

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XIX.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга IV (94).

СЕНТЯБРЬ-ОКТАБРЬ.—1908 г.



МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. дворъ.

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Фридрихъ Паульсенъ какъ философъ и педагогъ. П. П. Блонскаго V

Происхожденіе зла и смыслъ исторіи. Н. А. Бердяева . . . 287
Ницше какъ моралистъ. В. Ф. Чижа 335
Кризисъ современнаго правосознанія. П. И. Новгородцева.
(Продолженіе). 377

О понятіяхъ истинности и достовѣрности въ теоріи знанія.
Л. Габриловича 463

Психологія математическаго мышленія. Д. Мордухай-Бол-
товскаго 491

Возможна ли психологія безъ самонаблюденія. А. Щербины . 535

Критика и библиографія.

I. Обзоръ книгъ.

Николай Бердяевъ. Новое религіозное сознаніе и обще-
ственность. Спб. 1907. L + 233. А. Лазарева . . . 544

Давидъ Юмъ. Діалоги о естественной религіи, съ прило-
женіемъ статей о самоубійствѣ и о безсмертіи души.
Переводъ съ англійскаго С. М. Роговина. М. 1909.
Книгоиздат. «Творческая Мысль». Стр. IV + 193. Ц.
1 р. 50 к.

С. М. Роговинъ. Деизмъ и Давидъ Юмъ. Анализъ «Діалоговъ о естественной религіи». М. 1908. Книгоизд. Заратустра. Ст. 88. Ц. 75 коп. Н. Виноградова 549

II. Библиографическій листокъ.

Полемика.

Къ вопросу о гносеологическомъ интуитивизмѣ. С. Асколь-
дова 561

Объявленія.

Фридрихъ Паульсенъ какъ философъ и педагогъ.

I.

Уже давно стала избитой фраза, что наше время— время усиленнаго критицизма, вѣрнѣй даже скептицизма. Наши любимые писатели, наша публицистика, наша литература, настроеніе окружающихъ насъ людей—все полно отрицаніемъ, томленіемъ, жаднымъ порывомъ къ несозданному еще храму. Мы идемъ по пути, покрытому развалинами прежнихъ святынь, и шагъ нашъ то нерѣшителенъ и невѣренъ, то нервно-торопливъ и неестественно бодръ, подобно шагу людей, уставшихъ отъ блужданія и спѣшащихъ отдохнуть гдѣ-нибудь, все равно гдѣ. А вслѣдъ за нами идутъ наши младшіе братья—ихъ отрицаніе еще сильнѣй, ихъ томленіе еще невыносимѣй...

Гдѣ же наши вожатые? Что же не даетъ намъ философія твердо обоснованнаго міро- и жизнепониманія? Почему нашихъ сердець не трогаетъ ея голосъ? Почему нынѣ человекъ въ тяжелыя и тревожныя минуты менѣе всего склоненъ искать облегченія у современныхъ философовъ? Кто изъ нихъ нашъ учитель жизни? Кто изъ нихъ раскрываетъ намъ, слѣпымъ, глаза и даетъ намъ свѣтъ истины или, по крайней мѣрѣ, орудіе для поисковъ ея?

Мы вѣримъ въ приходъ творца будущей философіи, ибо послѣ софистовъ были Сократъ и Платонъ, на развалинахъ Рима возникла философія Августина, и именно въ концѣ XVIII вѣка жилъ Кантъ. Но пока... пока на тускломъ небѣ современной философіи гаснутъ послѣднія свѣтлыя звѣзды. Умеръ Гартманъ, умеръ Куно Фишеръ, 2-го августа нынѣшняго года скончался пятидесяти двухъ лѣтъ отъ роду Фридрихъ Паульсенъ, профессоръ философіи и педагогики въ Берлинскомъ университетѣ, авторъ многихъ столь извѣстныхъ философскихъ трудовъ.

Паульсенъ ни геній философіи, ни даже перво-классный талантъ; его имя не начинается новой эпохи въ исторіи философіи, но, тѣмъ не менѣе, въ судьбахъ современной философіи онъ играетъ большую роль. Если съ вражеской стороны готовится нападеніе на философію, Паульсенъ, вѣрный рыцарь ея, бодро и страстно идетъ въ бой, и голосъ его постоянно звучитъ въ рядахъ «*Philosophia militans*». Но по временамъ онъ оглядывается на своихъ сподвижниковъ и, ученикъ Лейбница, Канта, Спинозы, Фехнера, Шопенгауэра, напоминаетъ о великихъ традиціяхъ философіи, тѣхъ требованіяхъ, удовлетворенію которыхъ она призвана служить, о томъ идеалѣ, къ которому долженъ стремиться философъ. Въ минуты душевнаго разброда онъ приходитъ къ намъ, полный искренняго желанія помочь намъ создать такой взглядъ на міръ и жизнь, при которомъ измотавшійся духъ нашъ чувствовалъ бы себя въ мірѣ уютно и спокойно; живая, теплая, ясная рѣчь Паульсена будетъ стараться убѣдить и умъ, и сердце наше, что есть внутренняя, духовная сторона во всемъ совершающемся, и что вселенная неуклонно стремится къ

духовно-разумной цѣли. Онъ будетъ опровергать насъ, разочаровавшихся въ жизни, и станетъ учить насъ цѣли человѣческой жизни и путямъ къ достиженію ея, и онъ же будетъ бороться за лучшіе методы воспитанія людей будущаго и отдавать половину всей своей дѣятельности борьбѣ противъ устарѣвшихъ и тормозящихъ развитіе человѣка системъ образованія. И тѣмъ не менѣе у него хватить времени откликаться на жгучіе очередные вопросы, и всегда, всегда философія и жизнь будутъ у него тѣсно связаны другъ съ другомъ ¹⁾.

II.

Въ половинѣ минувшаго вѣка философія была свержена съ царскаго трона и брошена на дорогу въ грязь. По ней, обезсиленной, проѣзжала, круша ея слабые члены, гордо мчащаяся телѣга позитивной науки; въ нее металъ камни слугитель церкви.

¹⁾ Вотъ библиографія наиболее значительныхъ сочиненій Паульсена: Versuch einer Entwicklungs-Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (1875); Ueber d. Verhältniss d. Philosophie zur Wissensch. (Vierteljahrsschr. für wissensch., Phil., 1, 1877, s. 15—50); Ueber d. principielle Unterschiede erkenntnistheor. Anschauungen (ebd., H. 2.); Ueber den Begriff d. Substantialität (ebd., s. 488—513); Was uns Kant sein kann? (ebd., 1881); A. Schopenhauer, d. Zusammenh. nr. Philos. mit nr. Persönlichk. (Deutsche Rundschau, 1882); Geschichte des gelehrten Unterrichts auf d. deutsch. Schulen u. Universitäten vom Ausg. des Mittelalters bis zur Gegenw. (1885); System der Ethik, 1—2 B. (1889); Einleitung in d. Philos. (1892); Gründ., Organisation und Lebensord. der deutsch. Universitäten im Mittelalter (Histor. Zeitschr. 1881); D. Realgymnasium und d. humanist. Bildung (1889); J. Kant (1898); Das jüngste Ketzengericht üb. d. moderne Philosophie (D. Rundsch. 1898); Kant, d. Phil. des Protestantismus (Vaihingers Kantstudien, 1899); Katholizismus und Wissenschaft (Deutsche Stimmen, 1899); Fichte im Kampf um d. Freiheit des. Denkens (Deutsch. Rundschau, 1899); Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus (1900); Ernst Häckel als Philosoph (Preuss. Jahrbuch, 1900); Kants Verhältniss zur Metaphysik (1900); Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und. Naturalismus, 5 Abhandlungen (1901; въ текущемъ году вышло 4-ое изд., отличающееся отъ 1-го прибавленіемъ статей «D. Modernismus und d. Enzyk-

Нынѣ, правда, филозофіи удалось выбратъся изъ такого позора; но развѣ можно сказать, тѣмъ не менѣе, что ея кредитъ великъ? Нѣтъ, и теперь рыцарю филозофіи есть что дѣлать, есть противъ кого защищать филозофію, ея честь и ея права.

Вотъ тянется справа рука служителя католической церкви, благо сила ея и донынѣ крѣпка. «Благодаря дѣйствительному сосредоточенію всей церковной власти въ рукахъ папы, благодаря созданію во всѣхъ странахъ парламентскихъ католическихъ партій, подчиненныхъ одному общему центру, благодаря увеличенію наличнаго состава духовенства, блага и монашествующаго, благодаря накопленію богатства и устройству католическихъ школъ всѣхъ степеней,—церковь приобрѣла социальное и политическое значеніе, несомнѣнно превышающее ту официальную власть, которую она потеряла»¹⁾.

4-го августа 1879 г. энциклика папы Льва XIII предупредительно беретъ филозофію подъ опеку римской курии: филозофія есть главнѣйшее орудіе (естественное) въ дѣлѣ преодолѣнія чловѣческихъ заблужденій, но единственно истинная филозофія—филозофія Тома Аквината. И призывъ папы: «Sancti Thomae philosophiam restituatis et quam latissime propagetis» не остается неуслышаннымъ: къ 1880 г. 278 итальянскихъ епископовъ объявляютъ, что филозофія

lika Pius X, Häckels Welträtsel als Volksbuch, D. Entdeckung des Menschen im 19. Jahrhundert); Universitäten und Universitätsstudium (1902); Parallelismus oder Wechselwirkung? Mit Bezug auf d. Busses Geist und Körper (Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik, 1903, Bd. 123, см. его-же статью по этому вопросу въ Bd. 115); Die höhere Schulen Deutschlands und Lehrerstand (1904); Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung (1906); Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit (1908) и мн. др.

¹⁾ Ш. Сеньюбось, „Политическая Исторія современной Европы“. Спб., 1903. т. II, стр. 594.

Омы Аквината будетъ единственно изучаемою въ ихъ семинаріяхъ и коллегіяхъ. Движеніе разрастается, а вмѣстѣ съ нимъ растетъ и нетерпимость церкви: въ 1899 г. папское посланіе къ французскому клиру, не называя философію Канта прямо, призываетъ на борьбу съ ней, лживой и опасной, ведущей къ беспочвенному скептицизму, и предписываетъ удвоить заботы и бдительность, чтобы предохранить отъ нея семинаріи.

Движеніе достигло значительнаго развитія и въ Германіи ¹⁾. И вотъ въ 1897 г. выходитъ въ свѣтъ достойный памятникъ его—третій томъ знаменитой «Исторіи Идеализма» Вильмана, посвященный идеализму новаго времени. Для характеристики книги этого, впрочемъ, высокоученаго автора приведу отзвывы Вильмана о Спинозѣ, Юмѣ и Кантѣ. Спиноза—софистъ, еврейскій атеистъ, отецъ еврейскаго радикализма, и если его трудъ названъ этикой, то это еврейская гримаса; скептицизмъ Юма подобенъ червямъ, которые развиваются на мертвыхъ тѣлахъ; Кантъ—пророкъ, гибель вѣры, нравственности и науки, онъ подготовилъ кровавые ужасы 1793 г.; отъ его философіи исходятъ причины современныхъ социальныхъ неурядицъ въ протестантской Германіи.

Конечно, молчать нельзя. И Паульсенъ идетъ въ бой противъ клерикализма. Онъ подвергаетъ беспощадной гнѣвной критикѣ трудъ Вильмана, обличая его въ полномъ отсутствіи историческаго пониманія; онъ горячо возстаетъ противъ папскаго посланія къ

¹⁾ Въ Германіи издаются три органа католической философіи: *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, *Philosophisches Jahrbuch*, *St. Thomasblätter*. Представителями ея являются Кольмеръ, Пешъ, Шнейдеръ, Фельднеръ, Катрейнъ, Вильманъ и (нѣсколько въ сторонѣ) Гертлингъ, Штöльце, Шелль.

французскому клиру, защищая культуру протестантизма и философію ея—кантіанство, онъ завязываетъ полемику съ Гертлингомъ и Шеллемъ; доказывая, что интересы католицизма и науки несовмѣстимы, онъ вызываетъ изъ гроба тѣнь Фихте, рѣшительнаго борца за свободу мысли, наконецъ, въ самое послѣднее время онъ возстаетъ противъ энциклики Пія X о модернизмѣ.

Окончательный выводъ Паульсена гласитъ: католицизмъ съ его требованіемъ подчиненія свободнаго индивидуальнаго мышленія внѣшнему авторитету церковнаго ученія, съ его объявленіемъ истинъ, созданныхъ человѣческимъ разумомъ, за истины абсолютныя, съ его глубоко реакціоннымъ характеромъ какъ въ политической, такъ и въ культурной области противорѣчитъ, болѣе того, враждебенъ современной наукѣ и философіи. Мы уже далеко ушли отъ него. Что же касается до философіи Θомы Аквината, то она давно умерла естественной смертію, и пытаются воскресить ее все равно, что пытаются воскресить плотомеевскую космологію.

Настоящая борьба есть борьба католической и протестантской, новой культуры. Но протестантизмъ въ послѣднее время, въ лицѣ Ричля, Германа, Кафтана и Липсіуса, беретъ за точку отправленія своего религіознаго созерцанія философію Канта. И дѣйствительно, Кантъ, по мнѣнію Паульсена, есть истинный философъ протестантизма. Тотъ догматизмъ, который онъ побѣдилъ, та школьная метафизика Вольфа, съ которой онъ боролся, была ничѣмъ другимъ, какъ отпрыскомъ схоластической, т.-е. средневѣково-католической метафизики. И пусть конечная инстанція у Θомы авторитетъ церкви, а у Вольфа разумъ, ихъ

объединяетъ общее стремленіе создать обоснованіе вѣры черезъ спекулятивный разумъ. И у Оомы, и у Вольфа является общей основная форма мышленія—раціоналистическій догматизмъ, ибо и Оома требуетъ доказательства истинности вѣроученія разумомъ такъ же, какъ и Вольфъ. Иное дѣло протестантизмъ: онъ ирраціоналистиченъ, онъ говоритъ разуму: оставь религію, въ которую ты внесешь только путаницу, и предоставь ее вѣрѣ, твое же дѣло изученіе природы. То же самое говоритъ и Кантъ.

Кантъ рѣшилъ центральную проблему современной философіи—проблему отношенія между знаніемъ и вѣрой, и установилъ миръ между этими великими силами духовной жизни, одной, порожденной коллективнымъ духомъ и стремящейся отвѣтить на вопросы: почему и для чего, и другой, возникшей изъ индивидуальнаго мышленія и отвѣчающей на вопросы: что и какъ. Рѣшеніе, данное Кантомъ, Паульсенъ видитъ въ критикѣ раціональной метафизики и въ ученіи о приматѣ практическаго разума.

Человѣкъ не есть чистый разсудокъ, онъ также и воля, болѣе того, онъ *прежде всего* воля. И подобно тому, какъ улитка строить себѣ раковину, приходящую къ ея тѣлу, такъ и воля строить себѣ міросозерцаніе, отправляясь отъ котораго, она смотритъ на вещи и дѣйствуетъ на нихъ, руководясь продиктованными ей историческими условіями идеалами.

Вѣра въ возможность этихъ идеаловъ служить истинной точкой опоры въ образованіи міросозерцанія, и наиболѣе глубокія и рѣшающія дѣла побужденія міросозерцаніе получаетъ изъ волевой стороны человѣка. Въ чемъ значеніе жизни, что такое сущность дѣйствительности, каковы основанія и цѣли міра,

на эти вопросы умъ человѣка не въ силахъ отвѣтить, на это отвѣчаетъ вѣра, которая основывается не на теоретическихъ доказательствахъ, но на идеалахъ и чаяніяхъ человѣка. И вѣра имѣетъ полное право на существованіе—видѣть въ этомъ фальсификацію то же, что видѣть ее въ пространственно-временно-причинной формѣ познанія, ибо наша философія есть человѣческая философія.

Такъ понимаетъ Паульсенъ обоснованіе міросозерцанія, и большинство современныхъ философовъ—среди нихъ Вундтъ, Джемсъ, Гротъ, неокантіанцы, Марксъ—соглашается съ нимъ.

III.

Отбить приступъ клерикализма. Вѣра, религиозное чувство имѣютъ всѣ права на существованіе; вся философія Паульсена, какъ увидимъ, окрашена въ религиозный цвѣтъ, проникнута вѣрой во всеблагого Бога, но той церкви, которая пытается строить изъ себя мнимонаучную систему и требуетъ признать ея догматы какъ доказанныя абсолютныя истины, которая пробуетъ наложить руку на свободу мысли и совѣсти и связать духъ нашъ суевѣріями и предрасудками, той философіи мы должны крикнуть: руки прочь!

Но вотъ другой врагъ изъ лагеря позитивной науки грозитъ философіи. Надо побѣдить и его; а для того, чтобы было ясно, какъ это онъ дѣлаетъ, дадимъ соотвѣтствующее опредѣленіе философіи. Какъ же понималъ Паульсенъ задачи философіи, въ чемъ видѣлъ онъ сущность ея?

Ни по содержанію своему, ни по способу, какимъ

она трактуеть его, философія отъ науки не отличается, она есть не что иное, какъ совокупность всего научнаго познанія. Всѣ науки суть члены единой системы, единой *universitas scientiarum*, предметомъ которой служитъ вся совокупность дѣйствительности. Эта никогда не завершаемая система, строяемая тысячелѣтіями, и есть философія. Безъ сомнѣнія, философія, какъ готовая и законченная теорія міра, ни въ настоящее время не существуетъ, ни когда-либо будетъ достигнута. Но развѣ астрономія, физика или фізіологія существуютъ какъ уже законченныя системы? Нѣтъ, разумѣется, ибо и спеціальныя науки (и также философія) не есть нѣчто данное, но заданное. Вотъ почему философіи какъ спеціальности нѣтъ, и имя философа обозначаетъ всякаго научнаго изслѣдователя, стремящагося къ единому и универсальному познанію дѣйствительности, обладающаго живой идеей единства всего знанія. Вотъ почему только науки даютъ матеріаль для философіи, и можно свободно написать исторію философіи, не будучи философомъ.

То пониманіе задачъ философіи, какое даетъ Паульсенъ, близко подходитъ къ пониманію философіи Вундтомъ, Фехнеромъ, Лотце. Съ нимъ, повидимому, совпадаетъ и опредѣленіе, данное основателемъ эмпириокритицизма Авенаріусомъ: философія есть единство міроразумѣнія, ея идеаль—сліяніе спеціальныхъ наукъ въ одно всеобщее понятіе. Это обстоятельство дало поводъ нѣкоторымъ, а въ томъ числѣ и русскому пропагандисту позитивной философіи Лесевичу зачислить и самого Паульсена въ ряды представителей «научной философіи». «Изъ того, что Паульсенъ употребляетъ слово метафизика, ошибочно

было бы заключать, что онъ отстаиваетъ метафизику въ смыслѣ умозрительной или спекулятивной философіи, т.-е. въ томъ смыслѣ, въ какомъ она отвергается позитивною школою», пишетъ Лесевичъ въ «Письмахъ о научной философіи» и добавляетъ, что онъ вполне и рѣшительно отвергаетъ ту же метафизику, противъ которой борется позитивизмъ. Полемизируя же въ книгѣ «Что такое научная философія?» съ краковскимъ проф. Рациборскимъ, Лесевичъ прямо говоритъ объ ироническомъ отношеніи Паульсена къ возможности метафизики и о предпочтеніи имъ гносеологіи ¹⁾.

Взглядъ этотъ безусловно невѣренъ: Паульсенъ не только не былъ позитивистомъ, но, напротивъ, всегда и всегда стоялъ на стражѣ метафизики. Не позитивистъ, но хранитель традицій Фехнера и Лотце— вотъ позиція Паульсена по отношенію къ вопросу о сущности философіи ²⁾.

Паульсенъ противъ позитивизма. Въ первую очередь идутъ тѣ изъ среды самихъ философовъ, которые, помня недавнее паденіе философіи, извѣрившись въ метафизикѣ, думаютъ кругъ философскихъ вопросовъ ограничить исключительно или по преимуществу гносеологіей: Изъ нихъ первымъ является Риль. Паульсенъ съ нимъ глубоко не согласенъ: теорія познанія есть лишь одна изъ философскихъ дисциплинъ рядомъ съ другими. О, какъ возстаетъ Паульсенъ противъ мнѣнія, что гносеологическія разсужденія должны предшествовать всѣмъ дальнѣйшимъ разсужденіямъ—метафизическимъ и этическимъ и обосновы-

¹⁾ Лесевичъ „Письма о научной философіи“ Стр. 113; „Что такое научная философія“? Стр. 10—13.

²⁾ Паульсенъ: Введеніе въ философію. М. 1899. Стр. 37.

вать ихъ! Исторія философіи вовсе не шла такимъ путемъ: философія всюду начинала съ метафизики, и, въ общемъ, метафизическіе вопросы требуютъ самостоятельнаго обсужденія и не могутъ быть замѣнены гносеологическими соображеніями.

Тамъ, гдѣ пытаются сдѣлать послѣднее, вопросы эти возвращаются подъ другимъ названіемъ и не въ удобной формѣ. Наконецъ, перестановка въ обычномъ порядкѣ: гносеологія—метафизика освободитъ и гносеологію отъ необходимости приспособляться къ тенденціямъ метафизики, а, наоборотъ, тогда метафизическія гипотезы будутъ ожидать рѣшеній теоріи познанія.

Даже въ борьбѣ съ матеріализмомъ Паульсенъ держится мнѣнія, что желающій создать дѣйствительное убѣжденіе въ несостоятельности матеріализма, плохо исполнитъ свою задачу, если остановится на гносеологическихъ соображеніяхъ: послѣднія способны поразить, но не убѣдить, ибо соприкосновеніе съ нагляднымъ созерцаніемъ дастъ матеріализму прежнюю силу. На почвѣ метафизики возникъ онъ, и здѣсь только можетъ онъ быть побѣжденъ. Въ предисловіи къ 6-му изданію Этики Паульсенъ по поводу безконечныхъ гносеологическихъ разсужденій объ обоснованіи этики, о принципахъ и методѣ ея вспоминаетъ слова Лотце: скучно смотрѣть, какъ точатъ ножъ, если имъ не рѣжутъ. «Я, говоритъ онъ, не могу считать признакомъ прогресса успѣхъ сочиненій, содержащихъ въ себѣ безконечныя гносеологическія разсужденія о понятіи нравственнаго и методѣ его изслѣдованія, но ничего не говорящихъ о самой нравственной жизни, ея задачахъ, органахъ, формахъ и функціяхъ: не споръ съ противниками, но примѣнимость къ дѣлу можетъ доказать ихъ истинность.»

Да, метафизика да живетъ! Ея задача велика: сохранять живой идею конечной цѣли научнаго изслѣдованія и, изображая собой недостаточность человѣческихъ силъ для достиженія этой цѣли, показывая, что на пути изслѣдованія человѣческой духъ не достигаетъ конца вещей, съ одной стороны, отстаивать права вѣры и поэтическаго творчества въ дѣлѣ образованія міросозерцанія, съ другой же стороны, служить проводникомъ вліянія на него научнаго изслѣдованія.

Остался еще одинъ врагъ — представители науки, такъ часто и такъ храбро уничтожающіе метафизику. Одни изъ нихъ, отправясь искать теорію міра, успокоились, и обрадовались, найдя дождевыхъ червей или пару грамматическихъ неясностей въ греческомъ авторѣ, и ворчатъ, что для общихъ мыслей время еще не наступило. Другіе, напротивъ, къ несчастью для себя и для всѣхъ, сами пускаются строить философію, отмѣнивъ предварительно до сихъ поръ существовавшія философскія системы. Однимъ изъ такихъ представителей натуралистической философіи является Геккель съ его «Welträtsel». Съ какой силой и ѣдкостью нападаетъ на него Паульсенъ, какимъ гнѣвомъ и презрѣніемъ дышатъ его статьи противъ Геккеля, какъ высмѣиваетъ онъ его полное невѣжество: въ области философіи — непониманіе Спинозы и Канта, смѣшеніе философій тождества и взаимодействія, крайнюю спутанность и противорѣчивость мысли ¹⁾.

¹⁾ Нѣтъ ничего ошибочнѣй, какъ находить сходство между гилозоизмомъ Геккеля и всеобщимъ одушевленіемъ Паульсена: послѣдній стоитъ на почвѣ строгой параллельности физическихъ и психическихъ процессовъ, въ то время какъ Геккель склоняется къ идентитету между душой и тѣломъ, все время балансируя между аристотелевско-схоластическимъ ученіемъ о душѣ, какъ формирующимъ принципѣ, матеріализмомъ современнаго естествознанія и теоріей взаимодействія. Sp. Philosophia militans, 2 Aufl., S. 139—149.

IV.

Съ врагами покончено, вмѣстѣ съ тѣмъ выяснилась подлинная сущность философскаго міросозерцанія. Будемъ строить зданіе метафизики! Фундаментомъ ея должна служить философія Канта съ ея правильнымъ рѣшеніемъ вопроса о взаимоотношеніи между вѣрой и знаніемъ, съ ея приматомъ воли и ученіемъ объ активности духа. Для Паульсена она служитъ исходной точкой во всѣхъ его разсужденіяхъ (за исключеніемъ отношенія къ гносеологін и формально-раціоналистической постановки гносеологической и этической проблемы, гдѣ Паульсенъ склоняется къ историзму), и разработкѣ ея Паульсенъ посвятилъ значительную часть своихъ работъ.

Отмѣтимъ главнѣйшіе результаты изслѣдованія Канта. Паульсенъ далъ весьма удобное расчлененіе хода философскаго развитія Канта съ прекрасной характеристикой каждой изъ нихъ, особенно тщательно изслѣдовалъ внутреннюю послѣдовательность въ развитіи Канта, произвелъ подробный анализъ начала критическаго періода и вліянія на Канта Юма, и французской философіи ¹⁾, подчеркнул необходимость различенія въ теоретической философіи Канта нѣсколькихъ точекъ зрѣнія, не всегда между собой примиренныхъ. Особенно важной заслугой Паульсена въ дѣлѣ изученія философіи Канта является разработка метафизики Канта съ анализомъ въ міросозерцаніи Канта элементовъ философіи Лейбница и платонизма. Кантъ выступаетъ у Паульсена какъ обоснователь научно-состоятельной метафизики по новому методу:

1) По этому поводу Паульсену пришлось вступить въ политику съ Б. Эрдманомъ.

стремленіе Канта за предѣлы физическаго міра въ міръ истиннаго бытія составляетъ постоянную тенденцію его мышленія—теоретическій разумъ выводитъ насъ за предѣлы относительнаго, благодаря присущему ему стремленію къ безусловному; практический разумъ вводитъ насъ въ умопостигаемый міръ.

Работы Паульсена вызвали оживленную полемику. На него нападали за черезчуръ догматическое изложеніе философіи Канта, за навязываніе послѣднему волюнтаристической метафизики самого Паульсена, за полное забвеніе знаменитаго «als ob» ¹⁾. Кто правъ, кто виноватъ, судить не намъ въ настоящей статьѣ, но что книга Паульсена о Кантѣ должна быть настольной для всякаго, изучающаго философію Канта, въ этомъ врядъ ли кто станетъ сомнѣваться.

V.

Какое отношеніе существуетъ между духомъ и матеріей? Что такое душа? Есть ли смыслъ во всемъ совершающемся? Есть ли Богъ и каково его отношеніе къ міру?..

Какъ рѣшаетъ Паульсенъ эти вопросы и, прежде всего, какъ рѣшаетъ онъ первый изъ названныхъ вопросовъ—вопросъ объ отношеніи между духомъ и матеріей? Паульсенъ, какъ извѣстно приверженецъ психофизическаго параллелизма, направленія, берушаго начало отъ Спинозы. Именно Спиноза высказалъ ту мысль, что сознаніе и тѣлесный міръ—въ

¹⁾ Наиболѣе рѣзкую и сильную критику книги Паульсена о Кантѣ даетъ Людв. Гольдшмидтъ въ соч. „Für Immanuel Kant. Kantkritik oder Kantstudium“ (1901), видящій смыслъ ученія Канта въ отрицаніи метафизики какъ науки и обличающій П. въ искаженіи философіи Канта.

сушности одно и то же содержаніе бытія, происходящее изъ единой абсолютной основы, познаніе истинной природы которой нашему уму недоступно; лишь абстрактный разумъ человѣка разрываетъ это общее содержаніе на два строго параллельныхъ ряда, другъ отъ друга не зависящихъ. Шеллингъ въ XIX вѣкѣ возстановляетъ Спинозизмъ въ нѣсколько измѣненной формѣ: въ его философіи тождества, несмотря на принципиальное уравненіе природы и духа, по прекрасному выраженію Фалькенберга, все таки воздѣйствуютъ Фихтевское превосходство духа, и особенно трудно для него было сохранить равновѣсіе обоихъ принциповъ въ ученіи о реальномъ принципѣ, въ абсолютѣ какъ волѣ—значеніе цѣлесообразно дѣйствующаго идеальнаго принципа значительно увеличилось ¹⁾. У Фехнера божественный духъ является уже творцомъ тѣлеснаго міра, и то, что кажется намъ матеріальнымъ міромъ, есть всеобщее, возвышающееся надъ индивидуальнымъ, сознаніе. Такъ въ психофизическомъ принципѣ идеальный принципъ постепенно получалъ преобладаніе.

Подъ вліяніемъ Спинозы, шеллингянца Фехнера и, отчасти, Лейбница Паульсенъ рѣшительно становится на сторону идеализма. Если, говоритъ онъ, мы допустимъ прямой выводъ изъ теоріи параллелизма—всеобщее одушевленіе, то мы должны будемъ признать, что наши душевные процессы болѣе пригодны къ истолковыванію дѣйствительности, что психическая сторона представляетъ дѣйствительность какъ она есть сама по себѣ, тѣлесный же міръ—лишь внѣшнее

¹⁾ Фалькенбергъ. „Исторія новой философіи“, 1898, стр. 416. Ср. Гартманъ, „Современная психологія“, М. 1902, стр. 274—275.

явленіе, случайное, неадекватное явленіе въ нашей чувственности ¹⁾).

Самое характерное для Паульсена—гипотеза всеобщаго одушевленія. Обыкновенно параллелизмъ распространяется на людей и животныхъ. Правильно ли это? Гдѣ рѣшительная разница между животными и растеніями? И далѣе, развѣ нельзя уловить сходныя черты между міромъ органическимъ и неорганическимъ? Развѣ не состоятъ они изъ однихъ и тѣхъ же атомовъ, развѣ, основываясь на теоріи развитія, нельзя разрѣшить проблему происхожденія органическаго міра тѣмъ соображеніемъ, что уже въ элементахъ существуетъ въ зачаточномъ состояніи внутренняя жизнь, и развѣ такой взглядъ сильно ужъ противорѣчитъ природѣ атомовъ съ ихъ изнутри исходящей подвижностью, съ ихъ удивительно сложной игрой физическихъ силъ? Продолжая это разсужденіе, можно спросить: существуетъ ли, подобно низшей душевной жизни, также и болѣе высшая, чѣмъ та, которую мы переживаемъ? Включена ли и наша душевная жизнь въ какое-нибудь болѣе высшее единство? Звѣзды, земля—одушевленные существа или нѣтъ? Старинная мысль о міровой душѣ есть вершина всего этого міросозерцанія: каждая тѣлесная система—носитель или тѣло внутренней жизни, система міра—тѣло или явленіе Бога. Разумѣется, было бы дерзкимъ мнить логически доказать этотъ взглядъ, но также неумѣстенъ и отрицательный догматизмъ. Знаніе не

¹⁾ „Во внутреннемъ мірѣ, который, правда, данъ намъ непосредственно въ одномъ пунктѣ, въ самосознаніи... намъ обнаруживается природа дѣйствительнаго, какъ оно есть само по себѣ“.—П., Введеніе въ философію, стр. 115. На ученіи П. о внутреннемъ опытѣ какъ источникѣ познанія дѣйствительности, о чемъ мы будемъ говорить ниже, сильно отразилось вліяніе Шопенгауэра.

достигаетъ до этихъ вопросовъ; вѣра опредѣляетъ сущность въ наглядныхъ символахъ, за то матеріализмъ превзойденъ. Итакъ, вмѣстѣ съ Фехнеромъ, Вундтомъ, Эббингхаусомъ, Кенигомъ, Геймансомъ и др. Паульсенъ выступаетъ представителемъ идеалистическаго субординаціоннаго параллелизма, вмѣстѣ съ Фехнеромъ, Вундтомъ, отчасти съ Нуаре, Негели и Цельнеромъ признаетъ всеобщее одушевленіе.

VI.

Что такое душа? Обыкновенно отвѣчаютъ такъ: душа есть простая, непротяженная, нематеріальная субстанція, абсолютно постоянная и непреходящая, носительница духовныхъ силъ, находящаяся въ опредѣленномъ мѣстѣ мозга. Но Паульсенъ возстаетъ противъ такого отвѣта; теоріи субстанціальности онъ противопоставляетъ, вмѣстѣ съ Фехнеромъ, Вундтомъ, Гецфдингомъ, теорію актуальности ¹⁾. Нѣтъ души, самой по себѣ, постоянной и непреходящей, бытіе души исчерпывается душевной жизнью; прекратите психическія явленія—и въ остаткѣ не получится ничего субстанціального. Понятіе субстанціи къ душѣ непримѣнимо: душа есть множественность душевныхъ явленій, связанныхъ въ сознаніи въ единство; о чемъ-нибудь субстанціальномъ внѣ, позади, подъ психическими переживаніями мы ничего не знаемъ и не можемъ сказать. Единство душевной жизни этимъ не отрицается; наши чувства и мысли, безусловно, выступаютъ въ опредѣленной связи, и сознаніе ихъ, безусловно, включаетъ въ себя сознаніе этой связи,

¹⁾ Актуальное пониманіе души подготовлено критикой субстанціи Юмомъ и Кантомъ, ученіемъ Канта о сознаніи какъ синтезѣ и философій Фихте.

этого единства, этого цѣлаго, но нѣтъ никакихъ основаній искать для этого цѣлаго какую-то подпорку, какого-то носителя. Такимъ носителемъ можно назвать, если хотите, лишь Бога, т.-е. то объемлющее цѣлое, въ которомъ индивидуальная душа существуетъ ¹⁾. Но если такъ, тогда отпадаетъ необходимость прикрѣпить душу къ опредѣленной точкѣ мозга: если душа есть единство психическихъ явленій и безпространственна, тогда слѣдуетъ признать, что въ связи со всей единой душевной жизнью, эквивалентомъ ея является вся единая тѣлесная жизнь, все тѣло. Само собой разумѣется, что проведеніе полного параллелизма ведетъ Паульсена къ признанію безсознательнаго, которое понимается имъ какъ «лишь менѣе сознательное, можетъ быть, сознательное, пониженное до полной незамѣтности» ²⁾.

VII.

Я говорилъ до сихъ поръ о вліяніи на Паульсена Спинозы, Фехнера, Канта, но философія его подчинялась и инымъ вліяніямъ — вліяніямъ Шопенгауэра и эмпирической науки. Отъ Шопенгауэра Паульсенъ беретъ волюнтаризмъ: воля есть первоначальный и, въ извѣстномъ смыслѣ, постоянный факторъ душевной жизни; умъ есть вторичный и переменчивый факторъ, присоединяющійся къ волѣ какъ органъ ея. Отъ современной науки Паульсенъ беретъ эволюціонизмъ: онъ

¹⁾ „Паульсенъ не изслѣдовалъ вопроса о томъ, какъ относится относительное единство индивидуальнаго сознанія къ абсолютному единству единаго существа, какъ его носителя“, упрекаетъ Гартманъ въ „Современной Психологіи“, стр. 262.

²⁾ Введеніе въ философію, стр. 128.

видитъ въ ученіи Дарвина и Спенсера много рѣшающихъ данныхъ для современной философіи.

Что такое міръ, какъ идетъ развитіе его, есть ли цѣль, разумный смыслъ въ совершающемся? Дарвинизмъ съ его ученіемъ о естественномъ отборѣ, борьбой за существованіе и коррелятивнымъ измѣненіемъ органовъ, устраняя антропоморфическій теизмъ, прекрасно объясняетъ развитіе. Только не слѣдуетъ смотрѣть на процессъ развитія какъ на процессъ механической: живыя существа борются и приспособляются, потому что они хотятъ жить, воля къ жизни является внутреннимъ принципомъ развитія, основнымъ объясненіемъ его. А разъ такъ, то развитіе цѣлесообразно и идетъ къ совершенству, только ходъ его нужно понимать не какъ преднамѣренное дѣланіе, но какъ самопроизвольное развитіе изъ зародышевыхъ зачатковъ.

Метафизику Паульсена вѣнчаетъ пантеизмъ. Но мы, стѣсненные размѣрами статьи, не будемъ его разсматривать, а обратимся къ гносеологическимъ вопросамъ. Ихъ два—что такое познаваніе? какъ приобрѣтается познаніе? При рѣшеніи перваго вопроса снова сказывается вліяніе Шопенгауэра: мы познаемъ наше внутреннее бытіе такъ, какъ оно есть само въ себѣ. Чувства, стремленія, представленія, мысли чувствуются, представляются, мыслятся такъ, какъ они суть сами въ себѣ, ибо ихъ бытіе есть ихъ чувствуемость и мыслимость; здѣсь различіе явленія и вещи самой въ себѣ рѣшительно не имѣетъ никакого смысла. Но, съ другой стороны, я данъ себѣ и какъ тѣлесное существо, и такъ какъ между духомъ и тѣломъ есть правильное соотвѣтствіе, то моя тѣлесная жизнь служитъ зеркаломъ моей душевной жизни. «Я», данное

такимъ образомъ себѣ, какъ двойное существо, становится теперь ключомъ къ толкованію внѣшняго міра.

По отношенію ко второму вопросу — вопросу о происхожденіи познанія, Паульсенъ рѣшительно становится на точку зрѣнія эволюціонизма противъ апіоризма Канта. Въ спорѣ Канта съ Юмомъ Паульсенъ становится на сторону Юма. Пространство, время, причинность не есть незыблемая составная часть человѣческаго ума, но они развились постепенно и зависятъ отъ условій среды: одинъ и тотъ же субъектъ, перенесенный въ другой міръ, обнаружилъ бы другую форму интуиціи, съ нашимъ пространствомъ совсѣмъ не сравнимую. Походъ Канта противъ Юма далъ скудные результаты: научные законы остаются эмпирическими законами съ презумптивно всеобщимъ значеніемъ. Эмпиризмъ Юма сохраняетъ свое право ¹⁾).

VIII.

Когда раскрываешь этику Паульсена, живой духъ ея, полная свобода отъ схоластическихъ споровъ и горячее, искреннее стремленіе найти правду въ жизни сразу поразить насъ въ отличіе отъ прочихъ этикъ. Этика для Паульсена практическая дисциплина, она должна указать, какъ можно устроить человѣческую жизнь сообразно ея цѣли и назначенію, она должна

¹⁾ Впрочемъ, Паульсенъ говоритъ, что, если апіорныя идеи доходятъ до сознанія черезъ рефлексію психологическимъ путемъ, то, все же, онѣ не теряютъ отъ этого своего рациональнаго характера. Открывая законы логики, расудокъ мыслить ихъ необходимость. Еще яснѣй мы читаемъ это въ „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie“. Тамъ Паульсенъ прямо заявляетъ, что изслѣдованіе психологическаго происхожденія апіорныхъ сужденій не входятъ въ область критическаго изслѣдованія (S. 199).

сказать, какія формы общественной жизни и какое поведеніе отдѣльной личности способствуетъ или препятствуетъ развитію человѣческой природы. Коротче говоря, задача этики—опредѣлить цѣль жизни и указать пути къ достиженію ея.

Въ чемъ же цѣль жизни, къ чему мы должны стремиться? Къ чему стремится наша природа?—Къ нормальному проявленію жизненныхъ дѣятельностей, отвѣчаетъ Паульсенъ, ибо сущность, истинная природа человѣка заключается во влеченіи. Оно выступаетъ въ сознаніи какъ чувствуемая стремленія, желанія, и только тогда наступаетъ чувство удовольствія, когда влеченіе находитъ сбѣ удовлетвореніе, а страданіе, если оно подавляется. Цѣль жизни—жизнь, ведущая къ полному развитію тѣлесныхъ и духовныхъ силъ и къ разносторонней дѣятельности во всѣхъ сферахъ человѣческой жизни—въ тѣсномъ общеніи съ окружающими людьми и при широкомъ участіи въ исторической и духовной жизни большихъ общественныхъ цѣлехъ. Вотъ общая формула цѣли жизни, влить въ которую конкретное содержаніе—спеціальная задача для каждаго индивидуума.

Но если цѣль жизни—нормальное выполненіе жизненныхъ функцій, то ясно, что зло есть то, что противорѣчитъ, вредитъ жизни; это есть проявленіе черезчуръ развитыхъ сторонъ жизни, влеченій противъ основной воли, какъ бы насилующихъ ее. Отъ добродѣтели жизнь сохраняется, отъ пороковъ разрушается. Такъ получаютъ моральныя положенія телеологическое обоснованіе. Вообще, слѣдуетъ признать, что законы этики заключаются не въ предписаніи людямъ, какъ они должны поступать и какъ производить оцѣнку, а прежде всего въ описаніи и

пониманіи ихъ дѣйствительнаго поведенія и дѣйствительныхъ формъ ихъ жизни; пониманіе же заключается какъ разъ въ усмотрѣніи телеологической необходимости данныхъ нравовъ, формъ жизни и права. А вмѣстѣ съ тѣмъ этическія положенія, поскольку они выражаютъ условія человѣческаго благополучія, становятся принципами оцѣнки и предписаніями для поведенія.

Съ этой точки зрѣнія Паульсенъ даетъ чисто историко-психологическое опредѣленіе понятій совѣсти и долга. Совѣсть въ своемъ происхожденіи есть не что иное, какъ знаніе о нравахъ. Воспитаніе, сужденія общества, право, наказаніе и религія еще съ дѣтства запечатлѣваютъ индивидууму, какъ *должно* поступать. Этимъ *должно* онъ измѣряетъ то, что есть, какъ постоянно присутствующей и безусловно, необходимой нормой; оно двигаетъ всѣми его поступками. Впрочемъ, на болѣе высокой ступени развитія совѣсть становится индивидуальнымъ жизненнымъ идеаломъ, перерастаетъ общественные нравы и вступаетъ въ конфликтъ съ ними.

Но свободна ли воля человѣка? И какъ вообще понимать свободу воли? Паульсенъ и здѣсь даетъ чисто психологическій отвѣтъ. У человѣка надъ первичной, естественной волей вырастаетъ вторичная, рефлексированная форма воли—разумная воля, которая опредѣляется къ дѣятельности уже не непосредственно чувственными раздраженіями, а сама опредѣляетъ себя въ формѣ обдумыванія и рѣшенія. Здѣсь человѣкъ опредѣляется не влеченіями, а мыслями о цѣляхъ. Въ мысляхъ о цѣляхъ человѣкъ охватываетъ всю свою дѣятельность, какъ бы всю свою жизнь въ единое цѣлое, и рѣшаетъ относительно частныхъ

проявленій своей дѣятельности, исходя изъ идеи цѣлаго. Вотъ эта - то способность, регулировать и опредѣлять проявленія своей жизнедѣятельности при помощи идей собственной жизни и есть то, что называется свободной волей: такой человѣкъ не побуждается (*agitur*), а дѣйствуетъ (*agit*).

Какъ очевидно, Паульсенъ представитель эмпирической этики: онъ строитъ ее на данныхъ біологіи, психологіи и исторіи. И въ этомъ отношеніи онъ приближается къ Спенсеру и современной позитивной этикѣ. Но не вполне. Онъ отличается отъ нихъ подчеркиваніемъ тѣсной *неразрывной по существу* связи между нравственностью и религіей, приближаясь въ этомъ къ Вундту...

Если первый томъ «Системы этики» поражаетъ насъ своей горячей и искренней, глубоко пережитой рѣчью, по временамъ возвышающейся до увлекательнаго паѳоса, по временамъ сильно волнующей приближеніемъ къ самой жгучести вопроса, то не менѣе имѣетъ значенія и второй томъ ея, трактующій о путяхъ нравственной жизни. Здѣсь въ послѣдовательномъ порядкѣ изслѣдуются вопросы личной жизни человѣка и его общественной дѣятельности, и на всемъ лежитъ печать гуманнаго просвѣщеннаго гражданина съ широкимъ взглядомъ на вещи. Я не могу здѣсь, разумѣется, очертить конкретно-моральное міросозерцаніе Паульсена, но все же хочу сказать, что, читая ее, несмотря на все несходство личныхъ моихъ моральныхъ убѣжденій съ убѣжденіями Паульсена, я не испытывалъ здѣсь того непріятнаго чувства, какое испытывается обыкновенно при переходѣ къ практической части этики Гефдингга, Вундта, Спенсера при столкновеніи съ обыденностью ихъ морали.

Напротивъ, у Паульсена все время чувствуется воодушевленіе и прогрессивно-историческое пониманіе дѣйствительности.

IX.

Мы закончили разсмотрѣніе философскихъ взглядовъ Паульсена, но этимъ еще не заканчивается обзоръ его дѣятельности. Она имѣетъ и другую сторону: Паульсенъ какъ педагогъ. Вопросамъ педагогики Паульсенъ отдаетъ половину своей дѣятельности; его труды въ этой области классическіе. Я укажу хотя бы на его «Исторію ученаго преподаванія въ нѣмецкихъ школахъ и университетахъ отъ конца среднихъ вѣковъ до настоящаго времени».

Каковы педагогическіе идеалы Паульсена? Основной взглядъ Паульсена тотъ, что дѣло образованія слѣдуетъ общему движенію культуры и опредѣляется имъ. Поэтому и современная школа должна быть построена на фундаментѣ современной культуры и удовлетворять ея требованіямъ. И поскольку развитіе образованія является органическимъ, постольку перспективы будущаго опредѣляются итогами предшествующаго развитія.

Оглядываясь на пройденное развитіе въ его цѣломъ, мы усматриваемъ въ немъ двѣ стойкія основныя тенденции: деклерикализацию и демократизацию школы. И нѣтъ причинъ, чтобы это движеніе остановилось. Дѣло образованія перейдетъ изъ рукъ духовенства окончательно въ руки государственной свѣтской власти, а преподаваніе религіи станетъ изученіемъ христіанства въ его историческомъ развитіи, его литературныхъ памятниковъ и бытовыхъ формъ. Паульсенъ сторонникъ всеобщей интерконфессіональной народной школы. Онъ противъ школы, исключаящей

изъ своихъ задачъ всякое религиозное воспитаніе, ибо «человѣкъ, который ничего не зналъ бы о христіанской вѣрѣ и христіанскомъ идеалѣ жизни, о библейской исторіи и исторіи Церкви, долженъ былъ бы чувствовать себя въ исторіи, да и въ текущей дѣйствительности, какъ глухой въ концертномъ залѣ»¹⁾), ибо на христіанствѣ зиждется основа современной культуры. Да, кромѣ того, Библія—это міровая книга, по содержанію и формѣ не имѣющая себѣ равной. Но онъ еще болѣе противъ такого преподаванія религіи, задача котораго—убѣждать учениковъ въ истинности церковнаго вѣроисповѣданія. Въ современной школѣ, принадлежащей государству, оно уже потому неумѣстно, что у государства, какъ такового, вѣры нѣтъ: оно нейтрально ко всѣмъ вѣроисповѣданіямъ, которыхъ придерживаются его подданные. Наконецъ, такое преподаваніе будетъ стѣснять чувства диссидентовъ и иновѣрныхъ, отъ которыхъ требуютъ, чтобы ихъ дѣти учились догматамъ вѣры, несогласнымъ съ ихъ убѣжденіями. Итакъ, наша государственная школа должна отказаться отъ догматически-конфессіональнаго обученія, предоставивши каждой церкви устраивать его для желающихъ самой.

