхъ народовъ.

## II.

Большинство современныхъ европейскихъ и американскихъ государствъ принадлежитъ по своему государствен-

ному строю къ правовымъ или конституціоннымъ государствамъ. Конечно, въ различныхъ странахъ, въ различныхъ климатическихъ условіяхъ, среди различныхъ національностей и подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ судебъ правовыя государства организованы чрезвычайно различно. Какъ формы, такъ и виды правовыхъ или конституціонныхъ государствъ въ Европѣ и въ другихъ странахъ весьма разнообразны. Различія эти часто весьма существенны, изъ-за сохраненія или устраненія ихъ ведется жестокая политическая борьба. Но по сравненію съ основными принципами правового или конституціоннаго государства всѣ эти различія оказываются деталями. Основные принципы, на которыхъ построено и должно быть построено всякое правовое государство, вездѣ должны быть одни и тѣ же.

Основной принципъ правового или конституціоннаго государства состоитъ въ томъ, что государственная власть въ немъ ограничена. Въ правовомъ государствѣ власти положены извѣстные предѣлы, которыхъ она не должна и не можетъ переступить. Ограниченность власти въ правовомъ государствѣ создается признаніемъ за личностью неотъемлемыхъ, ненарушимыхъ и неприкосновенныхъ правъ. Впервые въ правовомъ или конституціонномъ государствѣ признается, что есть извѣстная сфера самоопредѣленія и самопроявленія личности, въ которую государство не имѣетъ права вторгаться.

Неотъемлемыя права человѣческой личности не создаются государствомъ; напротивъ, они по самому существу своему присвоены самой личности. Среди этихъ неотъемлемыхъ, непосредственно присущихъ человѣку правъ на первомъ мѣстѣ стоитъ свобода совѣсти. Вся сфера мнѣній, убѣжденій и вѣрованій должна быть безусловно неприкосновенна для государства. Отсюда возникаетъ признаніе религиозной свободы, т.-е. свободы вѣровать и не вѣровать; мнѣнять религію, создавать свою собственную религію и объявлять себя не принадлежащимъ ни къ какому вѣроисповѣданію; сюда же надо отнести свободу култовъ, т.-е. право

для всѣхъ вѣроисповѣданій отправлять свое богослуженіе. Непосредственнымъ слѣдствіемъ свободы совѣсти является свобода слова устнаго и печатнаго. Человѣкъ имѣетъ право не только думать, какъ ему угодно, и вѣрить во что ему угодно. Онъ имѣетъ также право свободно высказывать свои мнѣнія и убѣжденія, проповѣдовать свои вѣрованія, отстаивать и распространять ихъ путемъ устнаго и печатнаго слова.

Для высказыванія своихъ мнѣній и проповѣди своихъ взглядовъ человѣкъ долженъ имѣть свободу общенія. Безъ свободы общенія не можетъ происходить даже простой обмѣнъ мнѣній и взглядовъ. Поэтому среди неотъемлемыхъ правъ личности, признаваемыхъ въ правовомъ или конституціонномъ государствѣ, однимъ изъ существеннѣйшихъ правъ является свобода союзовъ и свобода собраній. Человѣкъ имѣетъ право свободно собираться, устраивать союзы и общества.

Но всѣ эти, а также и многія другія свободы и права, какъ, напримѣръ, свобода передвиженія, право на доброе и незапятнанное имя, нѣкоторыя имущественныя права, оказались бы иллюзіей, если бы въ правовомъ государствѣ не была установлена неприкосновенность личности. Дѣло въ томъ, что при осуществленіи этихъ свободъ различныя группы лицъ необходимо будутъ сталкиваться. Одни лица, предположимъ, желаютъ созвать на данной площади политическое собраніе, другія желаютъ устроить на ней богослуженіе, третьи желаютъ сдѣлать ее исходнымъ пунктомъ для религіозной или художественной процессіи, четвертыя желаютъ на ней торговать, пятыя желаютъ, чтобы она была свободна для проѣзда. Понятно, что изъ стремленія различныхъ лицъ осуществить столь разнообразныя желанія и потребности, естественно произойдетъ столкновеніе. Вѣроятно, никому не удастся вполне осуществить свое желаніе, и всѣмъ придется наткнуться на противодѣйствіе со стороны другихъ и, можетъ быть, даже пострадать отъ него. Для устраненія всѣхъ этихъ столкновеній во всякомъ

правомъ государствѣ всѣ вышеупомянутыя свободы должны быть регламентированы, т.-е. для осуществленія ихъ должны быть установлены правила, которыя исключали бы возможность столкновений съ осуществленіемъ другихъ потребностей. Нарушеніе этихъ правилъ, какъ и нарушеніе всякихъ другихъ уголовныхъ законовъ, естественно должно быть наказуемо. Органы государственной власти и въ правомъ государствѣ должны быть надѣлены полномочіями пресѣкать нарушеніе законовъ, т.-е. въ случаѣ нужды даже арестовывать нарушителей.

Но въ правомъ государствѣ полномочія органовъ государственной власти по предупрежденію и пресѣченію нарушенія законовъ, поставлены въ строгія рамки закона. Эти законныя рамки полномочій органовъ власти и создаютъ такъ называемую неприкосновенность личности. Они заключаются въ томъ, что административныя власти, или точнѣе полиція, не могутъ лишать человѣка свободы на болѣе продолжительный срокъ, чѣмъ на сутки, и въ крайнемъ случаѣ, на два или три дня. Въ теченіе этого времени они должны или освободить арестованнаго, или передать его въ руки судебной власти. Съ своей стороны судебныя власти немедленно по передачѣ имъ арестованнаго должны установить, былъ ли нарушенъ законъ, и насколько важно нарушеніе. Въ зависимости отъ этихъ обстоятельствъ судебная власть должна или издать постановленіе о немедленномъ освобожденіи арестованнаго, или составить мотивированный приговоръ о его дальнѣйшемъ задержаніи. Прямымъ дополненіемъ принципа неприкосновенности личности является неприкосновенность жилища и переписки. По отношенію къ жилищу и перепискѣ устанавливаются также правила, на основаніи которыхъ они могутъ подвергаться осмотру только по приговору судебныхъ властей. Всѣ права личности вмѣстѣ съ неприкосновенностью ея составляютъ существенное содержаніе политической свободы, безъ которой не можетъ обходиться ни одно культурное общество.

Благодаря неотъемлемымъ правамъ и неприкосновенности

личности, государственная власть въ правовомъ или конституціонномъ государствѣ не только ограничена, но и строго подзаконна. Подзаконность государственной власти является настолько общепризнаннымъ достоинствомъ государственнаго строя вообще, что обыкновенно его стремится присвоить себѣ и благоустроенное абсолютно-монархическое государство. Особенно у насъ въ Россіи въ періодъ безусловнаго господства неограниченнаго самодержавія государственная власть прилагала много стараній къ тому, чтобы доказать согласованность своихъ дѣйствій съ строгою законностью. У насъ были государствовѣды, развивавшіе цѣльную теорію, на основаніи которой русской государственной власти по преимуществу присвоенъ признакъ законности, и потому всѣ ея дѣйствія всегда согласованы съ законами. Согласно этой теоріи подобно тому, какъ основу правовыхъ государствъ составляютъ неотъемлемыя и неприкосновенныя права личности, такъ основу русскаго самодержавнаго государства составляетъ подзаконность его власти.

Но мнѣніе о преимущественно подзаконномъ характерѣ самодержавной государственной власти въ Россіи оказалось ошибочнымъ. Оно было результатомъ идеализаціи русскаго самодержавія. Наша преславутая законность сводилась къ постояннымъ увѣреніямъ правительства, что оно стремится къ строгой согласованности съ законами всѣхъ дѣйствій органовъ власти. И въ этихъ постоянныхъ увѣреніяхъ заключалось уже косвенное признаніе того, что въ дѣйствительности законность не являлась безспорнымъ свойствомъ нашей правительственной системы. Вскорѣ факты неопровержимо подтвердили справедливость этого предположенія. У насъ есть законы, какъ напримѣръ, статьи 10 и 11 Устава Уголовнаго Судопроизводства, предоставляющія мировымъ судьямъ право контролировать правильность постановленій объ арестахъ и содержаніи въ заключеніи, которыя совершенно не примѣнялись со дня вступленія ихъ въ силу въ теченіи сорока лѣтъ. Особенно много прямыхъ нарушеній законовъ совершалось въ сферѣ верховнаго управленія.

Нынѣ упраздненный уже комитетъ министровъ въ послѣдній годъ своего существованія самъ призналъ, что какъ онъ самъ, такъ и отдѣльные министры постоянно прибѣгали къ обходамъ законовъ.

Впрочемъ, не подлежитъ сомнѣнiю, что осуществленiе законности при общемъ безправii есть чистѣйшая иллюзiя. При безправii личности могутъ процвѣтать только административный произволъ и полицейскiя насилiя, какъ это и было въ самодержавной Россii. Законность предполагаетъ строгiй контроль и полную свободу критики всѣхъ дѣйствiй власти, а для этого необходимо признанiе за личностью и обществомъ ихъ неотъемлемыхъ правъ. Такимъ образомъ послѣдовательное осуществленiе законности требуетъ, какъ своего дополненiя, свободъ и правъ личности и въ свою очередь естественно вытекаетъ изъ нихъ, какъ ихъ необходимое слѣдствiе.

Мы указали на то, что основной принципъ правового или конституцiоннаго государства на ряду съ подзаконностью государственной власти заключается въ ограниченности ея, такъ называемыми, правами человѣка и гражданина. Принципъ ограниченности государственной власти въ конституцiонномъ государствѣ часто понимается совершенно ложно. Такъ какъ среди правовыхъ государствъ очень много конституцiонныхъ монархiй, то ограниченность власти толкуется въ смыслѣ ограниченности монархической государственной власти. Конституцiоннымъ монархiямъ противопоставляютъ демократическiя республики, въ которыхъ желаютъ присвоить народу *всю полноту и неограниченность* власти. У насъ недоразумѣнiе увеличивается еще благодаря одной часто встрѣчающейся терминологической ошибкѣ. Очень часто у насъ переводятъ термины „суверенный“ и „суверенитетъ“ неправильно—именно словами „самодержавный“ и „самодержавiе“, вмѣсто того, чтобы передавать ихъ значенiе вполнѣ соответствующими имъ русскими словами „верховный“ и „верховенство“. Поэтому вмѣсто того, чтобы выставить требованiе суверенитета или верховенства народа, у насъ

выставляют требование „самодержавія народа“. Такъ какъ слово „самодержавіе“ переводится на иностранные языки словомъ „автократія“, то въ обратномъ переводѣ требованіе самодержавія народа равносильно требованію автократіи или самовластия народа. Какъ извѣстно, подобнаго требованія не выставляютъ ни одна республиканская и демократическая партія самыхъ передовыхъ странъ. Конечно, и у насъ многіе подразумѣваютъ подъ требованіемъ „самодержавія народа“ лишь требованіе верховенства народа. Но другіе совершенно опредѣленно желали бы придать принципу „самодержавія народа“ значеніе полной *неограниченности* власти верховнаго народа. Не уяснивъ себѣ громаднаго политическаго, соціальнаго и культурнаго значенія, которое имѣетъ принципиальное ограниченіе государственной власти въ конституціонномъ государствѣ, они склонны видѣть въ неограниченномъ народовластіи осуществленіе извѣстнаго идеала.

Но можно ли признать идеальнымъ тотъ порядокъ, при которомъ государственная власть, хотя бы и всецѣло сосредоточенная въ рукахъ народа, могла бы по желанію отмѣнять свободу слова, печати, собраній и союзовъ? Свободы эти настолько неотъемлемое право каждаго человѣка, что тотъ государственный строй, въ которомъ они нарушаются, не можетъ быть признанъ нормальнымъ, независимо отъ того, въ чьихъ рукахъ находится власть. Тамъ, гдѣ этихъ свободъ нѣтъ, или гдѣ онѣ во всякій данный моментъ могутъ быть хотя бы временно упразднены, тамъ нѣтъ даже элементарной политической свободы, и тамъ государственная власть имѣетъ характеръ насильственный, а не правовой. Въдѣ и государства, построенныя на принципѣ народовластія, могутъ быть несвободными и деспотическими. Деспотизмъ народа можетъ быть часто даже ужаснѣе деспотизма одного лица, какъ это показываютъ примѣры нѣкоторыхъ античныхъ республикъ, или господство конвента и якобинцевъ въ эпоху великой французской революціи. Но всякій деспотизмъ, хотя бы и деспотизмъ народовластія, не только гибеленъ, а и излишенъ. Принципъ народнаго су-

веренитета вовсе не требует неограниченности народной власти. Онъ предполагаетъ лишь верховенство народа. Народный суверенитетъ совсѣмъ не требуетъ такой громадной жертвы, какъ жертва челоѳческой личностію во имя всемогущества власти народа. Напротивъ, въ атмосферѣ безправія, насилія и несвободы легко можетъ погибнуть и само народное верховенство.

Однако защитники неограниченности народовластіа часто стремятся оправдать его хотя бы какъ временную мѣру. Они обыкновенно указываютъ на то, что народовластіе сможетъ утвердиться и направить государственную дѣятельность въ пользу народныхъ массъ только послѣ того, какъ оно раздѣляется съ врагами народа, воспользовавшись неограниченными полномочіями, а для этого оно и должно временно располагать ими. Но это тотъ же аргументъ, который приводитъ въ оправданіе своихъ насилій всякое деспотическое правительство. Въ отвѣтъ на него истинные сторонники политической свободы должны настаивать на своемъ принципѣ, что насилія никогда и ничѣмъ нельзя оправдывать. Политическая свобода такое громадное и драгоценное благо, что отъ него нельзя отказываться ни на одно мгновеніе и ни за какія временныя выгоды.

Мы въ Россіи особенно должны были бы научиться цѣнить политическую свободу. Осуществленіе политической свободы въ Россіи было всегда со временъ Новикова, Радищева и декабристовъ мечтой нашихъ лучшихъ людей. Цѣлыя поколѣнія нашего общества гибли въ борьбѣ за свободу. Лучшія традиціи русской интеллигенціи заключались всегда въ отстаиваніи своего челоѳческаго достоинства и своихъ личныхъ правъ. Теперь къ борьбѣ нашей интеллигенціи противъ безправія личности и за свободу челоѳка и гражданина у насъ присоединились, наконецъ, и народные массы. И именно теперь, когда осуществленіе политической свободы у насъ уже такъ близко, съ нашимъ сознаниемъ и съ нашей совѣстью не мирится хотя бы кратковременный добровольный отказъ отъ нея. Конечно, этого ни-



когда не будетъ, и русское общество, весь русскій народъ не пойдетъ на такія сдѣлки съ своей совѣстью и со своимъ правовымъ самосознаніемъ! Мы должны, наконецъ, приучиться смотрѣть на политическую свободу, на свободу личности, на права человѣка и гражданина, какъ на абсолютно неотчуждаемыя блага.

Права человѣка и гражданина или личныя общественныя свободы составляютъ только основу или предпосылку всего строя правового государства. Какъ и всякое государство, правовое государство нуждается въ организованной власти и въ учрежденіяхъ, выполняющихъ различныя функціи власти. Само собой понятно, что правовому государству соотвѣтствуетъ только извѣстная организація власти. Въ правовомъ государствѣ власть должна быть организована такъ, чтобы она не подавляла личность, и чтобы какъ отдѣльная личность, такъ и совокупность личностей—народъ, были бы не только объектомъ власти, но одновременно являлись бы и субъектомъ ея. Этотъ характерный признакъ государственной власти въ правовомъ государствѣ лучше всего выясняется изъ противопоставленія организаціи государственной власти въ абсолютно-монархическомъ и въ правовомъ государствѣ.

Въ абсолютно-монархическомъ государствѣ государственная власть характеризуется тѣмъ, что она безусловно противопоставляется населенію или народу. Абсолютно-монархическая государственная власть—это нѣчто совершенно чуждое народу, только господствующее, распоряжающееся и управляющее имъ. Всю свою силу, весь смыслъ свой абсолютно-монархическая власть почерпаетъ въ своей безусловной оторванности отъ народа, такъ какъ эта оторванность и отчужденность отъ народа позволяетъ абсолютно-монархической власти вознестись на ту неизмѣримую и недосигаемую высоту, которая сообщаетъ всѣмъ ея распоряженіямъ непрерываемость. Престижъ абсолютно-монархической государственной власти и заключается главнымъ образомъ въ ея непрерываемости или въ требованіи слѣпого,

безпрекословнаго повиновенія распоряженіямъ власти и въ воспрещеніи какой бы то ни было критики ихъ.

Совѣтъ другими чертами характеризуется государственная власть въ правовомъ или конституціонномъ государствѣ. Въ немъ государственная власть связана съ народомъ, такъ какъ самъ народъ въ немъ принимаетъ участіе въ организациі государственной власти и въ созданіи государственныхъ учреждений. Самое важное учрежденіе правового государства народное представительство является соучастникомъ государственной власти, непосредственно создавая одни акты ея и вліяя на другіе. Поэтому престижъ конституціонной государственной власти заключается не въ недосыгаемой высотѣ ея, а въ томъ, что она находитъ поддержку и опору въ народѣ. Опирается на народъ является ея основной задачей и цѣлью, такъ какъ сила, прочность и устойчивость ея заключается въ народной поддержкѣ. Въ конституціонномъ государствѣ правительство и народъ не могутъ противопоставляться, какъ что-то чуждое и какъ бы враждебное другъ другу. Тѣмъ не менѣе это не значитъ, что они сливаются въ нѣчто нераздѣльно существующее. Напротивъ, государственная власть и въ конституціонномъ государствѣ остается властью и сохраняетъ свое собственное и самостоятельное значеніе и существованіе. Но эта власть солидарна съ народомъ или населеніемъ; ихъ интересы и цѣли въ значительной мѣрѣ общи. Такимъ образомъ, въ то время, какъ абсолютно-монархическое государство характеризуется двойственностью или дуализмомъ, такъ какъ оно состоитъ изъ двухъ чуждыхъ, разнородныхъ и часто другъ другу враждебныхъ элементовъ— правительства и народа,—въ конституціонномъ государствѣ, хотя бы въ принципѣ или въ идеѣ, создается нѣкоторое единство между народомъ и государственной властью. Единеніе власти съ народомъ является всегда цѣлью и основнымъ стремленіемъ всякаго конституціоннаго правительства.

Но правовое государство часто характеризуется, какъ

государство, въ которомъ ведется непрерывная борьба классовъ изъ-за власти и въ которомъ всегда есть господствующіе и подчиненные классы. Согласуется ли установленный нами принципъ правового государства—единеніе государственной власти съ народомъ и проистекающее изъ него единство государственнаго цѣлаго съ теоріей и принципами классовой борьбы? На первый взглядъ кажется, что они другъ другу противорѣчатъ. Вѣдь классовая борьба заключается въ розни, разъединеніи и разобщеніи, а потому тамъ, гдѣ постоянно ведется классовая борьба, не можетъ быть, повидимому, единенія, общности и солидарности. Но классовая борьба есть борьба общественныхъ силъ; это явленіе по преимуществу социальное, относящееся къ социальной основѣ государства. Слѣдовательно, элементъ разобщенія, разъединенія и розни, создаваемый классовой борьбой, составляетъ лишь основу правового государства, а не само правовое государство, какъ таковое. Это подтверждается между прочимъ тѣмъ, что сама по себѣ классовая борьба еще не составляетъ государства. Напротивъ, даже съ социологической точки зрѣнія современное государство есть не классовая борьба сама по себѣ, а организациа классового господства, или организациа господства одного или нѣсколькихъ классовъ надъ всѣми остальными. Современное государство представляетъ изъ себя какъ бы извѣстный моментъ классовой борьбы, застывшій и выраженный во внѣшней государственно-правовой организации. Это соотношеніе между классовой борьбой и государственной организацией обыкновенно и имѣютъ въ виду, когда говорятъ, что государственный строй, тотъ или иной характеръ государственныхъ учреждений, или просто конституція являются выраженіемъ соотношенія общественныхъ силъ.

Классовая борьба вплетена въ организациу современнаго конституціоннаго или правового государства. Отдѣльные классы при посредствѣ своихъ партій являются, благодаря народному представительству, двигателями современнаго

государства во всѣхъ его проявленіяхъ. Но всѣ отдѣльныя общественныя силы, организованныя въ самостоятельныя политическія партіи, выступаютъ какъ нѣчто отдѣльное, другъ съ другомъ разьединенное и даже противоположное другъ другу только въ подготовительной стадіи, только пока не принято рѣшеніе и не опредѣлено, какъ будетъ дѣйствовать государство, и что будетъ выраженіемъ его воли. Напротивъ, всякій актъ государственной власти представляетъ всегда нѣчто единое и цѣльное. При этомъ акты власти въ современномъ правовомъ государствѣ не являются простымъ выраженіемъ мнѣній и желаній господствующаго класса. Далеко не всегда побѣждаетъ тотъ, кто былъ и остался побѣдителемъ въ рѣшительный моментъ, когда складывалось и организовывалось современное государство. Часто господствующему элементу приходится идти на уступки, и тогда какъ отдѣльные акты, такъ и вся дѣятельность государства является результатомъ компромисса. Во всякомъ случаѣ въ современныхъ правовыхъ государствахъ и социально-угнетенные элементы всегда имѣютъ возможность вліять на ходъ государственной жизни, такъ какъ и они имѣютъ своихъ представителей въ общемъ народномъ представительствѣ. Во всѣхъ парламентахъ существуютъ рабочія партіи. Правда, даже при всеобщемъ избирательномъ правѣ благодаря неблагоприятнымъ для рабочихъ партій организациямъ выборовъ, напримѣръ, невыгодному для рабочаго населенія распредѣленію избирательныхъ округовъ—рабочія партіи остаются и неминуемо должны оставаться въ меньшинствѣ, но все-таки ихъ голосъ можетъ пріобрѣсти громадный вѣсъ и моральное значеніе, какъ это мы видимъ въ данный моментъ въ Англии. Господствующія партіи часто бываютъ принуждены уступить даже въ принципиальныхъ вопросахъ, несмотря на то, что физическая сила или, вѣрнѣе, численное превосходство на ихъ сторонѣ.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ причинъ отчужденность отъ государства даже наиболѣе угнетенныхъ социально и наиболѣе крайнихъ по своимъ политическимъ требованіямъ эле-

ментовъ, т.-е. рабочаго класса, въ конституціонномъ государствѣ не такъ велика, какъ отчужденность всего народа отъ правительства въ абсолютно-монархическомъ государствѣ. Въ конституціонномъ государствѣ и рабочій классъ путемъ своихъ профессиональныхъ организаций, своей прессы, своихъ партій и ихъ парламентскихъ фракцій участвуетъ въ государственной жизни и вліяетъ на ея ходъ. Все это и способствуетъ установленію того единства между народомъ и государственною властью, которое характеризуетъ конституціонное государство.

Конечно, это единство государственнаго цѣлаго въ современномъ конституціонномъ государствѣ имѣетъ значеніе скорѣе девиза, принципа и идеальной цѣли, чѣмъ вполнѣ реальнаго и осуществленнаго факта. Уже то, что въ современномъ конституціонномъ государствѣ есть господствующіе и подчиненные, даже угнетенные социальныя элементы не позволяетъ вполнѣ осуществиться такому единству. Но здѣсь приходится констатировать извѣстный фактъ, который наблюдается вообще по отношенію къ современному конституціонному государствѣ. Современное конституціонное государство провозглашаетъ опредѣленный принципъ, какъ свой девизъ и свою цѣль. Къ осуществленію его оно стремится, но оно не осуществляетъ его цѣликомъ и не въ состояніи этого сдѣлать. Несомнѣнно, что полное единеніе государственной власти съ народомъ, т.-е. полное единство государства, какъ цѣльной социальной организациі, осуществимо только въ государствѣ будущаго, въ народномъ или социалистическомъ государствѣ. Послѣднее, однако, не будетъ въ этомъ случаѣ создавать новый принципъ, а только осуществить тотъ принципъ, который провозглашенъ правовымъ государствомъ.

Возвращаясь къ вопросу объ организациі государственной власти въ правовомъ государствѣ и объ участіи народа въ этой организациі, надо отмѣтить, что самая важная функція власти—законодательство, въ правовомъ государствѣ всецѣло подчинено народному представительству. За-

конодательство нормируетъ не только отношенія отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ группъ между собой, но и отношенія частныхъ лицъ къ государству, а также въ особенности и дѣятельность всѣхъ государственныхъ учреждений. Ясно однако, что при свободѣ лица и самодѣятельности общества лицо само должно участвовать тѣмъ или инымъ способомъ въ выработкѣ тѣхъ нормъ и правилъ, или, коротко говоря, законовъ, которые будутъ его связывать и обязывать. Въ правовомъ государствѣ отдѣльныя лица принимаютъ участие въ выработкѣ законодательныхъ нормъ путемъ представительства. Чтобы гарантировать согласованность законодательства съ мнѣніями и убѣжденіями всѣхъ отдѣльныхъ лицъ или съ народнымъ правосознаніемъ и создается народное представительство.

Въ созданіи народнаго представительства путемъ выборовъ долженъ участвовать, конечно, весь народъ. Никакія выдѣленія и раздѣленія народа по отношенію къ праву избирать народныхъ представителей, т.-е. никакія ограниченія избирательнаго права принципиально недопустимы. Избирательное право должно быть всеобщимъ и равнымъ, а для того, чтобы всеобщность и равенство были дѣйствительно обезпечены, голосованіе должно быть прямымъ, т.-е. производиться непосредственно за кандидатовъ, намѣченныхъ въ представители, и тайнымъ или закрытымъ.

Требованіе всеобщаго, равнаго и прямого избирательнаго права съ тайной подачей голосовъ является теперь основнымъ требованіемъ демократизма. При народовластіи всякій долженъ обладать избирательнымъ правомъ, и никто не можетъ быть его лишень. Теперь это стало аксіомой даже для сторонниковъ самаго скромнаго народовластія и демократизма.

Впрочемъ, въ послѣднія десятилѣтія все болѣе и болѣе выясняется, что всеобщее избирательное право отвѣчаетъ не только запросамъ демократизма, но и самымъ настоятельнымъ государственнымъ нуждамъ. Ничто въ такой степени не обезпечиваетъ государственнаго единства и на-

ціональної солідарності, якъ всеобщее избирательное право. Изъ государственныхъ дѣятелей первый понялъ это Бисмаркъ, который поставилъ созданную имъ германскую имперію на прочный базисъ, надѣливъ ее народнымъ представительствомъ, избираемымъ на основѣ всеобщаго и прямого голосованія. Такъ какъ всеобщее избирательное право было введено въ Германской имперіи еще тогда, когда во всѣхъ отдѣльныхъ нѣмецкихъ государствахъ народныя представительства избирались на основѣ различныхъ цензовыхъ системъ, то это сразу придало имперскому народному представительству громадный авторитетъ и чрезвычайно расширило его моральныя, а въ концѣ-концовъ и юридическія компетенціи. Можно съ увѣренностью сказать, что германское единство окрѣпло и сплотилось, главнымъ образомъ, благодаря тому, что имперское народное представительство избирается путемъ всенароднаго голосованія.

Въ другой странѣ—въ Австріи, мы присутствуемъ при еще болѣе поразительномъ явленіи. Тамъ уже нѣсколько лѣтъ само правительство съ императоромъ во главѣ борется за введеніе всеобщаго избирательнаго права. Самую горячую поддержку австрійскому правительству въ этой борьбѣ оказываютъ его всегдашніе противники рабочіе-соціалисты. Напротивъ, постоянные сторонники его феодалы и крупные землевладѣльцы оказались въ самой непримиримой оппозиціи правительству по этому вопросу. Такое положеніе объясняется, конечно, тѣмъ, что австрійское правительство создало настоятельную государственную необходимость для Австріи авторитетнаго народнаго представительства, избираемаго всеобщей подачей голосовъ. При разноплеменности населенія австрійской имперіи и при беспощадной борьбѣ между національностями Австрія особенно нуждается въ народномъ представительствѣ, которое объединяло бы всѣ ея народы и являлось бы олицетвореніемъ государственнаго единства. А такое спланивающее и объединяющее народное представительство необходимо должно избираться всенароднымъ голосованіемъ.

Австрийское правительство поняло, что государственное единство Австрии может быть спасено только общенароднымъ и демократическимъ представительствомъ. Теперь всеобщее избирательное право въ Австріи очень близко къ осуществленію, такъ какъ основанный на немъ избирательный законъ уже принятъ рейхсратомъ.

Въ другой части австро-венгерской монархіи въ Венгріи также правительство само явилось инициаторомъ поставленнаго тамъ теперь на очередь введенія всеобщаго избирательнаго права. И тамъ въ этомъ вопросѣ правительство руководилось исключительно интересами государственнаго единства и стремленіемъ отстоять цѣлость монархіи.

У насъ въ Россіи требованіе всеобщаго и равнаго избирательнаго права диктуется демократическимъ характеромъ и демократическимъ составомъ всего нашего общества. Въ нашемъ народѣ нѣтъ рѣзкихъ социальныхъ подраздѣленій, нѣтъ ни феодальной аристократіи, ни очень крупной и могущественной буржуазіи. Наша интеллигенція всегда отличалась демократизмомъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Поэтому теперь у насъ нѣтъ и не можетъ быть искреннихъ конституціоналистовъ, которые не были бы сторонниками всеобщаго избирательнаго права. Дѣйствительно, всѣ наши конституціонныя партіи вводятъ это требованіе въ свою программу.

Но и у насъ необходимость всеобщаго и равнаго избирательнаго права вызывается не только требованіями демократизма. Необходимость эта настоятельно диктуется и чисто государственными интересами. Въ видахъ простаго государственнаго самосохраненія, у насъ необходимо повысить уровень правосознанія въ народѣ и увеличить въ немъ чувство нравственной и правовой отвѣтственности за свое поведеніе. Нужно, чтобы въ нашемъ обществѣ и народѣ исчезло нѣсколько пренебрежительное отношеніе къ законамъ и праву. Наконецъ, намъ необходимо внушить большее чувство солидарности различнымъ элементамъ нашего народа. Только прочное чувство солидарности въ народѣ



можетъ гарантироватьъ единство и цѣлость государства. Какъ мы указали выше, главное назначеніе государства заключается въ удовлетвореніи и въ обеспеченіи солидарныхъ интересовъ народа. Но удовлетворять солидарные интересы народа можно только тогда, когда они существуютъ и сознаются.

Ясно, однако, что для того, чтобы повысить уровень правосознанія въ народѣ, увеличить въ немъ чувство отвѣтственности, внушить ему бѣльшее уваженіе къ законности, къ своимъ и чужимъ правамъ, усилить въ немъ сознаніе общественной и національной солидарности и заставить его признать важность общегосударственныхъ и общенародныхъ интересовъ,—для всего этого нужно, чтобы весь народъ въ лицѣ своихъ представителей участвовалъ въ созданіи и выработкѣ законовъ и оказывалъ вліяніе на дѣятельность правительства и общую политику своей страны. Но какъ участіе въ законодательствѣ, такъ и вліяніе на правительственную дѣятельность можетъ быть обеспечено всему народу только при общемъ и равномъ избирательномъ правѣ. Изъ всего этого мы можемъ заключить, какимъ громаднымъ благомъ не только для народа, но и для *самого государства* явилось бы у насъ всеобщее и равное избирательное право съ прямой и тайной подачей голосовъ. Нужно быть ослѣпленнымъ политическимъ доктринерствомъ и охранительными тенденціями, чтобы не оцѣнивать ту громадную государственно-созидательную силу, которою будетъ у насъ обладать всенародное голосованіе. Но его значеніе настолько очевидно, оно является такою простою и осязательною истиной, что отрицать его совершенно невозможно. Несомнѣнно, всякое сколько-нибудь благоразумное и талантливое правительство у насъ должно будетъ ввести всеобщее, равное и прямое избирательное право съ тайной подачей голосовъ.

Благодаря народному представительству и правамъ чело-вѣка и гражданина, гарантирующимъ политическую само-дѣятельность какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и общественныхъ

группъ, вся организація правового государства имѣть чисто-общественный характеръ. Правильное и нормальное выполненіе государственныхъ функцій въ правовомъ государствѣ зависитъ отъ самодѣтельности общества и народныхъ массъ. Безъ активнаго отношенія къ правовому порядку и къ государственнымъ интересамъ, исходящаго изъ нѣдръ самого народа, правовое государство немислимо. Въ правовомъ государствѣ отвѣтственность за нормальное функционированіе правового порядка и государственныхъ учрежденій лежитъ на самомъ народѣ. Но именно потому, что забота о государственной и правовой организаціи возложена въ правовомъ государствѣ на самъ народъ, оно является дѣйствительно организованнымъ, т.-е. благоустроеннымъ государствомъ.

Прямую противоположность правовому государству въ этомъ отношеніи составляетъ полицейское государство. Послѣдній типъ государства обыкновенно развивается въ болѣе благоустроенныхъ абсолютно-монархическихъ или деспотическихъ государствахъ. Полицейское государство характеризуется самой тщательной опекой органовъ государственной власти надъ нуждами и интересами своихъ подданныхъ. Въ принципѣ полицейское государство преслѣдуетъ якобы благія цѣли, но на практикѣ вѣчная опека правительственныхъ учрежденій является совершенно невыносимой для сколько-нибудь независимыхъ людей. Нѣтъ другого государственнаго строя, въ которомъ человѣческое достоинство страдало бы такъ сильно, какъ именно въ полицейскомъ государствѣ. Но, оскорбляя личность, полицейское государство убиваетъ также всякую личную и общественную инициативу и самодѣтельность. Оно замѣняетъ ее детальной и формально-казуистической регламентаціей.

Никто такъ не знакомъ съ полицейскимъ государствомъ, какъ мы, русскіе, и именно наше поколѣніе російскихъ подданныхъ. И въ данный моментъ мы еще далеко не раздѣлались съ полицейскимъ государствомъ и переживаемъ всѣ его прелести. Намъ постоянно твердятъ и твердили,

что намъ незачѣмъ беспокоиться, что за насъ „начальство позаботится“. Это столь ненавистное намъ „начальство позаботится“ губить нашу молодость, отравляетъ намъ жизнь въ зрѣлыя лѣта, не даетъ намъ покоя въ старости и сопровождаетъ насъ въ могилу. Для насъ нѣтъ болѣе ненавистнаго и возмущающаго душу припѣва, какъ „начальство позаботится“. Мы уже давно возмужали, стали взрослыми людьми и не нуждаемся въ опецѣ и руководителствѣ, а къ намъ постоянно приставляютъ няньку, чтобы она водила насъ на помочахъ. Поэтому понятенъ тотъ крикъ негодованія и возмущенія противъ окружающей насъ со всѣхъ сторонъ полицейщины, который всегда вырывался изъ груди лучшихъ русскихъ людей. Какъ на одинъ изъ болѣе недавнихъ примѣровъ глубокаго возмущенія полицейскимъ характеромъ нашего государства я укажу на ѣдкую сатиру покойнаго кн. С. Трубецкого, напечатанную въ „Освобожденіи“ подъ заглавіемъ „Fräulein“. Авторъ съ ѣдкой горечью изображаетъ трагедію всей нашей многострадальной общественной жизни: за что бы у насъ человѣкъ ни принялся, какое бы полезное дѣло онъ ни затѣялъ, сейчасъ же является нѣмка-гувернантка — Fräulein и останавливаетъ его.

Среди полнаго безправія личности и самой строгой полицейско-бюрократической опеки у насъ, вплоть до законодательства послѣднихъ двухъ лѣтъ, было наказуемо, какъ важное государственное преступленіе, даже простое стремленіе улучшить общественный и государственный строй Россіи. Столь естественное стремленіе къ усовершенствованію общественныхъ и государственныхъ формъ своей родины объявлялось наказуемымъ и жестоко преслѣдовалось. Такъ какъ однако стремленія не всегда уловимы для точныхъ формулировокъ въ судебныхъ приговорахъ, то ихъ замѣняли административныя распоряженія и предписанія. Отсюда весь нашъ полицейско-административный произволь съ ночными обысками, съ арестами въ охранномъ порядкѣ, съ отдачей подъ особый и гласный надзоръ полиціи, съ вы-

сылками и съ ссылками въ самыя отдаленныя мѣста имперіи. Отсюда безчестеніе нашихъ жилищъ и нашихъ семейныхъ очаговъ полицейскими, врывающимися въ наши дома ночью, отсюда нарушеніе тайны нашей корреспонденціи „черными кабинетами“. Отсюда всяческія преслѣдованія печатнаго слова путемъ всевозможныхъ цензурныхъ притѣсненій и подавленіе какихъ бы то ни было общественныхъ начинаній, будь то просвѣтительное учрежденіе или профессиональный союзъ.

Понятно, что на этой почвѣ не могло особенно процвѣтать уваженіе къ правопорядку и законности. Наша полиція и наша бюрократія не на словахъ, а на дѣлѣ систематически старались выколотить изъ сознанія русскаго общества различіе между правомѣрнымъ и неправомѣрнымъ, законнымъ и незаконнымъ дѣйствіемъ власти. Если нѣкоторые общественные элементы у насъ, дѣйствительно, утратили мѣрило для оцѣнки дозволеннаго и недозволеннаго, полезнаго и вреднаго для общества, то въ этомъ виноватъ исключительно нашъ бюрократическо-полицейскій режимъ.

Наше правительство обвиняетъ общество въ томъ, что оно потворствуетъ анархіи и анархическимъ элементамъ. Но это же правительство распустило Государственную Думу и оставило наше государство и народъ безъ народнаго представительства на семь мѣсяцевъ, въ то время какъ установленный европейскими конституціями максимальный срокъ, на который можетъ быть распущено народное представительство, это четыре мѣсяца—въ Испаніи; въ большинствѣ же государствъ дается только трехмѣсячный срокъ, какъ въ Германіи, Пруссіи, Греціи или даже двухмѣсячный, какъ въ Бельгіи и Нидерландахъ. Правительство закрыло политическіе клубы, распустило профессиональные союзы, запретило съѣзды партій, отказало въ легализаціи партійнымъ учрежденіямъ. Это правительство значительно увеличило площадь мѣстностей, состоящихъ на положеніяхъ объ усиленной и чрезвычайной охранѣ и на военномъ, и осадномъ положеніи. Это правительство учредило военно-полевые

суды и съ жестокостью, достойною Нерона, примѣняетъ смертныя казни.

Развѣ все это не есть проявленіе анархіи, развѣ все это не сама анархія? Если нѣтъ, то въ чемъ же тогда анархія?

Русское общество обвиняется въ склонности къ анархіи! Но русское общество проявило поразительное организационное творчество. Въ самое ужасное политическое безвременье русское общество организовало могучія политическія партіи, оно способствовало самочинному образованию у насъ профессиональныхъ союзовъ, оно вызвало къ жизни массу культурныхъ и образовательныхъ учреждений наконецъ, подъ его руководствомъ создавалась грандіознѣйшая народная организація—крестьянскій союзъ. Часто инициаторамъ и учредителямъ этихъ организацій приходилось жертвовать своею жизнью. Десятки и сотни лицъ гибли для того, чтобы какая-нибудь организація могла появиться на свѣтъ. Если нѣкоторыя изъ этихъ организацій задерживались въ своемъ развитіи или даже распадались, то виновать въ этомъ нашъ бюрократическій режимъ. Наше правительство всегда стремилось разрушать организаціи, съ такимъ трудомъ создаваемыя обществомъ. Оно сѣяло рознь и дезорганизацію въ нашемъ обществѣ. Но разрушать организаціи, сѣять рознь и дезорганизацію и значитъ способствовать анархіи.

Впрочемъ, всякое полицейское государство естественно и въ силу внутренней необходимости всегда приводитъ и должно привести къ анархіи. Тамъ, гдѣ весь правопорядокъ держится только бдительностью и заботами органовъ власти, а активное отношеніе къ нему общества пресѣкается, тамъ всегда долженъ наступить извѣстный моментъ, когда старый правопорядокъ будетъ упраздненъ, а новый еще не будетъ созданъ. Ни правопорядокъ, ни государственный строй не могутъ быть долговѣчны, если они не находятъ себѣ опоры въ общественномъ правосознаніи. Между тѣмъ полицейское государство въ принципѣ отрицаетъ роль общественнаго правосознанія. Послѣднее при-

знается какъ бы неправомѣрнымъ вторженіемъ общества въ компетенцію органовъ власти.

Въ противоположность полицейскому государству, правовое государство отличается тѣмъ, что въ немъ самъ народъ выноситъ на плечахъ всю правовую и государственную организацію. Въ правовомъ государствѣ нѣтъ мѣста анархическимъ проявленіямъ, такъ какъ оно опирается на народное правосознаніе и постоянно приспособляется къ нему. Оно измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ правосознанія. Притомъ правовое государство необходимо предполагаетъ широкія общественныя и народныя организаціи, которыя должны постоянно расти и увеличиваться.

### III.

Правовое государство часто называютъ буржуазнымъ, противопоставляя его социалистическому. Мы уже видѣли, что это опредѣленіе вполне справедливо, поскольку оно отмѣчаетъ тѣ элементы, которые имѣютъ наибольшее вліяніе на дѣятельность современнаго правового государства. Дѣйствительно, въ современномъ правовомъ государствѣ наибольшее вліяніе оказываютъ имущіе и зажиточные классы. Обладая матеріальными средствами и досугомъ, они имѣютъ возможность достигать господствующаго положенія и направлять дѣятельность государства въ выгодную для себя сторону. Очень часто наиболѣе видное положеніе въ правовыхъ государствахъ занимаютъ представители крупнаго капитала, и тогда государственная политика направляется главнымъ образомъ въ интересахъ крупнаго капитализма. Въ такихъ государствахъ даже значительная часть интеллигенціи, людей науки и искусства идетъ на службу къ представителямъ капитализма, такъ какъ они прочно связаны съ ними происхожденіемъ, воспитаніемъ или экономической зависимостью. Оказывая поддержку крупному капитализму своими знаніями и талантами, они, конечно, способствуютъ еще большому укрѣпленію его господства. Все

это вмѣстѣ и придаетъ современнымъ и правовымъ государствамъ буржуазный характеръ.

Но ясно, что когда правовое государство называютъ буржуазнымъ, то этимъ наименованіемъ опредѣляютъ социальную и экономическую структуру правового государства. Напротивъ, терминъ „правовое государство“ служитъ для опредѣленія юридическаго характера государства этого типа. Къ сожалѣнію, пока это еще не вполне отчетливо сознается, а между тѣмъ это чрезвычайно важно, такъ какъ въ свою очередь, когда говорятъ о социалистическомъ государствѣ, то также имѣютъ въ виду главнымъ образомъ его социальную и экономическую природу. Въ самомъ дѣлѣ, правовая или юридическая природа социалистическаго государства еще совсѣмъ не изслѣдована. Конечно, социальная и экономическая структура социалистическаго государства гораздо важнѣе, чѣмъ его юридическая природа. Она образуетъ тѣ характерныя черты, которыя составляютъ отличительное свойство социалистическаго государства. Когда говорятъ о социалистическомъ государствѣ, то думаютъ прежде всего объ извѣстномъ социальномъ и экономическомъ строѣ.

Но это, конечно, только объясненіе, но не оправданіе того, что правовая природа социалистическаго государства до самаго послѣдняго времени совершенно игнорировалась. Происходило это отчасти и вслѣдствіе случайныхъ причинъ. Дѣло въ томъ, что всѣ основатели социализма, творцы социалистическихъ ученій и системъ были или философами, или политико-экономами. Среди видныхъ создателей теорій социализма нѣтъ ни одного юриста. А такъ какъ социалистическое государство не есть нѣчто реальное, что можно изслѣдовать, какъ фактъ, то правовая сторона социалистическаго государства и оставалась не изслѣдованной.

Только три года тому назадъ была опубликована книга о социалистическомъ государствѣ, написанная юристомъ, обратившимъ главное вниманіе на правовую сторону социалистическихъ учреждений. Это „Новое ученіе о государствѣ“

профессора вѣнскаго университета Антона Менгера, умершаго въ этомъ году. Въ немъ такъ же, какъ отчасти и въ нѣкоторыхъ предыдущихъ книгахъ автора, главнымъ образомъ въ сочиненіяхъ—„Право на полный продуктъ труда“ и „Гражданское право и неимущіе классы населенія“, вопросы социализма впервые разсматриваются съ юридической точки зрѣнія. Конечно, заслуга А. Менгера громадна; онъ взялся за то, за что до него никто не брался. Но къ сожалѣнію, нельзя признать, что онъ выполнилъ предпринятое имъ дѣло вполне хорошо.

Главный коренной недостатокъ сочиненія А. Менгера о новомъ государствѣ обусловленъ тѣмъ обстоятельствомъ, что Менгеръ цивилистъ—спеціалистъ гражданского права; къ публичному праву онъ имѣетъ отношеніе только постольку, поскольку къ публичному праву можно причислять гражданскій процессъ, — тотъ предметъ, который онъ читалъ въ вѣнскомъ университетѣ. Какъ цивилистъ, А. Менгеръ обратилъ главное вниманіе на разработку гражданско-правовыхъ институтовъ и ихъ преобразование въ социалистическомъ государствѣ. Напротивъ, онъ отнесся довольно пренебрежительно къ нѣкоторымъ очень важнымъ государственно-правовымъ учрежденіямъ. Его взглядъ на теоретическую разработку государственныхъ институтовъ въ наукѣ государственнаго права граничитъ прямо съ презрѣніемъ. Такимъ отношеніемъ къ сосѣдней научной дисциплинѣ А. Менгеръ отрѣзалъ себѣ путь къ пониманію дѣйствительной государственно-правовой структуры социалистическаго строя. Между тѣмъ громадный интересъ представляло бы болѣе внимательное и вдумчивое изслѣдованіе именно государственно-правового характера социалистическаго государства.

Насъ интересуетъ здѣсь вопросъ, является ли социалистическое государство по своей правовой природѣ прямою противоположностью правовому государству. Мнѣ кажется, что мы можемъ отвѣтить на этотъ вопросъ безусловно отрицательно. Великое теоретическое завоеваніе научнаго



соціалізма заключається въ открытіи той истины, что капитализмъ является подготовительною и предшествующею стадіей соціалізма. Въ нѣдрахъ капиталистическаго хозяйства уже заложены зародыши будущаго соціалистическаго хозяйства. Особенно громаднa организующая роль капиталистическаго производства. Благодаря ему концентрируются большія народныя массы и получаютъ возможность сьорганизоваться и сплотиться.

Но если капиталистическое хозяйство можно разсматривать какъ подготовительную стадію къ соціалистическому, то тѣмъ болѣе правовое государство надо признать прямымъ-предшественникомъ соціалистическаго. Въ самомъ дѣлѣ соціалистическое государство должно быть прежде всего опредѣленно демократическимъ и народнымъ. Но и современное правовое государство является по своимъ принципамъ безусловно демократическимъ. Правда, не всѣ современные правовыя или конституціонныя государства на практикѣ одинаково демократичны. Но среди нихъ есть вполнѣ послѣдовательныя демократіи, осуществившія и пропорціональное представительство, и непосредственное народное законодательство. Во всякомъ современномъ правовомъ государствѣ есть государственныя учрежденія, среди нихъ прежде всего народное представительство, дающія возможность развиться самому послѣдовательному и самому широкому примѣненію народовластія. Понятно поэтому, что истинно соціалистическія партіи во всѣхъ правовыхъ государствахъ считаютъ возможнымъ воспользоваться современнымъ государствомъ, какъ орудіемъ и средствомъ для достиженія соціалистическаго строя. Они достигаютъ этого путемъ участія въ избирательной и парламентской борьбѣ. И дѣйствительно, многія учрежденія правового государства какъ бы созданы для того, чтобы служить цѣлямъ дальнѣйшей демократизаціи государства.

Но особенно ясно для насъ станетъ подготовительное значеніе правового государства по отношенію къ соціалистическому, если мы будемъ разсматривать правовое го-

сударство какъ организующую силу. Выше мы указали, что правовое государство отличается отъ предшествующаго ему абсолютно-монархическаго и полицейскаго государства между прочимъ своими организаторскими элементами. Оно устраняетъ тѣ анархическіе элементы, которые носить въ себѣ въ видѣ зародыша всякое абсолютно-монархическое или полицейское государство, и которые могутъ развиваться въ настоящую анархію, о чемъ мы можемъ судить, напри- мѣръ, по современному состоянію Россіи.

Но устраняя анархію изъ правовой и государственной жизни, правовое государство можетъ служить прообразомъ того, какъ социалистическое государство устранить анархію изъ хозяйственной жизни. Вспомнимъ, что хотя капиталистическое производство организуетъ народныя массы, скоп- ляя и концентрируя ихъ въ одномъ мѣстѣ, само по себѣ оно принадлежитъ къ типу анархическаго хозяйства. Оно организовано только индивидуально, какъ отдѣльныя неза- висимыя ячейки, съ общественной же точки зрѣнія оно отличается дезорганизаціей и анархіей. Всѣ отдѣльныя ячейки или самостоятельныя капиталистическія производ- ства сталкиваются другъ съ другомъ въ ихъ интересахъ, борются, побѣждаютъ и взаимно уничтожаютъ другъ друга. Въ результатъ получается хозяйственная анархія, отъ которой страдаютъ въ своемъ хозяйственномъ бытѣ не только отдѣльные индивидуумы, но и все общество. Социалистиче- ское государство призвано устранить эту анархію; его прямая цѣль замѣнить анархію, господствующую въ общественномъ капиталистическомъ производствѣ, организованностью про- изводства, характеризующей социалистической строй. Какъ это будетъ сдѣлано, мы можемъ отвѣтить только приближи- тельно, такъ какъ социалистической строй существуетъ толь- ко въ идеалѣ и еще долженъ быть созданъ.

Не подлежитъ однако никакому сомнѣнію, что большин- ство учреждений социалистическаго государства будутъ соз- даны по аналогіи съ учреждениями правового государства. Организованность и устраненіе анархіи въ общественномъ

хозяйствѣ будутъ достигнуты въ социалистическомъ государствѣ тѣми же средствами, какими достигаются организованность и устраненіе анархіи въ правовой, политической и государственной жизни въ правовомъ государствѣ. Двѣ основы правового государства—субъективныя публичныя права и участіе народа въ законодательствѣ и управленіи страной, будутъ вполне послѣдовательно развиты и расширены. Расширеніе это произойдетъ не только въ сферѣ чисто-политическихъ и государственныхъ отношеній, но и будетъ заключаться въ распространеніи тѣхъ же принциповъ на область хозяйственныхъ отношеній, которые въ правовомъ государствѣ подчинены лишь нормамъ гражданского права.

Итакъ, въ социалистическомъ государствѣ будетъ прежде всего расширена и пополнена система субъективныхъ публичныхъ правъ; права человѣка и гражданина получатъ въ немъ полное признаніе и окончательную формулировку. Къ двумъ категоріямъ субъективныхъ публичныхъ правъ, осуществляемымъ и современнымъ правовымъ государствомъ, т.-е. къ свободамъ или правамъ личности въ тѣсномъ смыслѣ и къ собственно политическимъ правамъ будетъ присоединена еще и третья категорія—социалистическія права.

Права эти заключаются въ правѣ на трудъ или въ правѣ каждаго человѣка на пользованіе землей и орудіями производства и въ правѣ каждаго человѣка на участіе во всѣхъ матеріальныхъ и культурныхъ благахъ; всѣ они объединяются однимъ общимъ правомъ на достойное человѣческое существованіе.

Такимъ образомъ въ социалистическомъ государствѣ система гарантированныхъ правъ личности будетъ пополнена цѣлой категоріей тѣхъ правъ, которыя не признаны и не осуществлены въ правовомъ государствѣ. До сихъ поръ они и не могли быть признаны и осуществлены практически, такъ какъ и теоретически они крайне мало разработаны. Теоретической разработкой социалистическихъ проблемъ, какъ мы указали выше, занимался А. Мен-

геръ. Первое его изслѣдованіе по вопросамъ социализма „Право на полный продуктъ труда“ относится къ интересующей насъ проблемѣ. Эта книга впервые появилась въ 1886 г., до сихъ поръ выдержала три изданія на нѣмецкомъ языкѣ и переведена на многіе европейскіе языки и въ томъ числѣ на русскій.

Изслѣдованіе А. Менгера о правѣ на полный продуктъ труда чрезвычайно интересно потому, что въ немъ собрана масса фактовъ по исторіи вопроса. Во вступительной главѣ авторъ даетъ также историческій очеркъ зарожденія и развитія идеи права на трудъ и борьбы за него. Но въ общемъ его книгу нельзя назвать вполне удовлетворительной. Прежде всего онъ избралъ предметомъ своего изслѣдованія то право, которое въ исторіи социалистическихъ теорій играло громадную роль, какъ протестъ противъ частной собственности на орудія производства, но которое и въ социалистическомъ обществѣ не можетъ быть вполне осуществлено. Въ самомъ дѣлѣ и социалистическое общество будетъ нуждаться въ капиталѣ въ видѣ орудій производства, а накопленіе этого капитала будетъ создаваться только вслѣдствіе того, что не весь продуктъ труда будетъ распределяться между членами общества. Слѣдовательно, въ социалистическомъ обществѣ не можетъ быть вполне осуществлено право на полный продуктъ труда. Самъ А. Менгеръ признаетъ, что для социалистическаго общества гораздо большее значеніе будетъ имѣть право на достойное человѣческое существованіе, чѣмъ право на полный продуктъ труда.

Еще болѣе важный недостатокъ изслѣдованія Антона Менгера заключается въ томъ, что онъ совсѣмъ не даетъ юридической конструкціи изслѣдуемыхъ имъ социалистическихъ правъ—права на полный продуктъ труда, права на достойное человѣческое существованіе и права на трудъ. Поставивъ себѣ цѣлью изслѣдовать интересующій его вопросъ съ юридической точки зрѣнія, онъ совсѣмъ не выполняетъ своей задачи. Въ самомъ дѣлѣ, устанавливаемыя имъ социалистическія права онъ рассматриваетъ то какъ

виды частнаго права, то какъ требованія соціальной справедливости, то даже какъ нѣчто аналогичное призрѣнію бѣдныхъ въ современномъ обществѣ. Такимъ образомъ, съ одной стороны, имъ остается совершенно невыясненнымъ публично-правовой характеръ этихъ правъ, а съ другой— у него не подчеркнута, а скорѣе затушевано ихъ значеніе, какъ личныхъ правъ.

Между тѣмъ для правовой организациіи социалистическаго строя самое важное значеніе имѣеть какъ признаніе публично-правового характера за правомъ на достойное человѣческое существованіе и за всѣми его развѣтвленіями, такъ и признаніе этихъ правъ личными правами. Въ социалистическомъ обществѣ право на достойное человѣческое существованіе не будетъ лишь осуществленіемъ соціальной справедливости, чѣмъ-то аналогичнымъ призрѣнію бѣдныхъ, а вполне дѣйствительнымъ личнымъ правомъ каждаго гражданина и человѣка.

Этой стороны вопроса А. Менгеръ совершенно не выяснилъ. Она осталась даже прямо непонятою имъ. Объ этомъ можно судить по его основному сочиненію о социалистическомъ строѣ съ правовой точки зрѣнія, по уже упомянутому его „Новому ученію о государствѣ“. Въ этомъ сочиненіи онъ утверждаетъ, что „важнѣйшая цѣль социализма состоитъ въ томъ, чтобы превратить институты нашего частнаго права въ институты публичнаго права (въ современномъ смыслѣ); такимъ образомъ вмѣстѣ съ современнымъ государственнымъ строемъ исчезнетъ противоположность между частнымъ и публичнымъ правомъ“<sup>1)</sup>. Это мнѣніе А. Менгера изображаетъ въ утрированномъ видѣ тотъ процессъ, который совершится вмѣстѣ съ переходомъ отъ современнаго строя къ социалистическому. Несомнѣнно, въ социалистическомъ строѣ область публичнаго права значительно расширится на счетъ частнаго права. Но частное право не можетъ исчезнуть совершенно и въ социалистическомъ

<sup>1)</sup> Ср. Anton Menger, „Neue Staatslehre“, Jena 1903, s. 97.

Вопросы философіи, кн. 85.

строѣ. Самъ А. Менгеръ вполне основательно доказываетъ, что частная собственность не можетъ быть совершенно упразднена въ социалистическомъ строѣ. Моя рубашка, мой сюртукъ, мое перо и мои вещи въ моей комнатѣ не могутъ стать въ социалистическомъ строѣ публичнымъ достояніемъ. Напротивъ, въ социалистическомъ строѣ каждому будетъ гарантирована своя рубашка, свой сюртукъ и своя комната, т.-е. такая форма частной собственности будетъ обязательно обеспечена за каждымъ.

Съ другой стороны, и расширеніе области публичнаго права въ социалистическомъ строѣ не будетъ лишь расширеніемъ области объективнаго публичнаго права, но и расширеніемъ области субъективнаго публичнаго права. Субъективныя публичныя права должны получить въ социалистическомъ строѣ свое полное развитіе и окончательное завершеніе. Показать, какую форму примутъ субъективно-публичныя права въ социалистическомъ строѣ, несомнѣнно, должно было бы входить въ задачу А. Менгера. Но онъ не только не выполнилъ этой задачи, но и не коснулся ея. Говоря о достойномъ человѣческомъ существованіи, онъ изслѣдуетъ этотъ вопросъ только съ экономической и социальной точки зрѣнія<sup>1)</sup>. Напротивъ, онъ оставляетъ въ сторонѣ юридическую сторону права на достойное человѣческое существованіе, не даетъ его юридической конструкціи и не указываетъ на то, что социалистическое государство должно будетъ признать его субъективнымъ публичнымъ правомъ. Для него проблема субъективно-публичныхъ правъ вообще не существовала. Это объясняется, конечно, крайне слабымъ знакомствомъ А. Менгера съ вопросами публичнаго права, которое граничитъ почти съ полнымъ незнаніемъ его.

Кромѣ сочиненія Антона Менгера съ вопросомъ о правѣ на трудъ можно познакомиться по „Справочной книгѣ социалиста“ Гуго и Штегмана. Въ этой книгѣ помѣщена очень обсто-

<sup>1)</sup> Ср. Антонъ Менгеръ, Новое ученіе о государствѣ, кн. II, гл. 7 и 8.

тельная статья историческаго содержанія о правѣ на трудъ. Но основныя идеи этой статьи почти тождественны съ идеями А. Менгера. Во всякомъ случаѣ пониманіе права на трудъ, какъ субъективно-публичнаго права абсолютно чуждо и автору этой статьи.

У насъ разработка этихъ вопросовъ началась только въ послѣдніе два года вмѣстѣ съ свободой печати. Очень интересный этюдъ П. И. Новгородцева <sup>1)</sup> „Право на достойное человѣческое существованіе“ былъ опубликованъ годъ тому назадъ. По поводу него написалъ статью о „Правѣ на существованіе“ профессоръ гражданскаго права въ Петербургскомъ университетѣ І. А. Покровскій <sup>2)</sup>. Обѣ эти статьи страдают однимъ и тѣмъ же недостаткомъ, заключающимся въ томъ, что онѣ не даютъ юридической конструкции этого права, а рассматриваютъ его главнымъ образомъ съ точки зрѣнія социальной справедливости. Между тѣмъ эта точка зрѣнія совершенно недостаточна для пониманія значенія этого права и правильной постановки вопроса о его осуществленіи. Особенно жаль, что юридической постановки этого вопроса не далъ І. А. Покровскій. Противопоставивъ право на достойное человѣческое существованіе тѣмъ правоотношеніямъ, которыя вытекаютъ изъ обязанности государства и общества призрѣвать бѣдныхъ, онъ очень приблизился къ юридическому обоснованію права на достойное человѣческое существованіе, какъ субъективно-публичнаго права. Но подойдя вплотную къ юридической конструкции этого права, онъ тѣмъ не менѣе не далъ ея.

Въ заключеніе надо указать на статью В. Чернова „Къ аграрному вопросу (Что такое социализація земли?)“ <sup>3)</sup>, какъ на единственную въ нашей литературѣ, въ которой, по крайней мѣрѣ по отношенію къ частному вопросу социализація земли, установлено значеніе субъективныхъ публичныхъ правъ для социалистическаго общества. Въ своихъ

<sup>1)</sup> Ср. П. Новгородцевъ. Два этюда. „Полярная Звѣзда“, № 3.

<sup>2)</sup> Покровскій, „Право на существованіе“. „Свобода и Культура“, № 4.

<sup>3)</sup> Ср. „Народный Вѣстникъ“, 1906 г., №№ 1 и 2.

построеніяхъ В. Черновъ опирается главнымъ образомъ на юридическія теоріи Еллинека. Къ сожалѣнію, однако, онъ не обратилъ вниманія на „Систему субъективныхъ публичныхъ правъ“ Еллинека и на юридическую конструкцію общиннаго землевладѣнія, данную Гирке <sup>1)</sup>).

Все это показываетъ, что социалистическія права не могутъ быть пока осуществлены не только въ виду отсутствія соотвѣтственной организаціи, но и вслѣдствіе крайней теоретической неразработанности самаго вопроса объ этихъ правахъ. Въ современномъ правовомъ государствѣ были сдѣланы только самыя жалкія попытки стать на путь осуществленія социалистическихъ правъ. Такою попыткой надо признать провозглашеніе права на трудъ временнымъ французскимъ правительствомъ въ 1848 г. Но уже въ конституціи второй французской республики 1848 г. оно было ослаблено, такъ какъ ему былъ приданъ смыслъ права на вспомошествованіе. Въѣстъ же съ государственнымъ переворотомъ, произведеннымъ Наполеономъ III, и съ паденіемъ второй республики, провозглашенное ею хотя лишь въ принципѣ право на трудъ потеряло всякую силу. Къ попыткамъ этого рода надо отнести и законопроекты страхованія безработныхъ, которые были предложены путемъ народной инициативы, какъ для федеральнаго законодательства швейцарскаго союза въ 1893 г., такъ и для мѣстнаго законодательства полукантона Базель-городской нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Но эти законопроекты и остались лишь законопроектами, такъ какъ они были отвергнуты народнымъ голосованіемъ и не превратились въ законы. Впрочемъ, осуществленное въ нѣкоторыхъ государствахъ страхованіе рабочихъ отъ болѣзней, а особенно страхованіе отъ инвалидности

<sup>1)</sup> Ср. *Otto Gierke*: „Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung“. Berlin, 1887. Признаніе социалистическихъ правъ частью правъ человѣка и гражданина естественно вытекаетъ изъ системы субъективныхъ публичныхъ правъ, теоретическое обоснованіе и разработку которой далъ Еллинекъ. Ср. G. Ellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 2 Aufl. IX. Ср. также В. Кистяковский, *Права человѣка и гражданина, „Вопросы Жизни“ 1905 № 1.*



и старости предполагаетъ уже признаніе если не права на достойное человѣческое существованіе, то по крайней мѣрѣ право на существованіе. Тѣмъ не менѣе современныя правящія сферы стремятся придать имъ значеніе особаго вида общественнаго и государственнаго призрачія. Этимъ путемъ выдвигается роль объективнаго права, а вмѣстѣ съ тѣмъ и роль самихъ правящихъ сферъ и умалывается значеніе естественныхъ правъ личности.

Постановка вопроса о социалистическихъ правахъ, какъ о публичныхъ правахъ личности, имѣетъ въ высшей степени важное принципиальное значеніе. Въ социалистическомъ обществѣ личность въ значительной мѣрѣ будетъ лишена той сферы безграничной личной свободы, которая въ современномъ обществѣ создается гражданскимъ правомъ, но которою могутъ пользоваться теперь по преимуществу лишь имущіе. Но уничтоженіе этой безграничной личной свободы не будетъ означать превращеніе общества въ какія-то военныя поселенія или казармы. Этотъ упрекъ постоянно выдвигался и выдвигается противъ социалистовъ современными государственными дѣятелями, какъ напимѣръ, Бисмаркомъ. Онъ потеряетъ однако всякую силу, какъ только социалисты ясно выставятъ на своемъ знамени социалистическія права, какъ завершеніе системы субъективныхъ публичныхъ правъ. Ясно, что сфера свободы, которая создается теперь частными правами личности, замѣнится той сферой, которая будетъ создаваться социалистическими публичными правами личности.

Наряду съ дальнѣйшимъ развитіемъ системы субъективныхъ публичныхъ правъ въ социалистическомъ государствѣ будутъ развиты, какъ было уже указано выше, и собственно государственныя учрежденія правового государства въ сторону ихъ дальнѣйшей демократизаціи. Такъ народовластіе будетъ гарантировано въ социалистическомъ строѣ не только самымъ широкимъ развитіемъ народнаго представительства, но и непосредственнымъ участіемъ народа въ отправленіи государственныхъ функцій, и прежде всего

прямымъ народнымъ законодательствомъ. Но параллельно съ этимъ усовершенствованіемъ учреждений правового государства должны быть созданы и новыя учрежденія. Учрежденія эти должны регулировать и организовывать весь хозяйственный бытъ социалистическаго государства; они должны устранять ту анархію, которая господствуетъ въ общественномъ хозяйствѣ современнаго правового государства.

Изъ всего этого ясно, что правильно понятое и разумно использованное правовое государство гораздо ближе къ социалистическому, чѣмъ это можетъ съ перваго взгляда казаться. Правовое государство является школой и лабораторіей, въ которой вырабатываются учрежденія будущаго социальнаго строя. Признавъ это, надо научиться цѣнить правовое государство и дорожить имъ.

Русской молодежи особенно надо научиться цѣнить правовое государство какъ само по себѣ, такъ и въ виду заложенныхъ въ него элементовъ, способныхъ развиться въ высшій социальный строй. На нашемъ поколѣннн еще тяготеютъ слѣды стараго теоретическаго и политическаго грѣха поколѣннн семидесятихъ годовъ, думавшаго, что Россія можетъ обойтись безъ конституціи и политической свободы и прямо перейти къ социалистическому строю. Теперь снова среди нашего общества распространяются теченія, которыя крайне пренебрежительно относятся къ политической задачѣ даннаго момента, къ созданию и упроченію у насъ правового или конституціоннаго государства. Именуя правовое государство не иначе, какъ буржуазнымъ, они считаютъ, что не стоитъ марать руки, помогая его пришествію. Правовое государство, по ихъ мнѣнію, интересно и выгодно только для буржуазіи. Пускай же буржуазія сама заботится о немъ и добивается его!