Правда, результатомъ государственнаго вмѣшательства будетъ все возрастающая регламентация учебнаго дѣла, но Паульсенъ не видитъ въ ней бѣды: хорошее управленіе то, при которомъ управляемый твердой, сильной и доброй рукой приводится къ той цѣли, куда и самъ стремился. Паульсенъ возстаетъ противъ широко популярнаго нынѣ принципа свободнаго воспитанія: нѣтъ, говоритъ онъ, школа не

¹⁾ Историческій очеркъ развитія образованія въ Германіи. М. 1908, стр. 308.

можетъ положить въ основу обученія единственно только желаніе ученика въ каждый данный моментъ. Такой педагогическій идеалъ онъ называетъ анархическимъ, прибавляя, что у свободы нѣтъ худшаго врага, чѣмъ анархизмъ.

Нынѣ всѣ газеты, романы, пьесы, журналы полны толками о борьбѣ между «отцами» и «дѣтьми». Нынѣ нѣтъ болѣе излюбленной темы, какъ тема объ угнетеніи стремящихся ввысь дѣтей ихъ безсердечными, неразумными родителями, какъ тема о подавленіи духа у юношей педантичной, деспотичной школой. И, несмотря на то, что теперь обращеніе съ дѣтьми въ семьѣ стало несравненно мягче, что теперь въ школѣ вводятся каждый годъ лучшіе методы обученія, и учителя не жалѣютъ своихъ трудовъ, жалобы не прекращаются, а увеличиваются. Паульсенъ въ этой борьбѣ между отцами и дѣтьми не становится ни на чью сторону, онъ видитъ въ этомъ дѣйствіе историческихъ условій — переживаемаго нынѣ періода критицизма. Но выйти изъ него можно не черезъ изнѣживаніе и балованіе ребенка, а черезъ разумную дисциплину. «Учись повиноваться», написалъ Цельтеръ въ родословную книгу дядѣ Гёте, и когда Гёте, перелистывая книгу, замѣтилъ среди массы сантиментальной болтовни это слово, онъ воскликнулъ: изъ всего это единственно разумное. Нашумѣвшую книгу Элленъ Кей «Вѣкъ ребенка» Паульсенъ называетъ смѣсью избитой тривіальности, реторики, безконечныхъ жалобъ, крайне некритической въ своей критикѣ, полной результатовъ непевареннаго чтенія ¹⁾).

На ряду съ усиленіемъ государственнаго и свѣт-

¹⁾ См. въ «Moderne Erziehung u. geschlechtliche Sittlichkeit» статьи «Väter und Söhne» и «Schuljammer und Jugend von heute».

скаго характера школы выступаетъ вторая основная тенденція—прогрессирующая демократизація обученія, идущая рука объ руку съ социализаціей понеченія о немъ. Это приводитъ насъ къ единой національной школьной системѣ, построенной на принципѣ реализма. Паульсенъ выступаетъ противъ классицизма.

«Когда я начиналъ свою педагогическую дѣятельность, говоритъ Паульсенъ, я также шелъ по проторенной дорожкѣ классицизма», но историческое изученіе вопроса заставило его измѣнить свои взгляды. Нынѣ мы имѣемъ самобытную новую науку и философію, новую литературу и культуру; древнія философія, наука и литература, которыя прежде преподавались во всѣхъ школахъ (новой культуры еще не было)—сдѣлались теперь историческими памятниками. Полнѣйшее исчезновеніе древней литературы не принесло бы никакого ущерба современнымъ математикѣ, естествознанію, государственной и социальной наукѣ, философіи и психологіи. Изъ всѣхъ древнихъ книгъ читаютъ только учебныя пособія, и современная школа, стремящаяся сохранить классицизмъ, присоединивъ къ нему новыя науки, даетъ лишь плохое знаніе грамматики древнихъ языковъ да переутомленіе. Скажутъ, классическое образованіе даетъ формальное и гуманистическое образованіе. Но развѣ мы можемъ гордиться формальнымъ образованіемъ кончившихъ курсъ нашихъ классическихъ гимназій? Развѣ въ средѣ филологовъ не встрѣчается болѣе всего людей негуманныхъ, узкихъ, полныхъ мелкой зависти и свѣтобоязни? И развѣ Гёте, Шиллеръ, Шекспиръ, Милль, Тэнъ не хуже древнихъ авторовъ могутъ воспитать умъ и чувство человѣка?

Итакъ, свѣтская демократическая школа—вотъ идеаль будущаго...

Обзоръ идей Паульсена оконченъ. Еще не исчезли впечатлѣнія, навѣянные его «Введеніемъ въ философію», еще не смолкъ порывъ чувства, поднятый его «Системой этики», но въ нашемъ изошренномъ логикой умѣ начинаютъ волноваться сомнѣнія: быть можетъ, слишкомъ неясны границы философіи, быть можетъ, спиритуалистическій параллелизмъ намъ покажется противорѣчивымъ, и понятіе души у Паульсена насъ смутитъ, быть можетъ, эволюціонизмъ въ гносеологіи намъ покажется не столь примѣнимымъ, быть можетъ, взглядъ Паульсена на жизнь мы найдемъ слишкомъ радужнымъ и, пожалуй, не вполне свободнымъ. Мы умѣемъ быть скептиками, мы умѣемъ легко находить возраженія на любую философскую теорію, мы разрушили уже столько великихъ системъ. Но Паульсенъ на насъ за это не посѣтуетъ: онъ и не претендовалъ стать во главѣ насъ и повести насъ по новому пути. Его заслуга въ другомъ. Онъ встрѣчаетъ насъ при входѣ въ философію и сразу открываетъ намъ ея свѣтлыя, возвышающія душу картины. Онъ не запутываетъ насъ, неокрѣпшихъ, въ безплодные схоластическія разсужденія, но даетъ намъ жизненное цѣльное міросозерцаніе, которое станетъ нашимъ отправнымъ пунктомъ, нашей точкой опоры. И мы сразу же полюбимъ это міросозерцаніе, ибо оно—синтезъ великихъ идей расцвѣта философіи. И даже если мы, безпокойные, отправимся въ дальнѣйшій путь, онъ дастъ намъ благородные завѣты на дорогу, и часто, часто въ нашихъ блужданіяхъ предъ нами будетъ мелькать то та, то другая изъ его идей. И кто знаетъ, быть можетъ Паульсенъ сдѣлалъ для насъ то, что въ наши дни необходимѣй и насущнѣй всего? И сдѣлалъ онъ это съ выдающейся талантливостью и полнотою.

П. Блонскій.

Происхожденіе зла и смыслъ исторіи.

Посвящается памяти Чадаева и Вл. Соловьева.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ нашу умственную эпоху небывало труднымъ становится положеніе людей, которые стоятъ на почвѣ религіознаго и въ частности христіанскаго сознанія. Вѣра отцовъ скомпрометирована и теоретически, и практически; противъ нея кричитъ человѣческій разумъ и инстинктъ жизненной справедливости. Право вѣры подвергнуто сомнѣнію, вѣрующій находится на подозрѣніи. Вѣра и вѣрующіе подвергаются въ нашу эпоху инквизиціоннымъ испытаніямъ, подобно тому какъ невѣріе и невѣрующіе подвергались инквизиціоннымъ испытаніямъ въ эпохи минувшія. И не такъ легко оправдать сами первоосновы христіанской вѣры передъ современнымъ человѣческимъ разумомъ и человѣческимъ чувствомъ. Я вѣрю, что недалеко уже то время, когда начнется жизненный, практической, народный поворотъ къ религіозному возрожденію, начнется движеніе къ новой вѣрѣ, глубоко связанной съ старой вѣрой отцовъ. Но параллельно этому жизненному процессу долженъ протекать процессъ гностическій, процессъ разумнаго оправданія и обоснованія возможности вѣры, какъ необходимая функція религіозной жизни. Такъ было въ первые вѣка христіанства, когда на ряду съ строительствомъ церкви и ростомъ религіозной жизни учителя церкви философски оправдывали и обосновывали вѣру и побуждали соблазны языческаго сознанія. Господствующее сознаніе современ-

наго человѣчества тоже языческое, оно полно новыхъ языческихъ соблазновъ. Для борьбы съ этими соблазнами, для оправданія вѣры должна быть создана новая религіозная философія. Старая апологетическая богословская литература не можетъ удовлетворить современнаго человѣка, скорѣе отталкиваетъ, чѣмъ привлекаетъ. И должна быть создана новая философская апологетика, которая раскрывала бы высшую разумность вѣры. Передъ современнымъ человѣкомъ стоятъ не только жизненныя, практическія, сердечныя и волевыя препятствія для принятія вѣры, но и препятствія сознанія, препятствія разума. Иной современный человѣкъ готовъ сердцемъ своимъ и волей своей принять вѣру, но интеллектуальная совѣсть мѣшаетъ ему, не велитъ вѣрить. Сознаніе современнаго человѣка гораздо болѣе страшится чуда, чѣмъ сознаніе прежнихъ лѣтъ страшилось чорта. Троичность Божества, воскресеніе Христа, откровеніе—все это для современнаго сознанія, для современной науки и философіи—непріемлемо, невыносимо, дико. Передового, интеллигентнаго человѣка нашей эпохи пугаетъ не только общественная, политическая реакціонность религіи (религія можетъ быть и революціонной, какъ учатъ примѣры исторіи), его гораздо болѣе пугаетъ научная, просвѣтительная реакціонность религіи. Величайшіе русскіе ученые Менделѣевъ и Мечниковъ—почти что реакціонеры въ политикѣ, но они герои позитивнаго человѣческаго прогресса, и имъ могутъ поставить памятники даже социаль-демократы. Ученые реакціонеры ковали оружіе, которымъ побѣждается природа и уготовляется царство человѣчества. А самыхъ прогрессивныхъ религіозныхъ мыслителей подозрѣваютъ въ томъ, что они подрываютъ основы человѣческаго прогресса, вновь порабащаютъ человѣчество фикціямъ и призраками дѣтства. Показать, что религія Христа есть не только единственное удовлетворяющее сердце и волю жизнеощущеніе, но также и единственное разумное міропониманіе—вотъ великая задача философской апологетики, которая считается со всей критикой но-

ваго сознанія, невѣдомой старымъ учителямъ церкви и старымъ апологетамъ. Христіанство въ своей идеальной, вѣн-временной сущности, которая должна все болѣе и болѣе раскрываться въ исторіи, есть самое разумное и единственно разумное пониманіе міра, осмысливаніе бытія, единственное рѣшеніе проблемы зла—вотъ основная предпосылка моего этюда. Проблема зла, основная проблема жизни, можетъ быть рѣшена лишь религіозно, но христіанское ея рѣшеніе можетъ быть выражено и оправдано философствующимъ разумомъ. Это самое разумное рѣшеніе проблемы зла, наименѣе противорѣчивое. Въ основѣ проблемы зла лежитъ великая тайна, неподдающаяся уже никакому рационализированію; но къ этой тайнѣ вплотную подойти можетъ лишь христіанская философія; лишь христіанская философія можетъ пройти весь путь до этого послѣдняго таинственнаго предѣла. Идея, что христіанское рѣшеніе проблемы зла есть самое разумное, опирается на великія философскія и теософическія традиціи, которыя лишь временно закрылъ отъ насъ философскій модернизмъ. Всѣ попытки свободныхъ мистиковъ (напр., Я. Бема) и свободныхъ философовъ (напр., Гегеля) рѣшить проблему зла черпали свою силу изъ истинъ христіанской религіи. Результаты русской оригинальной философіи всегда совпадали съ истинами христіанской религіи. Рядъ замѣчательныхъ русскихъ мыслителей въ замѣчательныхъ трудахъ давалъ философскую апологію вѣры. Есть у насъ труды Вл. Соловьева, кн. С. Н. Трубецкого, „Наука и религія“ Чичерина, „Положительныя задачи философіи“ Лопатина, наконецъ, „Наука о человѣкѣ“ Несмѣлова, трудъ глубокой и оригинальный,—единственное въ своемъ родѣ ученіе объ искупленіи. Я выхожу изъ историческихъ предѣловъ христіанства и утверждаю неизбѣжность этого выхода, но опираюсь на великія работы тѣхъ, которые этихъ предѣловъ еще не перешли. Мой этюдъ о „Происхожденіи зла и смыслѣ исторіи“ есть лишь абрисъ, вводный очеркъ, предваряющій большой трудъ; я излагаю въ немъ лишь въ общихъ чертахъ

философскую апологію христіанской вѣры по отношенію къ центральному вопросу о злѣ. Цѣль моя не только объективное изслѣдованіе, но и свободная апологія,—опытъ устраненія одного изъ самыхъ страшныхъ препятствій для вѣры. Въ опытѣ своемъ я слѣдую традиціямъ не только философскимъ, но и теософическимъ. Русская философія всегда была тѣсно связана съ теософіей и въ этомъ опиралась на великія традиціи. Меня могутъ заподозрить въ желаніи окончательно замѣнить философію теософіей, но это было бы невѣрно. Я встаю противъ плохой философіи во имя философіи хорошей, а нынѣ только плохую философію считаютъ философіей. Современный позитивизмъ и критицизмъ не есть единственно возможная философія, и оригинальные русскіе философы, къ которымъ я примыкаю по общему своему направленію, укрѣпляли сознание, для котораго вѣра не есть безуміе, для котораго вѣра разумна.

ВВЕДЕНІЕ.

Болѣзненный кризисъ современнаго человѣчества связанъ съ трудностью выхода изъ *психологической* эпохи, эпохи субъективизма, замкнутаго индивидуализма, эпохи настроеній, не связанныхъ ни съ какимъ объективнымъ и абсолютнымъ центромъ. Гнетъ позитивизма и теоріи соціальной среды, давящій кошмаръ необходимости, бессмысленное подчиненіе личности цѣлямъ рода, насилие и надругательство надъ вѣчными упованіями индивидуальности во имя фикціи блага грядущихъ поколѣній, суетная жажда устроенія общей жизни передъ лицомъ смерти и тлѣнія каждаго человѣка, всего человѣчества и всего міра, вѣра въ возможность окончательнаго соціальнаго устроенія человѣчества и въ верховное могущество науки—все это было ложнымъ, давящимъ живое человѣческое лицо объективизмомъ, рабствомъ у природнаго порядка, ложнымъ универсализмомъ. Человѣческій родъ подчинилъ себѣ человѣка, поработилъ его своимъ цѣлямъ, заставилъ служить его своему благу,

навязалъ ему свое общее и какъ бы объективное сознание. И не могъ осмыслить человѣкъ этой власти надъ нимъ естественнаго, обожествленнаго человѣчества, человѣческаго общества, человѣческаго рода, вѣчно умирающаго и вѣчно рождающаго, беспощадно разбивающаго всѣ надежды личности на вѣчную и совершенную жизнь. Земной духъ человѣчества, пошедшаго по пути змія, загнипнотизировалъ человѣка заманчивой идеей *прогресса* и грядущаго въ концѣ прогресса земнаго рая, и такъ обольщенъ былъ человѣкъ, что не замѣтилъ безумія своего служенія прогрессу и своего подчиненія счастливымъ грядущаго рая. Прогрессъ цвѣтетъ на кладбищѣ, и вся культура совершенствующагося человѣчества отравлена трупнымъ ядомъ. Всѣ цвѣты жизни—кладбищенскіе цвѣты. Въ природномъ порядкѣ, въ жизни человѣческаго рода все подчинено закону тлѣнія; каждое поколѣніе съѣдается поколѣніемъ послѣдующимъ, унавоживаетъ своими трупами почву для цвѣтенія молодой жизни; каждое человѣческое лицо превращается въ средство для новыхъ человѣческихъ лицъ, которыхъ ждетъ та же участь; каждое лицо рождаетъ будущее и умираетъ въ актѣ рожденія, распадается въ плохой безконечности. Вся человѣческая энергія направлена вовнѣ, на созданіе несовершенной множественности, на поддержаніе прогресса, закрѣпляющаго законъ тлѣнія, а не внутрь, не вглубь вѣчности, не на побѣду надъ смертью и завоеваніе всеобщей, полной и вѣчной жизни. И живетъ человѣчскій родъ весь отравленный этимъ трупнымъ ядомъ своихъ предшественниковъ, всѣхъ предыдущихъ поколѣній, всѣхъ человѣческихъ лицъ, также жаждавшихъ полноты жизни и совершенства; живетъ человѣкъ безумной мечтой побѣдить смерть рожденіемъ, а не вѣчной жизнью, побѣдить ужасъ прошлаго и настоящаго счастьемъ будущаго, для котораго не сохранится ни одинъ живой элементъ прошлаго. Ни одинъ изъ борющихся и страдавшихъ не войдетъ въ рай будущаго и нѣтъ съ этимъ будущимъ живой, реальной связи ни у одного человѣка. Связь человѣка съ будущимъ чело-

вѣществомъ въ порядкѣ смертной природы—фиктивна, иллюзорна; связь эта есть результатъ гипноза, безумнаго самообмана. Будущее не реальнѣе прошлаго: то, что будетъ черезъ тысячу лѣтъ и то, что было тысячу лѣтъ тому назадъ, или одинаково призрачно или одинаково реально. Безумно думать, что бытіе грядетъ во времени, но что его еще не было и нѣтъ. Реальность бытія не зависитъ отъ времени, какъ хотятъ увѣрить поклоняющіеся будущему.

Позитивизмъ упразднилъ *бытіе*, вытравилъ ощущение реальности и окончательно отдалъ несчастнаго человѣка во власть призрачныхъ феноменальностей. Человѣкъ пересталъ даже сознавать существуетъ ли онъ реально, есть ли онъ нѣчто въ мірѣ, нѣкоторое бытіе въ себѣ, потерялъ самоощущение личности. Напряженно хватаясь за утверждение жизни въ природѣ, угрожающей со всѣхъ сторонъ уничтоженіемъ, человѣкъ теряетъ сознаніе и ощущение *смысла* жизни, онъ ищетъ просто жизни и умираетъ. Ложная философія и ложная религія, выданная за положительную науку, утверждаютъ въ человѣкѣ сознаніе ничтожества его происхожденія и божественности его будущаго, не его, конечно, не даннаго конкретнаго лица, а человѣка вообще. Согласно современному сознанію человѣкъ не имѣетъ глубокихъ корней въ бытіи; онъ не божественнаго происхожденія, онъ—дитя праха; но именно потому долженъ сдѣлаться богомъ, его ждетъ земное могущество, царство въ мірѣ. Духовное плебейство человѣческаго происхожденія сдѣлала гарантіей аристократическаго будущаго человѣка: человѣкъ—ничто и потому будетъ всѣмъ, человѣкъ—червь и потому будетъ царемъ, человѣкъ не божественъ по своимъ истокамъ и потому именно будетъ божественнымъ. Странность этой логики не бросается въ глаза современному сознанію, гордящемуся своей рациональностью. Странность эта опредѣляется желаніемъ построить жизнь независимо отъ того, *есть* ли бытіе и *что* есть бытіе, безотносительно къ существу человѣка, къ его происхожденію и предназначенію, его мѣсту въ мірозданіи и смыслу его

жизни. Ложный объективизмъ оправдывается и обосновывается *натуралистическимъ* міросозерцаніемъ, яко бы научнымъ. Но какъ обосновывается верховенство науки? Обоснованіе это не можетъ быть дѣломъ самой науки: оно внѣ ея и до нея; обоснованіе это есть особая форма вѣры. А что, если наука изучаетъ лишь *близненное* состояніе міра, если въ ея вѣдѣніи лишь природный порядокъ, который есть результатъ грѣха и мірового недуга, если наука только патологія? Наука говоритъ правду о „природѣ“, вѣрно открываетъ „закономѣрность“ въ ней, но она ничего не знаетъ и не можетъ знать о происхожденіи самого порядка природы, о сущности бытія и той трагедіи, которая происходитъ въ глубинахъ бытія, это уже въ вѣдѣніи не патологіи, а физиологіи,—ученія о здоровой сущности міра, въ вѣдѣніи метафизики и религіи. Царство науки и научности есть ограниченная сфера „патологическаго“ знанія: ея законамъ подвѣдомственна не безграничность бытія, а лишь состояніе этого бытія въ данной плоскости. Можно изучить точно данную комнату, установить закономѣрность для дѣйствующихъ въ ней силъ, но правомѣрно ли отсюда заключить о томъ, что происходитъ во всемъ остальномъ мірѣ и что произойдетъ, когда силы всего міра проникнутъ въ эту комнату. Такъ и наука: ея сфера есть помѣщеніе больницы, міра, заболѣвшаго отъ грѣха и подпавшаго закону тлѣнія, подчинившагося закону необходимости.

Культурный человѣкъ конца XIX вѣка возжелалъ освобожденія отъ натуральной необходимости, отъ власти соціальной среды, отъ ложнаго объективизма. Индивидуумъ вновь обратился къ себѣ, къ своему субъективному міру, вошелъ внутрь; обнажился міръ внутренняго человѣка, придавленный ложнымъ объективизмомъ природы и общества. Въ самомъ утонченномъ и культурномъ слоѣ началась эпоха психологическая, субъективная; все объективное слѣдалось прѣснымъ, все закономѣрное—невыносимымъ. Абсолютный центръ и смыслъ бытія былъ потерянъ еще раньше; этого центра и смысла не было въ ложномъ объ-

ективизмъ, капитулировавшемъ передъ необходимостью, преклонившимся предъ закономъ природы вмѣсто закона Божьяго, подмѣнившимъ бытіе призрачной феноменальностью. Но неоромантики, декаденты, символисты, мистики возстали противъ всякаго закона, противъ всякаго объективизма, противъ всякаго обращенія къ универсальному цѣлому; они интересуются исключительно субъективнымъ и индивидуальнымъ; оторванность отъ вселенскаго организма, произвольность и иллюзорность возводятъ въ законъ новой, лучшей жизни. Все болѣе и болѣе теряется различіе между „я“ и „не-я“, между реальностью и иллюзорностью, между бытіемъ и призракомъ. Религія эстетизма учить утѣшаться призрачной жизнью, сладостью потери ощущенія реальностей, переносить центръ тяжести жизни избранныхъ людей не въ реальную, а въ иллюзорную красоту. Источившійся и разложившійся натурализмъ въ искусствѣ незамѣтно переходитъ въ декаденство, а затѣмъ въ символизмъ.

Солипсизмъ и субъективный идеализмъ—философія, въ такой же мѣрѣ соотвѣтствующая психологической эпохѣ, въ какой эпохѣ ложнаго объективизма соотвѣтствовала философія натурализма и матеріализма. „Критицизмъ“ совершилъ пресловутый коперниковскій переворотъ, возвелъ субъектъ и упразднилъ бытіе. Онъ освободилъ субъектъ отъ ложнаго объективизма эмпирической дѣйствительности и одинокимъ оставилъ его передъ бездною пустоты, которую каждому предоставилъ произвольно наполнить необязательнымъ содержаніемъ. Объективизмъ морали и объективизмъ науки, подъ которые старый Кантъ подвелъ критическій фундаментъ, нисколько не спасаютъ отъ трагедіи пустой свободы, отъ ужаса субъективнаго произвола въ самомъ дорогомъ и святомъ. Можно потерять интересъ къ морали и наукѣ; всѣ эти блага могутъ оказаться уже не питательными, не утоляющими жажду духа, не спасающими отъ демоновъ, вселившихся въ проклятую матерію. У самыхъ тонкихъ натуръ критицизмъ неизбѣжно

переходить въ солипсизмъ, субъективный идеализмъ переходитъ въ ирраціональную мистику. Пустота, которая остается послѣ освобожденія отъ природнаго и соціального объективизма, послѣ „критическаго“ отверженія всякаго бытія, должна быть чѣмъ-нибудь заполнена; ее не можетъ заполнить ни вѣра въ категорическій императивъ, ни вѣра въ непреложность математики. Человѣкъ отдается во власть настроеній, причудливыхъ переживаній, свободныхъ отъ всякой нормы; послѣ смерти Бога самъ творить себѣ боговъ, изъ себя пытается возсоздать потерянное бытіе. Но въ эпоху ложнаго субъективизма такъ же мало находятъ человѣкъ самого себя, такъ же мало утверждаетъ свою личность, спасаетъ свою индивидуальность, какъ и въ эпоху ложнаго объективизма. Личность распадается на миги, индивидуальность теряется во всеобщей иллюзорности бытія, индивидуализмъ оказывается антииндивидуализмомъ, такъ какъ отрицаетъ объективную реальность индивидуума и объективную норму личности. Выходъ изъ субъективной, психологической эпохи въ подлинно объективную, реалистическую эпоху ведетъ не только къ вселенскости, но и къ спасенію личности, обрѣтенію индивидуальности. Мы стоимъ передъ объективизмомъ, который свяжетъ насъ съ подлиннымъ бытіемъ, бытіемъ абсолютнымъ, а не природной и соціальной средой; мы идемъ къ тому реализму, который находитъ центръ индивидуума, связующую нить жизни и утверждаетъ личность, какъ нѣкое вѣчное бытіе, а не мгновенныя и распавшіяся переживанія и настроенія. Это вселенское религіозное міропониманіе и міроощущеніе, къ которому современный міръ идетъ разными путями и съ разныхъ концовъ, прежде всего остро ставитъ вопросъ о *смыслѣ міровой исторіи*, о религіозномъ соединеніи судьбы личности и судьбы вселенной. Понять смыслъ исторіи міра значитъ понять провиденціальныя планы творенія, оправдать Бога въ существованіи того зла, съ котораго началась исторія, найти мѣсто въ мірозданіи для каждаго страдающаго и погибающаго. Исторія лишь въ томъ

случаѣ имѣеть смыслъ, если будетъ *конецъ* исторіи, если будетъ въ концѣ воскресеніе, если встанутъ мертвецы съ кладбища міровой исторіи и постигнуть всѣмъ существомъ своимъ, почему они истлѣли, почему страдали въ жизни и чего заслужили для вѣчности, если весь хронологическій рядъ исторіи вытянется въ одну линію и для всего найдется окончательное мѣсто. Вопросъ о смыслѣ исторіи и есть вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ, о предмірномъ грѣхопадении и объ искупленіи. Все живущее во всѣ времена въ разныхъ формахъ ощущало, что внѣ времени, въ вѣчности, предмірно было совершено какое-то страшное преступленіе, что всѣ и все въ этомъ преступленіи участвовали и за него отвѣтственны. Жаждой искупленія наполнена вся исторія міра, и лишь какъ искупленіе можетъ быть понятъ смыслъ исторіи. Но отвлеченная философія не въ силахъ осмыслить міровой исторіи, не въ силахъ освѣтить источниковъ зла. Воплощеніе смысла дано лишь въ религіозномъ откровеніи, и философія религіознаго откровенія должна быть откровенной религіозной философіей.

1) О происхожденіи зла и грѣхѣ. О троичности Божества.

Кто мы? Обиженная невинность, плѣнники у внѣшняго зла, порабощенные чуждой намъ стихіей, отъ которой освобождаемся въ историческомъ процессѣ, или мы преступники передъ высшей правдой, грѣшники, порабощенные внутренней для насъ силой зла, за которую мы сами отвѣтственны? Если зло и страданія жизни, смерть и ужасъ бытія не являются результатомъ предмірнаго преступленія богоотступничества, великаго грѣха всего творенія, свободного избранія злого пути, если нѣтъ коллективной отвѣтственности всего творенія за зло міра, нѣтъ круговой поруки, то теодицея ¹⁾ невозможна, то бытіе не имѣеть ни-

¹⁾ Теодицеей называется проблема оправданія Бога, но само это словосочетаніе вызываетъ возраженіе. Въ сущности не Богъ оправдывается въ теодицеѣ, а міръ оправдывается Богомъ, съ міромъ примиряется наше сознаніе.

какого смысла и никакого не может имѣть оправданія. Возложить на Творца отвѣтственность за зло творенія есть величайшій изъ соблазновъ духа зла, отравляющій источники религіозной жизни. Соблазнъ этотъ съ роковой неизбежностью ведетъ къ отрицанію Творца и отнесенію источника зла къ бессмысленному порядку природы, къ виѣшной стихіи, ни за что не отвѣчающей. Такъ превращается первоначальное сознаніе грѣховности въ злобную обиду на міръ, въ претензію получать всѣ богатства бытія, не заслуживъ ихъ, въ желаніе отдѣлаться виѣшнимъ образомъ отъ зла, не вырвавъ корней его. Человѣкъ пересталъ понимать, почему онъ такъ обиженъ природой, почему онъ страдаетъ и умираетъ, почему рушатся его надежды. и озлобляется, мечется, отрекается отъ благородства своего происхожденія. Возрожденіе религіознаго смысла жизни связано съ сознаніемъ источника мірового зла, съ окончательнымъ рѣшеніемъ проблемы теодицеи. Сознаніе же наступаетъ тогда, когда освобождается человѣкъ отъ лживой идеи, что онъ лишь плѣнникъ у посторонней ему злой стихіи, что онъ обиженный виѣшной силой, когда возвращается человѣку его достоинство, повелѣвающее самого себя считать виновникомъ своей судьбы и отвѣтственнымъ за зло. Недостаточно человѣка освободить отъ виѣшняго насилия. какъ то думаетъ социальная религія нашихъ дней, нужно освободиться человѣку отъ внутренняго зла, которое и рождаетъ насильственную связанность природы и смертоносный ея распадъ. Человѣкъ долженъ стать внутренне свободнымъ, достойнымъ свободы и вѣчной жизни, дѣйствительно перестать быть рабомъ, а не надѣвать костюмъ свободаго, не казаться могущественнымъ: онъ долженъ сознать грѣхъ, въ которомъ участвовалъ, и религіозную связь свою съ искупленіемъ. Освобожденіе звѣря съ бушующимъ въ немъ хаосомъ, не есть освобожденіе человѣка, такъ какъ подлинный *человѣкъ* есть часть божественной гармоніи.

Непосредственно, первично ощущаемый всѣми людьми и во всѣ времена первородный грѣхъ не могъ имѣть своего

начала во времени и въ этомъ мірѣ. Грѣхопаденіе совершилось предвѣчно и предмірно и изъ него родилось время—дѣтя грѣха, и данный намъ міръ—результатъ грѣховности. Вънѣ времени, въ вѣчности всѣ моменты бытія—грѣхопаденіе, искупленіе и окончательное спасеніе—совершились, такъ какъ нѣтъ тамъ временной, хронологической послѣдовательности, а есть лишь идеальное, внѣвременное совершеніе. Бытіе есть трагедія, въ которой всѣ акты не слѣдуютъ одинъ за другимъ во времени, а идеально пребываютъ въ абсолютной дѣйствительности. Конецъ міровой трагедіи также предвѣчно данъ, какъ и ея начало; само время и все, что въ немъ протекаетъ, есть лишь одинъ изъ актовъ трагедіи, болѣзнь бытія въ моментъ его странствованія. Нельзя осмыслить мірового процесса, если не допустить мистической діалектики бытія, предвѣчно совершенной и завершенной внѣ времени и внѣ всѣхъ категорій нашего міра, и въ одномъ изъ своихъ моментовъ принявшей форму временнаго бытія, скованнаго всѣми этими категоріями. Въ одномъ изъ моментовъ мистической діалектики, въ моментъ распри Творца и творенія, бытіе заболѣло тяжелой болѣзью, которая имѣетъ свое послѣдовательное теченіе, свои уже хронологическіе моменты. Болѣзнь эта прежде всего выразилась въ томъ, что все стало временнымъ, т.-е. исчезающимъ и возникающимъ, умирающимъ и рождающимся; все стало пространственнымъ и отчужденнымъ въ своихъ частяхъ, тѣснымъ и далекимъ, требующимъ того же времени для охватыванія полноты бытія; стало матеріальнымъ, т.-е. тяжелымъ, подчиненнымъ необходимости; все стало ограниченнымъ и относительнымъ; третье стало исключаться, ничто уже не можетъ быть разомъ А и не - А, бытіе стало бессмысленно логичнымъ.

Ни философія позитивная, ни философія критическая не въ силахъ понять происхожденія и значенія времени и пространства, законовъ логики и всѣхъ категорій, такъ какъ исходитъ не изъ *первичнаго бытія*, съ которымъ даны непосредственные пути сообщенія, а изъ вторичнаго, больного

уже сознанія, не выходитъ изъ субъективности на свѣжій воздухъ. Происхождение и значеніе всѣхъ категорій не можетъ быть осмыслено углубленіемъ въ субъектъ, такъ какъ тутъ проблема *онтологическая*, а не гносеологическая, и, чтобы понять хоть что-нибудь, гносеологія должна стать сознательно онтологической, исходить изъ первоначальной данности бытія и его элементовъ, а не сознанія, не субъекта, противоположнаго объекту, не вторичнаго чего-то. Само противоположеніе субъекта и объекта, самоубійственное рационализированіе всего живого въ познаніи есть результатъ того же заболѣванія бытія, которое превратило его во временное, пространственное, матеріальное и логическое. Бытіе въ этомъ болѣзненномъ состояніи атомизируется, распадается на части, и всѣ отчужденныя части связываются насильственно, поработаются необходимости, образуется тяжелая матерія.

Сознаніе невозможности отвлеченной философіи будетъ послѣднимъ результатомъ философскаго развитія. Безплодіе и пустынность философскаго критицизма съ его отвлеченно-призрачнымъ самопогруженіемъ въ субъектъ, мелочныя разногласія этой нео-схоластики, исканіе гносеологіи безъ предпосылокъ и грубый догматизмъ всѣхъ этихъ критическихъ гносеологій—все это указываетъ на внутреннюю неизбѣжность перехода на новый путь. Погруженіе въ мышленіе, оторванное отъ живыхъ корней бытія, претендующее на самостоятельность и верховенство, есть блужданіе по пустынѣ. Такое мышленіе (субъектъ)—безсодержательно, пусто, изъ него ничего нельзя добыть, имъ ничего нельзя разгадать. Философія должна сознательно преодолѣть рационализмъ, отказаться отъ самодовольства и по новому сдѣлаться „служанкой“ религіи ¹⁾, функціей религіозной

¹⁾ Этимъ я не хочу *отрицать* священной свободы философствованія, а хочу только сказать, что свободное философствованіе неизбѣжно должно найти свое положительное опытное содержаніе въ религіозной истинѣ.

жизни; мышление должно стать органической функцией жизни, субъектъ—возсоединиться съ своими бытійственными корнями. Теорія познанія придетъ, наконецъ, къ реализму, когда положить въ свое основаніе новую, необычную для отвлеченныхъ философовъ идею, идею грѣха, какъ источника всѣхъ категорій, источника самой противоположности субъекта и объекта, которая остается тайной для всѣхъ гносеологій ¹⁾. Идея же грѣха и вытекающей изъ него болѣзненности бытія дана намъ до всѣхъ категорій, до всякаго рационализированія, до самаго противоположенія субъекта объекту; она переживается внѣ времени и пространства, внѣ законовъ логики, внѣ этого міра, даннаго рациональному сознанию. Переживаемое и испытываемое бытіе первичнѣе сознанія и всѣхъ его элементовъ, и изъ него лишь могутъ быть истолкованы дефекты нашего сознанія, вся эта безпомощность познавательнаго процесса. Время, пространство, матерія, законы логики—все это не состоянія субъекта, а состоянія самого бытія, но болѣзненные. Здѣсь я лишь устанавливаю самыя общія положенія, имѣющія значеніе для ученія о происхожденіи зла и о грѣхѣ. Религіозно-мистическая гносеологія имѣла въ прошломъ великихъ защитниковъ ²⁾, но въ нашу умственную эпоху она требуетъ серьезнаго обоснованія и развитія. Въ свѣтѣ органической религіозной философіи старый споръ знанія съ вѣрой получить совсѣмъ иной и новый смыслъ. Не окажется ли споръ знанія противъ вѣры споромъ низшей формы вѣры противъ высшей формы вѣры, низшей формы знанія противъ высшей формы знанія? Вѣра есть полное и окончательное знаніе, знаніе есть неполная и элементарная вѣра. Ниже мы вернемся къ идеямъ бытія и небытія, которыя прежде всего должны быть разслѣдованы онтологическою гносеологіей.

Библия является конкретно - религіознымъ источникомъ

¹⁾ См. мою статью „Объ онтологической гносеологии“ въ „Вопр. фил. и психол.“ Май—Іюнь 1908 г.

²⁾ Таковы въ XIX в. прежде всего Шеллингъ и Вл. Соловьевъ.

для философіи грѣхопаденія, но важно понять мифологическій и символическій характеръ разсказа книги Бытія объ Адамѣ и Евѣ. Въ Библии, которая возвращаетъ насъ къ истокамъ бытія, нѣтъ ясной грани, отдѣляющей то, что во времени, отъ того, что до времени, такъ какъ вселенская ея объективность имѣла границы въ ветхомъ сознаниіи человѣчества. И мифологичность книги бытія не есть ложь и выдумка первобытнаго, наивнаго человѣчества, а есть лишь ограниченность и условность въ воспріятіи абсолютной истины, предѣлъ ветхаго сознаниія въ воспріятіи откровенія абсолютной реальности. Въ этомъ, быть можетъ, тайна всякаго мифа, который всегда заключаетъ въ себѣ часть истины, за которымъ всегда скрывается нѣкоторая реальность.

Всѣ существа предвѣчно исходятъ изъ Божества, предмѣрно творятся; все живое пребываетъ въ божественномъ планѣ космоса, до времени и до міра уже совершившимся въ идеальномъ процессѣ божественной діалектики. Но ветхое религіозное сознание человѣчества могло это воспринять лишь въ конкретной формѣ элементарной и простой драмы съ ограниченнымъ числомъ дѣйствующихъ лицъ. Въ эту простую драму не вмѣстилась еще полная истина объ участіи всѣхъ существъ, всѣхъ частей сотвореннаго бытія въ первородномъ грѣхѣ. Отпала отъ Бога *міровая душа*, носительница соборнаго единства творенія, и потому всѣ и все въ мірѣ участвовали въ преступленіи богоотступничества и отвѣтственны за первородный грѣхъ, въ немъ свободно участвовало каждое существо и каждая былинка. Міровая душа оказалась женственной въ своей пассивной воспримчивости какъ къ добру, такъ и къ злу. Тайна этой женственности и есть грѣхъ; она связана съ свободой. Можно ли осмыслить происхожденіе зла, освѣтить первородный грѣхъ, въ которомъ дано начало всемірной исторіи? Возможно ли сознательно освободиться отъ соблазнительной дилеммы: возложить на творца вину за зло, содѣянное твореніемъ, и вызвать образъ злого бога, или совсѣмъ от-

рицать объективность зла въ мірѣ? Возможно ли сознательно преодолѣть персидскій дуализмъ, манихейское допущеніе двухъ боговъ, двухъ равносильныхъ началъ, и пантеистическій монизмъ, отвергающій абсолютное различіе между добромъ и зломъ, видящій въ злѣ лишь несовершенство частей, лишь недостаточное добро? Между дуализмомъ и пантеизмомъ постоянно колеблется религіозно-философское сознаніе; всѣ ереси склоняются то въ одну, то въ другую сторону.

Божество есть абсолютное, полное бытіе, сущій субъектъ всякаго бытія, положительное всеединство; внѣ Божества нельзя мыслить никакого бытія, въ Немъ пребываетъ идеальный космосъ, въ космосѣ этомъ осуществлено совершенное бытіе всѣхъ и всего. Эта идея положительнаго бытія ¹⁾ и всецѣлаго пребыванія его въ абсолютномъ *существованіи* есть идея первоначальная, намъ данная изъ непосредственнаго источника, неискоренимая никакими софизмами позитивизма и критицизма, ни изъ чего не выводимая, усматриваемая въ глубинѣ. Идея бытія есть первичная интуиція, а не производный результатъ дискурсивнаго мышленія, и всѣ попытки критицистовъ разложить эту идею на простѣйшіе элементы, ничего общаго съ бытіемъ не имѣющіе, изъ субъекта взятые, производятъ впечатлѣніе софизмовъ, являются ненужнымъ и вреднымъ схоластическимъ формализмомъ. Непосредственная данность идеи бытія и есть данность самаго бытія. Отъ бытія нельзя отдѣлаться никакими фокусами критическаго мышленія, бытіе изначально навязано нашему органическому мышленію, дано ему непосредственно, и здоровое религіозное сознаніе народовъ понимаетъ это гораздо лучше болѣзненнаго и извращеннаго рачіоналистическаго сознанія новыхъ философовъ. Въ этомъ я сознательно стремлюсь возвратиться

¹⁾ Слово *бытіе* я здѣсь все время употребляю не въ общемъ и отвлеченномъ смыслѣ, а въ метафизическомъ смыслѣ *истинно-сущаго*. Замѣчательный анализъ идеи бытія данъ русскимъ философомъ Козловымъ.

къ философскому примитивизму ¹⁾. Вся новѣйшая философія пыталась превратить бытіе въ призракъ, разрѣшить его въ иллюзионистскій феноменализмъ; но всѣ эти формально схоластическія упражненія въ пустотѣ отвлеченно взятаго субъекта не въ силахъ подорвать первоощущенія бытія и здороваго его первосознанія. Побѣда механичности надъ органичностью временна и относительна. Всякое существо, сбрасывая съ себя пыль рационалистической рефлексіи, касается бытія непосредственно, стоитъ передъ его глубиной, сознаетъ его въ той первичной стихіи, въ которой мышленіе не отдѣлимо отъ чувственнаго ощущенія. Смотришь ли на звѣздное небо или въ глаза близкаго существа, просыпаешься ли ночью, охваченный какимъ-то неизъяснимымъ космическимъ чувствомъ, припадаешь ли къ землѣ, погружаешься ли въ глубину своихъ неизреченныхъ переживаній и испытываній, всегда знаешь, знаешь вопреки всей новой схоластикѣ и формалистикѣ, что бытіе въ тебѣ и ты въ бытіи, что дано каждому живому существу коснуться бытія безмѣрнаго и таинственнаго. Не изъ мертвыхъ категорій субъекта соткано бытіе, а изъ живой плоти и крови. Вопросъ о Богѣ—вопросъ почти физиологическій, гораздо болѣе матеріально-физиологическій, чѣмъ формально-гносеологическій, и всѣ чувствуютъ это въ инныя минуты жизни, неизъяснимыя, озаренныя блеснувшей молніей, почти неизреченныя. Мы съ полнымъ спокойствіемъ интеллектуальной совѣсти можемъ положиться на идею бытія, какъ положительной полноты, и исходить отъ бытія.

Бытіе пребываетъ въ Божествѣ, Божество—носитель абсолютнаго бытія, единство всего, что бываетъ. Въ Божествѣ исчезаетъ различіе между бытіемъ, какъ предикатомъ, и бытіемъ, какъ субъектомъ. Космосъ, предвѣчно пребывающій въ Божествѣ, есть полное, гармоническое, свободное бытіе, осуществленное и утвержденное бытіе

¹⁾ Симптомомъ такого возвращенія къ здоровому философскому примитивизму является замѣчательная книга Н. О. Лосского „Обоснованіе интуитивизма“.

всѣхъ существъ, всѣхъ *идей* Бога въ ихъ окончательномъ соединеніи. Въ космосъ входитъ и въ Божествѣ пребываетъ лишь то, что подлинно есть, лишь настоящее бытіе, а не фальсификація, не фикція, не кажущееся и иллюзорное бытіе, лишь реальная личность, а не призракъ самоутверждающагося „я“.

Гдѣ же корень зла и гдѣ мѣсто его нахождения? Если всякое бытіе имѣетъ своимъ источникомъ Божество и если подлинное бытіе въ Божествѣ пребываетъ, то зло не можетъ корениться въ бытіи, то злое не можетъ мыслиться, какъ бытіе. Бытіе я все время рассматриваю не только какъ сказуемое (то, чѣмъ обладаютъ), но и какъ подлежащее (то, что обладаетъ). Въ бытіи абсолютномъ падаетъ само различіе между сказуемымъ и подлежащимъ, между предикатомъ и субъектомъ ¹⁾. Если зло не бытіе, то это не значить, что зла нѣтъ. Кромѣ бытія намъ дано и нами мыслится еще и *небытіе*, злая пустота, очень содержательная въ отношеніи къ нашему опыту, нами переживаемая и испытываемая. Зло коренится не въ бытіи, а въ небытіи; оно возникло въ сферѣ небытія и, занявъ ²⁾призрачное, фиктивное мѣсто въ бытіи, должно быть окончательно оттѣснено въ сферу небытія, должно быть изничтожено, изобличено во всемъ ничтожествѣ своего небытія, своей поддѣльностью. Бытіе и небытіе, какъ абсолютное и относительное, не могутъ находиться въ одной плоскости и ни въ какомъ смыслѣ не могутъ быть сравниваемы и сопоставляемы. Внѣ сферы абсолютнаго бытія никакое иное бытіе, относительное и злое, не можетъ быть осознано, какъ въ какой бы то ни было мѣрѣ ему равносильное и противопоставимое. Соблазнъ манихейскаго дуализма, соблазнъ увидѣть два равносильныхъ начала бытія, двухъ боговъ, въ

¹⁾ У Вл. Соловьева есть глубокое ученіе о различіи между *бытіемъ*, какъ состояніемъ, которое Гегель превратилъ въ отвлеченную идею, и *сущимъ*, какъ конкретнымъ, живымъ носителемъ бытія, субстратомъ, существомъ. Идея сущаго есть основная идея русской философіи. Но для моихъ цѣлей можно оперировать со словомъ „бытіе“.

томъ и коренится, что абсолютное и относительное рассматриваютъ въ одной плоскости, какъ соотносительныя и конкурирующія силы. Отвѣтственность за зло потому лишь возлагаютъ на Бога, что считаютъ возможнымъ сопоставлять злое съ абсолютно добрымъ, сравнивать начало зла и Бога. Но начало зла одинаково не находится ни въ Богѣ, ни внѣ Бога, (какъ бытіе самостоятельное). Поэтому Богъ не отвѣтственъ за зло и нѣтъ никакого другого бога, кромѣ Бога добра. Зло находится внѣ сферы бытія, рождается изъ небытія и въ небытіе возвращается; оно не обладаетъ силой, почерпнутой изъ божественнаго источника, и также мало есть сила, противоположная Богу, какъ бытіе иное, конкурирующее. Внутри абсолютнаго не можетъ быть никакого злого бытія, а внѣ абсолютнаго вообще никакое бытіе не мыслимо. Относительное несопоставимо съ абсолютнымъ, такъ какъ ничтожно передъ нимъ и не самостоятельно, не мыслимо внѣ абсолютнаго и не занимаетъ внутри его никакого особаго мѣста. Богъ и зло ни въ какомъ смыслѣ не сравнимы и не сопоставимы; ихъ нельзя признать ни равносильными началами (дуализмъ), ни зло подчиненнымъ Богу (пантеизмъ); къ ихъ отношеніямъ непримѣнима ни отвѣтственность, ни конкуренція. Относительное превращается какъ бы въ другое абсолютное и получается сопоставленіе двухъ абсолютныхъ, что совершенно недопустимо, такъ какъ законъ единства абсолютнаго есть основной законъ интуитивнаго разума. Относительно все, что внѣ Бога и противъ Бога, не лежитъ въ одной плоскости съ абсолютнымъ Божествомъ и не представляетъ никакой самостоятельной плоскости. Зло не есть другое абсолютное и не имѣетъ никакого мѣста въ единомъ абсолютномъ; оно относительно и въ своей относительности не соотносительно съ абсолютнымъ ¹⁾, не есть

1) Абсолютное и относительное потому не могутъ мыслиться соотносительными въ одной плоскости, что этимъ абсолютное было бы превращено въ относительное. Одно относительное предполагаетъ другое относительное, это реальное соотношеніе. Логическая же и грамматическая противополож-

иное бытіе и не есть часть того же бытія, а есть небытіе, въ духѣ небытія зачалось и пребываетъ. Небытіе же не имѣетъ корней въ бытіи и не можетъ быть противопологаемо бытію, какъ равное по силѣ и достоинству. Зло находится въ сферѣ относительнаго, а не Единаго абсолютнаго и не втораго абсолютнаго, въ сферѣ небытія, а не бытія, поэтому зло не ограничиваетъ царства абсолютнаго, не обусловливаетъ Божества. Зло есть безсиліе и потому не можетъ ограничить абсолютной силы. Сфера зла никогда не встрѣчается со сферой божественнаго бытія и никакихъ границъ и размежеваній между этими сферами быть не можетъ. Божество не умаляется въ своемъ могуществѣ, благодати и абсолютной безмѣрности отъ того, что существуетъ зло, такъ какъ относительное и небытіе не могутъ ограничить абсолютнаго бытія, все въ себѣ заключающаго. Зло есть отпаденіе отъ абсолютнаго бытія, совершенное актомъ свободы, и переходъ въ сферу призрачнаго бытія—небытія, которое ничего не отнимаетъ отъ божественной полноты и ничѣмъ ее не ограничиваетъ, такъ какъ въ послѣднемъ и окончательномъ—ничтожно. Зло есть твореніе, обоготворившее себя. Кромѣ Бога и творенія ничего и нѣтъ; путь зла есть путь творенія отпавшаго отъ Бога и погнавшагося за призракомъ своего оторваннаго бытія. Діаволь есть только первая въ злѣ тварь, въ немъ воплотилось начало, противоположное Сыну Божьему, онъ есть образъ творенія, какимъ оно не должно быть. Антихристъ и есть новый богъ творенія, тварь, подмѣнившая Творца.

Соблазнъ зла есть соблазнъ призрачнаго бытія, призрачнаго пути къ полнотѣ, свободѣ и блаженству. Древній змій соблазнялъ людей тѣмъ, что они будутъ, какъ боги, если пойдутъ за нимъ; онъ соблазнялъ людей высокой цѣлью, имѣвшей обличье добра—знаніемъ и свободой, богатствомъ и счастьемъ, соблазнялъ черезъ женственное начало міра—

ность между абсолютнымъ и относительнымъ никакого реального соотношенія за собою не скрываетъ.

праматерь Еву. Несомнѣнное зло міра—убійство, насиліе, порабощеніе, злоба и т. п.—это уже послѣдствія начальнаго зла, которое соблазняло обличемъ добра. Будьте, какъ бѣги,—въ этомъ нѣтъ ничего дурнаго; цѣль эта истиннѣ религіозна и божественна; ее Богъ поставилъ передъ людьми, возжелалъ, чтобъ они были подобны Ему. Въ Христвѣ и произошло *обоженіе* (θεωσις) человѣческой природы; Онъ хотѣлъ, чтобы люди были какъ боги, это была Его цѣль. Никакой своей цѣли, своего новаго бытія духъ зла не могъ выдумать, такъ какъ вся полнота бытія заключена въ Богѣ; выдумка его могла быть лишь ложью, лишь небытіемъ, выдавшимъ себя за бытіе, лишь карриатурой. Соблазнъ зминаго знанія не потому грѣховенъ, что знаніе грѣховно, а потому, что соблазнъ этотъ есть незнаніе, такъ какъ знаніе абсолютное дается лишь сляніемъ съ Богомъ. Вступивъ на путь зла, люди стали не богами, а звѣрями, не свободными, а рабами, попали во власть закона смерти и страданія. Всѣ манящія обѣщанія зла оказались ложью и обманомъ, всякое слѣдованіе злу ведетъ въ сферу небытія. Отъ духа небытія и лжи родился соблазнъ зла. Путь зла есть погоня за призракомъ призрачными средствами, есть подмѣна, поддѣлка, превращеніе бытія въ фикцію. Весь природный порядокъ, пространственный, временный, матеріальный, закономерный, который явился результатомъ грѣха, соблазненности, наущеніями духа зла, есть наполовину поддѣлка бытія, ложь и призракъ, такъ какъ въ немъ царить смерть, рабство и страданіе. Діаволь не есть сила соотносительная съ Богомъ, противоположная Ему, обладающая своимъ бытіемъ, сравнимымъ съ бытіемъ въ Богѣ; его сфера—небытіе, ложь и обманъ. Зло не есть особая, самобытная стихія, противостоящая стихіи добра, какъ то думаетъ дуалистическое сознаніе. Зло—не особая стихія, а превращеніе всякой стихіи въ небытіе, подмѣна подлинныхъ реальностей фиктивными, оболганіе всѣхъ стихій бытія. Всего менѣе можно осмыслить отношеніе между добромъ и зломъ въ сознаніи дуализма духа и матеріи.

Сама по себѣ матерія не есть зло и не въ ней источникъ зла. Плоть такъ же свята въ своей божественной первоосновѣ, какъ и духъ, но такъ же, какъ и духъ, можетъ быть испорчена, такъ же можетъ изолгаться и тогда сѣть смерть.

Все достоинство творенія, все совершенство его по идеѣ Творца—въ присущей ему *свободѣ*. Свобода есть основной внутренней признакъ každого существа, сотвореннаго по образу и подобию Божьему; въ этомъ признакъ заключено абсолютное совершенство плана творенія. Безрелигиозное сознание мысленно исправляетъ дѣло Божье и хвастаетъ, что могло бы лучше сдѣлать, что Богу слѣдовало бы насильственно создать космосъ, сотворить людей неспособными къ злу, сразу привести бытіе въ то совершенное состояніе, при которомъ не было бы страданія и смерти, а людей привлекало бы лишь добро.

Этотъ рациональный планъ творенія цѣликомъ пребываетъ въ сферѣ человѣческой ограниченности и не возвышается до сознанія *смысла* бытія, такъ какъ смыслъ этотъ связанъ съ иррациональной тайной *свободы грѣха*. Насильственное, принудительное, внѣшнее устраненіе зла изъ міра, необходимость и неизбѣжность добра—вотъ что окончательно противорѣчитъ достоинству всякаго лица и совершенству бытія, вотъ планъ, не соответствующій замыслу Существа абсолютнаго во всѣхъ своихъ совершенствахъ. Творецъ не создалъ необходимо и насильственно совершеннаго и добраго космоса, такъ какъ такой космосъ не былъ бы ни совершеннымъ, ни добрымъ въ своей основѣ. Основа совершенства и добра—въ свободѣ, въ свободной любви къ Богу, въ свободномъ соединеніи съ Богомъ, а этотъ характеръ всякаго совершенства и добра, всякаго бытія дѣлаетъ неизбѣжнымъ міровую трагедію.

По плану творенія космосъ данъ, какъ задача, какъ идея, которую должна осуществить свобода тварной души. Въ планъ творенія нѣтъ насилія ни надъ однимъ существомъ, каждому дано осуществить свою личность, идею, заложен-

ную въ Богѣ, или загубить, осуществить каррикутуру, подѣлку. Всему творенію дано свободнымъ и соборнымъ уси-ліемъ міровой души превратиться въ космосъ, осуществить божественную гармонію. Богъ лучше зналъ, какое твореніе совершеннѣе и достойнѣе, чѣмъ рационалистическое, разсудочное сознаніе людей, беспомощно останавливающихся передъ великой тайной свободы.

Свобода грѣха поистинѣ есть величайшая тайна, рационально непостижимая, но близкая каждому существу, каждымъ глубоко испытанная и пережитая. Но и для философствующаго разума ясно, что насильственное добро, насильственная прикованность къ Богу не имѣла бы никакой цѣнности, что существо, лишенное свободы избранія, свободы отпаденія, не было бы личностью. Въ нашемъ первоначальномъ опытѣ дано оправданіе Творца, сотворившаго свободный міръ, въ которомъ свободно долженъ гармонизироваться хаосъ и образоваться космосъ. Идея Творца полна достоинства и свободы: Онъ возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы свободно пошелъ человѣкъ за Творцомъ, прельщенный и плѣненный Имъ (слова Великаго Инквизитора). Тѣ, что отвергаютъ Бога на томъ основаніи, что зло существуетъ въ мірѣ, хотятъ насилія и принужденія въ добрѣ, лишаютъ человѣка высшаго достоинства.

Твореніе, въ силу присущей ему свободы, свободы избранія пути, отпало отъ Творца, отъ абсолютнаго источника бытія и пошло путемъ природнымъ, натуральнымъ; оно распалось на части, и всѣ части попали въ рабство другъ къ другу, подчинились закону тлѣнія, такъ какъ источникъ вѣчной жизни отдалился и потерялся. Началось дѣло осуществленія лже-бытія, началась трагическая *исторія* міра, въ основу которой было положено преступленіе. Основа исторіи—въ грѣхѣ, смыслъ исторіи—въ искупленіи грѣха и возвращеніи творенія къ Творцу, свободномъ воссоединеніи всѣхъ и всего съ Богомъ, обоженіи всего, что пребываетъ въ сферѣ бытія, и окончательномъ оттѣсненіи зла въ сферу небытія. Исторія есть разоблаченіе обмана, выявленіе под-

линныхъ реальностей и ихъ окончательное отдѣленіе отъ жи. Въ грѣхопадѣніи произошло смѣшеніе бытія съ небытіемъ, истины съ ложью, жизни со смертью, и исторія міра призвана Провидѣніемъ раздѣлить эти два царства, дѣйствительное и призрачное.

Свобода творенія въ началѣ міровой исторіи была сознана *формально* и потерялась въ грѣхѣ; въ концѣ міровой исторіи она должна быть признана *материально* и обрѣтена въ совершившемся искупленіи. Если начальнымъ въ міровой исторіи была свобода выбора добра и зла, то конечнымъ будетъ свобода утвержденія добра, такъ какъ зло будетъ признано, какъ окончательное рабство. Понявъ свою свободу, какъ свободу отъ Бога, какъ отпаденіе и возстаніе, твореніе поработилось, свободу потеряло. Все для всего стало чуждымъ и внѣшнимъ и потому давящимъ и насилующимъ. Міръ атомизировался, сталъ материально тяжелымъ, въ немъ воцарилась необходимость и внѣшняя законность. Материальная необходимость и есть болѣзнь бытія, результатъ внутренняго распадѣнія и внѣшней скованности всей іерархіи живыхъ существъ.

Въ дѣлѣ мірового освобожденія отъ грѣха и спасенія религиозное сознаніе должно признать за человѣчествомъ не только земное, но и космическое, вселенское значеніе. Человѣчество—космическій центръ бытія, высшая точка его подъема, душа міра, которая соборно отпала отъ Бога и соборно же должна вернуться къ Богу, обожиться. Земная исторія пріобрѣтаетъ абсолютный религиозный смыслъ, въ ней все единственно и неповторимо, въ ней совершается искупленіе и спасеніе міра. Всѣ факты земной человѣческой исторіи имѣютъ единственную и неповторимую важность; жизнь каждаго человѣка на землѣ есть моментъ абсолютнаго бытія и другого такого момента не будетъ уже дано для дѣла спасенія.

Для христіанскаго сознанія земля и происходящее на ней имѣетъ абсолютное и центральное значеніе; она не

можетъ быть разсматриваема, какъ одинъ изъ многихъ міровъ, какъ одна изъ формъ въ числѣ безконечно многихъ формъ бытія. Индійская идея метампсихоза чужда и противна христіанскому сознанию, такъ какъ противорѣчитъ религіозному смыслу земной исторіи человѣчества, въ которой совершается искупленіе и спасеніе міра, являлся Богъ въ конкретномъ образѣ человѣка, въ которой Христосъ былъ единственной, неповторимой точкой сближенія и соединенія Бога и человѣчества. Христіанское сознание все покоится на конкретности и единичности, не допускаетъ отвлеченности и множественности того, что есть центръ и смыслъ бытія. Христосъ былъ одинъ, являлся всего разъ на этой землѣ въ этой исторіи человѣчества; спасающее приобщеніе къ Христу совершается для каждого даннаго человѣка въ этой его жизни. Множественность и повторяемость несомвѣстимы съ Христомъ, и принявшій Христа долженъ принять абсолютное значеніе земли, человѣчества и исторіи. Земная жизнь человѣка и человѣчества лишилась бы всякаго религіознаго смысла, если бы для каждого существа жизнь эта не была неповторяемымъ дѣломъ спасенія, если допустить возможность отложить дѣло спасенія до новыхъ формъ существованія (метампсихозъ) и перенести въ другіе міры. На землѣ, въ земной исторіи человѣчества есть абсолютное касаніе иного міра, и точка этого касанія единична и неповторима въ своей конкретности.

Исторія человѣчества на землѣ есть трагедія бытія въ нѣсколькихъ актахъ; она имѣетъ начало и конецъ, имѣетъ неповторимые моменты внутренняго развивающагося дѣйствія; въ ней каждое явленіе и дѣйствіе имѣетъ единственную цѣнность. Въ центрѣ этой трагедіи стоитъ божественный Человѣкъ—Христосъ, къ Нему и отъ Него идетъ историческое дѣйствіе трагедіи. Христосъ абсолютный центръ космоса и вмѣстѣ съ тѣмъ воплотился въ человѣкѣ, явился на землѣ. Поэтому человѣчество приобрѣло космическое значеніе, въ немъ душа міра возвращается къ Богу. Ясно,

что множественность и повторяемость въ индѣйской философіи и религіи, отрицаніе смысла конкретной исторіи, допущеніе скитанія душъ по разнымъ краямъ бытія, по темнымъ коридорамъ, и индивидуальнаго спасенія этихъ душъ путемъ превращенія въ новыя и новыя формы — все это несовмѣстимо съ принятіемъ Христа и съ надеждой на спасительный *конецъ* исторіи міра. Христіанство даже не есть вѣра въ безсмертіе души, въ естественную ея трансформацию, а вѣра въ воскресеніе, которое должно быть вселенски завоевано, исторически подготовлено, должно быть дѣломъ всего космоса. Христіанству чуждо отвлеченно-спиритуалистическое пониманіе безсмертія: это религія воскресенія плоти, и міровая плоть для вѣры этой имѣетъ абсолютное значеніе. Идея переселенія души, отдѣленія души отъ плоти этого міра и перехода изъ этого міра въ совершенно иной, прямо противоположна вѣрѣ въ воскресеніе плоти и космическое спасеніе человѣчества и міра путемъ *исторіи*. Плоть этого міра и плоть cadaго изъ насъ должна быть спасена для вѣчности, а для этого нужно не уходить изъ этого міра въ другой, не ждать переселенія души и естественнаго ея безсмертія, а соединять этотъ міръ съ Богомъ, участвовать въ его вселенскомъ спасеніи путемъ исторіи, спасты плоть отъ смерти. Вѣра въ естественное безсмертіе сама по себѣ бесплодна и безотраднa; для этой вѣры не можетъ быть никакой задачи жизни и самое лучшее поскорѣ умереть, смертью отдѣлится душу отъ тѣла, уйти изъ міра. Теорія естественнаго безсмертія ведетъ къ апологіи самоубійства. Но великая задача жизни предстоить въ томъ случаѣ, если безсмертіе можетъ быть лишь результатомъ міроваго спасенія, если моя индивидуальная судьба зависитъ отъ судьбы міра и человѣчества, если для спасенія моего должно быть подготовлено воскресеніе плоти. Тогда нужно жить, а не умирать, тогда надежда связана съ воскресеніемъ, а не смертью. Вотъ почему христіанское ученіе о воскресеніи плоти утверждаетъ смыслъ жизни въ этомъ мірѣ, смыслъ

міровой исторіи, оправдываетъ міровую культуру. Чтобы заслужить безсмертіе нужно жить, а не умирать; нужно на землѣ, въ земной человѣческой исторіи совершить дѣло спасенія; нужно связать себя съ исторіей вселенной, итти къ воскресенію, утверждать плоть въ ея нетлѣнности, одухотворять ее. Дуалистическій спиритуализмъ не можетъ признать смысла жизни и смысла исторіи; для него выгоднѣе какъ можно скорѣйшая смерть, естественный переходъ въ другой, лучший міръ. Но религія Христа въ такой же мѣрѣ спиритуалистична, въ какой и матеріалистична ¹⁾. Для восточныхъ вѣрованій въ метампсихозъ плоть человѣка не имѣетъ никакого значенія; душа человѣка можетъ перейти въ кошку и потому нѣтъ смысла жизни, смысла земной исторіи, такъ какъ смыслъ этотъ тѣсно связанъ съ утвержденіемъ безусловнаго значенія плоти. Задача индивидуума и вселенной въ томъ, чтобы излѣчиться отъ болѣзни, очистить свое тѣло, подготовить плоть къ вѣчности, а не въ томъ, чтобы ждать естественнаго перехода въ другія формы существованія и надѣяться на отдѣленіе души отъ тѣла путемъ смерти. Только религія Христа осмысливаетъ космическое значеніе человѣчества ²⁾.

Но распря Творца и творенія не можетъ быть прекращена и разрѣшена свободой творенія, такъ какъ свобода эта утеряна въ грѣхопаденіи. Человѣчество, а за нимъ и весь міръ поработены зломъ, попали во власть необходимости, находятся въ плѣну у діавола. Свобода была со-

¹⁾ Этимъ я лишь отрицаю религіозный дуализмъ, который разрываетъ міръ на добрый духъ и злую плоть. Метафизика неизбѣжно ведетъ къ спиритуалистическому монизму, который утверждаетъ въ природѣ связь духа и матеріи, одухотворенность матеріи. Бытіе состоитъ изъ духовныхъ существъ, и „матерія“ есть лишь опредѣленное соотношеніе этихъ существъ и изв. опредѣленное состояніе.

²⁾ Даже если другія планеты и населены, то за землей остается центральное значеніе. Религіозное сознаніе побуждаетъ давящую безконечности звѣзднаго неба иной безконечностью, раскрывающейся въ божественныхъ связяхъ человѣка.

знана твореніемъ не какъ норма бытія, а какъ произволь, какъ нѣчто безразличное и безпредметное; свобода почуялась тварью, какъ свобода „отъ“, а не свобода „для“ и попала въ сѣти лжи, растворилась въ необходимости. Послѣ грѣхопаденія человѣкъ не можетъ уже свободно, своими естественными человѣческими силами спастись, вернуться къ первоисточнику бытія, такъ какъ не свободенъ уже: природа его испорчена, порабощена стихіей зла, наполовину перешла въ сферу небытія. Свобода должна быть возвращена человѣчеству и міру актомъ божественной *благодати*, вмѣшательствомъ самого Бога въ судьбы міровой исторіи. Промысль Божій и откровеніе Божіе въ мірѣ — не насиліе надъ человѣчествомъ, а освобожденіе человѣчества отъ рабства у зла, возвращеніе утерянной свободы, не формальной свободы отъ совершеннаго бытія (свободы небытія), а матеріальной свободы для совершеннаго бытія (свободнаго бытія). Въ высшемъ смыслѣ свободна лишь человѣческая природа, соединенная съ божеской, обоженная; отпавшая отъ божеской и обожествившая себя—она порабощена необходимости естественнаго порядка и обезсилена. Можетъ ли дитя смерти спастись и спасти міръ собственными силами? Для религіознаго сознанія ясно, что должна быть создана космическая возможность спасенія; человѣчество должно оплодотвориться божественной *благодатью*: въ мірѣ долженъ совершиться божественный актъ *искупленія*, побѣды надъ грѣхомъ, источникомъ рабства, побѣды по силѣ своей равной размѣрамъ содѣяннаго преступленія. Человѣчество само по себѣ не можетъ искупить грѣха, такъ какъ жертва его и кровавая его мука не равна преступленію богоотступничества и само оно не можетъ простить себѣ грѣха. Искупленіе творенія, освобожденіе отъ грѣха и спасеніе совершается не слабыми и порабощенными человѣческими силами, не естественными силами, а мистической діалектикой троичности, соединяющей Творца и твореніе, преодолюющей трагедію свободы грѣха. Нельзя осмыслить міра и міровую исторію помимо

идеи троичности Божества, необходимо поставить въ центрѣ міровой трагедіи Логось. Исторія міра зачалась въ діалектикѣ Троичности и въ ней предвѣчно разрѣшается. Идея Единого Бога или Бога Отца сама по себѣ не дѣлаетъ понятнымъ ни распадъ между твореніемъ и Творцомъ, ни возвратъ творенія Творцу, не осмысливаетъ мистическое начало міра и его исторіи. Лишь драматизація мірового процесса дѣлаетъ его намъ близкимъ и для насъ осмысленнымъ; сама божественная діалектика, идеально протекающая въ первоначальномъ Божествѣ, чуется нами, какъ драма съ драматическими дѣйствующими лицами,—впостасями Троицы.

Міръ сотворенъ Богомъ черезъ Логось, черезъ Смыслъ, черезъ идею совершенства творенія, предвѣчно пребывающую въ Богѣ и равную Ему по достоинству. Идея Логоса была уже признана греческой философіей, соединилась съ еврейскими чаяніями Мессіи и стала основой христіанской метафизики. „Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ“. Въ этихъ словахъ евангелиста Іоанна сказалась вся правда греческихъ метафизиковъ и ветхозавѣтныхъ пророковъ. Логось, Смыслъ творенія, Слово было въ началѣ, Слово это было въ Богѣ и Слово было Богомъ. У Бога было двое дѣтей: дитя-Логось и дитя-міръ. Дитя-Логось—совершенное, равное Отцу по достоинству, столь же божественное, какъ и Самъ Отець, дитя это есть твореніе, какъ космосъ, какъ *идея* бытія, какимъ оно должно быть. Дитя-міръ—несовершенное, не равное Отцу по достоинству, не осуществленная *идея* бытія, бытіе смѣшанное съ небытіемъ. Логось—Сынъ Божій есть смыслъ творенія, божественный планъ творенія, идеальная норма его бытія. Логось—Сынъ Божій есть предвѣчный носитель соединенности Творца съ твореніемъ, любви, соединяющей Божество съ человѣчествомъ; Онъ божественный посредникъ между Отцомъ и дитятею-міромъ, возставшимъ на Отца и отпавшимъ отъ Него. Богъ Отець потому и творить міръ, что у Него есть Сынъ, что въ Немъ пребы-

ваетъ безконечная Любовь: во имя Сына Онъ вызываетъ предвѣчнымъ актомъ изъ нѣдръ своихъ твореніе. У Бога есть Сынъ-Логось, Сынъ-Любовь, и Онъ творитъ міръ, осуществляя полноту бытія въ любви и смыслѣ. Абсолютное бытіе немислимо безъ творенія изъ него того бытія, которое было бы имъ любимо, и любило бы его, которое осуществляло бы его идею, его логось. Сынъ Божій,—второе лицо Троицы, и есть неизбѣжность акта творенія, и есть идея міра совершеннаго,—космоса. Въ мистической діалектикѣ абсолютнаго бытія заключена неизбѣжность творенія, какъ дѣло божественной любви между Отцомъ и Сыномъ. Въ глубинѣ творенія зародился грѣхъ, черты творенія исказились зломъ, не осуществилась въ немъ совершенная идея Бога, нѣтъ въ немъ той любви къ Богу, которая только и дѣлаетъ бытіе полнымъ и содержательнымъ. Но грѣхъ потому искупляется, и міръ-дитя потому имѣетъ оправданіе, что въ немъ рождается совершенное, божественное, равное Отцу дитя—Христось, что въ немъ является Логось во плоти и принимаетъ на себя грѣхи міра, что дитя-Христось жертвуетъ собой во имя спасенія дитяти-міра. Иисусъ изъ Назарета и былъ историческимъ, конкретнымъ явленіемъ Сына Бога, Логоса, Смысла творенія. Міръ былъ сотворенъ во имя Христа, чтобы онъ былъ подобенъ Христу, этому образу Космоса, явленному въ личности. Христось вошелъ въ твореніе, воплотился въ немъ, чтобы вернуть его къ Творцу, чтобы *обожить* человѣческую природу, божественную по идеѣ Творца, но ставшую грѣховной послѣ своего отпаденія. Въ любви родилось твореніе, черезъ Логось оно сотворилось, въ любви же, черезъ Логось оно должно воссоединиться съ Творцомъ, осуществить свою идею, свой смыслъ. Христось есть таинственный примиритель человѣческой свободы съ божественнымъ фатумомъ, Онъ—та свободная любовь творенія, которая утверждаетъ бытіе въ Творцѣ. При посредничествѣ Христа міръ спасется. Силой божественной любви Христось возвращаетъ міру и человѣчеству утрачен-

ную въ грѣхѣ свободу, освобождаетъ человѣчество изъ плѣна, возстанавливаетъ идеальный планъ творенія. усыновляетъ человѣка Богу, утверждаетъ начало *богочеловѣчности*, какъ оно дано въ идеѣ космоса. Исторія человѣчества на землѣ пріобрѣтаетъ *смыслъ*, потому что въ центрѣ ея является Христось—Смыслъ творенія. Безъ Сына Божьяго человѣчество не только не могло бы искупить грѣха и спастись, но его и не было бы, оно не сотворилось бы. Сынъ Бога и есть божественное, идеальное, абсолютно-совершенное начало человѣчности,—богосыновства, любящаго Отца и Отцомъ любимаго. Но мистическая діалектика завершается лишь въ троичности.

Третье Липо Троицы есть осуществленное заступничество Христа за міръ. Св. Духъ есть синтетическій моментъ въ мистической діалектикѣ, осуществленное космическое спасеніе, осуществленное обоженіе человѣчества и міра, соборное возвращеніе творенія къ Творцу. Св. Духъ есть носитель соборнаго божественнаго начала, соборной любви, возстанавливающей единство міровой души. Черезъ св. Духа проникаетъ Христось въ тѣло человѣчества, черезъ Третьяго таинственно претворяется Богочеловѣкъ въ Богочеловѣчество. Раздѣленіе на Отца и Сына въ лонѣ Божества синтезируется, примиряется въ Духѣ. Мистическая діалектика абсолютно и предвѣчно завершается въ Третьемъ, въ Трехъ. Если Сынъ Божій есть Логось бытія, Смыслъ бытія, идея совершеннаго космоса, то Духъ есть абсолютная реализація этого Логоса, этого Смысла, воплощеніе этой идеи не въ личности, а въ соборномъ единствѣ міра, есть обоженная до конца душа міра. Безъ Духа не было бы Церкви, божественной связи всего міра съ Богомъ. Если безъ Христа-Логоса исторія міра не имѣла бы смысла и оправданія, то безъ св. Духа въ исторіи міра не было бы соборнаго дѣйствія Промысла, не было бы отблеска Божества на всемъ, что творится въ исторіи, во вселенской культурѣ, въ общественности, не было бы космическаго единства человѣчества. Если Христось совершилъ актъ

искупленія міра, освободилъ отъ власти грѣха, создалъ таинственный мостъ между твореніемъ и творцомъ, то св. Духъ возстанавливаетъ твореніе по идеѣ Бога, по Логосу, соборно утверждаетъ бытіе въ Богѣ, собираетъ разорванныя и порабощенныя грѣхомъ части творенія. Въ Духѣ раскрывается тайна творенія, закрытая грѣхомъ и преступленіемъ, соборно утверждается бытіе всѣхъ и всего въ любви. Отецъ возвращаетъ себѣ твореніе черезъ Сына, а Сынъ пребываетъ въ твореніи черезъ Духа. Въ Духѣ открывается вновь то, что открывалось уже и въ Отцѣ, но осмысленное Сыномъ, и обнаруживается единство и тождество Отца и Сына. Твореніе какъ бы проходитъ черезъ три момента мистической діалектики и достигаетъ совершенства, согласнаго съ идеей Творца. Въ лонѣ абсолютнаго бытія, въ Перво-Божествѣ, совершился предвѣчно весь процессъ мистической діалектики: раздѣленіе Отца и Сына и примиреніе въ Духѣ. Тотъ же діалектическій процессъ совершается въ твореніи, но таинственно отраженнымъ: исторія міра проходитъ эпохи Отца, Сына и Духа. Но діалектика абсолютная тутъ переходитъ въ діалектику относительную, ограниченную временемъ и всѣми категориями; въ ней Сынъ кажется противоположнымъ Отцу. Въ ней ничто не дано въ полнотѣ и завершенности, такъ какъ полнота и завершенность могутъ быть даны лишь въ концѣ міра.

— Религіозный смыслъ этой діалектики исторіи и составляетъ мою тему, для которой я устанавливаю философско-богословскія послылки. Для „догматическаго богословія“ огромное значеніе имѣетъ философія, раскрывающаяся въ исторіи человѣческаго самосознанія метафизика. Если вселенскіе соборы раскрыли ученіе о Троичности Божества, о богочеловѣчествѣ Христа, объ искупленіи грѣха, если ученіе это полно и для насъ великаго смысла, то это не мѣшаетъ признавать огромное значеніе Гегеля, величайшаго изъ мыслителей, для осознанія и осмысленія мистической діалектики. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ, и гностическій

даръ великихъ философовъ былъ даръ боговдохновенный. Глубокимъ и боговдохновеннымъ представляется и учене Мейстера Эккерта о Перво-Божествѣ (Gottheit), которое глубже и изначальнѣе Бога (Gott). Въ Перво-Божествѣ, которое выше всѣхъ Лиць Троицы и связанной съ ними діалектики, предвѣчно и абсолютно преодолевается всякая антиномичность, по отношеніи къ Нему исчезаетъ даже самъ вопросъ о бытіи и небытіи. Но о Перво-Божествѣ ничего не можетъ быть сказано, оно невыразимо, отношеніе къ нему уже сверх-религіозно, само религіозное отношеніе исчезаетъ тамъ, гдѣ прекращается драма дѣйствующихъ лицъ, драма Отца, Сына и Духа и всѣхъ лицъ творенія. Религія драматична, можетъ быть лишь у лица и лишь по отношенію къ лицу, и потому возможна лишь религія Отца, Сына и Духа. Обычное сознание соединяетъ Перво-Божество съ Богомъ Отцомъ, но вѣдь Богъ отецъ есть одно изъ лицъ мистической діалектики, есть дѣйствующее лицо религіозной драмы, а Перво-Божество лежитъ подъ и надъ этой діалектикой, не участвуетъ въ драмѣ въ качествѣ лица. Перво-Божество есть Сверхъ-Сущее; въ Немъ дано абсолютное тождество Единого и Троичнаго; оно не есть одинъ изъ Трехъ, подобно Богу Отцу. Теперь вопросъ о происхожденіи зла представляется намъ въ новомъ свѣтѣ. Категоріи зла и грѣха примѣнимы лишь къ драмѣ мистической діалектики, лишь къ драматическому дѣйствию Трехъ Лиць Божества и ихъ отраженной діалектики въ исторіи творенія. Сама проблема зла анулируется въ примѣненіи къ Абсолютному Божеству, къ Перво-Божеству. Поистинѣ въ Его глубинѣ не только зло не рождается, но и ни въ какомъ смыслѣ не пребываетъ и его не ограничиваетъ. Частичная истина пантеизма и заключена въ этомъ первоощущеніи Перво-Божества. Но ложь пантеистическаго сознания въ томъ, что оно смѣшиваетъ все со всѣмъ, не отличаетъ Творца отъ творенія, не знаетъ истины о Троичности, не чувствуетъ мистической діалектики бытія и совершающейся въ ней драмы съ Лицами. Пантеизмъ—рели-

гіозно бесплодное настроеніе ума и сердца и потому легко переходитъ въ атеизмъ. Дуализмъ совсѣмъ ужь ограниченное міроощущеніе и просто отворачивается отъ окончательнаго рѣшенія проблемы зла. Реальная религія можетъ быть основана лишь на Тріединствѣ, а лежащее подъ этой троичностью первоначальное единство (Gottheit Мейстера Эккерта) есть лишь предѣлъ, о которомъ ничего уже нельзя сказать, ничего даже нельзя почувствовать конкретно.

Формулирую религіозныя предпосылки философіи исторіи. Въ основѣ *исторіи* міра лежитъ зло, первородный грѣхъ, до времени совершенный. Этимъ дана задача исторіи. Всѣ монады, изъ которыхъ состоитъ твореніе, сами избрали свою судьбу въ мірѣ, свободно опредѣлили себя къ бытію въ мірѣ, подчиненномъ необходимости и тлѣнію. Множественность, плюральность творенія потеряла единство, центръ, а индивидуальное не обрѣлось. Задача исторіи— не въ побѣдѣ надъ страданіемъ и несчастьемъ (результатомъ), а въ побѣдѣ надъ зломъ и грѣхомъ (источникомъ). Существованіе зла въ мірѣ не только не есть аргументъ въ пользу атеизма, не только не должно возстанавливать противъ Бога, но и приводитъ къ сознанію высшаго *смысла* жизни, великой задачи міровой исторіи. Начало зла и образъ діавола не есть самобытная сила, конкурирующая съ Богомъ, а—карриатура бытія, духъ небытія.

2) Объ исторіи міра до Христа. О ветхомъ Завѣтѣ и язычествѣ.

Отпавшій отъ Бога міръ все же сохранилъ съ Нимъ мистическую связь, хотя и поврежденную. Богъ промышляетъ о своемъ твореніи, открываетъ творенію истину о себѣ, утерянную и закрытую первороднымъ грѣхомъ, сообщаетъ творенію благодать, которую собственными усиліями оно не могло бы добыть. Первоначально Богъ открывается человѣку въ природѣ, въ творческихъ силахъ бытія, полныхъ страшной тайны. Внутренняя отдаленность творенія отъ Творца мѣшаетъ увидѣть Бога: образъ Бога дробится въ

человѣческомъ сознаниіи и воспринимается миеологически. Въ до-христіанскихъ религіяхъ Богъ былъ далекимъ и страшнымъ или такъ затуманивался слабостью человѣческаго зрѣнія, что видѣлся въ формѣ многобожія. До міра и до времени произошло отпаденіе отъ Бога; въ мірѣ и во времени происходитъ возвращеніе къ Богу, но не по прямой линіи.

Человѣкъ утверждаетъ въ своемъ своеволіи и влачить природное существованіе, подвластное необходимости и смерти. Исторія міра протекаетъ въ состояніи распада всѣхъ частей и ихъ взаимной скованности. Человѣкъ въ потѣ лица своего добываетъ хлѣбъ свой изъ проклятой земли; жена человѣка рождаетъ въ мукахъ; человѣкъ и жена его умираютъ съ роковой неизбѣжностью и рожаютъ смертное. Человѣкъ пошелъ по пути змія, свободно избралъ себѣ этотъ путь и долженъ до конца испытать послѣдствія богоотступничества. Человѣкъ ввергся въ стихію звѣринаго хаоса, и мучительной исторіей, трудовымъ развитіемъ, длительнымъ процессомъ эволюціи долженъ выйти изъ этого звѣрино-хаотическаго состоянія, очеловѣчиться. стать во весь свой ростъ, освободиться изъ плѣна для новаго и окончательнаго избранія себѣ бытія въ Богѣ или небытія внѣ Бога. Процессъ исторіи не есть прогрессирующее возвращеніе человѣчества къ Богу по прямой линіи, которое должно закончиться совершенствомъ этого міра: процессъ исторіи двойственъ; онъ есть подготовленіе къ концу, въ которомъ должно быть возстановлено твореніе въ своей идеѣ, въ своемъ смыслѣ, освобождено и очищено человѣчество и міръ для послѣдняго выбора между добромъ и зломъ. Въ исторической судьбѣ человѣчества неизмѣнно сопутствуетъ ему Промысль Божій; въ исторіи есть сфера перекрещивающагося соединенія человѣчества съ Божествомъ, есть мистическая церковь, въ которой возстанавливается человѣчество въ своей свободѣ и достоинствѣ, которая предупреждаетъ окончательную гибель человѣка, поддерживаетъ его въ минуты ужаса и переходящаго всѣ

границы страданія. Смысль до-христіанской исторіи въ томъ и заключался, чтобы привести человѣчество къ Христу, подготовить міровую почву для принятія человѣчествомъ Христа. Ветхій Заветъ и пророки, язычество и греческая философія, восточныя религіи и античная культура—все это было путемъ къ Христу, всемірной подготовкой почвы для явленія Логоса во плоти. Человѣчество должно было пройти всѣ стадіи первоначальнаго, естественнаго откровенія, пережить языческій политеизмъ, индійское міроотрицаніе и іудейское единобожіе, должно было достигнуть высшихъ ступеней философскаго самосознанія въ Греціи и совершить полныя предчувствій греческія мистеріи, должно было устроиться римское всемірное царство, объединяющее человѣчество въ міровой культурѣ, чтобы міръ созрѣлъ для явленія Христа, чтобы тоскующее, жаждущее человѣчество увидѣло Логосъ во плоти. Всѣ культуры древняго міра имѣли въ этомъ дѣлѣ свою миссію, существованіе ихъ имѣло религіозный смыслъ.

Въ основѣ древнихъ, до-христіанскихъ религій, и язычества и ветхаго завета, лежала идея *жертвы*, жажда искупленія путемъ кровавыхъ жертвоприношеній, потребность умиловити божество. Въ кровавой жертвѣ Богу и богамъ сказывалось ощущеніе первороднаго грѣха, хотя бы и не осознаннаго, и неизбежность искупленія этой кровавой жертвой. Мистерія кроваваго жертвоприношенія должна была совершиться, чтобы произошло соединеніе человѣка съ божествомъ. У божества нужно было кровью купить милость и снисхожденіе; божество казалось страшнымъ и далекимъ. Не только боги язычества, но и богъ ветхаго завета страшень и грозень; онъ мститъ и караетъ, онъ не знаетъ пощады, онъ требуетъ крови не только животныхъ, но и людей. Ужасъ этотъ лежалъ не въ природѣ Божества, а въ природѣ людей, въ угнетенности человѣческаго сознанія первороднымъ, неискупленнымъ грѣхомъ. Совершивъ преступленіе богоотступничества, человѣкъ не могъ уже видѣть Бога; онъ ослѣпленъ; Богъ отдаляется отъ него на

безконечное разстояніе и дѣлается для него страшнымъ. Въ ветхомъ завѣтѣ и язычествѣ Богъ открывался чело-вѣку, какъ Сила, но онъ еще не Отецъ; люди сознаютъ себя не дѣтьми Бога, а рабами; отношеніе къ Богу осно-вано не на любви и свободѣ, а на насиліи и устрашеніи. Въ язычествѣ было подлинное откровеніе Божества, но открывалась лишь безконечная божественная мощь; смыслъ оставался закрытымъ, и религія любви еще не явилась въ міръ. Только ветхозавѣтные пророки возвысились надъ религіей кровавой жертвы, и сознание ихъ освѣтилось грядущей религіей любви и безкровной жертвы; только греческіе философы начали прозрѣвать Логось за безмыслен-ными силами природы. Лилась кровь въ языческомъ мірѣ, умилостивлялось божество жертвой въ самыхъ разнообраз-ныхъ формахъ, но искупленіе не совершалось, надежда на спасеніе, на вѣчную жизнь не являлась. Ни одна древн. религія, ни язычество, ни браманизмъ, ни буддизмъ, ни даже ветхій завѣтъ, не была религіей спасенія: ни въ одной изъ до-христіанскихъ религій не было обѣтованія о возста-новленіи творенія въ идеальномъ космосѣ, о всеобщемъ воскресеніи, о вѣчной и полной жизни. Ни въ одной изъ этихъ религій не только не было надежды на спасеніе личности, но не было даже признанія безусловнаго значенія личности. Много говорятъ о жизнерадостности греческой религіи, о веселомъ олимпѣ, но недостаточно сознаютъ ужасъ этой веселости и жизнерадостности. Греческая ре-лигія безнадежна, въ ней нѣтъ спасенія; она была апофе-озомъ безсмыслія могущественныхъ силъ природы и обо-жествленіемъ слабыхъ силъ человѣческихъ. Для греческаго религіознаго сознанія міръ былъ безмысленнымъ кру́гово-ротомъ играющихъ силъ природы и не было никакого разрѣшенія этой игры, никакого исхода, никакой надежды для человѣческаго лица. Греческая религія привела антич-ную культуру къ безысходной тоскѣ, къ унынію и мраку, который охватилъ весь міръ въ эпоху явленія Христа. Только отдѣльные философы провидѣли Единого Бога и

предчувствовали *религію спасенія*. Въ ветхомъ завѣтѣ самѣ идея безсмертія была мертвой и жуткой, не было надежды на воскресеніе и задачи съ нимъ связанной. Лишь повиновеніе Богу - силѣ смягчало ужасъ жизни. Только пророки сознавали, что въ міръ идетъ религія спасенія, религія воскресенія и вѣчной жизни. Въ религіи Индіи была признана грѣховность и бессмысленность бытія и неизбѣжность міроотрицанія, но спасенія и воскресенія не было. Когда въ наше время начинаютъ говорить о реставраціи древнихъ, языческихъ религій, то охватываетъ ужасъ вѣчнаго возвращенія. Намъ ли ждать спасенія отъ религій, которыя привели уже къ неизбѣжности новой религіи,—религіи спасенія. Язычество было необходимой, элементарной ступенью въ процессѣ мірового откровенія; безъ этой ступени никогда міръ не пришелъ бы къ христіанскому сознанію; въ язычествѣ была неумирающая правда, которая должна войти въ дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія. Такова прежде всего правда объ одухотворенности природы. Но этой частной и элементарной правдой нельзя утолить духовнаго голода на высшихъ и сложныхъ ступеняхъ человѣческаго бытія. Въ языческомъ сознаніи жажда земнаго счастья и суевѣрная тѣнь гибели преобладали надъ жаждой совершенства и страхомъ своей измѣны образу Божьему. Современный языческій ренессансъ есть или неосознанный еще процессъ развитія религіи Христа къ высшей полнотѣ или окончательный декадансъ. Впрочемъ, археологическій характеръ этого ренессанса дѣлаетъ его безнадежнымъ и не страшнымъ. Прежде всего нужно помнить, что язычество было религіей *рода*, что въ немъ не было еще самоощущенія и самосознанія *личности*. Наша современная религіозная драма и религіозная жажда связана съ болѣзненнымъ, истонченнымъ ощущеніемъ личности, требующимъ высшаго сознанія. Въ язычествѣ было ощущеніе первоначальной святости плоти и плотской жизни, былъ здоровый религіозный материализмъ, но язычество было бессильно передъ тлѣніемъ плоти всего міра, не могло

такъ преобразить плоть, чтобъ она стала вѣчной и совершенной, не могло вырвать изъ плоти грѣхъ и зло. Таинства язычества не спасали отъ смерти—вотъ въ чемъ ихъ недостаточность. Міръ принялъ Христа, такъ какъ смерть царствовала въ мірѣ, такъ какъ плоть міра была больна и не излѣчивалась языческими средствами.

Личность утерьяла себя въ грѣхѣ; самоутвержденіе привело къ ея гибели; индивидуальность подчинилась стихіи рода. Вмѣсто вѣчнаго *личнаго бытія* достигнуть былъ временный *родовой бытъ*, съ смѣной рожденія и смерти, съ перспективой плохой безконечности. Естественныя религіи организовали жизнь рода, спасали человѣчество отъ окончательнаго распадѣнія и гибели, создавали колыбель *исторіи*, той исторіи, которая вся покоится на натуральномъ родѣ, на естественномъ продолженіи человѣчества во времени, но имѣетъ своей конечной задачей преобразить человѣчскій родъ въ богочеловѣчество, побѣдивъ естественную стихію. *Грѣхъ искупляется и зло побѣждается міровой исторіей*, и исторія должна дѣлаться упорнымъ и долгимъ трудомъ, должна пройти свои стадіи. Родовыя религіи сдѣлали возможными первыя стадіи человѣческой исторіи; въ нихъ открылись элементарно необходимыя истины; но истина о *личности* и ея идеальной природѣ въ нихъ не открылась еще, не настало еще для этого время. Въ древней стихіи рода не была признана не только личность человѣка, но не было признано и *единство человѣчества*, обладающее сборной душой и общимъ назначеніемъ. Древнему, до-христіанскому міру была также чужда идея прогресса,—смысла историческаго развитія, такъ какъ идея эта предполагаетъ признаніе единства человѣчества и провиденціальнаго его назначенія. Только у пророковъ зарождалась идея прогресса, только они чуяли религіозный *смыслъ исторіи*, связывая этотъ смыслъ съ миссіонистскими чаяніями. Исторія потому только и имѣла смыслъ, потому только въ ней и можно было увидѣть божественный планъ, что въ исторіи долженъ былъ явиться Мессія—Христось, что міръ исторически гото-

вился къ Его явленію. Идея прогресса могла зародиться только въ пророческомъ, обращенномъ впередъ сознаниі. Но пророчество выходило уже изъ древняго міра и возвышалось надъ до-христіанскими религіями, надъ родовыми религіями жертвы и закона. Пантеистическое чувство бытія, лежавшее въ основаніи язычества, было не дифференцировано; въ этомъ первоначальномъ пантеизмѣ не выдѣлялся еще ни человѣкъ, ни человѣчество, ни смыслъ человѣческой исторіи; все тонуло въ стихіи перевозданнаго хаоса, начинавшаго лишь оформливаться. Даже въ утонченной и высокой греческой культурѣ не была еще признана личность въ ея безусловномъ значеніи, и это сказалось въ античномъ обоготвореніи государства. Въ религіи Діониса, которую теперь сближаютъ съ христіанствомъ, не было еще личности; діонисическая трагедія цѣликомъ совершается еще въ стихіи натурального рода; въ ней все возрождается въ стихійности и хаотичности природныхъ силъ. Только въ самомъ концѣ античной культуры почувствовалась тоска и ужасъ передъ *индивидуальной судьбой*, но то было уже созрѣваніе міра для принятія Христа, сознание неизбежности Спасителя. Тогда народилась мистическая философія и мистическія секты, появились личности, окруженные мистической тайной. Искали спасенія въ платонизмѣ и нео-пифагорействѣ, въ стоицизмѣ, заключавшемъ въ себѣ уже элементы христіанства, въ эзотерическихъ мистеріяхъ. Началось соединеніе и смѣшеніе восточной мудрости съ греческой философійей и религіей. Но не могъ античный человѣкъ спастись собственными силами и тосковалъ смертельно. Естественныя религіи рода перестали человѣка удовлетворять; онъ переросъ ихъ, жаждалъ новой вѣры, въ которой заключалось бы высшее сознание. Мистика, какъ и всегда, была лишь переходнымъ состояніемъ; она предшествовала эпохѣ сильнаго религіознаго свѣта, котораго въ самой мистикѣ еще не было. Человѣчество жаждало Спасителя, явленія въ мірѣ самого Бога, такъ какъ натуральные человѣческіе пути были изжиты и

привели къ ужасу и мраку. Человѣчество своей сложной и многообразной исторіей приготавливалось къ воспріятію откровенія Логоса. Явленіе Логоса во плоти должно было совершиться въ народѣ, который былъ хранителемъ еди-нобожія и въ которомъ являлись пророки. Народъ этотъ былъ избранъ Богомъ для исполненія провиденціального плана Своего и былъ всегда объектомъ особнаго воздѣйствія божественной благодати. Избраніе это остается для насъ великой тайной, но оно помогаетъ намъ осмыслить міровую исторію¹⁾. Не только въ исторіи евреевъ, но и въ исторіи всѣхъ античныхъ культуръ созрѣвало человѣчество для принятія Христа. До Христа міръ не зналъ вселенской религіи; всѣ религіи были національными и ограниченными; но міръ шель съ разныхъ концовъ къ вселенскому религіозному сознанію, къ вселенской религіи. Христось явился, какъ единственная и неповторимая точка міровой исторіи, въ которой совершилось самосознаніе человѣка, освобожденнаго отъ гипноза стихійныхъ и хаотическихъ силъ. Всемирная римская имперія создала историческую почву для вселенской религіи.