Но правовое государство наряду съ своимъ буржуазнымъ характеромъ въ социальномъ отношеніи есть широкая школа демократіи въ политическомъ отношеніи. Надъ созданиемъ социалистическаго строя надо еще много и долго ра-

ботать какъ теоретически, такъ и практически; работать же надъ этой задачей можно только въ рамкахъ правового государства при господствѣ политической свободы и демократическихъ учреждений. Передовые элементы русскаго народа уже поняли это.

Все культурное человѣчество живетъ въ правовыхъ государствахъ. Это пока высшая изъ государственныхъ формъ, существующихъ реально. Но мы видимъ, что она провозглашаетъ въ принципѣ и признаетъ своими и самые высокіе идеалы человѣчества, подготавливая ихъ осуществленіе въ дѣйствительности. Признаемъ же и ея безотносительную цѣнность. Признаемъ, что къ осуществленію ея стоитъ стремиться, и что она достойна изученія.

**Б. Кистяковскій.**

## Соціалізмъ, какъ религія <sup>1)</sup>.

„И приступилъ къ Нему искушитель и сказалъ: если Ты Сынъ Божій, скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами. Онъ же сказалъ ему въ отвѣтъ: написано: не хлѣбомъ единымъ живъ будетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ“.

(Мѡ. IV, 3, 4.)

### I.

Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ отпалъ отъ Бога и пошелъ устраивать жизнь свою внѣ Бога, преслѣдуетъ его древнее проклятіе: „проклята земля за тебя, со скорбью будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей“. И началась для человѣчества тяжелая борьба за существованіе, въ потѣ лица своего добывалъ человѣкъ хлѣбъ свой. Въ основѣ всей человѣческой культуры лежитъ необходимость побѣды надъ природой, мучительное рѣшеніе проблемы хлѣба насущнаго. Послѣ смерти самое сильное проявленіе міровой испорченности, метафизическаго зла въ мірѣ—это тягота борьбы за существованіе, нужда и бѣдность, добываніе хлѣба изъ проклятой земли. Своими слабыми силами защищаетъ себя человѣкъ отъ хаотическихъ, безумныхъ силъ распавшейся природы, укрываетъ себя отъ дождя и вѣтра, отъ холода и непогоды, извлекаетъ себѣ изъ слѣпыхъ природныхъ силъ пищу, спасается отъ голода. Почти нечеловѣ-

---

<sup>1)</sup> Глава изъ книги, представляющей опытъ религіозной философіи общественности. Въ другой главѣ „Правда соціализма“ я защищаю соціализмъ въ своемъ пониманіи.

ческими усилями защищается онъ отъ разъяренныхъ стихій міра, создавая искусственную социальную среду. Человѣчество поддерживало свое существованіе и развивало культуру, но никогда не могло рѣшить справедливо, безболѣзненно и окончательно проблему хлѣба насущнаго, не могло побѣдить ужасъ борьбы за существованіе, ужасъ голода и бѣдности. Міровое освобожденіе человѣчества отъ старыхъ узъ и міровое развитіе культуры не столько рѣшаютъ основныя проблемы человѣческой жизни, сколько обостряютъ эти проблемы до послѣдней крайности, раскрываютъ внутреннюю антиномичность и трагичность человѣческой жизни въ здѣшнемъ мірѣ.

Въ XIX вѣкѣ наступили времена, когда особенно обострилась антиномичность человѣческаго существованія. Начался какой-то коренной, еще невидимый поворотъ въ самой основѣ человѣческой жизни, и старая проблема хлѣба, поддержанія жизни, проблема бѣдности сдѣлалась основной, отъ ея рѣшенія была поставлена въ зависимость судьба человѣчества. Значеніе экономической проблемы организаціи питанія было подмѣчено марксистскимъ пониманіемъ исторіи, хотя пониманіе это приняло уродливыя и ложныя формы. Отнынѣ социализмъ, претендующій окончательно разрѣшить проблему человѣческаго существованія, обѣщаетъ устранить ужасъ вопроса о хлѣбѣ, дѣлается основой новѣйшей исторіи. Вокругъ социализма вращаются всѣ вопросы общественности и съ нимъ связаны всѣ проблемы культуры. Социализмъ сразу же заявилъ претензію стать религіей для новаго человѣчества, и внутренняя связь его съ религіей не подлежитъ сомнѣнію. Общественными человѣческими силами обѣщаетъ социализмъ снять древнее проклятіе, устроить грѣховный міръ, не возсоединивъ его съ Богомъ.

Въ былой экономической жизни человѣчества трудъ былъ связанъ съ религіей, такъ или иначе освящался религіозно, такъ какъ и отпавшій отъ Бога міръ все же сохранялъ мистическую связь съ абсолютнымъ источникомъ своего бы-

тія, и Богъ промышлялъ о своемъ твореніи. Экономическіе материалисты совершенно вѣрно устанавливаютъ связь между производственнымъ экономическимъ процессомъ, между формами труда и религіозными вѣрованіями народа, но для нихъ остается закрытой та окончательная правда, что не религія зависитъ отъ экономическихъ отношеній, а экономическія отношенія отъ религіи<sup>1)</sup>. Соціализмъ стремится къ тому же, къ чему стремятся всѣ религіи: къ освобожденію человѣчества отъ гнета природы, отъ необходимости, отъ страданія. Въ соціализмѣ чувствуется религіозный розмахъ, универсальность цѣли, и эта связь съ цѣлями религіозными особенно ясна въ самой совершенной формѣ соціализма—въ соціаль-демократіи. Соціаль-демократія есть самый большой соблазнъ современнаго человѣчества, симптомъ религіознаго перелома и грядущаго раздѣленія въ мірѣ.

Есть два типа соціализма, двѣ въ немъ стихіи, очень различныя, и въ соціаль-демократіи, какъ явленіи двойственномъ, эти два типа соединены и должны быть расчленены философскимъ анализомъ. Есть соціализмъ нейтральный, организующій питаніе человѣчества, цѣлесообразную экономическую жизнь, рѣшающій проблему хлѣба насущнаго, не претендующій замѣнить хлѣбъ небесный хлѣбомъ земнымъ. Этотъ типъ соціализма имѣетъ огромное значеніе въ жизни современнаго человѣчества и будетъ играть большую роль въ грядущей исторіи, но въ конечномъ, религіозномъ смыслѣ онъ нейтраленъ, онъ только расчищаетъ почву, на которой могутъ произрасти самые различные цвѣты. Соціализмъ этотъ не претендуетъ быть вѣроученіемъ, не замѣняетъ религіи, онъ дѣйствуетъ въ соціальной средѣ, которая будетъ ареной битвы противоположныхъ религіозныхъ началъ, но самъ по себѣ не есть еще ни одно изъ этихъ началъ. Образование нейтральной соціальной среды, накопленіе въ ней богатствъ и наростаніе соціальной справедливости есть исходъ изъ природнаго, звѣринаго

<sup>1)</sup> Особенно обнаруживается эта зависимость экономическихъ отношеній отъ религіи въ жизни средневѣковья, необъяснимой материалистически.

состоянія, есть очеловѣченіе человѣчества. То, что я называю нейтральнымъ соціализмомъ, есть человѣческая правда, не превратившаяся еще ни въ сверхчеловѣческое добро, ни въ сверхчеловѣческое зло. Этотъ человѣческій процессъ, это преодоленіе первобытнаго звѣрства и первобытной власти природы заключаютъ въ себѣ божественную правду, первоначальную, исходную правду, и надъ нимъ есть благословеніе Бога Отца. О нейтральной соціальной средѣ и нейтральномъ соціализмѣ мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ, а сейчасъ присмотримся къ соціализму религіозному или, вѣрнѣе, претендующему замѣнить религію.

Соціалистическая религія не есть организація экономической жизни, удовлетвореніе экономическихъ потребностей человѣчества, не есть установленіе экономической цѣлесообразности, не есть уменьшеніе рабочаго дня или увеличеніе заработной платы, это—цѣлое вѣроученіе, рѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни, о цѣли исторіи, это проповѣдь соціалистической морали, соціалистической философіи, соціалистической науки, соціалистическаго искусства, это подчиненіе всѣхъ сторонъ жизни хлѣбу насущному, это—замѣна хлѣба небеснаго хлѣбомъ земнымъ, искушеніе превращеніемъ камней въ хлѣба. Въ соціализмѣ, какъ религіи, происходитъ замѣна былыхъ религій, рѣшаются по-своему всѣ вопросы религіознаго сознанія, появляется уже не человѣческая правда, не о нейтральной средѣ, изъ которой вырастаютъ противоположныя религіозныя начала, идетъ въ немъ рѣчь; въ немъ является уже что-то сверхчеловѣческое, послѣднее, религіозно-тревожное, религіозно-небезразличное. Появляется соціалистически-религіозный паѳосъ и въ немъ чувствуется уже начало сверхчеловѣческое, начало атеистическое; паѳосъ этотъ связанъ съ обоготвореніемъ грядущаго человѣчества, съ человѣческимъ самообоготвореніемъ, и есть въ немъ страшная жажда устроить этотъ міръ не только помимо Бога, но и противъ Него.

Соціаль-демократія, обоснованная марксизмомъ, есть са-

мая совершенная и законченная форма социализма и именно социализма религиознаго. Марксистскій социализмъ особенно настаиваетъ на томъ, что существуетъ социалистическое жизнепониманіе и жизнеощущеніе, что социалистическій міръ есть міръ преображенный, что социалистическое общество есть начало уже сверхчеловѣческаго процесса (или историческаго, если считать все, что было до сихъ поръ, введеніемъ въ исторію), что человѣкъ социалистически мыслящій и чувствующій есть новый человѣкъ, нормальный человѣкъ, что пролетаріатъ есть истинное человѣчество. Соціалъ-демократія проводитъ не только новыя экономическія формы, новую организацію производства и распредѣленія, но и новую социалистическую культуру, которую цѣликомъ выводитъ изъ экономическаго коллективизма, т. е. подчиняетъ хлѣбу земному. Соціалъ-демократія жаждетъ рая земного и ненавидитъ рай небесный. Она проповѣдуетъ, что религія есть частное дѣло, что религія ея не касается, но это хитрость, это только чисто-формальное утвержденіе свободы совѣсти. Въ дѣйствительности же социалъ-демократіи есть очень большое дѣло до религіи, такъ какъ она сама хочетъ быть религіей. Для нея религія не частное дѣло, для нея всякая религія есть ложь и зло, мѣшающее устроить земной рай, дурманомъ поддерживающее эксплуатацію трудящихся классовъ. Лишь по тактическимъ, оппортунистическимъ соображеніямъ социалъ-демократія, какъ политическая партія, не касается религиозныхъ вопросовъ, не ведетъ антирелигіозной пропаганды и даже допускаетъ въ число своихъ членовъ людей религиозныхъ. Но вѣдь социалъ-демократія не только политическая партія и даже менѣе всего она чисто-политическая партія, это—новая культура, новая жизнь, новая лже-религія, и всѣмъ дѣломъ своимъ проповѣдуетъ социалъ-демократія атеизмъ, обоготворяетъ социалистическое человѣчество, утверждаетъ призрачно-реальную жизнь на землѣ помимо и противъ религиознаго смысла жизни. Религія не частное дѣло, не для кого она не частное дѣло, а самое объектив-



ное, самое вселенское. Формальная истина декларации правъ, свободы совѣсти не должна отъ насъ заслонять той матеріальной истины, что религія есть главное дѣло жизни, самая суть ея, что отъ религіи зависитъ судьба вселенной. Да и свободу совѣсти социаль-демократія признаетъ лишь на словахъ, социаль-демократическій духъ не имѣетъ вкуса къ свободѣ совѣсти и вообще къ свободѣ; на дѣлѣ она отмѣнить свободу слова, если это понадобится въ интересахъ пролетаріата, социализма и революціи. Социаль-демократія хотѣла бы изнасиловать человѣческую совѣсть во имя счастья людей, во имя земного рая, принудить хотѣла бы человечество къ мыслямъ и чувствамъ, избавляющимъ отъ мученій, связанныхъ съ вопросомъ о смыслѣ и цѣли жизни, о вѣчности, о свободѣ сверхчеловѣческой и пр. Религія есть частное дѣло—это экзотерическая часть социаль-демократическаго ученія, но есть еще часть эзотерическая, гораздо болѣе важная, въ которой религіи объявляется непримиримая война, въ которой Богъ долженъ быть устраненъ во имя счастья людей, во имя освобожденія пролетаріата отъ всѣхъ цѣнностей, чтобы сдѣлать его самого высшей цѣнностью. У русскихъ социаль-демократовъ все это обнажается, радикализмъ русской природы снимаетъ культурные покровы европейской оппортунистической социаль-демократіи и бьетъ въ самый центръ.

О, конечно, въ социаль-демократіи есть много элементовъ религіозно-нейтральныхъ, не претендующихъ замѣнить религію, быть новой религіей, организующихъ лишь питаніе человечества, рѣшающихъ проблему хлѣба, не подмѣняющихъ хлѣба небеснаго земнымъ. Эти элементы нейтральнаго, не „отвлеченнаго“ социализма, готовые подчиниться высшему началу жизни, а не подчинять себѣ всю жизнь, очень могущественны въ современномъ социальномъ движеніи, но сейчасъ не это насъ интересуетъ. 8-ми-часовой рабочій день, фабричное законодательство, муниципальный социализмъ, кооперативное движеніе, ослабленіе экономической эксплуатаціи, общественно-цѣлесообраз-

ная организація производства—все это явленія религіозно-нейтральныя и оправдываются религіознымъ смысломъ жизни, который требуетъ освобожденія человѣчества отъ всякаго экономическаго и политическаго гнета. Самое радикальное уничтоженіе эксплуатаціи, упраздненіе рентныхъ доходовъ и частной собственности на орудія производства, коллективизація производства—все это не есть еще переходъ социализма въ религію и остается нейтральнымъ по отношенію къ религіи и потому способно подчиниться религіозной истинѣ. Соціалистическая лже-религія начинается тамъ, гдѣ хлѣбъ земной подчиняетъ себѣ всю жизнь и культуру, гдѣ во имя дѣлежа „хлѣба“ человѣкъ отрекается отъ своего первородства, гдѣ во имя социальнаго рая отвергается хлѣбъ небесный, гдѣ обоготворяется пролетаріатъ и грядущее человѣчество, гдѣ социализмъ начинаетъ строить вавилонскую башню, гдѣ устраивается человѣческая жизнь безъ смысла, безъ цѣли, безъ Бога.

Я говорилъ уже, что въ Карлѣ Марксѣ, отпечатавшемъ свой сильный духъ на социаль-демократіи, чувствуется злая стихія. Марксъ ненавидѣлъ самую мысль о Богѣ, о которой богоборецъ Иванъ Карамазовъ сказалъ: „до того она свята, до того трогательна, до того премудра и до того она дѣлаетъ честь человѣку“. Богоборчество Маркса было совсѣмъ иной природы, чѣмъ благочестивое богоборчество Ивана Карамазова: это было волевое и сердечное отвращеніе къ смыслу міра, волевое и сердечное, страстное стремленіе устроить міръ и человѣческую жизнь по своему субъективному, выдуманному смыслу, это—духъ Великаго Инквизитора. Марксизмъ полагаетъ, что злоба есть единственный источникъ добра, что нужно раздувать, усиливать зло, чтобы правда явилась въ міръ. Марксъ не даромъ любилъ Мандевилля. Онъ не видѣлъ положительнаго источника добра въ мірѣ, не понималъ доброй стихіи. Капитализмъ есть зло, и зло это есть единственная надежда жаждающихъ социалистическаго рая. Распаденіе общества на классы, классовые антагонизмы есть зло, но только отъ

разжиганія классовой ненависти и злой классовой борьбы можетъ явиться въ міръ социалистическое добро. Нужно злобой и ненавистью пропитать пролетаріатъ и тогда отъ него произойдетъ грядущее совершенное человѣчество. Отношеніе марксизма къ человѣческой личности безпощадно и по своей жестокости можетъ сравниться лишь съ отношеніемъ стараго абсолютнаго государства. Личность никогда не является цѣлью, всегда — средствомъ; личность сама по себѣ не обладаетъ цѣнностью и оцѣнивается лишь по полезности ея для завоеванія пролетарско-социалистическаго рая; по отношенію къ личности все дозволено во имя благихъ цѣлей социализма: можно лишить личность свободы и правъ ея, можно не уважать ея достоинства, можно давить ее, если это понадобится для справедливыхъ общественныхъ цѣлей. Нигдѣ такъ не проявляется злое начало марксизма, какъ въ этомъ безбожномъ и безчеловѣчномъ отношеніи къ лицу человѣческому, къ индивидуальности, и самъ Марксъ прегрѣшилъ болѣе всѣхъ въ этомъ отношеніи. Въ Лассалѣ, болѣе сложномъ и болѣе человѣчномъ, нѣтъ этого злого начала. Марксисты—соціаль-демократы дѣлаютъ себѣ фетиша изъ революціи, изъ пролетаріата, изъ будущаго социалистическаго общества, изъ экономическаго коллективизма, но проходятъ мимо личности человѣческой съ холодомъ и равнодушіемъ, не видятъ въ ней никакой самоцѣнности. Стихія безличности, отвлеченныхъ среднихъ величинъ окончательно торжествуетъ въ социаль-демократіи и потому враждебна религіи, для которой личность, всякая личность имѣетъ абсолютное значеніе и абсолютное предназначеніе и не можетъ быть обращена въ простое средство.

## II.

Гдѣ искать послѣдней социаль-демократической святыни, гдѣ сокрытъ богъ социалистической религіи? Социалистическая религія ни въ прошломъ, ни въ настоящемъ не видитъ

ничего самоцѣннаго; теперь для нея никто и ничто не есть цѣль, все—лишь средство для будущаго. Не только живая личность и антисоціалистически настроенные классы общества являются средствомъ; самъ пролетаріатъ, обожаемый пролетаріатъ—тоже средство для будущаго, для завоеванія соціалистическаго общества. Но и всякій послѣдующій мигъ человѣческаго существованія будетъ мыслиться не какъ цѣль сама въ себѣ, не какъ цѣнность, которую нужно глубоко пережить, а какъ средство для дальнѣйшаго будущаго. Когда же цѣль будетъ достигнута, когда перестанетъ все превращаться въ средство, когда народится поколѣніе, которое будетъ само жить, а не уваживать почву для жизни будущихъ поколѣній? Соціалистическая религія не знаетъ святыни высшей, чѣмъ человѣчество, чѣмъ человѣческое благо, религія эта обоготворяетъ человѣческое и отвергаетъ все сверхчеловѣческое. Почему же она такъ жестока къ человѣчеству и человѣку? Тайна тутъ въ томъ, что обоготвореніе пролетаріата, соціалистическаго общества, грядущаго человѣчества, земного совершеннаго человѣческаго состоянія есть уже потенція новой религіи сверхчеловѣческаго, есть устремленіе къ новому земному богу, который явится въ концѣ прогресса и во имя котораго все и само человѣчество превращается въ средство. Казалось бы, что въ религіи человѣчества есть часть истины религіи богочеловѣчества, что въ ней за человѣкомъ признается безусловно достоинство и значеніе, но слишкомъ часто теряетъ религія человѣчества свой нейтральный характеръ и вступаетъ на путь сверхчеловѣческой. Человѣкъ признается средствомъ для грядущаго человѣчества, затѣмъ и грядущее человѣчество—средствомъ для еще болѣе далекаго сверхчеловѣческаго состоянія и въ послѣднемъ счетѣ для сверхчеловѣка, для земного бога. Этотъ грядущій земной богъ, съ которымъ связывается всякое земное совершенное состояніе, послѣднее и окончательное, и есть святыня соціалистической религіи, во имя которой приносятся кровавыя

человѣческія жертвы, жертвуютъ длиннымъ рядомъ живыхъ поколѣній. *Конечное земное совершенство безъ источника своего—Бога—будетъ не совершеннымъ человечествомъ, соединеніемъ совершенныхъ человѣческихъ личностей, какъ мечтаютъ наивные гуманисты, а явленіемъ земного бога, сверхчеловѣка, для котораго все есть средство, который осчастливитъ „миліоны смиреннымъ счастьемъ, счастьемъ слабосильныхъ существъ“ миллионы младенцевъ,—собранное насиліемъ стадо человѣческое.* Это будетъ окончательнымъ воплощеніемъ духа Великаго Инквизитора, которому безсознательно служатъ предтечи социалистической религіи, религіи человѣческаго самообоготворенія. Социалистическая религія, покорная духу Великаго Инквизитора, хочетъ осчастливить людей, презирая людей. Предвѣчно-сушаго, небеснаго Бога подмѣнить богомъ земнымъ, послѣднимъ сверхчеловѣческимъ воплощеніемъ міровой вражды къ истинному Богу—вотъ окончательный паѳосъ религіи социализма, религіи самодовольнаго человѣчества. Жалки и слабы надежды добрыхъ людей, что всѣ, наконецъ, станутъ земными богами, что къ этому поведетъ социалистическое равенство и свобода, и братство. Нѣтъ, земной богъ въ послѣднемъ концѣ будетъ одинъ, какъ одинъ Богъ небесный, для него одного всякая человѣческая личность и все человѣчество превращаются въ средство, о немъ мечтаютъ, не вѣдая истины, земные мечтатели. Къ этому новому единобожію съ діалектической неизбѣжностью ведетъ внутренняя логика религіи социализма, да и вся позитивная теорія прогресса. Перспектива плохой безконечности прогресса, отрицая все самоцѣнное въ жизни, роковымъ образомъ приведетъ къ обоготворенію впереди какой-то земной точки. Къ чудовищному земному богу, вырастающему на грудѣ человѣческихъ труповъ, на развалинахъ вѣчныхъ цѣнностей, ведетъ тотъ духъ, который отрицаетъ абсолютное значеніе личности и связь ея съ абсолютнымъ источникомъ бытія, который плохую безконечность будущаго предпочитаетъ хорошей безконечности,—вѣчности. Ужасна по своей жестокости теорія прогресса, доведенная марксизмомъ до

крайняго выраженія. Будущее общество, будущее человѣческое поколѣніе, совершенное и благое состояніе, къ которому ведетъ прогрессъ, это какое-то чудовище, пьющее кровь поколѣній былыхъ и современныхъ, истязующее каждую живую личность во имя свое, во имя своей отвлеченности. И происходитъ погоня за призракомъ, каждое новое поколѣніе оказывается такимъ же средствомъ для будущихъ, какъ и всѣ предшествующія; все не являются тѣ счастливыя, для которыхъ уготовано царство міра сего. Да и нѣтъ справедливости въ томъ, чтобы когда-нибудь эти счастливыя явились, благополучіе ихъ не искупить былыхъ страданій, былыхъ несправедливостей.

Пути плохой безконечности прогресса можно противопоставить путь иной: для каждой данной человѣческой личности, для каждаго даннаго человѣческаго поколѣнія должно быть осуществлено высшее благо, должна быть утолена жажда; ничто живое не можетъ быть превращено въ средство, должно разсматриваться и какъ цѣль. Тогда прекратятся человѣческія жертвоприношенія грядущему земному богу, сверхчеловѣческому результату прогресса, все превращающему въ средство и никогда не достигающему цѣли, конца. Марксистскій социализмъ гордится своей эволюціонностью, своей преданностью теоріи развитія, но глубоко чуждъ настоящаго историзма, такъ какъ отрицаетъ накопленіе внѣвременныхъ цѣнностей въ исторіи и отрицаетъ органичность развитія, не видитъ въ прошломъ сѣмени, изъ котораго вырастаетъ міровая жизнь, а лишь сплошное зло, подлежащее упраздненію, не понимаетъ прогресса, какъ раскрытія цѣнностей, заложенныхъ въ глубинѣ вѣчности. Марксистскій социализмъ не дорожитъ людьми, хотя не знаетъ ничего болѣе высшаго, чѣмъ человѣчество, не дорожитъ и абсолютными цѣнностями культуры, которыми полно и прошлое человѣчество; марксизмъ враждебенъ всему, что для вѣчности, что внѣ будущаго времени пріобрѣтаетъ цѣнность, что связываетъ личность съ абсолютнымъ источникомъ жизни въ каждую данную минуту. Марксистскій

соціализмъ хочетъ образованія въ будущемъ огромной силы, которой все должно служить и во имя которой все можетъ быть терзаемо и уничтожено, и личность въ ея внутреннемъ значеніи и всѣ внѣвременныя цѣнности. Эта грядущая сила все уравниваетъ и умаляетъ, но чувствуетъ въ ней духъ сверхчеловѣческой. Богоподобные человѣки грезятся марксистскому соціализму, новая порода, но послѣдній конечный предѣлъ есть одна богоподобная сила, единое воплощеніе земной власти, отвернувшейся отъ смысла мірозданія. Скажутъ: соціаль-демократы прежде всего хотятъ сдѣлать всѣхъ людей богоподобными, всѣхъ уравнивать, а не одного возвеличить. Но это самообманъ. Тогда только равенство людей было бы справедливымъ и праведнымъ, если бы установить равенство абсолютно всѣхъ людей, всѣхъ живыхъ лицъ, когда-либо существовавшихъ на землѣ, а не только грядущихъ, всѣхъ человѣческихъ поколѣній, если бы такое равное право на счастье и благо было установлено. Соціаль-демократія начинается съ того, что признаетъ преимущественное право на счастье за поколѣніями будущими, и этимъ устанавливаетъ аристократизмъ. Затѣмъ устанавливаетъ преимущества пролетаріата передъ остальнымъ человѣчествомъ: только пролетаріату открывается истина и только эта новая аристократія можетъ быть носителемъ добра. Наконецъ, соціаль-демократія устанавливаетъ преимущества общественно-полезныхъ и приспособленныхъ людей и обрекаетъ на гибель бесполезныхъ и неприспособленныхъ. Словомъ, соціаль-демократія утверждаетъ аристократическій подборъ грядущей силы, по роковому закону необходимости надвигающейся, которой приносится въ жертву все остальное человѣчество, всѣ былыя и современныя жизни. О вселенскомъ братствѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи. Соціаль-демократическое равенство оказывается призрачнымъ, разбивается закономъ временности.

Справедливое равенство, равенство правъ всѣхъ человѣческихъ поколѣній и всѣхъ живыхъ личностей въ мірѣ не

можетъ быть установлено позитивно, а лишь религиозно. Только въ религиозномъ порядкѣ не забывается безбожно слезинка нѣкогда замученнаго ребенка и признается равное право этого ребенка съ правомъ послѣдняго счастливца въ грядущемъ совершенствѣ. Для социаль-демократической религіи не существуетъ проблемы замученнаго въ прошломъ ребенка, не знаетъ она жажды искупленія его страданій и потому нѣтъ въ этой религіи окончательной справедливости, истиннаго равенства. Религія прогресса и религія социализма строятъ жизнь въ перспективѣ временности, временнаго совершенствованія, но вѣдь можно строить жизнь въ перспективѣ вѣчности, обращающей каждый моментъ бытія къ абсолютному благу, и это для каждой личности, а не для отвлеченности еще нерожденныхъ людей. Тогда настанетъ настоящее и радикальное улучшение, прогрессированье, а не призрачное и поверхностное. Нужно увидѣть въ жизни побольше самоцѣльнаго и самоцѣннаго, нужно установить тожество между цѣлями и средствами. А этотъ подборъ силы для грядущаго, это отрицаніе безусловнаго значенія человѣческаго лица и какого бы то ни было блага и цѣнности прошлаго и вѣчнаго ведетъ къ постепенному выдѣленію изъ міра высочайшей земной полезности и высочайшаго земнаго могущества, т.-е. къ воплощенію сверхчеловѣческаго начала противоположной религіи, враждебной вселенской истинѣ. Жить для только человѣческаго въ другихъ людяхъ, для другихъ временъ и для призрака временнаго будущаго—вотъ жестокой и несправедливый завѣтъ религіи грядущей земной силы. Жить для сверхчеловѣческаго въ себѣ, для всего живущаго въ мірѣ во всѣ времена и для вѣчности—вотъ завѣтъ истинной вселенской религіи. Религія прогресса, религія поклоненія будущему социалистическому обществу есть продуктъ родового начала, подчиненіе природному порядку, рабству у временности съ круговоротомъ рожденія и смерти. Не будемъ ничего дѣлать для будущаго времени, не будемъ думать о будущемъ, о временномъ, будемъ все дѣлать только для вѣчности, бу-



демъ смотрѣть не впередъ, а вверхъ и вглубь, въ хорошую безконечность, не плодящую безъ конца несовершенства въ мірѣ. Во времени должно время преодолѣть, и это и есть прогрессъ. Коренной врагъ, изначальное зло жизни—время, а религія социализма и прогресса на времени хочетъ воздвигнуть свое царство, создать справедливость въ жизни.

### III.

Душа марксистскаго социализма въ ожиданіи всемірной социальной катастрофы, великой, невиданной социальной революціи, всеобщаго *Zusammenbruch*'а, послѣ котораго наступитъ социалистическій земной рай. Теорія социальной катастрофы, *Zusammenbruchtheorie* это—не наука и не философія, а религія, религіозное упованіе, это эсхатологія, ученіе о социалистическомъ концѣ исторіи и о страшномъ социалистическомъ судѣ. Въ социалистической вѣрѣ въ социальную катастрофу и наступленіе социалистическаго рая на землѣ возрождается хилиазмъ на новой почвѣ, хилиазмъ, противоположный христіанскому. Вѣрующіе социалисты ждуть Новаго Иерусалима, тысячелѣтняго земного царства, но не Христа, а иного бога. Марксистская теорія социальной катастрофы не выдерживаетъ научной критики и можетъ считаться вполне опровергнутой; теорія эта не можетъ ничего дать для реальной политики и отброшена практическимъ социаль-демократическимъ движеніемъ въ Германіи, но она полна религіозныхъ надеждъ сердца, религіозныхъ предчувствій грядущаго въ мірѣ земного бога и потому непреодолима на почвѣ науки и политики. Если эволюціонно-реформаторскій социализмъ совершаетъ свое справедливое дѣло въ нейтральной социальной средѣ, то социализмъ революціонный, социальная катастрофа, социальный переворотъ, превращающій царство необходимости въ царство свободы — вращаются въ плоскости религіозно-мистической. Вѣдь социальныхъ катастрофъ и революцій,

строго говоря, никогда не было и никогда не будетъ; бываетъ лишь социальная эволюція большей или меньшей интенсивности. Даже великая французская революція не была социальной катастрофой въ марксистскомъ смыслѣ этого слова, а лишь этапомъ въ длинномъ процессѣ социального развитія, измѣненія формъ хозяйства, многовѣкового перехода отъ феодальнаго строя къ капиталистическому. Вѣра мыслителей XVIII вѣка въ наступленіе либеральнаго „естественнаго порядка“, съ которымъ связывалось совершенство на землѣ, очень мало осуществилась; далеко было отъ этой мечты буржуазное общество XIX вѣка, сформировавшееся въ результатъ великой революціи. И социаль-демократическая вѣра въ будущее социалистическое общество, которое должно образоваться въ результатъ социальной революціи, очень походить на былую вѣру въ „естественное состояніе“. И судьба этихъ вѣръ окажется схожей.

Социалистическое общество для вѣрующаго социаль-демократа есть какъ бы конецъ исторіи, переходъ къ процессу сверхъ - историческому, въ которомъ все будетъ по иному, наступитъ абсолютное добро, совершенное земное состояніе, и свершится страшный судъ надъ зломъ. Для социалистической религіи, формулированной марксизмомъ, до социальной катастрофы „міръ во злѣ лежалъ“, вся культура покоилась на грѣхопадѣніи, на экономической эксплуатаціи трудящихся классовъ общества, вся исторія сводилась къ злой борьбѣ классовъ. Послѣ социальной катастрофы міръ дѣлается добрымъ, эксплуатація прекращается, борьба классовъ и самое ихъ существованіе упраздняется и наступаетъ царство правды. До социальной катастрофы не было человѣка, былъ только представитель того или иного класса, послѣ социальной катастрофы рождается человѣкъ, пролетаріатъ превращается въ истинное человечество. Рожденіе социалистическаго общества въ социальной катастрофѣ, въ мировой революціи не есть историческій фактъ, какъ и всякій другой, болѣе или менѣе важный, это фактъ исключительный и единственный

въ исторіи міра, это почти мистическій переворотъ въ основѣ міровой исторіи. До этого переворота царствовала въ мірѣ лишь злая необходимость, послѣ него въ мірѣ будетъ царствовать лишь добрая свобода. Это ли не мистика, это ли не чудо! Научно аргументировать противъ этой вѣры въ „тысячелѣтнее царство“ социализма, противъ этой религіозной жажды войти въ Новый Іерусалимъ было бы бесполезно. О Царствѣ Божьемъ грезить человѣческое сердце, снятся ему сны о золотомъ вѣкѣ, въ эсхатологій, въ послѣднемъ концѣ и разрѣшеніи смысла мучительнаго мірового процесса неискоренимо нуждается человѣческая природа. Но о царствѣ какого Бога на землѣ грезять вѣрующіе социалисты, того ли Вѣчно Сущаго, что и на небѣ? Эсхатологія марксизма и религіознаго социализма противоположна христіанской; она провидитъ иной конецъ, хочеть закрѣпленія навѣки этого испорченнаго міра и царства князя его, а не преображенія этого міра, не сверженія безбожнаго царства. По этой эсхатологій будутъ послѣ соціальной катастрофы царствовать на землѣ во вѣки вѣковъ богоподобные, обожествленные человѣки, будетъ человѣчество окончательно замкнуто въ своей человѣческой субъективности, такъ какъ отвергнетъ, какъ призракъ, мечту объ иныхъ мірахъ, о небѣ, о вселенскомъ смыслѣ и обоготворить лишь себя. Но обоготворившіе себя человѣки смерти все же не побѣдятъ и останутся во власти закона тлѣнія. Христіанская эсхатологія провидитъ въ концѣ страшную трагедію, послѣднее раздѣленіе міра и человѣчества, послѣднюю борьбу двухъ началъ и окончательную побѣду Агнца. Эсхатологія позитивно-соціалистическая видитъ лишь одну половину, лишь побѣду враговъ Агнца, торжество „князя міра сего“, который осчастливитъ человѣчество, и не видитъ той трагедіи, которая должна привести къ концу этого міра, къ новому небу и новой землѣ; но этимъ только подтверждается истинность эсхатологій христіанской. Нарожденіе позитивной соціалистической религіи, съ особой эсхатологій, съ хилиастической вѣрой въ „тысячелѣтнее

царство“ на землѣ новой правды, человѣческой, а не божеской, обостряетъ проблему религіознаго смысла всемірной исторіи и обнаруживаетъ двойственность будущаго, въ которомъ не новое добро побѣдитъ старое зло, а будетъ лишь расчищаться и освобождаться почва для окончательнаго выявленія какъ религіозно-добраго, такъ и религіозно-злого начала, будетъ готовиться окончательная трагическая борьба.

Въ социаль-демократіи, какъ религіи, нарождается въ мірѣ демонизмъ гораздо болѣе коренной и страшный, чѣмъ демонизмъ „декадентскій“, ницшеанскій, чѣмъ демонизмъ моды. То, что на поверхности современной культуры принято называть „демонизмомъ“, есть кризисъ души, переходное состояніе, провалы, обостреніе трагизма, легко превращающееся въ моду, но у всѣхъ демонистовъ, сатанистовъ, и проч. и проч. не чувствуется силы и власти, грядущей въ мірѣ, не предчувствуется во всемъ этомъ воплощеніе земнаго бога. Слишкомъ этотъ декадентскій демонизмъ импотентенъ, слишкомъ большое мѣсто въ немъ занимаетъ мистификація. Жертвы современнаго демоническаго повѣтрія люди слабые и печальные, раздавленные трагедіей жизни, не находящіе исхода, раздвоенные до послѣдней крайности. Не „декаденты“ будутъ строить вавилонскую башню, не люди трагическаго опыта и безысходной тоски, не Ницше и Иванъ Карамазовъ будутъ управлять земнымъ царствомъ. Черносотенство, хулиганство и реакціонное изувѣрство представляютъ уже гораздо болѣе реальную опасность, но и это все силы, не имѣющія будущаго. Въ социаль-демократической религіи нарождается культъ земной силы и власти, въ ней грядетъ въ мірѣ земной богъ, воплощеніе могущественнаго земнаго царства. Именно марксизмъ учитъ, что только сила и сила злая, а не добрая, создастъ царство земнаго божества, въ немъ земное властолюбіе найдетъ себѣ окончательное оправданіе, стихія природнаго, натурального, отпавшаго отъ Бога міра найдетъ себѣ полное выраженіе. А сущность демонизма—въ устрой-

ствѣ человѣческой жизни на основѣ природной необходимости, въ соблазнѣ бытія призрачнаго, вѣчно умирающаго, въ соблазнѣ владычества въ мірѣ тлѣющемъ. Стихія демонизма—безличность, обольщающая личность счастьемъ миговъ бытія. Гипертрофія личности, отдѣленіе ея отъ вселенной не есть еще послѣдній предѣлъ демонизма, это лишь переходное состояніе, которое ведетъ часто къ потерѣ личности, а иногда къ ея обрѣтенію. Въ марксистскомъ социализмѣ царитъ стихія безличнаго демонизма, демоническаго культа безличной силы,—огромнаго безкачественнаго количества, культъ земной власти безъ цѣли и смысла. Грядущее счастье, сулимое этимъ демонизмомъ, есть соблазнъ и самообманъ. Никогда не наступитъ золотой вѣкъ, если человѣчество пойдетъ по пути природной необходимости и натуральной силы. Земное божество, которое воплощается и царствуетъ на пути природно-человѣческихъ, смертныхъ силъ, есть источникъ небытія и окончательной смерти.

Что страшно въ социаль-демократіи, такъ это отсутствіе въ ея религіи положительнаго, творческаго содержанія, бѣдность и убогость положительныхъ перспективъ. Весь ея пафосъ отрицательный, обращенъ на отрицаніе прошлаго. Съ этимъ обращеніемъ назадъ связаны самыя сильныя страсти и социаль-демократическое вдохновеніе; но все тускнѣетъ, когда мы обращаемся впередъ. Злоба къ тому, что называется „буржуазной“ культурой, есть самое сильное социаль-демократическое чувство; этой злобой живетъ и дышитъ революціонный социализмъ, и къ ней присоединяется лишь отрицательное чувство зависти къ „буржуазнымъ“ богатствамъ. Все достоинство и честь революціоннаго социалиста покоится на существованіи гонителей, эксплуататоровъ и насильниковъ, тюрьмы и штыка, словомъ, нѣкотораго зла въ жизни. Психологія революціонизма сплошь отрицательна, относительна къ той неправдѣ, прстивъ которой революція направлена. Нѣтъ окрыленности и полета въ революціонизмѣ, нѣтъ творческой способности перене-

стись въ иные міры и глядѣть вдаль. Выкиньте изъ души вѣрующаго социаль-демократа отрицательныя чувства, связанные съ буржуазіей, эксплуатаціей рабочаго класса, государственнымъ насиліемъ и пр., и въ ней ничего почти не останется. Революціонеръ—тѣнь былого зла, рабъ ненавистнаго прошлаго. Сила революціоннаго настроенія измѣряется злобой и ненавистью къ злу, а не любовью и благоговѣйнымъ уваженіемъ къ добру. Обобществленіе орудій производства не можетъ стать содержаніемъ души; трудно прикрѣпить свой паеосъ къ социальной техникѣ, къ матеріальнымъ предметамъ. Остается страстное желаніе воздвигнуть вавилонскую башню, устроить земной рай, остается страстная мечта о грядущемъ могуществѣ; но какое положительное содержаніе можетъ быть въ вавилонской башнѣ, въ этомъ устроенномъ земномъ царствѣ. Люди будутъ счастливы, вотъ и все, что говорятъ намъ. Цѣнности прошлыя и вѣчныя отвергнуты, иные міры отстранены, какъ вредная иллюзія, сверхчеловѣческой объектъ воли исчезаетъ. Остается воля человѣка, направленная на себя, на самообоготвореніе, т.-е. пустая, безсодержательная воля. Люди будутъ счастливы, зло былого насилія и угнетенія исчезнетъ, но ничего не будетъ, не для чего будетъ жить, новымъ ужасомъ небытія будутъ охвачены милліоны счастливецевъ. Социаль-демократическая религія въ положительной своей части, обращенной впередъ, есть религія небытія, и немудрено, что въ свое оправданіе ей приходится апеллировать къ своимъ отрицательнымъ заслугамъ, къ своимъ дѣламъ, обращеннымъ назадъ, на искорененіе стараго зла. Но въ этой отрицательной части она во многомъ сходится съ нейтральнымъ социализмомъ, какъ мы увидимъ ниже. По глубоко вѣрному замѣчанію Вл. Соловьева, ложь социализма не въ томъ, что онъ такъ много требуетъ для рабочихъ въ матеріальномъ отношеніи, а въ томъ, что такъ мало для нихъ требуетъ въ духовномъ отношеніи. Ложь социализма, какъ религіи, не въ устраненіи экономической эксплуатаціи и созданіи экономическаго довольства для всей человѣческой мас-

сы, въ этомъ правда социализма, ложь—въ уготовленіи для человѣческаго духа небытія, въ умаленіи вѣчныхъ цѣнностей. Въ социаль-демократической религіи сочетается аскетизмъ и культъ бѣдности и угнетенности съ идеаломъ окончательнаго довольства и сытости. По социаль-демократическому ученію бѣдность и угнетенность поднимаетъ человѣка на привилегированную высоту, открываетъ ему истину и дѣлаетъ его носителемъ справедливости; всякое улучшение экономическаго положенія пролетаріата, всякое матеріальное довольство рабочихъ несетъ съ собой опасность обуржуазиванія. Цѣлью же является какъ можно большее матеріальное довольство, окончательная буржуазная сытость. Тутъ двойная ошибка: бѣдность и слишкомъ большая матеріальная угнетенность не облагораживаетъ, а озлобляетъ и озвѣряетъ, и потому немедленно же нужно улучшать матеріальное положеніе угнетенныхъ классовъ, чтобы они не дичали и духовно развивались; и безобразенъ идеалъ окончательной сытости и земнаго довольства, взятый въ предѣльной своей отвлеченности. Аскетизмъ есть такая же ложь, какъ и гедонизмъ.

Демоническая природа социаль-демократіи особенно обнаруживается въ эпохи революцій, обнажается въ стихіи революціи. Революціонная социаль-демократія окончательно превращаетъ всякую человѣческую личность въ средство; безличная стихія насилія и властвованія достигаетъ своего высшаго выраженія, и уподобляется революція по духу своему и по приемамъ борьбы той консервативно-реакціонной силѣ, противъ которой направлена, власть которой жаждетъ свергнуть. Просыпается звѣрь политики, взаимнаго истребленія, звѣрь, не знающій пощады. Старого звѣря новымъ звѣремъ хотятъ изгнать и изничтожить, но новый звѣрь оказывается все тѣмъ же старымъ звѣремъ, старымъ насиліемъ, старой жадной политическаго могущества и власти, старымъ раздоромъ въ человѣчествѣ. И происходитъ постоянная борьба внутренней очистительной правды революціи съ злымъ звѣремъ революціи, гуманизма съ озвѣрѣ-

ніемъ, освобожденія съ изнасилованіемъ. Революціонное возстаніе противъ насилія надъ личностью слишкомъ часто само превращаетъ личность въ средство, смотритъ на современное поколѣніе, какъ на удобреніе почвы для поколѣній будущихъ. Звѣрь политики, превращенной въ отвлеченное начало, раздираетъ сейчасъ несчастную Россію, насилія реакціи обливаютъ ее кровью, и революціонный социализмъ хочетъ дать волю этому звѣрю, довести его до полного воплощенія въ жизнь. О, какъ безумна и преступна мысль, что можно вывести теперь Россію изъ того ужаснаго состоянія, въ которомъ она находится, путемъ одной политики, оторванной отъ высшаго центра жизни! Эту потерю цѣнности жизни, эту кровавую жестокость, казни, убійства и разбой не преодолѣть никакимъ политическимъ насиліемъ. Въ русскомъ народѣ должно загорѣться новое сознаніе ужаса происходящаго, новыя кровныя чувства должны стать органической гарантіей свободы и минимума жизненной гармоніи: Революціонеры смотрятъ слишкомъ механически на жизнь, не видятъ органической глубины народной жизни. Демонъ революціи жаждетъ крови и человѣческихъ жертвъ, подобно демону реакціи, который совершилъ уже свои неслыханныя преступленія. Противъ этихъ демоновъ должна возстать новая сила духа, въ душахъ людей должно что-то измѣниться, что-то переродиться.

Социализмъ останется демоническимъ и насильственнымъ до тѣхъ поръ, пока онъ не подчинится религіозному началу жизни, не превратится въ функцію религіозной жизни, пока не оторветъ своего дѣла отъ стихійной борьбы человѣческихъ волей и не свяжетъ его съ благоговѣйнымъ подчиненіемъ Волѣ Сверхчеловѣческой, не откажется отъ своей самостоятельности и верховенства. Соціаль-демократія хочетъ насильственно путемъ внѣшней необходимости соединить людей, создать механизмъ, а не организмъ, стадо, а не человечество. Ей чуждо соединяющее начало любви, мистическое притяженіе частей



міра, потому подъ внѣшней соединенностью и организованностью социалистическаго общества всегда будетъ скрываться внутренняя разъединенность, будетъ ощущаться мучительная насильственность соединенія. Не изъ *свободной любви* рождается механизмъ социалистической общественности, а изъ горькой необходимости, вынужденно создается изъ страха гибели. Не понимаютъ социаль-демократы, что задача человечества не въ томъ, чтобы насильственно создать тотъ или иной строй и имъ осчастливить всѣхъ, а въ томъ, чтобы внутренне соединить свою волю съ Божьей, полюбить Бога и любовью завоевать себѣ богатства полевыхъ лилій. Никогда, никогда социаль-демократическая религія не преодолѣетъ ужаса уединенія и оторванности отъ міра и не освободитъ отъ насилія и необходимости. Социалистическая гармонія не можетъ быть осуществлена злобой и насиліемъ, неуваженіемъ къ высшей волѣ и самообожаніемъ. Социаль-демократія гордится своимъ радикализмомъ, но радикализмъ этотъ кажущійся, опредѣленный по критерию базарной суеты. Ничего *радикальнаго*, коренного нѣтъ въ социалистической революціи, такъ какъ все остается на поверхности жизни, въ области внѣшней социальности, вращается въ призрачной феноменальности. Въ социалистическомъ переворотѣ нѣтъ прикосновенія къ инымъ мірамъ, нѣтъ измѣненія въ основѣ человѣческой и міровой природы, въ *корни* вещей. Все остается постарому, мѣняется только одежда, внѣшность, и это называется почему-то радикализмомъ. Правда, много говорятъ о новыхъ социалистическихъ чувствахъ, о социалистической психологіи, но вѣдь этотъ новый социалистическій духъ цѣликомъ коренится въ мѣщанскомъ обществѣ, тождественъ съ буржуазнымъ пониманіемъ окончательной цѣли жизни, подобно буржуазному духу подчиняетъ личность и свободное ея призваніе устроенію земнаго зданія, предаетъ за хлѣбъ земной великую мечту о небѣ. Происходитъ только ариѳметическое перераспредѣленіе благъ, уравненіе того, что и раньше было, но переворота ника-

кого не происходитъ, ничто новое въ мірѣ не появляется. Соціалъ-демократическая религія продолжаетъ мѣщанско-буржуазное дѣло устроения жизни, укрѣпленія царства земного и послѣдовательный буржуазный позитивизмъ долженъ привести къ соціалъ-демократизму. „Новый“ человѣкъ будущаго соціалистическаго общества и есть послѣдовательный, окончательный „буржуа“, гражданинъ этого міра, устроившій благополучно міръ. Въ соціалъ-демократіи нѣтъ никакого противоядія противъ мѣщанства, противъ неблагородства будущаго соціалистическаго человѣка, для этого она недостаточно радикальна. Соціалъ-демократическая религія очень крайняя и въ своемъ родѣ предѣльная, но не радикальная, не глубокая, это религія призрачнаго бытія, дѣйствительнаго небытія. А можетъ ли быть небытіе радикально, имѣетъ ли небытіе корни въ основѣ мірозданія? Соціалъ-демократическая религія не уничтожаетъ царства мѣщанства, а *встѣхъ* дѣлаетъ *мѣщанами*, чтобы были „милліоны счастливыхъ младенцевъ“. „Счастливые младенцы“ такъ и умрутъ, не вѣдая смысла жизни, не исполнивъ своего высшаго предназначенія.

Демонизмъ этой религіи страшенъ, такъ какъ страшно небытіе, такъ какъ страшна безличность, такъ какъ страшно мѣщанское счастье этого міра, пустое, освобожденное отъ вѣчныхъ цѣнностей. Поразительно, до чего отсутствуютъ въ соціалъ-демократіи поэзія и талантливость, до чего невозможенъ въ ней геній. Въ соціалъ-демократическомъ духѣ нѣтъ никакого стиля, духъ этотъ убиваетъ стиль въ человѣческой жизни, и революціонеры съ религіозно-соціалистическими надеждами всегда безстильны. Вѣдь стиль есть кристаллизованное богатство бытія, есть качество, а не количество, индивидуальность, а не массовая безличность. Стильная культура связана съ глубочайшими различіями въ мірѣ, съ подъемами, а не съ всеобщимъ безразличіемъ и безличіемъ. У аристократіи было много благородныхъ, дорогихъ намъ чертъ, которыхъ нѣтъ,—увы!—въ нарождающейся демократіи: нѣтъ въ ней рыцарства и мало въ ней

благоговѣнія къ священному. Есть вѣчная эстетика въ старомъ стилѣ, есть прелесть въ старыхъ вещахъ, въ иныхъ старыхъ чувствахъ, а демократы новой религіи не любятъ красоты, не цѣнятъ уже никакихъ предметовъ, не восхищаются благородными вещами. Когда чувства тысячелѣтнія, вѣчныя будутъ вытравлены, когда исчезнутъ ощущенія, связанные съ мистической стихіей міра, то исчезнетъ благородная порода, замѣнится благородство нигилистическимъ благополучіемъ. И скучно станетъ жить. Буржуазность и мѣщанство — категоріи духовныя, а не соціальныя. Пролетаріатъ можетъ быть такъ же буржуазенъ, какъ и всякій другой классъ, социалистъ можетъ быть мѣщаниномъ, какъ и всякій другой человѣкъ. Глубины духа (равно какъ и плоти), въ которыхъ находимъ или высшее благородство или окончательное мѣщанство, не соціальной обстановкой опредѣляются.

Въ конкретныхъ экономическихъ требованіяхъ социаль-демократіи, во всемъ, что устраняетъ эксплуатацію и обращеніе съ человѣкомъ, какъ со средствомъ, уничтожаетъ классы, обобществляетъ производство, не только нѣтъ никакого зла, но есть огромное добро, и въ этой правдѣ социализма—великій соблазнъ. Не матерія социализма есть зло, а духъ его, обоготворяющій матерію жизни,—зло. Буржуазность и капитализмъ, экономическая эксплуатація и привилегіи—несправедливость и мерзость не только съ социаль-демократической точки зрѣнія. Нужно отнять у социаль-демократіи право монополіи на соціальную справедливость, на истину социализма. Нужно критиковать социаль-демократическую религію не съ буржуазной точки зрѣнія, не старое зло ей противопоставлять, а новое добро, призвать ее на судъ иного міра. Въдъ матеріалистическая социаль-демократія есть законное дитя буржуазной культуры, всего этого обоготворенія матеріальнаго благополучія и устроенія жизни, и продолжаетъ это *буржуазное* дѣло, доводитъ его лишь до конца, до предѣльно-справедливаго мѣщанства. Религіозное начало личной свободы и личной любви должно

быть соединено съ правдой социализма, подчиненнаго религиозному смыслу, а не подчиняющаго себѣ религію.

Соціаль-демократія—рагвену въ міровой исторіи, она недавняго происхожденія, буржуазнаго происхожденія, — не имѣетъ корней въ глубинѣ міровой жизни. И она съ такой неблагородной враждой относится къ вѣчному. Соціаль-демократическая религія популярна болѣе всего у разночинцевъ и отщепенцевъ, потерявшихъ связь съ мистическимъ народнымъ организмомъ, у людей, лишенныхъ породы, у неорганическихъ людей. Я говорю о „соціаль-демократіи“, такъ какъ духъ этотъ наиболѣе сконцентрированъ, наиболѣе выраженъ и воплощенъ именно въ этомъ ученіи и направленіи, но все это примѣнимо и къ другимъ отѣнкамъ мѣщанско-соціалистической и мѣщанско-демократической вѣры, къ социалистамъ-революціонерамъ и пр. Значительная часть русской интеллигенціи заражена этимъ духомъ, разорвала связь съ первою стихіей міра, страдаетъ раціоналистическимъ худосочиємъ, беспочвенностью, превращающей социальный революціонизмъ въ профессию. Иные русскіе интеллигенты мучатся безсознательной религиозной жаждой, превращаютъ свою жизнь въ подвигъ, но большая часть соблазнена духомъ земли, который такъ далекъ отъ мистической сущности земли. Религія социализма есть предѣлъ раціонализма, послѣднее его воплощеніе, торжество человѣческой разсудочности, вызывающее столь безразсудныя страсти и также непокорность Вѣчному Разуму. Марксизмъ вѣритъ и не сомнѣвается, что въ человѣческой исторіи восторжествуетъ разумъ земли, объективированный человѣческой разсудокъ, что все пойдетъ логично, будетъ устроено раціонально, будетъ раціонализована жизнь безъ остатка. Въ этой раціоналистической вѣрѣ никто и ничто съ марксизмомъ не сравнится. Марксизмъ вѣритъ въ логику матеріи, полагается на раціональность развитія матеріальныхъ производительныхъ силъ; материализируетъ гегелевскій панлогизмъ, а Логосъ отрицаетъ, отъ Смысла міра отворачивается.

Марксизмъ выводитъ социализмъ изъ *интересовъ* и учитъ создавать его путемъ силы, поэтому онъ продолжаетъ дѣло біологической борьбы за существованіе, цѣликомъ поконится на природной необходимости. Въ социализмъ есть объективная справедливость, отблескъ вѣчной правды, обязательной для каждаго существа; но социаль-демократія упорно затушевываетъ эту правду, подчиняетъ ее интересу и необходимости. Социаль-демократія идолопоклонствуетъ передъ пролетаріатомъ, какъ грядущей силой, восхваляетъ его за то, что эта новая аристократія одна только окажется приспособленной къ новымъ условіямъ жизни, презираетъ все остальное человѣчество, какъ обреченное на смерть. Не пролетаріатъ для нея хорошъ, потому что въ немъ правда, а правда хороша, потому что она пролетарская. Въ этомъ привилегированномъ положеніи пролетаріата, какъ новаго критерія истины, можно найти особый видъ демонизма, но нельзя найти истиннаго демократизма. Демократизмъ въ томъ, чтобы относиться къ каждому человѣку, какъ къ личности, оцѣнивать его по индивидуальнымъ качествамъ, независимымъ отъ социальной обстановки и находящихся внѣ человѣка вещей. А пролетарское классовое положеніе есть внѣшняя вещь; пролетарское положеніе часто бываетъ связано съ очень дурными качествами личности. Социальныя страданія, угнетенность и озлобленность не гарантіи раскрытія истины и правды для человѣческой души. Высоко оцѣнивать людей, потому что они пролетаріи, это то же, что оцѣнивать ихъ на томъ основаніи, что они дворяне или богаты. Въ идолопоклонствѣ передъ пролетаріатомъ исчезаетъ образъ личности: это поклоненіе силѣ за то, что она сила, какъ нѣкогда поклонялись феодаламъ, а въ XIX вѣкѣ—буржуазіи. Правда должна побѣдить интересъ, личность человѣческая должна возвыситься надъ пролетаріатомъ, какъ и надъ всякимъ историческимъ классомъ и сословіемъ. Справедливые интересы пролетаріата—это только подчиненная часть объективной правды. А кромѣ пролетаріата не передъ чѣмъ

уже социаль-демократія не благоговѣть, не поклоняется уже гениямъ и героямъ, не признаетъ посланниковъ свыше.

Демоническую жестокость революціоннаго социализма я вижу прежде всего въ томъ, что эта новая вѣра считаетъ возможнымъ и должнымъ для счастья тысячи одного сдѣлать несчастнымъ и даже уничтожить, превратить въ средство. Это и есть соблазнъ отвлеченнаго гуманизма, который такъ зло заботится о человѣческомъ счастьѣ. Только религиозный свѣтъ дѣлаетъ понятнымъ ужасъ этой доброй вѣры. Каждый, каждый человѣкъ, всякая живая душа въ мірѣ, всякое поколѣніе, прошлое, настоящее и будущее, первый и послѣдній, сильный и слабый, всякій, всякій есть цѣль, а не средство, имѣетъ безусловное значеніе и предназначеніе, имѣетъ равное право на жизнь и счастье со всѣми остальными. За каждое человѣческое существо мы отвѣтственны передъ общимъ Отцемъ и никто не можетъ сказать: „я не сторожъ брату моему“. Нельзя быть жестокимъ относительно прошлаго во имя счастья будущаго. Мы не можемъ вернуться къ той языческой жестокости, которая убивала стариковъ за бесполезность. Въ старыхъ чувствахъ, традиціяхъ, навыкахъ не одно только зло, и право же иное старое лучше, чѣмъ новый нигилизмъ. Ни одно поколѣніе, ни одинъ человѣкъ не есть только средство, хотя бы и для счастья всего грядущаго человѣчества. Различіе въ суммѣ счастья между различными классами и различными эпохами исторіи не такъ велико, какъ принято думать. Въ самомъ понятіи счастья нѣтъ ничего объективнаго, оно сплошь субъективно: у самага „несчастливаго“ есть свои радости, невѣдомыя самому „счастливому“, у самага „счастливаго“ есть свое горе, невѣдомое самому „несчастному“; само страданіе часто бываетъ лишь хитрымъ средствомъ чувствовать себя лучше. Никакого роста счастья въ исторіи человѣчества нѣтъ и быть не можетъ, и говорить можно лишь о переходѣ къ болѣе высокому *качеству* счастья. Да и не счастье мы должны осуществлять для кого-то, въ какое-то будущее время, а правду, абсолютную правду.

Счастье приложится. Правда же осуществляется не насиліемъ, а рожденіемъ къ новой жизни. Нужно причинять какъ можно меньше насилія и горя каждому живому существу, въ каждый данный моментъ бытія, осуществлять правду ежесекундно, а не создавать благополучіе для будущаго, во имя котораго все дозволено. Этой религіозной истины не понимаетъ ни религія государственности, жертвующая личностью во имя фикцій, ни религія революціонизма и социализма. Если только жестокостью, звѣрствомъ, кровавыми жертвами можно сохранить міръ старый или уничтожить его и создать міръ новый, то пусть лучше міръ погибнетъ. Тайна личности и соборнаго соединенія личностей только въ религіозномъ опытѣ открывается, но есть въ міровой культурѣ пути къ ней ведущіе.

#### IV.

Соціалистическая общественность вызываетъ къ себѣ очень страстное отношеніе, такъ желанна она для огромной массы человѣчества, но нѣтъ ничего неопредѣленнѣе этого будущаго общества. Самый вѣрующій социалистъ затруднится отвѣтить на основные вопросы о грядущемъ соединеніи людей. Соціалистическое общество мыслилось до сихъ поръ соціалистическими мыслителями исключительно экономически. Только съ этой стороны вырисовывалась картина, какъ будто экономическимъ обществомъ исчерпывается соединеніе людей. Влюбилась въ обобществленіе орудій производства, въ экономическомъ коллективизмѣ увидѣли бога. Но что такое социализмъ съ государственной и правовой точки зрѣнія, каковы будутъ границы власти въ новомъ обществѣ, каково взаимоотношеніе личности и общества? Государственно-правовая теорія социализма до сихъ поръ не выяснена и теорія экономическаго матеріализма препятствуетъ выясненію. Нѣкоторые социалисты слабымъ голосомъ пытаются утверждать, что въ будущемъ не будетъ государства, что насилія не будетъ, что всѣ до-

говоры будутъ свободно выполняться, но сами, кажется, плохо вѣрятъ въ этотъ наивный утопизмъ. Грядущее экономическое общество будетъ принудительнымъ и насильственнымъ союзомъ людей, будетъ государствомъ и государствомъ полномасштабнымъ, неограниченнымъ, обожеествленнымъ. Соціалъ-демократы менѣе всего анархисты, хотя тактически иногда стоятъ за анархію; они мечтаютъ о сильной власти, о диктатурѣ, временно пролетаріата, вѣчно народачеловѣчества, о принудительной организованности, объ устройствѣ общежитія извнѣ, а не изнутри, изъ необходимости, а не изъ свободы. Соціализмъ есть одинъ изъ видовъ государственнаго позитивизма, обоготворенія земного государства, признанія за государствомъ суверенности, высшаго критерія всѣхъ правъ и свободъ. Соціалистическое государство будетъ основано на совершенномъ и окончательномъ народовластіи, на абсолютно-неограниченномъ характерѣ коллективной общественной воли. Это какая-то лжесоборность, въ которой личность окончательно тонетъ и исчезаетъ. Права личности, ея значеніе, ея свобода зависятъ отъ внѣ личности лежащаго центра жизни, отъ собранной въ государственную власть народной воли. Захотятъ — признаютъ за личностью права, захотятъ — урѣжутъ, захотятъ — отнимутъ совершенно. Ни свобода совѣсти, ни свобода слова, ни иная свобода не признаются абсолютными по своей цѣнности, будутъ оцѣниваться по утилитарнымъ соображеніямъ общественной власти. Соціалистическое государство есть новая форма абсолютнаго государства, неограниченная никакими безусловными цѣнностями и идеями, никакими неотъемлемыми правами личности, никакой религіозной правдой. Кесарево, — государственно-утилитарная общественность, окончательно признается выше Божьяго, — абсолютно-цѣннаго въ личности. Соціализмъ въ его соціалъ-демократической формѣ есть государственный позитивизмъ и государственный абсолютизмъ и нѣтъ въ немъ гарантій противъ якобинскаго и демагогическаго деспотизма.

О правѣ соціалисты не любятъ говорить. Безцвѣтные и



довольно банальные опыты Менгера не вносятъ ничего существеннаго въ правовую интерпретацію социализма. Но можно съ увѣренностью сказать, что социализмъ есть попытка замѣнить всѣ частно-правовыя отношенія отношеніями общественно-правовыми, то-есть устранить окончательно гражданское право и утвердить исключительно право государственное. Всякое право коренится не въ природѣ личности и не въ объективной сверхчеловѣческой правдѣ, а въ экономическомъ обществѣ, т.-е. въ послѣднемъ счетѣ въ государствѣ. Государство есть единственное юридическое лицо; никакихъ другихъ юридическихъ лицъ нѣтъ и не должно быть. Всячеловѣческая жизнь и всѣ правоотношенія между лицами подчиняются основной задачѣ—организации общественнаго производства. Социализмъ имѣетъ сильно выраженную централизующую тенденцію и въ руки государственной власти передаетъ организацию производства, сосредоточиваетъ огромныя, невиданныя еще силы. Въ восточныхъ деспотіяхъ не было такой безграничной и сильной государственной власти, какая мыслится въ государствѣ социалистическомъ, устранившемъ всѣ формы гражданскихъ правъ личности. Въдѣ право собственности будетъ принадлежать не свободно образованнымъ, федеративнымъ общинамъ, а единственному юридическому лицу—государству, владѣющему всѣмъ міромъ. Управление при этомъ будетъ не общественное, а бюрократическое; не самоуправленіе автономныхъ общественныхъ единицъ и союзовъ ляжетъ въ основу организации и гармонизации жизни, а государственная централизация, властные приказы изъ центра, ничѣмъ не ограниченаго. Общественная организация производства для социалистовъ слишкомъ часто является огосударствленіемъ, переходомъ всего въ руки государства. Говорю все время не о нейтральномъ социализмѣ, о которомъ рѣчь впереди, а о радикальномъ социализмѣ, претендующемъ стать религіей; социализмъ этотъ въ предѣлѣ своемъ всегда тяготеетъ къ коммунизму. Въ германской социаль-демократіи, особенно въ правомъ, ревизионистскомъ ея крылѣ очень много ней-

трального и для насъ вполнѣ пріемлемаго, но я все время имѣю ввиду умопостигаемую сущность социаль-демократіи. Социаль-демократическій духъ исторически и психологически унаслѣдоваль идею всемірной Римской имперіи, государственнаго чудовища съ мечомъ кесаря, и все отдаеть онъ кесарю, хотя называетъ уже это народовластіемъ. Этому окончательному торжеству государственнаго права и неограниченной государственной власти можно противопоставить не буржуазное право частной собственности и не анархію экономической жизни, а абсолютное право личности и общественную организацію экономической жизни въ свободныхъ федеративныхъ союзахъ и самоуправляющихся земскихъ единицахъ, объединенныхъ въ націю не государственнымъ насиліемъ, а соборнымъ духомъ, основаннымъ на любви. Вселенская церковь намъ грезится, а не вселенское государство, теократія, царство Божье и на землѣ, а не царство кесаря и иной власти человѣческой. Общинный, внѣгосударственный социализмъ, органически развивающійся изъ земскаго хозяйства, въ широкомъ смыслѣ этого слова, связанный съ органическимъ перерожденіемъ въ первоосновахъ общественной ткани, вполнѣ соединимъ съ свободной теократіей и можетъ противостоятъ соблазну Великаго Инквизитора. Объ этомъ мы еще будемъ говорить ниже.

Съ правовой точки зрѣнія можно мыслить социализмъ, совершенную организацію экономической жизни и совершенное распредѣленіе, при полномъ торжествѣ гражданскаго права и окончательномъ устраниіи права государственнаго. Такъ отчасти было у Прудона. Буржуазная собственность вѣдь не есть основа гражданскаго права, а его искаженіе, такъ какъ нѣтъ начала болѣе враждебнаго личности, чѣмъ пресловутая буржуазная собственность и буржуазное право наслѣдства. Гражданское право до сихъ поръ было основано на родѣ, было родовымъ правомъ, а должно быть основано на природѣ личности, взятой внѣ всякаго рода. Декларація правъ была уже въ принципѣ возстаніемъ

противъ царства безличнаго рода, но по многимъ причинамъ содержаніе этой вѣчной деклараціи не было раскрыто дальнѣйшей исторіей. Высшимъ и послѣднимъ судилищемъ гражданскаго права, источникомъ объективной его правды, отличной отъ всякаго субъективнаго произвола, можетъ быть право церковное, право богочеловѣческой соборности. Такимъ образомъ социалистическое общество можетъ стать не государственнымъ, а гражданско-церковнымъ, т.-е. теократическимъ. Гражданство рода должно быть побѣждено гражданствомъ личности, не реализующейся въ буржуазномъ обществѣ. Социалистическое государство, основанное на марксизмѣ, есть новое торжество стихіи рода. Родовое, природно-безличное и безбожное начало торжествовало въ буржуазномъ строѣ, въ буржуазной собственности и буржуазномъ правѣ наслѣдства, и ему же готовится торжество въ социалистическомъ государствѣ. Исторія общественности не знаетъ еще настоящаго торжества личнаго права, истиннаго гражданско-человѣческаго права, такъ какъ никогда еще въ основу общественности не было положено начало личности, ея трансцендентная природа, ея неповторимыя качества. Ничего *личнаго* нѣтъ въ современной частной собственности и не будетъ въ государственной собственности социализма. И необходимо искать противоядія отъ безличныхъ, отвлеченно-государственныхъ, централистически-властолюбивыхъ тенденцій социалистической религіи. Это противоядіе можетъ быть только въ идеѣ вселенскаго религіознаго общества, которое увѣнчаетъ зданіе общественности личностью. Въ социалистической религіи опять по новому будетъ торжествовать природная необходимость, власть *рода* человѣческаго, собраннаго окончательно и воплотившагося въ земномъ божествѣ. И выходъотсюда—сверхприродный, богочеловѣческій, а не человѣческій только.

Натуральный, антирелигіозный социализмъ есть окончательное торжество и воплощеніе, послѣднее выраженіе природной необходимости и связанности. Къ безграничной власти натурального человѣческаго рода въ социалистиче-

скомъ государствѣ ведетъ природно-родовой, только человѣческой путь развитія. Лже-религіозная социалистическая соборность есть форма родового порабощенія личности, какъ бы обобществленіе всѣхъ порабощеній и подчиненіе единой порабощающей точкѣ. И это путь окончательнаго и послѣдняго рабства. вмѣсто тысячи порабощителей создается новая сила одного центрального порабощителя, обожествленнаго человѣческаго рода, натурального рода,—вотъ и все.

## V.

Не ощущая и не понимая личности, религія социализма совершенно невѣрно толкуетъ равенство въ смыслѣ уравниванія, смѣшенія индивидуальностей, обезличенія въ однородной массѣ. Ничто качественное и индивидуальное не цѣнится. Неправедно, несправедливо сословное и классовое неравенство, основанное на политическихъ и экономическихъ привилегіяхъ, неравенство, связанное съ внѣшними вещами, присвоенными людьми, съ формами собственности и властвованія надъ людьми, и социализмъ правъ, поскольку направленъ противъ этого противоестественнаго неравенства. Но религія социализма идетъ гораздо дальше и посягаетъ на внутреннюю сущность личности, на естественную іерархію человѣческихъ душъ, на индивидуальное предназначеніе каждаго лица въ міровой гармоніи. Всѣхъ хотятъ уравнивать въ назначеніи и назначеніемъ этимъ признать однородную общественную пользу, обязательную службу земному процвѣтанію рода человѣческаго. Призваніе мыслителя и поэта, мудреца и художника не будетъ лелѣться, творчество не будетъ цѣниться особенно, и великія книги и картины не сдѣлаются предметомъ народной гордости и поклоненія; люди высшаго призванія и особаго положенія въ божественной іерархіи индивидуальностей будутъ разсматриваться лишь какъ общественно-полезныя единицы и не болѣе. Въ социалистическомъ обществѣ не мыслится существованіе пророковъ и мудрецовъ, великихъ учителей жизни,

творцовъ и геніевъ, царей въ царствѣ духа. И социалистическая религія, пропитанная завистью и самолюбіемъ, принимаетъ мѣры къ тому, чтобы въ будущемъ обществѣ не было ничего слишкомъ великаго, способнаго вызвать къ себѣ слишкомъ большое уваженіе, а потому и зависть. Лже-религіозный демократизмъ нашихъ дней раздуваетъ самолюбивую страсть каждаго быть выше всѣхъ, подыматься на ходули, быть маленькимъ божкомъ, ничему уже не поклоняться, ни передъ чѣмъ не благоговѣть. По духу социализма каждый долженъ бороться не только противъ экономическаго и политическаго угнетенія, сословнаго и классового неравенства, что очень справедливо, въ чемъ правда социализма, но и противъ іерархіи индивидуальностей, предвѣчно - данной въ планѣ божественной гармоніи. Всѣ равны передъ Богомъ, всякій имѣетъ значеніе абсолютное, если исполняетъ свое индивидуальное предназначеніе, занимаетъ свое мѣсто въ мірѣ, становится личностью, образъ которой вѣчно пребываетъ въ творческой мысли Божества. Сама идея личности, какъ нѣкоторой единственной и неповторимой монады, связана тѣсно съ окончательнымъ религіознымъ іерархизмомъ, съ объективно-метафизическимъ (не социальнымъ) неравенствомъ. Окончательная задача правды социализма и демократизма въ томъ и заключается, чтобы, освободивъ человѣчество отъ случайнаго и противоестественнаго неравенства, установить неравенство истинное и объективно-справедливое, т.-е. расчистить почву, изъ которой поднимется личность во внутренней своей сущности и внутреннемъ своемъ отличіи отъ всякой другой личности. Не богатствомъ, не знатностью происхожденія, не внѣшними вещами и не родовыми свойствами, а силой духа, внутреннимъ правомъ личности должна создаваться реальная іерархія. Не ложное и мистически нереальное призваніе знатнаго барина и правителя, землевладѣльца и капиталиста, а истинное и мистически реальное призваніе поэта и мыслителя, пророка и мудреца, должно охранять отъ нивелирующей тенденціи революціон-

наго социализма, враждебнаго всему качественному и индивидуальному. Для пользы безкачественной человѣческой массы безбожно было бы истребить великіе памятники, книги и картины, принести въ жертву мыслителей, художниковъ и пророковъ. Человѣчество потому только и дѣлается достойнымъ существованія, что высокія горы поднимаются въ творимой имъ культурѣ. Въ религіи социализма является въ міръ какая-то злобная ненависть къ слишкомъ высокимъ качествамъ, и религія эта хотѣла бы истребить все слишкомъ гениальное, творческое, слишкомъ прекрасное и ослѣпительное своимъ духовнымъ богатствомъ во имя призрачнаго равенства пустоты и небытія. Это Великій Инквизиторъ хочетъ осчастливить миллионы младенцевъ и вырываетъ корни, изъ которыхъ растутъ цвѣты вѣчной красоты, а для нея стоило жить. Предѣломъ этого безкачественнаго уравниенія будетъ не равенство личностей, а равенство во всеобщемъ небытіи, равное небытіе. И говорятъ уже: пусть лучше ничего не будетъ, ни единой личности, ни глубокихъ водъ, ни высокихъ горъ, лишь бы была механическая однородность. Въ этихъ злобныхъ чувствахъ скрывается не правда социализма, о которой мы будемъ говорить дальше, а грядущее зло, дьявольскій соблазнъ.

Слишкомъ вѣрять социализмъ въ политику, въ единственность и окончательность политическаго пути спасенія, въ политическія формы и формулы <sup>1)</sup>. Въ социаль-демократіи завершается давно начатый буржуазіей процессъ обоготворенія политики, которая дѣлается все болѣе и болѣе отвлеченной, оторванной отъ центра жизни и, наконецъ, сама превращается въ единственный центръ жизни, въ религію. Думаютъ, что достаточно измѣнить внѣ челоуѣка находящіяся вещи и самъ челоуѣкъ измѣнится, что изъ злыхъ чувствъ и желаній можно внѣшнимъ, механическимъ путемъ создать какую-угодно добрую общественность. Со-

<sup>1)</sup> Есть социалисты, совершенно отрицающіе «политику», но слово политика я употребляю здѣсь въ обширномъ и специфическомъ смыслѣ и имѣю въ виду главнымъ образомъ социаль-демократовъ.

ціаль-демократы въ теоріи много говорятъ объ измѣненіи сознанія массъ и о соціальной эволюціи, развитіи производительныхъ силъ, но въ сущности на практикѣ вѣрятъ въ политическую алхімію, исповѣдуютъ культъ политическихъ формъ, возлагаютъ всѣ свои надежды на всякаго рода политическія диктатуры, политическіе перевороты, демократическія республики, всеобщія, равныя, и пр. голосованія, словомъ, на желанную для нихъ *политическую власть*. Въ революціонной атмосферѣ соціаль-демократія окончательно перестаетъ говорить о развитіи и ростѣ *сознанія*, объ органическомъ измѣненіи человѣческихъ чувствъ и желаній, о перерожденіи общественной ткани и жаждетъ лишь силы и власти. Русская соціаль-демократія начинаетъ вѣрить въ голый фактъ захвата политической власти безотносительно къ состоянію общественнаго сознанія и распредѣленію общественныхъ силъ. Учредительное собраніе сдѣлалось для нея фетишемъ, въ него вѣрятъ такъ, будто это что-то большее, чѣмъ голая форма, въ которую можно влить любое содержаніе.

Безумно думать, что политикой можно окончательно соединить людей, преодолѣть вѣковѣчный раздоръ человѣчскій. Нейтральная, отвлеченная, ничему не подчиненная политика есть начало раздора и вражды, и всякая политическая страсть вызываетъ противоположную политическую страсть, политическая ненависть будитъ въ человѣкѣ злѣя. Культъ политическихъ формъ всегда приводитъ къ пустотѣ. Ни либеральная, ни демократическая, ни социалистическая республика, ни иная какая-нибудь форма не можетъ спасти человечество, очеловѣчить его, соединить съ Высочайшимъ въ жизни, если сущность людей останется неизмѣнной, если сознаніе людей останется поверхностнымъ, если послѣдняя воля человечества и послѣдняя любовь его направлена на тотъ же старый міръ. Есть въ мірѣ одна только гарантія крѣпости новой свободной жизни — измѣненіе сознанія людей, перерожденіе ихъ душъ, новая воля и новая любовь, сила чувствъ и желаній, крѣпкихъ, какъ скала. Ни-

какое переодѣваніе не скроетъ старыхъ язвъ, разъядающихъ человѣка, не преодолѣется кризисъ извнѣ, такъ какъ для новой жизни новый Духъ долженъ сойти на человѣчество. Политика и социализмъ должны сдѣлаться сознательно религіозными, подчиненными абсолютному центру жизни, тогда только они потеряютъ свой антирелигіозный и обратно религіозный характеръ, тогда только будетъ побѣжденъ звѣрь политики и земной бѣсы социализма. Поистинѣ правъ былъ Фихте, когда характеризовалъ нашу эпоху, какъ „состояніе завершенной грѣховности“, и мы жаждемъ перехода къ „состоянію начинающагося оправданія“.

---

Предвижу негодующее возраженіе противъ всего сказаннаго мною о социаль-демократіи, хотя говорилъ я лишь о зачинающейся въ ней религіи. Еще разъ скажутъ: слишкомъ много говорите о какомъ-то несуществующемъ злѣ будущаго, въ то время какъ такъ ужасно зло прошло и со зломъ этимъ борется социализмъ; нужно уничтожить рабство и эксплуатацію, политическій и экономическій гнетъ, а потомъ уже говорить обо всемъ этомъ. Это — банальное и близорукое возраженіе. Ужасно зло прошло, зло изначальное, рабство элементарное; должно освободить отъ него человѣчество, и я буду говорить о правдѣ социализма въ этомъ освобожденіи. Но еще ужаснѣе зло будущаго, зло послѣднее, конечное рабство духа и за него каждый изъ насъ отвѣчаетъ, такъ какъ каждый свободенъ служить его воплощенію или отвергнуть его и бороться съ нимъ. Прогрессъ не есть наростаніе добра и отмираніе зла, это гораздо болѣе сложный процессъ освобожденія и раскрѣпощенія міровыхъ и человѣческихъ силъ для послѣдней борьбы добра и зла, для окончательнаго выявленія и воплощенія глубочайшихъ основъ бытія. Ни самодержавное государство, ни капитализмъ, ни первобытное звѣрство не имѣютъ большого будущаго; будущее это есть только у зла прогрессивнаго по своей внѣшности, у антирелигіозной



религіи социализма. Прогрессивный процессъ освобожденія долженъ совершиться до конца, но этимъ человѣческимъ только процессомъ не рѣшается еще судьба человѣчества въ послѣдней сверхъчеловѣческой борьбѣ. То, что относится въ социализмъ къ человѣческому процессу освобожденія, есть правда социализма, то, что переходитъ въ сверхчеловѣческой процессъ воплощенія земного бога, въ окончательный соблазнъ хлѣбомъ земнымъ, есть ложь и грядущее зло социализма, обратная религія, лже-соборность царства искуителя.

**Николай Бердяевъ.**

---



## Психологія нашихъ праведниковъ <sup>1)</sup>:

### VI.

Общеизвѣстно, какъ мало цѣнилась у насъ образованность; къ сожалѣнію и церковъ, и народъ такъ мало обращали вниманія на науку, что степень образованія многихъ нашихъ святыхъ намъ неизвѣстна. Очевидно, что о томъ, какимъ образованіемъ владѣлъ святой, какъ объ обстоятельствѣ неважномъ, составители житій даже не упоминали. Такъ какъ въ до-петровской Руси ученыхъ, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, у насъ не было, то и между святыми не было ученыхъ, если не считать Максима Грека, который, во-первыхъ, не былъ русскимъ, и, во-вторыхъ, не былъ канонизированъ. Филаретъ Гумилевскій (ор. cit. январь 208—119) приводитъ его житіе, называетъ его преподобнымъ и вполне вѣрно опредѣляетъ его заслуги. Онъ «по своимъ великимъ подвигамъ вполне принадлежитъ св. русской церкви, для которой онъ остается свѣтильникомъ по своимъ сочиненіямъ».

Образованіе и книжныя занятія однако не служили препятствіемъ для достиженія святости; понятно, что цѣнилось знаніе церковныхъ уставовъ, книгъ св. писанія, но вѣдь другихъ знаній тогда и не было. Въ житіяхъ нѣкоторыхъ святыхъ сообщается, что уже въ дѣтствѣ они обнаруживали большое прилежаніе въ изученіи церковной премудрости. Но, повидимому, даже богословская образованность цѣнилась не какъ личное приобрѣтеніе. Св. митрополитъ Петръ въ дѣтствѣ имѣлъ сновидѣніе: мужъ въ святительской одеждѣ коснулся языка его и какъ бы влилъ сладость въ уста его. Св. Сергій въ дѣтствѣ учился такъ плохо, что подвергался наказанію отъ учите-

---

„Вопросы Филос. и Психол.“, № 84.

Вопросы философіи, кн. 85.

лей и осмѣянію отъ соучениковъ. Было это, говоритъ жизне-описатель, по усмотрѣнію Божію, дабы дитя получило книжный разумъ не отъ людей, а отъ Бога. Мальчикъ молился Богу о ниспосланіи ему разумѣнія; однажды онъ въ лѣсу встрѣтилъ «святолѣпнаго» старца, который вынулъ изъ кармана какъ бы нѣкоторый сосудъ и подалъ ему изъ него тремя перстами какъ бы частицу просфоры, повелѣвъ вкусить ее и обѣщаль, что вмѣстѣ съ этимъ дается ему отъ Бога разумъ къ ученію. Смыслъ этихъ разказовъ ясенъ: образованіе не имѣло самодовлѣющей цѣнности; великій подвижникъ получилъ знаніе въ награду за свою горячую вѣру.

Знанія цѣнились лишь постольку, поскольку они были полезны для церкви и вѣры; такъ въ житіи св. Стефана Пермскаго отмѣчено, что этотъ святой «превыде же многихъ сверстниковъ въ родѣ своемъ остроуміемъ и смысломъ... и книгомъ всего себѣ вдавъ». Когда онъ рѣшилъ проповѣдовать слово Божіе пермякамъ, «первое оубо научився добрѣ пермскому языку, тоже Богу вразумившу его, изобрѣте писмена незнаемая и слово азбуку по пермскому языку, доволну еже составиши грамоту пермскую и книжное писаніе, и приведе нѣколико російскихъ словенскихъ книгъ на языкъ пермскій. . . . большого разума ища научися и греческому языку». Слѣдовательно, Стефанъ Пермскій былъ надѣленъ выдающимися умственными способностями и рѣдкимъ трудолюбіемъ, весьма разумно подготовился къ избранной имъ дѣятельности. Къ сожалѣнію, это едва ли не единственный святой, дополнившій уже въ здоровомъ возрастѣ свое образованіе для плодотворной миссіонерской дѣятельности. Изученіе двухъ языковъ—подвигъ просвѣтителя пермяковъ.

Наиболѣе образованные подвижники переписывали рукописи, собирали ихъ, но вся доступная имъ литература была церковнаго характера. Поученія и разъясненія возникающихъ въ церковной практикѣ вопросовъ были обязательны для епископовъ.

Догматическіе вопросы высшаго порядка не интересовали нашихъ подвижниковъ и можно лишь удивляться полному отсутствію научной мысли въ нашихъ монастыряхъ.

Высшимъ проявленіемъ умственной жизни въ нашихъ монастыряхъ было составленіе и переписываніе лѣтописей. Лѣтописецъ Несторъ сопричисленъ къ лику святыхъ, изъ чего можно заключить, что составленіе лѣтописи считалось дѣломъ бого-

угоднымъ, лѣтопись могла разсматриваться какъ нѣчто полезное для государства и церкви.

Нѣкоторымъ утѣшеніемъ можетъ служить, что въ житіяхъ нѣтъ указаній на враждебное отношеніе къ научнымъ занятіямъ, но я думаю, что это объясняется тѣмъ, что вообще къ несуществующему не могло быть враждебности. Конечно, причины полного отсутствія научной дѣятельности въ нашихъ монастыряхъ очень сложны, но психологъ долженъ отмѣтить, что даже наши лучшіе монахи, т.-е. подвижники, намного выдававшіеся изъ общей среды, не были одарены любознательностью, не чувствовали потребности въ научной дѣятельности. Можно лишь удивляться, что лица, имѣвшія такъ много досуга, не чувствовали потребности въ умственномъ трудѣ. Ни одинъ изъ нашихъ подвижниковъ не былъ надѣленъ пытливымъ умомъ, ни у одного изъ нихъ не было любви къ знанію.

Трудно себѣ даже представить, чѣмъ наполняли свои досуги наши подвижники и архіереи; можетъ быть крайне недостаточное питаніе ослабляло дѣятельность мозга; малокровный, вслѣдствіе общаго малокровія, вызваннаго крайне недостаточнымъ питаніемъ, головной мозгъ работалъ вяло, умственная дѣятельность была ограничена. Я понимаю, что доказать это предположеніе нельзя, но оно мнѣ кажется ниболѣе правдоподобнымъ.

Теоретическія воззрѣнія сами по себѣ не имѣли цѣнности, не могли имѣть вліянія на почитаніе праведника, какъ то указываетъ судьба Іосифа Волоцкаго и Нила Сорскаго. Эти крупныя дѣятели работали въ одно и то же время (Іосифъ Волоцкій родился въ 1439 или 1440 г., а Нилъ Сорскій около 1433 г.); ихъ теоретическія воззрѣнія расходились діаметрально; они были противники; ихъ споръ имѣлъ громадное значеніе, и какъ первый литературный споръ въ нашей исторіи, и по своему практическому значенію, такъ какъ затрогивалъ интересы очень многихъ. Оба литературныхъ противника были сопчислены къ лику святыхъ. Іосифу Волоцкому впервые было установлено празднованіе въ 1578 г. (онъ умеръ въ 1515 г.), затѣмъ это было подтверждено въ 1589 г. и, наконецъ, общецерковное празднованіе было установлено въ 1591 г. <sup>1)</sup> Понятно, что іерархи нашей церкви весьма скоро и настойчиво выразили свое почи-

<sup>1)</sup> Грлудинскій. Исторія канонизаціи святыхъ, стр. 116.

таніе Іосифу Волоцкому; его труды были очень, очень полезны монахамъ и духовенству. Ниль Сорскій былъ святымъ праведникомъ въ сознаниі народа, и хотя носители церковной власти не были расположены чтить его память, но требованіе народной совѣсти было исполнено, и знаменитый вводитель у насъ скитскаго житія наконецъ былъ признанъ святымъ. Даже Голубинскому не удалось выяснитъ, когда и кѣмъ былъ признанъ святымъ Ниль Сорскій. «Когда въ XVIII или прошломъ XIX вѣкѣ было установлено ему празднованіе, сказать не можемъ, знаемъ только, что когда-то до 1855 г.» <sup>1)</sup>).

Можно вполне примириться съ такимъ исходомъ дѣла; нравственныя требованія народа все же были исполнены; даже лица, вполне раздѣляющія взгляды Іосифа Волоцкаго, должны были преклониться и передъ требованіемъ народной совѣсти и передъ противникомъ канонизированнаго Іосифа Волоцкаго.

Наши праведники были лучше сыны своего народа и потому являлись лучшими выразителями стремленій народной души. Они не интересовались научными вопросами, но были практическіе моралисты, всею своею жизнію учившіе народъ нравственности; наконецъ, вся ихъ жизнь была разработка этическихъ проблемъ. Они всѣми своими силами стремились къ разрѣшенію вопросовъ нравственной жизни, искали нравственной истины и поскольку находили разрѣшеніе этихъ вопросовъ, учили, чисто-практически, собственнымъ примѣромъ нравственности своихъ ближнихъ.

Нужно согласиться съ проф. Сикорскимъ, утверждающимъ, «что славяне вообще и рускіе въ частности отличаются наклоностью къ внутреннему анализу, въ особенности къ анализу нравственному» <sup>2)</sup>. «Такимъ образомъ *культура духа* въ противоположность *культуры природы* составляетъ относительную черту славянскаго духа» <sup>3)</sup>. Столь же категорически высказался Осипъ Лурье <sup>4)</sup>. «Всякій народъ создаетъ философію, которая ему свойственна и которая отражаетъ его національную душу (*mentalité*). Характеръ русской философіи по существу моральный».

<sup>1)</sup> Id. стр. 195.

<sup>2)</sup> Сборникъ научно-литературныхъ статей. Черты изъ психологіи славянъ, стр. 32.

<sup>3)</sup> Id. стр. 33.

<sup>4)</sup> Ossip-Lourié. La philosophie russe contemporaine, p. 261 et. 262.

«Общая мысль русскихъ философовъ—это мораль». «Неграмотный крестьянинъ большой философъ въ вопросахъ нравственности. *Искать истину* есть идея вполне естественная для мужика».

Вполнѣ понятно, что учителя и воспитатели нашего народа были практическіе моралисты; эти лучшіе сыны своего народа всецѣло отдавались рѣшенію нравственныхъ проблемъ, учили народъ только нравственности. По моему мнѣнію—можетъ быть я глубоко заблуждаюсь—единственными учителями нашего народа были праведники; о многихъ мы, конечно, ничего не знаемъ, вслѣдствіе малаго развитія нашей письменности.

Въ самомъ дѣлѣ, кто же училъ нашъ народъ, кто прививалъ христіанскую нравственность? Бѣлое духовенство было крайне невѣжественно и корыстолюбиво, а потому не могло исполнить своей миссіи; образованные монахи—а ихъ было очень мало, стояли далеко отъ жизни, занимались церковной администраціей и политикой; монахи могли, по своимъ нравственнымъ качествамъ, имѣть только деморализующее вліяніе <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе нашъ народъ воспринялъ христіанскую мораль и среди самыхъ тяжелыхъ условій сохранилъ удивительную нравственную чуткость, страстное стремленіе къ истинѣ. Само собою разумѣется, что это доказываетъ громадную духовную мощь народа; этотъ великій, по своей нравственной чуткости, народъ, конечно, наиболѣе полно проявлялъ свои лучшія качества въ своихъ лучшихъ сынахъ, которыхъ онъ почитаетъ, которымъ онъ молится. Эти лучшіе сыны нашего народа хотя почти не занимались наукой,—къ сожалѣнію, въ этомъ нужно признаться,—но вся ихъ жизнь состояла въ самоотверженіи, въ поклоненіи идеалу, въ трудѣ, молитвѣ и поученіи ближнихъ примѣромъ.

Наши праведники, какъ лучшіе сыны народа, были непреклонны, не знали компромиссовъ, стремились къ абсолютному совершенству, къ полному самопожертвованію; они были послѣдовательны до конца, а вѣдь въ этомъ и состоитъ особенность русскаго характера. Прямолинейность—это и хорошая, и дурная сторона нашего характера. Наши праведники безъ колебаній

---

<sup>1)</sup> Такъ же легко встрѣтить пьянаго попа или монаха, какъ и пьянаго мужика. (Олеарій. Описаніе путешествія въ Московію, стр. 193. Большинство изъ нихъ (монаховъ) просто глупые люди. *Id.* стр. 332).

осуществляли самая строгія требованія этики, и только тогда рѣшались учить другихъ, когда всецѣло собственною жизнью рѣшали нравственную проблему.

Такъ какъ наши праведники были плохіе теоретики, то и не выработали теоріи морали; при чтеніи ихъ отрывочныхъ наставленій и поученій становится ясно, что не за эти извѣстныя намъ поученія народъ имъ молится и поклоняется; со мною въ этомъ согласятся всѣ уважающіе нашъ народъ. Ихъ дѣятельность была плодотворна, и мы можемъ о ней, конечно, въ общихъ чертахъ, судить по нравственному развитію нашего народа. Все прекрасное, все возвышенное въ нравственной жизни нашего народа, конечно, до извѣстной степени, есть плодъ дѣятельности его лучшихъ сыновъ, которымъ онъ за это и благодаренъ въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій. Конечно, самая кропотливая историческія изслѣдованія не выяснятъ намъ насколько велико было участіе праведниковъ въ нравственномъ развитіи нашего народа. Никто не записывалъ, что именно они говорили лицамъ, искавшимъ ихъ совѣта, никто не записывалъ какое впечатлѣніе производила жизнь праведниковъ на лицъ, знавшихъ ихъ жизнь. Даже о морализирующей дѣятельности Серафима Саровскаго намъ извѣстно очень, очень мало. Напр., Е. Поселянинъ («Странникъ», августъ, стр. 169, 170) рассказываетъ: «Еще болѣе рѣзкій урокъ онъ далъ одной грубой помѣщицѣ. Эта барыня, пріѣхавъ въ Саровъ, отправилась къ о. Серафиму со своею крѣпостною. Старецъ, благословивъ ихъ, спросилъ барыню: «А это кто же такая пришла съ вами ко мнѣ?»—«Это моя крѣпостная дѣвка». Послѣ этихъ словъ, старецъ сталъ ласково бесѣдовать съ ея слугою. Это раздражило барыню, и она нѣсколько разъ прерывала разговоръ. Старецъ снова спросилъ: «Это кто же такая дѣвица съ вами?» Барыня также небрежно отвѣтила: «это моя крѣпостная дѣвка». Тогда старецъ сказалъ надменной помѣщицѣ. «Нѣтъ, это не дѣвка, а дѣвица, и не только она такой же человекъ, какъ мы съ вами, но и лучше насъ, такъ какъ у дѣвицы этой чистая душа и доброе сердце». И старецъ обратился къ этой загнанной дѣвушкѣ, благословилъ ее и ласково сказалъ ей: «Господь надъ тобою, мое сокровище».

Чтобы оцѣнить значеніе поученія Серафима Саровскаго, нужно вспомнить, что это происходило въ самый расцвѣтъ крѣпостного права, когда, если вѣрить Лѣскову, а не вѣрить ему



мы не имѣемъ основанія—Филаретъ Московскій такъ успокаивалъ Миллера, сожалѣвшаго рядового Постникова, получившаго двѣсти розогъ за то, что сошелъ съ поста для спасенія утопающаго... «наказаніе на тѣлѣ простолоудину не бываетъ губительно и не противорѣчитъ ни обычаю предковъ, ни духу писанія. Лозу гораздо легче перенести на грубомъ тѣлѣ, чѣмъ тонкое страданіе въ духѣ... Воину претерпѣть за свой подвигъ униженіе и раны можетъ быть гораздо полезнѣе, чѣмъ превозноситься знакомъ» («Человѣкъ на часахъ»). Полное собраніе сочиненій. Т. 4-й, стр. 161).

Если Серафимъ Саровскій только разъ объяснилъ «дѣвкѣ» ея человѣческое достоинство, это не имѣло значенія, но если онъ часто и многимъ говорилъ о равенствѣ людей, то его вліяніе было весьма благотворно.

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ свѣдѣній, чему поучали наши праведники и потому мы можемъ судить объ этой дѣятельности лишь а priori. Я уже говорилъ, что намъ очевидны плоды этой дѣятельности.

Большое вліяніе нашихъ праведниковъ на нравственность народа не подлежитъ сомнѣнію и потому, что между подвижниками были лица, несомнѣнно одаренныя выдающимися умственными силами. Вѣдь нельзя же допустить, что лица крупнаго ума обрекали себя на полную бездѣятельность, не размышляли о нравственныхъ вопросахъ, не поучали ближнихъ. Мы должны думать, что богато одаренные умственными способностями праведники всецѣло отдавали свои силы на разработку практическихъ нравственныхъ вопросовъ. Они не занимались теологіей, теоретической этикой, слѣдовательно, единственная область, поглощавшая всѣ ихъ силы, была практическая мораль. Выдающіяся способности нѣкоторыхъ изъ нихъ доказываются тѣмъ, что они имѣли много учениковъ; очевидно, что только человѣкъ намного выше средняго, можетъ такъ сильно вліять на ближнихъ, что тѣ вполне подчиняются его авторитету. Для того, чтобы имѣть вѣрныхъ, безкорыстныхъ учениковъ, нужно имѣть крупный умъ. Нашъ самый великій святой Сергій Радонежскій имѣлъ такъ много учениковъ, что изъ нихъ восемь сами пріобрѣли извѣстность, слѣдовательно, выдавались изъ толпы.

Общеизвѣстно, какъ великъ былъ авторитетъ этого свя-

того и потому едва ли можно сомнѣваться, что не только волею, но и умомъ онъ намного превосходилъ всѣхъ своихъ друзей, учениковъ и поклонниковъ. Мы даже не можемъ приблизительно представить себѣ, какъ учили наши праведники, какъ они приобрѣтали вліяніе на ближнихъ, но, зная какъ вообще приобрѣтается вліяніе, зная какими качествами должны обладать наставники, мы можемъ утверждать, что наши праведники учили не только соблюденію обрядовъ, но умѣли объяснять самые важные, самые мучительные вопросы, волновавшіе ихъ ближнихъ. А мы знаемъ, что для русскихъ людей такими вопросами могутъ быть только вопросы нравственной жизни. Свои богатые умственные силы наши праведники могли проявлять въ бесѣдахъ о добрѣ и злѣ, въ поученіяхъ, какъ полнѣе осуществить добро на землѣ. Наше богословіе въ то время было такъ просто, что не могло дать пищи для пытливаго ума. «Dieu, le monde, l'âme, l'existence futur sont des objets, qui provoquent toujours sans cesse la curiosité de l'esprit humain» (Cousin) и несомнѣнно, что умы нашихъ праведниковъ много работали надъ этими вопросами.

Мы знаемъ, какъ много молились подвижники; также извѣстны ихъ молитвы; наши праведники для молитвы больше всего пользовались богослужебными книгами. Несомнѣнно, что въ молитвѣ всего полнѣе проявлялась вся ихъ душевная жизнь, все ихъ отношеніе къ Богу. Содержаніе ихъ молитвъ намъ извѣстно, также вполне намъ понятна ихъ волевая дѣятельность: *La religion est la reaction énergique de la volonté humaine contre tout ce qui n'apparait pas comme volonté* <sup>1)</sup>. По моему мнѣнію, необходимо лишь разяснить тѣ чувствованія, которыя составляли едва ли не главную часть молитвы, какъ психическаго акта.

Лучше всего опредѣляетъ эти чувствованія De la Grasserie въ своемъ прекрасномъ трудѣ: *De la psychologie des religions* (1899); пользуясь его выводами, мы ясно можемъ понять чувствованія нашихъ подвижниковъ, волновавшія ихъ на молитвѣ, понять, какъ они относились къ Богу.

Главное чувствованіе у большинства людей по отношенію къ

<sup>1)</sup> Aars. *La religion devant la psychologie*. Atti del V Congresso di Psicologia, p. 429.

Богу — страхъ; это чисто эгоистическое чувство составляетъ основу, сущность молитвы большинства. Какъ вѣрно говоритъ Тургеневъ: «О чемъ бы ни молился человекъ — онъ молится о чудѣ. Всякая молитва сводится на слѣдующее: Великій Боже, сдѣлай, чтобы дважды два — не было четыре» <sup>1)</sup>. Особенно силенъ страхъ у больныхъ, и потому больные только и молятся, чтобы ихъ болѣзнь протекала не по законамъ природы, «не было четыре». Въ молитвахъ нашихъ праведниковъ это эгоистическое чувство почти отсутствовало: они ничего не боялись, потому что ничѣмъ въ жизни не дорожили. Конечно, они боялись адскихъ мукъ, но старались заслужить спасеніе, главнымъ образомъ, своими подвигами.

Въ молитвахъ праведниковъ выражалась ихъ любовь къ правдѣ, чувство справедливости; они молились объ осуществленіи правды Божіей на землѣ, о торжествѣ добродѣтели и наказаніи зла. De la Grasserie называетъ это инстинктомъ справедливости. Дѣйствительно, такіе энтузіасты и идеалисты, какъ наши праведники, живо чувствовали человѣческое несовершенство, имъ причиняла живое страданіе несправедливость, торжество порока, и они должны были горячо молиться о вразумленіи и исправленіи людей, о защитѣ слабыхъ и обузданіи сильныхъ. Чѣмъ живѣе они чувствовали зло, тѣмъ горячѣе молились о торжествѣ добра. Насколько извѣстно, наши праведники страдали отъ сознанія собственнаго несовершенства и съ горячей мольбой обращались къ Богу о дарованіи имъ силъ бороться съ собственными пороками; хотя тутъ все же въ основѣ лежитъ эгоизмъ, но не грубый; стремленіе къ личному совершенству, по Ницше, есть удѣлъ лучшихъ людей.

De la Grasserie обращаетъ особое вниманіе на уединеніе, удаленіе отъ людей, какъ причину горячей привязанности къ Богу; психологически «страхъ изолированности» очень сильный мотивъ религіозности; «при полномъ уединеніи потребность въ божествѣ становится настоятельной»; людямъ, уединившимся отъ міра, нужно общеніе съ божествомъ, чтобы утолить потребность общества. Они обращаются съ просьбами къ божеству, сообщаютъ ему свои мысли, свое настроеніе.

Наши подвижники настойчиво искали уединенія, чтобы быть

<sup>1)</sup> Стихотворенія въ прозѣ. Молитва.

ближе къ Богу, быть въ общеніи съ природой, созданной Богомъ, чтобы всегда быть съ божествомъ, не имѣть ничего въ мысляхъ, кромѣ Бога. Многіе подвижники, только подчиняясь необходимости, жили въ монастыряхъ и, поскольку это имъ было возможно, оставались въ уединеніи. Серафимъ Саровскій много времени проводилъ «въ ближней пустынкѣ» вдаль отъ людей, чтобы мыслями, молитвами, чтеніемъ священнаго писанія быть въ общеніи съ Богомъ, быть ближе къ нему, чувствовать величіе Божіе среди природы.

Эти чувствованія особенно сильны въ молитвахъ людей, лишившихся семьи и друзей; въ своемъ невольномъ отчужденіи отъ міра они ищутъ общенія съ божествомъ, ищутъ утѣшенія въ этомъ общеніи. Наши праведники сами отрѣшились отъ міра, значить любовь къ божеству у нихъ была весьма сильна; она не была обусловлена невольнымъ одиночествомъ, какъ у обыкновенныхъ людей.

Въ ихъ молитвахъ въ отношеніи къ Богу сильнѣе всего было забвеніе собственнаго я, стремленіе слиться съ божествомъ. Они относились отрицательно и къ міру, и къ собственной личности; они сознавали свои недостатки, свои пороки; это отрицательное отношеніе вело къ потерѣ любви къ самому себѣ, какъ существу дурному, вызывало стремленіе къ совершенствованію, къ приближенію къ Богу, къ сліянію съ нимъ.

Умалая, уничтожая собственное я какъ несовершенное и жадное, эти энтузіасты всѣми силами своей души преклонялись передъ Богомъ, служили ему, отдавали Ему всѣ свои мысли, всѣ свои желанія, даже свою жизнь. De la Grasserie называетъ это отношеніе къ божеству объективация (objectivisation) <sup>1)</sup>. Наши праведники всецѣло поглощались поклоненіемъ божеству; собственной жизни они какъ бы не имѣли; они жили въ Богѣ; они постоянно стремились приблизиться къ Богу, стремились дѣлать только то, что угодно Богу; они молились и поклонялись Богу, забывая о личной жизни.

Это приближеніе къ Богу, забвеніе о собственной, несовершенной личности дѣлали молитву для праведниковъ высшимъ блаженствомъ; они по нѣсколькимъ часамъ въ день проводили въ молитвѣ, потому что общеніе, близость къ совер-

<sup>1)</sup> Op. cit., p. 293.

шенству есть высшее блаженство. Конечно, далеко не всѣ могутъ такъ молиться; тѣ, а ихъ громадное большинство, кто просить, чтобы дважды два не было четыре, могутъ молиться лишь нѣсколько минутъ; тѣ, кто можетъ забыть о собственной личности, сливаться съ божествомъ, какъ высшимъ совершенствомъ, тѣ въ сладостной молитвѣ проводятъ цѣлыя ночи. Понятно, что для такой молитвы необходима страстная любовь къ совершенству; только тотъ можетъ находить блаженство въ молитвѣ, кому приближеніе къ совершенству, созерцаніе совершенства, доставляетъ сильное наслажденіе. Чѣмъ полнѣе поглощалась или уничтожалась личность, чѣмъ полнѣе было проникновеніе въ совершенство, чѣмъ сильнѣе было наслажденіе отъ приближенія къ совершенству, тѣмъ продолжительнѣе была молитва, тѣмъ болѣе блаженства она доставляла.

Подвижники находили высшее блаженство въ молитвѣ, искали одиночества, чтобы молиться цѣлыми днями, чтобы ничто ихъ не отвлекало отъ молитвы; это служить лучшимъ доказательствомъ ихъ горячей любви къ совершенству; если бы они молились только о собственномъ благополучіи на этомъ свѣтѣ и въ будущемъ, они не могли бы находить блаженство въ молитвѣ, а слѣдовательно не могли бы вынести той жизни, на которую себя обрекали. Человѣкъ не можетъ жить безъ наслажденій; это безспорная, давно доказанная истина. Еще Эпикуръ говорилъ: все живое бѣжитъ за наслажденіемъ. Безспорно, что и подвижники не могли жить безъ наслажденій; единственнымъ или, по крайней мѣрѣ, главнымъ ихъ наслажденіемъ была молитва, какъ поглощеніе личности въ совершенствѣ. Это высшее наслажденіе, доступное избранныкамъ, дѣлало для подвижниковъ ихъ тяжелую, по нашей мѣркѣ, жизнь не только сносной, но даже прекрасной. Они были довольны своей жизнью, были счастливы большинства, и даже тѣхъ, кто наслаждался всѣми благами жизни. Нигдѣ мы не находимъ даже намека на то, что подвижники жаловались на свою жизнь; они тяготились сознаніемъ своего несовершенства, но въ молитвѣ забывали объ этомъ, сливались съ совершенствомъ, какъ художникъ, забывая себя, сливается съ своимъ произведеніемъ; эти восторги такъ сильны, что можно примириться и съ голодомъ, и съ холодомъ.

Хотя наши праведники забывали о себѣ на молитвѣ, хотя вся ихъ душа была полна мыслью о божествѣ, любовью къ нему,

они никогда не допускали возможности непосредственного общенія между человѣкомъ и божествомъ. Нѣтъ никакихъ указаній, чтобы хотя одинъ нашъ праведникъ считалъ возможнымъ общеніе человѣческаго духа съ божествомъ. У насъ не было мистиковъ; ни одного изъ нашихъ праведниковъ даже съ натяжкой нельзя считать мистикомъ; мистицизмъ былъ совершенно неизвѣстенъ, совершенно чуждъ нашимъ предкамъ <sup>1)</sup>. Между нашими праведниками нѣтъ ни одного, котораго можно было бы приравнивать къ Макарію Египетскому, Григорію Палама, Бенавентурѣ и св. Терезѣ. Вообще, мистицизмъ и не проникъ въ наши монастыри, и не возникалъ въ нихъ.

Это весьма важное для пониманія и психологіи нашего народа и нашей исторіи явленіе до сихъ поръ не обратило на себя вниманія нашихъ ученыхъ. Его можно объяснять и критическимъ умомъ русскаго народа, и молодостью его. Мистицизмъ вообще всегда былъ чуждъ русскимъ; Крюденеръ и Татаринова (урожденная Буксгевденъ) были нѣмки и имѣли мало адептовъ; и до настоящаго времени у насъ нѣтъ мистиковъ между образованными людьми <sup>2)</sup>.

Послѣдователи нашихъ мистическихъ сектъ очень немногочисленны, мистицизмъ ихъ очень грубъ. Все это какъ бы говорить въ пользу того, что мистицизмъ совершенно чуждъ нашему уму; но нельзя забывать, что мистицизмъ вообще возникаетъ лишь у народовъ со старой культурой; конечно, самъ по себѣ мистицизмъ не указываетъ на высокую культуру, но для его развитія необходима продолжительная культурная работа, необходимо разочарованіе, необходимо сомнѣніе въ способностяхъ человѣка постигать истину естественнымъ способомъ. Поэтому вѣроятно, что вслѣдствіе нашей молодости, у насъ невозможенъ мистицизмъ и только въ отдаленномъ будущемъ мистическія ученія будутъ подчинять себѣ русскіе умы.

Крайняя трезвость мысли нашихъ праведниковъ заслуживаетъ уваженія; конечно, они допускали возможность такихъ явленій,

<sup>1)</sup> Самое глубокое, по моему мнѣнію, опредѣленіе мистицизма далъ Jacob Böhm: мистикъ тотъ

Wem Zeit wie Ewigkeit  
Und Ewigkeit wie Zeit.

<sup>2)</sup> Теософъ Блаватская была урожденная Ганъ; впрочемъ, въ ея искренности можно сомнѣваться; въ Россіи адептовъ не имѣла.

которыя, по нашему мнѣнію, невозможны, но это объясняется степенью ихъ образованія. Вообще, они даже не стремились проникнуть въ таинственный міръ; мистическій экстазъ имъ былъ совершенно неизвѣстенъ. Они вполнѣ удовлетворялись тѣмъ, что имъ давала ихъ простая, но горячая вѣра; они ясно понимали несовершенство человѣческаго ума и всѣ свои силы посвящали нравственному усовершенствованію себя и своихъ ближнихъ. Молитва доставляла имъ высшее блаженство, и они были счастливы своимъ поклоненіемъ Богу; забывая о себѣ въ молитвѣ, они мысленно приближались къ абсолютному совершенству. Даже въ этомъ постоянномъ молитвенномъ восторгѣ они не теряли трезвости мысли, что можетъ служить доказательствомъ несправедливости мнѣнія о гипнотизирующемъ воздѣйствіи церковнаго ритуала <sup>1)</sup>. Ничего похожего на внушеніе, на гипнотизмъ мы не находимъ въ житіяхъ нашихъ праведниковъ, значительную часть своей жизни проводившихъ въ молитвѣ. Это, нужно думать, все же доказываетъ крайнюю трезвость ума нашего народа; наши праведники всегда вполнѣ критически относились къ дѣйствительности, были хорошіе администраторы, понимали потребности своихъ согражданъ.

Напряженность и продолжительность молитвеннаго экстаза праведниковъ намного превышаетъ тотъ экстазъ, который переживаютъ наиболѣе одаренные художники и ученые. Художники и ученые въ лучшія минуты своей жизни сливаются съ своими произведеніями, всецѣло живутъ съ образами и идеями, ими созданными, забываютъ о себѣ и обо всемъ мірѣ. Такое состояніе экстаза изрѣдка и на очень короткое время бываетъ въ жизни великихъ художниковъ; меньшей интенсивности экстазъ достигаетъ у ученыхъ; въ жизни ученыхъ эти минуты восторга и самозабвенія бываютъ лишь нѣсколько разъ.

Здѣсь мы находимъ новое подтвержденіе принятаго всѣми психологами взгляда о значеніи религіознаго чувствованія; дѣйствительно, религіозное чувствованіе самое высшее, самое сложное и самое сильное изъ всѣхъ высшихъ чувствованій. Никогда ни эстетическое, а тѣмъ болѣе интеллектуальное чувствованіе не можетъ дать того восторга, того экстаза, того блаженнаго

---

<sup>1)</sup> Binet-Sanglé. Le crime de suggestion religieuse. Archives d'Anthropologie Criminelle. 1901.

самозабвенія, какіе переживали наши праведники. Особенно важно, что экстазъ художниковъ и ученыхъ непродолжителенъ, случаенъ, не играетъ большой роли въ жизни даже наиболѣе одаренныхъ натуръ. Праведники часто и подолгу находились въ экстазѣ, переживали восторгъ самозабвенія и сліянія съ божествомъ. Насколько намъ извѣстно, послѣ такихъ длительныхъ экстазовъ у нихъ не наступало упадка силъ, что бываетъ у художниковъ и ученыхъ послѣ минутъ восторженнаго самозабвенія.

Если мѣриломъ высоты, сложности и силы чувствованій принимать продолжительность, напряженность и частоту экстазовъ, вызываемыхъ этими чувствованіями, то мы должны заключить, что религіозныя чувствованія гораздо сильнѣе, выше и сложнѣе эстетическихъ; интеллектуальныя слѣдуютъ за эстетическими.

Безспорно, что наши праведники вообще были счастливѣе громаднаго большинства; они не сожалѣли, что покинули міръ съ его радостями, не тяготились избраннымъ ими образомъ жизни; какъ люди съ чуткою душою, они страдали отъ сознанія собственнаго несовершенства и тѣмъ не менѣе не тяготились жизнію, какая приводитъ насъ въ ужасъ. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть ужаснѣе жизни нашихъ праведниковъ; особенно, если принять во вниманіе постоянныя мысли о своемъ несовершенствѣ, страхъ загробнаго возмездія, опасеніе вызвать порицаніе Того, Кому они поклонялись столь страстно и столь искренне.

Всѣ страданія и физическія и моральныя, однако, не дѣлали для нашихъ праведниковъ жизнь невыносимой; напротивъ, они были даже счастливы, потому что блаженство, которое они находили въ молитвѣ, не только уравнивало всѣ страданія, но даже оказывался избытокъ въ положительную сторону. Это съ очевидностью доказываетъ великое значеніе религіозныхъ чувствованій; никогда эстетическія и интеллектуальныя чувствованія не могутъ играть такой громадной роли въ жизни даже самыхъ даровитыхъ людей; художникамъ эстетическія чувствованія, а ученымъ интеллектуальныя не доставляютъ такъ много наслажденій, чтобы они могли быть счастливы даже при самыхъ неблагоприятныхъ условіяхъ. Только религіозныя чувствованія могутъ сдѣлать жизнь не только сносной, но даже счастливой для



лицъ голодающихъ въ уединеніи, въ дремучемъ лѣсу. Едва ли можно отрицать неизмѣримое превосходство религіозныхъ чувствованій надъ всѣми остальными, зная, какъ могущественно было ихъ вліяніе на всю жизнь, на все поведеніе нашихъ праведниковъ. Конечно, эти чувствованія были развиты у нихъ неизмѣримо сильнѣе, чѣмъ у обыкновенныхъ смертныхъ; но вѣдь у художниковъ эстетическія, а у ученыхъ интеллектуальныя чувствованія также развиты неизмѣримо сильнѣе, чѣмъ у обыкновенныхъ смертныхъ. Само собою разумѣется, что я говорю здѣсь лишь о великихъ художникахъ и ученыхъ. Несомнѣнно, что самое высшее, самое прочное счастье могутъ дать религіозныя чувствованія; ни одно высшее чувствованіе не достигаетъ той силы, не имѣетъ того значенія, какъ религіозныя. Къ этому выводу насъ приводитъ изученіе психологіи нашихъ праведниковъ.

Необходимо указать на тѣ условія въ жизни нашихъ праведниковъ, которыя способствовали появленію молитвенныхъ экстазовъ. Громадная сила и значеніе религіозныхъ чувствованій видны уже изъ того, что они вытекаютъ изъ всего организма, изъ чисто органической жизни человѣка. Безспорно, что продолжительные и интенсивные молитвенные экстазы могутъ бывать только у аскетовъ. Лица, живущія половой жизнью, не могутъ имѣть такихъ религіозныхъ экстазовъ, какъ аскеты; это было извѣстно уже давно, хотя намъ и непонятенъ, даже теперь, механизмъ этого явленія. Всегда и всюду половой аскетизмъ былъ безусловно обязателенъ для лицъ, ищущихъ высшаго блаженства. Мы можемъ лишь допускать, что у этихъ аскетовъ вся душевная энергія, весь душевный пылъ сосредоточивается въ молитвѣ; конечно, это не объясненіе, но пока мы больше ничего объ этомъ столь важномъ явленіи въ нашей душевной жизни не знаемъ.

Самое лучшее объясненіе этого явленія мы находимъ въ жизни св. Терезы <sup>1)</sup>. Какъ свидѣтельствуемъ св. Тереза, вся сила ея любви была сосредоточена на божествѣ; эта великая святая была богато одаренная натура, способная страстно любить.

Также безспорно большое значеніе имѣетъ постъ; обильная, питательная пища лишаетъ человѣка возможности проводить дол-

---

<sup>1)</sup> Vie de sainte Térèse, écrite par elle-même, traduite par le R. Bonix. XIV-me edit. Paris. Lecoffre.

гіе часы на молитвѣ, переживать молитвенные восторги; по всей вѣроятности это обусловлено пока неизвѣстными намъ процессами питанія и кровообращенія головного мозга. Только великіе постники могутъ молиться подолгу, находить высшее наслажденіе въ молитвѣ. Нужно думать, что восторженное состояніе, религиозные экстазы дѣлали праведниковъ нечувствительными къ лишенію пищи; великіе подвижники въ религиозномъ экстазѣ настолько забывали о себѣ, что не чувствовали голода; чѣмъ меньше они принимали пищи, тѣмъ продолжительнѣе и интенсивнѣе были молитвенные экстазы, и тѣмъ менѣе они нуждались въ пищѣ. Только постники могутъ находить высшее блаженство въ молитвѣ; едва ли возможно долго переносить продолжительный строгій постъ, не имѣя молитвенныхъ экстазовъ.

## VII.

Главнымъ и непремѣннымъ доказательствомъ святости признаются чудеса; слѣдовательно, святымъ почитается лишь тотъ, кто, по показаніямъ достовѣрныхъ людей, совершалъ чудеса. Тѣ, кто былъ убѣжденъ въ необыкновенномъ или чудесномъ воздѣйствіи на себя святого, убѣждали современниковъ, что почившій былъ дѣйствительно праведникъ. Можно лишь соглашаться съ такимъ воззрѣніемъ народа. Въ самомъ дѣлѣ, если были люди, до такой степени убѣжденные въ святости покойнаго, что сознавали себя чудесно имъ излѣченными, очевидно, почившій намного превосходилъ современниковъ своей добродѣтелью, имѣлъ истинныхъ почитателей, свято ему вѣровавшихъ. Для того, чтобы имѣть настолько проникнутыхъ благоговѣніемъ почитателей, чтобы мысль вліяла на тѣло, нужно совершить нѣчто великое, приобрѣсть исключительную извѣстность. Людей, желающихъ вылѣчивать больныхъ, всегда было много, еще больше, конечно, было больныхъ, ищущихъ исцѣленія. Больные употребляли всѣ зависящія отъ нихъ мѣры, чтобы выздороветь, но случаи чудеснаго исцѣленія были очень рѣдки, и потому такъ поражали современниковъ, что покойный, молитва которому производила исцѣленіе, признавался лицомъ, имѣющимъ особую власть, исключительную силу, приобрѣтенную своею благочестивою жизнію. Немногіе счастливы, излѣченные молитвой благочестивому покойнику, были особенно, исключительно убѣ-

ждены въ святости исцѣлителя. Они, конечно, молились и въ другихъ мѣстахъ, но не получали исцѣленія; тамъ же, гдѣ выздоровѣли, они, и съ полнымъ на то правомъ, нашли самую высшую силу, слѣдовательно, несомнѣнную для нихъ святость.

Очевидно, въ жизни праведника, молитва которому послѣ его смерти обладаетъ необычайной силой, было что-то такое возвышенное, такое прекрасное, что приближало его къ совершенству. Исцѣлившіеся молитвою праведнику являлись самыми ревностными свидѣтелями и пропагандистами святости исцѣлившаго ихъ. Для того, чтобы выздоровѣть, вслѣдствіе молитвы святому, необходима исключительная, крайне рѣдкая, очень горячая вѣра; многія тысячи, какъ то общеизвѣстно, нигдѣ не получаютъ выздоровленія, именно вслѣдствіе недостаточно горячей вѣры. Если бы даже половина больныхъ, страданія которыхъ излѣчиваются внушеніемъ, выздоравливали вслѣдствіе молитвъ угодникамъ, то чудесъ было бы такъ много, что они были бы обычнымъ явленіемъ. Итакъ, лишь весьма, весьма немногіе обладали горячей вѣрой и потому выздоравливали; понятно, что выздоровленіе дѣлало ихъ вѣру непоколебимой. Естественно, что ихъ искрення, настойчивая пропаганда была успѣшна, и большинство соглашалось съ этими немногими глашатаями святости покойнаго.

Весьма ошибаются тѣ, которые думаютъ, что прежде люди были очень легковѣрны и легко поддавались обману; напротивъ, можно лишь удивляться крайней осторожности нашихъ предковъ. Если мы примемъ во вниманіе ихъ полную безпомощность въ болѣзняхъ, полное ихъ незнаніе законовъ природы, полное отсутствіе врачей, мы должны будемъ согласиться, что тогда именно должно было бы быть немало излѣченій внушеніемъ. Вѣдь и тогда были люди, употреблявшіе всѣ доступныя имъ ухищренія, чтобы вылѣчить хоть нѣкоторыхъ больныхъ; знахари, даже и въ наше просвѣщенное время, имѣютъ немало кліентовъ; были и тогда ловкіе, знающіе человѣческое сердце и потому обладавшіе умѣніемъ внушать знахари; однако ни одинъ изъ нихъ не приобрѣлъ извѣстности, не произвелъ «чудесъ», поразившихъ современниковъ. Въ то время монастыри пользовались глубокимъ уваженіемъ народа, было немало честолюбивыхъ монаховъ, желавшихъ почета, извѣстности и богатства, а потому пробовавшихъ «лѣчить», однако, излѣченія были

такъ рѣдки, что при всемъ желаніи описать всѣ «чудеса» составители житій святыхъ подробно описывали каждый отдѣльный случай. До какой степени излѣченія были рѣдки можно судить потому, что св. Варлаамъ Хутынской пріобрѣлъ особое уваженіе въ Москвѣ лишь потому, что постельникъ великаго князя Василя Васильевича выздоровѣлъ вслѣдствіе молитвы этому святому. Очевидно и въ то время наши благочестивые предки такъ рѣдко выздоравливали вслѣдствіе молитвы, что одно выздоровленіе завоевало особое почитаніе праведнику.

Если мы примемъ во вниманіе, что даже теперь, когда медицина имѣетъ научные методы изслѣдованія, нѣкоторые больные выздоравливаютъ вопреки предсказаніямъ лучшихъ врачей, мы должны допустить, что и тогда нѣкоторые тяжело больные выздоравливали безъ всякаго лѣченія. Всякій врачъ можетъ припомнить больныхъ, въ теченіи болѣзни которыхъ наступало неожиданно рѣзкое улучшеніе, совершенно непонятное и необъяснимое. Естественно, что и тогда были такіе случаи, наприм., постельникъ великаго князя, выздоровѣвшій въ Новгородѣ, могъ поправиться вслѣдствіе путешествія, новыхъ впечатлѣній, новой обстановки и т. п. Слѣдовательно, излѣченія вслѣдствіе молитвы были крайне рѣдки, настолько рѣдки, что всякій такой случай возбуждалъ изумленіе.

Чтобы оцѣнить, насколько рѣдки были такіе случаи, необходимо замѣтить, что нѣкоторыя чудесныя излѣченія состояли въ изгнаніи бѣсовъ изъ бѣсноватыхъ. Для насъ теперь ясно, что это были излѣченія душевно-больныхъ. Мы знаемъ, что нѣтъ ничего легче, какъ «излѣчить» душевно-больного; дѣло въ томъ, что за излѣченіе принимается просто измѣненіе въ теченіи болѣзни: считаютъ излѣченіемъ, если больной перестаетъ буйствовать послѣ посѣщенія монастыря. Это еще не значитъ, что онъ выздоровѣлъ; путешествіе, сильныя и новыя впечатлѣнія могли вліять на теченіе болѣзни нѣкоторыхъ «бѣсноватыхъ»; вѣдь не всѣ душевно-больные не понимаютъ значенія монастырей; въ то время, нужно думать, душевно-больные были такъ же набожны, какъ и здоровые.

Въ то время единственно чѣмъ могли помочь родные «бѣсноватому»—это свозить его въ наиболѣе почитаемый монастырь; понятно, что о такомъ паломничествѣ много и долго говорили больному, убѣждали его, что въ монастырѣ обладающій высшей

силою праведникъ изгнать изъ него «бѣса», увѣряли, что онъ освободится отъ «бѣса» и т. п., и однако же за всю нашу исторію встрѣчается нѣсколько чудесныхъ исцѣленій, да и то ни въ одномъ случаѣ точно не объяснено, выполнѣ ли выздоровѣлъ больной, или послѣдовало лишь временное успокоеніе.

Слѣдовательно, наши предки не были легковѣрны; исцѣленія были такъ рѣдки, что если признаемъ даже всѣ случаи исцѣленія какъ точно доказанные, мы можемъ лишь удивляться, какъ мало внушеніе вліяло въ то время.

Случайное совпаденіе выздоровленія съ посѣщеніемъ монастыря, измѣненіе въ теченіи душевной болѣзни (изгнаніе бѣсовъ) и излѣченія внушеніемъ—вотъ чудесныя исцѣленія, признанныя проявленіемъ высшей силы. Конечно, мы не имѣемъ права упрекать нашихъ предковъ въ легковѣрїи за то, что они случайное совпаденіе исцѣленія внушеніемъ или улучшенія въ теченіи болѣзни съ посѣщеніемъ монастыря считали чудомъ, приписывали исцѣленіе именно воздѣйствію высшей силы. Вѣдь и теперь такія ошибочныя заключенія даютъ кратковременную славу нѣкоторымъ новымъ средствамъ. Нельзя ихъ упрекать и за то, что они принимали и улучшеніе за выздоровленіе.

Также вполне понятно изумленіе очевидцевъ успокоенія «бѣсноватыхъ»; эти рѣдкіе случаи импонировали особенно сильно именно потому, что они были очень рѣдки, были совершенно непонятны.

Выздоровленія очень, очень немногихъ больныхъ внушеніемъ должны были считаться «чудомъ»; если бы такіе случаи были часты, они не обращали бы на себя вниманія. Наши предки должны были объяснить эти выздоровленія воздѣйствіемъ высшей силы, и дѣйствительно эти выздоровленія произошли отъ воздѣйствія духовнаго начала, въ нихъ проявилась власть души надъ тѣломъ. Общеизвѣстно, что такія выздоровленія теперь объясняются внушеніемъ или самовнушеніемъ, но вѣдь и теперь мы рѣшительно не понимаемъ механизма этихъ явленій; для насъ они таинственны и чудесны. Выздоровленія внушеніемъ или самовнушеніемъ, въ концѣ-концовъ, суть проявленія власти духа надъ плотью, души надъ тѣломъ. Вполнѣ понятно, что нѣкоторые лица, изучающія гипнотизмъ и внушеніе, вѣрятъ въ телепатію, окултизмъ и даже спиритизмъ; не для всѣхъ доступенъ позитивизмъ, т.-е. умѣнье отказаться отъ попытки объяснить

сущность мірозданія. Воздѣйствіе мысли на тѣлесные процессы, выполнѣ понятное для тѣхъ, кто отказывается отъ объясненія сущности вещей, и совершенно непонятное для философски мыслящихъ <sup>1)</sup>, есть дѣйствительно фактъ, указывающій на великую силу духовнаго начала. Въ томъ пониманіи чуда, которое имѣли наши предки, лежала въ концѣ-концовъ идея о власти духа надъ тѣломъ, о торжествѣ высшаго творческаго начала. Они полагали, что духовное начало, бессмертная душа преподабнаго воздѣйствовала на тѣло усердно ему молящагося; мы, при всемъ нашемъ скептицизмѣ, ту же самую идею излагаемъ себѣ иначе: мысль о праведникѣ въ душѣ горячо ему вѣрующаго путемъ внушенія воздѣйствовала на тѣло. Идея, мысль, излѣчивающая болѣзнь, также мало понятна, какъ и душа покойнаго праведника, услышавшая молитву вѣрующаго. Психологіи совершенно непонятна та напряженность мысли, которой достигали молитвы горячо вѣрующихъ; эта напряженность составляетъ исключительное явленіе.

Глубокая, горячая вѣра доступна очень, очень немногимъ, почему излѣченія были рѣдки и чудесны; эти чудеса, однако, были понятны если не уму, то нравственному сознанію современниковъ, и въ этомъ нужно видѣть неопровержимое доказательство глубины нравственнаго начала нашихъ предковъ. Крайне рѣдкія чудеса понимались современниками, какъ воздаяніе высшей силы въ награду за исключительное благоговѣніе передъ памятью преподабнаго. Вѣровавшіе въ чудо были убѣждены, что исцѣленный молитвами удостоился чуда, вмѣшательства высшей силы лишь за то, что онъ горячѣе другихъ поклонялся памяти праведника; другихъ правъ на излѣченіе счастливецъ не имѣлъ. Всѣ знали и признавали естественнымъ и справедливымъ, что молились о выздоровленіи тысячи, а выздоравливали всего нѣсколько человекъ. Лишь въ исключительныхъ случаяхъ наказывались лица за ихъ непочтеніе къ праведнику.

Значитъ, считалось вполне справедливымъ исключительное, чудесное вознагражденіе за особую преданность, за особое почитаніе праведника; только особо горячая преданность праведнику могла вызвать вмѣшательство высшей силы; все остальное было

<sup>1)</sup> На необъяснимость этого явленія указываетъ, наприм., Neumanns. Einführung in die Metaphisik, s. 68.

безсильно. Высокое общественное положеніе, государственныя и военныя заслуги, богатство, даже благотворительность не давали не только права, но даже надежды на воздѣйствіе высшей силы; великій князь и нищій были равны у гроба преподобнаго; выздоровленіе давалось тому, кто лучше, полнѣе могъ оцѣнить духовную красоту праведника. Можетъ быть, не совсѣмъ ясно, но все же въ основѣ лежала мысль, что человѣкъ лучше, полнѣе понимающій духовную красоту праведника самъ нравственно совершеннѣе тѣхъ, кои не удостоились чуда.

Это общее правило глубоко демократическое, было нарушено въ пользу жены хана Тайдулы, излѣченной митрополитомъ Алексіемъ. Это чудо описано подробно, по крайней мѣрѣ, по сравненію съ другими чудесами. Въ описаніи этого чуда ясно просвѣчиваетъ мысль, что оно не походитъ на другія чудеса именно потому, что излѣченія требовала особа, облеченная земной властью. Митрополитъ Алексій и его друзья ясно понимали, что дѣло идетъ не только объ излѣченіи могущественной ханши, не только объ обращеніи ея въ христіанскую вѣру; они ясно понимали, что если излѣченія не будетъ, всей Россіи и особенно церкви будетъ плохо. Митрополитъ Алексій, со свойственной ему скромностью, чувствовалъ свое безсиліе и важность подвига; онъ «дѣло тое, глаголя, быть выше своя сила». Онъ много и горячо молился; душевное его волненіе, вполнѣ намъ понятное, достигло до такой степени, что когда онъ молился у гроба митрополита Петра, то увидѣлъ, что свѣча у гроба святителя «сама о себѣ возжеся; всѣмъ зрящимъ». Такъ какъ не сказано, кто это были «всѣмъ», то мы можемъ думать, что видѣли чудо митрополитъ и два-три лица, молившіяся съ нимъ у гроба митрополита Петра, въ чемъ ничего невѣроятнаго нѣтъ. Можно объяснить это чудо и такъ, что въ своемъ высокомъ воодушевленіи митрополитъ увидѣлъ самовозженіе свѣчи, а молящіяся съ нимъ поддались внушенію авторитетнаго для нихъ святителя.

«Чудо» дало увѣренность скромному святителю, онъ «прія извѣщеніе помощи Божія, путь благополучень ему устрояющія». Сдѣлавъ изъ воска самовозжегшейся свѣчи малую свѣчу, митрополитъ Алексій отправился въ путь. Тайдула въ «соннѣмъ видѣніи» видѣла митрополита, изъ чего можно заключить, что она надѣялась на излѣченіе молитвами святителя. Митрополитъ былъ встрѣченъ «съ великою честью», приказалъ зажечь при-

несенную свѣчу, долго молился («по молитвѣ довольнѣй») и окропивъ ханшу «священою водою», «въ томъ часѣ прозрѣ царица ясно». Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что ханша выздоровѣла; выздоровленіе ея вполне вѣроятно, принимая во вниманіе то довѣріе, которое имѣла больная къ митрополиту и ту увѣренность въ силу молитвы, которую имѣлъ скромный святитель въ данномъ случаѣ.

Описаніе этого чуда заслуживаетъ особаго вниманія именно потому, что даетъ намъ свѣдѣнія о душевномъ состояніи митрополита Алексія и больной, а также потому, что въ немъ изложено пониманіе чуда современниками.