Началась *всемирная исторія* человѣчества.

3) Христось и Новый Заветъ.

Христось явился въ міръ, какъ оправданіе творенія, какъ смыслъ, Логось творенія. Христось,—предвѣчный Сынъ Бога, усыновилъ человѣка Богу, усыновилъ все твореніе, возвратилъ къ Творцу Своей искупительной жертвой. То, что было не по силамъ человѣческимъ, не по силамъ природнымъ, оказалось по силамъ Сына Человѣческаго и Сына Божьяго. Жертва, принесенная человѣкомъ, его кровь и

¹⁾ Судьба еврейскаго народа необъяснима позитивистически и явно указываетъ на провиденціальный планъ исторіи. И загадка этой таинственной судьбы не можетъ быть разрѣшена иначе какъ религіозно. Еврейство никогда не ассимилируется и никогда не найдетъ того земнаго царства о которомъ такъ страстно мечтаетъ.

страданія, не можетъ искупить грѣха, не спасаетъ, такъ какъ не соотвѣтствуетъ всей безмѣрности содѣяннаго преступленія и не есть еще дѣйствіе совмѣстное съ Богомъ, не есть еще богодѣйство. Богъ давно говорилъ уже избранному народу Своему черезъ пророка Исаію: „къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесоженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ не хочу“. „Не носите больше даровъ тщетныхъ: куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть“. Жертва не искупала грѣха и не спасало исполненіе закона. Законъ Ветхаго Завѣта, какъ и всякій законъ до Христа, былъ лишь предварительнымъ подготовленіемъ челоуѣчества къ принятію религіи любви и свободы. Религія Христа не есть уже религія жертвы и закона, а религія любви и свободы. Въ религіи Христа кровавая жертва замѣняется жертвой безкровной — евхаристіей, пріобщеніемъ къ вселенской жертвѣ Христа, отмѣнившей всѣ другія жертвы, а Законъ замѣняется свободной любовью. Богу нужны не жертвы и истязанія, а свободная любовь челоуѣка, свободное соединеніе челоуѣческаго съ божескимъ. Новый Завѣтъ и есть завѣтъ свободной любви челоуѣка и Бога.

Сущность христіанства, которую многіе тщетно пытались разгадать со стороны, — въ личности Христа, въ космической роли этой таинственной личности. Евангеліе есть ученіе о Христѣ какъ Искупителѣ и Спасителѣ міра, а не ученіе Христа. По Евангелію путь спасенія—Самъ Христось, Его божественная Личность, а не евангельская мораль, не христіанскія поученія. Если брать ученіе Христа и отвергать самого Христа, то въ христіанствѣ нельзя найти ничего абсолютно новаго и оригинальнаго. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ Индіи, у Сократа и стоиковъ были уже даны почти всѣ элементы христіанской морали, а моральное ученіе Канта нѣкоторые даже находятъ болѣе возвышеннымъ, чѣмъ христіанское. Все христіанское ученіе было уже подготовлено греческой и восточной мудростью, даже таин-

ства христіанскія имѣютъ свой прообразъ въ таинствахъ древнихъ религій. Космическая атмосфера богосыновства давно уже назрѣвала въ мірѣ, въ разныхъ частяхъ міра было уже много христіанскаго. *Одно только абсолютно ново и оригинально въ христіанствѣ — Самъ Христосъ; Его только не было еще въ мірѣ и другого Христа никогда не будетъ.* Христосъ есть единственная, неповторимая точка соединенія божескаго и человѣческаго; только однажды въ исторіи міра можно было увидѣть Бога во плоти, притронуться къ Нему, прикоснуться къ Его тѣлу, ощутить Его близость. Только черезъ Христа отношеніе человѣка къ Богу становится интимнымъ, черезъ Христа Богъ сталъ роднымъ и близкимъ человѣку. Богъ открывался человѣку и въ древнихъ религіяхъ, сообщалъ людямъ Свою волю черезъ избранныхъ Своихъ людей, но никогда до Христа не воплощался Богъ, не являлся въ образѣ личности. Все уже было въ мірѣ по частямъ, все назрѣло, все подготовилось, но Самого Христа еще не было. Была въ Греціи религія Діониса, но самого Діониса никогда не было; Діонисъ былъ лишь космической атмосферой, стихіей, полной предчувствій. Всѣ греческіе человѣкообразные боги обладали тѣмъ недостаткомъ, что ихъ не было, что никогда ихъ никто не видалъ и видѣть не могъ, хотя въ религіи съ ними связанной что-то было. Только однажды въ исторіи міра была дана возможность увидѣть Бога въ человѣческомъ образѣ и то было чудомъ исторіи, единственнымъ по своему значенію, чудеснымъ фактомъ искупленія и спасенія. Вѣра въ этотъ чудесный фактъ, любовь къ этой таинственной личности, приобщеніе къ Христу—спасительны.

Ученіе о богочеловѣчествѣ Христа, христологическіе догматы—*факты*, мистическіе факты вселенской исторіи, а не теоріи, не умственные доктрины, не отвлеченныя построенія, какъ то хотятъ представить рационалисты. Гарнакъ видитъ интеллектуализмъ въ христіанской догматикѣ и призываетъ къ простой сердечности въ отношеніи къ Христу, не рѣшая вопроса о томъ, *кто* былъ Христосъ. Это

роковое заблужденіе. Кто былъ Христось и что Онъ для насъ, это не умственный вопросъ, не вопросъ той или иной теоріи разума, это вопросъ нашего религіознаго опыта, нашего религіознаго воспріятія, вопросъ реального факта. Мы хотимъ реально воспринять Христа, сдѣлать Его фактомъ нашего опыта и потому для насъ не можетъ быть безразлично, кто Онъ, что Онъ для насъ. Не познаніе наше о мірѣ и не интеллектуальныя наши теоріи мѣняются въ зависимости отъ того, что мы мнимъ о Христѣ, а самъ міръ и само наше существованіе мѣняются отъ этого. Если Христось—Сынъ Божій, Логось, то міръ имѣетъ Смысль, и у меня есть надежда на вѣчное спасеніе; если Христось—человѣкъ, то міръ безсмысленъ и нѣтъ для меня религіи спасенія. Догматы—факты, и только какъ факты они намъ дороги. На вселенскихъ соборахъ дѣло шло не о философскихъ теоріяхъ, а о жизни и смерти, о религіозномъ воспріятіи таинственныхъ реальностей. Догматы—обостреніе внутренняго зрѣнія, открытіе мистическихъ фактовъ въ глубинѣ своего опыта. Только *религіозное воспріятіе* въ силахъ рѣшить вопросъ, кто Христось и въ чемъ „сущность“ христіанства; историческое изслѣдованіе и философское умозрѣніе само по себѣ бессильно установить *религіозный фактъ*.

Христось не хотѣлъ никакого насилія; Онъ не насильственно спасалъ, хотѣлъ любви и свободы, утверждалъ высшее достоинство человѣка. Христось явился міру въ образѣ Распятаго, былъ униженъ и растерзанъ силами этого міра. Еврейскій народъ отвергъ Христа, не узналъ въ Немъ Мессіи, такъ какъ ждалъ земного царя, могущественнаго и славнаго, устроителя земнаго царства. Христось былъ распятъ тѣмъ міромъ, который ждалъ своего мірскаго царя, ждалъ князя этого міра и не имѣлъ той любви къ Отцу, которая помогла бы узнать Сына. И до сихъ поръ міръ не понимаетъ, почему Христось не пришелъ въ силѣ и славѣ, почему не явилъ Своей божественной мощи, почему такъ бессильна религія Христа въ исто-

рии, почему христіанство получаетъ ударъ за ударомъ и не удается, не устраиваетъ этого міра. Но весь смыслъ явленія Христа міру въ томъ и заключается, чтобы міръ свободно узналъ Христа, полюбилъ Царя въ образѣ Распятаго, увидѣлъ божественную мощь въ кажущемся безсиліи и беспомощности. Христось хотѣлъ свободной любви человѣка и потому не могъ запугивать его своимъ могуществомъ, насиловать своей властью. Если бы Христось явился въ силѣ и славѣ, какъ царь, то Онъ не былъ бы Искупителемъ, то спасительная жертва не совершилась бы. Кажущееся безсиліе Христа и христіанства свидѣтельствуютъ о Христѣ, о Его божественности, а не противъ Него. Въ концѣ міровой исторіи Христось явится, какъ Царь, явить міру Свою силу и славу, будетъ властвовать надъ міромъ, міру обѣщано наступленіе Его тысячелѣтняго царства. Но въ царство это войдутъ тѣ, которые полюбили Распятаго, въ Немъ свободно увидѣли Бога и Царя. Великая тайна человѣческой свободы сокрыта въ томъ, что Сынъ Бога умеръ на крестѣ, былъ униженъ и растерзанъ. Этимъ безсиліемъ и униженіемъ Самого Бога была открыта міру тайна свободной любви, смыслъ творенія. Смыслъ творенія въ томъ, чтобы человѣкъ и за нимъ весь міръ полюбили Бога—Любовь, а не устрашились Бога—Силы. Если бы Христось явился какъ царь земли, то этимъ исторія міра закончилась бы, никакой дальнѣйшей исторіи не могло бы быть. Это было бы тоже, какъ если бы Богъ создалъ твореніе не способнымъ къ грѣху, насильственно совершеннымъ и потому лишеннымъ свободы. Если тайна грѣха въ свободѣ, то тайна искупленія и спасенія—въ свободѣ же, но въ свободѣ, соединенной съ любовью, съ божественной любовью. Сынъ Божій долженъ былъ быть распятъ и растерзанъ въ мірѣ, чтобы дитя-міръ могло полюбить Отца и свободно спастись, вернуться въ его лоно. Христось не совершалъ чудесъ въ исторіи, отвергъ этотъ дьявольскій соблазнъ, такъ какъ въ свободѣ человѣка видѣлъ смыслъ исторіи, такъ какъ чудеса были бы насиліемъ

и не оставили бы мѣста для достоинства и заслуги любви къ Христу. Христось Самъ былъ чудомъ, Его жизнь была чудесной. И всѣ неудачи христіанства въ исторіи могутъ только подтверждать истину о Христѣ, могутъ лишь усилить любовь къ Нему.

Слишкомъ часто дѣлаютъ Христа отвѣтственнымъ за слабости христіанина, не хотятъ вѣрить въ Христа, такъ какъ не довѣряютъ христіанину. Требуютъ отъ христіанина великаго подвига, который доказалъ бы, что Христось—Богъ, что въ Христа можно вѣрить. Но сила Христова и правда не зависятъ отъ подвиговъ христіанина, не имъ доказываются, а ему доказываются. Самъ Христось свидѣтельствуесть о Себѣ и свидѣтельства этого не въ силахъ побороть всѣ слабости христіанина. Истина о Христѣ не доказывается силой человѣка, а скорѣе его слабостью, такъ какъ истина эта въ томъ и заключается, что человѣкъ безсиленъ самъ спастись и спасается черезъ Христа. Трудно современному человѣку повѣрить въ Христа, со всѣхъ сторонъ окружаютъ его препятствія. И самое сильное препятствіе, быть можетъ, въ томъ, что не видятъ чуда отъ вѣры въ Христа, что повѣрившій въ Христа все еще остается слабымъ человѣкомъ. Въ этомъ ожиданіи чуда, требованіи чуда отъ повѣрившаго, чтобы самому повѣрить, скрытъ великій соблазнъ, дьявольская хитрость. Часто чудо совершается незримо, а чуда видимаго, громоваго чуда челоуѣчество не заслужило еще. Христіанинъ слишкомъ малаго еще заслужилъ, а смотрящіе со стороны, не произойдетъ ли чего-то особеннаго, чтобы повѣрить, ничего не заслужили. Порядокъ природы, которымъ мы скованы по рукамъ и ногамъ, не можетъ быть отмѣненъ для каждаго изъ насъ; онъ отмѣняется лишь путемъ *вселенской исторіи*, лишь завершеннымъ искупленіемъ. Великое чудо, котораго ждетъ человѣкъ и съ нимъ весь міръ,—когда всѣ наши мертвецы встанутъ изъ гробовъ и оживутъ, совершится лишь въ *концѣ исторіи*, къ нему всѣ мы должны готовиться. Наша вѣра и наша

надежда, что чудо это совершится, основаны на чудѣ, которое уже совершилось, на чудѣ *воскресенія Христа*. Въ воскресеніи Христа былъ одинъ разъ за всю міровую исторію абсолютно отмѣненъ порядокъ природы, былъ данъ реальный примѣръ преображенія міра. Со стороны величайшее чудо исторіи не видно, невѣрующему нельзя доказать, что Христось воскресъ, тутъ нѣтъ доказательнаго насилія, но тотъ, кто увидѣлъ это чудо, кто повѣрилъ въ него, тотъ знаетъ, что мертвые встанутъ для вѣчной жизни. И все безсиліе христіанина передъ страшнымъ призракомъ необходимости, вся его слабость передъ законнымъ порядкомъ природы не можетъ поколебать этой вѣры. Христось умеръ на крестѣ—эту слабость видитъ весь міръ; Христось воскресъ—эту силу видитъ лишь любящій Его и вѣрящій въ него. Свобода вѣры и достоинство человѣка въ дѣлѣ спасенія основаны на этой извнѣ видимой слабости Сына Божьяго и извнѣ невидимой Его силы. И пусть невѣрующіе, смотрящіе со стороны, не ждутъ чудесъ отъ христіанина, чтобы повѣрить, чтобы войти въ магическій кругъ; они вѣдь не видятъ чуда реально уже совершившагося, чуда воскресенія Христа и ничего не увидятъ до тѣхъ поръ, пока свободная любовь не одержитъ въ нихъ побѣды надъ вынужденной силой.

Христось—центръ исторіи, смыслъ исторіи; исторія шла къ нему и идетъ отъ него. Но христіанство не вмѣстило откровенія объ исторической судьбѣ человѣчества на землѣ. Это—странная тайна религиозной діалектики бытія. Пскупляющая сила Голгоетской жертвы заполнила христіанское сознаніе. Ветхій міръ долженъ былъ умереть во Христѣ, чтобы воскреснуть во Христѣ. Смыслъ христіанской эпохи исторіи былъ въ подвигъ самоотреченія, въ вольномъ отказѣ отъ самоутвержденія въ порядкѣ природы, и христіанскіе святыя и подвижники выполняли эту космическую по своему значенію задачу. Человѣчество должно было въ избранной своей части принять внутрь себя Христа, обожить человѣческую природу слияніемъ съ Христомъ. Это

обоженіе, это преодоленіе порядка природы путемъ аскетизма должно было принять форму индивидуальнаго, личнаго спасенія во Христѣ. И христіанство, выполнявшее свою историческую миссію, въ сознаніи своемъ не вмѣщало пониманія смысла исторіи, смысла міровой культуры. Христіанство есть эпоха отрицанія грѣховнаго міра, смерти его съ Христомъ-Искупителемъ, есть антитезисъ, и этимъ опредѣляется односторонность и неполнота христіанской истины.

(Окончаніе слѣдуетъ)

Н. Бердяевъ.

Ницше какъ моралистъ ¹⁾.

Великіе критики научили насъ одному важному правилу, а именно: если мы не чувствуемъ въ себѣ способности восхищаться такими писателями и художниками, какъ Ливій или Виргилій, Рафаэль или Микель-Анджело, которыми восхищались всѣ просвѣщенные люди, то мы должны, не успокаиваясь на этомъ, изучать ихъ до тѣхъ поръ, пока ни поймемъ, какъ и чѣмъ мы должны восхищаться; если мы не можемъ достигнуть соединенія пониманія съ восхищеніемъ, то изъ этого слѣдуетъ, что мы тупы, а не то, что весь свѣтъ обмануть.

Burke. Works. v. III, p. 114.

Въ девятнадцатомъ вѣкѣ наибольшее вліяніе на міровоззрѣніе всего человѣчества оказали три мыслителя—Гегель, Контъ и Ницше.

Особенно велико было вліяніе этихъ мыслителей на нашу интеллигенцію; во второй четверти прошлаго столѣтія почти вся наша интеллигенція болѣе или менѣе была знакома съ ученіемъ Гегеля; многіе лучшіе умы того времени увлекались философіей Гегеля, находились во власти этой философіи. Общеизвѣстно, какъ много занимались ученіемъ Гегеля въ кружкѣ Станкевича. По условіямъ того времени

¹⁾ Этотъ очеркъ есть дополненная моя публичная лекція о морали Ницше, читанная въ Москвѣ (въ 1901, 1902 и 1908 гг.), въ С.-Петербургѣ (въ 1903 и 1904 г.), въ Юрьевѣ (въ 1901 и 1908 г.), въ Вильно, Витебскѣ, Двинскѣ, Митавѣ и Ригѣ.

у насъ не было философвъ-гегельянцевъ, но многіе наши образованные люди во второй половинѣ прошлаго вѣка съ полнымъ правомъ могли, какъ Гамлетъ Щигровскаго уѣзда, сказать про себя: „Я Гегеля изучилъ“. На развитіе нашей науки Гегель вліянія не оказалъ, потому что въ періодъ наибольшаго вліянія его ученія у насъ почти не было самостоятельныхъ ученыхъ.

Еще болѣе сильно было вліяніе Конта. Непосредственно или посредственно Контъ воздѣйствовалъ на громадное большинство образованныхъ людей всего міра; и по настоящее время между образованными людьми больше всего позитивистовъ. У насъ вліяніе Конта было громадно; позитивизмъ это наиболѣе распространенная философская доктрина, исповѣдуемая въ Россіи. Въ періодъ господства ученія Конта у насъ уже были самостоятельные ученые, а поэтому среди нашихъ философвъ были позитивисты; имена Троицкаго, Лесевича, Дероберти достаточно извѣстны. Хотя Cours de philosophie positive изучень у насъ весьма немногими, но идеи Конта были у насъ хорошо популяризованы и твердо усвоены; трудно найти у насъ образованнаго челоуѣка, на міровоззрѣніе котораго идеи Конта не оказали бдльшаго или меньшаго вліянія. Конечно, немало лицъ, которыя усвоили себѣ многія идеи Конта изъ вторыхъ или даже третьихъ рукъ, не знали ничего о творцѣ тѣхъ идей, которыя легли въ основу ихъ міросозерцанія.

Въ концѣ прошлаго вѣка Ницше удивительно быстро завоевалъ поклоненіе очень многихъ. Успѣхъ Ницше составляетъ отрадное явленіе, доказывающее, какой чудной властью геніальный писатель обладаетъ въ наше время. Какъ извѣстно, Ницше не могъ никому импонировать по своему положенію; онъ былъ уволенный по болѣзни въ отставку экстраординарный профессоръ классической филологіи. Онъ не имѣлъ никакихъ связей или знакомствъ въ редакціяхъ вліятельныхъ газетъ и журналовъ, никогда не прибѣгалъ къ рекламѣ. Вслѣдствіе тяжелаго недуга, Ницше

жилъ по курортамъ, вдали отъ центровъ умственной жизни. Въ началѣ января 1889 года болѣзь Ницше перешла въ тяжелое слабоуміе; его сестра и друзья взяли на себя разработку рукописей и новыя изданія его сочиненій. Понятно, что многіе относились и даже относятся теперь съ недоувѣріемъ къ твореніямъ писателя, безспорно психически-больного. До настоящаго времени не выяснено, какой болѣзнью страдалъ Ницше и въ какомъ періодѣ развитія была его болѣзнь, когда онъ создалъ самыя гениальныя произведенія ¹⁾.

Несмотря на всѣ эти крайне неблагоприятныя для пріобрѣтенія вліянія условія, имя Ницше стало извѣстнымъ всему образованному міру, и его ученіе очень быстро получило самое широкое распространеніе. Всего черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ появленія въ свѣтъ главныхъ произведеній Ницше, его идеи завоевали себѣ преданныхъ адептовъ и пріобрѣли ярыхъ противниковъ.

Наконецъ, необходимо отмѣнить, что и вслѣдствіе болѣзни головного мозга, и вслѣдствіе болѣзни глазъ, несчастный гениальный мыслитель не могъ хорошо обрабатывать своихъ произведеній, писалъ урывками, непослѣдовательно, повторялся, одну и ту же мысль высказывалъ нѣсколько разъ и почти никогда не выяснялъ своей мысли сразу въ вполнѣ законченной формѣ. Интересно, что Ницше излагалъ свои мысли афоризмами такъ же, какъ душевно-больной французскій мыслитель Паскаль. Но афоризмы Паскаля изложены въ двухъ маленькихъ томикахъ, а сочиненія Ницше составляютъ восемь большихъ томовъ ²⁾. Понятно, какъ такой способъ изложенія затруднялъ публикѣ ознакомленіе съ идеями

¹⁾ Въ словарь Брокгауза-Ефрона Ницше (т. 41., стр. 204 — 206) отведено всего двѣ неполныхъ страницы, допущена грубая ошибка: „Въ 1880 г. душевный недугъ окончательно разразился, и съ тѣхъ поръ Ницше живетъ больнымъ“. Ницше заболѣлъ 4 января 1889 г. Лучшая работа о болѣзни Ницше: Möbius. „Ueber das Pathologische bei Nietzsche“. Я не согласенъ съ пониманіемъ Möbius'a болѣзни Ницше.

²⁾ Pensées de Pascal. Edition Delarue; въ 16-ую листа; 1-й томъ 160 стр.; 2-й томъ 237 страницъ.

Ницше, какъ трудно усвоить все ученіе этого мыслителя. Хотя Ницше великій стилистъ, но вслѣдствіе крайней разбросанности, если можно такъ выразиться, въ изложеніи идей, возвышенности и новизны его мыслей, особенностей его языка, произведенія Ницше вполне доступны далеко не всѣмъ. Особенно трудно полное пониманіе его сочиненій не нѣмцамъ, такъ какъ оно требуетъ совершеннаго знанія нѣмецкаго языка; они также очень трудны для перевода. У насъ нѣтъ удовлетворительнаго перевода произведеній Ницше, и не нужно быть пророкомъ, чтобы предсказать, что намъ долго придется ждать хорошаго перевода ¹⁾.

Несмотря на всѣ эти крайне неблагоприятныя для успѣха условія, произведенія Ницше поразительно быстро обратили на себя общее вниманіе; о трудахъ этого гениальнаго, но больнаго мыслителя возникла цѣлая литература; не только нѣмецкіе ученые, но и иностранные, на примѣръ, Лихтенберже, посвятили себя изученію и уясненію идей Ницше ²⁾.

¹⁾ Очень хорошъ французскій переводъ подъ редакціей Henri Albert. Я неоднократно пользовался имъ для лучшей передачи на нашемъ языкѣ идей Ницше. Однако и въ этомъ переводѣ имѣются неточности. На примѣръ, „Lehm, Koth“ (Bd. VII; s. 181) переведены „le limon, la boue“ (р. 164). Lehm значитъ собственно глина, и по-французски слѣдовало бы перевести или „l'argile“, или „la terre glaise“; „le limon“ значитъ грязь, тина, иль. Въ „La Sainte Bible“ сказано: „Dieu forma Adam du limon de la terre“, но неудовлетворительность этого выраженія побудила Osterwald въ наиболѣе распространенной теперь во Франціи библии выразиться такъ „Dieu avait formé l'homme de la poudre de la terre“.

²⁾ Для пониманія морали Ницше необходимы слѣдующія сочиненія: Н. Turck. „Friedrich Nietzsche und seiner Philosophie Irrwege“. 1891. Eisner. „Psychopatia spiritualis“. 1892; Kaatz. „Weltanschauung Fr. Nietzche's“. 1892; Stein. „Fr. Nietzche's Weltanschauung“. 1893; Max. „Nietzsche—Kritik“. 1895; Mon gré. „Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“. 1897; Riehl. „Fr. Nietzsche der Künstler und Denker. 1897; Lichtenberger. „La philosophie de Nietzsche“. 1897; Lichtenberger. „Friedrich Nietzsche“; Lichtenberger. „Aphorismes et fragments choisis“. 1899; Horneffer. „Vorträge über Nietzsche“. 1900; Kalthoff. „Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit“. 1900; Naumann. „Zarathustra-Commentar. 1899—1902; Reiner. „Fr. Nietzsche für gebildete Laien geschildert“ 1901; Vaihinger. „Nietzsche als Philosoph“. 1902; Eisler. „Nietzsche's Erkennt-

Какъ и всѣ великіе умы, Ницше имѣеть и горячихъ поклонниковъ, и ярыхъ противниковъ; само собою разумѣется, что главнымъ орудіемъ противниковъ было и будетъ указаніе на душевную болѣзнь этого мыслителя. Въ самомъ дѣлѣ, многимъ ученіе душевно-больного мыслителя, и съ полнымъ на то правомъ, внушаетъ сомнѣнія; ту мысль Ницше, которая намъ кажется невѣрной, мы можемъ объяснить какъ проявленіе душевной болѣзни: она, можетъ быть, написана въ моментъ ухудшенія болѣзни.

Противники Ницше, конечно тѣ, которые не имѣють ни малѣйшаго понятія о душевныхъ болѣзняхъ, (а психіатровъ, изучавшихъ произведенія Ницше, всего нѣсколько чело-вѣкъ въ мірѣ), могутъ разсматривать его душевную болѣзнь, какъ результатъ или послѣдствіе его заблужденій, напр., Шахтъ ¹⁾ именно такъ относится къ твореніямъ Ницше.

Какъ психіатръ, считаю необходимымъ замѣтить, что душевная болѣзнь, которая прервала плодотворную дѣятельность этого гениальнаго мыслителя, была по всей вѣроятности экзогенная и потому не мѣшала духовному развитію Ницше. Лучшія его произведенія: „Also sprach Zarathustra“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Zur Genealogie der Moral“, были написаны въ послѣдніе годы его сознательной жизни, слѣдовательно, въ душевной жизни Ницше мы видимъ главный признакъ здоровья—развитіе.

Впрочемъ, если мы даже допустимъ, что душевная болѣзнь была эндогенная, развивалась медленно, постепенно

nistheorie und Metaphisik“. 1902; Ewald. „Nietzsche's Lehre, Sinn der Uebermenschlichen“. 1903; Richter. „Fr. Nietzsche. Seine Leben und sein Werk“. 1903; Bjerre. „Der geniale Wahnsinn“. 1904; Drews. „Nietzsches Philosophie“. 1904; Kalthoff. „Zarathustra-Predigten“. 1904; Rithelmeyer. „Fr. Nietzsche und die Religion“. 1904; Willy. „Fr. Nietzsche. Eine Gesamtschilderung“. 1904; Düringer. „Nietzsche Philosophie“. 1906; Saitschick. „Deutsche Skeptiker“. 1900; Düringer. „Nietzsche Philosophie und d. heutige Christentum“. 1907; Gramzow. „Kurzer Kommentar zum Zarathustra“. 1907; Fritsche. „Die Weltanschauung Nietzsches“. 1908.

¹⁾ Schacht. „Nietzsche: Eine psychiatrisch-philosophische Untersuchung“. 1901.

или скачками—это въ данномъ случаѣ все равно — все же это не даетъ никакого права противникамъ Ницше относиться отрицательно къ его произведеніямъ. Несомнѣнно, что коранъ одно изъ самыхъ крупныхъ твореній человѣческаго духа, также несомнѣнно, что Магометъ страдалъ истеріей въ тяжелой формѣ. Тяжкая болѣзнь Магомета не помѣшала его идеямъ произвести одинъ изъ самыхъ великихъ переворотовъ въ жизни почти всего человѣчества. Напомню, что и Контъ страдалъ душевной болѣзнью настолько тяжелой, что было необходимо помѣстить его въ психіатрическую больницу. Однако, идеи страдавшаго душевной болѣзнью Конта овладѣли умами большинства психически-здоровыхъ людей. Конечно, и душевная болѣзнь Ницше не уменьшаетъ цѣнности идей этого мыслителя.

Слѣдуетъ сожалѣть, что болѣзнь прервала въ періодѣ наивысшаго развитія плодотворную дѣятельность Ницше; слѣдуетъ удивляться, какъ могъ больной мыслитель работать такъ много, писать такъ художественно. Эта благородная потребность повѣдать міру новое слово — лучшее доказательство геніальности Ницше.

Даже противники Ницше признаютъ его великимъ стилистомъ и объясняютъ его успѣхъ красотой его прозы. Дѣйствительно, въ Германіи послѣ Лютера никто не писалъ такой чудной прозой, какой излагалъ свои идеи Ницше. Но очевидно, что красотой прозы нельзя объяснить быстрый и крупный успѣхъ произведеній этого великаго мыслителя. Во-первыхъ, увлекаться красотой изложенія, при посредственности и даже парадоксальности изложенія, могутъ все же немногіе; во-вторыхъ, вліяніе Ницше внѣ Германіи никоимъ образомъ не можетъ быть объяснено красотой его прозы; большинству читателей, не-нѣмцевъ, мало понятенъ стиль Ницше, а лица, читавшія его произведенія въ переводахъ, не могутъ оцѣнить высокой прелести его прозы. Безспорно, что если бы Ницше писалъ самой обыденной прозой, онъ былъ бы доступнѣе многимъ у себя на родинѣ и громадному большинству поклонниковъ не-нѣмцевъ.

Ницше приобрѣлъ большое вліяніе, какъ моралистъ; его мораль завоевала ему всемірную извѣстность. Мораль Ницше составляетъ предметъ изученія почти всѣхъ его поклонниковъ; только эта сторона его дѣятельности выдѣлила его изъ ряда современныхъ мыслителей, обратила на себя вниманіе всѣхъ образованныхъ людей. Ницше, какъ художественный критикъ, мало извѣстенъ, и его идеи объ искусствѣ не имѣютъ большаго числа адептовъ.

Поэтому изученіе и объясненіе морали Ницше составляетъ обязанность всѣхъ его поклонниковъ; мораль Ницше такъ своеобразна, что нескоро будетъ исчерпана, и всякая новая попытка освѣтить эту сторону дѣятельности гениальнаго писателя заслуживаетъ вниманія. Мораль Ницше такъ возвышена и своеобразна, что требуетъ всесторонняго освѣщенія многими его искренними поклонниками.

Мораль Ницше, какъ великаго учителя, такъ содержательна, такъ многостороння и, наконецъ, настолько выше обычнаго пониманія, что не можетъ быть понята всѣми одинаково и вполнѣ. Гениальность Ницше, какъ моралиста, доказывается именно тѣмъ, что его ученіе не можетъ быть понято и усвоено всѣми одинаково. Мораль Будды и Магомета, людей безспорно гениальныхъ, воспринята далеко не одинаково даже буддистами и магометанами; и среди буддистовъ, и среди магометанъ имѣются секты, по-своему усвоившія даже главные идеи Будды и Магомета. Наши обыкновенныя головы не могутъ охватить и понять всего ученія истиннаго генія; мы, въ зависимости отъ нашихъ способностей, нашихъ знаній и, наконецъ, нашего темперамента, усваиваемъ лишь часть гениальнаго ученія; рядомъ съ правовѣрнымъ мусульманствомъ вполнѣ законенъ суфизмъ; и правовѣрные мусульмане и суфіи посвоему правильно понимаютъ коранъ; также правильно понимаемъ его и мы.

Моральное ученіе даже талантливыхъ мыслителей, напримѣръ, Бенгама или Гюйо, усваивается легко и всѣми одинаково, не возбуждаетъ большихъ несогласій и недо-

разумѣній; наши способности достаточны для полнаго пониманія ученія этихъ мыслителей. Мораль Ницше понимается далеко не одинаково даже поклонниками этого гениальнаго мыслителя, конечно, не только потому, что она изложена не систематично и въ нѣсколькихъ объемистыхъ томахъ; она, я думаю, никогда и не будетъ понимаема всѣми одинаково, какъ бы ни комментировали творенія Ницше ученые, посвятившіе свои силы изученію произведеній этого мыслителя.

Наконецъ, гениальность Ницше, какъ моралиста, доказываетъ и тѣмъ, что его идеи имѣютъ упорныхъ и горячихъ противниковъ, тѣмъ, что эти идеи вызвали энергическій отпоръ, бурную полемику. Если бы идеи Ницше были только парадоксы больного, на нихъ не обратили бы вниманія, и онѣ скоро были бы забыты: мало ли вздора пишутъ психопаты, но кто же интересуется ихъ писаніями.

Мораль Ницше была и будетъ предметомъ многихъ работъ; чѣмъ содержательнѣе и возвышеннѣе ученіе, тѣмъ больше мыслей оно вызываетъ; это вполне естественно. До сихъ поръ, однако, еще никто не ограничился систематическимъ подборомъ наиболѣе яркихъ идей Ницше; такой подборъ, конечно, долженъ быть обоснованъ собственнымъ пониманіемъ автора ученія этого мыслителя; иначе такой подборъ будетъ главой хрестоматіи. Понятно, что тѣ идеи Ницше, которыя для моего пониманія представляются самыми яркими, самыми важными, могутъ въ глазахъ лица, иначе понимающаго Ницше, имѣть второстепенное значеніе. Поэтому нельзя ограничиться систематическимъ подборомъ наиболѣе важныхъ идей; необходимо, по мѣрѣ силъ, выяснить, почему именно эти идеи составляютъ суть ученія Ницше, нужно выяснить, почему онѣ сопоставлены именно въ данномъ порядкѣ.

Само собою разумѣется, что такая работа не можетъ претендовать на полноту; она имѣетъ значеніе лишь рядомъ съ другими изслѣдованіями о морали Ницше.

Я почелъ себя въ правѣ изложить мое пониманіе сущно-

сти ученія Ницше, во-первыхъ, потому, что, какъ психіатръ, я по мѣрѣ моего разумѣнія опускалъ въ ученіи Ницше все, что, какъ мнѣ казалось, было навѣяно его болѣзною, все, что можно, хотя бы съ нѣкоторымъ правомъ, приписать его болѣзненному состоянію. Во-вторыхъ, мое пониманіе морали Ницше заинтересовало слушателей моихъ публичныхъ лекцій и, слѣдовательно, можетъ быть, до нѣкоторой степени, полезно для тѣхъ, кто не вполне изучилъ всѣ произведенія Ницше:

Конечно, я ясно понимаю, что мое толкованіе Ницше не можетъ претендовать на исключительность и законченность, что оно можетъ удовлетворить далеко не всѣхъ, что многіе, и съ полнымъ правомъ, иначе, чѣмъ я, понимаютъ мораль Ницше; но очевидно, что сопоставленіе различныхъ толкованій идей этого мыслителя можетъ быть только полезно.

I.

Могущественное вліяніе ученія Ницше на наши умы, главнымъ образомъ, обусловлено тѣмъ, что этотъ гениальный мыслитель обратилъ наше вниманіе на значеніе морали. Безспорно, что въ прошломъ столѣтіи даже лучшіе умы меньше всего занимались этическими проблемами. Тутъ не мѣсто входить въ обсужденіе причинъ этого сложнаго явленія, но самъ фактъ несомнѣненъ. Лучшіе умы прошлаго столѣтія всѣ свои силы посвятили разработкѣ научныхъ, соціальныхъ и политическихъ проблемъ. Нравственной жизни человѣчества въ прошломъ столѣтіи занимались мало; ей придавали даже второстепенное значеніе; напомнимъ о взглядахъ Бокля.

Понятно, что все общество шло за своими руководителями, ждало, ждетъ и теперь, улучшенія всей жизни, даже улучшенія всего человѣчества отъ научнаго прогресса, отъ измѣненія политическаго строя и соціальныхъ отношеній. Вѣра въ силу знанія, значенія экономическихъ отношеній и политическаго строя, была такъ велика, что оду-

шевила немало подвижниковъ и даже мучениковъ. Въ прошломъ вѣкѣ, конечно еще и теперь, громадное большинство увѣрено, что наибольшую власть надъ нами имѣютъ экономическія отношенія и политическій строй, что весь прогрессъ обусловленъ успѣхомъ науки, улучшениями экономическихъ отношеній и политическаго строя.

Въ началѣ прошлаго вѣка почти всѣ были увѣрены, что для того, чтобы людямъ жилось хорошо, нужно только измѣнить политическій строй; наука дастъ указанія, какъ люди должны жить, чтобы быть счастливыми и жить въ алюминіевыхъ дворцахъ. Жизнь, конечно, показала несостоятельность этихъ утопій, и потому наибольшее значеніе стали приписывать экономическимъ отношеніямъ.

Конечно, болѣе проницательные умы понимали, что измѣнить социальный строй вообще почти внѣ нашей власти; но громадное большинство горячо вѣрить, что главная задача нашего времени это пересоздать экономическія отношенія; одни думаютъ, что этого можно достигнуть мирнымъ путемъ—изданіемъ хорошихъ законовъ,—другіе утверждаютъ, что для водворенія рая на землѣ нужно пролить немало крови. Общеизвѣстно, что эта вѣра у нѣкоторыхъ лицъ достигаетъ такой силы, что они не останавливаются передъ преступленіемъ и охотно приносятъ себя въ жертву для блага человечества. Эта вѣра такъ сильна, что бесполезная гибель борцовъ не останавливаетъ движенія; и теперь громадное большинство увѣрено, что съ измѣненіемъ, хотя бы насильственнымъ, социальнаго строя на землѣ водворится рай, и люди измѣнятся настолько, что будутъ достойны этого рая. Впрочемъ, всѣ вопросы, кромѣ экономическихъ и политическихъ, мало интересуютъ вѣрующихъ въ переустройство общества на новыхъ началахъ; они всѣ согласны въ томъ, что наши несчастія зависятъ отъ несовершенства экономическихъ условій и политическаго строя, и слѣдовательно, когда эти причины зла будутъ устранены, все будетъ хорошо.

Конечно, болѣе проницательные умы отчетливо понима-

ютъ несостоятельность такой вѣры, и потому квіэтизмъ и пессимизмъ страшно распространены среди современной аристократіи ума. Она, поневолѣ, должна была устранить себя отъ жизни и замкнуться въ себя, потому что для нея очевидна несостоятельность общей вѣры въ значеніе экономическихъ условій и политическаго строя. Она сама ни во что не вѣритъ и ничего сказать не можетъ: разочаровывать увлеченныхъ общей вѣрой и непривлекательно, да и бесполезно. Ренанъ—этотъ наиболѣе тонкій умъ второй половины прошлаго столѣтія, ни во что не вѣрилъ и ничего не могъ сказать широкимъ кругамъ читающей публики. Его вліяніе, какъ то извѣстно, было вообще очень невелико; только небольшой кругъ поклонниковъ изящества мысли увлекался Ренаномъ.

Смѣлость мысли, ея самостоятельность, безспорно составляютъ достояніе генія, и потому только гениальный мыслитель конца прошлаго вѣка могъ поставить мораль во главѣ угла, всѣ свои мысли направить на разрѣшеніе этическихъ проблемъ.

Ницше имѣлъ смѣлость прямо и ясно сказать современникамъ, что они глубоко заблуждаются, думая, что важнѣе всего наука, экономическія отношенія и политическій строй. „Заратустра видѣлъ много странъ и много народовъ; Заратустра не нашелъ большей власти на землѣ. чѣмъ власть добра и зла“.

Эта идея, по моему мнѣнію, самая главная и самая важная въ ученіи Ницше; онъ утверждаетъ, что наибольшее значеніе, наибольшую власть надъ нами имѣютъ наши понятія о добрѣ и злѣ, слѣдовательно, наши этическія воззрѣнія. Ни научныя истины, ни экономическія отношенія, ни политическій строй не имѣютъ такой власти на землѣ, слѣдовательно, надъ нами, какъ наши этическія воззрѣнія.

Поэтому очевидно, что не ученые, не реформаторы политической и экономической жизни, а учителя нравственности имѣютъ самое большое вліяніе на жизнь всего человечества, такъ какъ исторія человечества направляется

и будетъ направляться главнымъ образомъ этическими ученіями. „Міръ движется вокругъ изобрѣтателей новыхъ цѣнностей; онъ двигается невидимо (незамѣтно)“.

Слѣдовательно, Ницше утверждаетъ, что управляютъ міромъ этическія ученія; исторія человѣчества направляется „изобрѣтателями новыхъ цѣнностей“; они, какъ ось, управляютъ жизнью человѣчества. Истинный прогрессъ происходитъ безъ шума, невидимо, потому что онъ обусловленъ понятіями о добрѣ и злѣ. Ницше ясно понималъ, что новыя понятія о добрѣ и злѣ медленно проникаютъ въ жизнь, медленно—невидимо измѣняютъ ходъ исторіи. „Вообще малый успѣхъ проповѣдниковъ морали зависѣлъ отъ того, что они требовали сразу многого; они были честолюбивы и потому хотѣли свои наставленія преподать для всѣхъ“.

Ницше съ геніальной проникновенностью выяснилъ истинную сущность моральныхъ идей, ихъ могучую власть надъ людьми. „Слова самыя тихія суть тѣ, которыя приносятъ бурю; мысли, приносимыя голубемъ въ лапкахъ (die mit Taubfüssen kommen) управляютъ міромъ“. Безспорно, что мы до Ницше забыли о великой власти надъ нами понятій добра и зла, забыли, какія идеи управляютъ міромъ, забыли, чѣмъ отличаются эти понятія отъ всѣхъ другихъ, и геніальный мыслитель напомнилъ намъ, какія идеи измѣняютъ нашу жизнь.

Этическія идеи въ прошломъ столѣтіи обращали на себя такъ мало вниманія, что учить этикѣ считали себя въ правѣ всѣ профессора философіи; курсъ этики считался чѣмъ-то второстепеннымъ, менѣе важнымъ, чѣмъ курсъ логики. Этикой вообще даже профессора философіи, почему-то считавшіе себя въ правѣ поучать насъ морали, занимались менѣе усердно, чѣмъ другими отдѣлами философіи, и, напримѣръ, этика Вундта безспорно самое слабое, наименѣе обработанное его произведеніе. Ницше указалъ на великое призваніе изобрѣтателей новыхъ цѣнностей. „Все великое далеко отъ площади и славы; далеко отъ площади и славы всегда оставались изобрѣтатели новыхъ цѣнностей“.

Изобрѣтателей новыхъ цѣнностей Ницше называетъ „Аргонавтами идеала“ и считаетъ истинными вождями человечества; ихъ значеніе въ исторіи человечества безспорно „великое“ и потому они стоятъ выше толпы и славы; очевидно, что Ницше понималъ „великое“ значеніе моралиста иначе, чѣмъ понимали это значеніе его современники. Пониманіе Ницше значенія моралистовъ сходно съ библейскимъ. Понятно поэтому, что и цѣли ихъ дѣятельности Ницше понималъ иначе, чѣмъ его современники. „Они удивляются, что я пришелъ не для того, чтобы порицать пороки и распутство; дѣйствительно, я не пришелъ для того, чтобы охранять ихъ отъ карманныхъ воровъ“.

Ницше очень рѣзко подчеркнулъ, что онъ иначе понимаетъ задачи моралиста, чѣмъ его современники.

Ницше вполне отрицательно относился къ господствующему этическому ученію, указавъ его несостоятельность; можно лишь удивляться той смѣлости, съ которой онъ осудилъ идеалы современной этики. Только гениальный мыслитель могъ такъ ясно и всесторонне понять несостоятельность ученія, которое казалось непреложнымъ всѣмъ современникамъ, которое было разработано съ большою тщательностью корифеями мысли восемнадцатаго и девятнадцатаго вѣка, вошло въ кровь и плоть современнаго человечества.

„Гедонизмъ, пессимизмъ, утилитаризмъ, эйдemonизмъ — всѣ эти системы, измѣряющія стоимость вещей по наслажденію и страданію, ими причиняемымъ, то-есть по второстепеннымъ признакамъ, суть системы поверхностныя, навивности, къ которымъ каждый, сознающій въ себѣ творческія силы, не можетъ относиться безъ насмѣшки и даже сожалѣнія“.

Такимъ образомъ Ницше дѣйствительно переоцѣниваетъ заново цѣнности, ясно формулируетъ свое отношеніе къ современной морали. До Ницше даже лучшіе умы не понимали внутренней несостоятельности современной морали; дѣйствительно, вполне понятно, что люди могутъ цѣлью

своей дѣятельности, считать собственное счастье, и эпикурейцы по-своему были правы, такъ какъ были послѣдовательны. Вполнѣ понятна и христіанская мораль: спасеніе собственной души и душъ братьевъ по вѣрѣ, дѣйствительно можетъ быть цѣлью нравственной дѣятельности. Но рѣшительно нельзя понять ученія, утверждающаго, что цѣль жизни—наслажденіе и требующаго отъ насъ самопожертвованія на благо ближнихъ, то-есть, чтобы мы лишали себя наслажденій и даже страдали для того, чтобы другіе наслаждались побольше, и даже не теперь, а въ отдаленномъ будущемъ. Въ наше время именно героями считаются тѣ, кто жертвуетъ своей свободой и даже жизнью для того, чтобы въ будущемъ низшіе классы общества имѣли въ жизни наслажденія. Современные моралисты и горячіе поклонники альтруистической морали даже не задумывались надъ вопросомъ—будутъ ли люди лучше, когда они будутъ меньше страдать; признавалось доказаннымъ, что мы должны жертвовать собою для счастья или благополучія ближнихъ, для того, чтобы рабочіе получали больше платы и т. п.

Ницше высказалъ великую, но почему-то забытую истину: „Эйдемонистическіе соціальные идеалы ведутъ людей назадъ; они, можетъ быть, воспитываютъ очень полезную рабочую породу, они готовятъ идеальныхъ рабовъ въ будущемъ, которые будутъ довольны своимъ существованіемъ“.

Само собою разумѣется, что эта мысль Ницше не можетъ считаться чѣмъ-то совершенно новымъ; кто же не знаетъ, что люди довольные наименѣе способны къ совершенствованію. Дѣйствительно, если бы мы ясно себѣ представили челоѳчество, довольное своею жизнію, мы бы пришли въ ужасъ, и Ницше остроумно замѣчаетъ: „Благополучіе, какъ вы его понимаете, это не цѣль, это, какъ намъ кажется, конецъ“.

Конечно, общее благополучіе невозможно; но какъ отдѣльные люди, такъ и цѣлые народы, пользующіеся благополучіемъ, близки къ „концу“.

Поэтому вполне понятно то негодование, съ какимъ Ницше относится къ современной этикѣ. „Всѣ моралисты рѣшили поддерживать англійскую мораль, поскольку она полезна „человѣчеству“ или соотвѣтствуетъ „общей пользѣ“ или „счастію наибольшаго числа“, нѣтъ. счастію Англій; они всѣми силами хотятъ увѣрить, что стремленіе къ *англійскому счастію*,—я хочу сказать къ комфорту и приличію (и въ концѣ-концовъ къ мѣсту въ парламентѣ), что все это лежитъ на пути къ добродѣтели, и что вся мораль, которая когда-либо существовала на свѣтѣ, заключается въ этомъ стремленіи“.