Чудо, какъ проявленіе высшей силы, явленіе крайне рѣдкое; никто не имѣетъ права ожидать чуда, тѣмъ болѣе никто не смѣетъ надѣяться на совершеніе чуда. Чудесное излѣченіе—это рѣдкая награда за особое почтеніе къ преподобному; правда, жена хана настолько чтитъ святителя, что, по ея просьбѣ, ханъ приказалъ митрополиту ѣхать въ Орду, обѣщая милости Россіи за излѣченіе жены и угрожая разорить Россію, если его приказаніе не будетъ исполнено. Больной, какъ язычникъ, простила ея требовательность; православный не смѣлъ требовать чудеснаго исцѣленія, не смѣлъ угрожать за безуспѣшность молитвы о выздоровленіи. Нравственное воззрѣніе въ этомъ отношеніи было такъ чутко, что ни исторія, ни легенда не сообщаетъ намъ ни одного требованія чудеснаго излѣченія. Ни цари, ни бояре даже не покушались считать себя болѣе достойными вмѣшательства высшей силы по молитвѣ преподобныхъ, чѣмъ самые ничтожные ихъ подданные. Примѣръ жены хана не соблазнилъ ни одной царицы, ни одной боярыни; такъ всѣмъ, даже измученнымъ болѣзнію и избалованнымъ угодливостью, было ясно, что чудо—награда за добродѣтель, за почтеніе къ преподобному, что передъ Богомъ всѣ равны. Высокое морализующее вліяніе святыхъ было такъ сильно, что даже въ то время никто не рискнулъ говорить объ особыхъ правахъ на милость Божію сильныхъ міра сего.

Необходимо также отмѣтить, что ослѣпшая жена хана видѣла во снѣ ожидаемаго ею святителя, слѣдовательно, придавала особое значеніе его посѣщенію; святитель былъ принятъ съ почтениемъ язычниками, что уже указывало на ихъ уваженіе къ митрополиту Алексію. Сколько можно понять смыслъ описанія это-



го чуда, оно было совершено по особой милости къ Россіи; митрополиты Петръ и Алексій своею праведною жизнью, митрополитъ Алексій своею горячей молитвой и вѣрой въ митрополита Петра вымолили вмѣшательство высшей силы на благо церкви и Россіи.

Между излѣченными «чудомъ» знатныхъ лицъ было немного, по всей вѣроятности не больше, чѣмъ ихъ было между лицами низшаго сословія. Понятно, что выздоровленіе знатныхъ лицъ было выгодно монастырямъ, и потому всѣ такіе случаи тщательно записывались, и монахи усердно разглашали повсюду объ этихъ случаяхъ; тѣмъ не менѣе чаще выздоравливали бѣдные люди, столь незначительные, что ихъ имена намъ остались неизвѣстны. Само собою разумѣется, что при жизни праведники не дѣлали никакого предпочтенія богатымъ передъ бѣдными; но въ монастыряхъ, гдѣ покоились мощи праведниковъ, конечно, за богатыми ухаживали, служили для нихъ молебны и т. д., но нравственное возрѣніе было настолько высоко, что никакими преимуществами по отношенію къ высшей силѣ богатые и знатные не пользовались.

Слѣдуетъ наконецъ отмѣтить, что составители житій святыхъ рѣшительно ничего не сообщаютъ намъ объ излѣченныхъ; мы даже не знаемъ, были ли это лица добродѣтельныя, выдѣлялись ли по своему нравственному развитію изъ общаго уровня. Обычно отмѣчается относительно выздоровѣвшаго, что онъ имѣлъ горячую, крѣпкую вѣру въ преподобнаго.

Случаи чудеснаго выздоровленія все же вызвали сомнѣнія; они и тогда казались невѣроятными, и потому наиболѣе образованные представители духовенства, какъ умѣли, провѣряли рассказы о чудесахъ; назначались почтенныя, заслуживающія довѣрія лица, которыя или убѣждались въ дѣйствительности чудесъ или, что, конечно, было очень рѣдко, находили рассказы о чудесахъ недостовѣрными. Въ трудѣ проф. Голубинскаго «Исторія канонизаціи святыхъ въ русской церкви» изложено, какъ изслѣдовалась дѣйствительность чудесныхъ исцѣленій. Соборъ 1667 г. предписывалъ: «а... кого во святыхъ хотите почитать, о такихъ обрѣтающихся тѣлесѣхъ достоинъ всячески испытати и свидѣтельствовать достовѣрными свидѣтельства предъ великимъ и совершеннымъ соборомъ архіерейскимъ». Лучшіе представители церкви очень опасались принять чудеса «затѣйныя» за дѣйствительныя.

Самое рѣдкое и самое поразительное чудо — это воскрешеніе умершихъ. Намъ вполнѣ понятно, почему эти чудеса были такъ рѣдки и вызывали изумленіе слышавшихъ о нихъ. Крайняя правдивость легендъ, конечно, принимая во вниманіе предметъ разсказа, именно доказывается тѣмъ, что воскрешенія умершихъ было всего лишь нѣсколько случаевъ. Эта крайняя скромность и сдержанность легенды даетъ намъ право вообще довѣрчиво относиться къ разсказамъ о чудесахъ, совершившихся у мошей праведниковъ. Если бы разсказчики о чудесахъ давали волю своей фантазіи, они сообщили бы много случаевъ воскрешенія мертвыхъ. Это чудо вызывало такое благоговѣніе, къ нему относились такъ серьезно, что фантазіи тутъ не было мѣста. Если мы примемъ во вниманіе, что въ особо почитаемые монастыри стекались тысячи больныхъ, представимъ себѣ, какъ ужасны тогда были путешествія, насъ нисколько не удивитъ, что было всего нѣсколько случаевъ тяжелого обморока, окончившихся благополучно. Нѣтъ ничего удивительнаго, что родные впавшаго въ тяжелый обморокъ больного считали его умершимъ и искренно были убѣждены, что возвращеніе къ жизни произошло воздѣйствіемъ высшей силы. Извѣстно, что и теперь многіе убѣждены въ томъ, что нѣкоторые оживаютъ въ гробу, что и теперь еще стараются найти вѣрное средство отличать мнимую смерть отъ настоящей <sup>1)</sup>). Поэтому болѣе чѣмъ вѣроятно, что случаи оживленія въ монастыряхъ больныхъ, впавшихъ въ глубокой обмарокъ, дѣйствительно были, и мы можемъ довѣрять разсказамъ объ этихъ случаяхъ.

Въ житіи Варлаама, Хутыскаго чудотворца, подробно описывается, какъ величайшее чудо, воскресеніе мертвыхъ. У одного почитателя преподобнаго тяжело заболѣлъ сынъ; въ отчаяніи отецъ понесъ сына въ монастырь; по дорогѣ сынъ умеръ, какъ это казалось отцу. Варлаамъ утѣшалъ скорбящаго отца. «Не вѣсіе ли, яко общаа смерть всѣмъ предлежитъ и опцій судъ всѣхъ ожидаетъ, и вси хощещъ умрети... Ты же чадо не скорби, но шедъ приготови погребальнаа». Отецъ пошелъ приготовить гробъ, оставивъ сына въ кельѣ преподобнаго; св. Варлаамъ молился и отрокъ ожилъ.

<sup>1)</sup> Только что появилось изслѣдованіе по этому вопросу. Icard. Le signe de la mort reelle en l'absence de medecin.

Преподобный сказалъ удивленному отцу: «сынъ же твой ниже умре, ниже оживе, но студенію на пути изнемогъ, духъ въ немъ утаися и тебѣ мнится яко умереть; нынѣ же согрѣялся въ теплой келіи иже тебѣ мнится, яко оживе, преже бо общаго воскресенія ожити нѣсть никому же мощно, яко же тебѣ мнится». Намъ остается лишь удивляться мудрости преподобнаго, такъ ясно и просто объяснившаго кажущееся воскресеніе и невозможность воскресенія дѣйствительно умершаго.

Второе воскресеніе было оживленіе утопшаго: одинъ изъ почитателей св. Варлаама по дорогѣ изъ монастыря во время переправы черезъ рѣку утонулъ; когда утонувшаго вытащили изъ воды, жена его сѣтовала, что мужъ ея погибъ при посѣщеніи монастыря «и внезапну утопшій воду отрыгну и вѣста, яко ничтоже пострадалъ». Разсказъ этотъ такъ правдивъ, что никакихъ сомнѣній не допускаетъ.

Составитель житія св. Варлаама Хутынскаго сербъ Пахомій Логофеть, категорически заявляетъ, что св. Варлаамъ строго запретилъ отцу, считавшему своего сына мертвымъ, разсказывать о чудѣ; только по представленіи святого «чудо исповѣдано бысть». Пахомій Логофеть не усвоилъ себѣ мудраго взгляда св. Варлаама на смерть и воскресеніе и описалъ самое обыкновенное выздоровленіе Григорія, постельника великаго князя Василя Васильевича, какъ воскресеніе.

Больного Григорія повезли въ Хутынскій монастырь, «не достигшимъ имъ монастыря яко тріехъ поприщѣ, юноша той отъ житія изыде». Такъ какъ Григорій желалъ быть похороненнымъ въ Хутынскомъ монастырѣ, то его близкіе продолжали путь. «Тѣмъ же яко приближася съ умершимъ близъ монастыря того... абіе же преже сего мертвъ былъ гласомъ великимъ возопилъ, рече: гдѣ естъ». На настойчивые разспросы монаховъ Григорій правдиво отвѣтилъ: «не вѣмъ ничтоже, како умрихъ или како по сихъ ожихъ, но сиче видѣлъ при ногахъ моихъ стоящи нѣкихъ темніи образомъ»...

Трудно даже объяснить, почему сербъ Пахомій считаетъ это выздоровленіе воскресеніемъ изъ мертвыхъ; больной имѣлъ видѣніе, а окружающіе сочли его мертвымъ; чудесное выздоровленіе было, но ничего похожаго на воскрешеніе даже въ изложеніи Пахомія найти нельзя. Можно объяснить извращеніе событій со стороны Пахомія или его пылкой, южной фантазіей, или его

стремленіемъ разукрасить событія; во всякомъ случаѣ его попытка приписывать чудотворцамъ столь невозможное чудо, какъ воскресеніе мертвыхъ, не вызвала подражаній.

Нашимъ безхитростнымъ составителямъ житій было ясно, что такое великое чудо невозможно; разсказчики о чудесахъ не рѣшались такъ прикрашивать и даже извращать событія, какъ это сдѣлалъ сербъ Пахомій. Насколько извѣстно, пылкая фантазія и краснорѣчіе Пахомія не повліяли на благочестивыхъ почитателей святынь; Хутынской монастырь давно потерялъ свою притягательную силу; о немъ почти забыли богомольцы. Едва ли съ моей стороны будетъ смѣлостью утверждать, что для нашего трезваго религіознаго возрѣнія краснорѣчіе серба Пахомія не только не убѣдительно, но прямо антипатично. Истинное, простое религіозное пониманіе нашихъ предковъ не увлеклось краснорѣчіемъ Пахомія; въ глубинѣ души даже довѣрчивыхъ богомольцевъ все же шевелилась мысль, что воскресеніе мертвыхъ выше силъ самыхъ великихъ праведниковъ. Благочестивые богомольцы думали о воскресеніи мертвыхъ какъ св. Варлаамъ, а не какъ Пахомій, и этому образованному и краснорѣчивому писателю не удалось убѣдить нашихъ предковъ въ возможности воскресенія мертвыхъ.

Св. Сергію также приписывается чудо воскрешенія отрока; преподобный объяснилъ отцу, обрадованному воскресеніемъ сына, что отрокъ вовсе не умиралъ, а отъ сильного холода заковенѣлъ, и что теперь онъ отошелъ, пришелъ въ себя и здоровъ. Отецъ твердо стоялъ на томъ, что умершій ожилъ молитвами преподобнаго. Тогда послѣдній запретилъ ему разглашать о чудѣ подъ опасеніемъ лишиться сына.

Филаретъ Гумилевскій не упоминаетъ объ этомъ чудѣ, что даетъ право думать о томъ, что онъ его понимаетъ, какъ и св. Сергій.

Итакъ, вообще чудесныя исцѣленія были очень рѣдки, это доказывается тѣмъ, что при провѣркѣ оказывались ошибки и обманы; естественно, что всегда были и легковѣрные и недобросовѣстные люди. При провѣркѣ въ 1797 г. чудесъ у раки Θεодосія Тотемскаго оказалось: «двѣ крестьянскія женки Мавра Брагина и Евфимія Павлова по учиненіи имъ увѣщанія въ клятвенныхъ извѣщеніяхъ нѣкоторыя слова, присланныя въ тѣхъ объявленіяхъ, отмѣнили, а у мѣщанина Григорія Бурылева сынъ Петръ по выздоровленіи (какъ самъ на допросѣ показалъ), спустя недѣли съ

двѣ помре» (Голубинскій. Исторія канонизаціи, стр. 188). Конечно, такихъ легковѣрныхъ людей всегда было немало и потому, по существу, сообщенія о чудесныхъ исцѣленныхъ мало достовѣрны.

12 октября 1671 года игумень Макарьевскаго монастыря Никита открылъ кости какого-то монаха, выдалъ ихъ за мощи преп. Макарія, положилъ въ раку для подобающаго чествованія и установилъ въ монастырѣ празднованіе открытія мощей. Но въ 1675 г. о мнимомъ открытіи мощей было донесено патріарху Іоакиму. Патріархъ посылалъ въ монастырь троихъ слѣдователей (архіепископа съ архимандритомъ и игуменомъ) и когда слѣдователи донесли ему, что дѣйствительно обрѣтены не мощи преп. Макарія, а кости простого монаха, и что чудесъ отъ нихъ никакихъ не было, приказалъ погребсти кости на прежнемъ мѣстѣ, а игумена Никиту лишилъ игуменства и сослалъ «подъ начало въ послушники» въ другой монастырь (Id., стр. 124, примѣчаніе № 2). Едва ли можно сомнѣваться, что этотъ обманъ не былъ единственнымъ.

Крайне характерной особенностью житій нашихъ святыхъ является большая трезвость рассказчиковъ; во всѣхъ житіяхъ, по крайней мѣрѣ признанныхъ церковью, сообщается всего о нѣсколькихъ чудесахъ, коихъ нельзя объяснить иначе, какъ легковѣріемъ. Можно удивляться, какъ трезво, какъ критически относились наши предки къ «чудесамъ»; конечно, всегда и всюду были легковѣрные фантазеры, но у насъ имъ вѣрили такъ мало, что имѣется всего нѣсколько «затѣйныхъ» чудесъ.

Въ житіи архіепископа новгородскаго Іоанна, составленномъ сербомъ Пахоміемъ, рассказывается, что новгородцы, увидѣвъ «дѣвицу», выбѣжавшую изъ келіи архіерея «низвѣсиша его на плотъ»... «ибо святому на плотъ посажену бывшу, поплоче плотъ той въ верхъ рѣки, противу великія быстрины водныя, никимже влекомый, точію силою Божіею». Это чудо можно объяснить только легковѣріемъ Пахомія. Наконецъ, необходимо отмѣтить, что архіепископъ Іоаннъ умеръ въ 1185 г., а житіе написано въ концѣ XV вѣка (Ключевскій. Древнерусскія житія святыхъ, стр. 161—164).

Еще болѣе странно сказаніе о Василии, епископѣ рязанскомъ. Онъ «снемъ мантию и простре на воду и вступи на ню, нося Божій и Богородичный образъ. И абіе духомъ бурнымъ несенъ бысть съ образомъ противу струямъ, отсодуже рѣка течеть. По-

вѣдаху же яко бысть се въ 3 часу дни и того же дни въ 9 часть Божіимъ неизрѣченнымъ повелѣніемъ приплы на мантии своей вверхъ въ мѣсто, еже нынѣ зовомо старая Рязань... Чудесная же та икона, юже епископъ принесе, и донынѣ въ Рязани есть. Онъ бо вѣроу упова на Ню (Богородицу), Сія же милостью удиви, хотя явить безъ порока раба своего» (Филаретъ Гумилевскій. Житія, апр., стр. 124). Если я правильно понимаю это чудо, то оно относится къ иконѣ, а не св. Василию; онъ не нуждался въ чудѣ, такъ какъ могъ плыть на маломъ суднѣ. Такимъ образомъ это самое удивительное чудо, строго говоря, не имѣетъ отношенія къ святому; извѣстно, что сказанія о чудотворныхъ иконахъ совершенно не похожи на житія святыхъ.

Разсказъ о чудѣ Спиридона просфорника поражаетъ крайнимъ простодушіемъ. У этого преподобнаго загорѣлась келья; «тогда блаженный возьмъ мантию свою, закры ею оустіе печи: власяницы же своей завязавъ рукава, ко кладезю съ нею тече и наполни ю водою и скоро возвращаяся съ водою, зваше братію, да помогутъ ему оугасить. Братія же пришедши, видѣша дивную вещь, какъ не сгорѣ мантиа, ею же закры блаженный оустіе печи и какъ не истече отъ власяницы вода». Такое чудо свидѣтельствуеъ о крайне грубой религіозности; увы, и сочинителю чуда и вѣрующимъ въ него даже непонятно, какъ ненужно и мелко это «чудо». Единственнымъ утѣшеніемъ можетъ быть то, что такіа чудеса не повторялись и они малоизвѣстны.

Крайне неприятное впечатлѣніе производитъ разсказъ о чудѣ царевича Петра. Ему явились св. апостолы Петръ и Павелъ и дали два мѣшка, одинъ съ золотомъ, а другой съ серебромъ. Блаж. Петръ выбралъ мѣсто для монастыря; князь ростовскій предложилъ ему купить землю на слѣдующемъ условіи: пусть онъ кладетъ рядомъ по девяти монетъ серебрянныхъ и десятую золотую, и насколько достанетъ монетъ, тотъ участокъ будетъ его собственностью. Царевичъ Петръ согласился, и когда онъ клалъ монеты, онѣ не истощались. Князю достался цѣлый возъ монетъ; онъ ихъ принялъ, какъ. благословеніе апостольское и нѣсколько дней щедро раздавалъ милостыню бѣднымъ. Очевидно, что такое чудо могъ сочинить только очень корыстолюбивый и тупой человекъ. Проф. Ключевскій (op. cit., стр. 38—43) думаетъ, что житіе царевича Петра составлено монахомъ Петровскаго монастыря и написано подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ тяжбы между

наслѣдниками ростовскаго князя и Петровскимъ монастыремъ. Чудо понадобилось, чтобы доказать права монастыря на землю, слѣдовательно, изобрѣтено изъ самыхъ некрасивыхъ побужденій. Такое чудо могъ сочинить только человѣкъ, поклоняющійся золотому тѣльцу, ничѣмъ не стѣсняющійся въ денежныхъ дѣлахъ. Нѣкоторымъ оправданіемъ для монаховъ Петровскаго монастыря можетъ служить то, что это житіе составлено, какъ думаетъ проф. Ключевскій, не позже половины XIV вѣка въ Ростовѣ.

Эти чудеса, по моему мнѣнію, самыя странныя изъ тѣхъ, которыя объясняются легковѣріемъ и невѣжествомъ. Крайняя простота этихъ выдумокъ бросается въ глаза; очевидно, что такія чудеса выдуманы весьма нехитрыми людьми; вѣрили въ такія чудеса тоже весьма простодушные люди. Едва ли я ошибусь, объяснивъ крайнюю простоту самыхъ «затѣйныхъ» чудесъ большою трезвостью нашихъ предковъ, не особенно довѣрлявшихъ выдумщикамъ. Даже въ то время у насъ не были возможны чудеса вродѣ *Урима и Туммима*—чудесныхъ стековъ, съ помощью которыхъ Смитъ и Коудри составили книгу Мармоновъ.

Наконецъ, и это весьма важно, невѣроятныя чудеса не описываются въ житіяхъ подвижниковъ—истинныхъ праведниковъ; лишь Спиридонъ-просфорникъ можетъ считаться подвижникомъ, но это былъ южно-русскій святой. Голубинскій обратилъ вниманіе на малое число святыхъ въ Кіевской Руси. «Поразительно это различіе между Русью Кіевскою и Русью Московскою въ отношеніи къ количеству святыхъ: тогда какъ въ Московской Руси цѣлый сонмъ святыхъ, въ Кіевской Руси не насчитывается и цѣлаго десятка, ибо въ числѣ указанныхъ и двое не русскихъ» (Исторія канонизаціи, стр. 221). Разсказъ о негорящей мантии и непропускающей воду власницѣ могъ казаться достойнымъ вниманія только тамъ, гдѣ мало уважались настоящіе подвиги, гдѣ нужна была выдумка за отсутствіемъ дѣйствительности.

Архіепископъ Іоаннъ едва ли можетъ считаться подвижникомъ, а царевичъ Петръ даже не походилъ на подвижника. слѣдовательно истинные подвижники «затѣйныхъ» чудесъ не производили; вся ихъ жизнь была такъ необыкновенна, что и безъ выдуманныхъ чудесъ народъ почиталъ ихъ подвиги. Истинныя заслуги не нуждаются въ рекламѣ; народъ своимъ нравственнымъ чувствованіемъ отличалъ истинныхъ подвижниковъ, почиталъ ихъ, хотя они и не плыли противъ теченія воды. Подвижники

удостоивались почитанія за свою нравственную жизнь, за свои выдающіяся дарованія, а не за чудеса; выдумщикамъ не было надобности сочинять невѣроятныя чудеса, чтобы возбудить почитаніе къ подвижникамъ; народъ почиталъ подвижниковъ и безъ помощи легковѣрныхъ выдумокъ. Конечно, излѣченіе больныхъ увеличивало почитаніе, но вѣдь эти излѣченія были обусловлены именно горячимъ почитаніемъ подвиговъ и заслугъ праведниковъ. Я думаю, что это отсутствіе невѣроятныхъ чудесъ въ житіяхъ нашихъ лучшихъ праведниковъ является лучшимъ доказательствомъ высокой нравственной красоты самихъ подвижниковъ и чисто моральнаго почитанія ихъ нашими благочестивыми предками. Конечно, суевѣріе примѣшивалось къ этому почитанію, но нравственный элементъ стоялъ на первомъ планѣ. Прямо невозможно, чтобы въ то время въ почитаніе заслугъ не замѣшалось суевѣріе; суевѣріемъ была полна вся жизнь въ то время. Однако, едва ли можно считать суевѣріемъ убѣжденіе въ возможности излѣченія у гроба праведника, убѣжденіе въ реальности видѣній, убѣжденіе въ существованіе вѣщихъ сновъ. Наши предки считали такія излѣченія возможными, вполне допустимыми законами, управляющими міромъ; съ ихъ точки зрѣнія излѣченіе молитвами угодника объяснялось вполне удовлетворительно, но народъ не особенно довѣрялъ тому, что мантия не горѣла, а власяница не пропускала воды. Но наши предки видѣли несомнѣнныя для нихъ чудесныя исцѣленія молитвами угодника и молитвами у мошей праведниковъ; если мы даже допустимъ, что такихъ исцѣленій въ дѣйствительности было въ два и даже въ четыре раза меньше, чѣмъ намъ извѣстно, это, въ сущности, нисколько не мѣняетъ дѣла.

Что чудесныя исцѣленія были обусловлены почитаніемъ подвиговъ праведниковъ, а не наоборотъ, доказывается тѣмъ, что пока въ народѣ были живы воспоминанія о дѣятельности и высокихъ качествахъ праведника, чудесныя исцѣленія были часты; затѣмъ становились рѣже и, наконецъ, совершенно прекращались. Я, напримѣръ, никогда не слышалъ даже отъ самыхъ благочестивыхъ жителей Смоленской губерніи о чудесахъ у гроба Авраамія Смоленскаго, но зналъ одну старушку, выздоровѣвшую послѣ путешествія къ мощамъ Тихона Воронежскаго (Задонскаго).

Общеизвѣстно, что даже между учеными есть лица, допуска-



ющія возможность чудесъ, допускающія, что есть какія-то таинственныя силы и явленія. Фокусы Блавацкой заинтересовали серьезныхъ англійскихъ ученыхъ; было найдено необходимымъ провѣрить явно фантастическіе рассказы этой странной особы. Кто хочетъ убѣдиться еще разъ въ невозможности настоящихъ чудесъ, пусть перечитаетъ житія нашихъ святыхъ. Лучшаго доказательства невозможности чудесъ нельзя себѣ представить: при всемъ стремленіи видѣть чудесное, во всей нашей исторіи не оказалось ни одного настоящего чуда; за чудеса принимались легко объяснимыя законами природы явленія или, наконецъ, нѣсколько фантазеровъ сочинили нѣсколько крайне грубыхъ рассказовъ про невозможныя и нелѣпыя событія.

Потребность въ чудесномъ очень велика; даже теперь образованные люди вѣрятъ въ чудесное; поэтому вполне понятно, что и наши предки желали чудесъ и видѣли ихъ тамъ, гдѣ ихъ въ сущности не было. Но они не выдумывали невозможныхъ чудесъ и мало вѣрили выдумщикамъ. Нельзя забывать, что, не зная законмѣрности явленій, наши предки всема простодушно относились къ чудесамъ; трудно понять, какъ могутъ современные ученые допускать возможность чудесъ, но несомнѣнно, что еще долго вѣра въ чудеса будетъ существовать.

Повторяю, что чтеніе рассказовъ про наши чудеса весьма полезно для тѣхъ, кто хочетъ понять, какъ возникаетъ и поддерживается вѣра въ чудесное. Эти рассказы, по крайней мѣрѣ большинство ихъ, составлены лицами, надѣленными трезвымъ русскимъ умомъ.

### VIII.

Нѣкоторымъ преподобнымъ приписывается даръ предвидѣнія будущаго; однако о настоящихъ пророчествахъ сообщается такъ мало, что можно даже сомнѣваться, считалось ли возможнымъ, даже для величайшихъ праведниковъ, предвидѣть будущее. Нужно думать, что наши преподобные сами не считали себя надѣленными даромъ пророчества, не занимались прорицаніями. Со свойственнымъ истиннымъ праведникамъ смиреніемъ, они понимали, что предугадать будущее иногда удастся мудрецамъ, а пророчествовать о будущемъ не подобаетъ истинно благочестивымъ людямъ. Поэтому мы встрѣчаемъ лишь очень немного рассказовъ объ удачныхъ предсказаніяхъ; составители житій, при всемъ

своемъ желаніи прославить преподобныхъ, не находили возможнымъ ужъ очень преувеличивать дѣйствительность. Даже допуская въ разказахъ о предсказаніяхъ легенду, слѣдуетъ отмѣтить, что и легенда имѣетъ извѣстныя границы; мнѣнія самихъ преподобныхъ и ихъ почитателей о прорицаніи именно опредѣлили границы легендѣ.

Для лицъ, увлекающихся телепатіей, окультизмомъ, спиритизмомъ и т. п., крайне полезно чтеніе житій нашихъ святыхъ; даже самые восторженные почитатели преподобныхъ, вѣровавшіе вообще въ пророчества, не могли найти убѣдительныхъ случаевъ Providentia будущаго. Почти всѣ описанные случаи объясняются очень легко; или предвидѣть будущее было возможно, и предсказаніе ничего чудеснаго не представляло, или предсказаніе относилось къ самому обыденному и весьма обыкновенному происшествію, или предвидѣніемъ будущаго считалась увѣренность въ успѣхѣ, поощреніе и одобреніе борьбы, или, наконецъ, все сводилось на какое-то недоразумѣніе.

Какъ на примѣръ достовѣрнаго и удачнаго предсказанія можно указать на предсказаніе св. Зосимы о судьбѣ Марфы Борецкой и ея друзей; тутъ именно предсказаніе могло быть основано на знаніи и правильномъ пониманіи событій. При посѣщеніи Новгорода св. Зосима былъ приглашенъ Борецкой на «пиръ»; за столомъ, у котораго сидѣло нѣсколько знатныхъ мужей, преподобный былъ грустенъ. На пути въ монастырь ученикъ св. Зосимы, Даніиль, просилъ учителя объяснить, почему онъ былъ такъ грустенъ за обѣдомъ у Борецкой. Св. Зосима разсказалъ, запретивъ сообщать кому-либо объ этомъ, что онъ за обѣдомъ «видѣ бо безъ главъ сидящихъ шесть начальнѣйшихъ мужей»... «Не многу же времени прешедшу», въ монастырѣ узнали, что великій князь Иванъ Васильевичъ покорилъ Новгородъ и шесть гостей Борецкой казнены. Весьма вѣроятно, что св. Зосима достаточно зналъ о надвигающемся столкновеніи Новгорода съ Москвой; также весьма вѣроятно, что онъ зналъ, къ какой партіи принадлежали «шесть начальнѣйшихъ мужей», а потому вполне могъ предвидѣть ихъ печальную судьбу. Вѣроятно, что св. Зосима былъ грустенъ за обѣдомъ, предвидя судьбу своего родного города, и сообщилъ своему ученику, что шесть гостей будутъ обезглавлены; можетъ быть онъ выразился образно; Даніиль, пораженный исполненіемъ предсказанія св. Зосимы, нѣ-

сколько прикрасилъ событіе, хотя также возможна, но менѣе вѣроятна, галлюцинація у взволнованнаго грустнымъ предчувствіемъ патріота.

Такимъ образомъ это пророчество ничего чудеснаго не представляетъ, а указываетъ лишь на проницательность св. Зосимы, въ которой мы, зная имъ созданное, не имѣемъ ни малѣйшаго права сомнѣваться.

Какъ примѣръ предсказанія событія вполнѣ возможнаго можно считать предсказаніе бѣса св. Авраамію Ростовскому; разсердившійся на св. Авраамія бѣсъ предсказалъ ему, что онъ будетъ имѣть горе, будетъ ѣхать на пѣгомъ ослѣ въ женскихъ сапогахъ. Дѣйствительно, великій князь Владиміра, которому наговорили о богатствахъ монастыря св. Авраамія, приказалъ привести святого во Владиміръ. Не по разуму усердные исполнители такъ спѣшили исполнить приказъ князя, что часть пути св. Авраамій проѣхалъ на пѣгомъ ослѣ въ женскихъ сапогахъ. Имѣть неприятности, проѣхаться на ослѣ—все это не такія ужъ рѣдкія событія, что нужно обладать даромъ пророчества, чтобы ихъ предвидѣть; въ какихъ сапогахъ проѣхалъ часть пути св. Авраамій, не такое важное обстоятельство, чтобы относительно его не могло быть ошибки въ пересказѣ.

Я нарочно привелъ одинъ изъ «затѣйныхъ» рассказовъ, чтобы пояснить, насколько не умѣли сочинить чудеснаго предсказанія даже рассказчики, дававшіе полную волю своей фантазіи. Если откинуть бѣса и женскіе сапоги, вмѣсто чудеснаго провидѣнія окажется самое обыкновенное происшествіе. Это «чудо» не только «затѣйно», но и лишено нравственнаго значенія, такъ какъ предвидѣніе будущаго въ данномъ случаѣ не послужило на пользу церкви и ближнихъ. Филаретъ Гумилевскій («Житія святыхъ», октябрь, стр. 315) опускаетъ это чудо, но упоминаетъ о предсказаніи такого же рода Варлаама Хутынскаго.

На приглашеніе архіерея пріѣхать къ нему черезъ недѣлю, преподобный отвѣчалъ: «Если Господу угодно, въ пятницу первой недѣли поста св. Апостоловъ пріѣду къ твоей святынѣ на саняхъ». «Въ ночь передъ этой пятницею выпалъ глубокой снѣгъ и былъ сильный морозъ. Преподобный прибылъ къ владыкѣ на саняхъ. Архипастырь скорбѣлъ о томъ, что морозъ можетъ повредить хлѣбъ. Не скорби... морозъ истребитъ червей, которые

погубили бы хлѣбъ въ корнѣ—а снѣгъ только напоить жаждущую землю. (Ор. cit., ноябрь, стр. 50). Ничего чудеснаго въ этомъ предсказаніи не было; также оно не имѣло никакого значенія для церкви и блага ближнихъ, и поэтому не совсѣмъ понятно, зачѣмъ о немъ упоминаетъ Филаретъ Гумилевскій. Этотъ рассказъ интересенъ лишь какъ указаніе, что основатели нашихъ монастырей, по крайней мѣрѣ нѣкоторые, были хорошіе наблюдатели и умѣли предсказывать погоду. Для учредителей монастырей, жившихъ земледѣльческимъ трудомъ, были необходимы знанія, полезныя для земледѣлія. Весьма вѣроятно, что Варлаамъ Хутынскій предсказалъ снѣгъ въ маѣ мѣсяцѣ, имѣя на то данныя; притомъ же, онъ не предсказалъ снѣгъ навѣрно, а лишь предполагалъ возможность такого рѣдкаго явленія. Св. Серафимъ Саровскій также хорошо предсказалъ санный путь во-второй половинѣ марта («Странникъ», 1903 г., августъ 174.)

Безспорно, что нѣкоторые хорошіе наблюдатели удивительно часто дѣлаютъ вѣрныя предсказанія погоды; я зналъ одну старую помѣщицу, почти безошибочно предсказывавшую погоду; она знала, будетъ ли зима теплая или холодная, когда начнется весна, будетъ ли ранняя или поздняя осень и т. п. Она не могла объяснить мнѣ, на основаніи какихъ данныхъ дѣлаетъ свои предположенія; по ея словамъ, она научилась этому искусству, проживя всю жизнь въ деревнѣ.

Несомнѣнно, что основатели и хорошіе игумены монастырей—земледѣльческихъ колоній, должны были внимательно наблюдать природу; тамъ, гдѣ на это не обращали вниманія, не было богатства и слѣдовательно процвѣтанія монастыря.

Какъ примѣръ пророчества, представлявшаго собою ободреніе и обнадеживаніе успѣха, можно привести предсказаніе св. Сергіемъ побѣды надъ Мамаемъ. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что и Дмитрій Донской и его сподвижники опасались вступить въ бой съ непобѣдимыми татарами, что нужно было ободреніе великаго подвижника, пользовавшагося большимъ авторитетомъ. Для многихъ, а можетъ быть и для всѣхъ нашихъ предковъ, слова св. Сергія были непреложная истина, и потому его ободреніе дѣйствительно было предсказаніемъ. Оно вдохнуло храбрость, увѣренность въ побѣдѣ, а слѣдовательно дало побѣду. Если въ наше время, несмотря на всѣ техническія усовершенствованія войны, нравственный духъ войска почти

все, то въ то время, когда оружіе у обѣихъ армій было одинаковое, нравственный подъемъ рѣшалъ успѣхъ битвы. Самый рьяный скептикъ долженъ согласиться, что Куликовская битва это одно изъ лучшихъ дѣлъ въ нашей исторіи—это побѣда нравственной силы. Св. Сергій глубоко вѣрилъ въ успѣхъ нашего воинства, потому что для него, по всему его міровоззрѣнію, была несомнѣнна побѣда добра надъ зломъ. Эта глубокая, искренняя вѣра была выраженіемъ всей высоко-нравственной личности преподобнаго; онъ не могъ думать иначе. Къ счастью современниковъ они умѣли цѣнить нравственную красоту св. Сергія, а потому подчинялись его авторитету. Они были достойные поклонники великаго праведника и потому находились подъ его вліяніемъ; свое нравственное величіе они проявили на Куликовомъ полѣ. Преподобный сдѣлалъ все, чтобы ободрить войско, вдохнуть въ него мужество. «Сергій молитвою его (Дмитрія Донского) вооружа и о побѣдѣ пророчества, глаголя: изыди противу варваръ, всякое сумнѣніе отвергши и Богу помогающую враги побѣдиши».

Замѣтивъ безпокойство великаго князя, торопившагося въ походъ, преподобный упросилъ Дмитрія, и, нужно думать, его приближенныхъ, остаться и покушать монастырскую трапезу. Понятно, какъ благотворно должна была подѣйствовать на военачальниковъ спокойная увѣренность авторитетнаго святого. Конечно, св. Сергій воспользовался трапезою для того, чтобы укрѣпить мужество бойцовъ; онъ обѣщалъ вѣчную славу побѣдителямъ и мученическіе вѣнцы тѣмъ, кто падетъ въ битвѣ. Св. Сергій отпустилъ въ походъ двухъ иноковъ, какъ я думаю, не для того, чтобы увеличить армію двумя опытными и храбрыми бойцами, а для того, чтобы эти преданные ему ученики поддерживали мужество воинства. Великій праведникъ зналъ людей и потому, замѣтивъ неувѣренность военачальниковъ, передъ самой битвою прислалъ Богородичную просфору и посланіе, въ которомъ предсказывалъ побѣду.

Св. Сергій много сдѣлалъ для побѣды на Куликовомъ полѣ; его дѣятельность въ этомъ событіи дѣйствительно была чудесна, потому что его предвидѣніе побѣды вполнѣ оправдалось. Величіе нравственной силы проявилось съ безусловною очевидностью; любовь къ добру создала вѣру въ побѣду добра; нравственная красота такъ повліяла на современниковъ, что эта вѣра переда-

лась и имъ. Св. Сергій пріобрѣлъ право предсказать побѣду на Куликовомъ полѣ; намъ понятно, почему это предсказаніе оправдалось; мы должны преклоняться передъ нравственнымъ величіемъ того, кто могъ управлять своими современниками только въ силу своего нравственного превосходства. Къ сожалѣнію такихъ величественныхъ предсказаній, какъ предсказаніе св. Сергія передъ Куликовой битвой, очень мало во всемірной исторіи.

Удачныя предсказанія побѣды дѣлались простыми благочестивыми монахами; такъ, въ житіи митрополита Іоны разсказывается, что инокъ Чудова монастыря «Антоній, мужъ благовѣрный» во время осады Москвы, среди общаго смятенія, предсказалъ побѣду и собственную смерть; Антоній былъ убитъ, а татары побѣждены.

Слѣдовательно, по понятіямъ того времени, предсказать побѣду могъ и не святой; особенно интересенъ этотъ разсказъ именно потому, что онъ помѣщенъ въ житіи митрополита Іоны, а это житіе, въ этомъ нужно признаться, составляетъ печальное исключеніе своею нехристіанскою жестокостію.

Можно указать на разсказы о сбывшихся предсказаніяхъ, основанныя на недоразумѣніи; несостоятельность внѣшняя или внутренняя такъ рѣзко бросается въ глаза, что можно только пожалѣть о сочинителяхъ такихъ разсказовъ.

Филаретъ Гумилевскій («Житія святыхъ», августъ, стр. 19) сообщаетъ, что блаженный (Василій), находясь уже при смерти, сказалъ царевичу Ѳедору—«все достояніе прародителей твоихъ будетъ твоимъ—ты наслѣдникъ». И вслѣдъ за тѣмъ скончался. Это было 2 августа 1552 г. Въ указателѣ именъ (ор. сіт., декабрь, стр. 403) также сказано, что Василій блаженный умеръ 2 августа 1552 г. Царь Ѳедоръ Ивановичъ *родился 11 мая 1557 г.* Можно удивляться, что образованный богословъ не замѣтилъ столь грубой ошибки.

Внутренняя несостоятельность нѣкоторыхъ чудесныхъ предсказаній особенно бросается въ глаза въ житіи митрополита Іоны. Крайняя тенденціозность, и притомъ самага дурного характера, составителей этого житія особенно антипатична потому, что въ житіи разсказывается о четырехъ предсказаніяхъ, недостойныхъ христіанина.

Ключникъ митрополита Пименъ не далъ «испити мало отъ меда» «вдовицѣ»; митрополитъ объявилъ ключнику «посла на ты

Богъ смертное поспѣшеніе», далъ ему время покаяться: постригъ въ схиму; «представися Пименъ по словеси святителя».

Еще болѣе былъ жестокъ этотъ митрополитъ съ однимъ своимъ слугою; слуга не передалъ «вдовицѣ» назначенную ей милостыню; когда «вдовица» жаловалась самому митрополиту, слуга настаивалъ, что «вдовица» клеветаетъ на него. Митрополитъ повѣрилъ «вдовицѣ», а слугѣ сказалъ, «ты же да умреши: и въ той часъ болѣзнь огневичная объятъ слугу того и умре».

Съ изысканною жестокостью расправился митрополитъ съ «нѣкіемъ человѣкомъ», утверждавшимъ, что больная, выздоровѣвшая по молитвѣ митрополита, поправилась потому, что «по естеству болѣзнь ей найде, тако по естеству и отыде». За это весьма простительное объясненіе митрополитъ Іона «рѣче къ нему—да свяжется лукавый твой языкъ и да заградятся хульные твои уста и вмѣсто оныя дѣвицы имѣвшія умерети, ты да умреши». Это изысканно жестокое предсказаніе сбылось съ точностью.

Ключарь митрополита Іаковъ имѣлъ видѣніе, предвѣщавшее смерть Іонѣ; изъ страха, онъ не разсказалъ о немъ владыкѣ; Іона все же узналъ о видѣніи и сказалъ Іакову: «Богъ да проститъ тя чадо», но спѣши домой: твоя жена скоро умретъ; жена священника проболѣла три дня и умерла.

«Чудеса» митрополита были мало извѣстны народу, и мы не знаемъ, какъ относилось къ нимъ нравственное чувствованіе народа; среди властолюбивыхъ монаховъ этотъ жестокий митрополитъ могъ считаться святымъ, но имя его не было извѣстно народу.

Само собою разумѣется, что какъ бы мы ни относились къ политической и церковно-административной дѣятельности митрополита Іоны, мы можемъ лишь сожалѣть о крайне тупой религіозности лицъ, выдумавшихъ эти нелѣпые разсказы.

Поучительно сравнить эти жестокія предсказанія митрополита Іоны съ тѣмъ, какъ сердечно предсказалъ горе Серафимъ Саровскій. Бѣляева имѣла много горя и пріѣхала къ св. Серафиму за нравственной поддержкой. Преподобный предсказалъ Бѣляевой, что ей въ жизни предстоитъ перенести много огорченій, но вмѣстѣ съ тѣмъ отнесся къ ней такъ сердечно, что бесѣда съ великимъ старцемъ была для нея большой отрадой; передъ смертью она говорила, что старецъ Серафимъ исцѣлилъ ее отъ всѣхъ страданій. Особенную мягкость проявилъ св. Серафимъ въ

предсказаніи Ладыженскому: «мы съ тобою больше не увидимся». Преподобный предсказалъ свою собственную смерть, что вполнѣ вѣроятно: ему тогда было 73 года («Странникъ», декабрь, стр. 886).

Вѣскимъ аргументомъ противъ телепатіи можетъ служить то, что это явленіе, въ реальность котораго хотятъ вѣрить даже выдающіеся ученые, было почти неизвѣстно въ нашихъ монастыряхъ, гдѣ, конечно, съ особымъ усердіемъ подыскивали все таинственное, непонятное и рѣдко бывающее. Знать или даже догадываться о событіяхъ, отдаленныхъ отъ насъ по мѣсту, кажется возможнымъ и даже объяснимымъ нѣкоторымъ нашимъ современникамъ, какъ ни странно такое допущеніе при нашемъ міропониманіи. Лучшіе наши подвижники, крѣпко вѣровавшіе въ сверхестественную силу нравственнаго подвига и молитвы, не нуждались въ телепатіи. Ихъ безхитростная вѣра превращала для нихъ въ чудеса вполнѣ понятныя для насъ явленія, но имъ не удалось подмѣтить такихъ явленій, которыя теперь объясняются телепатіей.

Полное отсутствіе явленій этого рода побуждало восторженныхъ почитателей святыхъ считать проявленіемъ способности знать происходящее далеко самое обыкновенное и легко объяснимое явленіе. Св. Стефанъ Пермскій спѣшилъ въ Москву и потому не могъ заѣхать къ св. Сергію; онъ ѣхалъ по дорогѣ «иже отстоитъ отъ Сергіева монастыря яко пять поприщъ». «Бывшу ему противъ монастыря, воста съ колесницы своя», прочелъ молитву и привѣтствовалъ своего друга. Св. Сергій «воста въ тойже часъ отъ трапезы», молился и мысленно привѣтствовалъ св. Стефана. Иноки убѣдились, что дѣйствительно въ это время св. Стефанъ молился «противъ монастыря». Все это вполнѣ понятно и безъ телепатіи: Св. Сергій могъ знать, что св. Стефанъ проѣзжалъ въ Москву; когда выяснилось, что св. Стефанъ не заѣхалъ въ монастырь, онъ помолился о немъ. Такъ какъ часовъ не было ни въ монастырѣ, ни у епископа, то утверждать, что святые молились въ одно время, нѣтъ основанія. Можетъ быть время молитвы не совпадало на два—четыре часа, и, наконецъ, вѣдь могло произойти и случайное совпаденіе. Повторяю, если объ этомъ весьма простомъ и легко объяснимомъ событіи находили нужнымъ рассказать, какъ о чемъ-то удивительномъ и чудесномъ, ясно, такихъ телепатическихъ явлені-



ній, какихъ ищутъ нѣкоторые современные ученые, наши предки не знали.

Весьма распространено мнѣніе даже между неособенно набожными людьми, что въ монастыряхъ есть прозорливые старцы, которые насквозь видятъ людей и, посмотрѣвъ на человѣка, узнаютъ не только его характеръ, но даже предсказываютъ его будущее, насколько оно зависитъ отъ самого человѣка. Но я не нашелъ среди такихъ предсказаній ни одного достовѣрнаго. Г. Поселянинъ, какъ «весьма необыкновенный случай предсказанія», описываетъ слѣдующее происшествіе (ор. cit.). Въ 1830 г. молодой офицеръ просилъ у св. Серафима благословенія на поступленіе въ монастырь. «Выслушалъ его отецъ Серафимъ и сказалъ ему: «Ты не ходи въ монахи. Тебѣ надо жениться и невѣста твоя здѣсь. Ступай сейчасъ же въ монастырскую гостиницу. Тамъ ты найдешь мать и дочь. Вотъ эта дочь и есть твоя невѣста. А отъ меня ты имъ скажи, чтобы онѣ поскорѣе ко мнѣ пришли». Въ раздумьи офицеръ вышелъ на ограду и встрѣтилъ карету, въ которой ѣхали пожилая дама и барышня. Это были владѣлицы имѣнія близъ Сарова, почитательницы старца. Офицеръ имъ передалъ приглашеніе св. Серафима; онѣ, конечно, тотчасъ же пришли въ келью старца. Отецъ Серафимъ привѣтливо благословилъ ихъ, взялъ офицера и барышню за руки, соединилъ ихъ, произнося «Господь васъ благословитъ». Всѣ они такъ уважали старца, что возражать не пришлось».

Я тутъ не вижу предсказанія, и ясно, что это происшествіе объясняется весьма просто; мудрый старецъ понялъ, что изъ этого офицера выйдетъ плохой монахъ, но ему понравилось благочестивое намѣреніе молодого человѣка; онъ хорошо зналъ барышню, на которой рѣшилъ женить офицера. Въ этомъ дѣлѣ св. Серафимъ проявилъ свое знаніе людей и свое благодушіе, но ничего похожего на предсказаніе тутъ не было.

Чтеніе житій нашихъ святыхъ убѣждаетъ, что самые великіе праведники не считали себя прозорливыми; прозорливость ихъ проявлялась такъ рѣдко, что составители житій заносили въ эти житія самые обыкновенные случаи. Конечно, можно себѣ объяснить дѣло такъ, что свою прозорливость преподобные проявляли такъ часто, что не было возможности описать всѣ такіе случаи. Но это объясненіе несостоятельно уже потому, что сохранились рассказы о случаяхъ, которые доказываютъ не про-

зорливость, а самую обыденную наблюдательность. Составители житій, за несимѣнимъ доказательствъ настоящей прозорливости, приводятъ, какъ достойные описанія, такіе факты, которые въ обыденной жизни случаются нерѣдко.

Блаженный (юродивый) Михаилъ предсказалъ св. Іонѣ, архіепископу Новгородскому, когда тотъ былъ еще мальчикомъ: «Иване (такъ бы отъ святаго крѣщенія имя дѣтищу) учи книги прилежно, имаши бо великому граду сему архіепископъ быти». Многіе знаютъ о такихъ сбывшихся предсказаніяхъ, сдѣланныхъ людьми, не обладающими прозорливостью; способному мальчику говорить—учись хорошенько, будешь генераломъ, будешь богачемъ и т. п. Я знаю болѣе удивительное «чудо»: старый учитель ариѳметики во второмъ классѣ гулялъ съ учителемъ ариѳметики третьяго класса; встрѣтивъ нѣкоторыхъ изъ своихъ учениковъ, онъ рекомендовалъ любимаго ученика товарищу: «вотъ умница, инженеромъ будетъ, богачомъ будетъ, не то что мы горемыки»; одинъ изъ учениковъ обратился къ старику: «а я чѣмъ буду?» такимъ же горемыкой, какъ я, лучшаго не стоишь; третій ученикъ спросилъ; «а я чѣмъ буду?»—Ну, тебѣ совсѣмъ скверно будетъ—былъ отвѣтъ. Я отлично помню эту сцену; дѣйствительно А. былъ инженеромъ, любилъ деньги и былъ богатъ; Б. сдѣлался учителемъ, а В. спился и умеръ въ нищетѣ. Меня особенно поразило, что у А. былъ въ жизни одинъ кумиръ—золотой телецъ; повліяли ли на него слова стараго учителя, или старый учитель разгадалъ мальчика—судить не берусь.

Весьма возможно, что предсказаніе блаженнаго Михаила повліяло на способнаго и честолюбиваго мальчика.

Бѣлевскій князь Михаилъ и его жена Марія семь лѣтъ скорбѣли о безчадіи и послали двухъ бояръ съ грамотою, просить молитвъ св. Кирилла Бѣлозерскаго о разрѣшеніи неплодія ихъ. Прозорливый Кириллъ (Филаретъ Гумилевскій, іюнь, стр. 82), еще не читая грамоты, сказалъ посланнымъ: «Поелику вы, чада мои, совершили долгій и трудный путь, то вѣрую Господу моему, Онъ дастъ князю вашему чадородіе». Предсказаніе сбылось.

Каждому изъ насъ случается получать письма, содержаніе которыхъ намъ прекрасно извѣстно до вскрытія конверта; никакой прозорливости не нужно, чтобы знать, напр., о чемъ въ письмѣ просить бѣдный родственникъ. Св. Кириллъ могъ знать, что князь Михаилъ скорбѣлъ о безчадіи, и потому не имѣлъ

надобности читать грамоту. Нужно обратить вниманіе, что св. Кирилль одинъ изъ наиболѣе почитаемыхъ святыхъ; можно лишь удивляться, что о такой самой обыденной догадливости составители его житія нашли нужнымъ говорить. Менѣе понятно сбывшееся предсказаніе о чадородіи. Есть ли случаи безчадія, поддающіеся лѣченію внушеніемъ—вопросъ неясный; я слышалъ, какъ И. М. Сѣченовъ говорилъ въ небольшомъ кружкѣ, что отъ нашей воли зависитъ имѣть или не имѣть дѣтей, конечно, если нѣтъ органическихъ болѣзней, обусловливающихъ безчадіе. Полагаю, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ внушеніе можетъ устранить базчадіе. Не привожу здѣсь соображеній въ пользу такого допущенія, въ виду крайней деликатности этого вопроса <sup>1)</sup>).

«Нѣкій же новоначальный инокъ... изыде нѣкія рода потребы виѣ обители и видѣлъ мірскія люди и жены грядущія оустреми на нихъ зрѣніе, прельстився очесы и внятъ любострастно взору лица женъ, и плѣнися помысломъ и оумедли въ немъ». Когда этотъ инокъ возвратился въ монастырь и явился къ св. Пафнутію Боровскому, преподобный «возрѣ на него и абіе позна того смущенна суша нечистыми помысли и отвративъ лице свое отъ него, рече: О се челоуѣкъ не первому! (т.-е. этотъ челоуѣкъ не прежній).» Едва ли стоитъ говорить, что не нужно никакой прозорливости, чтобы по выраженію лица и особенно глазъ, замѣтить половое возбужденіе; мало-мальски опытный психіатръ почти безошибочно узнаетъ половое возбужденіе у своихъ пациентовъ; также не трудно видѣть, исполнилъ ли отпущенный въ отпускъ пациентъ совѣтъ врача относительно полового воздержанія.

Св. Пафнутій Боровскій предупредилъ побѣгъ двухъ монаховъ, уже приготовившихъ платье для побѣга; опять-таки никакой прозорливости для этого не нужно; опытный, знающій своихъ монаховъ настоятель можетъ догадаться о замышляемомъ побѣгѣ и предупредить его. Очевидно, даже такіе великіе подвижники, какъ св. Пафнутій, не могутъ привязать къ себѣ дурныхъ людей; примѣръ и нравственное вліяніе св. Пафнутія не могли привязать къ монастырю этихъ двухъ иноковъ.

---

Bienet-Sanglé (Le prophète Samuel. Annales medico-psychologiques. 1903, № 2) считаетъ, что разрѣшеніе неплодія въ нѣкоторыхъ случаяхъ возможно вслѣдствіе внушенія; онъ приводитъ данныя въ пользу такого допущенія.

Князь Серпуховской Владиміръ послалъ угощеніе въ Сергіево-Троицкій монастырь; посланный съѣлъ часть порученной ему провизіи. «Прозорливый Сергій (Филаретъ Гумилевскій. Ор. сіт. Сентябрь, стр. 318) кротко сказалъ боярину, что безъ благословенія не слѣдуетъ касаться пищи». О прегрѣшеніи боярина можно было догадаться и по его сконфуженному виду, и по укладкѣ провизіи; наконецъ, св. Сергій могъ непосредственно отъ князя Владиміра знать, въ чемъ состоялъ даръ, и потому легко могъ сообразить, чего недостаетъ.

Въ заключеніе еще разъ могу повторить, что ясныхъ доказательствъ настоящей прозорливости въ житіяхъ нѣтъ; ничего подобнаго приписываемому св. Терезѣ мы въ житіяхъ нашихъ святыхъ не находимъ. Я думаю, это объясняется тѣмъ, что наши преподобные мало дарили вниманія тому, что происходитъ вокругъ, всецѣло отдаваясь молитвѣ и созерцанію. Да, наконецъ, преподобныхъ и не могли серьезно интересоваться мелкіе интересы и желанія суевѣровъ, ищущихъ въ монастыряхъ совѣтовъ о чисто-житейскихъ дѣлахъ.

## IX.

До настоящаго времени совершенно не изучены наши повальныя психическія эпидеміи, массовыя видѣнія и вообще психопатическія явленія. Но и тѣ скудныя свѣдѣнія, которыми мы обладаемъ, свидѣлствуютъ, что у насъ видѣнія, демономанія, явленія внушенія не были такъ распространены, какъ на Западѣ. Процессы вѣдьмъ у насъ едва ли были возможны; не было у насъ понятій о шабашѣ вѣдьмъ, о Вальпургіевой ночи; сравнить нашу Лысую гору съ Брокемомъ можно лишь съ большой натяжкой. Это и въ антропологическомъ и въ историческомъ отношеніяхъ весьма важное обстоятельство до сихъ поръ не обращало на себя вниманія изслѣдователей.

Хотя нѣсколько освѣтитъ этотъ вопросъ можетъ изученіе видѣній въ нашихъ монастыряхъ. Кто знаетъ, какъ распространены были видѣнія въ монастыряхъ на Западѣ, какъ часто тамъ возникали настоящія психическія эпидеміи, для того крайне интересно прослѣдить, какую роль у насъ играли видѣнія. Конечно, приходится считаться съ крайней бѣдностью нашей монастырской письменности, но несомнѣнно, что составители житій съ особымъ тщаніемъ должны были записывать о всѣхъ ви

дѣніяхъ, о которыхъ они слышали. Видѣнія такъ поражаютъ воображеніе и самого визионера и тѣхъ, кому о нихъ сообщается, что трудно допустить умолчаніе о большинствѣ видѣній. Видѣнія всегда были убѣдительными доказательствами сношеній съ внѣшнимъ міромъ; визионеры окружены были удивленіемъ и почтеніемъ.

Едва ли нужно доказывать, что въ монастыряхъ видѣнія должны были быть гораздо чаще, чѣмъ на міру;—несомнѣнно, что многіе психопаты искали себѣ убѣжища въ монастыряхъ; въ то тяжелое время борьба за существованіе для психопатовъ была гораздо тяжелѣе, чѣмъ теперь. Такъ какъ въ обществѣ не было другихъ интересовъ, кромѣ религіозныхъ, то, понятно, психопаты всецѣло отдавались этимъ интересамъ, и потому стремились въ монастыри. Политическіе интересы были въ то время только въ самомъ высшемъ классѣ. Аскетизмъ также способствовалъ появленію видѣній, а въ монастыряхъ, въ которыхъ игуменами были праведники, аскетизмъ былъ весьма строгимъ. Крайнее однообразіе, постоянная сосредоточенность на очень ограниченномъ кругѣ представленій, желаніе сношенія съ высшимъ міромъ и *увѣренность въ возможности такихъ сношеній*, взаимныя внушенія—все это, конечно, предрасполагало къ видѣніямъ. Въ нашихъ монастыряхъ дѣйствовали тѣ же вызывающія видѣнія причины, какъ и въ западныхъ; можно лишь отмѣтить, что у насъ употреблялась вегетаріанская пища и не было вина; пьянство проникало въ монастыри въ періодъ упадка религіозной жизни, и едва ли можно предполагать употребленіе спиртныхъ напитковъ въ ту эпоху, когда во главѣ монастырей стояли праведники. Поэтому съ большой вѣроятностью можно думать, что въ монастыряхъ видѣнія были чаще, чѣмъ внѣ ихъ, что тамъ были самыя сложныя, самыя разнообразныя видѣнія. Зная, какъ часто и какого характера были видѣнія въ монастыряхъ, мы можемъ судить о частотѣ и характерѣ видѣній въ обществѣ вообще; вотъ основанія, почему изученіе видѣній заслуживаетъ особаго вниманія. Несомнѣнно, что другого источника для изученія этого вопроса мы не имѣемъ.

Даже при поверхностномъ изученіи бросается въ глаза, что видѣнія были сравнительно рѣдки, однообразны и не имѣли большого значенія. Анализируя многіе рассказы, мы убѣждаемся, что нѣкоторыя невѣроятныя происшествія ничего общаго съ

видѣніями не имѣютъ. Въ самомъ дѣлѣ, не слѣдуетъ смѣшивать фантастическіе рассказы и прикрасы восторженнаго почитателя съ видѣніями. Какъ примѣръ разнузданности фантазіи, можно привести рассказы Поликарпа про Марка Печерскаго. Маркъ выкопалъ тѣсную пещеру для погребенія умершаго монаха, мѣсто было такъ узко, что не было возможности ни убрать покойника, ни возлить на него елей. Маркъ сказалъ мертвому: мѣсто тѣсно, самъ, братъ, потрудись, возлей на себя елей. Мертвый, нѣсколько поднявшись, взялъ масло и, возливъ крестовидно на лицо и грудь, отдалъ сосудъ, самъ передъ всѣми убралъ все, легъ и заснулъ. Такой же характеръ имѣютъ и другіе рассказы Поликарпа. Если бы объ этомъ «затѣйномъ» происшествіи рассказывалъ самъ Маркъ, можно еще было бы говорить о видѣніи, но имѣя рассказы Поликарпа, намъ остается допускать или крайнюю довѣрчивость Поликарпа или необузданность его фантазіи. Въ оправданіе такимъ грубымъ выдумкамъ можно привести лишь то, что въ основѣ ихъ лежитъ все же почтенная сама по себѣ благодарность къ монаху, взявшему на себя тяжелую обязанность копать пещеры и погребать мертвыхъ.

Очень рано въ монастыряхъ поняли, что видѣнія бывають отъ дьявольскаго навожденія; уже въ Печерскомъ монастырѣ знали, что уединеніе опасно, что въ уединеніи могутъ появляться видѣнія отъ дьявольскаго навожденія, принимали мѣры, чтобы избѣжать такого испытанія. Весьма поучительно въ этомъ отношеніи житіе подвижника XI в. Исакія Печерскаго; это единственный описанный случай тяжелаго галлюцинаторнаго психоза.

Исакій Печерскій жилъ одиноко въ маленькой пещерѣ, одѣвался въ власяницу и козлиную кожу, черезъ день съѣдалъ просфору; такой образъ жизни онъ велъ семь лѣтъ; можно лишь удивляться крѣпости его натуры, если даже мы допустимъ, что онъ прожилъ такимъ образомъ и менѣе семи лѣтъ. Однажды, погасивъ свѣчку, онъ увидѣлъ двухъ «юношъ прекрасныхъ», лица ихъ блистали «аки солнце»; они ему сказали: «мы есмь аггели, и се грядѣтъ къ тебѣ Христось съ прочими аггели». Дѣйствительно, Исакій увидѣлъ «множество»; одинъ изъ нихъ «паче всѣхъ сіяше». Исакію приказали поклониться этому «паче всѣхъ сіяше», какъ Христу, что подвижникъ и исполнилъ. Бѣсы «кличь велій сотвориши... нашъ

еси Исакіе». Вся келія наполнилась бѣсами, которые играли «въ сопѣли, тумпаны и гусли». Бѣдный Исакій «начаша съ ними скакати и плясати на многъ часъ; бѣсы, утрудивши его, оставили еле жива суца». Несомнѣнно, что этотъ описанный галлюцинаторный приступъ былъ не первый: такія сложныя и живыя галлюцинаціи не могутъ появиться сразу; это былъ тяжелый приступъ вполнѣ развившейся болѣзни. О силѣ этого приступа можно судить по тому, что Исакій на другой день былъ еле живъ: иноки «Исакія мняще мертва быша». Въ продолженіе двухъ лѣтъ Исакій былъ «разслабленъ оумомъ и тѣломъ», постоянно лежалъ и за нимъ ухаживали иноки; только на третій годъ наступило улучшеніе «онъ же по малу взирая на другихъ вкушаши хлѣба и такъ научишася ясти».

Полнаго выздоровленія однако не наступило; вѣроятно по приказанію игумена, Исакій работалъ на кухнѣ; онъ «нача юродство творити и пакости наносити обо игумену, обо же братіи». Возбужденіе этого больного было такъ сильно, что онъ выходилъ изъ монастыря; тамъ не всѣ относились добродушно къ творимымъ имъ «пакостямъ» и бѣдному больному наносили побои («раны»). Поведеніе его было таково, что игумень должень былъ его наказывать; насколько нелѣпы были его поступки, можно судить потому, что онъ собиралъ къ себѣ дѣтей и надѣвалъ на нихъ монашескія одежды. Галлюцинаціи, наконецъ, возобновились, но Исакій уже свыкъся съ ними; онъ уже не принималъ бѣсовъ за ангеловъ; бѣсы приходили къ нему по ночамъ «аки народъ многъ» и угрожали раскопать пещеру, но Исакій понималъ, что это не люди, а бѣсы: люди по ночамъ не раскапываютъ пещеры. Бѣсы<sup>3</sup> являлись Исакію «во образѣ медвѣжіемъ или львовомъ и иныхъ лютыхъ звѣрей, иногда же аки змѣи ползаху къ нему и аки жабы или аки мыши, и всякъ гадъ», но Исакій уже не боялся и этихъ видѣній.

Видѣнія Исакія разсказаны такъ правдоподобно, что мы можемъ относиться съ довѣріемъ къ этому наивному повѣствованію о тяжкомъ заболѣваніи аскета. Для насъ очевидно, что въ этомъ разсказѣ опущенъ первый періодъ болѣзни, но Исакій могъ скрыть о пережитомъ.

Исакій считался праведникомъ за свои аскетическіе подвиги и за власть, пріобрѣтенную имъ надъ бѣсами. Если бы такія заболѣванія были часты, было бы много монаховъ, свыкшихся

со своими галлюцинаціями, объ Исакии забыли бы, какъ объ обыкновенномъ монахѣ. Разсказъ о его видѣніяхъ сохранился, какъ нѣчто достойное удивленія; это даетъ намъ право думать, что такія заболѣванія были необычайно рѣдки. Вообще, въ житіяхъ преподобныхъ мы встрѣчаемъ повторенія и заимствованія, наприм., о галлюцинаціи Авраамія Ростовскаго повторяется въ житіи Иоанна Новгородскаго, но ни одного житія похожаго на житіе Исакиа Печерскаго нѣтъ. Это даетъ намъ право думать, что настоящій галлюцинаторный психозъ бывалъ очень рѣдко; если бы какой-либо составитель житій зналъ такой случай, онъ вѣроятно его описалъ бы съ цѣлью прославить инока, пережившаго то же, что преподобный Исакій затворникъ. Поэтому мы можемъ допускать, что такія заболѣванія бывали или въ глухихъ монастыряхъ, гдѣ не было хорошихъ грамотѣевъ, или, наконецъ, такія заболѣванія поражали иноковъ такой жизни, что приравнивать ихъ къ Исакию затворнику казалось зазорнымъ.

Въ томъ же Печерскомъ монастырѣ въ XI в. спасался Никита затворникъ, галлюцинаціи котораго не имѣли такого тяжелаго характера; и въ данномъ случаѣ видѣнія были отъ діавола, т.-е. считались явленіемъ отрицательнаго характера. Понятно, что діавольское навожденіе свидѣтельствовало о несовершенствѣ инока, вызывало ужасъ, требовало усиленныхъ подвиговъ, чтобы загладить грѣхи, за которые было послано это наказаніе.

Никита проситъ у игумена благословенія подвизаться въ затворѣ; игумень Никонъ отговаривалъ Никиту, указывалъ ему на опасность этого подвига и ссылался на вышеописанный случай съ Исакиемъ затворникомъ, но самоувѣренный инокъ настоялъ на своемъ; онъ увѣрялъ игумена, что сумѣетъ бороться съ кознями діавольскими. У Никиты появилась слуховая и обаятельная галлюцинація: онъ услышалъ голосъ «молящся купно съ нимъ и обояше благоуханіе неизрѣченно». Никита заключилъ, что съ нимъ молится ангелъ и молилъ «Господи, явися ми самъ разумно, да увижду тя». Послѣдовалъ отвѣтъ «не явлюся тебѣ, занѣ юнъ еси»; Никита молился усердно и слышалъ: «и посылаю аггела моего». Наконецъ, появилась и зрительная галлюцинація: «ста предъ нимъ бѣсъ во образѣ аггела». Бѣсъ приказалъ Никитѣ читать книги и обѣщалъ за него молиться. Никита видѣлъ «бѣса неустанно молящася о немъ». По приказанію бѣса, Никита сталъ пророчествовать и предсказанія



его сбывались; бѣсъ будто бы помогаль Никитѣ, когда къ нему приходили совѣтоваться; «бѣсъ, мнимый аггелъ, повѣдаше ему вся случившаяся имъ, и той же (Никита) пророчествоваше и бываше тако». Никита будто бы предупредилъ великаго князя объ убіеніи князя Глѣба Святославича въ Заволочьи.

Тогда же Никита обнаружилъ удивительное знаніе Ветхаго Завѣта—«весь бо узъоустъ оумоѣше»; Новый завѣтъ онъ не хотѣлъ читать, не хотѣлъ даже о немъ говорить. Это дало основаніе инокамъ заподозрить, что Никита находится «въ прельщеніи»; самые авторитетные иноки вывели Никиту изъ затвора, молились о немъ и заставили его разсказать о пережитомъ. Никита разсказаль имъ о видѣніяхъ; онъ будто бы не зналъ книгъ Ветхаго завѣта «яко едва научиша его грамоти». Послѣднее обстоятельство однако сомнительно, такъ какъ Никита и въ затворѣ могъ выучить на память многое изъ Ветхаго завѣта; Никита былъ потомъ архіереемъ въ Новгородѣ; едва ли каеэдру въ этомъ сѣверномъ центрѣ просвѣщенія поручили бы полуграмотному монаху. Нужно думать, что Никита совершенно выздоровѣлъ; по крайней мѣрѣ ничего ненормальнаго въ его поведеніи не замѣчали; иначе едва ли онъ былъ бы назначенъ на отвѣтственную должность.

Разсказъ о видѣніяхъ Никиты Печерскаго достаточно подробенъ, чтобы сдѣлать заключеніе объ остромъ галлюцинаторномъ психозѣ, окончившемся выздоровленіемъ.

Необходимо обратить вниманіе, что и въ то время критически относились къ видѣніямъ; иноки не повѣрили, что затворника учить ангелъ, а видѣнія его приписали злой силѣ; для нихъ она была діаволъ, для насъ болѣзнь. Иноки были настолько благоразумны, что даже удачныя предсказанія Никиты не убѣдили ихъ въ святости затворника. Намъ не совсѣмъ ясно, почему именно иноки догадались о «прельщеніи» Никиты, почему онъ не желалъ говорить о Новомъ Завѣтѣ; но все же очевидно, что и видѣнія ангела, и удачныя предсказанія, и знаніе на память Ветхаго Завѣта, даже въ то время, не казались всѣмъ проявленіемъ святости.

Видѣнія Исакія и Никиты, а это едва ли не самыя сложныя и живыя галлюцинаціи, описанныя въ житіяхъ, уясняютъ намъ, что наши предки имѣли самыя неясныя и незаконченныя представленія о дьяволѣ; въ этомъ отношеніи различіе между нами и средне-

вѣковымъ Западомъ громадно. Очевидно, что никакихъ опредѣленныхъ представлений о бѣсахъ у насъ не было; для нашихъ предковъ бѣсы были не больше, какъ неизвѣстная злая сила, причиняющая иногда людямъ зло, являющаяся имъ то въ видѣ ангеловъ, то въ видѣ злыхъ звѣрей и гадовъ. Только по оплошности человѣкъ могъ поддаться власти бѣса; очень легко было избавиться отъ власти дьявола. Существеннаго вреда дьяволъ не могъ сдѣлать человѣку, потому что молитва всегда отгоняла бѣсовъ, человѣкъ благочестивый легко силою молитвы могъ подчинить себѣ дьявола, какъ это свидѣтельствуяютъ житія Авраамія Ростовскаго (XII в.) и Іоанна Новгородскаго (XII в.). Видѣнія этихъ преподобныхъ уясняютъ намъ, какъ смутны и наивны въ началѣ нашей исторіи были представленія о дьяволѣ.

Однажды, когда Авраамій хотѣлъ умыть руки, «дьяволъ вниде въ умывальницу въ воду». Авраамій ничуть не испугался бѣса, но «вземъ преподобный крестъ и положи наверхъ сосуда и около сосуда огради крестнымъ знаменіемъ». Бѣсъ, такимъ образомъ, оказался запертымъ въ умывальникѣ и не беспокоилъ Авраамія. Но вотъ въ отсутствіе Авраамія въ его келью зашелъ князь; одинъ изъ его воиновъ снялъ крестъ съ рукомойника и бѣсъ «изыде изъ сосуда, аки дымъ чернъ и злосмраденъ». Освободившійся бѣсъ «нача на преподобнаго злы слова износити», обѣщалъ устроить ему неприятности, но и на этотъ разъ Авраамій не испугался бѣса «оградися крестомъ и абіе исчезе». Затѣмъ «преобразилъ бѣсъ въ образъ воина» и наклеветалъ на Авраамія князю Владиміра. Очевидно, что преображеніе бѣса въ воина-клеветника только догадка и притомъ излишняя, такъ какъ въ клеветникахъ всегда и всюду недостатка не бываетъ. Мы можемъ однако повѣрить, что Авраамій имѣлъ зрительныя и слуховыя галлюцинаціи, которыя его мало беспокоили; простота и грубость представлений о бѣсѣ прямо поразительная. Однако, болѣе сложныхъ и опредѣленныхъ представлений о бѣсѣ не было, и тотъ же рассказъ, съ крайне грубымъ дополненіемъ, мы встрѣчаемъ въ житіи Іоанна Новгородскаго.

Іоаннъ стоялъ на молитвѣ, бѣсъ вошелъ «въ рукомойницу» и «нача возмущаюши воду трепетати». Іоаннъ не смутился, понявъ въ чемъ дѣло и заперъ бѣса въ рукомойникѣ крестомъ. Бѣсъ тогда сталъ просить Іоанна его освободить «аки человѣкъ во-

пити». Слуховая галлюцинація была ясная и живая, но Іоаннъ такъ презиралъ бѣса, что не только не испугался, но успѣлъ обсудить, какъ воспользоваться тяжелымъ положеніемъ бѣса, а именно онъ согласился выпустить бѣса съ тѣмъ, что тотъ его свозитъ въ Іерусалимъ и обратно. Бѣсъ превратился въ коня, «Іоаннъ вооружа себя крестомъ и всаде на бѣса», полетѣлъ въ Іерусалимъ; тамъ онъ посѣтилъ святаго мѣста, затѣмъ вернулся тѣмъ же путемъ назадъ въ ту же ночь. Эта крайне сложная и живая галлюцинація указываетъ, какъ у насъ мало боялись дьявола и какъ презирали его могущество. Бѣсъ, правда, отомстил Іоанну: онъ преобразился въ дѣвицу и выбѣжалъ изъ его дома, чѣмъ вызвалъ негодованіе новгородцевъ; архіерея посадили на плотъ «да выпловеть изъ града нашего». Очевидность вымысла въ этомъ случаѣ такъ велика, что Филаретъ Гумилевскій опускаетъ этотъ разсказъ, такъ же какъ о видѣніяхъ бѣса Аврааміемъ. Дѣйствительно, эти видѣнія ничуть не свидѣтельствуютъ объ особомъ благочестіи Авраамія и Іоанна, но мы можемъ считать эти разсказы правдоподобными; можетъ быть такіа видѣнія были не у Авраамія и Іоанна, а у другихъ монаховъ; для насъ это не имѣетъ значенія. Трудно допустить, чтобы въ этихъ разсказахъ все было выдуманно, но даже если это просто выдуманно, то доказываетъ, какъ рѣдки и ничтожны были видѣнія, какъ просты были представленія о бѣсахъ. Представленія эти были такъ бѣдны, что бѣсъ два раза попадаетъ въ рукомошникъ; въ одномъ случаѣ онъ освободился изъ рукомошника случайно, въ другомъ долженъ былъ подчиниться человѣку. Въ обоихъ случаяхъ бѣсъ не сумѣлъ отомстить; Авраамій потерпѣлъ отъ клеветника; Іоаннъ отъ того, что новгородцы видѣли, какъ изъ его дома вышла «дѣвица»; опять-таки человѣкъ согрѣшаетъ противъ седьмой заповѣди столь часто, что никакой злокозненности бѣсъ въ данномъ случаѣ не обнаружилъ.

Значеніе бѣсовъ въ житіяхъ святыхъ слѣдующей эпохи еще болѣе ничтожно; весьма правдоподобно сообщается о видѣніяхъ бѣсовъ въ житіи величайшаго нашего подвижника. Когда Сергій Радонежскій подвизался въ полномъ уединеніи, то-есть въ началѣ его подвижнической жизни, его искушали бѣсы. Если мы примемъ во вниманіе тѣ ужасныя условія, въ которыхъ жилъ молодой подвижникъ, мы съ полнымъ довѣріемъ отнесемъ

ся къ разсказамъ о посѣщавшихъ его видѣніяхъ. Однажды ночью напалъ на него «полкъ бѣсовскій»; бѣсы «съ яростью велию вопіяху изыде отъ мѣста сего...» «пламень велий исходяше отъ устъ ихъ». Преподобный молитвою избавился отъ видѣнія. Зрительная и слуховая галлюцинаціи описаны очень правдоподобно.

Еще характернѣе описано другое видѣніе: однажды преподобный вошелъ въ церковь, чтобы пѣть заутреню; вдругъ стѣна церковная разступилась и черезъ образовавшееся отверстіе вошли бѣсы; они устремились на преподобнаго, скрежетали зубами и грозились его убить; молитвою и крестомъ преподобный освободился и отъ этого видѣнія.

Наконецъ, бѣсы, преобразившись въ змѣевъ, наполнили келью преподобнаго, «святой же скоро обратися на молитву и абіе бѣсы съ мечтаніями своими аки дымъ исчезоша».

Въ послѣдующей жизни преподобнаго такихъ видѣній не было; о нихъ ничего не говорится въ житіи, и мы можемъ съ большой вѣроятностью допускать, что великій подвижникъ сталъ недоступенъ для бѣсовскихъ мечтаній.

Нашъ послѣдній по времени святой имѣлъ видѣнія бѣсовъ, о нихъ онъ сказалъ: «Какъ на свѣтъ ангела взглянуть невозможно, такъ и бѣсовъ видѣть ужасно, потому что они гнусны. («Странникъ», апрѣль, стр. 599).

Весьма возможно, что нѣкоторые наши подвижники объясняли дьявольскимъ навожденіемъ самыя обыкновенныя явленія. Никандръ Псковскій, утрудившись въ пути, легъ отдохнуть въ лѣсу; внезапно онъ увидѣлъ двухъ страшныхъ волковъ; «понявъ лесть бѣсовскую, преподобный вооружился знаменіемъ креста и, ударивъ посохомъ по землѣ, воскликнулъ: «Отступите отъ меня всѣ дѣлающіе беззаконія»—невидимы стали мнимые звѣри <sup>1)</sup>). Весьма вѣроятно, что преподобный видѣлъ дѣйствительныхъ волковъ, испугавшихся его посоха и крика; подвижникъ не испугался волковъ потому, что считалъ ихъ «лестью бѣсовскую»; слѣдовательно, презрѣніе къ бѣсамъ оказалось ему полезнымъ.

Вообще; для правильнаго пониманія видѣній у нашихъ праведниковъ слѣдуетъ принимать во вниманіе, что они считали видѣнія явленіемъ нормальнымъ и вполне объяснимымъ съ ихъ

<sup>1)</sup> Муравьевъ. „Житія святыхъ“. Сентябрь, стр. 241.

точки зрѣнія. Поэтому мы не имѣемъ права считать больнымъ лицо, жившее, напр., въ XV в., только потому, что оно видѣло ангела или чорта. Совсѣмъ иначе нужно относиться къ такимъ видѣніямъ современнаго атеиста; наши предки считали вполне естественнымъ, что ангелы и черти являются людямъ, и лица, имѣвшія такія видѣнія, ничуть имъ не удивлялись. Вполнѣ понятно, что постъ, недостаточный сонъ усиливали возбудимость нервной системы и обусловливали возникновеніе галлюцинацій у лицъ вполнѣ здоровыхъ. Такъ какъ видѣнія вполнѣ совпадали съ мыслями, вполнѣ были понятны для лицъ, ихъ имѣвшихъ, то къ нимъ относились вообще такъ же, какъ къ воспріятіямъ дѣйствительности. Наконецъ, видѣнія были такъ рѣдки, что не могутъ разсматриваться, какъ патологическое явленіе; Исакія и Никиту Печерскихъ мы должны считать больными. Всѣ остальные подвижники, имѣвшіе видѣнія, были лица вполнѣ здоровые, что доказывается всею ихъ дѣятельностью.

Видѣнія ангеловъ и святыхъ также были очень рѣдки въ нашихъ монастыряхъ; эти видѣнія нужно раздѣлять на двѣ группы; первую составляютъ видѣнія больныхъ, горячо вѣровавшихъ въ возможность чудесъ, и видѣнія здоровыхъ. Видѣнія больныхъ сравнительно многочисленнѣе, но они мало интересны для психолога; во-первыхъ, галлюцинаціи больныхъ хорошо изучены, во-вторыхъ, вообще не вполнѣ достовѣрны рассказы измученныхъ болѣзнію людей; они могли смѣшивать сновидѣнія съ галлюцинаціями; наконецъ, излѣченіе всегда такъ поражало воображеніе, что критическое отношеніе рассказчиковъ поневолѣ утрачивалось.

Монастырскій служитель Іоаннъ былъ тяжело раненъ,—вдруг онъ услышалъ голосъ, приказывавшій ему встать и идти. Раненый пошелъ. Придя домой, онъ увидалъ старца; ему казалось, что старецъ рѣжетъ ножомъ въ ранахъ; онъ даже слышалъ, какъ старецъ сказалъ: «я отнимаю болѣзнь». Наконецъ, старецъ пошелъ по воздуху къ Обнорской обители. Это чудо приписывается Павлу Обнорскому (Комельскому). Трудно рѣшить, бредилъ ли или галлюцинировалъ раненый Іоаннъ; наконецъ, быстро выздоровѣвшій отъ тяжелыхъ (?) ранъ Іоаннъ могъ и присочинить, чтобы оправдать свой испугъ.

Симонъ былъ боленъ нѣсколько лѣтъ; его помѣстили въ хижинѣ за оградой обители св. Павла. Однажды онъ увидалъ, какъ вошла Пречистая,—отъ лица ея исходили лучи солнечные,

ризы блистали молніей. За нею шелъ старецъ съ бѣлою густою бородою. Пречистая сказала больному: «что ты лежишь? иди въ церковь и молись; здѣсь не слѣдуетъ лежать, а нужно молиться и работать». Старецъ говоритъ: «подними его, Владычица, и пусть идетъ въ церковь». Она взяла за два пальца правой руки и дернула. Больной вскочилъ и побѣжалъ... Трудно допустить, чтобы неизвѣстный Симонъ все это выдумалъ; можетъ быть, измученный болѣзнію, онъ принялъ сновидѣніе за видѣніе наяву, но возможна и галлюцинація.

Это чудо также приписывается Павлу Обнорскому; слѣдуетъ отмѣтить, что такого чуднаго видѣнія удостоился не праведникъ.

Нѣкоторые рассказы такъ неясны, что трудно разобрать, была ли галлюцинація или просто ошибка. Напримѣръ, въ житіи Кирилла Бѣлозерскаго сообщается, что въ великій четвертокъ инокъ Діонисій видѣлъ Кирилла служащимъ вмѣстѣ съ діакономъ; при выходѣ изъ церкви уже не видно было діакона. На вопросъ Діонисія, гдѣ же діакономъ, Кириллъ отвѣчалъ: «не сказывай никому о томъ, что видѣлъ до моей смерти». Было ли тутъ видѣніе, вышелъ ли изъ храма діакономъ незамѣтно для Діонисія, и онъ не совсѣмъ понялъ слова наставника,—разобрать невозможно.

Въ житіяхъ мы находимъ описаніе неясныхъ и мимолетныхъ галлюцинацій; такъ въ 1439 г. въ Новгородѣ пономарь Ааронъ ночью видѣлъ прежнихъ святителей Новгорода, вошедшихъ въ храмъ изъ притвора. Немного спустя архіереи вышли изъ алтаря и совершили молебное пѣніе; Ааронъ слышалъ ихъ голосъ, но не могъ понять словъ. Именно эта неясность слуховой галлюцинаціи придаетъ правдоподобность рассказу Аарона.

Какъ примѣръ мимолетной галлюцинаціи можно привести видѣніе Тихона Воронежскаго. Объ этомъ видѣніи рассказывалъ много лѣтъ спустя самъ Тихонъ Воронежскій своему келейнику; въ прекрасную майскую ночь молодой Тихонъ сидѣлъ на крыльцѣ, вдругъ разверзлись небеса, и онъ увидалъ такой свѣтъ, что браннымъ языкомъ рассказать и умомъ обнять нельзя. Тихонъ Воронежскій просилъ келейника никому не рассказывать объ этомъ видѣніи; по его словамъ, отъ этого чуднаго видѣнія онъ возымѣлъ болѣе горячее желаніе уединенной жизни.

Слѣдуетъ отмѣтить, что нѣкоторые рассказы о видѣніяхъ такъ неясны, что трудно отличить въ нихъ галлюцинацію отъ иллю-

зіи. Ясное описаніе далъ только Тихонъ Воронежскій; какъ чело-вѣкъ образованный, онъ могъ отчетливо вспоминать пережитое. Когда онъ хоронилъ свою сестру, «то пошелъ къ гробу, открылъ крышку и осѣнилъ тѣло ея, а она будто бы улыбнулась мнѣ. Одинъ Богъ знаетъ, вообразилось ли это глазамъ моимъ; но я сталъ какъ бы внѣ себя отъ радости».

Вообще, видѣнія преподобныхъ были просты и однообразны. Такъ Силицверстъ Обдорскій въ первое время своего подвижничества нерѣдко изнемогалъ отъ голода и отъ изнеможенія силъ падалъ на землю; однажды ему явился чудный мужъ и прикоснулся къ нему рукою; это видѣніе дало ему силы на новые подвиги.

Когда обитель Діодора Юрьегорскаго нуждалась въ хлѣбѣ, и монахи упрекали своего настоятеля въ расточительности, Діодоръ сталъ на молитву. Ему явился свѣтлый старецъ. Кто ты, спросилъ Діодоръ. «Я Александръ Ошеневскій,—сказалъ явившійся,—не скорби, а утверждай братію.. Теперь же скажи братіи, чтобы ловили рыбу въ озерѣ». Поражаетъ крайняя простота и безыдейность этой галлюцинаціи. Только угнетенному ропотомъ иноковъ игумену могло явиться видѣніе для указанія новаго способа продовольствія. Такое видѣніе свидѣтельствуетъ объ ослабленіи религіознаго энтузіазма и не нужно быть историкомъ, чтобы заключить объ упадкѣ религіозной жизни въ ту эпоху, когда такія видѣнія считались чудесными. Діодоръ Юрьегорскій умеръ въ 1633 г.

Однообразіе и простота видѣній доказывается и тѣмъ, что Фотій, митрополитъ Московскій (умеръ въ 1431 г.) и Тихонъ, епископъ Воронежскій (умеръ въ 1783 г.) имѣли передъ смертью почти одинаковыя видѣнія. Фотій увидѣлъ свѣтоноснаго мужа, который предрекъ ему смерть черезъ седмицу; испуганный Фотій упалъ къ ногамъ явившагося, но онъ сталъ невидимъ. Тихонъ Воронежскій за три года до кончины каждый день молился: «скажи ми, Господи, кончину мою». И тихій голосъ на утренней зарѣ сказалъ ему: «въ день недѣльный». Нельзя, конечно, упрекать этихъ архіереевъ за то, что они такъ боялись смерти, такъ много о ней думали; но ничего величественнаго, ничего поучительнаго въ ихъ видѣніяхъ не было. Во всякомъ случаѣ никакого значенія для церкви эти видѣнія не имѣли.

Среди преподобныхъ Лазарь Мурманскій имѣлъ особенно жи-

выя и сложныя галлюцинаціи; онъ самъ сообщаетъ въ своемъ завѣщаніи, написанномъ съ его словъ его другомъ Федосіемъ. Преподобный Лазарь видѣлъ образъ, стоящій у дерева и никѣмъ не поддерживаемый въ трехъ локтяхъ отъ земли. Онъ долго молился передъ иконою и слышалъ гласъ: «призрю на смиренныя рабы и на это мѣсто; приказываю тебѣ—поставь на этомъ мѣстѣ церковь во имя Успенья Богородицы». Отъ сего гласа онъ долго лежалъ какъ мертвый. Затѣмъ онъ слышалъ голосъ отъ этой же иконы: «невѣрные люди будутъ вѣрными, будетъ единая церковь и едино стадо Христово». Икона опустилась въ руки Лазаря.

Лазарь Мурманскій очень боялся «страшныхъ сыроѣдцевъ», отъ страха не выходилъ изъ «кущи» и молился; онъ увидѣлъ свѣтъ на островѣ озера Мурмана; множество мужей благообразныхъ ходятъ по острову и поютъ; онъ видѣлъ «жену свѣтолѣпную» въ свѣтѣ несказанномъ, сіяющую золотомъ; благообразные мужи поклонялись свѣтолѣпной женѣ. Преподобный Лазарь сообщаетъ, что къ нему старшина лопарей принесъ слѣпорожденное дитя; преподобный сотворилъ молитву, взявъ дитя, освятилъ его іерейскою молитвою, окропилъ святою водою и приложилъ къ образу. Дитя прозрѣло. Лазарь Мурманскій умеръ 105 лѣтъ въ 1391 г.

Этотъ преподобный самъ составилъ свое житіе, въ формѣ завѣщанія; въ этомъ отношеніи онъ занимаетъ исключительное положеніе среди нашихъ преподобныхъ; также и по своимъ видѣніямъ онъ выдѣляется среди нашихъ подвижниковъ. Все это объясняется, какъ думаю я, тѣмъ, что онъ не былъ русскимъ; онъ родился въ Константинополѣ; само собою разумѣется, что истинныя причины переселенія этого монаха на Мурманъ намъ неизвѣстны, но мы знаемъ, что между скитальцами не мало лицъ съ неуравновѣшенной нервной системой. Тяжелыя условія жизни этого монаха, заброшеннаго судьбой съ Востока на далекій, угрюмый Сѣверъ, могли неблагоприятно вліять на его нервную систему. Поэтому я считаю его галлюцинаціи правдоподобными; чудо имъ описанное внушаетъ подозрѣніе, если не въ хвастливости, то въ слабости памяти Лазаря Мурманскаго. Весьма вѣроятно, что въ глубокой старости онъ могъ многое позабыть. Читеніе житія Лазаря Мурманскаго поучительно въ томъ отношеніи, что въ немъ сказывается глубокое различіе во всемъ ду



ховномъ складѣ грека и русскихъ. Наши подвижники не составляли такихъ завѣщаній, не имѣли такихъ живыхъ и сложныхъ галлюцинацій, не описывали собственныхъ чудесъ.

## Х.

Чудныхъ видѣній удостоился нашъ величайшій подвижникъ Сергій Радонежскій; его видѣнія имѣли глубокое значеніе. Однажды преподобный молился о своихъ ученикахъ; онъ услышалъ голосъ, зовущій: «Сергіе». Отворивъ оконце келіи, преподобный видѣлъ «свѣтъ велій на небеси сіяющъ» и услышалъ: «Сергіе, молишася о чадахъ твоихъ, и пріятно есть моленіе твое, смотри же и виждь число иноковъ во имя святаго Троицы собирающихся въ твою паству». Святой же возрѣвъ, видѣ множество многое птицъ прекрасныхъ. Преподобный «паки» услышалъ: «имже образомъ зриши птицы сія, тако умножится стадо оученикъ твоихъ». Преподобный позвалъ «близъ бывша» инока Симона, чтобы «свидѣтеля видѣнія того имѣть», но Симонъ не удостоился видѣнія, «точію часть нѣкую небеснаго онаго огня узри».

Ничего эгоистическаго, ничего суетнаго въ этомъ видѣніи не было, какъ этого не было въ мысляхъ подвижника; преподобный «прилежно» молился объ исполненіи своихъ благородныхъ желаній, объ осуществленіи своего высокаго идеала; видѣніе укрѣпило его въ борьбѣ за осуществленіе этого идеала. Великій подвижникъ не желалъ ничего для себя лично, но съ рѣдкимъ энтузіазмомъ, со всей страстью благородной души стремился къ тому, чтобы на Руси не переводились благочестивые, нравственные люди. Какъ бы ни относились къ идеаламъ великаго подвижника, нельзя отрицать ихъ благородства, нельзя отрицать его апостольскаго энтузіазма.

Совершенно исключительно, и по красотѣ, и по историческому значенію, чудное видѣніе Сергія Радонежскаго въ послѣдній періодъ его плодотворной дѣятельности. Голубинскій полагасть, что этого видѣнія великій подвижникъ удостоился лѣтъ за семь до смерти <sup>1)</sup>. Св. Сергій умеръ 78 лѣтъ, слѣдовательно, ему было болѣе 70 лѣтъ, когда онъ удостоился этого видѣнія.

1) Е. Голубинскій. Преподобный Сергій Радонежскій. Стр. 51.

Преподобный молился передъ образомъ Богородицы, пропѣлъ акаѳистъ и совершилъ правило, послѣ чего сѣлъ немного отдохнуть. Вдругъ онъ говоритъ своему келейнику Михею: «чадо, трезвися и бодрствуй, понежѣ посѣщеніе чудно и оужасно въ сей часъ хоцетъ намъ быти. Сіе ему глаголящу, внезапно бысть гласъ, глаголай: се Пречистая грядетъ; святыи же слышалъ, скоро изыде изъ келии въ сѣни, и се свѣтъ велій паче солнца сіяющъ осія святого и абіе узрѣ Пречистую съ двумя апостолами, Петромъ и Іоанномъ, въ неизрѣченнѣй свѣтлости блистающуюся. И яко видѣ святыи, пади ницъ, не моги терпѣти зари тая нестерпимыя. Пречистая же своими руками прикоснуса святому, глаголя... но и по твоємъ еже ко Господу отхожденіи, неотступна буду отъ обители твоя, необходимая подающи не оскудна и сохраняющи, и покрывающи. Сія рекши, невидима бысть. Святыи же аки во изступленіи ума, страхомъ и трепетомъ велиемъ одержимъ бѣ». Преподобный нашель своего келейника «лежаща отъ страха яко мертва»; келейникъ палъ къ ногамъ преподобнаго и умоляль объяснить, «что бысть сіе чудное видѣніе». «Святыи же радовашеся душою и сіяше лице его отъ неизглаголанная тоя радости; и не можаше ничтоже ино глаголати, точіе сіе рече: потерпи чадо, понеже духъ мой во мнѣ трепещетъ отъ чуднаго видѣнія». Наконецъ, преподобный приказаль Михею позвать Исаака и Симона и рассказалъ имъ «вся по ряду». Затѣмъ они пропѣли молебень, «святыи же всю ночь ту пребысть безъ сна, внимая умомъ» о посѣщеніи Владычицы.

Красота и значеніе видѣнія отразились и въ его описаніи; сколько я могу судить, описаніе этого видѣнія неизмѣримо превосходитъ описаніе всѣхъ другихъ видѣній, изложенныхъ въ житіяхъ. Несомнѣнно, что это видѣніе вызвало глубокое душевное волненіе иноковъ монастыря, хорошо запечатлѣлось въ памяти, и потому описаніе его отличается простотою и ясностью; никто не рѣшился профанировать это великое событіе своими дополненіями и соображеніями. Отчетливо отмѣчено душевное состояніе преподобнаго до видѣнія и сильное потрясеніе послѣ него; не упущено, что преподобный провелъ ночь безъ сна и, конечно, мы вполнѣ повѣримъ тому, что великій подвижникъ не спалъ въ эту лучшую въ его жизни ночь. Его душевное волненіе было такъ велико, что онъ не могъ рассказать о видѣніи Михею. Все это придаетъ всему разказу такую достовѣрность.

что не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ полной его правдивости.

Несомнѣнно, что это видѣніе самое великое въ нашей исторіи; ни раньше, ни позже въ Россіи не было видѣнія, которое можно было бы сравнивать съ этимъ. Такое видѣніе могъ имѣть великій подвижникъ, всю свою жизнь посвятившій великому дѣлу, понимавшій его значеніе. Мечты и горячія желанія всей жизни наконецъ воплотились въ живыхъ образахъ, достигли величайшей психической интенсивности въ томъ возрастѣ, когда у обыкновенныхъ смертныхъ энтузіазмъ смѣняется сомнѣніемъ. Для великаго подвижника всегда были ясны цѣли, которыя онъ преслѣдовалъ, всегда было несомнѣнно, что эти цѣли могутъ быть достигнуты съ помощью высшей силы.

Вл. Соловьевъ о видѣніяхъ Сведенборга говоритъ такъ: «Обычныя сношенія С. съ разными сферами загробной жизни, въ виду его серьезнаго и правдиваго характера, имѣютъ полную субъективную достовѣрность; оцѣнка же ихъ реального значенія зависитъ отъ общихъ точекъ зрѣнія» (Энциклопедическій словарь Ефрона; 57, стр. 80). Конечно, никто не рѣшится сомнѣваться въ «субъективной достовѣрности» чуднаго видѣнія преподобнаго Сергія; исходя изъ моихъ «общихъ точекъ зрѣнія», я не придаю реального значенія «сношеніямъ съ разными сферами загробной жизни» Сведенборга, но высоко цѣню громадное «реальное значеніе» видѣній св. Сергія; эти видѣнія—безспорный психологическій актъ, имѣвшій крупное «значеніе» во всей нашей исторіи; воздѣйствіе или вліяніе этого психологическаго акта продолжалось болѣе пяти столѣтій въ жизни многомилліоннаго народа.

Несомнѣнно, что это видѣніе было заключительнымъ психологическимъ актомъ многолѣтней дѣятельности великой души, великой духовной работы. Видѣнія людей обыкновенныхъ мало интересны, несодержательны и потому или не имѣютъ значенія, или вліяніе ихъ ничтожно. Видѣнія Сведенборга, человѣка гениальнаго, но больнаго, не имѣли, да и не могли имѣть реального значенія; они были любопытны для нѣсколькихъ мистиковъ; я знаю, что между сведенборгіанами были люди почтенные, но вѣдь для нихъ имѣло значеніе ученіе Сведенборга, а не его видѣнія.

Видѣніе св. Сергія окончательно закрѣпило и увѣковѣчило подвигъ его жизни; нашлись люди, глубоко увѣровавшіе въ не-

сокрушимость обители, основанной св. Сергіемъ, увѣровавшіе въ великое могущество этого подвижника, и они не ошиблись. Монастырь, основанный тѣмъ, кто удостоился этого чуднаго видѣнія, разросся, приобрѣлъ влияние, сталъ центромъ православія и патриотизма, палладіумомъ русскаго народа. Едва ли бы этотъ монастырь сыгралъ ту крупную роль, которая выпала на его долю въ смутное время, если бы его основатель не былъ удостоенъ чудныхъ видѣній.

Если бы монахи и благочестивые русскіе люди не знали, что Троицкая Лавра находится подъ особымъ покровительствомъ тѣхъ силъ, въ которыя они глубоко вѣровали, едва ли защитники нашей національной святыни выдержали бы шестнадцатимѣсячную осаду въ 1608—1609 г. Вѣра въ особое покровительство была создана всей жизнію св. Сергія и психологическимъ актомъ—чуднымъ видѣніемъ.

Извѣстный ученый Е. Голубинскій, котораго ужъ никоимъ образомъ нельзя заподозрить въ суевѣріи, въ своемъ прекрасномъ трудѣ «Преподобный Сергій Радонежскій и созданная имъ Троицкая лавра» (1892), говоритъ такъ: «Итакъ, осаждающихъ было около 15,000, а осажденныхъ—2,400 или 2,300 съ чѣмъ-нибудь человекъ. Количества были очень неравныя. Но съ осажденными былъ преподобный Сергій, который охранялъ стѣны монастыря и сотворилъ то чудо, что многочисленныя полчища враговъ напрасно простояли подъ монастыремъ въ продолженіе 16 мѣсяцевъ. Если и весною 1609 года монастырь не былъ взятъ поляками, такъ это уже истинно и единственно потому, что онъ былъ огражденъ молитвами къ Богу преподобнаго Сергія» (стр. 324).

Даже совершенно невѣрующій человекъ долженъ согласиться съ Голубинскимъ: Троицкая лавра была ограждена молитвами св. Сергія; молитвы и видѣніе св. Сергія—это тѣ психическія явленія, тѣ психологическіе акты, которые создали и оградили Троицкую лавру и какъ крѣпость, и какъ національную святыню. Наростаніе психическихъ силъ, — явленіе, на которое особое вниманіе обратилъ современный философъ Вундтъ, проявилось въ томъ, что въ 1408 г. защищать обитель св. Сергія оказалось невозможнымъ; преподобный Никонъ заблаговременно увелъ братію въ безопасное мѣсто, монастырь былъ совершенно выжженъ. Въ 1608 г. даже не возникла мысль о сдачѣ Троиц-

кой лавры; какъ вполне вѣрно говоритъ Е. Голубинскій: «предать имъ (Сапѣгѣ и Лисовскому) монастырь... значило бы предать гробъ великаго чудотворца Сергія на поруганіе врагамъ православной вѣры. Это послѣднее невысказано было со стороны монаховъ; а потому невысказано было и то, чтобы они захотѣли предать монастырь Сапѣгѣ и Лисовскому» (стр. 300).

Шестнадцатимѣсячная оборона Троицкой лавры была успѣшна именно вслѣдствіе высокаго подъема духовныхъ силъ осажденныхъ и колебаній со стороны осаждающихъ.

Насколько приподнято было настроеніе осажденныхъ, можно судить по тѣмъ разсказамъ о видѣніяхъ, которые дошли до насъ; несомнѣнно, что были видѣнія, о которыхъ не сохранилось свѣдѣній. 23 сентября 1608 г. поляки подошли къ монастырю, а 24, т.-е. подъ праздникъ преподобнаго Сергія, ночью иноку Пимену было видѣніе: онъ увидѣлъ свѣтъ и надъ главою церкви живоначальной Троицы огненный столбъ; Пименъ позвалъ другихъ монаховъ и мірянъ, которые всѣ видѣли знаменіе. Между 1 и 4 ноября архимандритъ Іоасафъ воздремалъ въ церкви святыя Троицы и видѣлъ молящагося со слезами св. Сергія; послѣ молитвы преподобный обратился къ архимандриту и сказалъ ему... «Господь всесильный многихъ ради своихъ щедротъ помилова васъ и прочее время подастъ вамъ, да въ покаяніи проживете». 8 ноября архимандритъ видѣлъ новое видѣніе: архистратигъ Михаилъ сказалъ... «всесильный Богъ воздастъ вамъ скорѣ отмщеніе». Въ тотъ же вечеръ архимандритъ увидѣлъ св. Сергія, преподававшего ему утѣшеніе. Гораздо важнѣе, что въ слѣдующую ночь сподобились видѣнія и многіе монахи и міряне. «Видѣли, какъ преподобный Сергій ходилъ по монастырю и будилъ братію, говоря: «идите, братіе иноци, немедленно въ святую церковь и обрящете благодать» и потомъ видѣли, какъ вошелъ въ церковь Серапіонъ, архіепископъ Новгородскій, въ святительской одеждѣ... (Id., стр. 314). Лѣтомъ 1609 г. лежавшій въ монастырской больницѣ монахъ видѣлъ св. Сергія, который приказалъ ему сказать всѣмъ отъ лица своего... «всѣхъ враговъ пришедшихъ подъ стѣны обители моей истреблю, а въ обители не чисто и двоумысленно живущихъ погублю и со осквернившимися управимся».

Эти видѣнія свидѣтельствуютъ о высокомъ подъемѣ духа, объ энтузіазмѣ осажденныхъ; конечно, видѣнія укрѣпляли вѣру, по-

дымали бодрость, создавали героевъ. Оборона велась умѣло и геройски; не только было заблаговременно узнано о подкопѣ, но и найдено его устье. Нашлись и настоящіе герои «Клементьевскіе Никонъ, зовомый Шиловъ, да Слота и «егда зажгоша въ подкопѣ зеліе и скалы и смолу, заткнувши устіе подкопа и взорва подкопъ, Слота же и Никонъ ту въ подкопѣ сгорѣша».

Но еще болѣе поразительна та стойкость осажденныхъ, съ которой они выносили ужасную цынгу, отъ которой погибли многіе защитники лавры. Трудно себѣ представить, какія разрушенія организма производила эта болѣзнь; не было медицинской помощи, не было необходимыхъ пищевыхъ продуктовъ, не было свѣтлаго, теплаго помѣщенія. Воодушевленіе осажденныхъ было такъ велико, что они шестнадцать мѣсяцевъ отбивались отъ враговъ, страдали отъ голода, холода и цынги и все же отстояли обитель св. Сергія. Конечно, только вслѣдствіе высокаго подъема духовныхъ силъ осажденные могли вынести всѣ бѣдствія; при обыденномъ душевномъ состояніи цынга довела бы гарнизонъ до отчаянія, какъ то было въ Портъ-Артурѣ, гдѣ была и медицинская помощь и всѣ средства для ухода, но не было той психической силы, которая спасла обитель св. Сергія.

Наконецъ, психическое воздѣйствіе молитвы и видѣній св. Сергія проявлялось и на осаждающихъ; между ними были православные, а они знали, кто былъ основатель Троицкой лавры; даже отчаянные головорѣзы все же не лишены хотя нѣкотораго почтенія къ великимъ людямъ; въ той или другой формѣ, въ душѣ этихъ головорѣзовъ все же мелькало сомнѣніе въ правильности ихъ дѣйствій. Въ началѣ ноября 1608 г. пришелъ въ монастырь выходецъ изъ лагеря Лисовскаго, казакъ Иванъ Рязанцевъ. Онъ разсказалъ, что многіе атаманы и казаки видѣли ходящихъ по поясу монастырской стѣны двухъ старцевъ свѣтозарныхъ образомъ, по подобію Сергія и Никона чудотворцевъ, изъ которыхъ одинъ кадилъ монастырь, а другой кропилъ святою водою. Также онъ говорилъ, что въ ту же ночь преподобный Сергій явился во снѣ многимъ казакамъ и многимъ полякамъ, грозя принести на нихъ мольбу Вышнему Царю. Это сонное видѣніе заставило нѣкоторыхъ донскихъ казаковъ уйти отъ Лисовскаго домой, съ обѣщаніемъ, не поднимать болѣе руки на своихъ православныхъ.

Едва ли можно сомнѣваться, что и между головорѣзами по-

ляками были люди, слышавшіе о подвигахъ св. Сергія, чтившіе этого праведника. Вѣдь и между отчаянными разбойниками есть люди, чтущіе нравственное величіе. Я думаю, что многіе поляки все же, хотя и неясно, чувствовали, что разрушать христіанскій монастырь дѣло нехорошее; не думаю, чтобы православные головорѣзы безъ смущенія осаждали бы католическую святыню.

Историческое значеніе героической защиты Троицкой лавры общеизвѣстно и потому нѣтъ надобности говорить о томъ, что сдѣлали молитвы и видѣнія св. Сергія для всей Россіи.

Обитель св. Сергія и до настоящаго времени почитаема очень многими; видѣніе св. Сергія болѣе пятисотъ лѣтъ имѣетъ реальное значеніе. Громадный монастырь, посѣщаемый многочисленными богомольцами, обладающій большими богатствами — вотъ что было создано исключительно психическими актами, и было бы крайней непослѣдовательностью отрицать реальное значеніе видѣнія: его значеніе очевидно и общеизвѣстно.

Даже для абсолютно невѣрующаго видѣніе св. Сергія есть одно изъ самыхъ крупныхъ и прекрасныхъ проявленій величія и силы человѣческаго духа, очевидное доказательство громаднаго значенія психической силы, а потому явленіе достойное почитанія. Можно лишь пожалѣть тѣхъ, кто не понимаетъ высокаго значенія этого явленія, про нихъ сказалъ Щедринъ — «они (пѣнко-сниматели) не понимаютъ, что утопія точно такъ же служитъ цивилизаціи, какъ и самое конкретное научное открытіе» (томъ VII, стр. 368).

Другія видѣнія нашихъ праведниковъ не имѣли такого громаднаго историческаго значенія; какъ извѣстно, Троицкая лавра занимаетъ исключительное положеніе среди нашихъ монастырей, что, конечно, объясняется великою нравственною мощью ея настоятеля. Видѣніе великаго подвижника должно было имѣть великое значеніе и въ теченіе шести вѣковъ у насъ не было психическаго акта, равнаго по силѣ и смыслу видѣнію св. Сергія. Вѣрующіе и невѣрующіе должны согласиться съ этимъ заключеніемъ.

## XI.

На основаніи собственныхъ наблюденій, я выработалъ себѣ убѣжденіе, что мы вообще мало поддаемся внушенію. Насколько

мнѣ известно, наибольшей внушаемостью надѣлены французы и наименьшей русскіе; большой внушаемостью обладаютъ евреи. У насъ сравнительно мало больныхъ впадаетъ въ гипнотическій сонъ; внушасмость загипнотизированныхъ очень ограничена, а потому у насъ сравнительно рѣдко удается видѣть тѣ удивительныя явленія въ состояніи гипноза, которыя такъ часты во Франціи.

Такое заключеніе подтверждается тѣмъ, что въ нашихъ монастыряхъ явленія внушенія были неизвѣстны, за исключеніемъ излѣченій внушеніемъ и заболѣваній отъ внушенія. Здоровые иноки и ихъ почитатели совершенно не поддавались внушенію, и самые великіе чудотворцы не умѣли дѣйствовать внушеніемъ; даже нѣтъ намека на гипнотическія явленія.

Лишь съ большой натяжкой можно объяснять нѣкоторыя «чудеса» внушеніемъ; ни одного безспорнаго и яснаго внушенія найти въ нашихъ житіяхъ нельзя.

Многочисленные рассказы о томъ, что при открытіи гроба съ мощами праведника слышно было благоуханіе, только съ натяжкой можно объяснять тѣмъ, что подъ вліяніемъ внушенія молившіеся дѣйствительно обоняли благоуханіе.

Болѣе вѣроятно, что рассказчики давали волю своей фантазіи; точныхъ показаній свидѣтелей, т.-е. лицъ, обонявшихъ прекрасный запахъ, нигдѣ не приводится. Возможно, что дѣйствительно молящіеся обоняли благоуханіе отъ лучшаго ладана, такъ какъ для такихъ торжественныхъ случаевъ, конечно, его не жалѣли.

Можетъ быть, нѣкоторые молящіеся, обладавшіе повышенной внушаемостью, и обоняли то благоуханіе, которое, по ихъ убѣжденію, должно исходить отъ мощей; остальные соглашались, чтобы не навлечь на себя упрека въ слабости вѣры. Если даже во время торжества открытія мощей и находились лица, обонявшія благоуханіе, то по окончаніи его уже никто этого благоуханія не замѣчалъ. Восторженное состояніе, ожиданіе, утомленіе, запахъ ладана—все это могло дѣйствовать на нѣкоторыхъ. При прославленіи новыхъ святыхъ въ XIX столѣтіи внушенія особаго благоуханія уже не было.

Если мы даже и допустимъ внушеніе благоуханія у нѣкоторыхъ, то это ничуть не указываетъ на большую внушасмость у нашихъ предковъ; обонятельныя впечатлѣнія вообще неясны и сбивчивы, поэтому явленія внушенія или, можетъ быть, ошиб-



ки въ этой области далеко не рѣдки, напр., лица, мало понимающія въ сигарахъ, восторгаются благовоиємъ дурныхъ, но дорогихъ сигаръ и т. п. <sup>1)</sup>.

Едва ли внушеніе имѣло значеніе въ случаѣ съ Леонидомъ Устьнедумскимъ; этотъ подвижникъ однажды былъ ужаленъ змѣей; сначала онъ встревожился мыслию о послѣдствіяхъ укушенія, но потомъ съ упованіемъ на Бога положилъ *не думать* и остался здоровъ. Безспорно, что многіе случаи укушенія нашими змѣями оканчиваются вполнѣ благополучно, какъ у тѣхъ, кто боится послѣдствій укушенія, такъ и у тѣхъ, кто не боится. Можетъ быть, внушеніе и имѣетъ нѣкоторое вліяніе на теченіе болѣзни; я зналъ одну старую помѣщицу, славившуюся умѣніемъ заговаривать отъ укуса змѣй; я самъ видѣлъ многихъ, прославлявшихъ ея искусство, считавшихъ ее своею спасительницею.

Также трудно объяснить внушеніемъ чудеса Прохора Печерскаго (XII вѣка) и Іуліаніи Лазаревской (умерла въ 1604 г.).

Въ Кіевѣ былъ такой голодъ, что бѣдные ѣли лебеду. Святой Прохоръ собиралъ лебеду и приготовлялъ изъ нея хлѣбъ и раздавалъ его бѣднымъ; тѣ, кто сами приготовляли хлѣбъ изъ лебеды, не могли его ѣсть «отъ горести». Тѣ же, кто бралъ такой хлѣбъ отъ преподобнаго, находили «яденіе то сладко. Обаче и сіе чудно есть», что кто получалъ хлѣбъ «съ благословеніемъ отъ святаго вданный свѣтелъ и чистъ являшеся и сладокъ въ снѣдъ являшеся»; кто же бралъ потихоньку хлѣбъ, тѣ не могли его ѣсть: онъ былъ горекъ «аки пельнь».

Тогда же соль очень вздорожала въ цѣнѣ; святой Прохоръ набралъ изъ всѣхъ келій пепель (зола?) и раздавалъ его желающимъ «изъ него же всѣмъ бываше соль чиста молитвами блаженнаго». Купцы пожаловались великому князю Святополку на святаго Прохора, что онъ сбилъ цѣну на соль. Святополкъ самъ захотѣлъ нажиться и приказалъ весь запасъ пепла святаго Прохора доставить къ себѣ; къ общему удивленію пепель оказался простымъ пепломъ. Святополкъ продержалъ у себя пепель три дня, ожидая превращенія его въ соль; пепель не превратился въ

<sup>1)</sup> При «досмотрѣ» мошей Варлаама Корятскаго, священникъ Василій и дьячокъ Игнатій сказывали и говорили оному іеромонаху Іонѣ: «исходитъ отъ мошей преподобнаго благоуханіе, и онъ-де, іеромонахъ, имъ говорилъ: исходитъ-де отъ гарна дымъ, а не благоуханіе». (Голубинскій. Исторія канонизаціи святыхъ, стр. 452).

соль и былъ выброшенъ; тогда «пепель же той изсыпанный абіе приложится паки въ соль».

Совершенно невѣроятно, что въ XII вѣкѣ бѣдные кіявляне не могли ѣсть лебеды ввиду ея дурного вкуса; увы, въ послѣднія голодовки бѣдняки ѣли хлѣбъ изъ лебеды; голодь, безъ помощи внушенія, лебеду превращаетъ въ съѣдобное вещество. Трудно повѣрить, чтобы многіе подъ вліяніемъ внушенія находили пепель (золу?) соленымъ.

Это чудо уже не повторялось, но лебеда казалась вкусной и во время голода при Іуліаніи Лазаревской. Эта первая русская филантропка кормила бѣдныхъ во время голода; когда запасы хлѣба у ней истощились, она велѣла собирать лебеду и древесную кору; хлѣбъ изъ лебеды и древесной коры всѣ находили очень вкуснымъ. Страшно подумать, до чего тогда голодали люди, если даже такой хлѣбъ имъ казался вкуснымъ. Болѣе вѣроятно, что эта филантропка, какъ разумная хозяйка, подбавляла къ мукѣ лебеду и древесную кору, чтобы хватило хотя немного муки на все время голода; у сосѣдей же совсѣмъ не было муки.

Никакихъ гипнотическихъ явленій въ житіяхъ нашихъ святыхъ я не нашель; положительно не было ни одного явленія, которое можно было бы объяснить гипнотизмомъ. Подлежитъ сомнѣнію что въ нашихъ монастыряхъ вообще неизвѣстны были фокусы для одураченія народа, и напр., чудо Януарія (Неаполь) у насъ невозможно. Это также показываетъ, что нашъ народъ мало поддается внушенію; думаю, что и у насъ были охотники обирать довѣрчивыхъ людей съ помощью «чудесъ», но для такихъ чудесъ нужна внушаемость толпы, неспособной критически отнестись къ фокусу.

Понятно, что сновидѣніямъ предавалось особое значеніе въ нашихъ монастыряхъ: въ то время почти всѣ вѣрили въ вѣщіе сны <sup>1)</sup>. Однообразіе жизни, отсутствіе новыхъ и живыхъ впечатлѣній должно было сосредоточивать вниманіе монаховъ именно на снахъ. Только въ сновидѣніяхъ они могли проявлять свои завѣтныя мысли и желанія, конечно, насколько они вообще проявляются въ сновидѣніяхъ. Весьма вѣроятно, что лица, съ

<sup>1)</sup> Вѣра въ вѣщіе сны сильна и въ наше время: высокообразованный и даровитый епископъ Порфирій Успенскій цѣлая глава своихъ записокъ отводитъ описанію и толкованію своихъ сновидѣній. (Книга бытія моего. Часть VII; стр. 46—67 и 96—124); онъ безусловно вѣрилъ въ вѣщіе сны.

крайне ограниченнымъ или, лучше сказать, суженнымъ кругозоромъ, имѣютъ однообразныя сновидѣнія, и потому нужно думать, наши подвижники имѣли весьма однообразныя сновидѣнія, въ которыхъ отражались ихъ помыслы и желанія.

По понятнымъ причинамъ мы знаемъ лишь о тѣхъ сновидѣніяхъ нашихъ подвижниковъ, которымъ придавалось особое значеніе какъ ими самими, такъ и ихъ почитателями. Только объ особо важныхъ сновидѣніяхъ подвижникъ рассказывалъ своимъ ученикамъ и поклонникамъ; до насъ дошли лишь тѣ рассказы, которые были найдены достойными передачи. Такимъ образомъ извѣстны намъ рассказы просѣяны, если можно такъ сказать, два раза, прошли черезъ двойную цензуру. Поэтому рассказы о сновидѣніяхъ заслуживаютъ нѣкотораго вниманія; сновидѣнія, намъ извѣстныя, были признаны особенно важными, имѣющими особое значеніе, въ нихъ отразились мысли и настроенія тѣхъ, кто о нихъ повѣдалъ.

Рассказы о сновидѣніяхъ часто возбуждаютъ сомнѣнія; провѣрить правдивость рассказчика невозможно; нельзя полагаться и на точность воспроизведенія. Наконецъ, несомнѣнно нѣкоторые дѣятели церкви, напр., патріархъ Никонъ, злоупотребляли невозможностью провѣрить точность передачи сновидѣній до такой степени, что имъ не вѣрилъ тишайшій царь и его благочестивые совѣтники. Поэтому только правдивость и полное отсутствіе какой-либо выгоды рассказчика можетъ, до нѣкоторой степени, внушать довѣріе къ рассказу; понятно, что тутъ остается немало мѣста субъективности.

Большое сомнѣніе вызываетъ рассказъ о сновидѣніи преподобнаго Никона; при приближеніи въ 1408 г. къ Москвѣ Едигея, св. Никонъ «въ тонкомъ снѣ» видѣлъ Петра, Алексія и Сергія Радонежскаго; св. Сергій сказалъ, что обитель будетъ разрушена, но несчастіе не будетъ продолжительнымъ. Игуменъ Никонъ съ братіей покинули обитель и унесли съ собою книги и вещи св. Сергія. Можетъ быть, св. Никонъ видѣлъ этотъ сонъ, можетъ быть, онъ рассказывалъ объ этомъ снѣ, чтобы поднять духъ братіи, но возможно, что это сновидѣніе лишь приписывается св. Никону, чтобы объяснить разрушеніе обители и бѣгство братіи.

Также сомнителенъ рассказъ о сновидѣніи митрополита Петра; ужь очень невѣроятенъ его сонъ. Въ дѣтствѣ св. Петръ, буд-

то бы, видѣлъ такой сонъ: около него стоялъ мужъ въ святи-тельской одеждѣ; онъ сказалъ мальчику: «чадо мое, открой уста твои». Когда мальчикъ открылъ уста, святитель прикоснулся языка его и благословилъ, какъ бы вливъ сладость въ уста его. Если мальчикъ разсказалъ тогда же о своемъ сновидѣнїи, то едва ли онъ могъ точно передать такой удивительный сонъ; если митрополитъ Петръ въ послѣдствїи разсказывалъ объ этомъ снѣ, то могла быть неточность воспроизведенїя въ виду давности событїя. Всего вѣроятнѣе, что сновидѣнїе, если не вполне сочи-нено, то приукрашено какимъ-либо почитателемъ; возможно, что мальчикъ видѣлъ во снѣ монаха, его благословляющаго.

Ни малѣйшаго сомнѣнїя не возбуждаетъ разсказъ о снови-дѣнїяхъ Тихона Воронежскаго, но они не имѣютъ никакого значенїя. Незадолго до смерти святитель во снѣ видѣлъ высо-кую лѣстницу и слышалъ приказанїе восходить по ней. «Я,— разсказывалъ онъ другу своему Козмѣ,— сначала боялся слабости своей, но когда сталъ восходить, народъ, стоявшій около лѣст-ницы, казалось, подсаживалъ меня все выше и выше, къ самымъ облакамъ. За годъ и три мѣсяца до смерти, въ тонкомъ снѣ представилось св. Тихону, что онъ стоитъ въ придѣльной церкви монастырской; знакомый священникъ вынесъ изъ алтаря въ царскїя двери младенца подъ покрываломъ; Тихонъ подошелъ и поцѣловалъ младенца въ правую щеку, а младенецъ ударилъ его въ лѣвую щеку. Пробудясь, почувствовалъ онъ онѣмнїе лѣвой щеки, лѣвой ноги и трясенїе лѣвой руки. Эту болѣзнь принялъ онъ съ радостью (Филаретъ Гумилевскїй. Житїя свя-тыхъ. Августъ, стр. 106). О подобныхъ сновидѣнїяхъ слышалъ каждый опытный врачъ. Неясно, былъ ли у преподобнаго моз-говой ударъ, или анестезїя и дрожь были послѣдствїемъ само-внушенїя.

Хотѣлось бы вѣрить, что преподобный принялъ болѣзнь, если это былъ мозговой ударъ (гемиплегїя), съ радостью.

Совсѣмъ не возвышенныя мысли занимали старца Іоакима, спасавшагося вмѣстѣ съ Арсенїемъ Коневскимъ. Братїя терпѣла недостатокъ во время отлучки преподобнаго Арсенїя. Іоакимъ крѣпко молился за братїю, и во снѣ Богоматерь ему сказала: «Скажи сѣтующимъ братїямъ, что Арсенїй скоро доставитъ всякое продовольствїе». Скоро преподобный возвратился и при-везъ съ собою богатые запасы на двухъ судахъ. Это сновидѣ-

ніе прославляетъ св. Арсенія, но для насъ оно имѣетъ значеніе, какъ указаніе, что житейскія заботы немало занимали благочестивыхъ иноковъ. Арсеній Коневскій скончался въ 1447 г.

Нѣсколько лѣтъ спустя послѣ кончины Сергія Нуромскаго (7. X. 1412) преподобный явился одному иноку ночью, когда тотъ находился въ тонкомъ снѣ, и велѣлъ сказать игумену и братіи, чтобы открыли его гробъ. Сновидѣніе повторилось три раза. Инокъ сталъ боленъ; тогда онъ понялъ значеніе сновидѣній и сообщилъ о нихъ настоятелю. Когда гробъ открыли, то надъ нимъ болящій инокъ получилъ исцѣленіе. Изъ этого разсказа можно вывести заключеніе, что даже въ XV столѣтіи не вполне довѣрялись сновидѣніямъ, понимали, что сновидѣнія могутъ быть обманчивы.

Болѣе значительное сновидѣніе имѣлъ Корнелій Комельскій. Въ праздникъ Антонія великаго, въ тонкомъ снѣ онъ видѣлъ Антонія. Египетскій отшельникъ приказалъ ему идти за собою и вывелъ въ обширное поле съ грудями калачей и просфоръ. «Вотъ твои подаванія нищимъ, сказалъ небесный посѣтитель, собирай себѣ въ полы». Корнелій сталъ собирать, но ихъ такъ много собралось, что они посыпались изъ полы. Корнелій съ радостными слезами дивился видѣнію и потомъ разсказалъ о немъ братіи и заповѣдалъ, чтобы всегда нищимъ подаваема была щедрая милостыня. Это едва ли не самый благородный сонъ; преподобный Корнелій заботился о бѣдныхъ и радовался, получивъ въ сновидѣніи одобреніе своей дѣятельности.

Трогательно сновидѣніе Мартирія Зеленецкаго; это единственное поэтическое сновидѣніе въ житіяхъ нашихъ святыхъ. Этотъ подвижникъ увидѣлъ во снѣ Пречистую въ дѣвичьемъ образѣ; благолѣпна была Она на видъ: «не видѣлъ я между людьми такой красивой дѣвицы; умиленна лицомъ и прекрасна; брови черныя, носъ средней величины, нагнутый. На головѣ у ней былъ золотой вѣнецъ, украшенный разноцвѣтными камнями. Невозможно человѣческому уму постигнуть красоты Ея, ни выразить языкомъ... смотря на Нее прилежно, не сводя очей съ красоты Ея... И вдругъ Она стала невидима. Я проснулся и былъ въ ужасѣ. Всталъ и вышелъ изъ чулана; зажегъ свѣчку отъ лампы и хотѣлъ видѣть Пречистую Дѣву, не сидитъ ли Она въ кельѣ, гдѣ сидѣла. Я подошелъ со свѣчею къ пречистому образу Одигитріи и понялъ, что истинно явилась мнѣ Пречистая

Богородица въ томъ видѣ, какъ писана Она на келейной иконѣ моей».

Едва ли можно усумниться въ полной правдивости этого трогательнаго разсказа; нельзя безъ живѣйшаго сочувствія относиться къ скромности преподобнаго; это былъ лучший сонъ въ нашихъ монастыряхъ.

Много о вѣщихъ снахъ сообщаетъ Лазарь Мурманскій; но именно житіе этого святого отличается отъ житій другихъ нашихъ святыхъ, и потому разсказанныя имъ сновидѣнія составляютъ исключительное явленіе.

Едва ли нужно подчеркивать крайнюю однородность и несложность сновидѣній въ нашихъ монастыряхъ.

Для психолога весьма интересно опредѣлить, могутъ ли даже лучшіе люди, а таковыми мы должны считать нашихъ праведниковъ, умирать безъ смертной тоски, безъ страха, съ полнымъ спокойствіемъ. Я, какъ врачъ, присутствовалъ у постели умирающихъ глубоко вѣрующихъ людей, никогда даже не сомнѣвавшихся въ загробной жизни, вполне полагавшихся на милосердіе Верховнаго Судіи. Увы! Эти лица умирали такъ же малодушно, какъ и атеисты; никакого утѣшенія вѣра не давала этимъ глубоко-религиознымъ моимъ пациентамъ. Искренно вѣровавшіе въ небесное блаженство такъ же боялись разстаться съ жизнію, такъ же тосковали о прекращеніи ея, какъ и пациенты, убѣжденные, что со смертію все кончается. Я припоминаю лишь одну пациентку, спокойно ожидавшую отхожденія своей души на небо; она предавалась отчаянію о судьбѣ своихъ малолѣтнихъ дѣтей, трогательно умоляла мужа заботиться о нихъ и обѣщала молиться за него и дѣтей. Эта пациентка была измучена и крайне истощена ракомъ матки; послѣдніе мѣсяцы ея жизни были поистинѣ ужасны.

Понятно поэтому, насколько поучительно узнать, какъ умирали наши праведники; можетъ ли человѣкъ достигнуть такого совершенства, чтобы не бояться смерти, не цѣпляться за жизнь, говоря иначе, есть ли люди, по отношенію къ которымъ ошибался La Rochefoucault, сказавъ—*Peu de gens connaissent la mort; on ne la souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coutume* 1).

1) *Maximes et réflexions morales*, §. 23

Къ сожалѣнію, едва ли по житіямъ, и вообще по имѣющимъ у насъ свѣдѣніямъ можно составить категорическое заключеніе. Вообще, трудно довѣрять объективности составителей описаній подвиговъ и жизни подвижниковъ именно въ отношеніи свѣдѣній о послѣднихъ дняхъ жизни праведниковъ. Вполнѣ понятно, что почитатели этихъ подвижниковъ приписывали праведникамъ то, что казалось наиболѣе достойнымъ праведниковъ, то, что имъ хотѣлось видѣть въ этихъ представителяхъ высшаго совершенства. Людямъ желательно увѣрить себя, что можно не бояться смерти, можно благочестивой жизнію подготовиться къ безболѣзненной кончинѣ. Такое желаніе вполнѣ естественно и понятно; почитатели праведниковъ желали и были искренно увѣрены, что, по крайней мѣрѣ, святые подвижники умирали спокойно, безъ страха смерти и мученій. Естественно, что они описывали послѣдніе дни праведниковъ такъ, какъ имъ казалось должны умирать лучшіе люди. Мы даже находимъ положительныя указанія на то, что нѣкоторые святые много думали и безпокоились о смертномъ часѣ; вышеописанныя видѣнія митрополита Фотія и Тихона Задонскаго указываютъ, что эти святые боялись смерти, что мысль о смерти занимала ихъ мысли.

Мы не можемъ вполнѣ довѣрять составителямъ житій и потому, что среди почитателей святыхъ не было хорошихъ наблюдателей, а сами подвижники скрывали тѣ мысли, которыя они считали грѣшными, не желая вводить въ соблазнъ своихъ учениковъ. Бояться смерти почиталось грѣхомъ, и потому мысли о смерти скрывались.

Слѣдуетъ довѣрять рассказамъ о томъ, что многіе, и даже почти всѣ, праведники послѣдніе дни своей жизни проводили въ полномъ уединеніи и усердной молитвѣ; о многіихъ сообщается, что они умерли во время молитвы, что ихъ находили мертвыми передъ образами; это вполнѣ естественно. Навсегда останется тайной, о чемъ молились эти сильные духомъ старцы въ послѣдніе часы своей жизни; можно, конечно, предполагать, что они въ молитвѣ искали утѣшенія и забвенія, молили небо о ниспосланіи душевной бодрости. Возможно, что они молились о прощеніи своихъ грѣховъ. Все это предположенія, провѣрить которыя невозможно.

Несомнѣнно одно, что праведники въ теченіе многіхъ лѣтъ,

и даже всей жизни готовились къ смерти, надѣялись на лучшую жизнь послѣ смерти, въ послѣдніе дни своей подвижнической жизни въ уединеніи и молитвѣ ждали смерти. Если въ душѣ они и боялись смерти, тосковали, расставаясь съ жизнію, то находили въ себѣ достаточно твердости, чтобы скрывать эти грѣховныя, по ихъ мнѣнію, душевныя движенія.

---

Въ заключеніе считаю необходимымъ оговориться, что настоящій трудъ, какъ первая попытка разработки столь сложнаго вопроса, не можетъ претендовать на безошибочность и законченность.

Ошибки, я думаю, неизбежны въ данной области, въ виду малой разработанности источниковъ и крайней разнородности знаній, необходимыхъ для даннаго труда. Какъ мною было указано выше, даже такіе выдающіеся специалисты, какъ архіепископъ Филаретъ Гумилевскій и профессоръ Голубинскій не могли придти къ одинаковымъ выводамъ по самымъ существеннымъ вопросамъ. Понятно, что психологъ не можетъ безошибочно разобраться въ такихъ вопросахъ, относительно которыхъ мнѣнія специалистовъ расходятся.

Во всякомъ первомъ трудѣ въ новой области неизбежны упущенія; неизбежны они и въ моемъ трудѣ, особенно въ виду крайней сложности даннаго предмета. Такъ я думаю, что меня могутъ упрекнуть за то, что я не резюмировалъ и не характеризовалъ тѣ моральныя ученія, которыя содержатся въ письменныхъ поученіяхъ нашихъ святыхъ. Я долженъ былъ умолчать объ этомъ, во-первыхъ, потому что характеристика поученій праведниковъ составляетъ задачу историка, а не психолога. Во-вторыхъ, мнѣ казалось, что имѣющійся у насъ матеріалъ такъ мало содержателенъ, что не можетъ намъ выяснить психологіи праведниковъ. Потому ли, что они мало писали и мало записано ихъ поученій, потому ли, что до насъ дошла лишь ничтожная часть изъ записаннаго, но все, что намъ извѣстно, мнѣ казалось, не имѣетъ значенія для пониманія души нашихъ праведниковъ. Печатные труды даже такихъ крупныхъ ученыхъ, какъ Грановскій, Никита Крыловъ, не объясняютъ намъ того вліянія, которое имѣли эти ученые на наше развитіе; для уразумѣнія этого вліянія изученіе ихъ трудовъ имѣетъ мало значенія. Тѣмъ



менѣе имѣють значенія письменныя, сохранившіяся до насъ поученія нашихъ праведниковъ для уразумѣнія ихъ психологіи. Въ-третьихъ, я долженъ былъ отказаться отъ анализа этихъ поученій, потому что мнѣ казалось не совѣмъ ясно, что собственно въ этихъ поученіяхъ принадлежитъ ихъ авторамъ и что заимствовано, а безъ кропотливаго историческаго изученія этого опредѣлить нельзя.

Когда матеріалы будутъ болѣе разработаны, когда будутъ изданы всѣ списки житій, тогда, конечно, будетъ возможно болѣе точное и болѣе широкое изученіе психологіи нашихъ праведниковъ. Эта тема должна привлекать много изслѣдователей, такъ какъ пора же, наконецъ, начать научное изученіе психологіи нашего народа.

Научное изученіе нашихъ подвижниковъ имѣетъ большое значеніе уже потому, что «Keine grössere Macht fand Zarathustra auf Erden, als Gutes und Böses <sup>1)</sup>». Чтобы понять психологію нашего народа, необходимо изучить развитіе его нравственныхъ воззрѣній, необходимо изучить учителей нравственности нашего народа. Общеизвѣстно, какой громадной властью именно у насъ обладаютъ «добро и зло», и потому, не изучивъ тѣхъ, кто училъ добру, кто былъ носителемъ нравственныхъ идеаловъ нашего народа, нельзя понять ни характера, ни развитія нашего народа.