Никто не указалъ на ничтожество идеаловъ современной морали съ такою смѣлостью и убѣдительностью, какъ Ницше. Въ самомъ дѣлѣ, какую цѣнность имѣетъ мораль, своимъ идеаломъ считающая комфортъ для наибольшаго числа, а „мѣсто въ парламентѣ“ для наилучшихъ, по мнѣнію большинства. Всѣ усилія, всѣ стремленія фанатичныхъ послѣдователей современной морали были направлены къ тому, чтобы „наибольшее число“ наслаждалось комфортомъ, а самые лучшіе сограждане получали „мѣсто въ парламентѣ“.

Ницше, какъ геніальный мыслитель, развилъ свою мысль до конца: современная мораль не только необоснована, не только преслѣдуетъ ничтожныя цѣли, но ложна по существу, такъ какъ ея идеалы ничтожны и плохо понятны, а ея пониманіе души человѣка совершенно неправильно.

„Эти тупыя съ неспокойною совѣстью животныя (которыя общее благо хотятъ построить на эгоизмѣ) не хотятъ не только понимать, но даже не догадываются, что общее благо не есть идеаль, не есть цѣль, не есть даже ясно опредѣленное понятіе, а есть только рвотное; что хорошо для одного, дурно для другого; что созданіе одной морали для всѣхъ причиняетъ ущербъ людямъ высшаго порядка, что, наконецъ, есть скала различій между людьми, а слѣдовательно между моральями“.

Въ данномъ сужденіи Ницше высказался такъ ясно и ка-

тегорически, что никакихъ сомнѣній и неясностей относительно его пониманія современной морали быть не можетъ. Можно его упрекнуть за рѣзкость, но его оправдываетъ глубокое убѣжденіе въ зловредности утилитарной морали, преслѣдующей общее благо.

„Мораль рабовъ есть по существу мораль утилитарная“. Очевидно, что ставящій цѣлью своей жизни „благо“, т.-е. комфортъ и въ концѣ-концовъ „мѣсто въ парламентѣ“, долженъ быть рабомъ тѣхъ и того, отъ кого и отъ чего зависитъ его „комфортъ“ и „мѣсто въ парламентѣ“.

Конечно, если бы Ницше только указалъ на несостоятельность и опасность современной морали, его заслуга была бы не очень велика. Только односторонніе умы ограничиваются разрушеніемъ существующаго, потому что оно несовершенно и даже дурно, забывая, что это несовершенно, продуктъ долгой работы, хотя и плохо, но все же пока замѣняетъ хорошее. Ницше, какъ гениальный мыслитель, не только доказалъ несостоятельность современной морали, но развилъ собственное ученіе, указалъ на другіе идеалы и главное, обосновалъ свое ученіе аргументами, сила которыхъ свидѣтельствуеетъ о его гениальности.

Отрицательное отношеніе Ницше къ современной морали яснѣе всего выражено въ его пониманіи добра и зла; его мораль, дѣйствительно, „по ту сторону добра и зла“, или, говоря правильнѣе, выше добра и зла, потому что онъ иначе понимаетъ добро и зло, чѣмъ современная этика.

Современная этика, —увы!— понимаетъ добро такъ же, какъ оно понималось до Христа: если ты будешь соблюдать правила морали, „благо тебѣ будетъ на земли“; о загробной жизни, т.-е. объ идеально-справедливомъ воздаяніи за добрыя и злыя дѣла, умалчивается; развѣ не училъ Бенетамъ, что добродѣтель выгоднѣе порока?

„Вы хотите, чтобы вамъ заплатили, добродѣтельные. Вы хотите быть вознагражденными за вашу добродѣтель, имѣть небо взамѣнъ земли, вѣчность взамѣнъ сегодня. Вы должны

любить вашу добродѣтель какъ мать свое дитя; но когда же было слышно, что мать хотѣла, чтобы ей платили за ея любовь“.

Благополучіе, счастье, комфортъ и даже „мѣсто въ парламентъ“ ничего общаго съ добродѣтелью не имѣютъ, не стоятъ съ ней въ соотвѣтствіи, не суть награда за добродѣтель; нравственное или добро находится по ту сторону, выше, въ другой плоскости, чѣмъ счастье и благополучіе. Добро не вознаграждается и не желаетъ платы, даже въ видѣ „мѣста въ парламентъ“. „Пусть ваша добродѣтель будетъ вы—сами, а не что-то чужое, покрывка, плащъ; вотъ истина изъ глубины души, добродѣтельные“. Ницше ясно понималъ, что моралистъ не обязанъ учить людей, какъ устроить свою жизнь благополучнѣе; стремленіе къ счастью, къ наслажденію—свойство человѣка и въ поученіяхъ по этому поводу мы не нуждаемся. Его мораль въ пониманіи добра стоитъ выше обыденнаго пониманія добра, какъ счастья, какъ благополучія.

Особенно оригинально пониманіе Ницше зла; всѣ мы отожествляемъ зло съ страданіемъ; мы убѣждены, что причинить страданіе безнравственно, что „наказывать ужасно“; теперь самымъ добрымъ дѣломъ считается ослабить, уменьшить страданіе всѣхъ и cadaго.

Ницше глубоко убѣжденъ въ необходимости и даже полезности страданія.

„Нѣкоторыя страданія могутъ быть мучительны, но безъ страданія нельзя быть вождемъ и воспитателемъ челоѣчества“. Увы! мы вообще позабыли эту великую истину. „Школа страданія, великаго страданія—развѣ вы не знаете, что только эта школа до сихъ поръ возносила челоѣка на высоту“. Ницше ясно понималъ, что „благополучіе“ портитъ людей, а страданіе, даже „великое страданіе“ создаетъ вождей, возносить челоѣка на высоту. Поэтому вожди обязаны причинять страданія для того, чтобы возносить людей на высоту.

„Этимъ ты причиняешь боль многимъ людямъ. Я знаю

это, знаю также, что страдаю вдвойнѣ, во-первыхъ, потому что сочувствую ихъ страданію, во-вторыхъ, я страдаю отъ того, что знаю: они будутъ мнѣ мстить. Тѣмъ не менѣе необходимо, чтобы я поступалъ такъ, какъ я поступаю“.

Только въ этомъ смыслѣ можно говорить о суровости или жестокости ученія Ницше; дѣйствительно, онъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы страдали, но только потому, что страданіе возноситъ насъ „на высоту“. Кто не стремится „на высоту“, тотъ можетъ избѣгать страданія, и въ этотъ смыслѣ слѣдуетъ понимать часто цитируемый и невѣрно понимаемый, если выхватываютъ его отдѣльно, извѣстный афоризмъ Ницше:

„О мои братья, жестокъ ли я? Но я вамъ говорю, то, что падаетъ, нужно толкнуть. И если вы кого не можете научить летать, научите его падать“.

Дѣйствительно, кто, переоцѣнивая свои силы, падаетъ, взбираясь на высоту, лучше его толкнуть: страданія ему не по силамъ, и онъ не можетъ быть вождемъ и воспитателемъ человѣчества; потому что „горе тому, кто (не переживъ страданій) за это возьмется“.

Только тотъ, кто прошелъ школу „великаго страданія“, имѣетъ право не шадить и своихъ ближнихъ, толкать тѣхъ, кто падаетъ, навязывать и ближнимъ школу „великаго страданія“. Ницше предъявляетъ очень высокія требованія къ тѣмъ, кто дерзаетъ толкать. „Я отдаю самого себя моей любви и моего ближняго какъ самого себя; такъ говорятъ всѣ творцы“. Понятно, насколько ложно понимаютъ Ницше, полагающіе, что онъ всѣмъ предоставляетъ право „толкать“ загораживающихъ дорогу къ благополучію самихъ толкающихъ. Такое право всегда приписывали себѣ, хотя и умалчивали объ этомъ, всѣ мерзавцы.

Ницше училъ, что „толкать“ имѣютъ право тѣ, кто умѣетъ любить, а именно: „Любите всегда вашего ближняго, какъ самого себя, но будьте сперва тѣми, которые любятъ самихъ себя, которые любятъ себя великою любовью, великимъ презрѣніемъ“.

Теперь главною добродѣтелью признается состраданіе даже къ преступникамъ, такъ какъ мы желаемъ избавить отъ страданія тѣхъ, кто „долженъ страдать“, кого страданіе можетъ улучшить, очистить. „Состраданіе противорѣчить вообще закону развитія, который есть законъ выбора; онъ поддерживаетъ то, что готово къ гибели; слабые и уроды должны погибнуть“.

Едва ли можно не соглашаться съ Ницше, что духовно слабые и нравственные уроды не заслуживаютъ поддержки и должны погибнуть; ничего дурного отъ ихъ естественной гибели, конечно, произойти не можетъ. Можно лишь не соглашаться съ Ницше, если онъ думалъ также и о физически слабыхъ и объ настоящихъ уродахъ; но однако едва ли современное состраданіе къ уродамъ достигаетъ своей цѣли и заслуживаетъ одобренія. Теперь устраиваютъ приюты для недоношенныхъ, то-есть слабыхъ дѣтей, и для идиотовъ, то-есть уродовъ; такая филантропія признается добродѣтелью. Но если принять во вниманіе, что всѣ затраты и весь трудъ ведутъ лишь къ тому, что нѣсколько несчастныхъ будутъ влачить свое грустное существованіе и нѣсколько идиотовъ, благодаря хорошему уходу, будутъ нѣсколько десятковъ лѣтъ жить на счетъ въ потѣ лица своего снискивающихъ хлѣбъ свой, право въ душу проникаетъ сомнѣніе, кто правъ, Ницше или филантропы. Конечно, вполнѣ естественно и похвально, когда сами родители пекутся о своихъ слабыхъ и уродливыхъ дѣтяхъ; но вѣдь современная этика требуетъ, чтобы эта тяжелая обязанность была снята съ родителей и возложена на плательщиковъ податей или на филантроповъ.

Ницше, повидимому, сознавалъ, что необходимость и пользу страданія могутъ понять лишь немногіе, и даль весьма разумное утѣшеніе толпѣ, объяснивъ ей даже выгоды или удобства жестокости. „Тогда, когда человѣчество не стыдилось своей жестокости, жизнь на землѣ была веселѣе, чѣмъ теперь“.

Дѣйствительно, теперь, когда почти всѣ увѣрены, что

цѣль жизни благополучіе, всѣ такъ боятся волненій, что даже врачи повѣрили, что будто бы отъ душевныхъ волненій можно заболѣть неврастеніемъ¹⁾. Ницше такъ изображаетъ идеалы современнаго человѣчества. „Еще спорятъ, но скоро примиряются, потому что не хотятъ себѣ испортить желудокъ, имѣютъ маленькія удовольствія днемъ и маленькія удовольствія ночью: но берегутъ свое здоровье“.

Хотя Ницше „твердость молота“ считаетъ одной изъ главныхъ добродѣтелей, хотя онъ яснѣе, чѣмъ кто-либо, понимаетъ важность, необходимость и полезность страданія, однако съ презрѣніемъ благороднаго мыслителя относится къ жестокости грубаго эгоизма. Ницше одинаково презираетъ жестокость, обусловленную злобой, и жестокость, выгодную для эгоиста.

„Змѣя, которая насъ жалитъ, понимаетъ, что она причиняетъ намъ боль и радуется этому; самое низшее животное можетъ себѣ представить чужое страданіе, но представить себѣ чужую радость и сорадоваться—есть самое высшее преимущество высшихъ животныхъ и доступно только избраннымъ“. Только при недостаточномъ изученіи Ницше можно придти къ выводу, что онъ не понималъ, насколько низки жестокость и злобность. Сильный человѣкъ не можетъ быть жестокъ по злобѣ или изъ личной выгоды; дѣлать зло достойно змѣи, но можетъ только унижать человѣка, низводить его на степень низшаго животного.

1) Въ прекрасной работѣ д-ра Бѣлицкаго: „Неврастенія“, сказано: „Что душевныя волненія крайне вредно отзываются на здоровѣе человѣка, это едва ли требуетъ доказательствъ, такъ какъ многочисленные случаи изъ повседневной жизни подтверждаютъ правильность этого положенія... Не будучи въ состояніи воспротивиться губельному вліянію волненій, организмъ поддается имъ, результатомъ чего можетъ явиться та или другая форма неврастенія... Внезапная болѣзнь близкаго лица, неожиданная потеря состоянія, крупныя непріятности по службѣ и другія подобныя потрясенія. вотъ тѣ случайныя причины, дающія нерѣдко толчокъ къ развитію неврастенія“ (стр. 64, 65). Несостоятельность этого общепринятаго мнѣнія я старался доказать въ моей работѣ „Главные причины душевныхъ болѣзней“. Народное здравіе. 1899—1901.

Жестокость изъ злобы или изъ-за выгоды насъ возмущаетъ и ужасаетъ. „Люди, которые въ наше время отличаются жестокостью, должны разсматриваться, какъ остатки раннихъ періодовъ культуры... Это отсталые люди, мозгъ которыхъ вслѣдствіе разныхъ случайностей въ филогенетическомъ развитіи сформированъ не достаточно богато и нѣжно. Они показываютъ намъ чѣмъ были мы всѣ и приводятъ насъ въ ужасъ“. Весьма вѣроятно, что эта мысль навѣяна ученіемъ Ломброзо о преступникѣ, какъ атавистическомъ существѣ; весьма возможно, что эту мысль Ницше позаимствовалъ у основателя итальянской школы; но въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ ученіе Ломброзо считалось неудачной попыткой обосновать криминальную антропологию. Послѣднее сужденіе въ этомъ періодѣ безспорно принадлежитъ самому Ницше и указываетъ, какъ онъ ненавидѣлъ преступленіе, какъ оно его ужасало.

„Въ умномъ, безсовѣстномъ негодяѣ и преступникѣ мы порицаемъ его эгоизмъ не какъ таковой... но за то, что онъ направленъ на низкія цѣли и ими ограничивается“...

Геніальный мыслитель былъ надѣленъ и нѣжной душой, и чуткой совѣстью, и потому, не наблюдая преступниковъ, не изучивъ ихъ, онъ вѣрно понялъ главное отличіе преступника отъ честнаго человѣка. „Настоящіе укоры совѣсти именно очень рѣдки у преступниковъ и арестантовъ“. Трудно допустить, что Ницше былъ знакомъ съ трудомъ извѣстнаго тюремнаго врача—Томсона, утверждавшаго, что преступники въ тюрьмахъ спятъ самымъ безмятежнымъ сномъ ¹⁾.

Моралистъ, главной задачей моральной дѣятельности считавшій улучшение и совершенствованіе человѣчества, долженъ былъ ненавидѣть преступниковъ, желать самой строгой репрессіи по отношенію къ нимъ.

„Люди, которые рѣзко отличаются отъ всѣхъ по своей безнравственности и безсовѣстности, происходятъ такъ же,

¹⁾ Thomson. „Psychologie of Criminals“. 1870.

какъ уроды... Относительно ихъ человѣчество имѣеть тѣ же права, какія и по отношенію къ уродамъ: оно должно ихъ истребить... Напримѣръ, убійцы—уроды“. Вполнѣ послѣдовательна суровость Ницше къ преступникамъ, то-есть людямъ, которые во имя собственныхъ интересовъ нарушаютъ интересы и права другихъ, задерживаютъ развитіе человѣчества. „Первое общее улучшеніе нравовъ, которое я желаю—это слѣдующее: больной и преступникъ должны быть лишены права продолжать родъ“.

Ницше не говоритъ, какъ осуществить это его пожеланіе, я думаю потому, что онъ понималъ его неосуществимость при данныхъ условіяхъ; онъ былъ настолько благороденъ, что не могъ бы одобрить ужъ очень упрощенный способъ, примѣняемый теперь въ Америкѣ. Если бы всѣ раздѣляли взглядъ Ницше на этотъ вопросъ, его пожеланіе осуществилось бы почти всецѣло: значительное большинство преступныхъ женщинъ было бы бесплодно.

Понятно, что мыслитель, убѣжденный, что „твердость молота“ лучшее украшеніе человѣка, долженъ былъ негодовать по поводу весьма распространенной, особенно у насъ, мягкости и ложно понятой гуманности къ преступникамъ.

„Въ исторіи человѣчества бываетъ періодъ болѣзненной дряблости и мягкости, когда оно принимаетъ участіе (становится на сторону) даже въ своемъ врагѣ, въ *преступникъ*, а это серьезно и честно; людямъ кажется часто, что наказывать несправедливо; мысль „о наказаніи“, „обязанность наказывать“ имъ становится тяжела, ихъ пугаетъ. Не довольно ли преступника сдѣлать *неспособнымъ вредить*? Зачѣмъ его наказывать? Наказывать вѣдь ужасно“.

Можно конечно не соглашаться съ этими взглядами Ницше—ближайшее будущее покажетъ, былъ ли онъ правъ или ошибался, но несомнѣнно, что онъ ненавидѣлъ преступниковъ, презиралъ грубый эгоизмъ неизмѣримо сильнѣе, чѣмъ современные моралисты и вообще современная, особенно наша, интеллигенція. „Твердость молота“ и „неза-

висимость мысли—привелегія сильныхъ, какъ вполнѣ вѣрно утверждаетъ Ницше, и потому „болѣзненная дряблость и мягкость“ вполнѣ естественны и понятны, тѣмъ болѣе, что онѣ проявляются почти исключительно со стороны тѣхъ, кто самъ отъ преступленія не пострадалъ. Только немногіе, то-есть „сильные“, дѣйствительно негодуютъ по поводу нарушенія интересовъ и правъ ихъ ближнихъ и надѣлены независимостью мысли и потому не увлечены общимъ стремленіемъ, не заражены „болѣзненной дряблостью и мягкостью“.

Очевидно, что моралистъ, такъ презиравшій преступниковъ, требовавшій такой энергической борьбы съ преступностью, не могъ мириться съ грубымъ эгоизмомъ, не могъ одобрять современную уголовную репрессію. Ницше самъ говоритъ, что онъ „не пришелъ для того, чтобы охранять отъ карманныхъ воровъ“, и поэтому его ненависть къ преступникамъ вытекаетъ изъ самыхъ благородныхъ мотивовъ.

Его отношеніе къ преступникамъ ясно характеризуетъ его ненависть къ безнравственности вообще.

II.

Ницше былъ настоящій философъ и потому не могъ не дать своему моральному ученію широкаго обоснованія; онъ не могъ удовлетвориться общими мѣстами или произвольными разсужденіями о натурѣ человѣка. Его, конечно, не могли удовлетворить тѣ основные принципы, или тѣ тезисы, изъ которыхъ современные моралисты выводятъ свои ученія. Для такого глубокаго мыслителя, какъ Ницше, была вполнѣ ясна несостоятельность всѣхъ разсужденій современной этики объ эгоизмѣ, объ альтруизмѣ, была вполнѣ понятна непримиримость этихъ двухъ началъ. Но Ницше, по всему складу своего мышленія, не могъ довольствоваться и метафизическимъ построеніемъ или обоснованіемъ морали, уже не говоря о томъ, что метафизика въ наше время потеряла довѣріе.

Такимъ образомъ Ницше предстояла трудно разрѣшимая задача—дать новое широкое обоснованіе своему моральному ученію, создать совершенно новое обоснованіе этикѣ, болѣе широкое, болѣе научное, чѣмъ это дѣлалось до него; онъ долженъ былъ найти основной принципъ, общую идею, вполне доказанную и настолько высшаго порядка, что изъ нея можно было бы уже синтетическимъ путемъ вывести его нравственное ученіе.

Ницше разрѣшилъ эту трудную задачу, чѣмъ, конечно, доказалъ и свое творчество и свое неизмѣримое превосходство по сравненію со всѣми моралистами XIX вѣка. Какъ творческій умъ высшаго порядка, Ницше нашелъ обоснованіе своему ученію въ той области, на которую мало обращали вниманія всѣ современные моралисты. Онъ искалъ и нашелъ рѣшеніе своей задачи въ основныхъ принципахъ науки; онъ обосновалъ свое ученіе на новомъ пониманіи или опредѣленіи жизни, то-есть, исходя изъ правильного опредѣленія жизни, Ницше обосновалъ свое моральное ученіе.

X Ницше сознавалъ, что современная наука въ уясненіи нравственной дѣятельности, то-есть психологическихъ явленій, не можетъ восходить выше біологіи или, говоря иначе, только біологія можетъ дать основныя начала для пониманія психическихъ явленій. Самымъ основнымъ принципомъ біологіи, конечно, является опредѣленіе жизни, отличіе живой матеріи отъ мертвой. Очевидно, что научная мысль, по крайней мѣрѣ теперь, подняться выше не можетъ. Только правильное опредѣленіе жизни, объясняющее, чѣмъ отличается живая матерія отъ мертвой, можетъ служить широкимъ обоснованіемъ для объясненія психическихъ явленій и слѣдовательно нравственной дѣятельности.

Ницше, хотя филологъ по специальности, съ удивительной проницательностью далъ правильное опредѣленіе жизни.

Къ сожалѣнію, мы не можемъ съ должной достовѣрностью рѣшить—додумался ли Ницше самъ до правильного пониманія основного закона жизни, или онъ съ проницатель-

ностью великаго мыслителя понялъ правильность уже высказаннаго въ литературѣ, но не получившаго общаго признанія, ученія. Фулье ¹⁾ находитъ сходство въ основныхъ воззрѣнїяхъ Гюйо ²⁾ и Ницше и допускаетъ нѣкоторое вліяніе своего друга на Ницше. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о сходствѣ воззрѣній этихъ двухъ мыслителей и о вліяніи Гюйо на Ницше, необходимо отмѣтить, что Гюйо не такъ понималъ основной законъ жизни, какъ Ницше. Весьма возможно, что Гюйо зналъ объ извѣстномъ трудѣ Рольфа ³⁾. Сочиненіе Рольфа было извѣстно Фулье ⁴⁾, а Гюйо былъ другъ и родственникъ Фулье; но геніальность Ницше проявилась въ томъ, что онъ отбѣнилъ значеніе идеи, легшей въ основу труда Рольфа, тогда какъ ни Фулье, ни Гюйо это не удалось. Если мы даже допустимъ, что Ницше узналъ о трудѣ Рольфа въ библіотекѣ Visconti въ Ниццѣ, гдѣ, по словамъ Фулье, бывалъ Ницше и встрѣчался съ интеллигентами (intellectuels), то мы должны только удивляться геніальности Ницше. У Visconti, нужно думать, былъ не одинъ экземпляръ книги Рольфа, эту книгу просматривали и читали не только Фулье и Ницше, однако никто, кромѣ Ницше, не понялъ всего значенія новаго ученія о живой матеріи, хотя Гюйо оставалось сдѣлать одинъ шагъ, чтобы дать широкое обоснованіе своему ученію; но Гюйо этого шага не сдѣлалъ, а только одинъ Ницше понялъ во всемъ объемѣ основныя идеи Рольфа и сдѣлалъ тѣ выводы, которые могъ сдѣлать моралистъ изъ новаго ученія о живой матеріи. Чтобы еще болѣе отбѣнить проницательность Ницше, напомню, что и теперь еще для значительнаго большинства непонятно новое ученіе о живой матеріи ⁵⁾.

1) Nietzsche et l'imoralisme.

2) Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1895.

3) Biologische Probleme. 1884.

4) La Psychologie des idées-forces. Vol. 1; p. 79.

5) Подробнѣе объ этомъ ученіи: В. Чижъ. „Биологическое обоснованіе пессимизма“. 1895 г. Das Grundgesetz des Lebens. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band. 122.

По моему мнѣнію, болѣе вѣроятно, что Ницше совершенно самостоятельно дошелъ до новаго ученія о жизни, совершенно самостоятельно понялъ несостоятельность ученія дарвинистовъ о борьбѣ за существованіе. Во-первыхъ, Ницше вообще былъ въ своихъ идеяхъ вполне самостоятеленъ и оригиналенъ, и, во-вторыхъ, онъ высказалъ свое пониманіе жизни въ „Die fröhliche Wissenschaft“ въ 1882 г. (§ 349 изданія 1905 г.), а предисловіе къ третьему изданію „Biologische Probleme“ было написано въ ноябрѣ 1881 г. Мало вѣроятно, что Ницше успѣлъ прочесть трудъ Рольфа, когда писалъ „Die fröhliche Wissenschaft“, хотя вполне возможно, что онъ пользовался и трудомъ Рольфа и книгой Гюйо для дальнѣйшей обработки своего ученія.

Въ 1882 г. Ницше уже зналъ: „Борьба за существованіе есть только исключеніе, временное ограниченіе жизненной воли; большая и малая борьба происходитъ за преобладаніе, за ростъ, за расширеніе, за власть, потому что стремленіе къ власти есть стремленіе къ жизни“. Рольфъ высказался почти такъ же, какъ и Ницше. „Борьба за существованіе въ сущности не есть борьба только за существованіе, это не борьба за сохраненіе себя, это не борьба „за необходимое для жизни“, но борьба за увеличеніе... Борьба за существованіе это не оборона, но нападеніе и только при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ ограничивается обороной. Ростъ, увеличеніе и усовершенствованіе суть послѣдствія удачной борьбы... Для дарвинистовъ—гдѣ ничто не угрожаетъ живому существу, тамъ и нѣтъ борьбы за существованіе, для меня борьба всего живого всюду и всегда; борьба всего живого (Lebenskampf) есть борьба за увеличеніе жизни, а не борьба за жизнь“ ¹⁾.

Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что Ницше, будучи филологомъ, вполне самостоятельно додумался до правиль-

¹⁾ Rolph. Biologische Probleme. Zweite Auflage. 1884, s. 97. Я не могъ достать экземпляра перваго изданія этой книги (оно все разошлось), но и во второмъ изданіи напечатано предисловіе къ первому изданію, съ помѣтою—Ноябрь, 1881 г.

наго пониманія основного закона жизни; онъ, конечно, читалъ или, по крайней мѣрѣ, слышалъ о великихъ открытiяхъ Пастера, и потому могъ критически отнестись къ ученiю о борьбѣ за существованiе. Въ томъ же 349 § онъ говоритъ: „въ природѣ господствуетъ не нужда, а избытокъ, расточительность даже до бессмысленности“.

Вполнѣ ясное пониманiе жизни, высказанное уже въ 1882 г., было не случайно написаннымъ афоризмомъ; Ницше оцѣнилъ по достоинству эту новую идею, и неоднократно повторялъ ее и развивалъ въ своихъ позднѣйшихъ произведенiяхъ. „Физиологи должны перестать разсматривать инстинктъ самосохраненiя, какъ основное стремленiе всякаго организованнаго существа. Прежде всего, все живое стремится распространять свою силу. Жизнь есть воля (желанiе) власти“ (Bd. VII, § 13). „Жизнь есть *по существу* завладѣнiе, вторженiе, измѣненiе чуждаго, угнетенiе, жестокость, навязыванiе своихъ собственныхъ формъ, впитыванiе, и въ самомъ лучшемъ случаѣ, эксплуатацiя, но зачѣмъ употреблять слова, которымъ всегда придавали дурной смыслъ“ (Id. § 259).

Такимъ образомъ въ 1882 г. Ницше понималъ основной законъ жизни; эта чисто научная, биологическая идея въ 1886 г., то-есть когда было закончено „Jenseits von Gut und Böse“, легла въ основу моральнаго ученiя Ницше, приобрѣла и психологическое, и этическое значенiе. Нужно полагать, что Ницше много думалъ о широкомъ обоснованiи своего ученiя и развивалъ свою основную мысль о сущности жизни. Отъ биологiи онъ перешелъ къ психологiи и, наконецъ, къ этикѣ, то-есть мыслить методологически вполнѣ правильно, и потому своему этическому ученiю далъ вполнѣ научное и весьма широкое обоснованiе.

Дѣйствительно, живое существо отличается отъ мертвой матерiи ненасытимостью и безпредѣльнымъ ростомъ; живая клѣтка всегда будетъ поглощать питанiе изъ окружающей среды; это питанiе или увеличенiе на счетъ окружающей среды можетъ закончиться только вслѣдствiе отсут-

ствія питательной среды: само живое существо ненасытимо. Поэтому и ростъ всего живого, по существу, безпредѣленъ; его границы создаются только окружающей средой; само живое существо, вслѣдствіе своей ненасытмости, растеть безпредѣльно въ своемъ потомствѣ. Никогда нельзя себѣ представить живого существа, не стремящагося увеличиваться, то-есть расти въ своемъ потомствѣ; сколько бы пищи ни имѣло живое существо, оно никогда не можетъ остановиться въ своемъ безпредѣльномъ ростѣ, а потому жизнь есть борьба за увеличеніе, а не борьба за существованіе; всякое живое существо поглощаетъ окружающую среду, увеличивается и растеть на ея счетъ и, слѣдовательно, стремится не только сохранить себя, но и расти, т.-е. увеличиваться; поэтому стремленіе увеличиваться, расти, то-есть поглощать окружающую среду, а не инстинктъ самосохраненія, составляетъ главный признакъ, сущность всего живого. *

Если инстинктъ самосохраненія составляетъ сущность всего живого, утилитарная мораль имѣетъ свой *raison d'être*; но такъ какъ все живое всегда съ трудно понимаемою намъ ненасытностью растеть и стремится расти, т.-е. увеличиваться, и никогда не можетъ ограничиться только самосохраненіемъ, то всѣ этическія ученія, признающія инстинктъ самосохраненія основнымъ нашимъ свойствомъ, несостоятельны въ своей основѣ.

Все живое всегда стремится увеличиваться и, слѣдовательно, жить на счетъ окружающаго; жизнь есть дѣйствительно борьба за преобладаніе, за ростъ, за расширеніе, и, слѣдовательно, въ самыхъ высшихъ организмахъ есть борьба за власть; очевидно, что человѣкъ не можетъ ограничиться одной борьбой за ростъ и преобладаніе; по крайней мѣрѣ, наиболѣе сильные люди, обезпечивъ себѣ и своему потомству питаніе и ростъ, не могутъ ограничиться только физическимъ ростомъ; наиболѣе сильные люди стремятся не только къ физическому, но и къ духовному росту, не только къ физическому, но и къ духовному преобладанію

или, говоря иначе, стремятся къ власти потому, что „стремленіе къ власти есть стремленіе къ жизни“.

Понятно, что и теперь громадное большинство человѣчества почти исключительно борется только за физическій ростъ и преобладаніе; эта борьба поглощаетъ всѣ силы обыкновенныхъ смертныхъ; у нихъ нѣтъ силъ для борьбы за власть, ихъ вниманіе всецѣло поглощено житейскими дѣлами, т.-е. борьба за власть выше ихъ силъ. Такихъ людей всегда было очень, очень много; ихъ стремленіе къ власти, т.-е. стремленіе къ жизни, исчерпывалось борьбой за преобладаніе, за ростъ, за расширеніе; ихъ борьба за власть состоитъ въ завладѣніи, въ угнетеніи, въ жестокости, въ впитываніи, т.-е. питаніи на счетъ окружающей среды и, слѣдовательно, своихъ ближнихъ, „и въ лучшемъ случаѣ въ эксплуатаціи“.

Едва ли даже противники Ницше рѣшатся опровергать эту часть его ученія; развѣ онъ не констатировалъ, какъ то принято теперь говорить, общеизвѣстные факты?

Но къ счастью человѣчества, съ очень давняго времени, хотя и рѣдко, природа создавала болѣе сильныхъ людей, вождей человѣчества. Эти избранныя натуры были надѣлены избыткомъ силъ; онѣ не могли удовлетворяться борьбой за преобладаніе; данный имъ избытокъ силъ онѣ употребляли уже не на борьбу за собственной ростъ, а на болѣе высокія цѣли. Ихъ силъ хватало и на борьбу за преобладаніе, и на борьбу за власть высшаго порядка, потому что борьба за физическую власть не могла ихъ удовлетворять.

Вотъ эти-то сильные люди борются за власть духовную, стремятся не только къ физическому, но и моральному преобладанію, борются не только за физическій, но и за духовный ростъ.

„Внимайте моимъ словамъ, вы, самые мудрые. Вникните хорошо, вошелъ ли я въ сердце жизни, до корней ея сердца.

„Повсюду, гдѣ я находилъ живое, я находилъ волю къ власти (Willen zur Macht).

„Тотъ, кто говоритъ о волѣ къ жизни (Willen zum Dasein), еще не нашелъ истины; такой воли не существуетъ“.

„Потому что: кто не существуетъ, не можетъ хотѣть; но какъ тотъ, кто живетъ, можетъ еще хотѣть жизни“.

„Только тамъ, гдѣ жизнь, есть воля, но не воля къ жизни, но—и этому я учу—воля къ власти“.

„Есть многое, что живущій цѣнитъ выше, чѣмъ самую жизнь, но изъ всѣхъ сокровищъ самое высшее—это воля къ власти“.

„Но вся ваша воля, вы, самые мудрые, это воля къ власти и даже тогда, когда вы говорите о добрѣ и злѣ, когда вы переоцѣниваете цѣнности“.

„Вы хотите создать міръ, передъ которымъ вы могли бы поклонить колѣна; это ваша послѣдняя надежда и ваше упоеніе“.

Вотъ въ чемъ нашелъ и какъ опредѣлилъ нравственную дѣятельность Ницше.

Она обусловлена дѣйствительно избыткомъ силъ, и въ этомъ его ученіе согласно съ ученіемъ Гюйо; но этимъ сходство и исчерпывается; воля къ власти самыхъ мудрыхъ создаетъ новый міръ, достойный поклоненія человѣчества; этотъ міръ окрыляетъ надеждами и опьяняетъ самыхъ мудрыхъ; только они надѣлены настоящей волею къ власти; они предназначены управлять людьми, вести ихъ въ міръ, достойный поклоненія. Толпа, большинство должно подчиняться, потому что „властвуютъ надъ тѣмъ, кто не умѣетъ подчиняться самому себѣ. Такова привычка всего живого“. „Болѣе сильный властвуетъ надъ болѣе слабымъ... И гдѣ жертва, гдѣ работа, гдѣ любовь (взгляды любви), тамъ есть воля быть повелителемъ“.

Итакъ, воля къ власти или стремленіе къ власти—вотъ источникъ или психологическая основа нравственной дѣятельности. Стремленіе къ власти, какъ окончательное или видоизмѣненное проявленіе основного свойства живой ткани, т.-е. ненасытимости и слѣдовательно стремленія къ росту или увеличенію болѣе сильно, болѣе могуче, чѣмъ стре-

мленіе къ самосохраненію, и потому вполне естественно, вполне понятно, что нравственная дѣятельность не совпадаетъ съ эгоизмомъ, т.-е. съ стремленіемъ къ самосохраненію; во имя нравственныхъ идеаловъ самые мудрые или самые сильные люди жертвуютъ своею личностью, т.-е. стремленіе къ власти, какъ основное или первичное свойство живой матеріи, побѣждаетъ самосохраненіе, какъ вторичное или производное свойство живого организма.

Слѣдовательно, только Ницше объяснилъ таинственную, непонятную до него силу нравственной дѣятельности, объяснилъ вполне научно, почему возможна побѣда нравственного идеала даже надъ инстинктомъ самосохраненія.

Ницше объяснилъ намъ и генезисъ нравственной дѣятельности: именно, нравственная дѣятельности есть проявленіе основного свойства живого существа—воли къ власти—этого высшаго украшенія челоуѣка. „Да, во мнѣ есть что-то неранимое, то, чего нельзя закопать въ землю, что взрываетъ скалы—это называется моя воля“.

„Высокая и сильная воля самое прекрасное растеніе на землѣ; весь пейзажъ вокругъ украшается такимъ деревомъ“.

Едва ли нужно объяснять, что Ницше иначе, чѣмъ современная психологія, понимаетъ волю.

Итакъ, воля къ власти составляетъ источникъ и основу нравственной дѣятельности. „Сознающій въ себѣ творческія силы“, т.-е. надѣленный „волею къ власти“, по свойству своей организациіи стремится повелѣвать, властвовать надъ людьми. Конечно и „воля къ власти“ имѣетъ безконечныя градациі; въ самой низшей или слабой ея степени, она ограничивается кратковременнымъ господствомъ надъ людьми; атаманъ шайки разбойниковъ безспорно обладаетъ большею „волею къ власти“, чѣмъ члены этой шайки. Но атаманъ шайки разбойниковъ преслѣдуеъ „низкія цѣли и ими ограничивается“, а потому власть его кратковременна и непостоянна. Гораздо большую „волю къ власти“ имѣлъ Пугачевъ; многіе изъ тѣхъ, которые ему подчинялись, въ-

рили, что онъ хочетъ „создать міръ, передъ которымъ они могли бы преклонить колѣна“, пожалуйеть ихъ волею, землю и бороною, и потому власть его простиралась на большее число людей и была болѣе продолжительна, чѣмъ власть обыкновеннаго атамана разбойниковъ. Но такъ какъ Пугачевъ больше преслѣдовалъ „низменные цѣли“, чѣмъ стремился „создать міръ“, о которомъ мечтали многіе изъ повиновавшихся ему людей, то конецъ его дѣятельности былъ предрѣшенъ законами природы.

Гарибальди былъ надѣленъ громадною „волею къ власти“, обладалъ непостижимою властью надъ своими соотечественниками, потому что онъ „съ высокою и сильною волею“ вель ихъ въ „міръ, передъ которымъ они преклонили свои колѣна“. Теперь для всѣхъ ясно, что Гарибальди не обладалъ ни высокимъ умомъ, ни талантомъ военачальника, но у него было „что-то неранимое, то, чего нельзя закопать въ землю, что взрываетъ скалы“ и потому онъ обладалъ самую большей властью, доступной некоронованной особѣ¹⁾.

Понятно, что всякій, „сознающій въ себѣ творческія силы“, стремится господствовать, и если онъ не ошибется въ оцѣнкѣ своихъ силъ, то можетъ проявить свою „волю къ власти“ или создавая новый, прекрасный міръ, или ведя людей въ этотъ міръ. Другого способа повелѣвать людьми нѣтъ, такъ какъ, чтобы властвовать надъ людьми, нужны „жертва, работа и любовь“; люди подчиняются только тѣмъ, для кого „воля къ власти“ дороже самой жизни. Конечно, люди ограниченные довольствуются подобіемъ власти, ея мишурой, но это жалкіе трусы, у которыхъ инстинктъ самосохраненія сильнѣе „воли къ власти“, на примѣръ Аракчеевъ²⁾; обманъ обнаруживается рано или поздно.

¹⁾ Во дворцѣ Capodimonte въ Неаполѣ всѣ лобуются картиной, на которой изображенъ Викторъ-Эммануилъ, почтительно снимающій шляпу передъ гордо сидящимъ на конѣ Гарибальди; я самъ слышалъ восторженные возгласы итальянцевъ передъ этой картиной.

²⁾ Подробнѣе объ этомъ: „Психологія злодѣя“. Вопросы философіи, 1905 г.

„Воля къ власти“, какъ самая непреодолимая сила, побуждаетъ „сильныхъ“ жертвовать собою, работать, любить челоуѣка-творца и, слѣдовательно, или создавать новый міръ или вести людей по пути къ этому міру. Человѣчество подчиняется этимъ сильнымъ, признаетъ ихъ благотворную власть надъ собою, преклоняетъ колѣна передъ этими вождями, окружаетъ ихъ почитаніемъ и любовью. Власть Лютера, почитаніе его лютеранами, уваженіе къ нему всего образованнаго челоуѣчества вполнѣ естественны и понятны послѣ сказаннаго Ницше.

Само собою разумѣется, что вслѣдствіе безконечности степеней „воли къ власти“, безконечно различны по качеству и нравственные поступки, и безконечно различны по цѣнности „сильные“. Чѣмъ сильнѣе власть надъ людьми, тѣмъ выше нравственный подвигъ, чѣмъ эта власть ограничѣннѣе, тѣмъ больше цѣнности имѣетъ дѣятельность. Кто по бѣдности своей организаціи не надѣленъ „волею къ власти“, а только инстинктомъ самосохраненія, т.-е. всѣ свои силы отдаетъ на достиженіе личнаго благополучія, тотъ не способенъ къ нравственной дѣятельности.

Самостоятельное моральное ученіе Ницше обосновано слѣдующимъ образомъ: „Въ челоуѣкѣ заключены (соединены) и творецъ, и твореніе; въ челоуѣкѣ—матерія, обломокъ, излишекъ, глина, грязь, безуміе, хаосъ, но въ челоуѣкѣ (заключенъ) творецъ, ваятель, твердость молота, божественное созерцаніе седьмого дня ¹⁾); понимаете ли вы, что ваше состраданіе относится къ челоуѣку-творенію, къ тому, кто долженъ быть сформированъ, сломанъ, выкованъ, разорванъ, перекаленъ, очищенъ, къ тому, кто непременно будетъ страдать и долженъ страдать. Еще разъ повторяю, есть болѣе высокія задачи, чѣмъ проблемы объ удоволь-

1) Точный переводъ будетъ: божественное созерцаніе и седьмой день (Zuschauer göttlichkeit und siebenter Tag). Н. Albert переводитъ такъ: „contemplation divine du septième jour“; мнѣ кажется правильнѣе всего это выраженіе перевести „божественное созерцаніе въ седьмой день“. Точно и правильно это выраженіе я передать не могу.

стви, страданіи и состраданіи, и философія, которая ограничивается этими вопросами, есть наивность“.

Къ сожалѣнію переводъ не даетъ вѣрнаго понятія о прелести, поистинѣ поэтической, этого афоризма; но даже въ грубомъ переводѣ онъ такъ содержателенъ, что для созданія его нужно вдохновеніе. Ницше въ этомъ чудномъ афоризмѣ установилъ, что вся мораль должна состоять въ развитіи человѣка-творца, въ уничтоженіи или подавленіи человѣка-творенія, говоря иначе, нравственно то, что дѣлаетъ человѣка лучше, усиливаетъ или увеличиваетъ въ насъ творческія силы и уменьшаетъ или очищаетъ грязь и хаосъ, въ насъ заключенные. Суть нравственной дѣятельности въ улучшеніи, усовершенствованіи человѣчества, а не въ работѣ на „общее благо“; не удовольствіе, не счастье наибольшаго числа должны быть цѣлью морали, а уничтоженіе въ насъ грязи и хаоса. Само собою разумѣется, что нельзя перековать и разорвать человѣка, не причинивъ ему страданія, и потому Ницше превозноситъ страданіе: оно очищаетъ человѣка. Человѣкъ долженъ страдать, потому что его нужно „очистить“.

Ницше создалъ совершенно новые идеалы для моральной дѣятельности, открылъ новые горизонты.

„Другихъ цѣлей, кромѣ великихъ людей и великихъ дѣлъ, человѣчество не имѣетъ“; значитъ „не счастье наибольшаго числа“, а улучшеніе людей—вотъ самая благородная цѣль человѣчества; великіе люди и великія дѣла суть наивысшее, наиболѣе полное проявленіе человѣка-творца; великіе люди и великія дѣла перековываютъ людей.

Болѣе ясно эту мысль Ницше выразилъ такъ, „пусть ваша любовь къ жизни будетъ любовью вашихъ высшихъ (лучшихъ) надеждъ, а ваша высшая надежда будетъ высшей мыслию вашей жизни. Ваша высшая мысль должна быть: человѣкъ есть то, что должно быть превзойдено“.

Слѣдовательно, моральная дѣятельность состоитъ въ безконечномъ усовершенствованіи человѣка, въ его пересозданіи во что-то лучшее, болѣе совершенное. Общеиз-

вѣстно, что Ницше относился враждебно къ христіанству; но вѣдь онъ повторилъ великія, но къ сожалѣнію почти забытыя слова: „Будьте же вы совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть“. Именно враждебное отношеніе Ницше къ христіанству, доходившее до ненависти и ожесточенія свидѣтельствуешь, что христіанство было ему близко, что онъ понималъ его величіе. Если бы для Ницше христіанство было настолько отжившее и устарѣвшее ученіе, какъ для нѣкоторыхъ матеріалистовъ и вообще атеистовъ, не было бы для него надобности и мотива бороться съ христіанствомъ; онъ не могъ бы относиться къ нему съ ненавистью. Ненавидѣть можно лишь то, что можно любить. Христіанство, конечно, настоящее, а не то, которое ограниченные умы передѣлали и приспособили для житейскаго обихода и удобства, въ основѣ своей стремилось подавить и ослабить въ человѣкѣ твореніе, грязь и безуміе,—„совлекшись ветхаго человѣка съ дѣлами его и облекшись въ новаго“,—и освободить отъ грязи человѣка-творца, развить и усовершенствовать въ немъ „божественное созерцаніе въ седьмой день“. Ницше утверждаетъ, что человѣкъ-твореніе долженъ быть перекованъ, выкованъ и очищенъ; христіанство было не менѣе строго къ человѣку—грязи и безумію. „Зміи, порожденія ехиднины! какъ убѣжите вы отъ суда огня геенскаго“. Ницше говоритъ, что человѣкъ „будетъ и долженъ страдать“; христіанство обѣщаетъ утѣшеніе плачущимъ („Блаженны плачущіе; ибо утѣшатся“), слѣдовательно, духовное просвѣтленіе, по христіанскому ученію, есть послѣдствіе страданія: вѣдь плачутъ тѣ, кто страдаетъ.

Впрочемъ, въ мою задачу не входитъ выясненіе близости ученія Ницше съ христіанствомъ и потому я ограничусь лишь вышесказаннымъ; было бы очень поучительно установить, въ чемъ именно сходно ученіе Ницше съ христіанствомъ, конечно настоящимъ, а не приспособленнымъ въ послѣднее время къ житейскому обиходу. Я сдѣлаю указанія и въ послѣдующемъ изложеніи на нѣкоторыя поза-

имствованія Ницше у христіанства, потому что меня давно удивляетъ современное приспособленіе христіанства „для блага наибольшаго числа“. Христіанство очень строго относилось къ человѣку-грязи и безумію, угрожало ему и земными, и загробными муками; царствіе Божіе обѣщано лишь тѣмъ, въ комъ преобладаетъ человѣкъ-творецъ, ваятель, тому, кто достигъ очищеніемъ и страданіемъ „божественнаго созерцанія седьмого дня“. Покаявшійся на крестѣ злодѣй сподобился „божественнаго созерцанія седьмого дня“, потому что былъ очищенъ страданіемъ. „И одинъ изъ повѣщенныхъ злодѣевъ хулилъ Его и говорилъ: если Ты Христось, спаси Себя и насъ“ ¹⁾. Этотъ злодѣй не былъ перекованъ и очищенъ страданіемъ, въ немъ преобладали грязь, безуміе и хаосъ, „для него на землѣ не было болѣе высокихъ задачъ, чѣмъ проблемы объ удовольствіи и страданіи“, поэтому онъ высшее могущество видѣлъ лишь въ томъ, кто можетъ его избавить отъ страданія и дать ему свободу, то-есть наслажденія; онъ не былъ способенъ къ „божественному созерцанію седьмого дня“ настолько, что не понималъ высшаго нравственнаго величія, а потому и не удостоился состраданія; послѣ страданія на крестѣ онъ перешелъ въ „геену огненную“.

Христіанство стремится перековать и очистить человѣка отъ грязи, безумія и хаоса страданіемъ, внутренней работой, просвѣтлѣніемъ, учить „божественному созерцанію седьмого дня“. Такое очищеніе человѣчества для его проповѣдниковъ было высшей мыслію ихъ жизни; несмотря на свое апостольское воодушевленіе, они понимали, какъ много труда и времени необходимо для того, чтобы „отложить прежній образъ жизни ветхаго человѣка... и облечься въ новаго человѣка“.

Также и Ницше ясно понималъ, что „сверхчеловѣка“ — то, что должно быть „превзойдено“, можно прозрѣвать лишь въ очень отдаленномъ будущемъ. „Самыя великія дѣла и

¹⁾ Пользуюсь переводомъ К. П. Побѣдоносцева.

самыя великія мысли—великія мысли суть самыя великія дѣла—бываютъ поняты поздно. Свѣтъ самыхъ отдаленныхъ звѣздъ достигаетъ поздно до людей; до того времени, пока онъ не достигъ до земли, люди отрицаютъ существованіе этихъ звѣздъ“.

Понятно, что такое служеніе отдаленной цѣли пересозданія и очищенія человѣка требуетъ всѣхъ силъ моралиста; только горячая, чисто апостольская вѣра въ осуществленіе идеаловъ, горячая къ нимъ любовь могутъ дать силы для такой дѣятельности. „Я отдаю самого себя моей любви и моего ближняго, какъ самого себя; такъ говорятъ всѣ творцы“. Повторяю, вполне понятно, что творцы отдаютъ, по ученію Ницше, самого себя тому, что они любятъ; но Ницше требуетъ, чтобы, преслѣдуя этические идеалы, творцы отдавали или жертвовали своими ближними; это, конечно, составляетъ уже оригинальное въ ученіи Ницше.

Также понятно, что эта часть ученія Ницше можетъ быть истолкована эгоистами вполне неправильно: жертвовать ближними и ихъ интересами всегда было много охотниковъ. Чтобы правильно понимать эту часть ученія Ницше, нужно обратить вниманіе, что этотъ моралистъ даетъ право жертвовать интересами ближнихъ только тѣмъ, кто можетъ отдать себя служенію идеальной цѣли. Очевидно, что только жертвующій собою, не щадящій себя и своихъ интересовъ, имѣетъ право или, по крайней мѣрѣ, можетъ считать своимъ правомъ не считаться съ интересами ближнихъ. Также очевидно, что во имя собственныхъ интересовъ никто не имѣетъ права нарушать интересовъ ближнихъ.

Ницше конечно требуетъ любви къ ближнимъ, но понимаетъ эту любовь шире и глубже. „Любите ближняго, какъ самого себя, но будьте сперва тѣми, которые любятъ себя великою любовью, великимъ призваніемъ“. Сопоставляя эти два афоризма Ницше, мы видимъ, что онъ учитъ насъ и въ насъ самихъ, и въ нашихъ ближнихъ

любить человѣка-творца и презирать человѣка-твореніе. Кто способенъ на такую любовь, кто можетъ любить ближняго, какъ самого себя, только тотъ можетъ и самого себя и своего ближняго отдать своей любви. Кто любить себя болѣе, чѣмъ своего ближняго, тотъ, конечно, не имѣетъ права жертвовать интересами ближнихъ уже потому, что онъ не имѣетъ великой любви и великаго презрѣнія.

Суть моральнаго ученія Ницше, если я правильно его понимаю, главное различіе его ученія отъ общепринятой теперь морали, состоитъ въ томъ, что онъ требуетъ отъ насъ любви и поклоненія не человѣку, какъ таковому, а лучшимъ качествамъ человѣка; для Ницше человѣкъ и его благополучіе не есть нѣчто самодовлѣющее, не есть цѣль нравственной дѣятельности. Мы должны поклоняться человѣку-творцу и отрицательно относиться къ человѣку-творенью; челсвѣку-творцу подобааетъ „великая любовь“; человѣку-творенью—„великое презрѣніе“.

Поэтому для Ницше „любовь къ ближнему“ съ его пороками и недостатками, современная гуманность, представляется явленіемъ нежелательнымъ; понятно, что дѣятельность, направленная на пользу человѣка-творенья, стремленіе къ „благополучію наибольшаго числа“ только отдаляетъ усовершенствованіе человѣчества. „Моя мысль и мое желаніе направлены на немногое (auf Weniges), на отдаленное; что мнѣ за дѣло до вашего маленькаго, обыденнаго и короткаго горя“. „Выше любви къ ближнему любовь къ Отдаленному и Будущему; выше любви къ людямъ любовь явленій и призраковъ. Призракъ, который передъ тобой, прекраснѣе тебя; почему не отдаешь ты ему своего тѣла? Ты боишься и прячешься за (у) твоего ближняго“. „Вы жметесь около ближняго и вы объясняете это красивыми словами. Но я вамъ говорю: ваша любовь ближнихъ это ваша дурная любовь самихъ себя“. „Пусть будущее и самое отдаленное будетъ для тебя причиной (основаніемъ) твоего настоящаго (сегодня): въ твоёмъ другѣ ты

долженъ любить Сверхчеловѣка, какъ оправданіе (причину) твоего существованія. Мои друзья, я не совѣтую вамъ любовь къ ближнему, я совѣтую вамъ любовь къ самому отдаленному“.

Итакъ, Ницше учить насъ, что нравственная дѣятельность состоитъ въ улучшеніи и усовершенствованіи чело- вѣчества.

„Я поучаю васъ о Сверхчеловѣкѣ. Человѣкъ есть то, что должно быть превзойдено. Что вы сдѣлали, чтобы онъ былъ превзойденъ?“

„До настоящаго времени всѣ существа создавали что-либо выше себя, а вы хотите быть отливомъ волны, и вы болѣе хотите возвратиться къ животному состоянію, чѣмъ превзойти чело- вѣка“.

Эту же мысль Ницше высказалъ въ другой формѣ и указалъ на причину этого печальнаго явленія. „Я прохожу среди этого народа и мои глаза открыты: они стали *меньше* и продолжаютъ дѣлаться все меньше: это ихъ ученіе о счастіи и добродѣтели тому причина“.

Для Ницше очевидно, что чело- вѣчество не должно до- вольствоваться современными идеалами. „Что пред- ставляетъ для чело- вѣка обезьяна? Что-то смѣшное или бо- лѣзненно постыдное. И что долженъ быть чело- вѣкъ для Сверхчеловѣка: смѣшное или бо- лѣзненно постыдное“.

„Вы прошли путь отъ червя до чело- вѣка и у васъ оста- лось еще многое отъ червя. Когда-то вы были обезьянами, и современный чело- вѣкъ болѣе обезьяна, чѣмъ какая-либо обезьяна“.

Величіе, цѣнность чело- вѣка состоитъ въ томъ, что онъ способенъ къ развитію, къ усовершенствованію; его цѣн- ность, его достоинство именно измѣряется способностью къ усовершенствованію; только вслѣдствіе этой способно- сти чело- вѣкъ имѣетъ значеніе. „Что велико въ чело- вѣкѣ это то, что онъ мостъ, а не цѣль; чело- вѣка можно лю- бить лишь за то, что онъ *переходъ* и *закатъ*“.

Только вдумавшись и понявъ эту идею Ницше, можно

постигнуть его мораль, столь существенно отличную отъ общепринятой.

Только вдумавшись въ эту основную идею Ницше, можно понять обычно ложно толкуемый афоризмъ Ницше: „Все, что (мы видимъ) сегодня, падаетъ и разрушается: кто же хочетъ это удержать. Но я—я *хочу* даже это (его) толкнуть“.

„О мои братья, жестокъ ли я? Но я вамъ говорю: то, что падаетъ, то нужно даже (еще) толкнуть“.

„Того, кого вы не можете научить летать, научите поскорѣе упасть“.

Само собою разумѣется, что Ницше не могъ поучать толкать падающаго въ прямомъ или грубомъ смыслѣ этого слова; охотниковъ толкать болѣе слабыхъ всегда было много и въ такихъ совѣтахъ охотники прочищаютъ себѣ дорогу къ „комфарту“ и „мѣсту въ парламентѣ“ не нуждаются; они толкаются и подставляютъ ножку по внутреннему влеченію своего сердца.

Ницше всей душой желалъ прогресса, нравственнаго усовершенствованія челоѳчества и потому вполне понятенъ его афоризмъ: „Я не хвалю страну, въ которой текутъ молоко и медъ“.

Очевидно, что совершенствованіе мало доступно или даже совершенно не доступно для тѣхъ, кто наслаждается „благополучіемъ“. „Что можетъ съ вами произойти самаго великаго. Это часъ великаго презрѣнія, это часъ, когда ваше счастье сдѣлаетъ васъ отвратительнымъ“.

„Часъ, когда вы скажете: что такое мое счастье? Это бѣдность и грязь и жалкое довольство собою“.

Только переживъ эти душевныя состоянія, челоѳкъ можетъ оцѣнить совѣтъ Ницше: „Я васъ заклинаю, мои братья, *будьте вѣрны землѣ* и не вѣрьте тѣмъ, кто вамъ говоритъ о надземныхъ надеждахъ. Это отравители, сознательные или безсознательные“.

„Сверхчелоѳкъ—смыслъ жизни. Пусть ваша воля говорить: да будетъ Сверхчелоѳкъ смыслъ земли“.

„Я люблю тѣхъ, кто не ищетъ за звѣздами цѣли для принесенія себя въ жертву, но тѣхъ, кто приноситъ себя въ жертву землѣ, чтобы наконецъ земля принадлежала Сверхчеловѣку“.

„Я люблю того, кто живетъ для того, чтобы познавать, и кто хочетъ познавать для того, чтобы наконецъ появился Сверхчеловѣкъ“.

Итакъ, Ницше настойчиво учитъ, что цѣль разумной жизни, что нравственная дѣятельность состоятъ въ безконечномъ усовершенствованіи, „въ очищеніи“ человѣка. Все, что приближаетъ насъ къ безконечно отдаленному идеалу, Сверхчеловѣку,—нравственно, и все, что отдаляетъ отъ этого идеала, безнравственно.

„Я люблю того, кто работаетъ и изобрѣтаетъ, чтобы построить жилище для Сверхчеловѣка, чтобы приготовить его приходъ на землю“.

Конечно—нравственная дѣятельность состоитъ въ самопожертвованіи. „Я люблю того, кто не сохраняетъ для себя ни одной капли своего ума“.

„Я люблю того, кто расточаетъ свою душу, кто не желаетъ, чтобы его благодарили и отдавали ему обратно: такъ какъ онъ всегда даетъ и не заботится о сохраненіи себя“.

„Я люблю того, кто стыдится, когда онъ выигрываетъ и спрашиваетъ себя при этомъ, развѣ я нечестно играю, такъ какъ онъ хочетъ погибнуть“.

Наибольшая заслуга, конечно, принадлежитъ тѣмъ, кто поучаетъ людей добру, кто жертвуетъ собою для болѣе свѣтлаго будущаго.

„Я люблю всѣхъ тѣхъ, кто подобенъ камнямъ, падающимъ поодиначкѣ изъ мрачнаго облака, лежащаго надъ людьми: они предвѣщаютъ молнію и они погибаютъ, какъ прорицатели“.

„Эта молнія есть Сверхчеловѣкъ“.

„Я люблю тѣхъ, кто умѣетъ презирать, потому что они умѣютъ почитать, они суть стрѣлы стремленія къ другому берегу“.

Вообще, Ницше о Сверхчеловѣкѣ говоритъ такъ поэтично и образно, съ такимъ подъемомъ, что почти невозможно хорошо перевести эти чудныя строки. Я пытался по возможности вѣрно передать и мысль, и форму афоризмовъ Ницше, полагая, что рядомъ съ имѣющимися переводами произведеній Ницше и мой переводъ всѣхъ идей этого мыслителя, приведенныхъ въ этомъ очеркѣ, не будетъ лишнимъ, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока у насъ не будетъ хорошаго перевода.

Насколько оригинальны основныя положенія моральнаго ученія Ницше, настолько же оригинальна, отлична отъ общепринятой и его практическая мораль, его наставленія.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

В. Чижь.

Кризисъ современнаго правосознанія.

ГЛАВА II.

I.

Намъ предстоитъ теперь прослѣдить эволюцію, которую прошло съ конца XVIII столѣтія понятіе личности. Мы должны показать, какъ отъ формулъ простыхъ и ясныхъ политическая мысль и въ этомъ отношеніи постепенно возвышалась къ формуламъ все болѣе сложнымъ, какъ отъ требованій, по виду гармоническихъ и внутренне согласованныхъ, она перешла къ заявленіямъ, въ существѣ своемъ разнороднымъ и отчасти противорѣчивымъ.

Ставя себѣ эту цѣль, мы переходимъ къ изслѣдованію другой основы, на которой утверждалась теорія правового государства. Въ различныхъ сочетаніяхъ съ принципомъ народнаго суверенитета, то въ качествѣ его исходнаго основанія, то въ видѣ его конечной цѣли, идея правъ личности завершала собою политическую философію XVII вѣка. Прослѣдивъ судьбу ея до нашихъ дней, мы выполнимъ задачу настоящаго труда — произвести анализъ идей, составлявшихъ фундаментъ теоріи правового государства, и обнаружить кризисъ, въ нихъ происходящій.

Что теорія личности и личныхъ правъ или, какъ мы кратко будемъ ее обозначать, теорія индивидуализма, находится въ состояніи кризиса, это едва ли необходимо доказывать. Не только противники индивидуализма подвергаютъ его рѣшительной критикѣ и предлагаютъ замѣнить

иными учениями, — сошлюсь, напимѣрь, на Дюги съ его теоріей солидарности, — но и его сторонники открыто признаютъ, что онъ нуждается въ преобразованіи. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ написана книга Анри Мишеля, подъ заглавіемъ „Идея государства“. Однако, общему признанію происходящаго кризиса далеко не соотвѣтствуетъ степень достигнутой ясности въ представленіяхъ о его характерѣ и причинахъ. Въ то время какъ одни предполагаютъ, что индивидуализмъ отошелъ въ область прошлаго, другіе находятъ, что кризисъ его обусловленъ удаленіемъ отъ этого прошлаго, и что надо лишь обновить доктрину XVIII вѣка для того, чтобы она возродилась съ прежней силой. Послѣдній взглядъ, представляющійся особенно интереснымъ, принадлежитъ упомянутому французскому писателю Анри Мишелю.

Мишель правильно указаль, что кризисъ индивидуализма стоитъ въ связи съ развитіемъ философской мысли въ XIX вѣкѣ ¹⁾. Хотя индивидуалистическія идеи и отстаивались иногда въ новѣйшей философіи позитивистами, — достаточно указать на Милля и Спенсера, — но ихъ настоящей почвой является идеализмъ: ни позитивная социологія, ни историзмъ не могутъ дать прочнаго обоснованія понятію личности. Слѣдуетъ признать поэтому безспорнымъ, что возстановленіе индивидуализма въ его правахъ не можетъ совершиться иначе, какъ на основѣ идеалистическихъ построеній. Отсюда современное движеніе въ пользу возрожденія естественнаго права. Однако новѣйшая эволюція ин-

¹⁾ Вотъ собственныя слова Мишеля, кратко выражающія его основную мысль: „Depuis qu'elle a définitivement rompu avec l'a-priorisme philosophique, l'école libérale se trouve doublement affaiblie. Elle a perdu le principe propulseur qui a fait, jadis, sa fortune et sa gloire. Et elle a perdu tout moyen de résister aux arguments tirés de la tradition, de l'histoire, du fait“. См. Henri Michel, L'idée de l'État. Paris, 1895. Pp. 569—570. И въ другомъ мѣстѣ: „La crise actuelle de l'individualisme répond, trait pour trait, à la crise du spiritualisme“. (P. 571). О возможности возрожденія доктрины XVIII вѣка, — это основная и постоянно повторяющаяся мысль Мишеля — см. краткую формулу въ самомъ концѣ книги, p. 653.

дивидуализма не можетъ ограничиться однимъ возрожденіемъ философскаго апріоризма, какъ это думаетъ Мишель. Дѣло въ томъ, что на протяженіи XIX столѣтія и самое содержаніе индивидуалистическихъ идей подверглось измѣненію, и въ наши дни возвратъ къ ученіямъ XVIII вѣка не могъ бы рассчитывать на прочный успѣхъ.

Мишель, повидимому, не зналъ новѣйшей эволюціи англійскаго индивидуализма и, конечно, не могъ предвидѣть тѣхъ споровъ объ основахъ либерализма, которые будутъ имѣть мѣсто во Франціи нѣсколько лѣтъ спустя послѣ появленія его книги. Впрочемъ и въ то время, когда онъ писалъ свой трудъ (въ 1895 г.), болѣе конкретное изученіе предмета могло бы привести къ убѣжденію, что причина затрудненій, пережитыхъ индивидуализмомъ, коренится не въ одной смѣнѣ философскихъ системъ, но также и во внутренней эволюціи самой индивидуалистической доктрины.

Слѣдующее далѣе изложеніе представляетъ опытъ изслѣдованія этой внутренней эволюціи индивидуализма. Можно ли сомнѣваться въ томъ, что результатомъ этого изслѣдованія будетъ не запоздалая мысль о возрожденіи доктрины XVIII вѣка, а представленіе о необходимости расширенія и преобразованія стараго индивидуализма. Какъ увидимъ далѣе, выходъ изъ существующаго кризиса, разрушившаго гармоническія представленія старыхъ ученій, не можетъ привести къ такому же гармоническому синтезу: ибо въ основѣ противорѣчій, раскрытыхъ позднѣйшей эволюціей, лежатъ не только философскія разногласія, какъ предполагаетъ Мишель, но и нѣкоторые глубокіе антагонизмы жизни, принимающіе порою мучительный и трагическій характеръ ¹⁾. Въ своемъ дальнѣйшемъ анализѣ я буду

¹⁾ Кромѣ сочиненія Анри Мишеля, въ послѣднее время вышло еще нѣсколько трудовъ, специально посвященныхъ исторіи индивидуализма. Такъ въ 1905 году появилась книга: Biermann, Staat und Wirtschaft. Band. I: „Die Anschauungen des ökonomischen Individualismus“, Berlin. Бирманъ излагаетъ главнымъ образомъ экономическія ученія, и притомъ по преимуществу тотъ рядъ этихъ ученій, который идетъ отъ физиократовъ и Адама Смита чрезъ классическую школу къ англо-французскому манчестерству и нѣмецкой

имѣть въ виду, согласно общему плану настоящаго труда, прежде всего эту жизненную и конкретную сторону индивидуализма. Философскихъ опредѣленій я коснусь лишь въ той мѣрѣ, въ какой это необходимо для общаго освѣщенія изслѣдуемыхъ явленій.

Исходнымъ пунктомъ изложенія мы должны избрать совокупность тѣхъ идей, которыя характеризуютъ индивидуализмъ конца XVIII и начала XIX столѣтій. При всемъ различіи взглядовъ, при разнообразіи выводовъ, иногда,

школъ свободной торговли. Кромѣ того кратко изложена доктрина юридическаго государства (Кантъ, Вильгельмъ Гумбольтъ, Шопенгауэръ) и столь же кратко затронуты ученія анархизма и коммунизма. Изложеніе Бирмана тѣмъ болѣе неполно, что онъ ставитъ своей цѣлью дать пропедевтическій очеркъ къ ученію о государствѣ. Въ сущности онъ знаетъ только индивидуализмъ старый; новѣйшія теченія остались ему незнакомы, и потому ни полной эволюціи доктрины, ни вѣрнаго представленія о ней мы у него не находимъ. Несравненно выше по значенію сочиненіе французскаго автора: Albert Schatz, *L'individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*. Paris, 1907. Книга эта выросла изъ курса лекцій по исторіи экономическихъ ученій, но авторъ значительно раздвинулъ обычныя рамки подобныхъ курсовъ и ввелъ въ него много новаго матеріала не только изъ области политическихъ и социологическихъ ученій, но также историческихъ концепцій и даже литературныхъ произведеній (см. напр. характеристику Ибсена). Обладая талантомъ сжатого и яснаго изложенія, Шатцъ раскрываетъ передъ читателемъ широкую картину индивидуалистическихъ теченій, которыя онъ умѣетъ обнаружить въ самыхъ различныхъ направленіяхъ мысли и такимъ образомъ показать, что индивидуализмъ есть не отошедшій въ область прошлаго историческій фактъ, а живое и неискоренимое явленіе и настоящаго, и будущаго. Къ сожалѣнію теоретическія опредѣленія автора заключаютъ въ себѣ много неяснаго. Такъ, его рѣзкое противопоставленіе индивидуализма социализму опровергается фактами, которые можно найти въ его собственной книгѣ. Между тѣмъ, чтобы провести это противопоставленіе, Шатцъ долженъ былъ прибѣгнуть къ утвержденію, что индивидуализмъ имѣетъ антираціоналистическій характеръ и что онъ чуждъ оптимизма (pp. 569—570), какъ будто бы никогда не было индивидуализма XVIII вѣка. Это воззрѣніе отразилось и на общей картинѣ эволюціи индивидуализма, которая вышла неполной. Шатцъ очень хорошо изобразилъ, какъ въ теченіе XIX вѣка индивидуализмъ всюду противопоставался социализму, но онъ не показалъ, какъ индивидуализмъ воспринималъ въ себя элементы социализма, хотя передъ нимъ были ученія Ренувье и Анри Мишеля и все теченіе современнаго либерализма, на который онъ между прочимъ ссылается (p. 244, note 2), имѣя въ виду его англійскихъ представительей. Точно такъ же онъ не показалъ затрудненій и противорѣчій, которыя

повидимому, отрицающихъ другъ друга, мы замѣтимъ тутъ нѣкоторый общій духъ, проникающій всѣ эти различные выводы и взгляды. Вотъ почему возможно говорить о теоріи, а не о теоріяхъ индивидуализма. Мы остановимся на общемъ элементѣ отдѣльныхъ ученій, не касаясь частныхъ подробностей, иногда очень важныхъ при характеристикѣ каждаго ученія въ его цѣломъ, но не представляющихъ интереса для нашего анализа.

Самой существенной особенностью индивидуалистической доктрины XVIII вѣка является предположеніе о возможности гармоническаго соотношенія личности и государства ¹⁾. Это предположеніе имѣло свои глубокія теоре-

раскрыла эволюція индивидуализма, и болѣе подчеркнуть его сильныя стороны.—Въ русской литературѣ есть сочиненіе А. Н. Фатѣева „Очеркъ развитія индивидуалистическаго направленія въ исторіи философіи государства. Идея политическаго индивида“ 2 части. Харьковъ, 1907 г. Авторъ начинается съ этнологическихъ изслѣдованій о раннихъ формахъ человѣческаго сожительства и кончается ученіями XIX вѣка. Имѣя предъ собою матеріалъ столь необъятный, г. Фатѣевъ, обнаруживъ и прилежаніе, и познанія, не могъ разработать ни одной эпохи съ должной полнотой, равно какъ не могъ избѣгнуть нѣкоторыхъ промаховъ и погрѣшностей. При этомъ онъ былъ введенъ въ заблужденіе Анри Мишелемъ въ томъ отношеніи, будто бы главный интересъ разсматриваемаго направленія „концентрируется на выборѣ между спекулятивнымъ или позитивнымъ обоснованіемъ политическаго индивидуализма“. Вслѣдствіе этого и особенно въ наиболѣе интересную для индивидуализма эпоху новаго времени онъ обратилъ преимущественное вниманіе на методологическія и гносеологическія предпосылки индивидуализма, не выяснивъ ни содержанія понятія личности, ни внутренней эволюціи этого понятія. О неполнотѣ изложенія можно судить хотя бы по тому, что въ XIX вѣкѣ, столь обильномъ различными теченіями индивидуализма, выдвинуты только Бентамъ, Милль и Спенсеръ, а остальные втиснуты въ одно примѣчаніе на стр. 399—404. Наконецъ, и главный интересъ автора—„выборъ между спекулятивнымъ или позитивнымъ обоснованіемъ“ индивидуализма не нашелъ въ книгѣ удовлетворительнаго разрѣшенія, за недостаткомъ болѣе глубокаго философскаго анализа. (Объясненія автора по этому поводу неясны и отчасти загадочны. См., напр., 478 стр. и особенно 2-е примѣчаніе къ этой страницѣ.)

¹⁾ Анри Мишель даетъ очень вѣрную характеристику индивидуализма XVIII вѣка, когда онъ говоритъ: „Les individualistes du XVIII siècle n'eurent pas... le sentiment d'une opposition foncière entre l'individu et l'Etat. La Révolution française fut successivement très individualiste et très étatiste, sans s'apercevoir, sans se douter, qu'il pût y avoir là une contradiction. Il paraissait aussi

гическія основанія, которыя необходимо выяснитъ, для того чтобы понять самый смыслъ этой доктрины. Мы начнемъ анализъ съ ученія Руссо, которое и въ данномъ случаѣ представляетъ лучшій примѣръ теоретической послѣдовательности.

Руссо ставитъ основной проблемой своего „Общественнаго договора“ — „найти форму устройства, въ которой каждый, соединяясь съ другими, повиновался бы однако только самому себѣ и оставался бы столь же свободнымъ, какъ прежде“. Онъ разрѣшаетъ эту задачу полнымъ подчиненіемъ личности государству. Мы ничего не поймемъ въ этомъ бросающемся въ глаза противорѣчій вопроса и отвѣта, если не обратимъ вниманія на то, что здѣсь считается возможнымъ полное слияніе личнаго начала съ государственнымъ. Согласно ученію Руссо, въ нормально устроенномъ государствѣ, при осуществленіи начала народнаго суверенитета, личность получаетъ всю полноту необходимой для нея свободы, а вмѣстѣ со свободой и связанное съ ней равенство. Въ теоріи Руссо всѣ эти понятія являются соотносительными, и въ сущности всѣ они значатъ одно и то же: свобода есть право лица на участіе въ народномъ суверенитетѣ, а равенство обозначаетъ, что это право принадлежитъ всѣмъ въ одинаковой мѣрѣ. Сво-

naturel aux hommes d'alors de proclamer les droits de l'individu, que d'employer l'autorité de l'État à faire reconnaître et sanctionner ces droits".—L'idée de l'État, p. 417. Къ сожалѣнію, при болѣе подробномъ изложеніи революціонной доктрины Мишель не развилъ этой мысли, явно противопоставляющей старый индивидуализмъ современному, а напротивъ, постарался сблизить эти два направленія индивидуалистической идеи, противопоставивъ ихъ либерализму времени реставраціи и июльской монархіи. Въ результатѣ получился образъ неясный и туманный, о которомъ и можно было потомъ сказать, что къ нему слѣдуетъ возвратиться въ наши дни. Какъ я покажу далѣе, методологически индивидуализмъ XVIII вѣка и индивидуализмъ либераловъ первой половины XIX вѣка, при всемъ различіи ихъ выводовъ, стоятъ на общей почвѣ, и оба они могутъ быть противопоставлены современной точкѣ зрѣнія. Но, съ другой стороны, едва ли нужно доказывать, — какъ это дѣлаетъ Мишель, — что индивидуализмъ XVIII вѣка не питалъ недовѣрія къ государству и не полагался исключительно на дѣйствіе личности (ibid., p. 90). Надо совершенно не знать духа XVIII вѣка, чтобы въ этомъ сомнѣваться.

бода гражданъ является лишь оборотной стороной государственной власти, и потому совпаденіе между ними при нормальныхъ условіяхъ не только естественно, но и неизбежно. Глубочайшимъ мотивомъ этого взгляда служить убѣжденіе, что въ государствѣ человекъ получаетъ полный эквивалентъ того, что онъ теряетъ, отказываясь отъ своей естественной свободы (*on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. L. I. Ch. VI*). Личность можетъ все отдать государству, чтобы получить отъ него обратно свое достояніе укрѣпленнымъ и обезпеченнымъ. Именно такое полное отчужденіе своихъ правъ въ пользу цѣлаго (*l'aliénation sans réserve*) полагаетъ начало общенію самому совершенному, какое только можно себѣ представить. Такимъ образомъ, личность можетъ найти въ государствѣ полное удовлетвореніе своихъ запросовъ, и такъ какъ для совершенства цѣлаго и для общей свободы необходимо все отдать государству, оно получаетъ надъ гражданами абсолютную власть, являясь высшимъ судьей надъ личностью ¹⁾. Известно, что Руссо простираетъ эту власть и въ область вѣрованій, считая необходимымъ, чтобы въ государствѣ была установлена религія, обязательная для всѣхъ. Такое полное подчиненіе гражданъ государству, въ случаѣ необходимости принудительное, Руссо самъ обозначилъ въ одномъ мѣстѣ очень характернымъ словомъ: принуждать неповинующихся общей волѣ,—это значить принуждать ихъ быть свободными (*on le forcera d'être libre—L. I, ch. VII*). Нельзя было найти болѣе подходящаго выраженія для этой теоріи политической свободы, которая все сводила къ государству, чтобы все имѣть въ немъ и черезъ него. Руссо допускаетъ, правда, что у отдѣльныхъ лицъ можетъ быть своя частная область, что „жизнь и свобода ихъ независимы отъ государства“, но лишь въ томъ смыслѣ, что изъ отчужденныхъ государству благъ, могущества и свободы,

1) См. въ особенности *L. II, ch. IV. Des bornes du pouvoir souverain.*

Вопросы философіи, кн. 94.

только часть важна для цѣлаго, а остальное можетъ быть предоставлено частному распоряженію. Единственнымъ судьей въ этомъ отношеніи является верховная власть (L. II, ch. IV).

Таковъ былъ этотъ взглядъ, полагавшій, что требованія личности вполне совпадаютъ съ возможностями, открываемыми ей государствомъ, и дѣлавшій изъ политики своего рода религію личности. Руссо, всегда доходившій до крайнихъ предѣловъ въ развитіи своихъ мыслей, и въ этомъ отношеніи шелъ далѣе, чѣмъ другіе: идеальное государство, которое рисовалось его воображенію, онъ надѣлялъ такимъ безусловнымъ совершенствомъ, что оно становилось центромъ всѣхъ помысловъ и надеждъ человѣка, опорой всей его жизни. Въ этомъ отношеніи особенно характерной является послѣдняя глава „Общественнаго договора“, въ которой съ точки зрѣнія государственнаго единства разбираются существующія религіи. Тѣ изъ нихъ, которыя способны отвлекать человѣка отъ государства и нарушать единство общественной жизни, объявляются никуда негодными: *tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien*. Государство разсматривается, какъ учрежденіе, за которое человѣкъ долженъ отдавать свою душу.

Какъ я покажу далѣе, этотъ взглядъ, получившій свое,— правда, смягченное,—выраженіе и въ нѣмецкой философіи, въ особенности у Гегеля, стоялъ въ связи съ особымъ пониманіемъ личности; но онъ находитъ также свое объясненіе и въ особомъ взглядѣ на государство. Часто потому представлялось страннымъ и противорѣчивымъ, какимъ образомъ писатели, исходившіе, подобно Руссо, изъ задачи обезпеченія свободы, кончали полнымъ поглощеніемъ ея государствомъ, какимъ образомъ Гегель, все время провозглашавшій протестантскій принципъ свободы, приходилъ къ апофеозу государственнаго абсолютизма. Объясненіе заключается въ томъ, что Руссо, какъ и Гегель, предполагая возможность сліянія личности съ государствомъ, въ сущности исходилъ изъ представленія о совершенно осо-

бомъ типъ государства, который можно назвать античнымъ, и приближеніе къ которому Руссо могъ наблюдать у себя на родинѣ, въ Швейцаріи. Это—типъ небольшой общины, замкнутой и самоудовлетворенной автаркіи, въ которой единство жизни и нравственныхъ интересовъ обуславливаетъ возможность для личности всецѣло отдавать себя обществу. Задача примиренія личности съ государствомъ разрѣшается тутъ просто и легко. Хорошее государство служитъ и къ удовлетворенію личности; создайте хорошее государство, и все будетъ хорошо.

Сколь ни былъ взглядъ Руссо утопическимъ по существу, однако онъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствовалъ потребностямъ своей эпохи. Въ своихъ раннихъ произведеніяхъ Руссо выступилъ съ утвержденіемъ, что „человѣкъ по природѣ есть хорошее существо и что учрежденія дѣлаютъ его дурнымъ“. Но если дурныя учрежденія извратили человѣческую природу, то учрежденія хорошія могутъ вернуть ей первоначальное совершенство. Таково былъ естественный переходъ къ точкѣ зрѣнія „Общественнаго договора“, выступившаго съ вѣрою въ государство и въ государственныя учрежденія. Для той эпохи, задачей которой были коренныя политическія преобразованія, такая вѣра являлась самой важной и необходимой. И вслѣдъ за Руссо дѣятели революціи вѣрили въ „чудеса республики“, въ грядущее нравственное обновленіе, въ блаженство рая, которое наступитъ за преобразованіемъ стараго строя ¹⁾. Мы увидимъ далѣе, какъ въ результатъ сложнаго политическаго опыта въ наши дни центръ тяжести снова переносится съ преобразованія учреждений на воспитаніе человѣка. Для того времени вѣра въ государство являлась болѣе соотвѣтствовавшей основному призванію и духу эпохи.

Совпаденіе основныхъ мотивовъ Руссо съ потребностями времени можно отмѣтить и въ другомъ отношеніи. Когда Руссо говорилъ о свободѣ и равенствѣ, онъ мыслилъ ихъ

1) См. начало настоящаго изслѣдованія „Вопросы фил. и псих.“, кн. 84.

неразрывно слитными и предполагающими другъ друга ¹⁾. При этомъ и свобода, и равенство опредѣлялись у него въ отношеніи къ государству и закону, какъ свойства гражданина, поставленнаго въ одинаковое положеніе со всѣми другими. Сюда не входили ни такъ называемыя неотъемлемыя права личности, ни какія-либо иныя положительныя правомочія лицъ, помимо принадлежащихъ имъ, какъ гражданамъ, политическихъ правъ. Но подобное пониманіе равенства и свободы, опредѣленныхъ скорѣе съ отрицательной, чѣмъ съ положительной стороны, опять-таки стояло въ полномъ соотвѣтствіи съ требованіями эпохи, которая прежде всего должна была покончить съ вѣковыми неравенствами, съ привилегіями и монополіями господствующихъ, съ угнетеніемъ и обремененіемъ ниже стоящихъ. Средство къ этому заключалось въ отмѣнѣ старыхъ неравенствъ и въ установленіи равенства всѣхъ передъ закономъ. Понятіе освобожденія сливалось такимъ образомъ съ понятіемъ уравниванія, то и другое составляло въ сущности одну общую идею. Отсюда ясно, почему въ XVIII вѣкѣ не могло возникнуть столь тягостнаго для послѣдующаго времени вопроса о противорѣчій равенства и свободы, почему они считались неразрывными и находящимися въ естественной гармоніи. Устраненіе стараго гнета само по себѣ было задачей столь огромной важности, что мысль какъ бы останавливалась предъ величіемъ этой задачи, удовлетворялась возможностью ея осуществленія и не шла далѣе представлявшихся ей при этомъ предѣловъ. Казалось, что, свергнувъ старыя стѣсненія и провозгласивъ равенство всѣхъ, какъ гражданъ, достигнуть вмѣстѣ съ тѣмъ полного совершенства общественныхъ формъ и полного счастья отдѣльныхъ лицъ.

Для заключенія этихъ замѣчаній мы должны упомянуть еще объ одномъ обстоятельстве, которое на первый взглядъ служить къ ихъ ослабленію, но на самомъ дѣлѣ только

¹⁾ См., напр., L. II ch. XI.. l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

болѣ ихъ подкрѣпляетъ. Я говорю о провозглашеніи „правъ челоуѣка и гражданина“. Что бы ни говорили объ этомъ французскіе писатели ¹⁾, противорѣчіе между идеей этихъ правъ и „Общественнымъ договоромъ“ несомнѣнно. Никакихъ неотчуждаемыхъ правъ личности Руссо не признаетъ; трактатъ его исходитъ изъ мысли о необходимости *полной отчужденія* всѣхъ естественныхъ правъ въ пользу государства. Возникаетъ вопросъ: не вступали ли вожди Национальнаго Собранія въ противорѣчіе съ самими собою и съ своимъ понятіемъ о свободѣ, когда они требовали признанія особыхъ непререкаемыхъ правъ за личностью? Вѣдь здѣсь утверждались особая притязанія лицъ, въ которыхъ они могли войти въ столкновеніе съ государствомъ и съ народнымъ суверенитетомъ. Это уже не была политическая свобода, которая является обратной стороной народного верховенства; это самостоятельная область личныхъ правъ, которую государство призывается уважать, какъ свою необходимую границу. Повидимому, то цѣльное и гармоническое представленіе о свободѣ, о которомъ мы говорили выше, здѣсь подвергалось видоизмѣненію и осложненію.

Послѣ того, какъ выяснено происхожденіе идеи неотчуждаемыхъ правъ, не трудно разобратъ въ возникающемъ предъ нами недоразумѣніи. Жизненные корни этой идеи лежали не въ потребностяхъ политическаго освобожденія, составлявшихъ задачу французской революціи, а въ требованіи свободы религіозной. Во французской деклараціи правъ были несомнѣнно и свои мѣстные мотивы, но *идея неотчуждаемости* пришла со стороны и изъ другого источника. Она явилась не развитіемъ этихъ мотивовъ, а чужероднымъ къ нимъ придаткомъ, и неудивительно, что „принципы 89 года“, столь торжественно провозглашенные и

1) См., напр., Boutmy, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek, первоначально въ Annales des sciences politiques (1902), затѣмъ съ исправленіями въ сборникѣ статей автора, подъ заглавіемъ: Etudes politiques. Paris 1907. Это самый обстоятельный разборъ высказаннаго Jellineкомъ взгляда на происхожденіе деклараціи правъ.

составляющіе національную гордость Франціи, рѣдко когда нарушались болѣе рѣшительно, чѣмъ во время французской революціи.

У любого историка этой эпохи, и лучше всего у безпристрастного и скорѣе смягчающаго краски Олара, можно почерпнуть представленіе о томъ, во что превратилась на практикѣ декларация правъ вскорѣ послѣ ея провозглашенія, и что стало съ дѣйствительной свободой и неприкосновенностью лицъ по мѣрѣ развертывающагося хода событій ¹⁾. Когда въ 1793 году республиканское правительство установило „культъ Разума“ и затѣмъ „культъ Высшаго Существа“, а парижскія городскія власти предписали гражданамъ употреблять особо опредѣленный „хлѣбъ равенства“ ²⁾, казалось, что новые законодатели считаютъ себя призванными взять подъ опеку „человѣка и гражданина“ и опредѣлить для него одинаково и хлѣбъ земной, и хлѣбъ небесный.

Хотя всѣ конституціи революціонной эпохи начинались обыкновенно съ деклараций, но именно декларативный характеръ содержащихся въ нихъ положеній, не подкрѣпленныхъ никакой юридической санкціей, сводилъ ихъ на степень чисто моральныхъ заявленій. А то обстоятельство, что творцы деклараций провозглашали въ одно и то же время и верховенство народной воли, и неотчуждаемость лич-

¹⁾ См. общіе выводы Олара по этому вопросу въ его „Histoire politique de la révolution française“. Paris, 1901. Стр. 45 — 48. Въ частности относительно дѣятелей 1792 и 1793 гг. Оларъ говоритъ, что они нарушали декларацию правъ, чтобы спасти ея существенные принципы, въ борьбѣ со старымъ режимомъ и въ пользу новаго. Можно соглашаться съ этимъ объясненіемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать, что во время революціонной борьбы права личности менѣе всего оказывались неприкосновенными. См. Henri Michel, L'idée de l'État, pp. 95—96.

²⁾ Объ этомъ любопытномъ опредѣленіи парижской коммуны, подтвердившемъ постановленіе эмиссаровъ конвента въ Ліонѣ, см. Aulard, о. с., p. 458. (русск. переводъ стр. 554). Соответствующее постановленіе эмиссаровъ гласило: „такъ какъ богатство и бѣдность должны одинаково исчезнуть при господствѣ равенства, то запрещается производство хлѣба изъ крупчатки для богатыхъ и хлѣба съ отрубями для бѣдныхъ. Всѣ булочки будутъ обязаны производить одинъ и тотъ же сортъ хорошаго хлѣба,—хлѣбъ равенства“.

ныхъ правъ, не замѣчая противорѣчія въ этомъ одновременномъ провозглашеніи, показываетъ, что они не сознавали всей практической важности возвѣщенныхъ ими идей. Оларъ справедливо утверждаетъ, что по существу декларация правъ 1789 года содержала въ себѣ всѣ демократическіе и социалистическіе принципы, которые въ настоящее время могутъ быть выведены изъ идеи правъ личности. Но справедливо также и то, что эти принципы совершенно не сознавались въ то время. Достаточно вспомнить, что Національное Собраніе стояло за систему цензоваго избирательнаго права и противъ всеобщаго голосованія. Еще болѣе отрицательно и враждебно относилось оно къ попыткамъ вывести изъ декларации правъ социалистическія требованія ¹⁾.

Такимъ образомъ, если мы попытаемся опредѣлить, каково было дѣйствительное значеніе провозглашенныхъ въ декларации 1789 года правъ, мы должны будемъ сказать, что эта декларация *практически* нисколько не расширила того содержанія свободы, которое связывалось съ представленіемъ о ней, какъ о равенствѣ всѣхъ передъ закономъ, и достигалось отмѣной прежнихъ несправедливостей и привилегій. Дѣятелямъ Національнаго Собранія очевидно казалось, что съ этой отмѣной отпадутъ вообще всякія стѣсненія и неравенства и получить полную силу основное положеніе декларации: „люди рождаются свободными и равными въ правахъ“. Оттого ли, что, подобно Руссо, они не считали возможнымъ, чтобы благоустроенное государ-

1) Мнѣніе Анри Мишеля о томъ, что Національное Собраніе признавало право на помощь и на образованіе и что его предположенія въ этомъ отношеніи „не остались чисто теоретическими“ (L'idée de l'État, pp. 92—93), достаточно убѣдительно опровергается у Duguit (Droit constitutionnel, pp. 649—650). Что касается социализма эпохи конвента, то его проявленія были слишкомъ случайны и непрочны, слишкомъ связаны съ обстоятельствами момента, чтобы имъ можно было придавать какое-либо значеніе въ системѣ господствующихъ воззрѣній этого времени: иначе въ эту систему пришлось бы внести и воззрѣнія Бабефа. См. объ упомянутыхъ проявленіяхъ социализма Aulard, o. c. pp. 448—460.

ство вредило своимъ членамъ ¹⁾, или оттого, что въ согласіи съ вѣкомъ они суживали понятіе свободы, во всякомъ случаѣ ихъ представленія были проникнуты свойственной ихъ времени идеей гармоніи общественныхъ соотношеній. Декларация правъ со всѣми скрытыми въ ней важными и неисчислимыми послѣдствіями тонула въ этой идеѣ, не нанося ей ни малѣйшаго ущерба.

Я придаю особенное значеніе установленнымъ выше положеніямъ, такъ какъ только при ясномъ пониманіи ихъ возможно уяснить себѣ и сущность гармоническихъ схемъ конца XVIII вѣка, и происшедшее затѣмъ разочарованіе въ нихъ. Предваряя послѣдующее изложеніе, мы можемъ уже теперь сказать, что *это было разочарованіе не въ принципахъ, а лишь въ томъ особомъ пониманіи ихъ, которое обѣщало практическую легкость ихъ осуществленія, но не охватывало ихъ во всемъ объемъ*. Политическія средства, въ которыя вѣрили ранѣе, оказались недостаточными, не для тѣхъ цѣлей, которыя ставились тогда, а для тѣхъ задачъ, которыя были выдвинуты послѣдующимъ временемъ. Оптимисты XVIII вѣка предполагали, что, осуществивъ равенство и свободу, какъ они ихъ понимали, они достигнутъ всеобщаго удовлетворенія. Они не знали, что ставятъ предъ собою такія задачи, которыя будутъ усложняться и расти по мѣрѣ ихъ постепеннаго осуществленія.

II.

Въ самомъ началѣ своего изслѣдованія я упомянулъ о воззрѣніяхъ Канта и Гегеля, у которыхъ вѣра въ государство и право получили свое философское завершеніе ²⁾. Теперь умѣстно вернуться къ этимъ воззрѣніямъ, въ той связи идей, которая опредѣляется задачами настоящей главы. Тѣ понятія и положенія, которыя мы только что разъ-

¹⁾ Вспомнимъ выраженіе Руссо L. I, ch. VII, „le souverain, n'étant formé que des particuliers, qui le composent, n'a, ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur“...

²⁾ См. „Вопр. фил. и псих.“, кн. 84.

яснили при помощи анализа французской революціонной доктрины, въ свѣтъ философской мысли получаютъ не только большую яркость, но и углубленное продолженіе. Поэтому разсмотрѣніе нѣмецкихъ идей дастъ намъ возможность и провѣрить произведенный анализъ, и закончить его.

Идеи, которыя я имѣю здѣсь въ виду, относятся къ философскому опредѣленію личности. Если бы мы поставили своей цѣлью выяснить, какое пониманіе личности скрывалось за французскими идеями равенства и свободы, какъ онѣ были опредѣлены выше, мы придемъ къ результату въ высшей степени любопытному. Мы увидимъ, что это было то же самое пониманіе, которое получило свою теоретическую формулировку въ нѣмецкой философіи, и прежде всего у Канта. Это было рационалистическое опредѣленіе личности въ ея *общей и отвлеченной основѣ, которую каждый человекъ имѣетъ въ себѣ на ряду со всеми другими*,—опредѣленіе личности признаками не индивидуальными, а родовыми. Когда французскіе мыслители XVIII столѣтія говорили о человѣкѣ, они имѣли въ виду человѣка отвлеченнаго, повсюду имѣющаго одну и ту же природу, а слѣдовательно одни и тѣ же потребности и притязанія. Здѣсь не было того другого опредѣленія личности, которое съ подчеркнутой силой было развито въ XIX вѣкѣ и которое беретъ человѣка *во всемъ богатствѣ его своеобразныхъ особенностей и творческихъ проявленій*. Но именно то родовое понятіе личности, которое было свойственно XVIII вѣку, стоитъ въ полной гармоніи со всѣми другими политическими опредѣленіями этой эпохи. Такъ, очевидно, опредѣленіе свободы, какъ равной для всѣхъ и необходимо совпадающей съ равенствомъ, имѣло своимъ послѣднимъ основаніемъ взглядъ на личность, какъ на родовую сущность, которая обуславливаетъ у всѣхъ людей одинаковыя притязанія и возможности, а слѣдовательно и одинаковую потребность въ свободѣ. Изъ этого же пониманія личности вытекало убѣжденіе, что правильно найденная общая воля будетъ убѣдительною и приемлею для всѣхъ, какъ общій законъ каждая

го разумнаго существа. Изложенный ранѣе взглядъ Руссо на общую волю, какъ на неизмѣнный элементъ, общій всѣмъ частнымъ волямъ и одинаково присущій каждой изъ нихъ, былъ лишь естественнымъ отраженіемъ того пониманія личности, которое видѣло въ ней не своеобразныя особенности, а общечеловѣческую сущность. Наконецъ, и то удовлетвореніе, которое политическая мысль обѣщала съ достиженіемъ лучшаго строя, покоилось на предположеніи, что поставленные въ равное положеніе предъ разумными законами люди получаютъ тѣ идеальныя условія жизни, которыя соотвѣтствуютъ разумному существу каждаго изъ нихъ. Какъ говорилъ Руссо, всякій подлинный актъ общей воли ставитъ обязательства или благопріятствуетъ равнымъ образомъ всѣмъ гражданамъ, такъ что *суверенная власть знаетъ только всю совокупность народа и не различаетъ никого изъ тѣхъ, кто ее составляетъ.* (L. II, ch. IV). Въ его ученіи это означаетъ, что общая воля принимаетъ во вниманіе только объединяющій всѣхъ общій интересъ, не имѣя никакого отношенія къ интересамъ частнымъ и особеннымъ ¹⁾. Государство имѣетъ дѣло съ общей и разумной сущностью всѣхъ, а не съ частнымъ и своеобразнымъ положеніемъ каждаго.