Наконецъ, изученіе нашихъ праведниковъ очень важно въ практическомъ отношеніи. Уже Locke училъ *Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct* <sup>2)</sup> безъ изученія прошлаго невозможно правильное развитіе, и намъ необходимо знать, какъ складывались нравственныя воззрѣнія нашего народа, понять ихъ сущность для того, чтобы, не порывая съ народомъ, съ его прошлымъ, совершенствоваться и развиваться въ соотвѣтствіи съ требованіями времени. Не нужно быть народникомъ, чтобы понимать, что всѣ великія нравственныя движенія всегда исходили изъ народа.

Научное изученіе нашихъ праведниковъ можетъ лишь увеличить число ихъ почитателей, и никоимъ образомъ не заслужи-

---

<sup>1)</sup> Nietzsche. Bd. VI (1896), S. 84.

<sup>2)</sup> An Essay concerning Human Understanding. (19 Edition). Vol. I, S. 5.

ваетъ упрека со стороны искренно вѣрующихъ. Область вѣры такъ обширна, что научное изслѣдованіе, по самому своему существу, никогда не можетъ вторгаться въ область вѣры; научное изслѣдованіе въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, лишь уничтожаетъ суевѣріе или, по крайней мѣрѣ, стремится его уничтожить. Поэтому настоящее изслѣдованіе не имѣетъ цѣлю и не можетъ затрогивать истинно-религіозныхъ вѣрованій.

Наши праведники такъ прекрасны, такъ величественны, что не нуждаются въ защитѣ суевѣровъ; подвигъ ихъ жизни такъ великъ, что научное изслѣдованіе, указывая на ненужныя суевѣрныя прикрасы въ описаніяхъ ихъ дѣйствительно чудесной жизни, лишь возвеличиваетъ нравственную красоту этихъ лучшихъ сыновъ нашего народа.

И для благочестивыхъ почитателей святыхъ и для атеистовъ наши праведники безспорно лучшіе сыны нашего народа, представители его нравственныхъ идеаловъ, образцы, подражать которымъ стремились миллионы. Отрицательное отношеніе нѣкоторой части нашей публики къ нашимъ святымъ объясняется, конечно, тѣмъ, что о ихъ жизни и подвигахъ многіе или ничего не знаютъ, или знаютъ кое-что по наслышкѣ. Только незнаніемъ можно объяснить, что народники совершенно игнорировали столь важную область духовной жизни народа, какъ почитаніе праведниковъ, не изслѣдовали ихъ жизни и психологіи.

Почитаніемъ праведниковъ нашъ народъ доказалъ свою нравственную чуткость, доказалъ, что онъ выше всего цѣнилъ нравственную красоту, поклонялся, какъ святынь, учителямъ нравственности. Для нашего народа нравственная красота была святынею, достойной поклоненія, потому что, какъ вполне вѣрно говоритъ Wundt, высоко-нравственныя лица sind der *wahre Geistesadel* der über jenes oft fälschlich mit diesem Namen belegte Mittelgut, das sich nur durch eine etwas ungewöhnliche intellectuelle Ausbildung hervorthut, thurmhoch emporragt. Ueber die Edeln leuchtet aber wieder, wie die Sonne über die Wandelsterne der ideale Character, das sittliche Genie, das unendlich viel seltener als andere Arten genialer Begabung... scheint sich in dem idealen Charakter der Gesamtgeist der Menschheit verkörpert zu haben, um, erfüllt von der ganzen sittlichen Entwicklung der

Vergangenheit, in die weitesten Fernen der Zukunft sein Licht zu senden <sup>1)</sup>.

Изученіе психологіи нашихъ праведниковъ вполне объясняетъ намъ преклоненіе нашего народа передъ истинною духовною знатью; вмѣстѣ съ народомъ, всѣ преклоняющіеся передъ нравственнымъ совершенствомъ, должны почитать нашихъ праведниковъ, воплотившихъ въ себѣ духъ нашего народа, вліявшихъ на его нравственное развитіе.

**В. Ф. Чижъ.**

---

<sup>1)</sup> Ethik, 1886, s. 422.

## Изъ новѣйшей литературы по вопросамъ историческаго познанія.

---

„Den Menschen, den erkannt wird, machen Natur und Geschichte: aber der Mensch, der erkannt, macht Natur und Geschichte“.

G. Simmel <sup>1)</sup>.

### I.

Согласно съ общимъ характеромъ современной философской мысли, въ исторической наукѣ также проявляется все усиливающийся интересъ въ сторону логико-гносеологическаго изслѣдованія. Все настойчивѣе указывается необходимость конструировать «теорію историческаго познанія» <sup>2)</sup>. Несомнѣнно, здѣсь передъ нами неотложная, очередная задача науки. Она обусловлена самимъ положеніемъ современнаго историческаго знанія. Жалобы на «анархическое состояніе» <sup>3)</sup>, въ которомъ пребываетъ исторія, стали общимъ мѣстомъ.

Не безъ основанія указываютъ, что натурализмъ, равно какъ историзмъ, являлись господствующими чертами въ научномъ развитіи истекшаго столѣтія: однако мы видимъ, что въ то время, какъ естествознаніе вступило въ XX в., опираясь на прочно и широко разработанный базисъ позитивной гносеологіи и методо-

---

<sup>1)</sup> Die Probleme der Geschichtsphilosophie II Aufl. Vorwort S. VII.

<sup>2)</sup> См. работы Windelband, Rickert, Simmel, Xenopol, Виппера и др. Такъ, наприм., Риккертъ замѣчаетъ: „Теорія познанія стала для насъ дѣломъ добросовѣстности, и мы не желаемъ выслушивать никого изъ тѣхъ, которые обходятся безъ оправданія ея своихъ мыслей“. Границы ест.-научнаго образованія понятій. Рус. пер. Водена, стр. 16.

<sup>3)</sup> Xenopol. Les principes fondamentaux de l'histoire, p. III. Paris. 1899.

логи, историческая наука очутилась въ глубокомъ кризисѣ. Ея теоретическія основы являются совершенно невыясненными; по самымъ элементарнымъ вопросамъ царить полное разногласіе, и передъ нами—картина борьбы враждующихъ принциповъ, столкновенія разнородныхъ теченій, въ которомъ не такъ-то легко разобраться,—гдѣ кончается «старое» и начинается «новое» слово для исторической науки. И если Контъ въ началѣ XIX в. свдвинулъ реформу общественно-историческаго знанія, то на порогѣ XX ст. мы вновь стоимъ передъ требованіемъ его коренного пересмотра.

Отмѣтимъ одно существенно важное обстоятельство, объясняющее современное положеніе исторической науки. Ей не благоприятствовалъ самый ходъ логической работы въ XIX в. Исторія логики показываетъ, какъ общую тенденцію, ея зависимость отъ преобладающаго значенія, которое въ различное время получала та или другая научная отрасль <sup>1)</sup>. Сюда именно переносился центръ логическаго изслѣдованія; принципы и методы единичныхъ дисциплинъ распространялись за ихъ предѣлы и служили характеристикой научнаго познанія вообще. Такую именно логически руководящую роль играло въ XIX в. естествознаніе. Сама философія покровительствовала ему и пыталась, исходя изъ принциповъ объясненія природы, обосновать дѣльное міровоззрѣніе—въ системѣ матеріализма. Логика, какъ замѣчаетъ Риккертъ, «по сію пору въ сущности остается логикой естественно-научнаго изслѣдованія» <sup>2)</sup>. Историческая наука такимъ образомъ стояла подъ знакомъ натурализма, и собственное ея логическое существо оставалось невыясненнымъ. Но именно это одностороннее господство естествознанія, его посягательство на чуждыя для него по существу сферы знанія и обусловленное этимъ суженіе жизненно-научныхъ интересовъ не могли не вызвать противъ себя реакціи. Съ концомъ XIX в. связано пробужденіе живого интереса къ проблемамъ логики и гносеологіи исторической науки, доселѣ находившимся въ зачаточномъ состояніи.

Итакъ, можно сказать, что признана неудовлетворительность

<sup>1)</sup> W. Windelbanb. Die Philosophie im Beginn des XX Jahrh. Bd. I „Logik“. Heidelberg. 1904.

<sup>2)</sup> Op. cit. стр. 20.

тѣхъ понятій и методовъ, которыми характеризуется «періодъ, лежащій позади насъ, періодъ позитивизма» <sup>1)</sup>, но имѣются ли положительныя данныя, чтобы судить, въ какомъ направленіи искать выхода? Мы думаемъ, что современная разработка логики исторіи уже привела къ нѣкоторымъ результатамъ, въ которыхъ надо видѣть общія условія дальнѣйшаго развитія исторической науки.

Съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ точки зрѣнія «наивнаго реализма», — гносеологическаго базиса позитивной историографіи,—сопряженъ переходъ на сторону критической философіи. Исторія наряду съ естествознаніемъ предъявляетъ теперь свое право на теоретическое ученіе. Дѣло идетъ прежде всего объ огражденіи ея автономіи въ смыслѣ освобожденія ея отъ односторонняго вліянія натурализма. Но вопросъ о методѣ тѣсно связывается съ общими вопросами міросозерцанія, и если эмансипація исторической мысли отъ естественно-научной является въ настоящее время одушевляющимъ стремленіемъ, то вмѣстѣ съ этимъ сопряжена борьба противъ «вѣрованія въ естественно-научное міросозерцаніе». Въ этомъ именно—основной мотивъ школы Виндельбандъ-Риккерта, съ наибольшей яркостью выразившей новаторскія стремленія. Общая критическая задача обуславливаетъ собою рядъ проблемъ, совокупность которыхъ имѣетъ въ виду выяснить своеобразіе историческаго познанія, какъ особой системы познанія дѣйствительности наряду съ естественно-научной. Такова основная цѣль извѣстнаго изслѣдованія Риккерта о «границахъ естественно-научнаго образованія понятій».

Центральный вопросъ въ томъ, имѣется ли различіе между естественно-научнымъ и историческимъ методомъ и, если да, то на чемъ оно зиждется и что слѣдуетъ изъ него для установленія и оцѣнки каждаго изъ этихъ методовъ?

Поставленную проблему Риккертъ обсуждаетъ съ чисто формальной точки, поскольку онъ отвлекается въ своемъ изслѣдованіи отъ всякаго предметнаго различія въ матеріалѣ и показываетъ лишь способы его разсмотрѣнія.

Прежде всего необходимо выяснитъ цѣли естественно-научнаго

<sup>1)</sup> Р. Випперъ. Нѣсколько замѣчаній о теоріи историч. познанія. „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 53.

и историческаго образованія понятій и уже изъ нихъ затѣмъ вывести всѣ логическія слѣдствія для метода. Исходнымъ пунктомъ здѣсь для Риккерта является то гносеологическое утвержденіе, что наука отнюдь не отображаетъ объективный, независимый отъ сознанія міръ явленій.

При познаніи общаго, равно какъ индивидуальнаго, мы имѣемъ дѣло съ преобразованиемъ дѣйствительности, съ «упрощеніемъ» ея безконечнаго разнообразія посредствомъ понятій.

Принципъ, на основаніи котораго происходитъ выборъ изъ безконечнаго разнообразія даннаго матеріала, различеніе въ немъ существеннаго и несущественнаго, есть вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ образованія понятій, поскольку подъ понятіемъ разумѣется «всякое резюмирование существенныхъ элементовъ дѣйствительности» <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ вопросъ о принципиальномъ различіи естественно-научнаго и историческаго познанія сводится къ вопросу, существуютъ ли два принципиально различныхъ способа образованія понятій въ данныхъ научныхъ областяхъ? Логическій анализъ приводитъ къ положительному отвѣту. Задачей естественно-научныхъ понятій является преодоленіе экстенсивнаго и интенсивнаго многообразія вещей. Въ этихъ понятіяхъ содержатся безусловно общія сужденія или «законы природы». Отсюда ясно, гдѣ лежатъ «границы» образованія понятій въ естествознаніи. Благодаря ему уничтожаются всякіе воззрительные элементы. Сведеніе къ общему связано съ устраненіемъ «индивидуальнаго характера данной дѣйствительности». Здѣсь намѣчается исходная точка историческаго разсмотрѣнія. Въ его именно сферу входитъ задача познанія дѣйствительности въ ея единичныхъ, индивидуальныхъ проявленіяхъ. Поэтому исторію можно характеризовать, въ противоположность естествознанію, какъ «подлинную науку о дѣйствительности». Найденное формальное различіе между двумя способами разсмотрѣнія эмпирической дѣйствительности сводится къ слѣдующей формулѣ: «она становится природой, коль скоро мы разсматриваемъ ее такимъ образомъ, что при этомъ имѣется въ виду общее; она становится исторіей, какъ скоро мы разсматриваемъ ее такимъ образомъ, что имѣемъ въ виду частное» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Op. cit. стр. 29.

<sup>2)</sup> Id. 223.

Указанная цѣль исторической мысли опредѣляетъ ее методъ. Принципомъ образованія историческихъ понятій, конечно, не можетъ быть понятіе «закона», какъ уничтожающее индивидуальность. Образованіе понятій съ индивидуальнымъ содержаніемъ возможно лишь благодаря отнесенію объектовъ къ цѣнностямъ, имѣющимъ общеобязательное значеніе для человѣческаго сознанія. Именно чрезъ это отнесеніе къ цѣнностямъ рядъ единичныхъ явленій связывается въ индивидуальное, неразрывное существо, т.-е. становится историческимъ индивидуумомъ.

Возникаетъ вопросъ, не противорѣчитъ ли «объективности» исторіи понятіе цѣнности, такъ какъ этимъ допущенъ субъективный элементъ, «элементъ произвола»? Исторія должна быть объективной, разъ она претендуетъ на научность. Рѣшающимъ моментомъ здѣсь будетъ указаніе на то, что оцѣнка совершается не произвольно. Проблема объективности исторіи сводится къ установленію общеобязательныхъ, абсолютныхъ цѣнностей. Это—уже проблема не методологіи, а философіи исторіи.

«Безусловно общеобязательному закону природы должна, съ другой стороны, соответствовать безусловно общеобязательная цѣнность культуры»<sup>1)</sup>. Проблема находитъ свое разрѣшеніе на почвѣ критической гносеологіи. Исходной точкой является признаніе сверхъиндивидуальнаго гносеологическаго субъекта. Необходимость отнесенія всякой дѣйствительности къ конечной цѣнности вытекаетъ изъ гносеологическаго субъекта и лежитъ въ существѣ сознанія вообще. Послѣднимъ основаніемъ абсолютныхъ цѣнностей является сознающая долгъ, автономная воля, хотящая того, что обязательно для нея, и выступающая, «какъ категорическій императивъ». Стремленіе къ истинности понимается, какъ обнаруженіе сознанія долга; такимъ образомъ въ этой волѣ, признающей долженствованіе, лежитъ «сверхлогическая база и для логическихъ цѣнностей». Здѣсь—конечный фундаментъ познанія, для котораго уже невозможно дальнѣйшее обоснованіе. Всѣмъ этимъ указано, къ какому болѣе общему роду цѣнностей принадлежитъ цѣнность истинности, но этимъ абсолютно обязательныя цѣнности ничуть не опредѣляются по своему содержанію. Гносеологія даетъ лишь формальныя опредѣленія и

<sup>1)</sup> Риккертъ. Естествовѣдѣніе и культуровѣдѣніе, стр. 42, пер. Фитермана. 1903.



всякое содержаніе мысли почерпается изъ опыта и изъ психологическаго субъекта. «Для научной объективности законовъ природы мы нуждаемся лишь въ формальной предпосылкѣ, гласящей, что какія-либо безусловно всеобщія сужденія абсолютно обязательны. Въ исторіи мы равнымъ образомъ можемъ удовлетвориться формальной предпосылкой, гласящей, что какія-либо цѣнности безусловно обязательны, такъ какъ тогда всякая нормативно общая цѣнность болѣе или менѣе приближается къ абсолютнымъ цѣностямъ, а потому и всякая культурная жизнь въ своей индивидуальности имѣетъ необходимое отношеніе къ абсолютнымъ цѣностямъ» <sup>1)</sup>).

Итакъ, имѣются два равноправные способа преобразования дѣйствительности—обобщающій и индивидуализирующій,—которымъ соотвѣтствуютъ два различныхъ въ своихъ конечныхъ цѣляхъ и выводахъ вида научной обработки дѣйствительности.

Съ точки зрѣнія произведеннаго логическаго анализа устанавливается новая классификація наукъ. Традиціонная группировка,—науки о природѣ и науки о духѣ,—является несостоятельной, такъ какъ по своей логической структурѣ изслѣдованіе психологическихъ явленій принципиально ничѣмъ не отличается отъ изслѣдованія явленій тѣлеснаго міра. Она замѣняется противоположеніемъ естествовѣдѣнія культуровѣдѣнію, которое въ общемъ совпадаетъ съ подраздѣленіемъ наукъ у Виндельбанда: науки номотетическія и идиографическія; «передъ нами, слѣдовательно, чисто методологическое, на точныя логическія понятія опирающееся подраздѣленіе эмпирическихъ наукъ. Принципомъ дѣленія служить формальная сторона ихъ познавательныхъ цѣлей: одни изъ нихъ ищутъ всеобщіе законы, другіе—частныя историческіе факты» <sup>2)</sup>).

Однако, установленное со всей рѣзкостью различіе двухъ методовъ познанія дѣйствительности и основанная на немъ группировка наукъ имѣютъ чисто логическое значеніе. Этимъ указаны лишь «полярныя крайности», между которыми движется мысль. Въ дѣйствительности научное знаніе представляетъ цѣлую скалу промежуточныхъ и переходныхъ формъ, гдѣ историческое

1) „Границы и т. д., стр. 584.

2) Виндельбандъ, „Исторія и естествовѣдѣніе, стр. 10—17, пер. Москва. 1901.

и естественно-научное образованіе различнымъ образомъ тѣсно слетаются другъ съ другомъ. Нѣтъ возможности единой отвлеченной схемой охватить все разнообразіе научной жизни; напротивъ, существенной задачей изслѣдованія Риккерта, какъ было указано, является стремленіе подчеркнуть это разнообразіе и устроить «логическую утопію», выразившуюся въ утвержденіи методологическаго монизма.

Въ концѣ-концовъ логическое изслѣдованіе Риккерта преслѣдуетъ болѣе широкую цѣль. Его послѣдняя задача — въ томъ, «чтобы указать и подвергнуть критикѣ тѣ средства, при помощи которыхъ можетъ быть выработано всестороннее и широкое міросозерцаніе, неограниченное никакими естественно-научными предупрежденіями и односторонностями» <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ дѣло идетъ о значеніи найденнаго различія для общихъ философскихъ вопросовъ. Здѣсь пунктъ, гдѣ обнаруживается глубокая внутренняя связь методологическихъ вопросовъ съ проблемами міро- и жизнепониманія.

Мы отмѣтили въ существенномъ черты того движенія въ современной исторической мысли, которое съ наибольшей рѣшительностью порываетъ съ натуралистическими тенденціями истекшаго вѣка и, какъ въ свое время Контъ и Бокль, вновь стремится возвысить исторію «на степень науки», исходя на этотъ разъ изъ началъ критической философіи идеализма. Отсюда — распространеніе гносеологическаго ученія Канта на область исторіи, признаніе и для нея значенія формующей силы познающаго разума и параллельная постановка въ теоріи историческаго познанія проблемы апріорныхъ формъ разума <sup>2)</sup>).

Необходимость этихъ предварительныхъ, общихъ замѣчаній вытекаетъ изъ дальнѣйшаго хода изложенія, гдѣ мы имѣемъ въ виду дать критическое разсмотрѣніе нѣкоторыхъ новѣйшихъ изслѣдованій въ области историческаго познанія. Безспорно, въ этой области школѣ Виндельбандъ-Риккерта принадлежитъ наиболѣе выдающееся мѣсто и можно сказать, она является центромъ, вокругъ котораго преимущественно вращается современная критика, какъ со стороны родственныхъ ей, такъ и враждебныхъ теченій.

<sup>1)</sup> „Границы и т. д.“, стр. 14.

<sup>2)</sup> Windelband. Nach hundert Jahren. Zu Kants Gedächtnis. Berlin. 1604. См. также — Medikus. Kant und Ranke, Kantstudien, Bd. VIII.

## II.

Прежде всего остановимся на разсмотрѣнїи двухъ критическихъ попытокъ, непосредственно направленныхъ противъ взглядовъ Виндельбандъ-Риккерта на логическую структуру исторической науки. Мы имѣемъ въ виду статьи Шмайдлера <sup>1)</sup> и Эйленбурга <sup>2)</sup>, тѣсно примыкающія другъ къ другу и стоящія на одной принципіальной почвѣ.

Шмайдлеръ ставитъ на обсужденіе два вопроса: о логической конструкціи историческихъ понятій и о значеніи для исторіи принципа цѣнности. Философскій центръ всей теоріи Риккерта, указываетъ онъ, зиждется на допущеніи абсолютныхъ, общеобязательныхъ цѣнностей. На этомъ базируется научность исторіи въ смыслѣ общезначимости ея выводовъ. Сюда прежде всего и направлена критика Шмайдлера, приводящая его къ тому общему результату, что теоріи Риккерта не удалось установить ни самага существованія абсолютныхъ цѣнностей, ни какого-либо опредѣленнаго содержанія ихъ. Риккертова характеристика исторической науки является необоснованной въ своихъ предпосылкахъ; нельзя ли поэтому иначе понять логическую сущность исторіи и ея понятій?

Риккертъ обозначаетъ исторію, какъ «науку о дѣйствительности»; она имѣетъ дѣло съ единичнымъ, индивидуальнымъ, но отсюда еще не слѣдуетъ, по мнѣнію Шмайдлера, что она нуждается въ особомъ принципѣ для образованія своихъ понятій и что она не въ состоянїи выполнить своей задачи при помощи естественно-научнаго образованія понятій, чрезъ сравненіе и установленіе общаго. Естествознаніе выражаетъ въ общихъ понятіяхъ внѣвременную природу существующаго, исторія же съ помощью тѣхъ же понятій изслѣдуетъ бытіе въ его временномъ теченіи, въ его развитіи. Одинаково конструированныя общія понятія въ одномъ случаѣ являются объектомъ и конечной цѣлью, въ другомъ—средствомъ для изображенія конкретнаго. Такимъ образомъ «логическая структура исторической науки въ общей формулировкѣ была бы такова: она беретъ изъ кон-

1) Schmeidler. Ueber Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte, Annalen der Naturphilosophie, Bd. III.

2) Eulenburg: Gesellschaft und Natur, Tübingen. 1905. Первоначально помѣщена въ Archiv für Socialwissenschaft u. Socialpolitik, Bd. 21.

кретной дѣйствительности чрезъ образованіе болѣе или менѣе общаго понятія извѣстное число явленій и изслѣдуетъ, чрезъ вліяніе какихъ именно факторовъ они приняли во временномъ теченіи эту опредѣленную форму, или какъ они произошли<sup>1)</sup>.

Значеніе фактовъ должно обсуждаться не въ смыслѣ отнесенія ихъ къ цѣнностямъ, но съ точки зрѣнія большаго или меньшаго вліянія ихъ въ рассматриваемомъ рядѣ явленій, съ точки зрѣнія слѣдствій, которыя они имѣли для достиженія общаго результата. Факты не могутъ быть абсолютно квалифицированы, какъ историческіе или неисторическіе, но они обозначаются, какъ имѣющіе или неимѣющіе значенія для данной связи. Такимъ образомъ «принципъ значимости» (Prinzip der Bedeutsamkeit), лучше сказать, «принципъ вліянія» (Prinzip der Wirksamkeit) играетъ большую роль въ исторической наукѣ; но это не есть принципъ первоначальнаго образованія понятій: «принципъ вліянія опредѣляетъ въ единичномъ связъ историческаго изложенія, но не даетъ основныхъ понятій для историческаго пониманія»<sup>2)</sup>.

Такую концепцію исторической науки Шмайдлеръ противопоставляетъ взглядамъ Риккерта. Далѣе онъ указываетъ, на какихъ именно предпосылкахъ зиждется данное имъ пониманіе исторіи и къ какимъ слѣдствіямъ оно приводитъ.

Возможно ли такъ отграничить извѣстный рядъ фактовъ отъ остальной дѣйствительности и такъ логически опредѣлить явленіе, чтобы достигалась задача полнаго, исчерпывающаго объясненія развитія этого явленія, которое могло бы рассматриваться какъ абсолютно общезначимое? При утвердительномъ отвѣтѣ должны быть сдѣланы нѣкоторыя общія предпосылки. Въ чемъ онѣ состоятъ, это Шмайдлеръ выясняетъ на конкретномъ примѣрѣ. Историкъ хочетъ изучить французскую революцію какъ политическое явленіе. Обозначить явленіе политическимъ—значитъ логически подвести его подъ понятіе политики или политической исторіи въ томъ смыслѣ, что выдвигаемый элементъ событія есть «политическое стремленіе» (politische Streben). Поставленная историкомъ задача была бы исчерпывающимъ образомъ рѣшена, разъ онъ указалъ бы, какъ подъ вліяніемъ внѣш-

1) S. 34.

2) S. 36.

нихъ факторовъ и событій политическое стремленіе, сущность котораго ему извѣстна, принимало то или иное направленіе и какъ въ этомъ совмѣстномъ воздѣйствіи обоихъ вліяній образовался конкретный ходъ событій <sup>1)</sup>).

Но человѣку присуще не одно «политическое стремленіе», и историку приходится всегда наталкиваться на иного рода явленія, которыя стоятъ въ необходимой связи съ его изложеніемъ и которыя не могутъ быть обозначены какъ политическія; на примѣръ, хозяйственныя явленія. Принявъ ихъ во вниманіе историкъ изучитъ французскую революцію съ политико-хозяйственной стороны. Точно такъ же можно констатировать литературную сторону событій, поскольку указывается вліяніе литературныхъ и общедуховныхъ стремленій на ихъ образованіе. Всѣмъ этимъ предполагается наличность двухъ общихъ предпосылокъ: во-первыхъ, должно быть налицо опредѣленно ограниченное и въ своемъ существѣ достаточно познанное число такихъ послѣднихъ элементовъ человѣческой природы, къ которымъ мы можемъ и должны относить всѣ историческія событія; во-вторыхъ, эти послѣдніе элементы должны быть одинаковыми во всей исторіи и понятными для насъ въ ихъ конечномъ существѣ, если они дѣйствительно въ состояніи достаточно объяснить всю исторію чрезъ отнесеніе къ нимъ образованныхъ понятій <sup>2)</sup>).

Нѣтъ увѣренности, понята ли сущность даннаго явленія, пока еще имѣются нѣкоторыя стороны человѣческой природы, въ отношеніе къ которымъ мы его не поставили. Если бы, дѣйствительно, было такъ, что каждое поколѣніе выступало бы съ особыми свойствами и качествами, и человѣческая природа раскрывалась бы все въ новыхъ элементахъ, историческая наука никогда не была бы въ состояніи достигнуть общезначимости. Тогда каждое поколѣніе, дѣйствительно, читало бы «свою исторію». Практически всегда допустимо, что общезначимое пониманіе далеко еще не достигнуто, что факты не изслѣдованы еще во всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ, но теоретически должно признать, что имѣются извѣстныя границы возможностей, что способность къ развитію и фактическое развитіе людей движутся лишь въ опредѣленныхъ границахъ, которыя дѣлаютъ возможными представленіе и пониманіе прошлаго.

<sup>1)</sup> S. 38.

<sup>2)</sup> S. 39.

«Идентичность человѣческой природы есть основная аксіома всякаго историческаго познанія» <sup>1)</sup> — таковъ тезисъ Бернгейма, полагаемый авторомъ въ основу его концепціи исторической науки.

Разработка историческаго матеріала, по мнѣнію Шмайдлера, совершается путемъ двухъ совмѣстно дѣйствующихъ, но совершенно различныхъ логическихъ приемовъ: посредствомъ подведенія особеннаго подъ общее, экземпляровъ—подъ родовое понятіе и путемъ включенія члена въ цѣлое <sup>2)</sup>. Риккертъ отвергаетъ первое и настаиваетъ на исключительномъ значеніи второго приема, что обусловлено его общимъ пониманіемъ логическаго существа исторической науки. Но разъ оно спорно и необосновано, необходимъ иной принципъ, на основаніи котораго можно устанавливать связи и вообще опредѣлять, имѣло ли данное событіе и для чего вліяніе и значеніе. Такимъ принципомъ, по мнѣнію автора, является «научно-естественное» образованіе понятій.

Въ этомъ смыслѣ именно указанное, напр., выше понятіе политическаго есть общее по отношенію къ единичнымъ событіямъ. Если два какихъ-либо событія, напр., изъ семилѣтней войны и французской революціи обозначаются въ качествѣ политическихъ, то, значитъ, берется общій для нихъ элементъ или признакъ и образуется чрезъ это понятіе, подъ которое они одинаковымъ образомъ подведены, какъ, напр., левъ и слонъ—подъ понятіе млекопитающаго. Здѣсь передъ нами—экземпляры одного родового понятія, а не члены одного рода.

Итакъ, результатъ разсужденій Шмайдлера сводится къ слѣдующему: для общезначащаго, исчерпывающаго разрѣшенія задачъ историческаго познанія необходима наличность системы конечныхъ, высшихъ понятій для безъисключительнаго подведенія подъ нихъ всякаго человѣческаго явленія, системы понятій, выражающихъ длящаяся и всегда остающіяся одинаковыми стороны человѣческой природы. «Чрезъ отнесеніе единичнаго къ этимъ высшимъ понятіямъ расчленяется матеріалъ; чрезъ объединеніе однороднаго и изслѣдованіе существующихъ между ними временно-причинныхъ отношеній устанавливаются связи» <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> E. Bernheim. Lehrbuch der historischen Methode. S. 106. Leipzig. 1889.

<sup>2)</sup> S. 41.

<sup>3)</sup> S. 43.

Далѣ Шмайдлеръ останавливается на ближайшемъ разсмотрѣніи этихъ высшихъ понятій и на доказательствѣ того, что фактически историческая наука оперируетъ установленнымъ имъ методомъ.

Нѣкоторыя изъ этихъ всеобщихъ понятій уже были указаны, таковы политика, хозяйство, религія и т. д. Не будь эти понятія общезначащими, не открывая они извѣстныхъ элементовъ, которые должны содержаться въ каждомъ человѣческомъ обществѣ, мы не были бы въ состояніи достигнуть чрезъ нихъ пониманія этихъ доселѣ чуждыхъ для насъ явленій.

«Въ этомъ примѣненіи ихъ къ каждому новому случаю высказанъ уже постулатъ и утвержденіе ихъ общезначимости» <sup>1)</sup>.

Фактически исторіографія всегда опирается на эти понятія. Такъ, содержаніе понятія, развитого политической исторіографіей, таково: «корень политической исторіи есть стремленіе къ власти» <sup>2)</sup>. Существо этого стремленія изслѣдователь познаетъ изъ собственнаго душевнаго опыта. Историкъ выбираетъ всѣ явленія, въ которыхъ обнаруживается это стремленіе, этотъ общій признакъ и охватываетъ ихъ на его основѣ подъ общее высшее понятіе политической жизни даннаго времени и мѣста. То же происходитъ и въ другихъ областяхъ. Въ исторіи философіи, напр., общимъ принципомъ является «стремленіе къ единству знанія, къ знанію міра въ его цѣломъ объемѣ и по собственнымъ принципамъ» <sup>3)</sup>.

Въ исторіи хозяйства такимъ принципомъ служитъ «стремленіе къ самосохраненію и возможно пріятному устройенію физической и матеріальной жизни» <sup>4)</sup>. Хозяйственныя учрежденія и поступки объясняются именно чрезъ отнесеніе ихъ къ этой отличной отъ другихъ потребности.

Теперь слѣдуетъ замѣтить, что въ дѣйствительности всегда дѣло идетъ о перекрещиваніи и смѣшеніи нѣсколькихъ самыхъ общихъ основныхъ потребностей. Политическое дѣйствіе, напр., не образуетъ во всей чистотѣ основоположенія политической исторіи; нерѣдко здѣсь перевѣшиваетъ вліяніе всякаго рода иде-

<sup>1)</sup> S. 46.

<sup>2)</sup> S. 46.

<sup>3)</sup> S. 47.

<sup>4)</sup> S. 47.

альныхъ стремлений. Въ конкретномъ ходѣ явленій общіе элементы смѣшаны съ другими.

Итакъ, фактическое бытіе и его теченіе намъ дано знать не въ его конкретной цѣлостности, но лишь чрезъ обособленіе на основаніи твердыхъ принциповъ. Образованіе понятій—основной фактъ историческаго, какъ и всякаго другого познанія; разъ историческое познаніе достигается путемъ тѣхъ же основоположеній, что и естественно-научное, оно и ведетъ къ тѣмъ же послѣдствіямъ, т.-е. къ разграниченію матеріала по абстрактнымъ рядамъ и областямъ, которые, не существуя фактически, должны быть образованы для выраженія и пониманія конкретной, смѣшанной дѣйствительности.

Итакъ, установлена логическая структура исторической науки. Общезначимость ея результатовъ достигается тѣмъ, что она покоится на системѣ всеобщихъ понятій, которыя въ состояніи охватить, разграничить и понять въ его существѣ всякій мыслимый историческій матеріалъ.

Затѣмъ Шмайдлеръ обращается ко второй поставленной имъ проблемѣ, каково значеніе функции оцѣнки и человѣческихъ цѣнностей въ исторической наукѣ.

На первый взглядъ указанная выше система всеобщихъ понятій совпадаетъ съ «культурными цѣнностями» Риккерта. Въ дѣйствительности здѣсь различіе: у Риккерта понятія приняты во вниманіе въ своемъ качествѣ, какъ цѣнности, и они должны служить къ тому, чтобы въ области культурной жизни проводить абсолютное различіе между тѣмъ, что является историческимъ и неисторическимъ, тогда какъ установленныя Шмайдлеромъ всеобщія понятія имѣютъ въ виду охватить и описать всѣ человѣческія дѣйствія; что послѣднія часто или всегда выражаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ цѣнности, это для изслѣдователя безразлично. Оба вида понятій все же находятся въ близкомъ соотношеніи (*Macht*—какъ цѣнность; *Streben nach Macht*—какъ основное понятіе), и тѣмъ не менѣе они обуславливаютъ собою два совершенно различныхъ логическихъ приѣма образованія понятій.

При разработкѣ историческаго матеріала необходимъ выборъ, и здѣсь выступаетъ уже иной принципъ. Точка зрѣнія цѣнности, безъ сомнѣнія, сильно вліяетъ на конкретное развитіе и образованіе исторической науки въ цѣломъ. Съ другой стороны,



разъ историческое изображеніе возможно лишь чрезъ абстракцію и выборъ изъ фактическихъ данныхъ, то, какъ далеко идетъ это ограниченіе, зависитъ отъ интересовъ самого изслѣдователя. Здѣсь нельзя методологически устанавливать границы.

Однако, было бы односторонностью на основаніи этого взять принципъ цѣнности въ основу переработки историческаго матеріала.

Въ дѣйствительности историографія является результатомъ двухъ совмѣстно дѣйствующихъ принциповъ: съ одной стороны, точки зрѣнія цѣнностей, съ другой — системы понятій, на основаніи которой разрабатывается историческій матеріалъ такъ, что конкретное понимается не въ своемъ значеніи для современности, будучи отнесено къ абсолютнымъ цѣностямъ, но въ своемъ внутреннемъ существѣ и отношеніи къ цѣлому, къ которому принадлежитъ. Оба принципа сосуществуютъ безъ противорѣчія.

«Цѣнности даютъ толчокъ, поводъ къ разработкѣ извѣстнаго явленія, извѣстной части исторіи, понятія же опредѣляютъ видъ, методъ работы, исполненія» <sup>1)</sup>).

Итакъ, фактически историографія есть результатъ многообразнаго совмѣстнаго дѣйствія точекъ зрѣнія цѣнности и методологической работы по естественно-научному методу.

Должно отвергнуть мнѣніе, по которому сужденіе о цѣнности есть необходимая и неустранимая функція исторической методики. Два мотива выдвигаются въ пользу этого взгляда: а) неисчерпаемая масса историческаго матеріала, требующая выбора, что и происходитъ путемъ оцѣнки со стороны изслѣдователя. Но это сводится въ сущности къ разсмотрѣнной выше проблемѣ образованія понятій. Разъ указана возможность общезначащаго расчлененія и ограниченія даннаго матеріала путемъ всеобщихъ понятій, не видно, какую необходимость и мѣсто должны еще имѣть сужденія о цѣнности; б) другой моментъ, обусловливающий необходимость сужденій о цѣнности, сводится къ слѣдующему: абстрагированные элементы историческаго бытія мы понимаемъ лишь на основѣ свойствъ нашей собственной души, поэтому, утверждаютъ, что свойства духа отдѣльнаго изслѣдователя оказываютъ вліяніе на результаты его работы. Онъ будетъ под-

<sup>1)</sup> lb., S. 54.

черкивать или, напротивъ, ставить на второй планъ то, что для него имѣетъ или не имѣетъ особаго значенія. Это вѣрно для единичныхъ изслѣдователей, но для исторіографіи въ ея цѣломъ не имѣетъ значенія, такъ какъ одинъ изслѣдователь восполняетъ односторонность другого. Происходитъ тотъ процессъ, что чисто субъективныя сужденія и личныя симпатіи и антипатіи все болѣе исключаются.

Познаніе и оцѣнка—два въ корнѣ различныхъ проявленія чело-вѣческаго духа. Цѣнности, которыми руководится историкъ—«факты его жизни и чувствованія, и никогда онъ не подчиняетъ ихъ правиламъ логики» <sup>1)</sup>. И несмотря на то, что функція оцѣнки привходитъ въ историческую науку, она ни въ коемъ случаѣ не является необходимымъ элементомъ исторической методикі, такъ чтобы, отрѣшившись отъ нея, историческое изслѣдованіе не могло достигнуть общезначимаго познанія.

Таковы соображенія Шмайдлера, выдвигаемыя имъ противъ логической теоріи Риккерта.

Остановимся прежде всего на критическомъ разсмотрѣніи исходнаго пункта разсужденій Шмайдлера, опредѣляющаго его собственное пониманіе логическаго существа исторической науки. Такимъ является для него формула Бернгейма: «идентичность чело-вѣческой природы есть основная аксіома всякаго историческаго познанія». Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи выясняется, что Шмайдлеръ придаетъ ей совершенно иной смыслъ и значеніе. Въ то время, какъ для Бернгейма это «эмпирическое, можно сказать, инстинктивное знаніе о всеобщей идентичности всякаго чело-вѣческаго чувствованія, мысли, воли» <sup>2)</sup> служитъ средствомъ къ достиженію относительной исторической объективности, средствомъ для психологической интерпретаціи и преодоленія историческаго скепсиса, Шмайдлеръ видитъ въ данной аксіомѣ средство абсолютно-общезначимаго историческаго изслѣдованія. Отмѣчая «идентичность чело-вѣческой природы», Бернгеймъ имѣетъ въ виду совокупность общихъ психологическихъ свойствъ чело-вѣка. Въ исторической жизни эти свойства проявляются въ чрезвычайно разнообразныхъ формахъ, но за ними «постоянно остаются общіе психическіе процессы, которые ле-

<sup>1)</sup> *Ib.*, S. 60.

<sup>2)</sup> *Op. cit.*, S. 448.

жать въ ихъ основѣ» <sup>1)</sup>. Эти психическія данныя Бернгеймъ относитъ къ «общимъ условіямъ историческаго процесса», къ которымъ равно принадлежать и физическія свойства людей и факторы внѣшней природы. «Эти общія условія, замѣчаетъ онъ, не представляютъ матеріала, чтобы изъ него вывести «законы исторіи». Они недостаточны для объясненія историческаго процесса, хотя и значительно вліяютъ на человѣческую дѣятельность <sup>2)</sup>.

Иное у Шмайдлера: для него общія психическія условія не только достаточны для пониманія историческаго процесса, но они являются средствомъ для общезначимаго его пониманія.

Мы видѣли, что вся историческая наука базируется имъ на системѣ конечныхъ, всеобщихъ понятій, выражающихъ именно для всѣхъ временъ идентичные элементы человѣческой природы, и общезначимость результатовъ историческаго изслѣдованія достигается путемъ отнесенія конкретныхъ явленій къ этимъ всеобщимъ понятіямъ,—логическій приемъ, по существу ничѣмъ не отличающійся, какъ утверждаетъ Шмайдлеръ, отъ естественнонаучнаго подведенія единичнаго экземпляра подъ родовое понятіе.

Шмайдлеръ въ своихъ разсужденіяхъ выдвигаетъ многозначашее понятіе «человѣческой природы», понятіе, которое такъ часто фигурировало въ философско-исторической спекуляціи. Сущность человѣческой природы, ея «конечные» элементы каждая эпоха понимала по-своему. Во всякомъ случаѣ психологическій анализъ не даетъ достаточно данныхъ говорить съ опредѣленностью объ этихъ конечныхъ элементахъ. Понятіе «человѣческой природы» — категорія относительно историческаго значенія и говорить о «всеобщихъ» и т. п. ея элементахъ значитъ воскрешать логически несостоятельное понятіе о «человѣкѣ вообще».

Установить эти всеобщія понятія, по мнѣнію Шмайдлера, дѣло философіи исторіи, а не ея логики, но изъ отдѣльныхъ примѣровъ, которые даетъ авторъ, обнаруживается вся произвольность въ опредѣленіи этихъ современныхъ элементовъ «человѣческой природы».

«Всеобщіе» элементы, лежащіе въ основѣ политики, хозяй-

<sup>1)</sup> *Иб.*, S. 104.

<sup>2)</sup> *Иб.*, S. 443.

ства, исторіи философіи и т. д., какъ ихъ понимаетъ авторъ, отнюдь не могутъ считаться общепризнанными, а потому не носятъ общезначащаго характера, не говоря уже о томъ, что такія понятія, какъ «*homo oeconomicus*»—«*ἄνθρωπος πολιτικός*»,—явно суть историческія категоріи. Первое—продуктъ новѣйшаго экономического развитія и абстракція, положенная въ основу классической политико-экономической теоріи. Второе—также имѣетъ опредѣленный временный смыслъ, иной по сравненію съ тѣмъ, который былъ приданъ ему Аристотелемъ.

То содержаніе, которое, напр., даетъ Шмайдлеръ для понятія «политическаго», безспорно узко и опять-таки образовано не безъ вліянія современныхъ воззрѣній, такъ, напр., марксизмъ совершенно иначе представляетъ себѣ основу политики, видя въ ней отображеніе борьбы экономическихъ интересовъ; для другого—политика неразрывно связана съ этическими мотивами, такъ что ее нельзя характеризовать, какъ голое «стремленіе къ власти». Къ тому же это стремленіе—не первичнаго значенія, и самъ же авторъ сводитъ его къ «самосохраненію».

Но то же общее начало лежитъ и въ основѣ экономики. Обѣ сферы, наконецъ, могутъ разсматриваться, какъ проявленіе таковаго всеобщаго факта, какъ «борьба за существованіе».

Наконецъ, то, что Шмайдлеръ выдаетъ за основной «всеобщій» принципъ исторіи философіи, въ дѣйствительности есть одинъ изъ многихъ взглядовъ на задачи философскаго познанія, но отнюдь не имѣетъ общепризнаннаго значенія, ибо, сообразно съ различнымъ пониманіемъ этихъ задачъ, дается и различное опредѣленіе того, что есть философія.

Словомъ, мы можемъ сказать: установленныя Шмайдлеромъ всеобщія понятія—не основы историческихъ явленій, но продукты историческаго процесса и въ качествѣ таковыхъ, слѣдовательно, представляютъ собой не абсолютные принципы, а лишь относительныя категоріи.

Помимо всего, разсужденія Шмайдлера не попадаютъ въ цѣль, такъ какъ ими отнюдь не устанавливается принципъ образованія историческихъ понятій, а лишь принципъ классификаціи историческаго матеріала. «Всеобщія понятія» даютъ классификацію историческаго матеріала и въ этомъ смыслѣ упорядочиваютъ его; но эта логическая операція не касается самаго процесса образованія историческихъ понятій, который происходитъ въ класси-

фицированныхъ указаннымъ способомъ областяхъ или рядахъ историческихъ фактовъ.

Шмайдлеръ указываетъ, что факты обсуждаются по ихъ вліянію на конечный результатъ, слѣдовательно, въ опредѣленной связи. Но вѣдь потому-то эти факты и привлечены къ обсужденію, что самый результатъ представляется намъ имѣющимъ извѣстную цѣнность. Послѣднее такимъ образомъ является опредѣляющимъ моментомъ въ выборѣ фактовъ. Конечно, «тема» даетъ общее указаніе на то, какой рядъ явленій будетъ привлеченъ къ изслѣдованію, но этимъ дано лишь общее направленіе. Фактической матеріалъ, хотя бы и въ предѣлахъ данной темы, не обозримъ, слѣдовательно, необходимъ въ немъ выборъ, различеніе существеннаго отъ несущественнаго, такъ что въ предѣлахъ даннаго разсмотрѣнія факты могутъ быть квалифицированы, какъ абсолютно историческіе или не историческіе.

Основное утвержденіе Шмайдлера, что исторія образуетъ свои понятія по естественно-научному способу и тѣмъ не менѣе достигаетъ своей задачи—познанія конкретнаго, остается совершенно невыясненнымъ. Такія понятія, какъ «homo oeconomicus» и т. п., не могутъ служить цѣлямъ историческаго познанія, поскольку оно направлено, что принимается и Шмайдлеромъ, на единичное и индивидуальное.

Вѣдь этими понятіями, разъ они служатъ руководящими принципами, именно стирается все индивидуальное и въ нихъ дано нѣчто общее для всѣхъ объектовъ; послѣднее разсматривается здѣсь въ качествѣ экземпляровъ рода, какъ въ естественно-научныхъ понятіяхъ. Поэтому, если возможно пользованіе подобными понятіями, оно умѣстно въ общественныхъ наукахъ, не имѣющихъ историческаго характера, въ наукахъ систематическихъ.

Такъ, съ понятіемъ «homo oeconomicus» можетъ оперировать политическая экономія, какъ общая теорія хозяйства; это понятіе какъ разъ и возникло въ классической политико-экономической теоріи, но оно совершенно не приложимо къ такой наукѣ, какъ, напр., исторія хозяйства.

Наконецъ, послѣднее замѣчаніе: если исторія разрабатываетъ свой матеріалъ по естественно-научному методу, то она должна поставить себѣ тѣ же самыя конечныя познавательныя цѣли, что и естествознаніе, т.-е. установленіе историческихъ законовъ; но Шмайдлеръ обходитъ эту проблему молчаніемъ.

Этотъ выводъ дѣлаетъ Ойленбургъ, въ общемъ примыкающій къ воззрѣніямъ Шмайдлера, но болѣе рѣзко подчеркивающей натуралистическую тенденцію въ обществовѣдѣніи.

Критика Ойленбурга, съ которой мы встрѣчаемся въ его статьѣ «Gesellschaft und Natur» <sup>1)</sup>, въ значительной мѣрѣ основана на простыхъ недоразумѣніяхъ и недостаточной продуманности принциповъ опровергаемаго направленія.

Исходя изъ факта взаимнаго обмѣна понятій между естествознаніемъ и общественно-историческими науками, Ойленбургъ объявляетъ несостоятельной попытку Риккерта разграничить естествознаніе и культуровѣдѣніе.

«Попытка освободить культуровѣдѣніе отъ мнимаго односторонняго вліянія естествознанія поэтому въ принципѣ совершенно безнадежна и должна необходимо рушиться, если одновременно не удастся естествознаніе освободить отъ культуровѣдѣнія» <sup>2)</sup>.

Въ своихъ разсужденіяхъ Ойленбургъ ближайшимъ образомъ имѣетъ въ виду общественныя науки. Логическій процессъ обособленія единичныхъ наукъ состоитъ въ томъ, что абстрагируются нѣкоторыя свойства и признаки предметовъ и подчиняются изолированному разсмотрѣнію съ точки зрѣнія какого-либо высшаго общаго понятія. Въ наукахъ мы имѣемъ дѣло не съ самой дѣйствительностью, но съ нашими представленіями о ней, и та изоляція, которую мы производили, лежитъ лишь въ нашемъ разсмотрѣніи предметовъ, а не въ нихъ самихъ. Такія выраженія, какъ «homo oesopotamicus» или «ѿбоу політїхѡу», не обозначаютъ какой-либо реальности, но лишь абстрактное понятіе. Въ дѣйствительности абстрагированныя здѣсь свойства не существуютъ въ изолированномъ видѣ, но выступаютъ всегда необходимо связанными съ другими свойствами въ томъ же объектѣ.

Тотъ же логическій процессъ, по мнѣнію Ойленбурга, происходитъ, когда объединяють въ особую науку общественныя явленія.

«Мы разумѣемъ подъ «обществомъ» комплексъ индивидовъ, связанныхъ другъ съ другомъ внутреннимъ взаимодействіемъ» <sup>3)</sup>. Конечно, этотъ комплексъ соціальныхъ явленій въ дѣйствитель-

1) Первоначально въ „Archiv für Socialwissenschaft u. Socialpolitik“, Bd. XXI. 1905, отдѣльный оттискъ—1906.

2) Цит. по отдѣл. оттиску, S. 9.

3) Ib., S. 14.

ности не является изолированнымъ: «Человѣкъ—не только изолированное социальное существо или «политическое животное», но онъ одновременно — существо природы и тѣмъ самымъ подчиненъ опредѣленнымъ законамъ» <sup>1)</sup>).

Итакъ, «понятіе «общества», дѣлаетъ выводъ Ойленбургъ, не исключаетъ отношеній къ природѣ» <sup>2)</sup>).

Сказаннымъ опредѣляется задача обществовѣдѣнія. Оно, какъ и всѣ науки, имѣетъ дѣло съ частнымъ и съ общимъ, съ описаніемъ конкретныхъ явленій и съ объясненіемъ путемъ общихъ понятій «законовъ» явленій. Отсюда общее заключеніе: «ни по способу опредѣленія объекта, ни по методу обществовѣдѣніе не отличается отъ естествознанія» <sup>3)</sup>).

Во всѣхъ своихъ замѣчаніяхъ противъ теоріи Риккерта Ойленбургъ упускаетъ изъ виду, что ближайшей задачей того была «конструкція логическаго идеала» <sup>4)</sup>).

Разграниченіе, проведенное Риккертомъ между естествознаніемъ и культуровѣдѣніемъ, имѣетъ чисто логическій смыслъ и, какъ таковое, не совпадаетъ съ фактически существующимъ раздѣленіемъ научнаго труда <sup>5)</sup>).

Риккертъ, предвидя возможность подобныхъ возраженій, замѣчаетъ: «представителю эмпирической науки, который знаетъ цѣну многостороннимъ отношеніямъ между различными областями научной работы, такая попытка, намѣренно порывающая всѣ эти связи, можетъ показаться односторонней и даже насильственной. Но для логики не существуетъ иного пути, если она желаетъ провести какія бы то ни было границы въ пестромъ многообразіи научной жизни» <sup>6)</sup>).

Приведемъ еще одно мѣсто, хорошо освѣщающее точку зрѣнія Риккерта: «Однако это лишь совершенно общая схема, и этимъ не говорится, — какъ все вновь приходится подчеркивать, — что различныя дисциплины работаютъ только путемъ обобщенія или индивидуализаціи, что онѣ занимаются только объектами природы или только явленіями культуры и что объекты природы

1) Ib., S. 15.

2) Ib., S. 15.

3) Ib., S. 21.

4) Риккертъ: „Границы и т. д., стр. 10—435.

5) Ib., S. 230 и сл.

6) Риккертъ: „Естествозн. и Культуров.“, стр. 5.

слѣдуетъ разсматривать, только обобщая, а явленія культуры— только индивидуализируя. Напротивъ, различные методы при обработкѣ различнаго матеріала тѣсно связаны, и указанные принципы дѣленія могутъ быть связаны другъ съ другомъ различнымъ образомъ. Обобщающій методъ начинается съ индивидуальных фактовъ, а индивидуализирующій методъ нуждается въ общихъ понятіяхъ, какъ въ средствѣ изображенія и связыванія. Наряду съ обобщающимъ естествознаніемъ имѣются дисциплины, которыя разсматриваютъ явленія природы, индивидуализируя ихъ, и затѣмъ,—даже если посредственно и косвенно,—относя ихъ къ цѣнностямъ, какъ, напр., исторія происхожденія видовъ, и обратно, культурная жизнь, несмотря на отнесеніе къ цѣнностямъ, можетъ быть подвергнута обобщающему изложенію. Не говоря уже о психологіи, многія такъ называемыя науки о духѣ, напр., языковѣдѣніе, юриспруденція, политическая экономія, по крайней мѣрѣ отчасти, суть не историческія, а систематическія науки о культурѣ, методъ которыхъ не совпадаетъ необходимо съ методомъ обобщающихъ наукъ о природѣ, и логическая структура которыхъ поэтому представляетъ одну изъ самыхъ трудныхъ и интересныхъ проблемъ методологіи»<sup>1)</sup>.

Изъ всего уже сказаннаго видно, что оспариваемое Ойленбургомъ направленіе, во-первыхъ, ни чуть не отвергаетъ внутренняго взаимодѣйствія различныхъ научныхъ дисциплинъ, ихъ, такъ сказать, взаимнаго питанія. Переносъ понятій изъ однихъ научныхъ отраслей въ другія—факторъ первостепенной важности въ развитіи научной мысли<sup>2)</sup>; но изъ примѣра же отношенія естествознанія къ исторической наукѣ видно, какъ порой «непозволительнымъ образомъ переступаютъ границу между обѣими группами наукъ»<sup>3)</sup>. Дѣло идетъ вѣдь объ освобожденіи исторической науки отъ «односторонняго» вліянія естествознанія. Это—неравносильно изгнанію всякихъ элементовъ естествознанія изъ данной области. Именно въ силу взаимнаго питанія наукъ подобная попытка была бы совершенно невыполнимой. Многія изъ этихъ перенесенныхъ элементовъ вошли въ плоть и кровь воспринявшей ихъ дисциплины; эти понятія, первоначально ей чу-

1) Rickert: „Geschichtsphilosophie“, S. 88. См. Windelband: „Die Philosophie im Beginn des XX Jahrh., Bd., II Heidelberg. 1905.

2) Вернадскій: „О научномъ міросозерцаніи“; „Вопросы Фил. и Пс.“. 1903.

3) Риккертъ: „Естествоз. и Культуров.“, стр. 5.



ждыя, были восприняты и внутренне переработаны въ смыслѣ ихъ логическаго приспособленія къ ея собственнымъ задачамъ. Отъ этого внутренняго, органическаго усвоенія новыхъ элементовъ надо отличать часто внѣшнее усвоеніе; въ такомъ случаѣ мы говоримъ о «метафорическомъ переносѣ понятій»; противъ этого именно и направлено логическое ученіе Риккерта. Во-вторыхъ, отнюдь не игнорируются фактическія связи, какія существуютъ между культурой и природой или, какъ у Ойленбурга, между обществомъ и природой.

Обсуждая отношенія между обществомъ и природой, Ойленбургъ указываетъ на три основныхъ сферы вліянія—«Umrhânpenen»; это—«географическія, техническія и біологическія условія всякаго общественнаго бытія людей» <sup>1)</sup>. Разумѣется, никто не будетъ отвергать этой, по выраженію Ойленбурга, «метасоціальной обусловленности» общественнаго процесса и вытекающей отсюда его закономерности; вопросъ лишь въ томъ, должна ли она служить предметомъ историческаго изслѣдованія. На это теорія Риккерта даетъ отрицательный отвѣтъ. Всѣ вытекающія отсюда проблемы могутъ составить объектъ соціологическаго изслѣдованія; такъ, возможна «соціологія пространства»—«соціологія труда» и т. п. Но всѣ подобнаго рода изслѣдованія отнюдь не должны, по замѣчанію Риккерта, «становиться на мѣсто исторіи» <sup>2)</sup>.

При историческомъ трактованіи общественной жизни, которое имѣетъ дѣло съ единичнымъ, такіе процессы, какъ рожденіе, смерть, питаніе и проч., просто предполагаются какъ данныя и не составляютъ сами по себѣ объекта исторіи <sup>3)</sup>.

Наконецъ, изъ всего сказаннаго ясно, насколько произвольно

<sup>1)</sup> Op. cit., S. 25. Сомнительнымъ представляется намъ отнесеніе „техническихъ“ условій къ области метасоціальныхъ. Тогда послѣдовательно сюда слѣдовало бы отнести вообще всю область экономическихъ условій. Но въ дѣйствительности технико-экономическія отношенія представляютъ собою не метасоціальныя условія, а, наоборотъ, результаты общественнаго бытія людей; они—продукты общественно-историческаго процесса, а не его общія предпосылки въ томъ смыслѣ, какъ это можно сказать о географическихъ, біологическихъ, психологическихъ и др. условіяхъ естественнаго характера. См. Риккертъ: „Границы и т. д., стр. 487.

<sup>2)</sup> Риккертъ: „Границы и т. д., стр. 249—50; 255 и др.

<sup>3)</sup> Э. Мейеръ: „Теоретическіе и методологическіе вопросы исторіи“, стр. 54, рус. пер. Малинина. Москва. 1904,

утвержденіе Ойленбурга о методологической путаницѣ у Риккерта: «У Риккерта и его сторонниковъ, замѣчаетъ онъ, господствуетъ полный хаосъ относительно существа и метода социологии. Исторія и общественныя науки, социология и философія исторіи обсуждаются какъ совершенно идентичныя» <sup>1)</sup>...

Основной задачей Риккерта, какъ мы видѣли, было установленіе чисто логическаго разграниченія двухъ основныхъ сферъ научной работы, такъ что при этомъ оставался въ сторонѣ анализъ «всѣхъ промежуточныхъ и переходныхъ формъ научныхъ методовъ» <sup>2)</sup>. Даны лишь, по собственному выраженію Риккерта, «полярныя крайности» <sup>3)</sup>.

Уже изъ тѣхъ замѣчаній, которыя сдѣланы имъ относительно методологическаго существа социологии и конкретныхъ общественныхъ наукъ, достаточно видно, что Риккертъ ясно проводитъ разграниченіе задачъ и методовъ между исторіей и социологіей, съ одной стороны, и философій исторіи—съ другой <sup>4)</sup>.

### III.

Возставая противъ натуралистической тенденціи въ исторической наукѣ, школа Виндельбандъ-Риккерта равно направляетъ свои удары противъ всякихъ попытокъ возведенія исторіи въ рангъ точной науки на почвѣ естественно-научной психологіи.

Когда Лампрехтъ указывалъ своимъ противникамъ, что различіе между «старымъ» и «новымъ» направлениемъ кроется въ методѣ, а не въ міросозерцаніи, онъ, конечно, ошибался <sup>5)</sup>. Въ основѣ новаго направленія лежитъ все то же «вѣрованіе въ естественно-научное міросозерцаніе». «Психологизмъ, замѣчаетъ Риккертъ, есть та форма, которую долженъ былъ принять натурализмъ, когда былъ отвергнутъ матеріализмъ и когда попытались психологию поставить на мѣсто философіи» <sup>6)</sup>.

1) Op. cit., S. 11.

2) Риккертъ. „Естествозн. и Культура“, стр. 4.

3) Риккертъ. „Границы и т. д., 493 и сл.

4) Ib., 249, 255, 493, 497 и др. См. также „Geschichtsphilosophie“—„Über die Aufgaben einer Logik der Geschichte“. Archiv für systematische Philos. Bd. VIII.

5) А. Малининъ: „Старое и новое направленіе въ историч. наукѣ“, стр. 4. Москва, 1900.

6) Риккертъ: „Границы и т. д., стр. 462.

Книга Риккерта даетъ блестящій анализъ тѣхъ воззрѣній, по которымъ психологія должна служить «основою» исторіи <sup>1)</sup>, и здѣсь немало удѣлено вниманія теоріи Лампрехта, съ точки зрѣнія котораго психологія, въ томъ же смыслѣ базисъ исторіи, въ какомъ механика является основаніемъ естествознанія <sup>2)</sup>.

Взгляды Лампрехта, наиболѣе яркаго представителя историческаго психологизма, достаточно извѣстны, чтобы на нихъ останавливаться, а его послѣдняя работа «*Moderne Geschichtswissenschaft*» ничего новаго въ этомъ отношеніи не прибавляетъ.

Взаимная критика сторонниковъ «старого» и «новаго» направленія съ достаточной ясностью указала, что «индивидуалистическое» пониманіе исторіи далеко не стоитъ въ такомъ принципиальномъ противорѣчій съ «коллективистическимъ», какъ это казалось школѣ Лампрехта.

Прежде всего это противопоставленіе не соотвѣтствуетъ положенію историографіи, поскольку и «старое» направленіе признавало роль коллективныхъ факторовъ <sup>3)</sup>. Въ этомъ смыслѣ методъ Лампрехта не является чѣмъ-то принципиально «новымъ», какъ онъ утверждаетъ <sup>4)</sup>.

Далѣе, если въ основу противоположности двухъ пониманій исторіи Лампрехтъ кладетъ противоположность между индивидуальной и соціальной психологіей, то это неправильно, потому что «индивидуальная психологія» вовсе не находится въ связи съ «индивидуалистической» историографіей: «Атомизирующая индивидуальная психологія» признаетъ всѣхъ индивидуумовъ одинаковыми и, въ качествѣ наиболѣе общей теоріи душевной жизни, должна дѣлать это; индивидуалистическая историографія обращаетъ свое вниманіе на индивидуальныя различія <sup>5)</sup>.

Затѣмъ является произвольнымъ само это противоположеніе индивидуальной и соціальной психологіи, поскольку этимъ утверждается, что соціально-психологическое пониманіе вытѣсняетъ общія понятія индивидуальной психологіи.

<sup>1)</sup> *Иб.*, гл. IV, отдѣлъ VII. См. Troeltsch: „*Moderne Geschichtsphilosophie*“. Theologische Rundschau, Hefte I—III, 1903.

<sup>2)</sup> Lamprecht. „*Moderne Geschichtswissenschaft*“, S. 1, 16—17. Freiburg. 1905.

<sup>3)</sup> А. Малининъ, *op. cit.*, стр. 9. Grotenfeld. „*Die Wertschätzung in der Geschichte*“, S. 16. Leipzig. 1903.

<sup>4)</sup> Lamprecht, *op. cit.*, S. 1.

<sup>5)</sup> Риккертъ: „*Границы и т. д.*“, стр. 458.

Наконецъ, противопоставленіе индивидуалистическаго и коллективистическаго методовъ представляется Риккертю ошибочнымъ еще и по слѣдующимъ соображеніямъ: утверждаютъ, что коллективистическій методъ въ исторіи образуетъ, подобно естествознанію, лишь общія понятія, какъ единственно научныя, и въ этомъ смыслѣ видятъ въ немъ «новый» методъ. Риккертъ указываетъ логическую несостоятельность этого взгляда: «Только историческое цѣлое всегда принимается во вниманіе, касательно своей единичности и индивидуальности, но не всѣ его части. Многія изъ нихъ вообще не изображаются, если онѣ именно не имѣютъ никакого значенія для индивидуальности цѣлаго, и также большинство изображенныхъ частей охватывается общими групповыми понятіями» <sup>1)</sup>. Групповыя понятія содержатъ въ себѣ то, что обще для множества объектовъ, и цѣль общихъ групповыхъ понятій всегда лежитъ въ томъ, чтобы служить къ изображенію индивидуальности цѣлаго <sup>2)</sup>.

«Коллективистическимъ методомъ болѣе или менѣе работаютъ всѣ историкки и всегда это дѣлаютъ» <sup>3)</sup>. Ясно, что общія групповыя понятія исторіи не однородны съ общими понятіями, образуемыми систематической, обобщающей наукой. Ихъ конечная цѣль—изображеніе группой индивидуальности. Логическая особенность историческихъ групповыхъ понятій станетъ еще яснѣе, если принять во вниманіе, что и здѣсь въ основѣ выбора существеннаго лежитъ принципъ цѣнности, характерный для всѣхъ другихъ историческихъ понятій, при чемъ «только индивидуальность группы, но не индивидуальность также ея отдѣльныхъ частей, обладаетъ значеніемъ общей цѣнности» <sup>4)</sup>.

Изъ даннаго логическаго анализа Риккертъ дѣлаетъ общее заключеніе о коллективистическомъ методѣ: «Также чисто коллективистически оперирующее изображеніе было бы, какъ мы уже видѣли, не только индивидуализирующимъ, но и руководствовалось бы точкой зрѣнія цѣнности, какъ всякое историческое изображеніе» <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> „Geschichtsphilosophie“, S. 74.

<sup>2)</sup> Spranger замѣчаетъ о Лампрехтѣ: „Какъ это понятно, также и для него общее служитъ лишь вспомогательнымъ средствомъ для изображенія конкретнаго, иначе не могла бы возникнуть его „Нѣмецкая исторія“. Op. cit., с. 41.

<sup>3)</sup> Riekert. „Geschichtsphilosophie“, S. 74.

<sup>4)</sup> Ib., S. 81.

<sup>5)</sup> Ib., S. 82.

Если исторія у Лампрехта базируется на соціальной психологіи, то удастся ли ему удержаться на строго психологической почвѣ? На это приходится отвѣчать отрицательно; и въ теоретическихъ воззрѣніяхъ Лампрехта мы находимъ привнесение элементовъ, совершенно чуждыхъ и неоправдываемыхъ съ чисто психологической точки зрѣнія. Новѣйшую критику въ этомъ направленіи мы находимъ въ книгѣ Шпрангера—«Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft»<sup>1)</sup>, посвященной обоснованію психологической теоріи познанія въ связи съ критикой неокантіанской гносеологіи.

Такъ, прежде всего не можетъ быть оправдано психологически понятіе «народной души» (Volksseele) у Лампрехта, поскольку ей приписано изолированное реальное жизненное единство, а ея носитель усмотрѣнъ въ «націи», какъ естественномъ организмѣ.

Точно также не можетъ быть установлена на почвѣ психологическаго анализа біологія націи, т.-е. опредѣленіе стадій ея развитія—«эпохъ культуры»—по терминологіи Лампрехта. Лампрехтъ, какъ извѣстно, устанавливаетъ рядъ послѣдовательно смѣняющихся эпохъ культуры. Безъ сомнѣнія, индукція, на основаніи которой найденъ данный рядъ стадій развитія, слишкомъ недостаточна, такъ какъ основана на весьма ограниченномъ фактическомъ матеріалѣ.