Въ этой системѣ возрѣній все частное, своеобразное, особенное устраняется, какъ незаконное и не имѣющее нравственнаго оправданія. Оно разсматривается, какъ досадное противорѣчіе разумному закону, какъ источникъ беспорядка и несовершенства. Къ существу личности относится только то, что одинаково у всѣхъ и въ равной мѣрѣ для каждаго опредѣляется общимъ закономъ. А такъ какъ между этой общей сущностью лицъ и условіями ихъ общественнаго и политическаго существованія предполагается возможнымъ полное и гармоническое сліяніе, то неудивительно, что при такомъ пониманіи личности индивидуализмъ

¹⁾ Ср. съ этимъ и другое мѣсто въ той же главѣ: „ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit“... L. II, ch. IV.

легко переходить въ социализмъ и въ государственный абсолютизмъ ¹⁾).

Суживая понятіе личности, эта система возрѣній не могла возвыситься и къ тому болѣе широкому понятію общества, которое раскрывается лишь позднѣе, въ XIX в. Общество разсматривалось въ ней, какъ совокупность равныхъ единицъ, какъ сочетаніе однородныхъ атомовъ, находящихся въ своемъ единеніи только то, что присуще каждому изъ нихъ въ отдѣльности и что въ общественной средѣ повторяется не качественно-повышеннымъ, а лишь количественно-умноженнымъ. Признаніе за этой средой самостоятельной нравственной цѣнности могло явиться только въ связи съ болѣе широкимъ представленіемъ о личности. Но именно механическое возрѣніе, согласно которому общество столь легко и просто составляется изъ своихъ элементовъ путемъ ихъ количественнаго повторенія, давало возможность строить красивыя схемы о согласіи цѣлаго съ частями, примѣръ которымъ мы находимъ въ классическомъ утвержденіи Руссо: „верховная власть, образованная только изъ тѣхъ частныхъ лицъ, которые ее составляютъ, не имѣетъ и не можетъ имѣть интереса, противоположнаго ихъ интересу“ (L. I, ch. VІІ).

Эти идеи, не всегда ясно высказанныя, но всегда подразумеваемые, характеризуютъ французскую политическую

1) Новѣйшій французскій социологъ-индивидуалистъ Палантъ находитъ, что такая доктрина должна быть признана скорѣе формой гуманизма или социализма, чѣмъ индивидуализма, такъ какъ „она настаиваетъ на томъ, что является общимъ между людьми, и оставляетъ безъ вниманія то, что есть въ нихъ различнаго, единственнаго и, въ собственномъ смыслѣ слова, индивидуальнаго“ (Revue philosophique T. 63. (1907). Pp. 338—339; статья: Anarchisme et individualisme.) Я думаю, что въ соответствии съ историческимъ смысломъ термина, индивидуализмъ долженъ сохранить болѣе широкое значеніе доктрины, *исходящей въ своихъ заключеніяхъ изъ принципа личности*. Впрочемъ возможно, что въ такомъ широкомъ опредѣленіи индивидуалистическая точка зрѣнія можетъ приводить къ социализму и даже абсолютизму (последнее имѣло мѣсто въ „Общественномъ договорѣ“ Руссо). Это не мѣшаетъ, однако, соответствующимъ ученіямъ быть индивидуалистическими *въ своемъ исходномъ пунктѣ*.

доктрину, и онѣ же встрѣчаются въ нѣмецкой философіи права. Въ недавнее время Зиммель съ большой проникающей и тонкостью указалъ на близость идей Канта къ французскимъ идеаламъ равенства и свободы конца XVIII вѣка. Мы можемъ провести это сближеніе и далѣе, къ Гегелю, съ той необходимой оговоркой, что воспринятые отъ революціи начала вошли у него въ сочетаніи съ другими элементами и въ общемъ составѣ его системы получили новое истолкованіе.

Я не имѣю въ виду говорить здѣсь о вліяніи французской политической мысли на Канта: это вліяніе безспорно, но не оно въ данномъ случаѣ насъ интересуетъ. Для насъ важно показать, какъ собственныя философскія идеи Канта совпадали съ основными предположеніями революціонной доктрины и по существу приводили къ сходнымъ результатамъ.

Обращаясь прежде всего къ тому пониманію личности, которое мы находимъ у Канта, мы должны указать, что изъ всѣхъ теоретическихъ положеній философа вытекало представленіе о лицѣ, какъ о носителѣ всеобщихъ и необходимыхъ законовъ. Съ нравственной точки зрѣнія понятіе личности опредѣлялось признакомъ свободы; но сама свобода понималась, какъ автономія воли, какъ способность дѣйствовать по закону долга, вслѣдствіе чего и съ этой стороны въ понятіи личности подчеркивалось общее и отвлеченное начало разума. Априоризмъ Канта, закрывавшій для него связь нравственнаго закона съ міромъ естественныхъ человѣческихъ побужденій, закрывалъ для него и то цѣлостное представленіе о личности, въ которомъ она берется во всей совокупности своихъ индивидуальныхъ особенностей. Въстѣ съ тѣмъ и нравственный законъ, объединяющій отдѣльныхъ лицъ, понимался у него не въ качествѣ высшей связи, сочетающей ихъ, въ виду ихъ различій и во имя высшаго объединенія, а въ качествѣ принципа, одинаковаго у всѣхъ различныхъ существъ и объединяющаго ихъ этимъ своимъ единствомъ, съ отрицаніемъ

тѣхъ различій, въ которыхъ они между собою несходны ¹⁾. При такомъ опредѣленіи личности и нравственнаго закона свобода и равенство представлялись двумя сторонами одного и того же понятія: свобода являлась основаніемъ, равенство — необходимымъ условіемъ законмѣрности воли. Въ „Метафизикѣ нравовъ“ Кантъ опредѣлялъ свободу, какъ независимость отъ чужой воли, поскольку она совмѣстима со свободой каждаго другого; равенство же онъ понималъ, какъ право не обязываться относительно другихъ къ большому сравнительно съ тѣмъ, къ чему ихъ можно обязать взаимно. Равенство, какъ и другія права личности, по его характерному утвержденію, уже заключаются въ началѣ прирожденной свободы и въ дѣйствительности отъ нея не отличаются ²⁾.

Понятно, что и общая формула свободы, выведенная Кантомъ для юридической области, включала въ себѣ въ сущности и требованіе равенства. „Дѣйствуй такъ, чтобы твоя свобода уживалась со свободой каждаго другого по всеобщему закону разума“—это правило въ ученіи Канта относилось одновременно и къ свободѣ и къ равенству, или,—что то же—къ свободѣ одинаковой и равной для всѣхъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ Кантъ могъ сказать, что

¹⁾ См. мою книгу: „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“, М. 1901, стр. 109—110. См. также превосходныя замѣчанія Ласка въ его сочиненіи „Fichte's Idealismus und die Geschichte. Einleitung. См. особ. S. 5, гдѣ Ласкъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ опредѣляетъ точку зрѣнія Канта: „Er betrachtet das Ganze nicht als sich selbst genügende Totalität, sondern ausschliesslich als Träger gewisser abstrakter Werte. Dadurch ist aber die Wertung auch des Einzelnen, als eines unersetzlichen Gliedes in einem grossen einheitlichen Zusammenhang, in der Wurzel zerstört. Denn auch dieses kann dann nicht als Individualität betrachtet werden, sondern ebenfalls nur als Träger formaler Werte, und noch dazu jedes Einzelne als Träger immer derselben formalen Werte, die zugleich für den Begriff des Ganzen bestimmend gewesen waren“. И далѣе. S. 11: „Nach Kantischer Art zu werten kann das Wertwesentliche jedenfalls nie in den individuellen Differenzen, sondern nur in dem überall identischen Vernunftfaktor bestehen“.— Эти мѣтки опредѣленія приложимы въ равной мѣрѣ къ Руссо, ко всей той системѣ воззрѣній, которую мы здѣсь характеризуемъ.

²⁾ Kant, Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung.

единственное прирожденное право есть свобода, а все остальное вытекаетъ изъ него.

Изъ того опредѣленія свободы, которое давалъ Кантъ, естественно слѣдовало и преобразование высказанной у Руссо идеи общей воли. Это преобразование, въ сущности, лишь подчеркивало извѣстные моменты, подразумѣвавшіеся и въ доктринѣ „Общественнаго договора“, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно давало имъ новый и весьма важный практической уклонъ. На ряду съ воспроизведеніемъ идеи Руссо о соединенной волѣ народа, въ которой „каждый о всѣхъ и всѣ о каждомъ постановляютъ одно и то же“, Кантъ обозначаетъ законодательную волю такъ же, какъ „объединенную и а priori вытекающую изъ разума народную волю“ („der vereinigte, а priori aus der Vernunft abstammende Volkswillen“). Если свобода опредѣлялась ближайшимъ образомъ ея отношеніемъ къ общему закону разума, то и общая воля, устанавливающая законы свободы въ государствѣ, должна была являться не случайной, а разумно-необходимой. Въ такомъ пониманіи она утрачивала характеръ фактическаго соглашенія, которое въ мѣру своихъ силъ и желаній создаютъ частныя воли, и получала значеніе всеобщаго и регулятивнаго принципа, съ которымъ эти воли должны сообразоваться ¹⁾. Но развивая логически этотъ рядъ мыслей, естественно было поставить законъ разума, который долженъ проявляться въ общей волѣ, выше свободнаго проявленія частныхъ волей, и признать, что въ правѣ, которое всецѣло воплощаетъ въ себѣ разумный законъ свободы, заключается высшая цѣль и завершеніе человѣческой исторіи.

Я долженъ упомянуть здѣсь еще объ одномъ воззрѣніи

¹⁾ Что уже Руссо склонялся къ такому пониманію общей воли, какъ регулятивнаго принципа, это хорошо показываетъ Kistiakowsky, Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin. 1899. S. 156—157. Note. Къ опредѣленіямъ Кистяковскаго необходимо прибавить, что такое пониманіе общей воли у Руссо стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ тѣмъ взглядомъ на личность, согласно которому въ ней берется только разумная общечеловѣческая сущность, и откидываются ея частныя и особенныя стремленія.

Канта, правда встрѣчающемся у него лишь мѣстами, но очень характерномъ для того сочетанія мыслей, съ которыми мы только что ознакомились. Понимая личность, какъ носительницу общаго и одинаково живущаго во всѣхъ закона, возможно было придти къ выводу, что въ процесѣ человѣческаго развитія отдѣльные люди имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а какъ представители общаго родового разума. Этотъ выводъ и дѣлаетъ Кантъ въ своей философско-исторической теоріи. Смыслъ человѣческаго существованія, согласно этой теоріи, раскрывается не въ индивидѣ, а въ родѣ, въ безконечномъ развитіи человѣчества. Только здѣсь, въ развитіи человѣческаго рода, обнаруживаются всѣ задатки, заложенные въ человѣка, и осуществляется нравственная цѣль ¹⁾.

У Канта этотъ рядъ заключеній представлялъ лишь одну изъ линій въ сложномъ ходѣ его мысли; въ другихъ случаяхъ онъ не продолжалъ этой линіи и даже не повторялъ ея, а напротивъ дѣлалъ выводы иного характера ²⁾. Но самая возможность той исторической концепціи, которую онъ предложилъ, показываетъ естественную связь его идей о свободѣ и нравственномъ законѣ съ воззрѣніями Гегеля. Когда этотъ послѣдній призналъ личность только моментомъ въ развитіи абсолютнаго духа, онъ сдѣлалъ лишь послѣдній выводъ изъ той совокупности морально-политиче-

¹⁾ Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784.)

²⁾ Я изложилъ здѣсь только тѣ опредѣленія Канта, которые представляли интересъ для настоящаго изслѣдованія. О различныхъ опредѣленіяхъ у Канта свободы см. Jodl, Geschichte der Ethik. Bd. II. См. также August Messer, Leipzig. 1904. S. 261 и специальную диссертацию Daniel Greiner. Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Berlin. 1896. S. 42. Основное опредѣленіе личности у Канта Грейнеръ хорошо формулируетъ слѣдующими словами: „Der Begriff der Persönlichkeit ist die Idee des autonomen vernünftigen Wesens.—Damit ist die Persönlichkeit jenseits aller Erfahrung gestellt und bezeichnet das reine, durch kein sinnliches Interesse getrübt Ideal der Menschheit, deren objektivierten Allgemeinwillen sie in sich begreift“. S. 24—25. Превосходный анализъ идей Канта съ точки зрѣнія ихъ связи съ политическими идеалами равенства и свободы данъ у Зиммеля въ его монографіи: Kant. Leipzig. 1904. S. 170—181.

скихъ представлений, которыя слагались еще съ конца XVIII вѣка.

Въ другомъ мѣстѣ я старался показать, что въ своей „Философіи права“ Гегель хотѣлъ представить типъ новаго государства—*der ausgebildete Staat unserer Zeit*—съ развитіемъ частныхъ интересовъ и общественной жизни, съ господствомъ свободныхъ формъ и представительнаго начала ¹⁾. Говоря объ отличіи новаго міра отъ древняго, онъ постоянно подчеркиваетъ, что въ новое время приобрѣлъ особое значеніе принципъ субъективнаго опредѣленія. Съ другой стороны, и тотъ общій законъ воли, который онъ полагалъ въ основу общенія, понимается имъ, какъ нравственное единство, изъ котораго расходятся индивидуальныя различія: вслѣдствіе этого за членами общенія признавалось значеніе не только равныхъ, но и самобытныхъ носителей общаго духа. Однако, согласно общему пантеистическому направленію своей системы, Гегель хочетъ особенное и субъективное вывести изъ общаго и абсолютнаго, указать ихъ естественную гармонію, ихъ способность къ полному сліянію и примиренію. Привести примѣръ такой гармоніи изъ новой исторіи Гегель, конечно, не могъ, но когда онъ говорилъ о ней, какъ о возможномъ явленіи жизни, онъ, очевидно, вспоминалъ государство античное, которое еще въ юные годы представлялось ему, какъ образецъ всеобъемлющей полноты жизни и какъ полное сочетаніе личнаго начала съ общимъ ²⁾. Такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ въ томъ гармоническомъ образѣ совершеннаго общенія, который предносился философу, личность поглощалась въ общей нравственной субстанціи. Въ этой субстанціи, выражающейся въ объективныхъ законахъ и учрежденіяхъ, Гегель видѣлъ основу историческаго развитія, въ отношеніи къ которой отдѣльныя лица являются только переходящими явленіями. Понятно, что законы и учрежденія, съ этой точки зрѣнія, представлялись высшимъ

¹⁾ См. „Кантъ и Гегель“, стр. 228.

²⁾ Ibid., стр. 169.

разумомъ исторіи, а государство—„земнымъ богомъ“. Рѣчь шла здѣсь, конечно, о государствѣ, осуществляющемъ законы разума и свободы. Цѣлью и задачей ставилось развитіе свободы, но воплощеніе этой свободы относилось не къ лицамъ, которыя „безпрестанно мѣняются“, а къ учрежденіямъ, которыя остаются ¹⁾).

Въ этихъ воззрѣніяхъ, которыя принято сближать съ реставраціоннымъ настроеніемъ первой половины XIX вѣка, не сразу можно открыть связь съ идеалами равенства и свободы, прославившими французскую доктрину XVIII столѣтія. И однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи приходится сказать, что въ философіи Гегеля нашли для себя углубленное выраженіе нѣкоторыя изъ самыхъ основныхъ положеній французской политической мысли. Какъ мы отмѣтили выше, главными основаніями французской теоріи являлись предположеніе о возможности полной гармоніи между личной свободой и государственной властью и стоявшая съ этимъ въ связи вѣра въ государство и въ государственныя учрежденія. Но именно эти убѣжденія и развиваются у Гегеля, при чемъ они получаютъ у него рѣшительный поворотъ въ сторону превознесенія государства. Въ ученіи о гармоніи между личностью и государствомъ можно было склоняться то въ ту, то въ другую сторону. Если признавалось, что законъ свободы получаетъ свое осуществленіе чрезъ государство и что въ государствѣ человѣкъ находитъ высшее удовлетвореніе, то не слѣдовало ли также признать, какъ это и слѣлалъ Гегель, что именно государство есть основа и сущность историческаго прогресса. При всемъ различіи исходныхъ основъ и психологическихъ предпосылокъ, при всемъ различіи стиля, темперамента, міросозерцанія, все же надо сказать, что въ извѣстномъ смыслѣ „Философія права“ Гегеля есть переводъ „Общественнаго договора“ на языкъ нѣмецкаго абсолютнаго идеализ-

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ Dunlop (Hauptmomente in Hegels Begriff der Persönlichkeit. Diss. Jena 1903) справедливо говоритъ: Nach Hegel giebt es also nur eine Freiheit, nicht freie Geister. S. 37.

ма 1). То и другое произведение выросло въ атмосферѣ однихъ и тѣхъ же воззрѣній на призваніе государства и отношеніе его къ личности. Эпоха реставраціи въ этомъ отношеніи не измѣнила основъ революціонной доктрины, а только иначе истолковала ихъ смыслъ: вмѣсто того, чтобы личность ставить во главу угла, а въ государствѣ видѣть продуктъ ея свободнаго творчества, она провозгласила догматъ о божественномъ предназначеніи государства, а отъ личности потребовала смиренія предъ могущественной силой историческаго разума, ведущаго ее къ счастью и свободѣ.

Мы замѣтили выше, что ученіе о гармоніи личности съ государствомъ могло склоняться то въ сторону личности, то въ сторону государства. Что при этихъ различныхъ уклонахъ и поворотахъ оно оставалось, однако, по существу вѣрнымъ своимъ основамъ и что чрезъ эти основы обнаруживается родство направленій, повидимому совершенно несходныхъ между собою, это всего лучше видно при разсмотрѣніи нѣкоторыхъ послѣдующихъ теченій нѣмецкой мысли, ушедшихъ отъ Гегеля влѣво, въ сторону матеріализма и атеистическаго гуманизма. Я имѣю здѣсь въ виду ученія Фейербаха, Маркса и Лассаля. Для всѣхъ этихъ мыслителей характерно то, что они берутъ исходнымъ пунктомъ челоуѣка, отдѣльную личность, но не саму по себѣ, а въ ея общей родовой сущности, и въ соотвѣтствіи съ этимъ приходятъ къ подчиненію лица объемлющимъ его союзамъ 2).

1) Современные нѣмецкіе юристы упоминаютъ иногда „die Rousseau—Hegelsche Definition des Rechts als allgemeiner Wille“; см. Binder, Das Problem der juristischen Persönlichkeit. Leipzig. 1907. S. 10—11, Note 4. Несомнѣнно, однако, что совпаденіе Гегеля и Руссо идетъ далѣе общаго опредѣленія права.

2) Болѣе подробную характеристику Фейербаха и Маркса въ ихъ отношеніи къ философскимъ и религіознымъ основамъ общественной жизни можно найти въ прекрасныхъ очеркахъ С. Н. Булгакова: «Религія челоуѣкобожества у Л. Фейербаха». М. 1906 и «Карлъ Марксъ, какъ религіозный типъ». Спб. 1907. Я привожу нижеслѣдующія цитаты изъ Фейербаха и Маркса въ переводѣ, слѣланномъ Булгаковымъ.

Для Фейербаха человекъ является не только краеугольнымъ камнемъ общественнаго устройства, но вмѣстѣ съ тѣмъ и основоположнымъ догматомъ истинной религіи. „Человекъ есть начало религіи, человекъ есть середина религіи, человекъ есть конецъ религіи. 1) „Homo homini deus est“—„человекъ для человека богъ“ 2)—таковы основные члены символа вѣры Фейербаха. Но какой человекъ? Разъ дѣло идетъ о созданіи изъ человека бога, необходимо надѣлать его такими признаками, которые снимали бы съ него ограниченность и случайность индивидуальнаго проявленія и придавали бы ему значеніе существа абсолютнаго. Поэтому божественнымъ Фейербахъ объявляетъ не отдѣльнаго, единичнаго человека, а родовое существо человека, проявляющееся въ общеніи. Родъ человеческій—вотъ что является для отдѣльнаго человека абсолютнымъ и божественнымъ. Съ этой точки зрѣнія Фейербахъ высоко оцѣниваетъ практическую организацію человеческого рода, которая всего полнѣе выражается въ государствѣ. „Субъективное происхожденіе государства объясняется вѣрой въ человека, какъ бога для человека. Въ государствѣ выдѣляются и развиваются силы человека для того, чтобы при помощи этого раздѣленія и ихъ новаго соединенія установить безконечное существо; многіе люди, многія силы суть одна сила. Государство есть совокупность всѣхъ реальностей, государство есть провидѣніе для человека. Связь государства есть практической атеизмъ; люди существуютъ въ государствѣ потому, что они существуютъ въ государствѣ безъ бога, государство есть богъ для человека, почему оно и виндицируетъ себѣ по праву божественный предикатъ „величества“ 3).

1) Feuerbach, Wesen des Christenthums. Stuttgart, 1903. (Sämmtliche Werke. Bd. VI) S. 222.

2) Ibid. S. 326.

3) Philosophische Kritiken und Grundsätze, Stuttgart, 1904 въ Sämmtliche Werke. Bd. II, статья Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie (статья 1842 г.) S. 219—220. См. у Булгакова, о. с., стр. 27.

Les extrémités se touchent! Отправившись отъ человѣка, Фейербахъ, подобно Гегелю, исходившему отъ идеи абсолютнаго духа, воспроизводитъ его заключеніе, что государство есть богъ для человѣка, но уже не только земной, какъ говорилъ Гегель, а единственный, такъ какъ Фейербахъ иного не признаетъ. Представляя себѣ государство, какъ практическую организацію, въ которой проявляется цѣлостность человѣческаго существа, онъ естественно долженъ былъ перенести на государство признаки божественности, свойственные тому объекту, который въ немъ реализуется.

С. Н. Булгаковъ въ своемъ очеркѣ о Фейербахѣ замѣчаетъ, что въ этомъ „призывѣ имѣть религію въ политикѣ, сдѣлать политику религіей“ Фейербаху какъ нельзя болѣе „удалось угодить духу времени“ ¹⁾. На самомъ дѣлѣ этотъ призывъ не былъ особенностью Фейербаха: мы имѣемъ здѣсь предъ собою лишь одно изъ проявленій того болѣе общаго міросозерцанія, которое еще въ XVIII вѣкѣ сказалось въ доктринѣ „Общественнаго договора“, въ политическомъ оптимизмѣ революціонной эпохи, въ преувеличенной вѣрѣ въ могущественное дѣйствіе учреждений и законовъ. И подобно тому какъ въ томъ міросозерцаніи личность то возвеличивалась, то приносилась въ жертву цѣлому, такъ и здѣсь догматъ божественности человѣка сочетается съ практическимъ подчиненіемъ его божественному государству.

То же отношеніе къ индивидуальности мы находимъ у Маркса. И онъ исходитъ изъ желанія дать человѣку дѣйствительное, не иллюзорное счастье. Онъ также считаетъ основнымъ требованіе, чтобы человѣкъ „двигался около самого себя, какъ около дѣйствительнаго своего солнца“. Но какъ достигнуть этой цѣли? Какъ дать человѣку, ограниченному въ силахъ и часто немощному духомъ, прочное и непоколебимое счастье? На это Марксъ отвѣчаетъ съ

¹⁾ Булгаковъ, Религія человѣкобожества у Фейербаха. Стр. 30.

полной опредѣленностью: „лишь когда дѣйствительный индивидуальный человѣкъ приметъ въ себя абстрактнаго государственнаго гражданина и, какъ индивидуальный человѣкъ, въ своемъ индивидуальномъ положеніи, въ своемъ индивидуальномъ трудѣ, въ своей эмпирической жизни станетъ родовымъ существомъ, лишь когда человѣкъ свои forces propres позналъ и организовалъ, какъ силы общественныя, и потому уже не отдѣляетъ общественныхъ силъ отъ себя въ видѣ политической силы,—лишь тогда совершится человѣческая эмансипація“¹⁾.

Итакъ, счастье и свобода обѣщаются человѣку тогда, когда онъ отречется отъ себя и сольется съ обществомъ, когда онъ отождествитъ свою силу съ силой политической! Совѣтъ старый, извѣстный со времени Платона, но вся бѣда въ томъ, что человѣкъ хочетъ счастья и свободы не только для общества, но и для себя, и что люди не могутъ сойтись на одинаковомъ пониманіи счастья личнаго и общественного.

Мы должны, наконецъ, упомянуть и о Лассалѣ, который также ратовалъ противъ личности, какъ противъ самобытной и своеобразной силы. „Стремленія нашего времени,—заявляетъ онъ,—идутъ не противъ индивидуализма, ибо индивидуальное съ такой же послѣдовательностью допускается ими, какъ и общее; они идутъ только противъ завшаннаго средними вѣками и все еще сросшагося съ нами узла особенности“²⁾. Это чрезвычайно интересное указаніе, брошенное Лассалемъ какъ бы мимоходомъ, въ примѣчаніи къ одному мѣсту „Системы приобрѣтенныхъ правъ“, съ рѣдкой ясностью и простотой опредѣляетъ, что разумѣется въ этомъ ученіи подъ именемъ пріемлемаго и допустимаго индивидуализма. „Узелъ особенности“, вѣдь это значить

1) Изъ статьи: Zur Judenfrage, въ сборникѣ: „Aus dem litterarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Fr. Mehring“. Stuttgart, 1902. S. 424.

2) Lassalle, Das System der erworbenen Rechte. Leipzig 1861. Bd. 1, S. 263. Note.

самобытное, оригинальное, свое, то, что составляет въ личности единственное и незамѣнимое, неповторяющееся въ другихъ. Если же личность берется не какъ нѣчто единственное въ себѣ, а только какъ единичное въ ряду прочихъ такихъ же единицъ, въ ихъ общей сущности, которая принадлежитъ всѣмъ безъ различія, то въ такомъ случаѣ понятіе личности суживается до предѣловъ крайности.

Понятно, что и государство будущаго, о которомъ мечтаетъ Лассаль, должно явить собою примѣръ высшей солидарности всѣхъ его членовъ. Оно не будетъ, подобно буржуазному государству, ночнымъ сторожемъ, охраняющимъ порядокъ, а нравственнымъ общеніемъ въ полномъ смыслѣ этого слова, призваннымъ воспитать челоѳчество къ свободѣ ¹⁾. Что полнота этого общенія будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и поглощеніемъ личности, какъ самобытнаго центра нравственныхъ опредѣленій и творческихъ возможностей, это разумѣется здѣсь само собою, какъ вытекающее изъ основнаго взгляда на личность и на задачи общенія ²⁾.

Мы прослѣдили до сихъ поръ рядъ воззрѣній, которыя во многомъ между собою отличались. Одни изъ нихъ обѣщали людямъ равенство и свободу, другія—полноту нравственнаго развитія, третьи, сверхъ этого, еще и матеріальное счастье. Но при всѣхъ различіяхъ они сходились во взглядѣ на личность, какъ на родовую сущность, и во взглядѣ на государство, какъ на единственный путь къ устроению и усовершенствованію личности ³⁾.

1) Das Arbeiterprogramm въ собраніи статей подъ заглавіемъ: Ferdinand Lassalle's ausgewählte Reden und Schriften. Leipzig (безъ обозначенія года). Bd. I, SS. 214—215.

2) См. Чичеринъ, „Истор. полит. ученій“, ч. 5. М. 1902, стр. 134 (глава о Лассалѣ).

3) У Гегеля былъ сдѣланъ шагъ къ пониманію личности, какъ сочетанія общаго и особеннаго; но этотъ послѣдній элементъ не получилъ ни признанія, ни развитія въ его „Философіи права“: индивидуальное начало было всецѣло поглощено идеей общей субстанціи. Болѣе глубокия воззрѣнія на личность были развиты Шеллингомъ въ его „Философскихъ изслѣдованіяхъ о существѣ челоѳческой свободы“ (см. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI. Schellings Leben und Werke. Heidelberg, 1895, SS. 653—

Дополненные убѣжденіемъ о возможности совершенной гармоніи между личностью и государствомъ, эти взгляды явились опорой той вѣры въ государственныя учрежденія, которая характеризуетъ собою политическую мысль, начиная со второй половины XVIII вѣка.

Однако, въ утверженіи этой гармоніи можно было итти и совершенно инымъ путемъ. Если Руссо требовалъ отъ человѣка все отдать государству, чтобы изъ рукъ его получить все обратно сохраненнымъ и приумноженнымъ, то можно было, наоборотъ, требовать, чтобы государство все предоставило человѣку, въ увѣренности, что изъ его свободныхъ усилій создастся наилучшій общественный строй. Гармонія соотношеній между личностью и государствомъ предполагается и въ томъ и въ другомъ случаѣ; и хотя ученія, поддерживавшія эти два различныхъ требованія, нерѣдко сталкивались между собою въ рѣзкой и враждебной противоположности, однако въ одномъ отношеніи они стояли на общей почвѣ: со стороны формальной и методологической каждое изъ нихъ представляло собою упрощеніе дѣйствительныхъ отношеній. Въ томъ и другомъ случаѣ это упрощеніе опиралось на недостаточный анализъ понятія личности, ея цѣлей и средствъ. Теоретическое упрощеніе приводило въ обоихъ случаяхъ и къ одинаковой простотѣ практическихъ рѣшеній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ одинаковому оптимизму въ отношеніи къ легкости всеобщаго удовлетворенія. Мы должны теперь рассмотретьъ ученія, которыя вытекали изъ второго указаннаго нами

655). и въ особенности Фихте въ позднѣйшую пору его философской дѣятельности (см. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, SS. 201—211). Въ началѣ XIX вѣка нашло выраженіе другое ученіе, которое въ противоположность доктринѣ XVIII вѣка подчеркивало въ личности моментъ особенности и своеобразія: представителями этого ученія въ особенности слѣдуетъ назвать Шлейермахера, Гёте и романтиковъ (Шлегеля и Новалиса). Но это ученіе, равно какъ и синтетическія построенія Фихте и Шеллинга, въ которыхъ объединялись противоположности Кантовской точки зрѣнія и романтической, въ свое время, когда господствовали другія идеи, не могли быть оценены въ полной мѣрѣ: имъ принадлежало будущее.

требования, по существу различнаго съ первымъ, но методологически однороднаго.

III.

Ученія этой второй группы нашли свое первоначальное и наиболѣе яркое выраженіе въ Англии. Согласно особымъ условіямъ англійскаго развитія къ концу XVIII вѣка, здѣсь получили преобладаніе взгляды, выдвигавшіе на первый планъ личную свободу и самодѣятельность. Французская доктрина ожидала отъ свободнаго государства, что оно создастъ свободную и счастливую личность; англійская теорія отъ свободной личности ожидала созданія свободнаго и счастливаго государства. Два мыслителя придали этой теоріи значеніе господствующей догмы и надолго обезпечили ей исключительное положеніе — Адамъ Смитъ и Бентамъ. Представители современнаго англійскаго либерализма до сихъ поръ указываютъ на нихъ, какъ на главныхъ творцовъ того направленія, которое и теперь еще приходится оспаривать и опровергать ¹⁾.

Въ своемъ „Изслѣдованіи о природѣ и причинахъ богатства народовъ“ Адамъ Смитъ пришелъ къ убѣжденію, что главнымъ и основнымъ условіемъ народнаго богатства является личная свобода или, какъ онъ выражался, „свободное преслѣдованіе собственнаго интереса“. Всякое вмѣшательство въ „ясную и простую систему свободы“, „вмѣсто того, чтобы ускорить прогрессъ общества къ дѣйствительному богатству и величію, замедляетъ его“. „Каждый человѣкъ, поскольку онъ не нарушаетъ законовъ справедливости, можетъ совершенно свободно преслѣдовать свой собственный интересъ своимъ собственнымъ путемъ“. Государственная власть, стремящаяся къ усовершенствованіямъ, для которыхъ никакая человѣческая мудрость и никакое познаніе не могутъ быть достаточны, обречена на безчисленныя разочарованія ²⁾. Таковы извѣстныя положе-

¹⁾ См., напр., Herbert Samuel въ его книгѣ о современномъ либерализмѣ.

²⁾ The Wealth of nations, Book IV, ch. IX.

нія Смита, изложенныя въ концѣ IV книги „Исслѣдованія о богатствѣ народовъ“.

Въ другомъ мѣстѣ Адамъ Смитъ говоритъ: „естественное усиліе каждаго отдѣльнаго лица улучшить свое положеніе... представляетъ изъ себя начало настолько могущественное, что оно одно и безъ всякаго содѣйствія не только способно привести общество къ богатству и благосостоянію, но и преодолѣть множество досадныхъ препятствій, которыми изобиліе человѣческихъ законовъ часто загромождаетъ его дѣйствія“ ¹⁾. Эти мысли, въ разныхъ формахъ повторяющіяся у Смита, свидѣтельствуютъ о его убѣжденіи, что правомѣрный частный интересъ совершенно совпадаетъ съ интересомъ общимъ. Онъ думалъ, что свободное развитіе частныхъ силъ создастъ и наилучшія общественныя отношенія („as nearly as possible in the proportion which is most agreeable to the interest of the whole society“). Ему также была свойственна мысль о полной гармоніи, о совершенномъ единствѣ частнаго съ общимъ. Онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которые наиболѣе способствовали распространенію этой мысли въ умахъ.

Тѣ начала, которыя Смитъ положилъ въ основу эконо­мической теоріи, были развиты Бентамомъ въ видѣ общихъ основаній соціальной философіи и практической политики. Въ этой формѣ, подкрѣпленныя философскою теоріею утилитаризма и получившія характеръ законченной индивидуалистической доктрины, они, долго сохраняли въ Англии господствующее значеніе ²⁾. Исходнымъ положеніемъ Бентама являлось убѣжденіе, что каждый человѣкъ стремится къ наибольшему счастью. Разсматривая человѣка, какъ простую единицу ариѳметическаго ряда, онъ просто и легко вычислялъ задачу общественныхъ стремленій, какъ наибольшее счастье наибольшаго количества людей. Такъ какъ въ

¹⁾ Ibid. Book IV, ch. V.

²⁾ Dicey (Law and public opinion in England) считаетъ порой господства Бентамизма годы 1825—1870.

этомъ ариѳметическомъ сложеніи сумма составлялась изъ простаго итога равныхъ единицъ, въ которомъ не было ничего иного и большаго, чѣмъ содержали въ себѣ слагаемыя, тутъ не было мѣста противорѣчіямъ и недочетамъ. Общество прекрасно поддерживается отдѣльными лицами, а эти послѣднія находятъ въ немъ наилучшую среду для своего развитія, если только не встрѣчаютъ препятствія со стороны власти. Необходимо поэтому, чтобы правительственная власть была сведена къ возможно узкимъ предѣламъ. При идеальныхъ условіяхъ она должна принадлежать самимъ же гражданамъ, такъ, чтобы посредствомъ выборовъ и представительства принципъ большинства получилъ свое реальное воплощеніе.

Моральная ариѳметика Бентама какъ нельзя болѣе выражала тотъ упрощенный взглядъ на личность, который былъ присущъ мыслителямъ XVIII и начала XIX столѣтій. Какъ въ другихъ ранѣе разсмотрѣнныхъ системахъ, такъ и здѣсь личность берется, какъ одно изъ звеньевъ ряда, въ существѣ сходное со всѣми другими. При всемъ вниманіи къ счастью лицъ, *тутъ нѣтъ собственно проблемы личности въ подлинномъ смыслѣ этого слова*. Бентама, какъ и Смита, интересуется въ сущности механика частныхъ силъ, слагающихся въ своемъ взаимодействіи великое цѣлое общественной жизни. Смитъ превозноситъ мудрое и могущественное дѣйствіе частнаго интереса, незамѣтно образующаго богатство народовъ; Бентамъ, считавшій себя призваннымъ законодателемъ, постоянно наблюдаетъ любопытное для законодателя соотношеніе лицъ въ обществѣ и государствѣ, игру ихъ силъ и страстей, приводящую въ результатъ къ стройному синтезу. Моральная ариѳметика не знаетъ трагическихъ конфликтовъ и неразрѣшимыхъ противорѣчій личнаго и общественнаго интересовъ. Упрощенный расчетъ математическаго сложения устраняетъ всякія противорѣчія предположеніемъ о равенствѣ слагаемыхъ единицъ, и какъ убѣдительный результатъ произ-

веденной операціи показываетъ въ итогъ наибольшее счастье наибольшаго количества людей. ¹⁾

Въ настоящее время можно считать установленнымъ, что Смитъ, какъ и Бентамъ, отстаивая свободу личности, не исключали, однако, извѣстнаго, хотя и узкаго проявленія государственной инициативы ²⁾. Это была незначительная уступка практической дѣйствительности, нисколько не нарушавшая общаго тона ихъ воззрѣній. Но въ вѣрности этому тону можно было итти и далѣе: можно было настаивать на принципѣ свободы съ такою послѣдовательностью, чтобы для правительственнаго вмѣшательства не оставалось никакого мѣста. Это сдѣлала манчестерская школа, выступившая съ знаменитымъ лозунгомъ: *laissez faire, laissez passer*. Для характеристики этого направленія намъ достаточно будетъ остановиться на одномъ изъ самыхъ видныхъ его представителей, который самымъ заглавиемъ своего наиболѣе значительнаго сочиненія обнаруживаетъ принадлежность свою къ школѣ экономического оптимизма. Я говорю о Бастіа и его сочиненіи: „Экономическія гармоніи“ (1850 г.). Въ наше время къ знаменитому нѣкогда Бастіа относятся съ полнымъ пренебреженіемъ, но по законченной ясности своихъ идей онъ представляетъ собою писателя въ высшей степени любопытнаго ³⁾.

¹⁾ Мысли о естественной связи частнаго интереса съ общимъ, о гармоніи и единствѣ общественныхъ отношеній разсѣяны въ разныхъ мѣстахъ сочиненій Бентама. См., напр., *Déontologie ou science de la morale*. Paris 1834. *Seconde partie. Principes généraux*. Очень яркій образчикъ моральной ариометики Бентама былъ приведенъ выше, изъ его писемъ къ графу Торрено.

²⁾ Относительно Ад. Смита см., напр., новѣйшее изслѣдованіе: Biermann, *Staat und Wirtschaft*. Band. I: *Die Anschauungen des ökonomischen Individualismus*. Berlin, 1905. S. 64. О Бентамѣ—Чичеринъ, „Ист. полит. ученій“. Часть 3, стр. 308. Я долженъ сдѣлать здѣсь оговорку, что въ характеристикѣ практическихъ выводовъ Бентама я имѣю въ виду его позднѣйшія воззрѣнія, въ которыхъ онъ явился защитникомъ демократическихъ началъ. Въ практической политикѣ онъ мѣнялъ свои взгляды, но своей моральной ариометикѣ, связанной съ основами его утилитаризма, онъ остался вѣренъ до конца. Демократическій принципъ открылъ даже для него возможность провести числительную методу съ болѣею ясностью.

³⁾ Мѣткую и безпристрастную оцѣнку Бастіа даетъ Schatz въ своемъ трудѣ: „*L'individualisme économique et social*“. Paris 1907. Pp. 264 et suiv.

Поклонникъ Кобдена и Манчестерской Лиги Бастіа особенно интересенъ въ томъ смыслѣ, что онъ отстаиваетъ идею свободы не только противъ правительственнаго вмѣшательства, но и противъ проповѣди братства и солидарности, которая казалась ему проявленіемъ вреднаго сентиментализма. Это послѣднее обстоятельство тѣмъ болѣе любопытно, что со времени французской революціи на родинѣ Бастіа идея братства неразрывно сочеталась съ принципами свободы и равенства, и что именно здѣсь, во Франціи мы наблюдаемъ въ настоящее время новый расцвѣтъ этой идеи. „Развивать среди людей, подъ предлогомъ челоуѣколюбія, искусственную солидарность,“ думаетъ Бастіа, это значить „дѣлать личную отвѣтственность все менѣе и менѣе дѣйствительною“¹⁾. Единственнымъ правильнымъ началомъ общественныхъ отношеній должна служить свобода. „Интересы, предоставленные самимъ себѣ, стремятся къ гармоническимъ сочетаніямъ, къ прогрессивному преобладанію общаго блага“²⁾. „Пусть люди трудятся, мѣняются продуктами, учатся, входятъ въ союзы, взаимно дѣйствуютъ другъ на друга, потому что по законамъ Провидѣнія изъ разумной самодѣятельности ихъ могутъ возродиться только порядокъ, гармонія, прогрессъ, благо, все большее и большее совершенствованіе, совершенствованіе безъ конца“³⁾. Возможный упрекъ въ оптимизмѣ этого воззрѣнія Бастіа отражаетъ разъясненіемъ, что онъ не отрицаетъ въ мірѣ зла и страданія, а думаетъ только что силою самага страданія челоуѣкъ выходитъ на путь истины и добра. Онъ рѣзко нападаетъ на социалистовъ, которые вмѣсто гармоніи видятъ въ естественныхъ отношеніяхъ только антагонизмъ, — „антагонизмъ между собственникомъ и пролетаріемъ, между капиталомъ и трудомъ, между народомъ и буржуазіей, между земледѣліемъ и фабрикой, между поселяниномъ и горожаниномъ, между уроженцемъ и иностранцемъ, между произ-

1) Bastiat, Harmonies économiques. 2-me édition. Paris 1851. p. 10.

2) Ibid., p. 5.

3) Ibid., p. 8.

водителемъ и потребителемъ, между цивилизаціей и организаціей, чтобы сказать короче, — между свободой и гармоніей“ ¹⁾. „Даютъ всѣмъ интересамъ искусственныя основы, приводятъ ихъ въ столкновение и потомъ восклицаютъ: видите, — интересы враждебны другъ другу. Все зло отъ свободы. Проклянемъ и задушимъ эту свободу“ ²⁾. „Экономическая школа — поясняетъ Бастіа, — напротивъ, отправляясь отъ естественной гармоніи интересовъ, пришла къ свободѣ“ ³⁾.

Свое мнѣніе о неизмѣнномъ значеніи свободы Бастіа, между прочимъ, подкрѣпляетъ однимъ очень простымъ аргументомъ, который въ наглядной формѣ воспроизводитъ общую мысль его направленія о совпадении частнаго съ общимъ. „Даже и тогда, когда люди руководствуются только личнымъ интересомъ, они стараются сблизиться, сочетать свои усилія, соединить свои силы, работать другъ для друга, оказывать другъ другу взаимныя услуги, соединяться въ общество... Они соединяются, потому что находятъ это выгоднымъ; если бы это было имъ невыгодно, то они не соединялись бы вмѣстѣ. Индивидуализмъ совершаетъ здѣсь дѣло, которое сентименталисты нашего времени хотѣли бы ввѣрить братству, самоотреченію... Одно изъ двухъ: или общеніе вредитъ индивидуальности, или оно выгодно для нея. Если оно вредно, то какъ возьмутся за дѣло гг. социалисты и какіе разумные мотивы могутъ они указать для осуществленія того, что оскорбляетъ всѣхъ. Если, наоборотъ, общеніе выгодно, то оно осуществится въ силу личнаго интереса, самаго могущественнаго, постояннаго, единообразнаго, всеобщаго принципа, что бы тамъ ни говорили его противники“ ⁴⁾.

Приведенные нами взгляды французскаго экономиста не отличаются ни глубиной, ни проницательностью, но они

1) Ibid., p. 3.

2) Ibid., p. 10.

3) Ibid., p. 4.

4) Ibid., p. 356. Ср. pp. 536—543, ch. XXI: Solidarité.

чрезвычайно характерны для своего направления. Въ прозрачномъ по своей ясности изложеніи у Бастіа еще виднѣе, чѣмъ у Смита или Бентама, раскрывается та особенность всѣхъ ученій этого рода, что понятіе личности они берутъ лишь какъ элементъ цѣлаго. Экономическая школа, какъ говоритъ Бастіа, отъ естественной гармоніи пришла къ свободѣ. Успѣхи общественнаго развитія, накопленіе богатствъ, процвѣтаніе промышленности приводили ихъ къ основному элементу, обусловившему эти успѣхи, къ личному интересу, и они восхваляли этотъ интересъ, какъ могущественный рычагъ общественнаго прогресса. Личность опять таки берется здѣсь не сама по себѣ, а какъ часть цѣлаго, какъ элементъ общей гармоніи. Теоріи, шедшія отъ Руссо или развивавшіяся въ духѣ его „Общественнаго договора“, требовали *все отдать государству*; ученія, шедшія отъ Адама Смита и Бентама, требуютъ *все предоставить личности*. Какъ уже было замѣчено выше, оба требованія методологически находятся на общей почвѣ, и оба одинаково упрощаютъ дѣйствительность. Но вся трудность вопроса заключается въ томъ, что каждое изъ этихъ требованій грѣшитъ отвлеченностью и что правильный выходъ заключается въ отысканіи *границъ между личностью и государствомъ*. Признаніе этой мысли составляетъ первый шагъ той эволюціи, которую мы должны теперь прослѣдить.

IV.

Изложенныя до сихъ поръ ученія соотвѣтствуютъ той стадіи въ развитіи политическихъ и экономическихъ отношеній, когда совершался процессъ освобожденія отъ старыхъ стѣсненій, лежавшихъ тяжелымъ гнетомъ на личности. Задача заключалась въ томъ, чтобы создать новыя формы жизни, способныя ограждать личность отъ произвола и деспотизма, отъ стѣснительной опеки, отъ старыхъ неравенствъ. Правовое государство явилось разрѣшеніемъ этой задачи. Но по своему содержанию, это была задача отрицательная.

Сбросить старыя цѣпи еще не значитъ создать новую жизнь. Это не значитъ также предохранить личность отъ новыхъ цѣпей, которыя могутъ быть наложены на нее ходомъ событій. Неудивительно, если дальнѣйшее развитіе жизни породило новыя теоріи, отвѣчавшія инымъ потребностямъ.

Тѣ неравенства и стѣсненія, которыя были прежде всего устранены правовымъ государствомъ, имѣли характеръ юридическій. Это были установленія полицейскаго государства и переживанія феодальнаго быта. Но освобождая личность отъ старыхъ юридическихъ аномалій, новое государство, какъ это вскорѣ выяснилось, исполнило только часть своей задачи. И свобода, и равенство могли быть поняты шире, проведены далѣе, чѣмъ это представлялось въ концѣ XVIII столѣтія. Послѣдующая эволюція индивидуализма и заключается въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ началъ, вытекающихъ изъ понятія личности. Предъ нами вырисовываются такимъ образомъ двѣ основныхъ линіи, по которымъ совершалась эволюція индивидуалистической доктрины: одна изъ этихъ линій идетъ чрезъ идею свободы, другая—чрезъ идею равенства.