Утверждая, что этому ряду, ближайшимъ образомъ выведенному изъ германской исторіи, «присущи достаточные элементы общезначимости»<sup>2)</sup>, Лампрехтъ пытается обосновать его также дедуктивнымъ путемъ на почвѣ простѣйшихъ явленій психическаго. Слѣдуя Спенсеру, онъ устанавливаетъ, что душевная жизнь въ предѣлахъ нормальнаго національнаго процесса развивается съ постоянно возрастающей интенсивностью. Это происходитъ путемъ всесторонне прогрессирующей дифференціаціи, надъ которой однако всегда господствуетъ интегрирующій моментъ. Это, по замѣчанію Лампрехта,—«общій біологическій принципъ»<sup>3)</sup>, но онъ не можетъ историку замѣнить непосредственной психологіи.

1) Spranger. „Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft“. Berlin. 1905.

2) Lamprecht, op. cit., S. 90.

3) Ib., S. 96.

Общее заключеніе Шпрангера таково: «для историка, который долженъ руководиться психологическимъ методомъ, біологія націи не лучше метафизики націи, и тутъ повторяются всѣ возраженія противъ исторической школы въ правѣ и стараго органическаго взгляда на государство» <sup>1)</sup>.

#### IV.

Изъ новѣйшихъ изслѣдованій по вопросамъ историческаго познанія слѣдуетъ отмѣтить новое изданіе извѣстной книги Зиммеля: «Die Probleme der Geschichtsphilosophie» <sup>2)</sup>, и книгу Эрхардта «Über historisches Erkennen» <sup>3)</sup>. Второе изданіе, «совершенно переработанное» сравнительно съ первымъ, обнаруживаетъ со стороны автора большую дань «критическому духу». Оставляя въ сторонѣ самое содержаніе книги, трактующее тѣ же проблемы, что и первое ея изданіе, мы остановимся лишь на ея новомъ предисловіи, поскольку оно важно для пониманія исходной точки изслѣдованія Зиммеля.

Основная проблема его гласитъ: «Какъ изъ матеріала непосредственной, пережитой дѣйствительности возникаетъ <sup>4)</sup> теоретическое построеніе, которое мы называемъ исторіей?» Рѣшеніе вопроса связывается съ рѣшительной критикой «историческаго реализма», для котораго задача исторической науки является отображеніемъ дѣйствительности.

Эрхардтъ въ свою очередь резюмируетъ основную проблему всякаго историческаго изслѣдованія въ вопросѣ—«возможно ли, и насколько, точное, вѣрное дѣйствительности воспроизведеніе прошлаго въ настоящемъ?» <sup>5)</sup>

Въ изслѣдованіи поставленныхъ проблемъ Зиммель и Эрхардтъ идутъ различными путями. Зиммель, какъ и школа Виндельбандъ-Риккерта, выдвигаетъ требованіе расширить гносеологическіе взгляды Канта на область исторіи; здѣсь также имѣетъ силу ученіе Канта о «формирующей силѣ познающаго духа» и, слѣдо-

<sup>1)</sup> Op. cit., S. 44.

<sup>2)</sup> Simmel. „Die Probleme der Geschichtsphil.“. Leipzig. 1905.

<sup>3)</sup> Erhardt: „Über historisches Erkennen. Probleme der Geschichtsforschung“ Bern, 1906.

<sup>4)</sup> Op. cit., S. 5.

<sup>5)</sup> Op. cit., S. 4.

вательно, параллельно ставится проблема относительно а priori историческаго познанія. Наряду съ вопросомъ Канта: «какъ возможна природа?» долженъ быть въ томъ же смыслѣ поставленъ вопросъ: «какъ возможна исторія?».

«Освобожденіе отъ натурализма, совершенное Кантомъ, нужно также по отношенію къ историзму» <sup>1)</sup>, — и это возможно на почвѣ одинаковой критики познанія. Этимъ опредѣляется общее направленіе изслѣдованій Зиммеля: «сохранить свободу духа, которая является формирующимъ началомъ, такимъ же путемъ по отношенію къ историзму, какимъ Кантъ сохранилъ ее по отношенію къ природѣ, — въ этомъ состоитъ общая тенденція, выражающая особенность дальнѣйшихъ изслѣдованій» <sup>2)</sup>.

Эта проблема, какъ указываетъ Зиммель, не была достаточно ясно поставлена въ первомъ изданіи, поэтому книгу въ ея второмъ изданіи надо разсматривать какъ совершенно новый трудъ.

Книга Эрхардта оставляетъ въ сторонѣ гносеологическій анализъ. Отвѣчая отрицательно на вопросъ, возможно ли для историка точное воспроизведеніе дѣйствительности, авторъ обращается къ разсмотрѣнію факторовъ, препятствующихъ достиженію указанной задачи; ихъ двѣ группы: «во-первыхъ, такіе, которые лежатъ въ недостаточности всякаго человѣческаго познанія вообще и въ извѣстныхъ неизбежныхъ недостаткахъ историческаго познанія въ частности; во-вторыхъ, такіе, которые основываются на всегда присущемъ историку пристрастіи и тенденціи касательно пониманія и объясненія историческихъ событій въ цѣломъ и единичномъ» <sup>3)</sup>. Обѣ группы факторовъ имѣютъ чисто психологическое значеніе, и авторъ стоитъ исключительно на почвѣ психологическаго анализа. Всякій объективный фактъ, пройдя познавательный процессъ, выступаетъ въ измѣненномъ видѣ; отсюда прежде всего субъективизмъ самыхъ источниковъ историческаго познанія, къ которому присоединяется субъективизмъ изслѣдователя. Съ другой стороны, каждый человѣкъ руководствуется извѣстнымъ кругомъ представлений, идей, сужденій, оказывающихъ сильное вліяніе на пониманіе историческихъ явленій и на самое направленіе историческаго изслѣдованія. Авторъ послѣдо-

1) Op. cit., S. 6.

2) Ib., S. 7.

3) Op. cit., S. 5.

вательно рассматриваетъ вліяніе національной, политической и религіозной точекъ на историческую объективность и наконецъ группу предпосылокъ, которыя выражаются въ представленіяхъ о присущемъ историческому ходу общемъ планѣ, законѣ или цѣли, какъ принципахъ, управляющихъ развитіемъ. Философія исторіи, по мнѣнію автора, не въ состояніи свести историческое движеніе къ единству одной формулы или одного принципа, какъ, напр., физиологія не въ состояніи сдѣлать этого по отношенію къ жизни. Анализъ Эрхардта не отличается ни глубиной, ни оригинальностью и ничего не прибавляетъ къ тому, что мы находимъ въ работахъ Зиммеля, Бернгейма, Виппера и др. Это—скорѣй сжатое изложеніе того, что вообще достигнуто здѣсь современной научной работой, нежели самостоятельное изслѣдованіе. Существеннымъ недостаткомъ является то, что работа Эрхардта «объ историческомъ познаніи» оставляетъ совершенно въ сторонѣ логико-гносеологическій анализъ выдвинутыхъ имъ проблемъ, благодаря чему онѣ и не могли получить удовлетворительнаго рѣшенія. Это всего виднѣе изъ того, какъ рѣшается поставленный Эрхардтомъ заключительный вопросъ: «наука ли исторія?» (Гл. XI). Въ рѣшеніи вопроса онъ исходитъ изъ натуралистической концепціи науки <sup>1)</sup>, по которой задачей научнаго познанія является образованіе общихъ понятій—«законовъ»—природы. Однако, всѣ социально-историческія событія представляютъ собою сложные результаты волевыхъ актовъ единицъ и, какъ таковыя, не могутъ быть сведены къ твердо установленнымъ законамъ <sup>2)</sup>, и слѣдовательно, нельзя говорить объ историческихъ законахъ.

Если же исторія не есть наука въ строгомъ смыслѣ, то въ чемъ ея значеніе для насъ? Исторія, говоритъ Эрхардтъ, дѣйствительно, есть, по выраженію Цицерона, «*magistra vitae*». Индивидуумъ, благодаря воспоминанію, не ограниченъ, какъ животное, лишь настоящимъ, но онъ сознаетъ свою связь съ прошлымъ, откуда почерпаетъ пониманіе настоящаго и заключенія о будущемъ. Аналогичное значеніе для народа имѣетъ его исторія, благодаря которой онъ впервые достигаетъ самосознанія: «исторія есть разумное самосознаніе рода» <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Erhardt, op. cit., S. 69.

<sup>2)</sup> Ib., S. 71.

<sup>3)</sup> Ib., S. 78.



Взгляды Эрхардта приводятъ къ психологическому релятивизму. «Объективному пониманію» исторіи препятствуетъ рядъ психологическихъ факторовъ и дѣлаетъ невозможнымъ «вѣрное дѣйствительности изображеніе фактовъ» <sup>1)</sup>. Очевидно, Эрхардтъ исходитъ въ пониманіи «объективности» изъ представленія познавательнаго процесса, какъ отображенія дѣйствительности. Исторія не даетъ картины того, «какъ это дѣйствительно было», и она является въ глазахъ автора такимъ построениемъ, гдѣ господствуетъ элементъ субъективнаго произвола — «Mischung von Wahrheit und Dichtung». — Эрхардтъ, какъ было замѣчено, оставляетъ безъ вниманія логическую конструкцію историческихъ понятій и лежащей въ ихъ основѣ принципъ цѣнности, а между тѣмъ здѣсь именно кроется моментъ преодоленія субъективнаго произвола и исходное начало для конструирования исторіи, какъ науки *Sui generis*.

Вопросъ о томъ, можно ли отмѣтить развитіе въ исторической наукѣ и въ какомъ смыслѣ, оставленъ Эрхардтомъ безъ отвѣта, но изъ совокупности его воззрѣній вытекаетъ скорѣе отрицательный выводъ, и этотъ историческій скепсисъ неизбежно связанъ съ психологическимъ релятивизмомъ, поэтому-то совершенно не соответствуетъ современному научному самосознанію то чрезвычайно суженное пониманіе авторомъ «значенія» исторіи, какъ «учительницы жизни».

Этотъ этико-дидактическій взглядъ, характерный для античной исторіографіи, совершенно не пригоденъ для пониманія существа современной исторической науки. Имъ указывается не «Selbstzweck» историческаго познанія, а лишь одинъ изъ «Nebenzwecke» исторической работы.

## V.

Защиту точки зрѣнія историческаго реализма представляетъ теоретическое изслѣдованіе вѣнскаго историка Гартмана «Объ историческомъ развитіи» <sup>2)</sup>. Его теорія — новѣйшая попытка базировать исторію на почвѣ естествознанія. Махъ даетъ ему исходную гносеологическую точку; Дарвинъ — принципы эволюціонной

<sup>1)</sup> *Ib.*, S. 7.

<sup>2)</sup> Ludo Moritz Hartmann: «Über historische Entwicklung». Gotha. 1905.

біологіи; Марксъ и Бюхеръ — принципы соціально-историческаго процесса. Современное положеніе исторической науки представляется Гартману неудовлетворительнымъ. Она проникнута анимистическими представленіями, и ея методъ все еще остается «въ дѣтскихъ башмакахъ». Вопросъ о методѣ требуетъ гносеологическаго изслѣдованія и для его правильнаго рѣшенія необходимо совершенно отказаться отъ метафизическихъ и схоластическихъ предубѣжденій во взглядахъ на человѣка и природу. Слѣдую Маху, авторъ стремится изъять изъ области историческаго изслѣдованія всякую метафизику и телеологию. Средствомъ для этого служить примѣненіе здѣсь общей біологической теоріи развитія: «Понятіе цѣли замѣняется понятіемъ развитія; сознательная воля—приспособленіемъ и подборомъ» <sup>1)</sup>. Біологическая точка зрѣнія, съ одной стороны, устраняетъ понятіе творца, т.-е. теологическій принципъ, съ другой же—понятіе сознательной воли, т.-е. телеологическій принципъ въ качествѣ движущихъ силъ въ исторіи.

Такимъ образомъ устраняется психологическій и метафизическій предрассудокъ. Взглядъ, который «сознательную волю рассматриваетъ, какъ конечную причину единичнаго процесса», Гартманъ называетъ «фетишизмомъ» <sup>2)</sup>. Теорія Гартмана, какъ видно изъ этого, антиподъ тѣхъ, которые хотятъ базировать исторію исключительно на почвѣ психологизма. Гартманъ хочетъ отвлечься отъ рассмотрѣнія психологической мотивации и сосредоточить историческое изслѣдованіе лишь на цѣпи внѣшнихъ результатовъ, какъ результатовъ приспособленія. Если человѣческая исторія рассматривается, какъ часть изъ общей совокупности явленій органической природы, то тѣмъ самымъ опредѣляются и задачи исторической науки: «Наблюдать явленія, происходящія въ человѣческой средѣ въ ихъ временномъ слѣдованіи, представить въ ихъ связи и объяснить ихъ развитіе чрезъ приспособленіе и подборъ» <sup>3)</sup>.

Гартманъ полагаетъ, что такимъ путемъ преодолевается анимизмъ въ исторіи, который характеренъ для первичной стадіи человѣческаго знанія, и что ему удалось примѣненіемъ біологи-

---

1) *ib.*, S. 5.

2) *ib.* S. 7.

3) *ib.* S. 6.

ческой теоріи развитія освободиться отъ «теолого-телеологическаго пониманія исторіи». Въ идеѣ развитія, замѣчаетъ онъ, «не содержится ничего болѣе мистическаго» <sup>1)</sup>).

Такъ ли это? Принятіе на мѣсто сознательныхъ человѣческихъ стремленій простого факта измѣняемости нисколько не мѣняетъ существа дѣла. Приписать природѣ—*die Eigenschaft der Variabilität*— и усмотрѣть въ этомъ «принципъ объясненія», что между прочимъ напоминаетъ приемы старой физики, объяснявшей явленія изъ способностей или «потребностей» природы, это значить принять принципъ, еще менѣе понятный въ своемъ основаніи, представляющій къ тому же совершенно произвольное метафизическое допущеніе: такимъ образомъ передъ нами въ дѣйствительности—не освобожденіе исторіи отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ, а лишь замѣна религіозной мистики мистикой натурализма. Дальнѣйшій ходъ мыслей Гартмана показываетъ, что ему также не удалось избавиться и отъ телеологическаго принципа или, по его терминологіи, «психологическаго предразсудка». Конечно, ничего нельзя возразить противъ стремленія освободить исторію отъ телеологіи, поскольку она привносится сюда въ научно неправомѣрныхъ формахъ. Такова, напр., метафизическая телеологія, оперирующая съ понятіемъ конечныхъ цѣлей, лежащихъ за предѣлами эмпирической дѣйствительности, или рационалистическая телеологія, усматривающая въ явленіяхъ историческаго процесса результаты сознательныхъ намѣреній и разумно—цѣлесообразной дѣятельности людей. Но указанное стремленіе само становится научно неправомѣрнымъ, разъ оно направлено вообще противъ всякой телеологіи и устраняетъ, напр., какъ это дѣлаетъ Гартманъ, всякое влияніе на историческіе процессы сознательно дѣйствующей личности. Историческое изслѣдованіе вообще не можетъ обойтись безъ извѣстныхъ элементовъ телеологіи, и полное устраненіе ихъ представляется невысказаннымъ.

Такъ и въ данномъ случаѣ напрасно было бы думать, что теорія Гартмана дѣйствительно исключила телеологическое разсмотрѣніе. Ея анализъ обнаруживаетъ иное; такъ прежде всего можно ли сказать, что біологическое понятіе развитія, на которомъ Гартманъ базируетъ исторію, чуждо телеологіи? Простое

1) *ib.* S. 5.

измѣненіе, «Die Eigenschaft der Variabilität», принимаетъ у Гартмана, какъ увидимъ, всецѣло телеологическую окраску, поскольку сюда привносится имъ понятіе «прогресса», а процессъ приспособленія разсматривается въ качествѣ процесса усовершенствованія. Отклонивъ сознательную волю изъ историческаго изслѣдованія въ качествѣ принципа объясненія, Гартманъ указываетъ, что задачей исторіи является не только изображеніе человѣческихъ дѣйствій въ ихъ зависимости и развитіи, но «также изображеніе развитія нашихъ умственныхъ навыковъ, идей, какъ явленій приспособленія къ окружающему и другъ къ другу» <sup>1)</sup>. Вслѣдъ за Махомъ онъ устанавливаетъ параллелизмъ въ отношеніи между внѣшними фактами и идеями: «тѣ и другіе суть лишь различныя стороны одного развитія, смотря по тому обсуждаются ли тѣ же самыя явленія въ ихъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру или къ сознанію» <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ идеи не понимаются ни въ видѣ «надстройки» или «отображенія» экономическихъ отношеній, какъ у марксистовъ, ни въ видѣ творцовъ внѣшнихъ явленій какъ у гегельянцевъ. Однако, прилагая указанную точку зрѣнія къ исторической наукѣ, Гартманъ дѣлаетъ слѣдующее противорѣчивое заключеніе: «если мы изслѣдуемъ зависимость дѣйствій одного человѣка или одной человѣческой группы отъ другихъ людей или явленій внѣшняго міра, мы имѣемъ дѣло съ политической, экономической и т. п. исторіей; если же мы изслѣдуемъ, какъ политическія, экономическія и т. п. измѣненія отражаются въ сознаніи человѣка, мы занимаемся исторіей идей» <sup>3)</sup>.—Только что принятый Гартманомъ принципъ параллелизма, какъ видно изъ приведеннаго, непослѣдовательно отклоненъ, а на его мѣсто принята теорія «отображенія» Маркса. До сихъ поръ обсуждалась отрицательная сторона проблемы, какъ должны быть разсматриваемы историческія явленія; отсюда вытекаетъ положительная задача—упорядочить эти явленія съ точки зрѣнія біологическаго развитія <sup>4)</sup>. Факты идентичности хозяйственной организациі у высшихъ животныхъ и у людей, по мнѣнію Гартмана, оправдываютъ примѣненіе біологическихъ категорій въ области человѣческой исторіи, приспособленія и

<sup>1)</sup> ib. S. 12.

<sup>2)</sup> ib. S. 12.

<sup>3)</sup> ib. S. 12. 31.

<sup>4)</sup> ib. S. 25.

естественнаго подбора путемъ борьбы за существованіе. Въ борьбѣ за существованіе Гартманъ видитъ основную пружину человѣческой исторіи. Борьба происходитъ съ внѣшней природой или между людьми. «Борьба съ природой есть *работа* и объектъ хозяйственной исторіи; борьба между людьми—*политика* и объектъ политической исторіи въ самомъ широкомъ смыслѣ» 1).

Но въ основѣ борьбы людей между собою въ сущности лежитъ борьба съ внѣшней природой, и объектомъ этой борьбы являются лучшія условія жизни, „поэтому политическая исторія есть функція экономической исторіи». Отличительной чертой борьбы въ человѣческомъ мірѣ является то, что она ведется въ организованныхъ группахъ, изученіе которыхъ есть задача социальной исторіи. Гартманъ принимаетъ принципъ Маркса, что развитіе исторіи совершается путемъ классовой борьбы, но рядомъ съ нею онъ указываетъ также на борьбу государствъ между собой; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ экономическая основа служитъ подкладкой борьбы. Даже Гартманъ ближе опредѣляетъ понятіе группы: «группа не есть что-либо независимое отъ индивидовъ, такъ чтобы ей можно было приписать собственное дѣйствіе, которое было бы инымъ, нежели сумма дѣйствій принадлежащихъ ей индивидовъ 2»). Для каждой группы важны два момента: сумма составляющихъ ее силъ и организація этихъ силъ. Первый выражаетъ «экстенсивность» группы, второй—ея «интенсивность», смотря по тому, «принимается ли во вниманіе общность большого числа людей въ какомъ-либо опредѣленномъ отношеніи или же большое число отношеній, общихъ для человѣческой группы» 3). Ясно, что понятіе «интенсивности» обозначающее въ сущности степень внутренней сплоченности членовъ одной и той же группы, есть психологическая категория и можетъ быть установлена лишь на почвѣ психологическаго анализа. Съ другой стороны, ясно также, что понятіе «группы» у Гартмана телеологическое понятіе, поскольку группа является сочетаніемъ извѣстныхъ частей въ нѣкоторое внутреннее связанное единство, обусловленное извѣстной цѣлью—борьбой за существованіе. Мы увидимъ далѣе, что за двумя указан-

1) *ib.*, S., 30.

2) *ib.* S. 36, 50.

3) *ib.* S., 37.

ными моментами скрывается также моментъ оцѣнки, поскольку имъ опредѣляется значеніе группъ въ борьбѣ за существованіе.

Разсмотрѣвъ основныя формы организаци и процессы приспособленія въ человѣческихъ обществахъ, Гартманъ обращается къ основной проблемѣ социальной динамики. Если ставить вопросъ о томъ, въ какомъ направленіи (Richtung) происходятъ группировки въ человѣческой средѣ, то здѣсь не содержится телеологическаго момента, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда говорятъ объ извѣстномъ тяготѣніи (Anziehung) или стремленіи (Streben), съ которыми въ научное разсмотрѣніе вторгаются элементы анимизма. Все разнообразіе данныхъ формулировокъ историческаго движенія содержится въ границахъ антитезы, однимъ полюсомъ которой является положеніе Гоббса:—*Status hominum naturalis... bellum omnium contra omnes*; другимъ—положеніе Аристотеля—*«ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον»*. Эти положенія взаимно исключаются, разъ «природа» (*natura*) представляется чѣмъ-то неизмѣннымъ; въ обратномъ же случаѣ, въ движеніи отъ одного полюса къ другому можно усмотрѣть форму историческаго развитія. Подобная точка зрѣнія выражена у цѣлаго ряда историковъ, социологовъ и экономистовъ. Такъ, напр., Бюхеръ находитъ, что путь человѣчества идетъ отъ родовой общины къ обществу со все болѣе тѣснымъ обобществленіемъ. Гартманъ приходитъ съ нѣкоторымъ ограниченіемъ къ формулѣ Ротбертуса: «*extensiv und intensiv fortschreitende Gemeinschaft ist das Gesetz der Geschichte*» <sup>1)</sup>. Нельзя въ этомъ видѣть, замѣчаетъ Гартманъ, закона въ смыслѣ физической причинности, не допускающаго исключенія. Не всякое историческое явленіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ обобществленіе. Здѣсь дано лишь общее направленіе, въ которомъ происходитъ человѣческое развитіе, слѣдовательно, «законъ» относится ни къ отдѣльнымъ группамъ, но лишь къ ихъ совокупности. Это направленіе развитія уже дедуктивно указывается изъ борьбы группъ: побѣждаютъ болѣе приспособленныя группы, т.-е. обладающія большей интенсивностью и экстенсивностью. Въ качествѣ «основнаго социологическаго закона» Гартманъ выводитъ слѣдующую формулу: «историческое развитіе движется по пути классовой борьбы въ направленіи къ уничтоженію классовъ и по пути

<sup>1)</sup> *ib.*, S. 60.

борьбы государствъ въ направленіи къ уничтоженію противоположностей между государствами» 1).

«Обобществленіе» обозначаетъ, съ одной стороны, усиленіе въ борьбѣ съ природой, слѣдовательно, повышающуюся продуктивность работы; съ другой стороны, оно обозначаетъ также дифференціацію индивидовъ. Отсюда конечная дедукція Гартмана, которой затѣмъ дается индуктивная повѣрка на примѣрахъ развитія государства классической древности и присужденіе капитализма: «въ этомъ тріединствѣ—прогрессирующее обобществленіе, прогрессирующая продуктивность, прогрессирующая дифференціація,—должно заключаться совокупное содержаніе историческаго развитія, поскольку его форма обусловлена прямымъ приспособленіемъ и подборомъ» 2).

Нетрудно видѣть, что установленные Гартманомъ выводы стоятъ въ противорѣчьи съ его исходными принципами. Подобно тому какъ Лампрехтъ приходитъ къ единной формулѣ—принципъ прогрессирующей психической интенсивности—формулѣ, долженствующей охватить цѣлое историческаго развитія человѣчества, такъ и Гартманъ пытается установить принципъ «прогрессирующаго обобществленія» въ качествѣ имманентнаго закона развитія. Конечно, «основной соціологическій законъ» Гартмана представляетъ собою, самое большее, лишь эмпирически общую схему, и самъ же Гартманъ отказываетъ ему въ значеніи «закона» въ естественно-научномъ смыслѣ, подчеркивая, что имъ указывается только «направленіе» историческаго движенія. Но эта оговорка не измѣняетъ существа дѣла, и ясно, что формула Гартмана по своей логической конструкціи однородна съ формулой Лампрехта, и прообразомъ ихъ, въ этомъ смыслѣ, является контовскій законъ трехъ стадій. При ближайшемъ анализѣ подобнаго рода формулы оказываются отнюдь не «законами» развитія, но въ нихъ содержатся руководящіе принципы цѣнностей, хотя бы это были «естественныя цѣнности». Вмѣстѣ съ ними въ историческое ислѣдованіе опять вторгается телеологическое разсмотрѣніе и притомъ въ его не правомѣрной формѣ, характерной для метафизической спекуляціи, пытавшейся въ единной формулѣ выразить «смыслъ» всей исторіи. Указанное противорѣчіе

1) *ib.*, S. 61.

2) *ib.*, S. 62.

еще болѣе выступаетъ, когда Гартманъ вводитъ понятіе «прогресса». Правда, онъ думаетъ, что это понятіе свободно отъ мистико-телеологическаго элемента, разъ подъ нимъ разумѣтся лишь длящееся измѣненіе, лишь «*Fortschreiten*» отъ предшествовавшаго состоянія, причемъ здѣсь еще ничего не говорится о «направленіи». Лишь съ указаніемъ послѣдняго, понятіе «прогресса», «закона прогресса» получаетъ свое содержаніе. Такимъ содержаніемъ у Гартмана является «прогрессирующее обобществленіе». Очевидно, вмѣстѣ съ этимъ въ историческое ислѣдованіе вводится функція оцѣнки. Въдъ историческое движеніе въ данномъ направленіи разсматривается, въ концѣ концовъ, какъ движеніе къ чему-то высшему, болѣе совершенному. Временное слѣдованіе такимъ образомъ совпадаетъ съ процессомъ реализаціи все повышающихся цѣнностей и, слѣдовательно, оказывается неразрывно связаннымъ съ телеологическимъ моментомъ. Сами законы природы съ необходимостью приводятъ къ усовершенствованію: таково дѣйствіе борьбы за существованіе, производящей естественный подборъ, благодаря которому сохраняются болѣе приспособленные.

«Съ объективной точки зрѣнія, замѣчаетъ Гартманъ,—единичный человѣческій поступокъ представляется, какъ явленіе приспособленія, какъ приспособленный или неприспособленный; волевые явленія съ субъективной точки—какъ ведущія къ приспособленному или неприспособленному дѣйствію» <sup>1)</sup>. Въ принципѣ естественнаго *подбора* Гартманъ видитъ научно-объективный критерій для оцѣнки историческихъ явленій. Функція оцѣнки правомѣрна въ исторической наукѣ только въ томъ случаѣ, когда ея масштабъ почерпается изъ собственной ея почвы. Здѣсь Гартманъ примыкаетъ къ ученію О. Лоренца объ «относительныхъ масштабахъ цѣнности» <sup>2)</sup>. Существуютъ, по его мнѣнію, двоякаго рода сужденія: одни касаются сознательной воли индивида, мотиваціи его дѣйствій; другія—цѣнности самого дѣйствія, т. е. его значенія для развитія. Субъективныя и объективныя стороны должны быть строго разграничены между собой. Теперь, если принять во вниманіе, что «сознаніе опредѣляется време-

<sup>1)</sup> *ib.*, S. 83—84.

<sup>2)</sup> О. Lorenz: „Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen u. Aufgaben“ Bd. I. Berlin 1886.



немъ и средою»,—выясняется, въ чемъ именно выражается для Гартмана требованіе Лоренца—пользоваться относительнымъ масштабомъ цѣнности: „если субъективный фактъ обсуждается по временной средѣ, объективный же—съ точки зрѣнія развитія, то выполняется требованіе брать масштабы изъ собственной почвы исторіи“ <sup>1)</sup>).

Не разъ и съ полнымъ основаніемъ отмѣчалось, что употребленіе относительныхъ масштабовъ цѣнности находится въ зависимости отъ общаго міровоззрѣнія историка и что въ концѣ-концовъ и относительная оцѣнка уходитъ своими корнями въ абсолютные принципы цѣнности <sup>2)</sup>. Это оправдывается и на теоріи Гартмана: принятый имъ относительный масштабъ для оцѣнки въ послѣдней инстанціи обусловленъ общимъ взглядомъ его на историческое развитіе въ человѣчествѣ. Имъ именно и опредѣляется по своему содержанію масштабъ оцѣнки для историка: «о каждомъ поступкѣ онъ долженъ судить, содѣйствовалъ ли онъ обобществленію или его тенденція была противной;—о каждой единичной личности онъ долженъ судить по тому, были ли ея мотивы къ укрѣпленію или ослабленію обобществленія <sup>3)</sup>. Но въ формулѣ «прогрессирующее обобществленіе» для Гартмана содержится принципъ абсолютнаго значенія, и этотъ принципъ выступаетъ въ формѣ категорическаго императива: „поступай такъ, чтобы твой поступокъ содѣйствовалъ обобществленію“ <sup>4)</sup>. Этотъ императивъ въ отличіе отъ кантовскаго имѣетъ не только чисто формальный смыслъ, но опредѣленъ также по содержанію; и далѣе, онъ является имманентнымъ по своему значенію, поскольку онъ внутренно связанъ своими корнями съ самой дѣйствительностью, и потому въ немъ нѣтъ ничего „мистическаго“. Это даетъ возможность Гартману вывести изъ него рядъ дальнѣйшихъ этическихъ началъ. Высокій моральный принципъ касается отношенія индивида къ обществу, отсюда вытекаютъ два дальнѣйшихъ этическихъ требованія: одно касается отношенія индивида къ природѣ, другое—образованія самаго индивида. Изъ обязанности содѣйствовать обобществленію, съ одной стороны, вытекаетъ обязанность работы, съ другой—обя-

1) Hartmann, *op. cit.* S. 86.

2) Bernheim, *op. cit.* S. 504 и сл. Grotenfeld, *op. cit.* S. 213 и сл.

3) Hartmann. S. 88.

4) *ib.* S. 88.

занность самостоятельнаго образованія личности. Этимъ тремъ обязанностямъ соотвѣтствуютъ три идеала: братство, работа, свобода. „Такая эволюціонная, социальная этика, замѣчаетъ Гартманъ, не есть абсолютная мораль и не только формальная этика“ <sup>1)</sup>. Но тогда вызываетъ недоумѣніе смыслъ установленнаго Гартманомъ „категорическаго императива“, который вѣдь можетъ имѣть только абсолютное значеніе.

Такова въ существенныхъ чертахъ теорія Гартмана, заключительная фраза которой—«идеальный масштабъ есть цѣпь развитія, которая можетъ быть предположена, но не достигнута» <sup>2)</sup>—еще разъ подчеркиваетъ рѣзкое противорѣчіе автора съ его же исходной точкой зрѣнія. Натуралистическая теорія Гартмана на почвѣ эволюціонной біологіи рельефно обнаруживаетъ всѣ логическія противорѣчія, присущія этого рода ученіямъ. Они основательно разобраны Риккертомъ въ его критикѣ «натуралистической философіи исторіи» <sup>3)</sup>. Отмѣтимъ здѣсь слѣдующіе пункты: положеніе, что приспособленіе есть усовершенствованіе, неприемлемо съ естественно-научной точки, для которой развитіе, и это мы видѣли у Гартмана, есть лишь простое измѣненіе, исключющее какое-либо примѣненіе понятія цѣнности. Но если оно привносится сюда—что затѣмъ дѣлаетъ Гартманъ—то это, конечно, не «естественная цѣнность», а «культурная», т.-е. нѣчто цѣнное лишь для человѣка. Поэтому вполне справедливо замѣчаніе Риккерта, что „отноудь не мѣрило цѣнностей было получено изъ понятій естествознанія, но уже наличныя человѣческія цѣнности были перенесены на понятія естествознанія“ <sup>4)</sup>—и, слѣдовательно, признаніе „естественнаго прогресса“ по существу является антропоморфизмомъ, устраненіе котораго, однако, было задачей теоріи Гартмана.

Затѣмъ, <sup>1</sup> то пониманіе историческаго процесса, который мы имѣемъ у Гартмана, негрѣтъ для исторической науки, какъ таковой, ибо это пониманіе ступеневываетъ индивидуальность и своеобразіе различныхъ стадій развитія, видя въ нихъ просто подготовительныя ступени для дальнѣйшихъ болѣ развитыхъ стадій.

<sup>1)</sup> *ib.*, S. 88.

<sup>2)</sup> *ib.*, S. 89.

<sup>3)</sup> Риккертъ: «Границы и т. д. стр. 503 и сл.

<sup>4)</sup> *ib.* стр., 516,—17.

Теорія Гартмана — типическій примѣръ смѣшенія задачъ историческаго и соціологическаго изслѣдованія. Самъ авторъ обозначаетъ свою работу какъ „введеніе въ историческую соціологію“, и тѣ внутреннія противорѣчія, которыя мы здѣсь отмѣтили и къ которымъ неизбежно приводитъ указанное смѣшеніе, вполне оправдываютъ тезисъ Риккерта, что «соціологія никогда не можетъ претендовать на то, чтобы стать философіей исторіи, ибо она необходимо примѣняетъ естественно-научный методъ» <sup>1)</sup>.

Сопоставляя различныя движенія въ современной исторической наукѣ, мы не думаемъ, чтобы теорія Лампрехта могла исключительно претендовать на „новое“ слово. Съ точки зрѣнія общаго хода научнаго развитія „новое“ направленіе всецѣло коренится въ традиціонныхъ устояхъ натуралистическаго историзма, завѣщаннаго намъ истекшимъ столѣтіемъ.

Напротивъ, новая по существу задача выдвигается, какъ мы видѣли, со стороны индивидуалистическаго направленія въ той его философской постановкѣ, которая разрабатывается школой Виндельбандъ-Риккерта. Здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ простымъ возвратомъ къ Канту, какъ это нерѣдко думаютъ, но съ дальнѣйшимъ самостоятельнымъ развитіемъ философскаго критицизма, и это всего яснѣе обнаруживается именно въ области историческаго знанія, гдѣ приходится заново конструировать цѣльную логическую теорію. Это — уже не положеніе „эпигоновъ“, но задача самостоятельной научно-философской разработки, исходящей изъ принциповъ Канта, но превозмогающей Канта.

Ярко бросающійся фактъ въ современномъ развитіи научно-философскаго мышленія — это все большее проникновеніе его «критическимъ духомъ».

„Der kritische Geist“ — существенная черта современнаго научнаго сознанія, и если историческое знаніе не хочетъ порвать съ жизненными нитями послѣдняго, оно неизбежно должно проникнуться его запросами и стремленіями.

**В. Марковниковъ.**

<sup>1)</sup> ib. стр. 519.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

**Б. Спиноза. Богословско-политическій трактатъ.** Перевелъ съ латинскаго Мих. Лопаткинъ. Казань, 1906. Печатано по опредѣленію Юридическ. факультета Имп. казанскаго университета.

Съ выходомъ въ свѣтъ перевода «Богословско-политическаго трактата» мы имѣемъ на русскомъ языкѣ всѣ важнѣйшія сочиненія Спинозы. Ранѣе были переведены: 2 раза Этика, Переписка и Трактатъ объ усовершенствованіи разума. Остаются непере-  
веденными сочиненія, имѣющія интересъ только для специалистовъ—Компендіумъ грамматики еврейскаго языка, Изложеніе принциповъ философіи Декарта и найденный недавно Трактатъ о Богѣ, Человѣкѣ и его счастіи. Кромѣ этихъ сочиненій остается непере-  
веденнымъ еще неоконченный Политическій трактатъ, составляющій во многихъ отношеніяхъ дополненіе къ Богословско-политическому трактату и имѣющій нѣкоторый общій интересъ. Переводчикъ совершенно правъ, говоря, что нѣтъ надобности доказывать пользу перевода такихъ сочиненій, какъ Богословско-политическій трактатъ Спинозы. Поэтому мы обратимъ вниманіе только на достоинства и недостатки перевода. Въ предисловіи переводчикъ говоритъ: «можно переводить съ одного языка на другой разнымъ способомъ: можно, понявъ мысль автора, передать ее въ такихъ словахъ и въ такой формѣ, которыя будутъ весьма несоотвѣтственны словамъ и формѣ подлинника; наоборотъ, можно при передачѣ мысли автора сохранить соотвѣтственныя слова и форму подлинника: можно, наконецъ, дать такой переводъ, который будетъ занимать золотую середину между указанными двумя. Самый легкій способъ—первый, самый труд-

ный — второй». Свою задачу переводчикъ опредѣляетъ такъ: «переводчикъ рѣшилъ, послѣ долгаго колебанія, выполнить свой трудъ почти слово въ слово, не прибавляя и не убавляя ни одного реченія въ сравненіи съ подлинникомъ» (стр. IV). Итакъ, переводчикъ рѣшилъ дать дословный переводъ, симпатизируя больше Фету (какъ переводчику), чѣмъ В. Соловьеву (стр. III). Намъ кажется, что онъ своимъ въ высшей степени добросовѣстнымъ трудомъ доказалъ лишній разъ, что совершенно дословные переводы невозможны. Сверхъ того, такіе переводы никогда не будутъ пользоваться успѣхомъ у читателей, для которыхъ смыслъ сочиненія дороже его буквъ. Можно съ увѣренностью сказать, что тяжелыя, лишенныя свободы выраженія, хотя и очень точныя переводы Фета никогда не будутъ пользоваться любовью читателя, ищущаго въ чтеніи классиковъ эстетическаго наслажденія. Фетъ предоставляетъ самому читателю вдохнуть жизнь въ свои переводы. Но въ такомъ случаѣ гораздо проще обратиться къ подлинникамъ и пользоваться фетовскими переводами только какъ подстрочниками.

Произведенія, написанныя много лѣтъ тому назадъ, сами по себѣ требуютъ отъ читателя большой напряженности, подготовки и труда для пониманія. Если переводчикъ, имѣвшій болѣе, чѣмъ читатель, возможности сжиться съ переводимымъ авторомъ, отказываетъ читателю во всякой помощи, то его трудъ теряетъ значительную долю своей пользы. Намъ кажется, что наибольшія трудности для переводчика представляетъ не дословный переводъ, а золотая середина, т. е. соединеніе точности перевода съ изяществомъ слога.

М. Лопаткинъ въ своемъ переводѣ задался цѣлью передавать дословно не только обороты латинскаго языка, несвойственные русскому языку, но даже въ переводѣ отдѣльных словъ рабски слѣдовать подлиннику. Такъ слово *fortuna* онъ совсѣмъ безъ нужды переводитъ какъ «фортуна», а не какъ счастье («изъ-за сомнительныхъ благъ фортуны» ст. 1). Такъ же неудачно и не нужно переводить — *doctrina aeterna*, какъ — вѣчная доктрина. Впрочемъ, переводчикъ не выдерживаетъ такого перевода и нѣсколькими строками ниже переводитъ правильнѣе *doctrina* какъ ученіе (159 стр.). На стр. 10 онъ переводитъ: «чтобы доказать это аподиктически» (*apodictice*). Не лучше ли было бы сказать — «непреложно»? Вообще, склонность безъ нужды упо-

треблять иностранныя слова составляетъ замѣтный недостатокъ переводчика. Такъ выраженіе «*satis firmis rationibus*» онъ переводитъ «посредствомъ довольно солидныхъ основаній» (133 стр.).

Въ стремленіи передавать подлинникъ дословно переводчикъ не останавливается передъ крайне неуклюжими, темными, а иногда и прямо искажающими смыслъ подлинника фразами. Такъ волхвамъ «рожденіе Христа было открыто черезъ воображеніе звѣзды, взошедшей на востокъ» (стр. 45). Въ подлинникѣ—*per imaginationem stellae in oriente ortae*. Такимъ образомъ переводчикъ неловкое выраженіе Спинозы передалъ съ рукъ на руки читателю, предоставляя ему самому разбираться, въ чемъ гуть дѣло. «Исаія видѣлъ Бога одѣяннаго» (*vestitum*, стр. 47). Богословы опасаются, «какъ бы ихъ не презрѣли» (стр. 151), т.-е. не стали бы презирать. «Но это теперь я охотнѣе опускаю» (стр. 127, «*sed hoc impraesentiarum bibentius omitto*). «До такой степени изобилуютъ мудростью» (*sapientia ita abundare*, стр. 1). Очень некрасивы выраженія переводчика: «свобода сужденія и могота (*potestas*) толкованія основъ вѣры» (стр. 11), «переносить на другого моготу самозащиты» (*potestatem se defendendi*, 12 стр.). Не кажется намъ удачнымъ, а тѣмъ болѣе точнымъ, слѣдующее мѣсто перевода: «Если позволительно дѣлать то или другое изъ этого, то, по-истинѣ, всему Писанію пиши пропало» (стр. 49). Въ подлинникѣ такъ: «*Sane si horum utrumvis licet, actum est cum tota Scriptura*» (II. 25), т.-е. безъ сомнѣнія со всѣмъ Писаніемъ будетъ покончено, если будетъ допущено то или иное (неправильное) толкованіе. Неудачны выраженія — «выкрутить это же самое изъ Писанія» (стр. 50. Въ подлинникѣ—*estorquere idem et Scriptura*. То же самое выраженіе на стр. 150) и на стр. 49 «стараятся перевернуть слова Писанія такъ...» (въ подлинникѣ «*verba Scripturae ita torquere sonantur*). Слово *torquere* лучше переводить какъ насиловать. Prati переводитъ это мѣсто такъ: «*on s'efforce de torturer les paroles de l'Ecriture*». (*Oeuvres compl. de Spinoza II serie. Paris 1872, стр. 54*). *Estorquere* лучше переводить — вымучивать, чѣмъ выкрутить. Разсмотримъ теперь тѣ мѣста перевода, съ которыми трудно согласиться, и тѣ, которыя прямо неправильны.

*Securitas* значитъ безопасность, а не спокойствіе, поэтому неправильно переводитъ *securitas vitae*, какъ спокойствіе жизни (стр. 68). Штернъ (изд. Реклама, 84 стр.) переводитъ *securitas*

vitae какъ Sicherheit des Lebens, Præ—sécurité de la vie (стр. 75). Оба выражения совершенно соотвѣтствуютъ русскому выражению—безопасность жизни. Самъ Спиноза говоритъ: «societas non tantum ad secure ad hostibus vivendum, sed etiam...» (V гл., 18 стр.). Неправильны переводы слѣдующихъ мѣстъ: «quae Scriptura expresse docet» (Praefatio) посредствомъ «чему Писаніе выразительно учить» (стр. 10 перевода) и «quidquid Scriptura dogmatice docet et expressis verbis affirmat» (XV, 5) посредствомъ: «чему Писаніе догматически учить и утверждаетъ въ выразительныхъ словахъ» (стр. 290). Гораздо правильнѣе expressus переводить какъ ясный или опредѣленный. (Ауербакъ—ausdrücklich, Штернь—deutlich). Вездѣ, гдѣ встрѣчается это прилагательное, М. Лопаткинъ переводитъ его ошибочно. Такъ онъ говоритъ, что Иона «былъ выразительно посланъ въ Ниневію» (стр. 245). У Спинозы сказано expresse missus est, т.-е. былъ посланъ именно въ Ниневію или былъ опредѣленно посланъ туда. Въ другомъ мѣстѣ М. Лопаткинъ переводитъ: «люди выраженнымъ обязательствомъ (expresso pacto) общали Богу повиноваться» (стр. 320) или «говорю выразительно (expresse) о практикѣ въ благочестіи и внѣшнемъ культѣ религіи» (стр. 372).

Погоня за дословностью перевода испортила слѣдующее мѣсто изъ Спинозы. Въ главѣ пятой (23 стр.) Спиноза говоритъ: «Ex his sequitur primo, quod vel tota societas, si fieri potest, collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi et nemo suo aequali servire teneatur, vel...» Мѣсто это переведено такъ (стр. 112): «Изъ этого слѣдуетъ, во-первыхъ, что или все общество должно коллегіально, если возможно, удерживать господство такъ, чтобы всѣ сами себѣ были обязаны служить, и никто равному себѣ, или же...». У Спинозы рѣчь идетъ о томъ, что власть должна быть основана на принципѣ народнаго суверенитета. Между тѣмъ слово коллегіальный для всякаго, хоть немного знакомаго съ юридическими терминами, имѣетъ совершенно опредѣленный иной смыслъ. Præ въ своемъ изящномъ переводѣ Богословско-политическаго трактата передаетъ это мѣсто такъ: «tenir collectivement l'empire» (стр. 121). Ауербакъ (Spinosa's Sämmtl. Werke. 1871. Stuttgart, I, 214)—«die Herrschaft gemeinschaftlich innehaben muss». Такъ же переводитъ это мѣсто Штернь. Такимъ образомъ, чтобы точно передать смыслъ подлинника, нужно было не гнаться за буквальностью перевода отдѣльныхъ словъ, а перевести colle-

gialiter, напр., словомъ сообща, слово господство (*imperium*) замѣнить болѣе опредѣленнымъ понятіемъ власть, а слово *servire* переводить не какъ служить, а какъ подчиняться или быть въ подчиненіи.

Слѣдующее мѣсто переведено тоже неправильно. Спиноза говоритъ: *Quippe si aliquid sibi servatum volebant, debuerant simul sibi cavere, quo id tuto defendere possent* (XVI, 27). Переведено это такъ: «Конечно, если они хотѣли сохранить себѣ какое-нибудь право, то должны были въ то же время позаботиться о томъ, чѣмъ бы можно было безнаказанно защищать его». Спиноза хотѣлъ сказать, что если бы въ государствѣ кто-либо пожелалъ сохранить за собой часть своихъ естественныхъ правъ, то онъ долженъ былъ бы обезпечить себя средствами защищать эти права. Такъ именно понимаютъ это мѣсто Штернъ и Prat. Штернъ говоритъ: «so hätten sie gleichzeitig sich eines Mittels versichern müssen, das Vorbehaltene zu verteidigen» (стр. 303). Prat переводитъ: «ils auraient du prendre, en même-temps, les précautions nécessaires pour le pouvoir défendre sûrement» (стр. 334).

Въ 5 главѣ (стр. 50) Спиноза неточно ссылается на посланіе ап. Павла къ Галатамъ. Переводчикъ съ своей стороны, передавая фразу дословно, допустилъ ошибку и получилось что-то совершенно непонятное.

«Прибавлю лишь то, что мы можемъ узнать всякаго только изъ дѣлъ; стало быть, кто будетъ богатъ такими плодами, какъ любовь, радость, миръ, великодушіе, противъ (*adversus*) которыхъ, какъ говоритъ Павелъ въ Посланіи къ Галатамъ гл. 5, стр. 23, законъ не былъ данъ, тотъ... (122 стр. перевода). Подлинное выраженіе ап. Павла такое: «На такихъ нѣтъ закона», т.-е. онъ говоритъ не про самые плоды духа, а про лицъ, богатыхъ этими плодами духа. Смыслъ изреченія ап. Павла тотъ, что законъ никогда не былъ противъ такихъ лицъ. Въ переводѣ же отъ мысли апостола не осталось и слѣда.

У Спинозы часто встрѣчаются слова *potestas* и *potentia*, при чемъ онъ придаетъ имъ различные отгѣнки. Переводчикъ боялся улавливать и передавать эти отгѣнки и испортилъ много мѣстъ своего перевода безплоднымъ стремленіемъ быть ближе къ подлиннику. Такъ *potestas* онъ переводитъ, то какъ могота (стр. 11. — «могота толкованія основа вѣры», стр. 315 — «могота самозащиты»), то какъ мощь (стр. 316 — «верховное право приказывать



все, что хочется, принадлежит тому, кто имѣетъ высшую мощь»), то какъ могучесть (стр. 327,—«право и могучесть правительственной власти» — *ius et potestatem imperii*), то какъ — полномочіе (стр. 180—«высшее полномочіе толкованія закона»). *Potentia* онъ переводитъ, то какъ возможность (стр. 12—«какъ далеко простирается желаніе и возможность каждаго»), то какъ мощь (стр. 45 — «люди дѣйствуютъ по свободному выбору и собственной мощи»), то какъ могущество (стр. 64 — «чудеса не менѣе показывали бы могущество Бога»).

Дѣйствительно, переводъ этихъ словъ представляетъ нѣкоторыя затрудненія. Спиноза употребляетъ ихъ то въ прямомъ, то въ условномъ значеніи.

Изъ приведенныхъ цитатъ видно, что М. Лопаткину переводъ этихъ словъ совсѣмъ не дался.

Сдѣлавъ всѣ эти замѣчанія и отмѣтивъ важнѣйшія ошибки въ переводѣ, мы должны оговориться, что вообще въ переводѣ ошибокъ очень мало и сдѣланъ онъ очень добросовѣстно и съ несомнѣнной любовью къ переводимому автору. Не эти ошибки составляютъ главный недостатокъ перевода. Главный недостатокъ перевода, это—тяжелый, некрасивый, а мѣстами неясный слогъ его. Чтобы дочитать до конца такой переводъ, нужно любить Спинозу и быть предубѣжденнымъ въ его пользу. Не предубѣжденный читатель быстро потеряетъ охоту доискиваться смысла въ тяжелыхъ фразахъ перевода и едва ли будетъ имѣть терпѣніе дочитать это замѣчательное сочиненіе Спинозы до конца.

Изданіе перевода весьма аккуратнo, еврейскіе и латинскіе тексты приведены въ подлинникахъ, опечатокъ очень мало. Примѣчанія Спинозы помѣщены въ концѣ книги. Лучше было бы ихъ помѣстить подъ текстомъ, такъ, какъ это сдѣлано у автора. Мѣстами допущена небольшая погрѣшность. Именно въ переводѣ не вездѣ переданъ курсивъ подлинника. Въ концѣ книги переводчикъ помѣстилъ нѣсколько собственныхъ примѣчаній, преимущественно біографическаго содержанія.

**Веселовскій.**

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

**В. К. Агафоновъ.** Наука и жизнь. Спб., 1906. Ст. 336. Ц. 1 р.  
**Л. Ансельродъ** (Ортодоксъ). Философскіе очерки. Отвѣтъ философскимъ критикамъ историческаго матеріализма. Спб., 1906. Ст. VIII+233. Ц. 1 р.

**Атлантикусъ.** Государство будущаго. Спб., 1906. Ц. 40 к.  
 Ст. XI+167. Книгоизд. „Дѣло“. Изд. второе.

**Бѣмэ Маргарита.** Дневникъ падшей. Спб., 1906. Ст. XXVIII+329  
 Ц. 70 к.

**Бородинъ, Н. А.** Государственная Дума въ цифрахъ. Спб., 1906.  
 Ст. 72. Ц. 25 к.

**Булгаковъ С.** Нравственное ученіе, раскрываемое въ книгѣ премудрости Иисуса, сына Сирахова. Курскъ. 1906. Ст. 27. Ц. 20 к.

**Григорій Бѣлорѣцкій.** Безъ идеи. Спб., 1906. Ст. 207. Ц. 75 к.

**Бюиссонъ, Э.** Всеобщая стачка. Спб., 1906. Ст. 116. Ц. 15 к.

**Василевскій, Л.** (Плохоцкій). Современная Польша и ея политическія стремленія. Спб. 1906. Ст. 220. Ц. 50 к.

**А. Воскресенскій.** Опытъ философской пропедевтики. Ч. I. Наука и философія. Ст. 121. Ц. 75 к.

Часть II. Очерки психологіи. Ст. 148. Ц. 85 к. Орель 1906.

**Эдуардъ Гартманъ.** Міровоззрѣніе современной физики. Перев. съ нѣм. С. В. Контовта. Астрахань. 1906. Ст. 202+IV. Ц. 1 р.

**Paul Gaultier.** Le Sens de l'Art, sa Nature, son Rôle, sa Valeur. Paris. 1907. Ст. XXXII+269. Ц. 3 г. 5 см.

**С. Ф. Годлевскій.** Всемирная послѣдняя борьба. Спб., 1907. Ст. 16. 10 к.

**К. Н. Деруновъ.** Примѣрный библиотечный каталогъ. Часть I. Спб., 1906. Ц. 60 к. Ст. VI+82.

**Вейль Жоржъ.** Исторія соціальнаго движенія во Франціи. (1852—1902). Спб., 1906. Ст. II+460. Ц. 1 р. 80 к.

**За два года.** Сборникъ статей изъ „Искры“. Ч. I и II. Спб., 1906. Ст. VIII+688+243. Ц. 2 р. 25 к.

**В. Конштедтъ.** Аграрный вопросъ въ германской социаль-демократіи. Спб., 1907. Ст. XII+227. Ц. 75 к. Библ. «Общественной пользы».

**П. Лавровъ.** Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе. Теоретики сороковыхъ годовъ въ наукѣ и вѣрованіяхъ. Спб., 1906. Ст. 139. Ц. 40 к.

- Г. А. Ландау.** О политикѣ права. Спб., 1906. Ст. 166.
- Джекъ Лондонъ.** На днѣ. Перев. съ англ. Е. Гурвичъ. Москва, 1906. Ст. 179. Ц. 75 к.
- И. М. Любомудровъ.** Введеніе въ науку о справедливости Герберта Спенсера. Составлено по Отто Гауппу. Ковровъ 1906. Ст. 27. Ц. 15 к.
- Марксъ К.** Революція и контръ-революція въ Германіи. Съ предисловіемъ К. Каутскаго. Спб., 1906. Ст. 158. Ц. 25 к.
- Вильямъ Моррисъ.** Вѣсти ниоткуда. Изд. второе. Спб., 1906. Ст. XVI+209. Ц. 50 к. Книгоизд. „Дѣло“.
- Леопольдъ Пфаундлеръ.** Физика обыденной жизни. Спб., 1906. Ц. 3 р. Ст. XIII+514+VII. Изд. «Общественная польза».
- Э. Ренанъ.** Калибанъ. Перев. М. А. Головкиной. Изд. „Дилетантъ“. Москва, 1906. Ст. 55. Ц. 40 к.
- Gh. Ribot.** Essai sur les passions. Paris 1907. Ст. 192. Ц. 3 fr. 75 cent.
- Баронъ А. Е. Розень.** Записки декабриста. Спб., 1906. Ц. 3 р. Ст. XVI+464. Изд. «Общественная польза».
- Г. И. Россоломо.** Врачъ и больной. Москва, 1906. Ст. 15.
- Его же.** Планъ изслѣдованія дѣтской души. Москва, 1906. Ст. 90. Ц. 20 к.
- С. А. Савенковъ.** Годы скорби. Спб., 1906. Ст. 61. Ц. 15 к.
- Georg Simmel.** Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig. 1907. Ст. 263. Ц. 4 м. 20 fr.
- Юлій Словацкій.** Ангелли. Перев. В. Высоцкаго. Москва, 1906. Ст. 52. Ц. 25 к.
- Н. Н. Страховъ.** Философскіе очерки. Изд. II-ое. Кіевъ, 1906. Ст. XI+488. Ц. 1 р. 50 к.
- Л. Н. Толстой.** О значеніи русской революціи. Москва, 1907. Ст. 88. Ц. 15 к. Изд. „Посредника“.
- Куно-Фишеръ.** Исторія новой философіи. Т. I. Декартъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Спб., 1906. Ст. XII+459. Ц. 2 р. 50 к.
- М. К. Цебрикова.** Письмо къ Александру III. Спб., 1906. Ст. 48. Ц. 20 к.
- А. Шейнъ-Фогель.** Къ реформѣ ореографіи. Тифлисъ, 1904. Ст. 32. Ц. 30 к.
- Эль, П.** Соціально-сатирическіе этюды. Спб., 1906. Ст. 174. Ц. 80 к.

## Обзоръ журналовъ.

---

*Mind, New - Series, vol. XIV, №№ 53 — 56, январь — октябрь 1905 г.*

**Н. Н. Joachim**— „Абсолютная“ и „Относительная“ истина.

Авторъ посвящаетъ свою статью опроверженію того взгляда, согласно которому всякое сужденіе бываетъ правильнымъ или ошибочнымъ, и правильное сужденіе является таковымъ всегда и абсолютно и вполне (always and absolutely and completely). И, слѣдовательно, то, что истинно, eo ipso «абсолютно» истинно. «Относительная истина» есть выраженіе противорѣчивое, а прилагательное «абсолютная» есть совершенно ненужная прибавка къ существительному «истина». Можетъ быть высказана истина касательно «Относительнаго», но и она будетъ истиной абсолютной. Можетъ существовать «частичная истина» («partial truth»), но она опять-таки будетъ абсолютной истиной, касающейся лишь части предмета.

Авторъ доказываетъ, что подобный взглядъ противорѣчить ученію о систематическомъ характерѣ человѣческаго знанія, ибо онъ рассматриваетъ истину не какъ единую всеобъемлющую систему, всѣ составныя части которой получаютъ смыслъ лишь въ своемъ соотношеніи, а какъ мозаичное собраніе совершенно независимыхъ другъ отъ друга кусковъ. А между тѣмъ, вѣдь, только отсутствіе противорѣчія въ цѣлой системѣ и является единственнымъ критеріемъ исторіи. Легко показать, что такое утвержденіе, какъ: «это дерево зелено», пріобрѣтаетъ все новыя и новыя значенія по мѣрѣ того, какъ измѣняется самъ субъектъ, высказавшій это утвержденіе: ибо очевидно, что подобное утвержденіе не означаетъ одного и того же и для случайнаго наивнаго наблюдателя, и для глубокаго ученаго, и для всевѣдущаго

ума. Но даже такое утверждение, какъ:  $2+2=4$ , несмотря на свою лингвистическую тождественность, не означаетъ одного и того же и для школьника, начинающаго изучать математику, и для глубокаго математика.

**I. H. Leuba.**— *О психологii одной изъ группъ христіанскихъ мистиковъ.*

Свою статью авторъ начинаетъ предупрежденіемъ, что онъ оперируетъ лишь надъ небольшимъ числомъ христіанскихъ мистиковъ; а именно, онъ имѣетъ въ виду лишь слѣдующихъ лицъ: M-me Guyon, François de Sales, St. Theresa, Ruysbroeck, Suzo Tauler.

Психологія этихъ мистиковъ прежде всего характеризуется углубленіемъ и усиленіемъ (a deepening, an intensifying) четырехъ потребностей или тенденцій, имѣющихся у всѣхъ цивилизованныхъ людей. Это, во-первыхъ, потребность въ духовномъ мирѣ, во-вторыхъ, потребность въ дѣятельной поддержкѣ (Effective Support). Это двѣ менѣе значительныя тенденціи. Другими двумя, имѣющимися гораздо большее значеніе, являются: стремленіе къ органическому услажденію (organic Enjoyment) и стремленіе къ объединенію всей дѣятельности на единой моральной цѣли. Стремленіе къ органическому услажденію авторъ считаетъ иррадіаціей полового чувства, не нашедшаго себѣ общеупотребительнаго исхода. Поэтому-то экстазъ и является любовнымъ трансомъ (Ecstasy is... a love trance). Побуждаемые этими четырьмя потребностями, христіанскіе мистики приходятъ къ своеобразному религіозному упражненію, называемому молитвой (orison). На своей низшей ступени эта молитва мистиковъ является размышленіемъ о Богѣ, а на высшей ступени—трансомъ, который считается мистиками соединеніемъ съ Богомъ и сопровождается потерей контроля надъ мускулами и утратой способности къ воспріятіямъ. Это ведетъ къ потерѣ самосознанія. А когда самосознаніе возвращается, то душа мистика бываетъ наполнена представленіемъ о предшествовавшемъ моментѣ, какъ о перерывѣ собственной жизни, какъ о пустотѣ, какъ о «ничто». Но это «ничто» самимъ тѣмъ фактомъ, что оно дѣлается предметомъ размышленія, превращается въ нѣчто существующее. Затѣмъ оно въ достаточной степени надѣляется положительными качествами, чтобы сдѣлаться законнымъ предметомъ вождельнія, и отождествляется съ божественной субстанціей.

**H. W. B. Joseph.**—*Проф. Джэмсъ о „Гуманизмъ и истинь“.*

Эта статья есть критическое разсмотрѣніе статьи проф. Джэмса «Гуманизмъ и истина», помѣщенной въ № 52 Mind'a (и реферированной нами въ № 79 «Вопр. Фил.»), въ которой Джэмсъ утверждаетъ, что «истинность какого-либо утвержденія заключается въ его послѣдствіяхъ (the truth of any statement consists in the consequences), чѣмъ онъ и отдѣляетъ себя отъ другого ученія, утверждающаго, что «истины должны имѣть практическія послѣдствія» (truths should have practical consequences).

**Alfred Sidgwick.**—*Прикладныя аксіомы.*

Направленная, съ формальной стороны, противъ Mctaggart'a въ его спорѣ съ Schiller'омъ, статья эта является изложеніемъ взглядовъ сторонниковъ «Прагматизма» на приложимость общихъ положеній къ частнымъ случаямъ. Специально дѣло идетъ о «законѣ противорѣчія». Авторъ заявляетъ, что «Прагматизмъ» отнюдь не думаетъ отрицать закона противорѣчія въ его абстрактной формѣ; прагматизмъ лишь утверждаетъ, что этимъ закономъ нельзя пользоваться въ качествѣ «большой посылки», т.-е. онъ утверждаетъ, что при попыткѣ приложить этотъ законъ къ какому-либо конкретному случаю, отрицаніе его не является бессмыслицей. Мы возражаемъ, говоритъ авторъ, не противъ того, что противорѣчіе есть нѣчто такое, что должно быть устранено, и не противъ того, что оно уничтожаетъ смыслъ утвержденія, а лишь противъ предположенія, будто оно является непреложнымъ признакомъ заблужденія. Каждое конкретное противорѣчіе мы разсматриваемъ лишь какъ ошибочное выраженіе: чисто словесный результатъ (a purely verbal affair). Такимъ образомъ, заключаетъ авторъ, мы отрицаемъ не теоретическую справедливость того утвержденія, что противорѣчіе есть признакъ заблужденія, а лишь практическую полезность этого утвержденія. Слѣдовательно, пунктъ спора между прагматистами и ихъ оппонентами заключается въ томъ, можетъ ли въ общемъ правилѣ (in a general rule) заключаться что-либо достойное названія истины (worth calling truth) и въ то же время неспособное быть большой посылкой. Наши противники, говоритъ авторъ, не попадаютъ въ цѣль, когда распространяются относительно неотрицаемости абстрактнаго правила, ибо мы охотно можемъ признать его неотрицаемость, и въ то же время установить различіе между неотрицаемостью и истинною, ибо бессмысленное утвержденіе столь

же неотрицаемо, какъ и истинное (a meningless statement is just as undeniable as a true one). Авторъ охотно признаетъ, что такая точка зрѣнія лишаетъ его возможности опровергать какое бы то ни было утверждене, но считаетъ, что это обстоятельство могло бы смутить лишь тѣхъ, которые желаютъ обладать полной метафизической системой, гарантированной отъ всевозможныхъ непредвидѣнныхъ возраженій; но подобное желаніе не только противорѣчитъ ежедневному опыту, показывающему, какъ истина постоянно видоизмѣняется при своемъ развитіи, но она противорѣчитъ и всему научному методу. Въ наукѣ, какъ и въ обыденной жизни, мы постоянно пользуемся законами, относительно которыхъ мы хорошо знаемъ, что они не находятся внѣ возможности исправленія.

**R. A. P. Rogers.**—*Смыслъ Направленія—Времени.*

Подъ «направленіемъ—времени» (Time—direction) авторъ понимаетъ отношеніе прошедшаго и настоящаго, тщательно отличая это понятіе отъ понятія временнаго порядка (Time—order), которое предполагаетъ, что время есть *Continuum* предметовъ, въ которомъ направленіе безразлично. Кантъ придаетъ объективный смыслъ направленію времени, рассматривая его, какъ конкретное выраженіе категоріи причины и слѣдствія, которая является единственной категоріей, выражающей необратимое отношеніе между предметами. Эта категорія, какъ *чисто интеллектуальная*, можетъ означать только то, что изъ данной причины интеллектъ можетъ *вывести* слѣдствіе, но не причину изъ слѣдствія. По отношенію ко времени это значитъ, что изъ прошедшаго можно вывести настоящее и будущее, но не прошедшее изъ настоящаго и будущаго. Иначе былъ бы простой временный порядокъ, а не направленіе времени. Но этотъ принципъ Канта ошибоченъ, ибо всевѣдущій умъ могъ бы также легко вывести прошедшее изъ настоящаго, какъ и настоящее изъ прошедшаго. Слѣдовательно, *интеллектуальное* отношеніе между настоящимъ и прошедшимъ *обратно*. Это обстоятельство хорошо иллюстрируется указаніемъ на то, что основные законы динамики твердыхъ тѣлъ, наприм.,  $S = \frac{1}{2} ft^2$  и др. обратимы путемъ простой перемѣны знака при  $t$ .

Слѣдовательно, основу направленія времени нужно искать въ иномъ мѣстѣ.

Эту основу даетъ воля, ибо будущее есть то, что является объектомъ желанія, а прошедшее имѣетъ одинъ теоретическій интересъ. Однако, это—объясненіе чисто субъективное и индивидуальное. Какимъ же образомъ существуетъ одно время и одно направленіе времени для всѣхъ сознательныхъ существъ? Объективность направленія времени требуетъ объективности воли. И дѣйствительно, будущее *есть* то направленіе, въ которомъ необходимо движется объективная воля (The Futur, in fact, is the direction in wich Objective Will necessarily moves) и лишь благодаря этому необходимому движенію, время перестаетъ быть простымъ continuum'омъ.

**Norman Smith.**—*Натурализмъ Юма.*

Кантъ и Гринъ ошибочно поняли философію Юма, придавши ей скептическій характеръ субъективнаго идеализма, тогда какъ основной характерной чертой всей философіи Юма является чисто-натуралистическая концепція человѣческой природы вслѣдствіе вполнѣ послѣдовательнаго подчиненія ума чувству и инстинкту. Этимъ положеніемъ начинаетъ авторъ свою статью, все дальнѣйшее содержаніе которой наполнено изложеніемъ того, какъ съ перенесеніемъ центра тяжести съ ума на инстинктъ, съ теоретической спекуляціи на практическое стремленіе, всѣ яко бы скептическія положенія Юма получаютъ вполнѣ послѣдовательное натуралистическое толкованіе, благодаря чему Юмъ болѣе чѣмъ Кантъ имѣетъ право на названіе отца тѣхъ философскихъ теченій, которыя являются выраженіемъ широкаго натурализма.

**C. A. Strong.**—*Опровергъ ли Mr. Moore идеализмъ?*

Статья эта есть возраженіе на статью Мура «Опроверженіе идеализма», помѣщенную въ № 47 Mind'a (и реферированную нами въ № 74 «Вопр. Фил.»). Муръ утверждаетъ, что основной недостатокъ, свойственный всѣмъ видамъ идеализма, заключается въ признаніи, что *esse* есть *percipi*. Свое возраженіе авторъ начинаетъ съ вопроса, что такое была бы, на примѣръ, боль, которой никто не сознавалъ бы? Однако, и здѣсь авторъ различаетъ двѣ стороны: боль самое по себѣ, какъ простое чувствованіе (*feeling*), и мысль (*thought*) объ этой боли, и приходитъ къ выводу, что идеализмъ совершенно незащитимъ, если подъ нимъ понимать изложеніе отношенія между матеріальными объектами или духовными состояніями и нашими мыслями объ этихъ объектахъ и состояніяхъ; но, продолжаетъ авторъ, идеализмъ вполнѣ



правъ, когда утверждаетъ, что и матеріальные объекты и духовныя состоянія существуютъ, какъ чувствованія.

**William James.**—*Еще разъ о гуманизмъ и истиннѣ.*

Статья эта есть возраженіе на вышеизложенную статью Joseph'a: «Проф. Джэмсъ о гуманизмѣ и истинѣ». Въ своемъ отвѣтѣ Джэмсъ, заявляя, что детальный споръ болѣе приятенъ диспутантамъ, чѣмъ полезенъ читателямъ, начинаетъ свой отвѣтъ съ общей характеристики «гуманизма». Мнѣ представляется, говоритъ Джэмсъ, что философское движеніе по направленію къ гуманизму не есть результатъ какаго-либо частнаго открытія, не является выраженіемъ выработки какаго-нибудь единичнаго принципа, который могъ бы быть легко прищипленъ на логическую булавку (a logical skewer). Это—скорѣе то стихійное измѣненіе, которое идетъ и развивается, несмотря ни на какія недостатки своихъ сторонниковъ, котораго нельзя приурочить ни къ какому опредѣленному положенію и котораго нельзя убить никакимъ рѣшительнымъ ударомъ. Таковы, на примѣръ, были тѣ измѣненія, которыя замѣнили аристократію демократіей, классицизмъ—романтизмомъ, теизмъ—пантеизмомъ, статическую точку зрѣнія—точкой зрѣнія эволюціонизма. И всякая попытка остановить такое движеніе подобна попыткѣ остановить теченіе рѣки, перегородивши эту рѣку палкой. Всѣ доводы Joseph'a, основанные на принципахъ формальной логики, напоминаютъ нашему автору попытку католическихъ писателей опровергнуть Дарвина указаніемъ на то, что *minus nequit gignere plus*. Гуманизмъ, считая болѣе истиннымъ то, что болѣе удовлетворительно (satisfactory), вполне искренно отказывается отъ прямолинейныхъ аргументовъ и старыхъ идеаловъ непреклонной послѣдовательности. А удовлетворительность опредѣляется множествомъ признаковъ, изъ которыхъ иные могутъ отсутствовать въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ.

**H. Höffding.**—*Объ аналогіи и ея философскомъ значеніи.*

Въ послѣднее время при обсужденіи вопроса о первыхъ основахъ науки все сильнѣе обнаруживается тенденція считать приложимость (applicability) какаго-нибудь принципа показателемъ его законности (validity). Истинность принциповъ опредѣляется не ихъ соотвѣтствіемъ съ абсолютнымъ порядкомъ вещей (порядкомъ, котораго, къ тому же, мы и не знаемъ), а выясненіемъ при ихъ содѣйствіи связи между явленіями. Такимъ образомъ,

оказывается, что нѣтъ никакой надобности, чтобы основные принципы заключали въ себѣ воспроизведеніе внутренней сущности бытія. Истина не предполагаетъ отношенія тождества, а требуетъ лишь отношенія аналогіи между принципами (идеями, аксіомами) и явленіями (воспріятіями, опытомъ). Аналогія есть сходство отношеній между различными объектами, а не сходство отдѣльныхъ качествъ. Такимъ образомъ, критическая, или динамическая концепція есть вмѣстѣ съ тѣмъ концепція символическая. И все наше познаніе имѣетъ символическій характеръ. Наше мышленіе состоитъ въ сравненіи различныхъ областей опыта и, такимъ образомъ, все наше знаніе какъ самопроизвольное, такъ и научное, переполнено аналогіями.

**H. V. Knox.**—*Абсолютный критерій мистера Брэдли.*

Цѣль этой статьи,—говоритъ авторъ,—заключается въ критикѣ утвержденія Брэдли, будто въ томъ принципѣ, что «конечная реальность такова, что она не можетъ противорѣчить себѣ самой»,—будто въ этомъ принципѣ мы имѣемъ абсолютный критерій для отличенія дѣйствительности отъ видимости. Я надѣюсь показать, что законъ противорѣчія, понимаемый такимъ образомъ, самъ противорѣчивъ. Но вмѣстѣ съ этимъ,—продолжаетъ авторъ,—я заранѣе считаю нужнымъ заявить, что не имѣю злосчастнаго (*sinister*) намѣренія разрушить законъ противорѣчія, какъ таковой. Моя цѣль, скорѣе, заключается въ томъ, чтобы защитить его отъ его друзей.

**F. C. Doan.**—*Феноменализмъ въ этикѣ.*

Основной тезисъ автора заключается, по его собственному заявленію, въ томъ, что моральная жизнь получаетъ свое выраженіе въ феноменальныхъ терминахъ, и что абсолютистическая точка зрѣнія на эту моральную жизнь совершенно не достигаетъ цѣли въ своемъ стремленіи пополнить данныя опыта.

**R. F. Alfred Hoernlé.**—*Прагматизмъ versus Абсолютизмъ.*

Статья эта,—предупреждаетъ авторъ,—была въ значительной мѣрѣ уже написана, ранѣе чѣмъ возгорѣлся современный споръ между сторонниками прагматизма и абсолютизма. Поэтому она не принимаетъ во вниманіе доводовъ, приведенныхъ сторонниками обоихъ мнѣній въ этомъ спорѣ. Что придаетъ, по мнѣнію автора, борьбѣ прагматизма съ абсолютизмомъ особенный интересъ, это-то обстоятельство, что эта борьба есть лишь частный

случай борьбы интеллектуализма съ волюнтаризмомъ. Этимъ современный споръ англо-американскихъ философовъ напоминаетъ реакцію нѣмецкой философіи противъ гегелианства. Но современный англо-американскій волюнтаризмъ менѣе метафизиченъ, чѣмъ романтическій волюнтаризмъ Шопенгауэра, и менѣе этиченъ, чѣмъ волюнтаризмъ Зигварта и Паульсена. Его главный интересъ лежитъ въ теоріи познанія, и его главный принципъ при рѣшеніи теоретико познавательныхъ вопросовъ состоитъ въ утвержденіи, что теоретическое и практическое сознанія (the practical and the theoretical consciousness) не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга, что все наше сознаніе (our whole consciousness) *едино* по своему характеру и *едино* по методу, причемъ руководящими факторами являются интересъ и цѣль какъ при выборѣ, такъ и при обработкѣ матеріаловъ. Абсолютизмъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на интеллектѣ, но въ концѣ-концовъ онъ подрываетъ значеніе самаго интеллекта, ибо все познаніе сводится имъ на видимость (appearance). Но и для прагматизма является затруднительнымъ выяснить, какимъ образомъ частная наука психологія относится къ общимъ логическимъ законамъ, къ вопросу о реальномъ и истинномъ.

**F. C. S. Schiller.**—*Эмпиризмъ и Абсолютное.*

Философія вступаетъ теперь въ очень интересный моментъ своего развитія. Ибо эволюціонизмъ, это великое духовное движеніе XIX вѣка, приступаетъ къ осадѣ центральной твердыни метафизиковъ, къ разрушенію тѣхъ конечныхъ абстракцій, которыя признавались и уважались человѣческимъ умомъ втеченіе вѣковъ, хотя этотъ умъ никогда не могъ сдѣлать ихъ ни понятными для себя, ни полезными. Утверждая это,—прибавляетъ авторъ,—я отлично знаю, что существуетъ общераспространенное мнѣніе, будто эволюціонная философія нашла уже свое полное выраженіе въ «Синтетической философіи» Герберта Спенсера. Но ошибочность этого мнѣнія легко показать. Если считать сущностью эволюціонизма ученіе о томъ, что міръ находится въ процессѣ развитія, а главными королларіями этого считать признаніе реальности переменъ и увѣренность (belief) въ томъ, что дѣйствительныя (а не просто кажущіяся) новинки (novelties) на самомъ дѣлѣ, встрѣчаются, то легко показать: 1) что старая метафизика должна рѣшительно отвергнуть это ученіе и 2) что уступка, сдѣланная Спенсеромъ предразсудкамъ этой ста-

рой метафизики, повела къ невозможности для него создать истинно эволюціонную философію.

Что касается перваго пункта, то, какъ извѣстно, старая метафизика всегда признавала, что дѣйствительное должно быть замкнутой системой, фиксированнымъ количествомъ, неподвижной субстанціей, или абсолютнымъ цѣлымъ. Откуда слѣдуетъ, что дѣйствительное должно быть *стационарнымъ*, что не можетъ быть ни возрастанія, ни убыли сущаго (Being), и что всякая перемѣна, процессъ или новинка суть человѣческія иллюзіи или, выражаясь вѣжливѣе, «видимости» (appearances). Однако, если мы обратимъ вниманіе на то, какъ эти «видимости» переплетены съ нашей жизнью, то намъ придется признать, что и мы сами— «видимость».

Что касается Спенсера, то онъ, къ несчастію, въ основу своей философіи положилъ физическіе принципы, принадлежащіе къ статической серіи концепцій и предназначенные къ тому, чтобы удовлетворить нашему стремленію къ постоянству. Неуничтожаемость матеріи и сохраненіе энергіи по самому своему существу неспособны дать оправданія увѣренности въ реальности процесса, въ реальности прогресса и въ реальности измѣненій.

Новое гуманитарно-эволюціонное теченіе столкнулось теперь съ рационалистическимъ интеллектуализмомъ, господствовавшимъ въ Англіи. Авторъ хвалитъ проф. Тэйлора за то, что онъ первый изъ правотѣрныхъ оксфордскихъ интеллектуалистовъ замѣтилъ необходимость подвергнуть пересмотру старое ученіе, результатомъ чего и явилась его книга «Elements of Metaphysics». Конецъ статьи посвященъ критикѣ этой книги.

**Eric J. Roberts.**—*Взглядъ Платона на душу.*

Платонъ не далъ спеціального трактата, посвященнаго природѣ и функціямъ души. Его взгляды на этотъ предметъ разбросаны во многихъ сочиненіяхъ и подвергались видоизмѣненіямъ втеченіе его долгой дѣятельности. Поэтому очень важно установить хронологическій порядокъ его работъ. Авторъ принимаетъ порядокъ, предложенный Лютославскимъ.

Сократъ въ «Фэдрѣ» защищаетъ положеніе, что природу души нельзя понять, не зная природы вселенной. Поэтому къ пониманію ученія Платона о душѣ нужно подходить съ точки зрѣнія его ученія о сущемъ. И прежде всего нужно отмѣтить двойственный взглядъ Платона на душу: 1) какъ субъектъ познанія,

или познающую дѣятельность вообще и 2) какъ принципъ движенія, или жизни. Эта двойственность получаетъ рѣзкую опредѣленность подѣ влияніемъ онтологической антитезы бытія и становленія. Душа, какъ познающій принципъ, родственна «идеямъ»; душа, какъ принципъ движенія, родственна міру становленій. Связь души съ обоими мірами должна была вести къ предположенію, что эта антитеза существуетъ лишь въ опытѣ, который есть точка пресѣченія обоихъ міровъ. Стремленіе къ этому и замѣтно въ болѣе позднихъ діалогахъ.

**Hugh Maccoll.**—*Символическое разсужденіе.*

(Седьмая часть статьи, начало которой появилось въ январѣ 1880 г.).

**Bertrand Russell.**—*Объ обозначеніи.*

Подѣ «обозначающей фразой («denoting phrase») я понимаю,—говоритъ авторъ,—фразу, вродѣ слѣдующихъ: одинъ человѣкъ, нѣкоторый человѣкъ, всякій человѣкъ, всѣ люди, нынѣшній король Англій, нынѣшній король Франціи, центръ массъ солнечной системы въ первое мгновеніе XX вѣка и т. п. Такимъ образомъ, фраза является обозначающей исключительно вслѣдствіе своей формы. Различимы три случая: 1) фраза можетъ быть обозначающей, но не обозначать никого, напримѣръ, «нынѣшній король Франціи»; 2) фраза обозначаетъ одно опредѣленное лицо, напримѣръ, «нынѣшній король Англій»; 3) фраза можетъ обозначать неопредѣленно, наприм., «одинъ человѣкъ».

Моя теорія,—говоритъ авторъ,—вкратцѣ такова. Я считаю понятіе *перемѣннаго* основнымъ. «С (х)» означаетъ предложеніе (точнѣе: «предложительную функцію»—«propositional function»), въ которомъ перемѣнное х вполне неопредѣленно. Если затѣмъ мы возьмемъ понятіе «С (х) всегда истинно» за конечное и неопредѣлимое, тогда «все», «ничто» и «нѣчто» (эти самыя примитивныя обозначающія фразы) могутъ быть истолкованы слѣдующимъ образомъ:

С (все) означаетъ «С (х) всегда истинно».

С (ничто) означаетъ ««С (х) ложно»—всегда истинно».

С (нѣчто) означаетъ «ложно, что «С (х) ложно»—всегда истинно» (С (everything) means «С (х) is always true»).

(С (nothing) means ««С (х) is false» is always true»).

(С (something) means ««It is false that «С (х) is false» is always true»).

При содѣйствіи этого пріема легко показать, что обозначающія фразы никогда не имѣютъ значенія сами по себѣ, но что каждое предложеніе, въ словесномъ выраженіи которыхъ онѣ встрѣчаются, имѣютъ значеніе. Затѣмъ, авторъ критикуетъ ученія Фреге и Мейнонга и показываетъ, какое значеніе можетъ имѣть его ученіе не только въ логикѣ и математикѣ, но и въ теоріи познанія.

**W. R. Boyce Gibson.**—*Предопредѣленіе и личное усиліе.*

Статья отвѣчаетъ на вопросъ: существующее есть ли само по себѣ вполнѣ рационально и правильно, или же его ходъ, хотя бы отчасти, направляется нашими стремленіями сдѣлать его рациональнымъ и правильнымъ?

Авторъ защищаетъ два слѣдующія положенія: 1) знаніе само по себѣ коренится въ волѣ; 2) этотъ взглядъ, хотя и является первымъ важнымъ шагомъ, не даетъ еще искомага рѣшенія. Рѣшеніе можетъ быть найдено лишь при содѣйствіи твердаго разграниченія между познаніемъ предметовъ и самопознаніемъ.

По своей формѣ статья является въ значительной мѣрѣ полемикой съ Мстаггар'омъ.

**S. H. Mellone.**—*Является ли гуманизмъ прогрессомъ въ философіи.*

Старый идеализмъ пытался объяснить волю и чувство въ терминахъ познанія, а современный гуманизмъ пытается объяснить познаніе въ терминахъ воли. Гегель признавалъ истинность только у высшихъ отвлеченій, а гуманизмъ считаетъ истину лишь практическимъ пріемомъ. Однако, признавая то обстоятельство, что дѣйствительность не имѣетъ статическаго характера, мы все-таки видимъ, что гуманизмъ не отвѣтилъ на вопросъ: въ какой мѣрѣ міръ есть дѣло нашихъ рукъ?

Такимъ образомъ, отношеніе между познаніемъ и волею остается не выясненнымъ, и гуманизмъ не выяснилъ той фатальной двусмысленности, во власти которой оставило насъ гегеліанство.

**П. Мокіевскій.**

**Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bände 125—127.**

**R. Falckenberg.** «Zu Kuno Fischers 80 Geburtstag».

Обращеніе къ Куно Фишеру по поводу его 80-лѣтняго юбилея.

**Franz Strunz.** «Die Psychologie des Joh. Bapt. von Helmont in ihren Grundlagen».

Очеркъ психологіи оригинальнаго мыслителя, врача-естествоиспытателя и христіанскаго гуманиста XVII ст. съ новоплатоническими воззрѣніями.

**Anna Tumarkin.** «Die Idealität der ästhetischen Gefühle».

Подъ идеальностью эстетическихъ чувствованій надо подразумѣвать не отсутствіе чувствительности при эстетическомъ возбужденіи, а отсутствіе волевыхъ импульсовъ, симпатіи или побужденія къ практической реакціи, въ чемъ и заключается существенная разница между воздѣйствіемъ искусства и воздѣйствіемъ самой жизни.

**E. Dutoit.** «Bericht über die Erscheinungen der französischen philosophischen Litteratur der Jahre 1900 bis 1902».

Обзоръ сочиненій: Couturat, «La logique de Leibniz», Renouvier, «Les dilemmes de la metaphysique pure», Letourneau, «La psychologie ethnique», Nicati, «Philosophie naturelle», Bourdeau, «Le problème de la vie», Durand, «Questions de philosophie morale et sociale», Naville, «Classification des sciences», Guiraud, «Taine», Bovet, «Le Dieu de Platon», Schoen, «La métaphysique de Hertmann Lotze», Lagrèsille, «Monde sensible», Jaurès: «De la réalité du monde sensible», Ribéry, «Essai de classification naturelle des caractères», Bourdon, «La perception visuelle de l'espace».

**Hans Schmidkunz.** «Ethik des Mitleids».

Перечисливъ различныя этики состраданія, авторъ останавливается на критическомъ выясненіи «сущности состраданія» д-ра Вильгельма Штерна.

**Bruno Bauch.** «Sittlichkeit und Kultur».

Культура есть необходимое условіе выполненія нравственной конечной цѣли, а необходимымъ условіемъ культуры служить дѣятельность отдѣльной личности. И то, и другое, слѣдовательно, представляетъ нравственную цѣнность, хотя въ области культуры и встрѣчаются факты, къ которымъ совершенно не приложимъ нравственный критерій.

**A. Hoffmann.** «Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas».

Хотя въ своей общей метафизикѣ Спиноза составляетъ полную противоположность Декарту и скорѣе приближается къ воз-

зрѣніямъ Гоббса,—его натурфилософія несомнѣнно создана подъ сильнымъ вліяніемъ Декарта.

**Chr. D. Pflaum.** «Bericht über die italienische philosophische Litteratur der Jahre 1902—1904».

Обзоръ итальянскихъ сочиненій по исторіи философіи, психологіи, теоріи познанія, натурфилософіи, эстетикѣ, этикѣ, социологіи и педагогикѣ за 1902—1904 г.

**Julius Bergmann.** «Das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen und Bewusstsein».

Исслѣдованіе всѣхъ сторонъ душевной жизни въ ихъ взаимоотношеніи и отношеніи къ сознанию.

**Robert M. Wernaer.** «Die Einfühlung und das Symbol».

Противно мнѣнію Липпса въ эстетикѣ слѣдуетъ различать символъ отъ одухотворенія чувственного воспріятія, при которомъ чувственный характеръ объекта совершенно исчезаетъ и не называется той двойственности—сознанія наличности чувственной формы и духовнаго содержанія, которая характеризуетъ символъ; но это одухотвореніе, это полное отождествленіе чувственного объекта съ субъективнымъ духовнымъ содержаніемъ служитъ подготовительною ступеню къ символизаци, когда на первый планъ опять выступаетъ чувственный образъ и становится отчетливымъ сознание его неотожествимости съ соотвѣтствующимъ ему духовнымъ значеніемъ.

**Anton Korwan.** «Zur Vertheidigung des Pantheismus Eduard von Hartmanns».

Авторъ защищаетъ пантеистическую точку зрѣнія Гартмана отъ нападокъ Андресена въ его сочиненіи «Ideen zu einer jesu-zentrischen Weltreligion».

**Hans Clasen.** «Der Wandel in Schillers Weltanschauung».

Задавшись цѣлью изобразить послѣдовательное развитіе Шиллеровскаго міровоззрѣнія отъ платонизма къ философіи Гёте, авторъ останавливается на цѣломъ рядѣ идей, нашедшихъ выраженіе въ различныхъ произведеніяхъ Шиллера.

**Karl Vorländer.** «Die neueren Bände der akademischen Kant-Ausgabe».

Отчетъ о новомъ академическомъ изданіи сочиненій Канта: изданная переписка Канта отъ 1795—1803 г. является очень цѣнной, представляя много данныхъ, относящихся: 1) къ біографическому матеріалу, 2) къ исторіи сочиненій Канта и ихъ вліяній;



заключая въ себѣ очень немного новаго по части философскихъ воззрѣній Канта, она представляетъ данныя о распространеніи Кантовской философіи за границей, наприм., въ Россіи и много другого матеріала, не относящагося лично къ Канту; сочиненія Канта снабжены въ этомъ изданіи многочисленными примѣчаніями, объясненіями и толкованіями издателей.

**Kurt Geissler.** «Identität und Gleichheit mit Beiträgen zur Lehre von den Mannigfaltigkeiten».

Очеркъ по философіи математики.

**J. Freudenthal.** «Über den Text der Luccasschen Biographie Spinozas».

Пolemическая статья по поводу текста древнѣйшей біографіи Спинозы.

**H. Siebeck.** «Über musikalische Einfühlung».

1. Извѣстная комбинація звуковъ вызываетъ извѣстное душевное настроеніе.

2. Въ каждомъ воспріятіи воспринимается: 1) извѣстный чувственный тонъ, 2) самый предметъ.

Оба эти элемента въ эстетическомъ воспріятіи находятся въ равновѣсіи, которое и дѣлаетъ возможнымъ заполненіе воспринимаемаго чувственного объекта духовнымъ содержаніемъ.

Вызываемое извѣстнымъ объектомъ эстетическое настроеніе совершенно отлично отъ другихъ знакомыхъ намъ чувствъ и состоитъ въ переживаніи эстетической иллюзіи, т.-е. обнаруженіи въ объектѣ какой-то родственной себѣ духовной сущности, при чемъ предметъ эстетическаго настроенія можетъ самъ по себѣ и не быть прекрасенъ.

3. Въ музыкѣ звуки вызываютъ въ насъ извѣстныя чувства или, вѣрнѣе, представленія извѣстныхъ чувствъ, которыя въ свою очередь вызываютъ уже реальное чувство или извѣстное музыкальное настроеніе.

4. Заполненіе воспринимаемаго чувственного объекта духовнымъ содержаніемъ носитъ въ музыкѣ интуитивный, а не дискурсивный характеръ, въ отличіе отъ другихъ искусствъ.

5. Чувство эстетической цѣнности возникаетъ въ музыкѣ непосредственнѣе, чѣмъ въ другихъ искусствахъ.

6. По мнѣнію Шопенгауэра, въ музыкѣ воспринимается не явленіе, а вещь въ себѣ, и, дѣйствительно, музыка изъ всѣхъ искусствъ можетъ быть названа наиболѣе романтическимъ, если

въ основу романтики полагать стремленіе къ познанію таинственной сущности вещей.

**Karl Andresen.** «Zur Begründung des Theismus».

Полемика въ защиту теизма съ Антономъ Корваномъ, защищавшимъ на страницахъ этого же журнала (т. 126, вып. 1) пантеистическую точку зрѣнія Гартманна.

**W. Pailler.** «Das Raumproblem».

Авторъ 1) даетъ критику метагеометріи и 2) устанавливаетъ положительную цѣнность геометріи Эвклида, приводя рядъ доказательствъ для считавшагося недоказуемымъ V положенія Эвклида о томъ, что двѣ прямыя линіи, продолженныя въ безконечности, пересѣкнутся, если сумма двухъ внутреннихъ угловъ, образующихся отъ пересѣченія третьей прямой, окажется меньше 2 d.

**Ludwig Goldschmidt.** «Beiträge zur Kr. d. r. Vernunft».

Полемика по поводу нѣкоторыхъ мѣстъ въ текстѣ академическаго изданія «Критики чистаго разума».

**H. Th. Lindemann.** «H. Taines Philosophie der Kunst».

Тэнновское опредѣленіе искусства должно быть признано неудачнымъ и справедливо отвергнуто критиками.

Его теорія среды не имѣетъ ничего общаго съ эстетикой.

Для оцѣнки произведеній искусства онъ совершенно ошибочно выдвигаетъ три принципа, между тѣмъ какъ рѣшающее значеніе имѣетъ то, что онъ лишь намѣчаетъ въ третьемъ принципѣ, а именно: цѣнность произведенія искусства опредѣляется степенью согласованности производимыхъ имъ впечатлѣній.

**A. Vierkandt.** «Ein Einbruch der Naturwissenschaften in die Geisteswissenschaften».

Критика сочиненія Вильгельма Шальмейера по обществовѣдѣнію: «Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker», 1903 г.

**G. Noth.** «Die Willensfreiheit».

Нравственная жизнь возможна только подъ условіемъ свободы воли. При изслѣдованіи вопроса о свободѣ воли намѣчаются слѣдующіе четыре пункта:

1. Понятіе свободы воли или способность въполнѣ сознательнаго выбора между нѣсколькими дѣйствующими на волю мотивами.

2. Свобода воли и причинность законовъ природы, при чемъ

выясняется, что свобода воли не сводима на естественную причинность, но вмѣстѣ съ тѣмъ вполне необходимо причинное объясненіе волевыхъ актовъ.

3. Свобода, какъ условіе нравственнаго процесса, состоящая въ сосредоточиваніи вниманія на извѣстномъ состояніи сознанія и воздѣйствіи такимъ путемъ на послѣдующія явленія, въ усиленіи и ослабленіи, благодаря вниманію различныхъ мотивовъ.

4. Свобода, какъ цѣль нравственнаго процесса.

**В. Волковичъ и З. Столица.**

---

## Московское Психологическое Общество.

### Протоколъ годичнаго распорядительнаго собранія 11 марта 1906 года.

Засѣданіе было открыто въ залѣ Правленія университета, въ 9 ч. вечера, подѣ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. А. Абрикосова, А. Н. Бернштейна, А. С. Бѣлкина, Д. В. Викторова, Н. В. Давыдова, Н. П. Корелиной и П. В. Тихомирова.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ доложилъ собранію о кончинѣ членовъ Общества, умершихъ въ теченіе истекшаго года: почетнаго члена И. М. Сѣченова, члена-учредителя Н. И. Стороженка и дѣйствительныхъ членовъ: А. В. Адольфа, В. В. Лесевича и В. В. Воробьева. По предложенію Л. М. Лопатина собраніе почтило память усопшихъ вставаніемъ.

2) Были прочтены и утверждены протоколы двухъ предыдущихъ засѣданій.

3) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о пожертвованіи М. К. Морозовой пяти тысячъ рублей въ пользу Общества. Собраніе постановило выразить, черезъ Л. М. Лопатина, глубокую благодарность отъ имени Общества М. К. Морозовой и единогласно предложило М. К. къ избранію въ дѣйствительные члены Общества.

4) Л. М. Лопатинъ доложилъ собранію о положеніи вопроса о чествованіи и увѣковѣченіи памяти кн. С. Н. Трубецкого.

- а) Первая книжка журнала «Вопросы философіи», уже заканчивающаяся печатаньемъ, вся будетъ состоять изъ статей о С. Н.
- б) Университетъ рѣшилъ издать полное собраніе сочиненій С. Н.

подъ редакціей Психологическаго Общества. Собраніе постановило назначить отъ имени Общества въ комиссію по изданію названныхъ сочиненій членовъ Общества Н. Д. Виноградова и Д. В. Викторова. с) Въ связи съ обсужденіемъ вопроса объ увѣковѣченіи памяти С. Н. собраніе избрало комиссію подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина изъ слѣдующихъ лицъ: В. П. Сербскаго, Н. В. Давыдова, Н. Д. Виноградова и Д. В. Викторова и поручило ей разработать вопросъ объ учрежденіи при Обществѣ преміи или медали именн С. Н. за лучшее сочиненіе изъ области философіи. d) Торжественное засѣданіе Общества для чествованія памяти С. Н. Совѣтъ Общества проектируетъ устроить въ теченіе слѣдующаго полугодія.

5) Секретарь Общества Н. Д. Виноградовъ прочелъ отчетъ о состояніи Общества за истекшій 1905 годъ.

6) Казначей Общества Н. А. Абрикосовъ прочелъ отчетъ о движеніи суммъ Общества за отчетное время.

7) Секретарь редакціи журнала «Вопросы философіи» Н. П. Корелина доложила отчетъ по изданію журнала и смѣту на предстоящій годъ.

Отчетъ и смѣта были утверждены.

8) Были произведены выборы членовъ Совѣта Общества. Избранными оказались слѣдующія лица: предсѣдателемъ Л. М. Лопатинъ (единогласно), товарищемъ предсѣдателя—В. П. Сербскій (единогласно), кандидатомъ товарища-предсѣдателя—кн. Е. Н. Трубецкой (единогласно), секретаремъ—Н. Д. Виноградовъ (единогласно), товарищемъ секретаря—А. Н. Бернштейнъ (единогласно), кандидатомъ товарища секретаря—Н. П. Корелина (единогласно), казначеемъ — Н. А. Абрикосовъ (единогласно), товарищемъ казначея — А. С. Бѣлкинъ (единогласно), кандидатомъ товарища казначея—С. А. Сухановъ (единогласно), библиотекаремъ—Ю. И. Айхенвальдъ (единогласно), редакторомъ «Трудовъ Общества» — Н. А. Иванцовъ (единогласно) и Г. А. Рачинскій (+7—1); членами ревизіонной комиссіи: Н. В. Давыдовъ, Д. В. Викторовъ и П. В. Тихомировъ (всѣ единогласно).

9) Были произведены выборы членовъ комиссіи, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, по присужденію преміи Д. А. Столыпина. Оказались избранными слѣдующія лица: Д. В. Викторовъ, Н. Д. Виноградовъ, А. Н. Бернштейнъ и Н. А. Иван-

повь. Собрание поручило избранной комиссії выработать проектъ о ходатайствѣ объ измѣненіи условій премій.

*Засѣданіе было закрыто въ 12 часовъ ночи.*

### Отчетъ о состояніи Московскаго Психологическаго Общества за время съ 29-го января 1905 года по 10-е марта 1906 года.

#### *Составъ Общества.*

Въ отчетномъ году въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: скончались—товарищъ предсѣдателя Общества кн. *С. Н. Трубецкой*, почетный членъ Общества *И. М. Сьченовъ*, членъ-учредитель *Н. И. Стороженко*, дѣйствительные члены—*А. В. Адольфъ*, *В. В. Лесевичъ* и *В. В. Воробьевъ*. Избраны въ дѣйствительные члены—*Н. О. Лосскій*, *В. М. Хвостовъ*, *М. О. Шайкевичъ* и въ члены-соревнователи *Н. П. Ферстеръ*. Къ 11 марта 1906 года Общество состоитъ изъ 18 почетныхъ членовъ, изъ 7 членовъ-учредителей, 157 дѣйствительныхъ членовъ, 20 членовъ-соревнователей и 7 членовъ-корреспондентовъ, а всего изъ 209 лицъ.

#### *Совѣтъ Общества.*

Совѣтъ Общества, избранный въ годичномъ засѣданіи 8-го февраля 1903 года, состоялъ въ отчетномъ году изъ слѣдующихъ лицъ: предсѣдателя профессора *Л. М. Лопатина*, товарища предсѣдателя—профессора кн. *С. Н. Трубецкой* († 29 сентября), кандидата товарища предсѣдателя—профессора *В. П. Сербскаго*, секретаря—приватъ-доцента *Н. Д. Виноградова*, товарища секретаря—приватъ-доцента *А. Н. Бернштейна*, кандидата товарища секретаря—*Н. П. Корелиной*, казначея—*Н. А. Абрикосова*, товарища казначея—приватъ-доцента *А. С. Бѣлкина*, кандидата товарища казначея—приватъ-доцента *С. А. Суханова*, бібліотекаря—*Ю. И. Айхенвальда*, редактора «Трудовъ Общества»—*Г. А. Рачинскаго*; членами ревизіонной комиссії были: д-ръ *Н. П. Постовскій*, приватъ-доцентъ *Д. В. Викторовъ* и профессоръ *П. И. Новгородцевъ*.

*Дѣятельность Общества.*

1) *Засѣданія.* Благодаря исключительнымъ условіямъ истекшаго года, за отчетное время не было ни одного засѣданія съ рефератами, а состоялось только три распорядительныхъ собранія—одно годовое и два экстренныхъ. Одно изъ экстренныхъ засѣданій было посвящено обсужденію вопроса о крайне затруднительномъ финансовомъ положеніи Общества въ дѣлѣ изданія журнала «Вопросы Философіи», а второе было созвано по случаю неожиданной кончины товарища предсѣдателя Общества *кн. С. Н. Трубецкого*. На этомъ послѣднемъ засѣданіи были сказаны рѣчи, посвященные характеристикѣ *С. Н.*, предсѣдателемъ Общества *Л. М. Лопатинымъ* и дѣйствительнымъ членомъ *С. А. Котляревскимъ*, а также были прочитаны воспоминанія о *С. Н.* учениками покойнаго, стóронними посѣтителями Общества *Б. А. Фохтомъ* и *М. П. Поливановымъ*. Для увѣковѣченія въ Обществѣ памяти *С. Н.* было постановлено, между прочимъ, слѣдующее: а) устроить торжественное засѣданіе въ память *С. Н.*, съ рефератами, посвященными характеристикѣ личности и міровоззрѣнія покойнаго; б) посвятить одну изъ книжекъ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» памяти *С. Н.*; в) издать сборникъ статей *С. Н.*, разсѣянныхъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ; г) учредить при Обществѣ премію или медаль за лучшіе труды изъ области философіи; д) повѣсить портретъ *С. Н.* въ редакціи журнала «Вопросы Философіи».

2) Журналъ *Вопросы Философіи и Психологіи* издавался въ отчетномъ году подъ редакціей *кн. С. Н. Трубецкого* († 29 сентября) и *Л. М. Лопатина*; въ составъ редакціоннаго комитета входили, кромѣ нихъ: *Ю. И. Айхенвальдъ*, *А. Н. Бернштейнъ*, *А. С. Бѣлкинъ*, *Н. Д. Виноградовъ*, *Н. А. Иванцовъ*, *Б. К. Млодзѣвскій*, *П. И. Новгородцевъ*, *Г. А. Рачинскій*, *В. П. Сербскій* и *Н. А. Умовъ*.

3) *Изданія Общества.* Въ отчетномъ году Общество напечатало третьимъ изданіемъ сочиненіе *Канта* «Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ» въ переводѣ *В. С. Соловьева*.

4) *Премія Д. А. Столыпина.* Въ годовомъ распорядительномъ собраніи 14-го февраля 1904 года постановлено было назначить ближайшимъ срокомъ представленія сочиненій на соисканіе преміи *Д. А. Столыпина* 1-е января 1906 года, съ тѣмъ, чтобы, если

къ этому сроку не будетъ представлено сочиненій или если ни одному изъ представленныхъ сочиненій премія присуждена не будетъ, возбудить въ свое время надлежащее ходатайство объ измѣненіи условій преміи.

Секретарь Психологическаго Общества **Н. Виноградовъ.**

**Отчетъ казначея Психологическаго Общества за 1905 годъ.**  
(21 годъ).

*Поступило:*

Остатокъ отъ п./г. . . . .	59 р. 81 к.
°/о по вкладн. билетамъ Моск. Учетн. Банка . . . . .	58 " 77 "
°/о по тек. сч. Юнкеръ и К <sup>о</sup> . . . . .	4 " 78 "
Членскихъ взносов . . . . .	365 " — "
За продажу изданій Общества . . . . .	996 " 49 "
По жертвованія на нужды жур- нала «Вопросы Философіи и Психологіи»:	
Отъ М. К. Морозовой 5000 р.—к.	
„ С. А. Муромцева <u>40 „ — „</u>	5040 " — "
„ Е. Д. Мошкиной на вѣ- нокъ на гробъ кн. С. Н. Тру- бецкого . . . . .	<u>25 " — "</u>
	6549 р. 85 к.

*Выдано:*

°/о по вкладу присоединен. ко вкл. бил. № 41132 . . . . .	58 р. 77 к.
°/о по тек. сч. внесены на тек. сч. Юнкеръ и К <sup>о</sup> . . . . .	4 " 78 "
На засѣданія, паннихиды, вѣнки и пр. . . . .	71 " — "
„ почтов., телегр. и разъѣздн. . . . .	22 " 21 "
„ канцеляр., типогр. и наградн. . . . .	33 " 09 "
„ книги и журналы для би- бліотеки . . . . .	15 " 12 "
За объявленія въ газетахъ. . . . .	4 " 50 "



За напечат. книги Канта по сч.	
Т-ва Кушнерева и К <sup>о</sup> . . . . .	424 р. 23 к.
„ возвращенныя книги обратно	2 „ 10 „
Въ контору журнала «Вопросы Философiи и Психологiи». . .	5818 „ 16 „
	<hr/> 6453 р. 96 к.
Остатокъ въ приходо-расходной кассѣ . . . . .	<hr/> 95 р. 89 к.

### Состояніе капиталовъ Психологическаго Общества.

*Къ 1 января 1906 года:*

Въ приходо-расходной кассѣ . . . . .	95 р. 89 к.
Въ конторѣ журнала «Вопросы Фило- софiи и Психологiи» . . . . .	4000 „ — „
На текущ. сч. Юнкеръ и К <sup>о</sup> . . . . .	129 „ 58 „
На вклады въ Моск. Учетн. Банкѣ по билету за № 41132. Капиталь и % преміи Д. А. Столыпина . . .	1621 „ 71 „
	<hr/> 5847 р. 18 к.

Казначей Психологическаго Общества Н. Абрикосовъ.

### Протоколъ очереднаго закрытаго засѣданія 4-го ноября 1906 года.

Засѣданіе было открыто въ залѣ Правленія университета, въ 9 часовъ вечера, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Ц. П. Балталона, Н. В. Давыдова, Н. П. Корелиной, П. Д. Первова, Э. Е. Рыбакова, В. Э. Саводника, В. П. Сербскаго, П. В. Тихомирова, члена-соревн. Н. П. Ферстеръ и сторонняго посѣтителя А. Н. Щукарева.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2) Л. М. Лопатинъ доложилъ о кончинѣ членовъ Общества: почетнаго Э. Гартмана и дѣйствительныхъ—К. М. Быковскаго

и Л. Е. Оболенскаго. По предложенію предсѣдателя собраніе почтило память скончавшихся вставаніемъ.

3) Сторонній посѣтитель А. Н. Щукаревъ прочелъ рефератъ на тему: «Энергетическія основанія закона Вебера - Фехнера и динамика памяти».

4) Послѣ перерыва въ 10 минутъ была произведена баллотировка въ дѣйствительные члены Общества М. К. Морозовой. М. К. Морозова оказалась избранною единогласно.

5) Происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе кромѣ референта слѣдующія лица: В. П. Сербскій, Л. М. Лопатинъ и П. В. Тихомировъ.

*Засѣданіе было закрыто въ 11½ ч. вечера.*

---

# Материалы для журнальной статистики.

Въ 1906 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГИИ“ распредѣлялись по мѣсту подписки слѣдующимъ образомъ:

№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.	№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.
1	Кіевская . . . . .	37	47	Курляндская . . . . .	4
2	Херсонская . . . . .	29	48	Ковенская . . . . .	4
3	Таврическая . . . . .	25	49	Минская . . . . .	4
4	Томская . . . . .	21	50	Могилевская . . . . .	4
5	Харьковская . . . . .	19	51	Петроковская . . . . .	4
6	Области Войска Донск.	17	52	Рязанская . . . . .	4
7	Тамбовская . . . . .	16	53	Терская . . . . .	4
8	Варшавская . . . . .	16	54	Амурская . . . . .	3
9	Екатеринославская . . . .	15	55	Архангельская . . . . .	3
10	Саратовская . . . . .	15	56	Витебская . . . . .	3
11	Бессарабская . . . . .	14	57	Иркутская . . . . .	3
12	Приморская . . . . .	14	58	Калужская . . . . .	3
13	С.-Петербургская . . . . .	13	59	Люблинская . . . . .	3
14	Черниговская . . . . .	13	60	Оренбургская . . . . .	3
15	Полтавская . . . . .	12	61	Симбирская . . . . .	3
16	Владимірская . . . . .	12	62	Сырѣ-Дарьинская . . . . .	3
17	Приморская . . . . .	11	63	Сѣдлецкая . . . . .	3
18	Ярославская . . . . .	11	64	Уфимская . . . . .	3
19	Пензенская . . . . .	11	65	Бакинская . . . . .	2
20	Самарская . . . . .	11	66	Дагестанская . . . . .	2
21	Пермская . . . . .	11	67	Семирѣченская . . . . .	2
22	Нижегородская . . . . .	11	68	Тобольская . . . . .	2
23	Московская . . . . .	11	69	Ферганская . . . . .	2
24	Казанская . . . . .	11	70	Эстляндская . . . . .	2
25	Кубанская . . . . .	11	71	Эриванская . . . . .	2
26	Орловская . . . . .	10	72	Батумская . . . . .	1
27	Смоленская . . . . .	10	73	Выборгская . . . . .	1
28	Тульская . . . . .	10	74	Елизаветпольская . . . . .	1
29	Воронежская . . . . .	9	75	Закаспійская . . . . .	1
30	Лифляндская . . . . .	9	76	Забайкальская . . . . .	1
31	Виленская . . . . .	9	77	Кутаисская . . . . .	1
32	Тифлисская . . . . .	9	78	Олонекская . . . . .	1
33	Волынская . . . . .	8	79	Семипалатинская . . . . .	1
34	Новгородская . . . . .	8	80	Якутская . . . . .	1
35	Курская . . . . .	8			
36	Вятская . . . . .	7		Итого по губерніямъ	615
37	Вологодская . . . . .	7			
38	Акмолинская . . . . .	5	II	Москва . . . . .	168
39	Костромская . . . . .	5	III	С.-Петербургъ . . . . .	117
40	Подольская . . . . .	5	VI	За границу . . . . .	48
41	Псковская . . . . .	5			
42	Ставропольская . . . . .	5		Итого .	948
43	Тверская . . . . .	5			
44	Астраханская . . . . .	4			
45	Гродненская . . . . .	4			
46	Енисейская . . . . .	4		(Безпл. и обмѣнныхъ)..	114



ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1907 ГОДЪ (18-й годъ изданія)  
на общепедагогическій журн. для учителей и дѣятелей по народному образованію  
**„РУССКАЯ ШКОЛА“.**

Журналъ издается по слѣдующей программѣ: 1) Вопросы общей реформы системы образованія. 2) Злободневные вопросы школьнаго дѣла. 3) Общие вопросы образованія и воспитанія. 4) Педагогическая психологія. 5) Школьная гигиена. 6) Исторія школы. 7) Методика преподаванія. 8) Беллетристическія произведенія съ сюжетами, взятыми изъ жизни школы, и школьныя воспоминанія. 9) Обзоры новѣйшихъ теченій въ области знанія (научный фельетонъ). 10) Дѣятельность государственныхъ и общественныхъ учрежденій въ области народнаго образованія (Гос. Дума, земство и т. п.). 11) Иностранная школа. 12) Иностранная школа. 13) Начальная школа. 14) Городскія училища. 15) Средняя школа. 16) Высшая школа. 17) Профессіональная школа. 18) Вопросы женскаго образованія. 19) Вѣтшкольное образованіе.

Кромѣ статей разныхъ авторовъ по означенной программѣ журналъ даетъ ежемѣсячно слѣдующіе отдѣлы: I. Критика и библиографія педагогическихъ и популярно-научныхъ сочиненій. II. Хроника нар. образованія на Западѣ. III. Хроника начального образованія. IV. Хроника народныхъ библиотекъ. V. Хроника воскресныхъ школъ. VI. Хроника профессиональнаго образованія. VII. Замѣтки изъ текущей жизни. VIII. Разныя извѣстія. IX. Правительственныя распоряженія.

Въ „Русской Школѣ“ принимаютъ участіе слѣдующія лица: Н. Я. Абрамовичъ, Х. Д. Алчевская, К. И. Андриенко, Ц. П. Балталонъ, проф. П. А. Бодуанъ-де-Куртенэ, И. А. Бѣлозерскій, И. П. Бѣлоконскій, В. П. Вахтеровъ, П. И. Вейнбергъ, Б. П. Вейнбергъ, д-ръ А. С. Виреніусъ, Е. М. Гаршинъ, проф. И. М. Гревсъ, А. Г. Готлибъ, Я. Я. Гуревичъ, А. Я. Гуревичъ, К. Н. Деруновъ, О. А. Добыша, К. В. Ельницкій, Н. М. Жестелевскій, И. П. Житецкій, С. А. Золотаревъ, Г. Г. Зоргенфрей, К. А. Ивановъ, проф. Д. Н. Кайгородовъ, П. О. Каптеревъ, проф. Н. И. Карѣевъ, П. Н. Казанцевъ, В. А. Келгуяла, Н. П. Кашиновъ, П. А. Конскій, Н. И. Коробка, А. А. Карасевъ, проф. Н. Н. Лавге, Б. А. Лезинъ, Л. К. Лемке, проф. П. Ф. Лесгафтъ, А. Л. Липовскій, А. А. Локтиновъ, Ф. С. Матвѣевъ, И. П. Мещерскій, П. Г. Мижухинъ, А. В. Мезіеръ, А. П. Наллимовъ, А. П. Нечаевъ, А. Новиковъ, А. В. Овсянниковъ, Ф. Ф. Ольденбургъ, проф. И. Г. Оршанскій, С. А. Острогорскій, Ф. И. Павловъ, О. Х. Павловичъ, проф. А. Л. Погодинъ, В. Подстепанскій, С. Н. Поляковъ, В. Л. Розенбергъ, Г. П. Рокровъ, И. А. Рудневъ, Н. А. Рубакинъ, Е. П. Рѣпина, С. Ф. Русова, М. Н. Салтыкова, проф. И. А. Сикорскій, И. С. Симоновъ, Л. С. Севрукъ, проф. Ир. П. Скворцовъ, А. О. Соколовъ, М. И. Страхова, проф. Сумцовъ, М. А. Тростниковъ, А. М. Тютрюмовъ, К. А. Тюлеліевъ, В. И. Чарнолуцскій, Н. В. Чеховъ, В. И. Фармаковскій, А. П. Флеровъ, В. А. Флеровъ, проф. В. М. Шимкевичъ, С. И. Шохоръ-Троцкій, Н. С. Шохоръ-Троцкая, д-ръ В. Ф. Якубовичъ, А. Яцимирскій и др.

„Русская Школа“ выходитъ ежемѣсячно книжками, не менѣе пятнадцати печ. листовъ каждая (за май-июнь и июль-августъ—семь р., съ доставкой—7 руб. 50 коп.; для иногороднихъ съ пересылкою—восемь руб.; за границу—девять руб. въ годъ. Сельскіе учителя, выписывающіе журналъ за свой счетъ, могутъ получать журналъ за шесть руб. въ годъ, съ разсрочкою уплаты въ два срока. Города и земства, выписывающіе не менѣе 10 экз., пользуются уступкою въ 15<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Книжные магазины получаютъ за комиссію 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> съ годовой цѣны. Подписка съ разсрочкой и уступкой принимается только въ конторѣ журнала.

Журналъ „Р. Ш.“ допущенъ Ученымъ Комитет. Мин. Нар. Пров. къ выпискѣ для фундаментальныхъ библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній, а также въ учительскія библиотекы низшихъ учебныхъ заведеній.

Золотая медаль на международной выставкѣ „Дѣтскій Миръ“ въ 1904 году.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Спб., Лиговская ул., 1).

Редакторъ-издатель Я. Я. Гуревичъ.

# Политическая Энциклопедія

подъ редакціей Л. З. Слонимскаго.

ВЫШЕЛЪ ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

Въ этомъ выпускѣ помѣщены, между прочимъ, слѣдующія статьи: Анти-семитизмъ, В. Водовозова, Н. Рейнгардта и Л. Слонимскаго; Арбитражъ, бар. Б. Нольде; Арендныя отношенія, А. Дядиченно и Л. Чермана; Арестъ судебный и полицейскій, проф. кн. С. Друцкаго; Армія, проф. А. Добровольскаго; Арсенъевъ К. К., А. Ф. Кони; Артели, Ф. Щербины; Архангельская губернія, Д. Рихтера; Афганистанъ, З. Авалова; Африка, бар. Б. Нольде; Африкандеры, Баварія, Баденъ, Базель, В. Водовозова; Багдадская желѣзная дорога, бар. Б. Нольде; Балканскій полуостровъ, бар. Б. Нольде и П. Калинова; Бальфуръ, С. Рапопорта; Банкеты, В. Водовозова; Банъ хорватскій, С. Радича; Баррикады, Н. Рейнгардта; Батраки, Ф. Щербины; Башкиры и башкирскія земли, А. Дядиченно; Бебель, В. Водовозова; Бездомовые, Ф. Щербины; Бездѣйствіе власти, проф. кн. С. Друцкаго; Безземельные крестьяне, Ф. Щербины; Безобразовъ, М. А., Н. Рейнгардта; Безопасность, С. Шуманова; Безпаспортные, Ф. Щербины; Безработица, В. Святловскаго; Берлинскій трактатъ, бар. Б. Нольде; Берлинъ, Р. Стрѣльцова; Бернштейнъ, Эд., В. Водовозова; Библиотеки, Н. Рейнгардта; Бирмингамъ, С. Рапопорта; Благонадежность, Благонамѣренность, Благополучіе, Н. Рейнгардта; Благотворительность, Г. Чернявскаго; Блокада, бар. Б. Нольде; Бобыли, Ф. Щербины; Богатство, Г. Чернявскаго; Бойкотъ, В. Водовозова; Болгарія, П. Калинова; Болгарская конституція, П. Милюнова; Босфоръ и Дарданеллы, бар. Б. Нольде; Бразилія, В. Водовозова.

Съ 11 портретами и иллюстраціями, 3 страниц. картограммъ и 17 страниц. географическихъ картъ.

Подписная цѣна за всѣ 12 выпусковъ — **9 рублей** безъ переплета, въ трехъ полукожаныхъ переплетахъ, или же съ отдѣльной высылкой трехъ крышекъ, — **12 руб.** Подписная цѣна за границу — **28 франк.** безъ переплета и **36 франк.** въ переплетахъ. Допускается разсрочка съ уплатою по одному рублю или по четыре франка въ мѣсяцъ.

Для ознакомленія съ изданіемъ, всѣмъ желающимъ высылаются первый выпускъ съ обязательствомъ возвратить его, если подписка не состоится.

Главная контора: **Спб., Невскій, 88.**

Подписка принимается также въ иногороднихъ отдѣленіяхъ и у представителей Главной Конторы.

ХІІІ ГОДЪ. ВЪ 1907 ГОДУ ГОДЪ ХІІІ.

## „Журналъ Министерства Юстиціи“

будеть выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1906 г.

Въ „Журналѣ“ печатаются: 1) Указанія и распоряженія правительства, приказы и циркуляры по вѣдомству М. Ю.; 2) Статьи по исторіи, теоріи и практической разработкѣ права и судопроизводства, особенно гражданскаго и уголовнаго; 3) Обзоръ текущей судебной практики, систематическія извлеченія изъ рѣшеній Гражд. и Уголов. Касс. Д-товъ и Общаго Собранія Правительствующаго Сената; 4) Литературное обозрѣніе: критическіе отзывы о новыхъ книгахъ и брошюрахъ, русскихъ и иностранныхъ, библиографическій указатель юридической литературы, русской и иностранной; 5) Обзоръ иностраннаго законодательства: свѣдѣнія о новыхъ законахъ и законопроектахъ въ иностранныхъ государствахъ; 6) Письма изъ Англій и Парижа.

Подписная плата **8 рублей** въ годъ съ доставкою и пересылкою.

Должностныя лица при подпискѣ чрезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года.

Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ Главной Конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 рублей въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года.

Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при университетахъ для подготовленія 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 пріемъ 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 расчету 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.

ОТКРЫТА ПОДПСКА НА 1907 ГОДЪ  
на ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ общедоступный журналъ

## Новое Слово.

Подписка принимается въ конторѣ „НОВАГО СЛОВА“.

Москва, Тверская, Мамоновскій пер., д. Карягиной. Телефонъ № 81—32,  
а также въ конторѣ Н. Печковской и въ книжныхъ магазинахъ.

Подписная цѣна, 50 №№ въ годъ, съ пересылкой и доставкой на годъ 3 рубля,  
на 1/2 г. 2 руб., на 1/4 1 руб.

Подписка принимается—въ будни съ 9 ч. утра до 6 веч.; въ праздники—съ 11  
час. утра до 4 час.—въ главной конторѣ „Новое Слово“.

Редакторъ-издатель Н. А. Крашенинниковъ.

Открыта подписка на журналъ

**„ДѢТСКІЙ ОТДЫХЪ“**

въ 1907 году,

выходитъ ежемѣсячно.

Кромѣ 12 книгъ журнала, подписчики получаютъ въ 1907 году

**Атласъ картинъ по Русской исторіи,**

выпускъ 5-й, заключающій въ себѣ слѣдующія картины:

1) Императрица Анна разрываетъ „кондиціи“; 2) Въ кабинетѣ императрицы Анны; 3) „Слово и дѣло“; 4) Цесаревна Елизавета у преобразенскихъ казармъ 26 ноября 1741 г.; 5) Приемъ императрицей Елизаветой иностраннаго посла; 6) Въ академической гимназій. Картины исполнены автотипіей по оригинальнымъ рисункамъ. Объяснительный текстъ къ картинамъ подъ общимъ заглавіемъ **„Изъ прошлаго Русской земли“**, составленный *С. Князьковымъ*, будетъ приложенъ къ атласу въ видѣ отдѣльной книжки, какъ особый выпускъ изданія **„Библіотека Дѣтскаго Отдыха“**.

Журналъ предназначается для дѣтей старшаго возраста. ДОПУЩЕНЪ въ ученическія бібліотеки всѣхъ низшихъ училищъ, въ бесплатныя народныя читальни и въ бібліотеки средн. учебн. заведеній Министерства Народнаго Просвѣщенія.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:**

Съ доставкой и пересылкой . . . . . 6 руб.

Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ журнала въ *С.-Петербурѣ, Загородный пр., 28.***УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ****ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета на 1907 годъ.**

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями 6 руб., съ пересылкою 7 руб. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ **А. Александровъ.**

Печатается по опредѣленію Совѣта Императорскаго Казанскаго Университета.

**ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1907 годъ****СТАРѢЙШІЙ ПОПУЛЯРНЫЙ СЕМЕЙНЫЙ ЖУРНАЛЪ**14-й г. изданія. **„БУДЬТЕ ЗДОРОВЫ“.** 14-й г. изданія.

Журналъ для больныхъ и здоровыхъ. №№ выходятъ 2 раза въ мѣсяцъ. При каждомъ № журнала сверхъ сего будетъ даваться подписчикамъ въ видѣ приложенія самостоятельный журналъ „Домъ и Семья“, который въ концѣ года составитъ отдѣльный томъ съ особой нумераціей страницъ.

Подписная цѣна за 24 №№ журнала „Будьте Здоровы“ и 24 №№ журнала „Домъ и Семья“, 4 р. въ годъ и 2 р. 50 к. въ полгода.

**ДОПУСКАЕТСЯ НАЛОЖЕННЫЙ ПЛАТЕЖЪ.** Программа бесплатно.

Адресъ: С.-Петербургу, Плуталова ул., д. 12, кв. 6. Редакціи журнала „Будьте здоровы!“.



## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на ежедневную политическую, экономическую, общественную и литературную газету

## С Л О В О ,

ВЫХОДИТЬ въ С.-ПЕТЕРБУРГЪ, съ 19-го ноября 1906 года.

Главная политическая задача СЛОВА — созданіе конституціоннаго центра.

## НАША ПРОГРАММА:

Укрѣпленіе русской національной идеи въ связи съ идеей обще-славянской, при равноправіи народностей, населяющихъ Россію. Цѣлостъ и нераздѣльность Россіи. Развитие русской государственности на началахъ прогрессивной конституціонной монархіи. Свобода церкви и полная вѣротерпимость. Полное равноправіе крестьянъ. Развитие мелкаго земледѣлія на правѣ личной собственности и созданіе интенсивнаго хуторскаго хозяйства. Широко, въ центрѣ и на окраинахъ, мѣстное самоуправленіе. Всесословная мелкая земская единица—какъ основа земскаго самоуправления. Всемирная забота государства о производительныхъ, тѣсно связанныхъ между собой, силахъ страны — земледѣліи и промышленности. Развитие промышленности и торговли на началахъ самостоятельности, широкой инициативы, подъема производительности народнаго труда и классовой организаціи представителей труда и капитала. Изысканіе путей къ примиренію труда и капитала. Государственная регулировка ихъ взаимныхъ отношеній. Всеобщее образованіе на началахъ широкаго общественнаго почина и съ устраненіемъ особыхъ правъ и привилегій по образованію. Свобода слова, печати, союзовъ и собраній при твердой власти, основанной на общественномъ довѣрїи. Борьба съ насиліемъ справа и слѣва, развитие широкаго народнаго творчества. Миролюбіе и сдержанность въѣшней политики при твердой и исполненной достоинства охранѣ національныхъ интересовъ. Реформа арміи и флота. Созданіе надежной военной силы для охраны неприкосновенности Россіи, обезпеченія ея мирной политики и защиты экономическихъ интересовъ страны. Служеніе національнымъ началамъ въ литературѣ и искусствѣ во всѣхъ его областяхъ при полномъ вниманіи ко всякимъ новымъ художественнымъ теченіямъ.

Редакторъ-Издатель М. М. ОЕДОРОВЪ.

## Условія подписки съ доставкой и пересылкой на 1907 годъ.

На 12 мѣс.—12 р., на 6 мѣс.—6 р. 50 к., на 3 мѣс.—3 р. 50 к., на 1 мѣс.—1 р. 25 к.

За границу: 12 мѣс. 20 р., 6 мѣс.—11 р., 3 мѣс.—6 р., 1 мѣс. 2 р. 50 к.

Допускается разсрочка годовымъ подписчикамъ въ конторѣ газеты: при подпискѣ—4 р., къ 1 апрѣля—4 р. и къ 1 августа—4 р. Для учащейся молодежи и для волостныхъ правленій допускается скидка въ 25<sup>0</sup>/<sub>0</sub> съ подписной цѣны. Отдѣльные №№ по 5 коп. Перемѣна адреса 45 коп.

Подписка принимается въ Главной конторѣ газеты „Слово“, въ С.-Петербургѣ, Невскій 92, (Телефонъ 233—57).

Открыта подписка на 1907 годъ.

XVIII г.

на журналъ

XVIII г.

# „ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею задачею выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ и друг., о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и т. д.

При настоящей редакціи въ журналѣ принимали участіе д-ръ философіи В. Аври (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, Ю. А. Бунинъ, Ю. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Виллеръ, А. Ф. Гартвигъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, А. Е. Грузинскій, Е. А. Звягинцевъ, Н. Н. Златовратскій, прив.-доц. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Иванцовъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, проф. Т. В. Локоть, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Миновичъ, Н. Ф. Михайловъ, С. П. Моравскій, Н. М. Никольскій, проф. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Радцигъ, Г. Роковъ, прив.-доц. П. Н. Сакулявъ, прив.-доц. Е. Д. Сяницкій, Л. Д. Сяницкій, Н. В. Сперанскій, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Θ. Фортунатовъ, В. П. Хопровъ, В. И. Чарнолускій, кн. Д. И. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, В. Е. Якушкия, Е. Н. Явжулъ, акад. И. И. Явжулъ и многіе др.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

**Подписная цѣна:** на 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 руб.

**Подписка принимается:** въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Коновенный пер., д. Михайлова) и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обихъ столицъ. Гг. инородныхъ просягъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

26 годъ изданія ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1907 Г. 26 годъ изданія

# „РЕБУСЪ“ Единственный въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

(Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ: телепатіи, ясновидѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животного магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритизма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.)

Независимое слово внѣ школъ и партій о всѣхъ спорныхъ вопросахъ науки и жизни.

Выходить не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до 3-хъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ; разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, романы, стихотворенія и новеллы, соотвѣтствующіе направленію журнала.

**Подписная цѣна:** въ Россіи: на годъ 5 руб., на  $\frac{1}{2}$  года 3 руб.  
За границу на годъ 6 р., на  $\frac{1}{2}$  года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

**Подписка принимается:** въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Нейдгартъ, кв. № 12, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Открыта подписка на 1907 годъ

— Четвертый годъ изданія —

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ ИСКУССТВЪ И ЛИТЕРАТУРЫ

## „В Ъ С Ы“

Въ 1907 году „Вѣсы“ будутъ издаваться при томъ же составѣ сотрудниковъ, какъ и въ предыдущіе три года, при ближайшемъ участіи: Ю. Балтрушайтиса, К. Бальмонта, А. Блона, Валерія Брюсова, Андрея Бѣлаго, З. Н. Гиппиусъ, Вячеслава Иванова и Д. С. Мережковского.

Подписная цѣна на годъ (12 №№) пять рублей съ пересылкой; на полгода три рубля съ пересылкой. За границу семь рублей.

Годовые подписчики на 1907 годъ, внесшіе всю сумму до 15-го января имѣютъ право получить бесплатно одно изъ изданій к—ва „Скорпионъ“, изъ списка, который будетъ объявленъ въ январскомъ №. Всѣ подписчики на 1907 годъ пользуются при выпискѣ изъ редакціи изданій к—ва „Скорпионъ“ скидкой отъ 15 до 50%.

Адресъ главной конторы: Москва, Театральная пл., д. Метрополь, кв. 23, книгоиздательство „Скорпионъ“. Отдѣленіе: С.-Петербургъ, Садовая, 18, складъ „Коммисіонеръ“.

Редакторъ-Издатель С. А. ПОЛЯКОВЪ.

Открыта подписка на 1907 годъ

НА ЖУРНАЛЬ

# „ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“,

ИЗДАВАЕМЫЙ ПРИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

„Церковный вѣстникъ“ — еженедѣльный журналъ, служащій органомъ богословской мысли и церковно-общественной жизни въ Россіи и за границей.

„Церковный вѣстникъ“ вступаетъ въ 1907 году въ тридцать третій годъ изданія.

Программа изданія остается прежняя.

При журналѣ два приложения:

1) I томъ Полнаго Собранія Твореній преп. Феодора Студита въ русскомъ переводѣ

и

2) Ежемѣсячный богословскій и церковно-историческій журналъ „Христіанское Чтеніе“.

## Условія подписки:

а) Отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ пять руб., б) съ приложеніемъ 1-го тома „Ф. Студита“ — 6 р. 50 к., в) съ приложеніемъ журнала „Христіанское Чтеніе“ восемь руб., г) съ обоими приложеніями (б и в) — 9 рублей.

## За границей:

а) за журналъ отдѣльно 7 рублей, б) съ приложеніемъ 1-го тома „Ф. Студита“ — 9 рублей, в) съ приложеніемъ „Христіанскаго Чтенія“ — 10 рублей, г) съ обоими приложеніями — 11 р. 50 к.

Кромѣ того, каждый подписчикъ имѣетъ право получить по одному экземпляру всѣхъ вмѣстѣ или порознь двѣнадцати томовъ „Златоуста“ (въ двухъ книгахъ) по **2 руб.** (вмѣсто трехъ) за томъ съ пересылкой.

Подписчики, желающіе получить I т. преп. „Феодора Студита“ или томы „Златоуста“ въ изящномъ коленкоровомъ переплетѣ, добавляют **50 к.**

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: Въ редакцію „Церковнаго Вѣстника“ въ С.-Петербургѣ.

Подписывающіеся въ С.-Петербурѣ обращаются въ контору редакціи (Невскій пр. 182, кв. 10), гдѣ можно получать также отдѣльныя изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при „Церк. Вѣстникѣ“.

Редакторъ проф. Д. Миртовъ.

Съ 22 февраля въ С.-Петербургѣ выходить  
**ВѢСТНИКЪ ПАРТІИ**  
**Народной Свободы**  
**ЕЖЕНЕДѢЛЬНИКЪ**  
**конституціонно-демократической партіи.**

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:**

съ доставкой и пересылкой за годъ 3 руб. съ 22 февраля до конца 1906 года; за 6 мѣсяцевъ 1 руб. 80 коп.; за 1 мѣсяць 30 коп. За границу на годъ 6 руб. Отдѣльные №№ по 10 к. Вышли №№ 1 — 34. Суммы менѣ рубля можно присылать почтовыми марками.

**Подписка принимается:** въ С.-Петербургѣ, въ конторѣ журнала Кирочная, 30; 2) въ Москвѣ у Ю. Г. Топорковой, Б. Чернышевскій пер., домъ Пустошкина, кв. 26; 3) въ комитетахъ конституціон.-демократ. партіи и 4) въ большихъ книжныхъ магазинахъ.

Годовые подписчики получаютъ въ видѣ приложенія подробный отчетъ о II, III и IV сѣздахъ к.-д. партіи. Пробный № высылается гл. конторой за одну 7 коп. марку.

Адресъ редакціи и главной конторы: Спб., Кирочная, 30, кв. 34.

Редакторъ-издатель В. Д. НАБЕКОВЪ.

ГОДЪ ИЗДАНІЯ СОРОКЪ ВТОРОЙ.

**„АСТРАХАНСКІЙ ЛИСТОКЪ“**

съ бесплатнымъ еженедѣльнымъ журналомъ

**„Астраханскій Иллюстрированный Листокъ“**

будетъ выходить въ 1907 году подъ тою же редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА СЪ ПЕРЕСЫЛКОЮ:**

1 годъ—7 руб. 50 коп.,  $\frac{1}{2}$  года—4 руб. 50 коп., 3 мѣс.—3 руб.,  
 1 мѣс.—1 руб.

„Астрах. Листокъ“ расходуется больше, чѣмъ всѣ прочія астраханскія изданія, взятыя вмѣстѣ.

Подписка принимается исключительно въ Астрахани, въ конторѣ „Астрах. Листка“, по Ахматовской улицѣ, д. Агамжанова.