Оба ряда ученій, которыя намъ предстоитъ теперь изслѣдовать, ссылаются на французскую революцію: одни находятъ, что, провозгласивъ начало свободы, она не довела до конца дѣла освобожденія; другіе утверждаютъ, что поставивъ предъ собою начало равенства, она не завершила дѣла уравниенія. Политическая мысль XIX столѣтія не только оспаривала и защищала принципы революціи: она также развивала и продолжала ихъ. Въ этомъ отношеніи она представляетъ обильную сокровищницу идей, въ высшей степени поучительныхъ. Но, развивая и углубляя начала свободы и равенства, она обнаружила не только ихъ естественное родство, но также и ихъ различіе. Тѣ двѣ линіи ученій, которыя намъ предстоитъ изслѣдовать, представляютъ собою какъ бы два конца цѣпи, исходящихъ изъ одинаго центра: по мѣрѣ своего продолженія, они уда-

ляются отъ объединяющаго ихъ средоточія, чтобы разойтись въ стороны; но, оставаясь внутренне объединенными, они должны обнаружить свою связь и подтвердить ее неразрывностью своего сочетанія. Это сочетание остается необходимымъ при всякомъ дальнѣйшемъ продолженіи обѣихъ линій; но по мѣрѣ ихъ расхожденія связь ихъ пріобрѣтаетъ новый характеръ: представленіе о той основной идеѣ, изъ которой оба ряда ученій берутъ свое начало, становится болѣе широкимъ и всеобъемлющимъ. Новое пониманіе равенства и свободы не могло быть соглашено съ тѣмъ прежнимъ опредѣленіемъ личности, которое столь исключительно и односторонне связывало ее съ обществомъ и отрицало ея самобытное существо. Необходимо было выйти изъ рамокъ старой схемы и возвыситься къ возрѣнію болѣе широкому.

Я изложу сначала ту линію ученій, которая идетъ чрезъ понятіе свободы. Какъ мы увидимъ, дальнѣйшее развитіе этого понятія тотчасъ же выдвигаетъ вопросъ о самобытномъ значеніи личнаго принципа и, такимъ образомъ, впервые ставитъ самую проблему личности. Прежде всего здѣсь необходимо остановиться на ученіи Бенжамена Констана.

Въ сочиненіяхъ Бенжамена Констана мы находимъ, на ряду съ признаніемъ „благородной и великодушной цѣли“, руководившей вождями „счастливой революціи“, стремленіе подвергнуть критикѣ революціонную доктрину, указать ея односторонность и восполнить новыми опредѣленіями. Среди этихъ опредѣленій самымъ главнымъ и существеннымъ является новое опредѣленіе личности. Въ своихъ „Началахъ политики“ (1815), а затѣмъ въ рѣчи: „О свободѣ древнихъ по сравненію со свободой новыхъ“ (1819 г.) Бенжаменъ Констанъ утверждаетъ, что Руссо и его послѣдователи поняли свободу узко и односторонне. Увлечшись античными образцами, они считали необходимымъ обезпечить для личности свободу политическую. Такова именно была свобода древнихъ, которые не знали индивидуальныхъ правъ, у которыхъ отдѣльный человѣкъ былъ въ извѣстномъ смыслѣ

потерянь въ народѣ, а гражданинъ—въ государствѣ. Они довольствовались той свободой, которая выражается въ политическихъ правахъ. Напротивъ у новыхъ народовъ первой потребностью является личная независимость. Индивидуальная свобода это—истинная свобода, свобода политическая же является только ея гарантіей. Въ качествѣ такой гарантіи она необходима, но для того, чтобы ее установить, нельзя жертвовать личной свободой. Представители власти могутъ сказать: „какова въ основѣ цѣль вашихъ усилій, мотивъ вашихъ трудовъ, предметъ вашихъ надеждъ? Не счастье ли? Въ такомъ случаѣ предоставьте намъ дѣйствовать, и мы дадимъ вамъ это счастье“. „Нѣтъ,—замѣчаетъ Бенжаменъ Констанъ—не будемъ предоставлять имъ этого. Какъ бы ни была трогательна забота столь нѣжная, попросимъ власть оставаться въ ея границахъ. Пусть она ограничится тѣмъ, чтобы быть справедливой; мы возьмемъ на себя быть счастливыми!“ „Дѣло законодателя,—знаменательно заканчиваетъ Бенжаменъ Констанъ,—не можетъ считаться законченнымъ, когда онъ далъ народу спокойствіе. Даже и тогда, когда народъ доволенъ, остается еще многое сдѣлать. Необходимо, чтобы учрежденія завершали нравственное воспитаніе гражданъ“ ¹⁾. Путь къ этому заключается въ томъ, чтобы, охраняя индивидуальныя права и личную независимость гражданъ, учрежденія привлекали ихъ къ общимъ дѣламъ.

Особенность воззрѣній Бенжамена Констана, какъ видно изъ приведенныхъ отрывковъ, заключается въ томъ, что онъ понялъ индивидуальную свободу, какъ нѣчто само по себѣ цѣнное и вмѣстѣ съ тѣмъ отличное отъ свободы политической. Не одинаковое со всѣми участіе въ политическихъ дѣлахъ, а личная независимость—вотъ что составляетъ основную потребность личности; политическія права являются только средствомъ къ охранѣ этой независимости. Понятіе свободы, такимъ образомъ, двоилося, а вмѣстѣ съ

¹⁾ Benjamin Constant, Cours de politique constitutionnelle. Deuxième édition par. Ed. Laboulaye. Paris 1872. Tome II. P. 539 et suiv. особ. 547—560.

тѣмъ представлялась и болѣе сложной задача ея осуществленія. Какъ политикъ, имѣвшій ясное представленіе о конкретныхъ условіяхъ государственной жизни, Бенжамень Констанъ и въ своей рѣчи, и въ общемъ сочиненіи о „Началахъ политики“¹⁾ старался опредѣлить, съ помощью какихъ средствъ можетъ быть обезпечена личная свобода. Онъ указывалъ на представительный строй, на распредѣленіе властей, другъ друга уравновѣшивающихъ, на развитіе общественнаго мнѣнія. Онъ искалъ условій, которыя были бы способны удержать власть въ должныхъ границахъ, настаивая на томъ, что и въ рукахъ народа власть нуждается въ ограниченіяхъ. Такъ схема Руссо о гармоніи политической жизни, утверждаемой на принципѣ народовластія, подрывалась въ корнѣ. Задача политической жизни опредѣлялась такъ, что сразу становилась очевидной трудность ея осуществленія, и Бенжамень Констанъ какъ бы еще болѣе подчеркивалъ эту трудность заключительными словами своей рѣчи „О свободѣ...“, въ которыхъ онъ указывалъ на необходимость стремиться къ нравственному воспитанію гражданъ, не ограничиваясь установленіемъ среди нихъ спокойствія и довольства.

Въ сочиненіяхъ Бенжамена Констана намѣчается вопросъ, которому суждено было стать одной изъ самыхъ основныхъ темъ политической литературы; это—вопросъ о границахъ государственной власти. Въ ученіяхъ, ранѣе нами разсмотрѣнныхъ, такого вопроса не могло возникнуть. Основному предположенію о совпаденіи личнаго интереса съ общимъ болѣе соотвѣтствовали тѣ упрощенныя рѣшенія, которыя мы разсмотрѣли выше: *все* отдать государству, или *все* предоставить личности. У Бенжамена Констана нѣтъ такихъ упрощенныхъ рѣшеній: задачи политики представляются ему гораздо болѣе сложными, а пути ея болѣе трудными, чѣмъ дѣятелямъ XVIII вѣка. Но ему все же присущъ извѣстный оптимизмъ, связанный съ твердой вѣрой въ

1) Ibid. p. 558—560.

развитіе и торжество свободы. Этой твердой вѣры мы не находимъ у другого, близкаго къ нему по духу политическаго писателя,—у Токвиля.

Высокая оцѣнка свободы, можно сказать страстная любовь къ ней, роднитъ Токвиля съ Бенжаменомъ Констаномъ. „Мнѣ кажется, я любилъ бы свободу во всѣ времена—говорить онъ о себѣ,—но въ то время, въ которое мы живемъ, я склоненъ ее обожать“ ¹⁾. Какъ Бенжаменъ Констанъ, онъ полагаетъ, что дѣло освобожденія, начатое революціей, должно быть завершено въ сторону укрѣпленія индивидуальной независимости и самобытности лицъ. По изученіе политической жизни, какъ она складывалась въ его время, все болѣе утверждало его въ мысли, что новое государственное развитіе готовить свободѣ серьезныя испытанія. Съ тонкимъ предчувствіемъ грядущихъ судебъ Европы Токвиль видѣлъ, что она идетъ къ торжеству демократіи. При этомъ онъ былъ убѣжденъ, что демократія болѣе стремится къ равенству, чѣмъ къ свободѣ. „Я думаю,—пишетъ онъ въ своей знаменитой книгѣ—что демократическіе народы имѣютъ естественный вкусъ къ свободѣ; предоставленные самимъ себѣ, они ищутъ ее, они любятъ ее и съ горечью видятъ, когда ихъ отъ нея удаляютъ. Но къ равенству они имѣютъ страсть горячую, ненасытимую, вѣчную, непобѣдимую; они хотятъ равенства въ свободѣ, и если не могутъ его получить, они хотятъ его также и въ рабствѣ. Они перенесутъ бѣдность, поработеніе, варварство, но они не перенесутъ аристократіи“ ²⁾. Въ этомъ стремленіи къ равенству во что бы то ни стало Токвиль видитъ опасность, отъ которой есть только одно дѣйствительное средство—свобода. Но развитіе политическихъ отношеній ведетъ, по его мнѣнію, не къ увеличенію свободы, а къ усиленію власти. Будущее демократіи рисуется ему въ видѣ своеобразнаго деспотизма, не похожаго на деспотизмъ прошлыхъ временъ и тѣмъ не менѣе

¹⁾ De Tocqueville, De la démocratie en Amérique, T. II., 4-me partie, ch. VII.

²⁾ De la démocratie en Amérique, T. II., 2-me partie, ch. I.

опаснаго. „Я хочу представить себѣ, въ какомъ новомъ видѣ деспотизмъ могъ бы явиться въ мірѣ, и вижу безчисленную толпу людей подобныхъ и равныхъ, которые безъ отдыха хлопчуть о томъ, чтобы доставить себѣ мелкія и посредственныя удовольствія, способныя наполнить ихъ душу... Надъ этими людьми возвышается огромная и опекающая власть, которая беретъ на себя обезпечить имъ пользованіе жизнью и позаботиться объ ихъ судьбѣ... Съ каждымъ днемъ она дѣлаетъ менѣе полезнымъ и болѣе рѣдкимъ примѣненіе ихъ свободной воли; она заключаетъ дѣйствіе воли въ болѣе тѣсныя предѣлы и мало-по-малу отнимаетъ у каждаго гражданина самую возможность располагать самимъ собою. Равенство подготовило людей ко всему этому; оно расположило ихъ выносить это и часто даже принимать за благодѣяніе. Взавши такимъ образомъ въ свои могущественныя руки каждаго человѣка и передѣлавши его по своему, верховная власть простираетъ свое вниманіе на все общество; она покрываетъ его сѣтью мелкихъ правилъ, сложныхъ, подробныхъ и однообразныхъ, сквозь которыя самыя оригинальныя умы и самыя сильныя характеры не могутъ пробиться, чтобы возвыситься надъ толпою... Я всегда думалъ, что этотъ видъ рабства упорядоченнаго, мягкаго и спокойнаго можетъ скорѣе, чѣмъ это воображаютъ, сочетаться съ нѣкоторыми изъ внѣшнихъ формъ свободы, и что онъ можетъ установиться даже подъ сѣнью народнаго суверенитета ¹⁾).

Такъ писалъ Токвиль въ 1840 году. То, чего онъ опасается, это усиленія государства, и его мысль обращается въ ту же сторону, что и мысль Бенжамена Констана: необходимо ограничить государственную власть, ослабить централизацию, обезпечить большій просторъ мѣстныхъ органовъ, укрѣпить личную свободу. Онъ видитъ впереди большія затрудненія, но не отчаивается за будущее: если демократія должна придти, надо обратить ее на лучшіе пути.

¹⁾ De la Démocratie en Amérique, T. II. 4-me partie, ch. VI. ,

Опасныхъ послѣдствій уравниенія надо избѣгать утверженіемъ свободы, отстаивая дѣло освобожденія противъ враждебныхъ силъ и противодѣйствующихъ вліяній.

Черезъ одиннадцать лѣтъ послѣ появленія послѣднихъ частей сочиненія Токвиля вышла въ свѣтъ книга Вильгельма Гумбольдта, посвященная вопросу о границахъ дѣятельности государства. Написанная еще въ 1792 году, она не была въ свое время обнародована (за исключеніемъ небольшого отрывка, помѣщенного въ журналѣ Шиллера „Талия“) и появилась въ печати только въ 1851 г. Едва ли слѣдуетъ признать случайнымъ, что самъ авторъ, послѣ первыхъ затрудненій съ изданіемъ книги ¹⁾, отложилъ мысль объ ея печатаніи. Хотя Гумбольдтъ впервые пришелъ къ своимъ заключеніямъ въ связи съ размышленіями о французской революціи ²⁾, однако вопросъ, имъ выдвинутый, очевидно, ни ему, ни другимъ въ то время не представлялся жгучимъ и настоятельнымъ. Такъ или иначе, его сочиненіе пролежало около 60 лѣтъ, прежде чѣмъ увидѣло свѣтъ, и тѣмъ не менѣе было встрѣчено при своемъ появленіи, какъ свѣжее и новое слово ³⁾. Оно явилось какъ бы естественнымъ продолженіемъ того ряда мыслей, который былъ высказанъ Бенжаменомъ Констаномъ и Токвилемъ. Интересно отмѣтить, что Вильгельмъ Гумбольдтъ, подобно Бенжамену Констану, начинаетъ свой очеркъ также съ различія между древними и новыми народами. Почти буквально совпадая въ мысляхъ съ французскимъ писателемъ, онъ говоритъ: „ограниченія свободы въ древнихъ государствахъ... затра-

1) Объ этихъ затрудненіяхъ рассказывается обычно во введеніяхъ къ различнымъ изданіямъ книги Гумбольдта. См., напр., введеніе къ новому изданію въ Reclam's Universal-Bibliothek. О нихъ можно прочесть и въ первомъ изданіи Saueg'a. См. также недавно появившійся русскій переводъ подъ ред. Лугинина.

2) Первое выраженіе политическія идеи Гумбольдта получили въ его письмѣ, помѣщенномъ въ 1792 г. въ „Berlinische Monatsschrift“ (Бистера) подъ заглавіемъ: „Ideen über die Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlasst“.

3) По отзыву Лабуле, „ce livre vieux de soixante ans était une nouveauté“.

пивали какъ разъ то, что составляетъ собственное существо человѣка, его внутреннее бытіе; и потому всѣ древніе народы обнаруживаютъ односторонность, которая производилась и поддерживалась большей частью почти повсюду введеннымъ общимъ воспитаніемъ и намѣренно установленной общей жизнью гражданъ“ 1). Гумбольдтъ находить, что въ древности воспитывалась, по крайней мѣрѣ, дѣятельная сила человѣка, чего нельзя сказать о новомъ времени. Въ противоположность древнимъ народамъ, „у насъ самъ человѣкъ непосредственно менѣе ограничивается, скорѣе окружающая его обстановка заключается въ болѣе узкую форму, и потому кажется возможнымъ начать борьбу противъ этихъ внѣшнихъ оковъ при помощи внутренней силы“. Ограниченія свободы въ нашихъ государствахъ „имѣютъ въ виду гораздо болѣе то, чѣмъ человѣкъ обладаетъ, чѣмъ то, что онъ есть“. Но они не приводятъ въ дѣйствіе, какъ у древнихъ, физическую, умственную и нравственную силу человѣка, хотя бы и въ одностороннемъ направленіи, а навязываютъ ей въ видѣ законовъ опредѣленные идеи. Это подавляетъ энергію, которая представляетъ собою какъ бы источникъ дѣятельной добродѣтели и необходимое условіе къ высшему и болѣе многостороннему развитію 2).

Такимъ образомъ, по мнѣнію Гумбольдта, самъ человѣкъ, его внутреннее существо, „то, что онъ есть“, въ новое время не стѣсняется такъ, какъ въ древности, но внѣшнія условія не благоприятствуютъ его развитію, и это зависитъ отъ неправильнаго пониманія государствомъ своихъ задачъ. Подобно Бенжамену Констану онъ становится на сторону тѣхъ, которые прежде всего имѣютъ въ виду „заботу о свободѣ частной жизни“. Политическій идеалъ и для него опредѣляется въ зависимости отъ индивидуальной основы личности. Но еще яснѣе, чѣмъ французскій авторъ, Гум-

1) Wilhelm v. Humboldt, „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.“ I. Einleitung (по изд. Реклама, S. 20).

2) Ibid. S. 21.

больдтъ понимаетъ эту основу, какъ *оригинальность*, какъ *своеобразіе силы и образованія*. „Цѣлью человѣка, которая предписывается ему не мѣняющимися склонностями, а вѣчнымъ и неизмѣннымъ разумомъ, является высшее и наиболѣе соразмѣрное развитіе его силъ въ одно цѣлое“. Первое и самое необходимое условіе для этого есть свобода, но сверхъ того необходимо еще и другое условіе, — разнообразіе положеній. Только при этихъ условіяхъ можетъ получиться своеобразіе силы и образованія людей, а „въ этомъ въ концѣ концовъ состоитъ все величіе человѣка, и за это отдѣльный человѣкъ долженъ вѣчно бороться“... „Даже безжизненная природа, которая совершаетъ свой всегда равномерный ходъ по вѣчно неизмѣннымъ законамъ, самобытно развитому человѣку представляется болѣе своеобразной. Онъ какъ бы переноситъ въ нее самого себя, и такимъ образомъ въ высшемъ смыслѣ вѣрно то, что каждый всегда именно въ той степени видитъ полноту и красоту внѣ себя, въ какой самъ обладаетъ ими“ ¹⁾.

Такъ опредѣляетъ Гумбольдтъ существо и цѣль человеческой жизни. Но какъ же достигнуть этой высокой цѣли? Въ отвѣтъ на это онъ подвергаетъ подробному разбору различныя проявленія государственной дѣятельности для того, чтобы начертать ей необходимыя границы. Отмечая въ государству дѣятельность чисто внѣшнюю и отрицательную, устранивъ его вмѣшательство въ жизнь гражданъ, возможно, думаетъ онъ, создать свободу жизни и разнообразіе жизненныхъ положеній, два необходимыхъ условія для оригинальнаго развитія лицъ. Заключительный параграфъ книги, посвященный вопросу о примѣненіи изложенной теоріи на практикѣ, показываетъ, что Гумбольдтъ вполнѣ сознавалъ трудность пракческаго осуществленія своихъ положеній. „Для прекраснѣйшихъ и наиболѣе зрѣлыхъ плодовъ духа, — замѣчаетъ онъ, — дѣйствительность никогда, ни въ какое время не можетъ быть созрѣвшей; идеаль дол-

1) Ibid. S. 26.

женъ всегда предносится душѣ творца, какъ недостижимый образецъ. Эти основанія указываютъ необходимость величайшей осторожности даже при осуществленіи теоріи наименѣе сомнительной и наиболѣе послѣдовательной“. Въ концѣ концовъ успѣха реформъ слѣдуетъ ожидать отъ дѣйствія самой человѣческой природы, отъ дѣйствія внутренней силы человѣка.. „Кто хочетъ испытать тяжелый трудъ искусно связать новый порядокъ вещей съ существующимъ, тотъ никогда не долженъ терять изъ виду эту силу. Онъ долженъ прежде всего дожидаться полного дѣйствія времени на умы. Если бы онъ захотѣлъ итти на проломъ, онъ можетъ быть и измѣнилъ бы внѣшнюю форму вещей, но никогда не преобразовалъ бы внутренняго настроенія людей, которое опять перешло бы во все то новое, что было на- сильно ему навязано“ ¹⁾).

Эти мысли Гумбольдта представляютъ любопытнѣйшій контрастъ къ тому, что говорили и во что вѣрили въ концѣ XVIII вѣка. Указаніе на внутреннюю силу человѣка, развитія которой законодатель долженъ выжидать, представляетъ задачу общественныхъ реформъ въ совершенно новомъ свѣтѣ. Современники Гумбольдта были убѣждены, что преобразование учреждений преобразитъ и человѣка. Онъ придаетъ огромную роль дѣйствию учреждений, но первичный факторъ усматриваетъ въ человѣческой природѣ. Вся исторія представляется ему, съ этой точки зрѣнія, какъ „естественное послѣдствіе революцій человѣческой силы“.

Мы видимъ, какъ перенесеніе анализа съ государства на человѣка въ связи съ утратой вѣры въ ихъ естественную гармонию, сразу осложнило политическія перспективы. У Бенжамена Констана и еще болѣе у Токвиля и Вильгельма Гумбольдта новое пониманіе личности отразилось на всемъ ихъ представленіи о ходѣ исторіи, задачахъ государства и средствахъ къ ихъ осуществленію. Желанная гармонія общественныхъ отношеній скрывается для нихъ въ безко-

1) Ibid., XVI, S. 194.

нечную даль будущаго, что же касается настоящаго, то, не ожидая отъ него установленія естественной гармоніи, они хотятъ по крайней мѣрѣ установить твердыя границы для избѣжанія злоупотребленій.

Еще ярче этотъ—я сказалъ бы пессимистическій—колоритъ лежитъ на болѣ новомъ произведеніи этого рода,—я разумѣю появившійся въ 1859 году трактатъ Джона Стюарта Милля „О свободѣ“. Этотъ трактатъ хорошо извѣстенъ своимъ краснорѣчивымъ прославленіемъ свободной личности, съ которой Милль хочетъ снять все, что только можетъ ее стѣснять. Но эта „пѣснь пѣсней“ въ честь свободы ¹⁾ скрываетъ въ себѣ тоны разочарованія и неувѣренности, можетъ быть неясные для самого автора въ ихъ подлинномъ значеніи, но тѣмъ болѣе для насъ любопытные.

Кто знаетъ руководящія идеи Токвиля и Вильгельма Гумбольдта, тотъ легко обнаружитъ слѣды ихъ вліянія въ трактатѣ Милля. Какъ и Гумбольдтъ, Милль ставитъ цѣлью и личнаго, и общественнаго совершенствованія самобытное и оригинальное развитіе лицъ. Подобно Токвилю онъ имѣлъ предъ собою опытъ дѣйствія демократическихъ учрежденій и подобно ему онъ не чувствовалъ себя удовлетвореннымъ результатами этого опыта: процессъ развитія новаго государства оказывался стоящимъ въ противорѣчій съ тѣмъ пониманіемъ личности, въ которомъ Милль былъ укрѣпленъ вліяніемъ родственныхъ ему по духу писателей. Приблизительно въ срединѣ трактата „О свободѣ“, въ третьей главѣ мы встрѣчаемъ слѣдующее интересное разсужденіе. Указавъ, что Европа до сихъ поръ прогрессировала благодаря проявленію въ ней „необычнаго разнообразія въ характерахъ людей и ея культуры“, Милль продолжаетъ: „но уже теперь она замѣтно утрачиваетъ это благодѣтельное преимущество. Она несомнѣнно приближается къ китайскому идеалу уподобленія людей другъ другу. Токвиль въ своемъ

¹⁾ Выраженіе Острогорскаго въ сочиненіи: *La démocratie et l'organisation des partis politiques*. Т. I р. 75. James Stephen называлъ книгу Милля „исповѣданіемъ религіи свободы“.

послѣднемъ выдающемся сочиненіи замѣчаетъ, что французы нашихъ дней имѣютъ гораздо болѣе сходства между собою, чѣмъ французы предшествовавшаго поколѣнія. То же замѣчаніе можно было бы сдѣлать и по отношенію къ англичанамъ, но еще въ болѣе значительной степени. Вильгельмъ Гумбольдтъ указываетъ два условія человѣческаго развитія, необходимыхъ для того, чтобы сдѣлать людей непохожими другъ на друга, а именно свободу и разнообразіе положеній. Второе изъ этихъ двухъ условій въ Англіи постепенно исчезаетъ. Внѣшняя обстановка, въ которой живутъ какъ отдѣльныя лица, такъ и цѣлые классы общества, и которая способствуетъ образованію ихъ характеровъ, съ каждымъ днемъ становится болѣе и болѣе однообразной. Въ прежнее время различные классы общества, различные округа, различные промыслы и ремесла находились такъ сказать въ своихъ различныхъ мірахъ; въ настоящее же время они пребываютъ въ значительной степени въ одномъ и томъ же мірѣ. Какъ бы ни были велики остающіяся донинѣ различія въ положеніи людей, они ничтожны по сравненію съ тѣми, которыя существовали ранѣе. И это уподобленіе людей другъ другу продолжаетъ усиливаться. Всѣ политическія перемѣны нашего вѣка способствуютъ этому, такъ какъ клонятся къ тому, чтобы возвысить стоящихъ ниже и понизить стоящихъ выше. Но самымъ могущественнымъ изъ всѣхъ условій, способствующихъ общему уравниенію характеровъ, является твердо установившееся въ Англіи и другихъ свободныхъ странахъ вліяніе общественнаго мнѣнія“. Перечисливъ всѣ эти условія, среди которыхъ мы находимъ, между прочимъ, и распространеніе просвѣщенія и улучшеніе средствъ сообщенія, Милль заключаетъ: „сочетаніе всѣхъ этихъ причинъ образуетъ собою такую массу вліяній, враждебныхъ индивидуальности, что нелегко предвидѣть, будетъ ли она въ состояніи отстоять для себя почву“. И онъ приглашаетъ интеллигентный классъ проникнуться сознаніемъ великаго значенія индивидуальности и отстаивать ее, пока еще не поздно, пока „еще

многого не достааетъ для окончательнаго торжества этого насильственнаго уравниванія всякой самобытности“ ¹⁾).

Я привелъ эту длинную выдержку изъ Милля въ виду ея исключительнаго интереса и значенія. Прочтя ее, читатель невольно долженъ поставить вопросъ: куда же идетъ Европа и человѣчество. Если „человѣкъ становится началомъ всего благороднаго и прекраснаго не приведеніемъ къ однообразію всего, что въ немъ есть индивидуальнаго, а напротивъ развитіемъ своихъ индивидуальныхъ способностей“ ²⁾, и если въ настоящее время условія жизни становятся все болѣе враждебными индивидуальности, то не слѣдуетъ ли заключить, что человѣчество сбилось съ пути. Если Европа „несомнѣнно постепенно приближается къ китайскому идеалу“ и уклоняется отъ разнообразія жизни, которому она до сихъ поръ была обязана своимъ прогрессивнымъ развитіемъ, не грозитъ ли это упадкомъ культуры и пониженіемъ расы? Сомнѣнія и тревоги, которыя могутъ возникнуть въ данномъ случаѣ, не только не разсѣиваются въ дальнѣйшемъ изложеніи Милля, но скорѣе усиливаются, такъ какъ никакихъ средствъ къ исправленію постепенно ухудшающихся условій онъ не указываетъ. Послѣдняя глава, говорящая о примѣненіи изложенныхъ принциповъ, представляетъ лишь „немногія замѣчанія ...относительно нѣкоторыхъ подробностей“ ³⁾. Главный и основной вопросъ, поставленный съ такой тревожной остротой и рѣзкостью, такъ и остается не разрѣшеннымъ. Повидимому, самъ Милль не чувствовалъ всей силы поднимаемыхъ имъ сомнѣній.

Опасность пришла, очевидно, оттуда, откуда ея не ждали. Бенжаменъ Констанъ и Вильгельмъ Гумбольдтъ имѣли въ виду стѣсненія, угрожающія свободѣ со стороны *государства*; Милль, поддержанный въ своей мысли американскими на-

1) Mill, On liberty. The second edition. London 1859. Pp. 130—133.

2) Ibid., p. 113.

3) Ibid., p. 168.

блюдениями Токвиля, усматриваетъ возможность не меньшихъ стѣсненій со стороны общества. Вліяніе общественнаго мнѣнія онъ считалъ важнѣйшимъ изъ условій, препятствующихъ развитію индивидуальности. Въ 1859 году, когда Милль издалъ свой трактатъ, онъ могъ уже судить, въ какой мѣрѣ устраненіе правительственной опеки разрѣшаетъ вопросъ объ освобожденіи личности. вмѣсто полнаго достиженія цѣли оказывалось, что изъ самого средства выросли новыя препятствія. Ученикъ Бентама и сторонникъ той партіи, которая проводила въ Англии демократическія реформы, Милль не рѣшается назвать вещи своими именами, но для современнаго читателя ясно, что его трактатъ „О свободѣ“ есть скрытый протестъ противъ демократизаціи учрежденій и нравовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, вчитываясь внимательно въ тѣ выдержки, которыя мы привели выше, мы должны заключить изъ разъясненій Милля, что общественное мнѣніе, уравнивающее человѣческіе характеры, дѣйствуетъ такъ только на почвѣ „реформъ нашего вѣка, которыя клонятся къ тому, чтобы возвысить стоящихъ ниже и понизить выше стоящихъ“. Если всѣ люди въ настоящее время „живутъ почти одинаковою жизнью“ и все болѣе уподобляются другъ другу, то вѣдь это не болѣе, какъ результатъ демократическаго принципа. Понятно теперь, почему Милль, поставивъ вопросъ о приближеніи Европы къ китайскому идеалу, ничего на него не отвѣтилъ и даже скрылъ его остроту указаніемъ, что еще не поздно поправить дѣло, если интеллигентный классъ возьмется за это. За нѣсколько лѣтъ до того, встревоженный перспективами, нарисованными Токвилемъ, Милль ждалъ, что этотъ „Монтескье нашего времени“ укажетъ и выходъ изъ затрудненій демократіи. Не дождавшись „этого благодѣянія“, — чтобы употребить его собственное выраженіе, — отъ французскаго писателя, Милль ухватился, какъ за якорь спасенія, за пропорціональную систему Гера, увидѣвъ въ ней прибѣжище индивидуальныхъ правъ. Однако, его собственный анализъ

могъ привести къ заключенію, что опасности для индивидуальнаго развитія коренятся глубже, чѣмъ въ дѣйствіи какой бы то ни было избирательной системы: онѣ вытекаютъ изъ общаго процесса уравниванія лицъ. Въ сущности, *во имя свободы Миллю приходилось протестовать противъ равенства.*

Мы видимъ здѣсь, какъ новое и углубленное пониманіе личности враждебно столкнуло въ ней тѣ два начала, которыя со времени французской революціи считались совпадающими и гармонирующими другъ съ другомъ. Какъ было разъяснено выше, это совпаденіе проистекало изъ того, что въ отдѣльныхъ лицахъ бралось только то, что было въ нихъ равнаго, и для этого общаго родового проявленія человѣческой воли требовалась свобода. Но это была свобода неполная, и какъ только ее опредѣлили въ поднотѣ ея значенія, тотчасъ же увидѣли, что она не совпадаетъ съ равенствомъ. Еще ранѣе Милля Токвиль пришелъ къ заключенію, что равенство и свобода могутъ противорѣчить другъ другу. У Милля этотъ выводъ являлся, какъ результатъ высокой оцѣнки, которую онъ дѣлалъ индивидуальному началу личности. Онъ считалъ развитіе индивидуальности высшей цѣлью человѣчества и главнымъ условіемъ прогресса. Между тѣмъ демократическія формы обнаруживали какъ разъ обратное стремленіе въ сторону уравниванія и уподобленія людей другъ другу. Милль остановился въ недоумѣніи предъ этимъ духомъ вѣка. Онъ утѣшалъ себя тѣмъ, что выходъ найдется, что дѣло еще какъ-нибудь уладится. Но дальнѣйшее развитіе жизни показывало, что уравнивательныя стремленія не только продолжали расти, но и приносили съ собой новыя требованія социалистическаго характера. Преемникъ Милля по духу и значенію для англійской философіи Спенсеръ увидалъ себя вынужденнымъ писать уже не „О свободѣ“, а о „Грядущемъ рабствѣ“ и долженъ былъ снова противопоставить „человѣка государству“ ¹⁾.

1) Spencer, *The man versus the state* (1884).

На англійской почвѣ столкновение идей этого рода приводило къ призывамъ, обращеннымъ къ интеллигентному классу,—крѣпко стоять за права индивидуальности. Твердая вѣра въ непрерывность прогресса спасала англійскихъ мыслителей отъ полнаго отчаянія тамъ, гдѣ казалось не было выхода. На родинѣ своей Милль дождался только мелочной и старомодной критики Джемса Стифена, утверждавшего, что „свобода и равенство большія слова для малыхъ вещей“¹⁾, и дѣйствительно сведшаго эти великіе лозунги къ будничной прозѣ ихъ практическаго примѣненія. Но въ томъ мѣстѣ, гдѣ англійскія традиции заставили и Милля, и Стифена остановиться и поставить точку, недисциплинированный умъ русскаго писателя сдѣлалъ выводы, для которыхъ онъ могъ бы найти нѣкоторое подкрѣпленіе въ трактатѣ Милля „О свободѣ“. „Самый крупный, единственный крупный мыслитель изъ консервативнаго лагеря“²⁾ Константинъ Леонтьевъ свое преклоненіе предъ индивидуальнымъ разнообразіемъ жизни и предъ „исключительнымъ, обособленнымъ, сильнымъ и выразительнымъ развитіемъ характеровъ“ претворилъ въ формулы безграничнаго эстетизма и „безумнаго реакціонерства“. При всемъ „безуміи“ этихъ крайнихъ формулъ ихъ легко связать, однако, съ мягкими тонами Миллевскаго скептицизма. Не даромъ же Леонтьевъ сочувственно ссылается на англійскаго мыслителя: „у Дж. Стюарта Милля,—пишетъ онъ,—цѣлая книга („Свобода“) посвящена той мысли, что *однообразіе людей убійственно для человѣческаго духа*. Въ этой книгѣ (какъ и вообще

1) James Fitzjames Stephen, Liberty, equality, fraternity. London 1873. P. 253. „Equality, like liberty, appears to me to be a big name for a small thing“ Въ частности по вопросу объ оригинальномъ развитіи лицъ см. pp. 42—48. Подъ заманчивымъ заглавіемъ книга Стифена скрываетъ въ себѣ лишь пространный разборъ сочиненія Милля „О свободѣ“ и его теоріи утилитаризма съ небольшими прибавленіями, стоящими въ связи съ темой. Англійскіе писатели склонны преувеличивать значеніе книги Стифена, см., напр., Dicey Law and public opinion in England. London 1905. P. 425, note 1. Для иноземнаго читателя трудно раздѣлять эту мѣстную оцѣнку.

2) См. статью Бердяева: К. Леонтьевъ—философъ реакціонной романтики, въ сборникѣ „Sub specie aeternitatis. Спб. 1907.

у Милля) много неосновательнаго и непослѣдовательнаго; но тамъ, гдѣ онъ такъ зло смѣется надъ ничтожными нынѣшними людьми, „носящимися съ какой-нибудь гуманитарной бездѣлушкой, имѣющей цѣлью сдѣлать всѣхъ людей схожими“, онъ великолѣпенъ и правъ“ ¹⁾. Ссылка на Милля, какъ можно судить изъ приведеннаго мѣста, не отличается большой точностью выраженій, но связь тутъ существуетъ прямая и несомнѣнная. Въ самомъ дѣлѣ, если прежнее разнообразіе жизни было такъ хорошо, и если, какъ говорилъ Милль, ущербъ индивидуальному развитію проистекаетъ отъ уравниенія людей, а уравниеніе людей зависитъ отъ уравнительныхъ реформъ, то не слѣдуетъ ли признать эти реформы противорѣчащими основной задачѣ человѣчества? Константинъ Леонтьевъ и дѣлаетъ этотъ выводъ: „эгалитарно-либеральный процессъ есть антитеза процессу развитія“ ²⁾. Разрушая неравенство и разнообразіе положеній, эгалитарно-либеральный процессъ создаетъ „смѣсительное упрощеніе, настоящіе характеры тутъ гибнуть, въ „исполинской толчеѣ, всѣхъ и все толкущей въ одной ступѣ псевдо-гуманной пошлости и прозы“, вырабатывается „средній человѣкъ, буржуа, спокойный среди милліоновъ такихъ же среднихъ людей, тоже покойныхъ“. Это—„сложный алгебраическій приѣмъ, стремящійся привести всѣхъ и все къ одному знаменателю“ ³⁾. Леонтьева не смущаетъ возможное возраженіе, что отвергаемый имъ процессъ уравниенія уноситъ съ собой старыя несправедливости, сословныя различія, деспотизмъ. „Для развитія великихъ и сильныхъ характеровъ, смѣло заявляетъ онъ, необходимы великія общественныя несправедливости, т.-е. сословное давленіе, деспотизмъ, опасности, сильныя страсти, предразсудки, суе-

1) К. Леонтьевъ, „Востокъ, Россія и Славянство“. Москва 1887. Т. II, стр. 214. Ср. съ эт. т. I, стр. 220, гдѣ Леонтьевъ говоритъ о „распаркивающихся предъ мнѣніемъ большинства (предъ тѣмъ, что Милль зоветъ „la mediocrité collective“).

2) Ibid, Т. I, стр. 144.

3) Ibid. Т. I, стр. 164—165.

вѣрія, фанатизмъ и т. д., однимъ словомъ все то, противъ чего борется XIX вѣкъ“ ¹⁾. Но духъ времени силенъ, Леонтьевъ съ горечью это сознаетъ: „все изящное, глубокое, выдающееся чѣмъ-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно-развитое, и блестящее, и дикое одинаково отходить, отступаетъ передъ твердымъ напоромъ этихъ сѣрыхъ среднихъ людей“ ²⁾. Леонтьевъ страстно мечтаетъ „о поруганіи идеала всеобщаго равенства“, и если нельзя спасти Западъ, онъ хочетъ, по крайней мѣрѣ, сохранить Россію: „надо подморозить хоть немного Россію, чтобъ она не гнила“.

Милль не могъ прочесть выводовъ русскаго консерватора, чтобы придти въ ужасъ отъ того поворота мысли объ индивидуальномъ развитіи, который придалъ ей Леонтьевъ. Но и возможность такого поворота, и беспомощное недоумѣніе Милля предъ результатами уравнительнаго процесса заставляютъ провѣрить основныя послышки получившихся заключеній. Если дѣйствительно процессъ развитія правового государства приводитъ къ остановкѣ культуры и къ прекращенію индивидуальнаго развитія, то вѣдь это означаетъ полное банкротство эгалитарно-либеральнаго прогресса. Тутъ есть надъ чѣмъ задуматься, тѣмъ болѣе что всѣ народы идутъ этимъ путемъ по нѣкоторому непреложному закону. Можно, конечно, подобно Леонтьеву, обращать взоръ назадъ, къ разнообразію средневѣковой жизни, или же мечтать о новомъ общественномъ строѣ въ духѣ Ницше или Ренана, съ просторомъ или властью для сверхчеловѣческихъ натуръ и преобладающихъ умовъ. Но то и другое предполагаетъ возможность уйти отъ того времени, въ которомъ мы живемъ, отъ той эволюціи, которая развертывается передъ нами. И если бы Милль былъ правъ, то, принимая его выводы и признавая неотвратимый ходъ событій, оставалось бы только вмѣстѣ съ нимъ беспомощно недоумѣвать, или же бѣжать отъ надвигающагося однообра-

1) Ibid. Т. II, стр. 215.

2) Ibid. Т. II, стр. 219.

зія въ замкнутое уединеніе самобытнаго совершенствованія. Однако, правъ ли былъ Милль?

Первое соображеніе, которое невольно возникаетъ при обсужденіи этого вопроса, состоитъ въ слѣдующемъ: не поспѣшилъ ли Милль съ своими заключеніями относительно результатовъ уравнительнаго процесса? Вѣдь онъ наблюдалъ въ сущности лишь начало этого процесса, дальнѣйшія судьбы котораго были скрыты во тьмѣ будущаго. Теперь, полъ вѣка спустя послѣ того какъ писалъ Милль, мы можемъ сказать, что послѣдствія демократизаціи европейскихъ обществъ далеко не соотвѣтствуютъ его ожиданіямъ. вмѣсто упадка индивидуализма, Европа пережила за это время новый его расцвѣтъ. Какъ разъ въ послѣднія десятилѣтія на ряду съ прогрессирующимъ уравниемъ жизни всюду ярко обраруживались тенденціи къ индивидуализаціи и обособленію, принимавшія порою крайнія и рѣзкія формы. Еще недавно Рихардъ Гаманнъ въ своей замѣчательной книгѣ объ импрессионизмѣ изобразилъ, какъ именно въ наше время импрессионизмъ, это типическое выраженіе индивидуалистическихъ исканій, является господствующимъ стилемъ не только въ искусствѣ, но и въ жизни вообще, въ ея крупныхъ и мелкихъ проявленіяхъ ¹⁾. Габріель Сеайль отмѣтилъ другую форму этихъ проявленій, которая представлялась ему, какъ одно изъ самыхъ серьезныхъ заблужденій нашего времени— „безпокойство не думать такъ, какъ всѣ, манію быть отличнымъ отъ другихъ (*d'être différent*), пустую аффектацію оригинальности“ ²⁾. Манія и аффектація, которыя бросаются въ глаза французскому писателю, представляютъ собою, однако, лишь обратную сторону того стремленія къ индивидуализаціи, которое

1) Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*. Köln 1907. См. особ. главу V. (*Die Philosophie des Impressionismus und das impressionistische Denken*), S. 111 и главу VI (*Ethik und Formen des Lebens im Impressionismus*). S. 149. Общее опредѣленіе связи импрессионизма съ индивидуализмомъ см. S. 121.

2) Gabriel Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*. 3-me edition. Paris 1907. P. 183.

Гаманнъ такъ хорошо изобразилъ въ систематическомъ и обобщающемъ изложеніи. Тотъ изъ философовъ нашихъ дней, на которомъ по преимуществу лежитъ печать современности—я говорю о Зиммельѣ—со свойственнымъ ему тонкимъ пониманіемъ вѣяній времени показалъ, что именно во второй половинѣ XIX столѣтія и съ особенной яркостью у Ницше возрождается и живетъ то пониманіе личности, которое встрѣчается еще у Гете, Шлейермахера и романтиковъ, и которое можетъ служить философскимъ выраженіемъ яркихъ индивидуалистическимъ стремленій. Это пониманіе выражается въ требованіи, чтобы лица, освобожденные отъ традиціонныхъ связей, развивали свою самостоятельность и далѣе, въ сторону отличія другъ отъ друга, такъ, чтобы каждый осуществлялъ свой собственный идеаль, не равный никакому другому. Въ основѣ этого пониманія личности лежитъ представленіе о ея незамѣнимости и своеобразіи ¹⁾. И слѣдуетъ ли удивляться тому, что въ свое время, въ эпоху общественныхъ различій и разграниченій Руссо и Кантъ подчеркнули въ понятіи личности моментъ равенства, тогда какъ Ницше въ противовѣсъ торжеству уравнительнаго принципа снова выдвигаетъ моментъ свободы, своеобразія, оригинальности? Милль не ожидалъ, что изъ самага процесса уравниенія возродится жажда индивидуальности, и что этотъ процессъ дастъ новые поводы къ ея высшему расцвѣту.

Но чѣмъ болѣе цѣнимъ мы индивидуальность и сознаемъ ея значеніе, тѣмъ болѣе мы должны признать невозможнымъ, что какія бы то ни было формы жизни, демократическія или иныя, ее обезцѣняютъ и сотрутъ. Вѣдь въ концѣ концовъ проблема индивидуальности коренится не въ куль-

1) Simmel, Kant. Leipzig 1904, Ss. 178—181. Я могъ бы сослаться здѣсь еще и на объективнаго критика основныхъ понятій современности Рудольфа Эйкена, также выдвигающаго понятіе творческой личности, какъ требованіе времени. См. его Die Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1893. S. 205: „eine energische Belebung und freie Bewegung der Individuen, eine Entwicklung ihrer zu geisterfüllten ursprünglich schaffenden Mikrokosmen (ist) unentbehrlich“.

турномъ или общественномъ проявленіи личности, а въ глубинѣ ея собственнаго сознанія, въ ея моральныхъ и религиозныхъ потребностяхъ. „На вѣчность, на абсолютность на непреходящее значеніе“ притязаетъ не родовое существо человѣка, а „та единственная въ своемъ родѣ, незамѣнимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды на какой-нибудь моментъ промелькнула въ исторіи“¹⁾. Заглушить этотъ неистребимый корень личности, погасить этотъ внутренній свѣтъ, который не только освѣщаетъ, но и живить человѣческую душу, не въ силахъ никакія формы общности. Стремленіе быть самимъ собою, быть вѣрнымъ своему внутреннему идеалу, голосу своей души, своей совѣсти есть то, что составляетъ драгоценнѣйшее достояніе человѣка; и это достояніе не можетъ быть ему замѣнено никакими удобствами и преимуществами внѣшняго положенія, уравнивающего его съ другими²⁾. Болѣе того: въ этомъ стремленіи къ индивидуализаціи, которое по существу есть и стремленіе къ обособленію, заключается извѣстное противорѣчіе съ духомъ равенства. И не только въ отношенія къ другимъ, но и въ предѣлахъ своего собственнаго существованія человѣку свойственно стремиться къ неравенству, стремиться къ тому, чтобы превзойти не только другихъ, но и себя, чтобы, поднимая выше свой идеаль, стать неравнымъ, высшимъ сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ былъ ранѣе. Въ отношеніи же къ другимъ одно стремленіе быть самимъ собою не означаетъ ли то же, что быть инымъ и неравнымъ съ другими? Неравенство этого рода, проявляющееся не въ искусственномъ возвышеніи однихъ лицъ надъ другими, а въ есте-

1) Слова С. Н. Булгакова въ его брошюрѣ о Марксѣ.

2) Новѣйшій поборникъ индивидуализма Палантъ приходитъ къ тому же заключенію на основаніи предположенія о психологической неистребимости индивидуалистическихъ стремленій. Въ этомъ именно смыслѣ онъ говоритъ: „l'individualisme restera une forme permanente et indestructible de la sensibilité humaine et il durera autant que les sociétés elles-mêmes“. (Revue philosophique. T. 63 (1907) P. 365, статья „Anarchisme et individualisme“. Étude de psychologie sociale).

ственнымъ отличіи ихъ другъ отъ друга, не можетъ быть искоренено. Въ этомъ смыслѣ заговоръ равныхъ во время французской революціи, стремившихся, опираясь на ученіе Бабёфа, „снести все до основанія, лишь бы остаться при одномъ равенствѣ“¹⁾, былъ заговоромъ противъ человѣческой природы. Когда хотятъ путемъ принужденія подвести всѣхъ подъ одинъ уровень, тутъ замышляется борьба не только съ несправедливыми неравенствами, но и съ идеей индивидуальной свободы. Однако, въ условіяхъ современной политической жизни и въ основахъ демократическаго устройства нѣтъ подобнаго угрожающаго противорѣчія съ идеей индивидуальнаго развитія лицъ. Вообще говоря, борьба съ рѣзко выдѣляющимися мнѣніями и съ рѣзкими проявленіями индивидуальных характеровъ болѣе относится къ первобытнымъ обществамъ и къ патріархальнымъ государствамъ, чѣмъ къ демократическимъ. Опасность для индивидуальности можетъ угрожать здѣсь скорѣе со стороны общественнаго мнѣнія, чѣмъ въ видѣ принудительнаго дѣйствія власти. Съ идеальной точки зрѣнія именно общества наиболѣе развитыя и свободныя должны вмѣщать въ себѣ наибольшее количество естественныхъ индивидуальных различій. Съ идеей такихъ обществъ мы связываемъ представленіе о высшемъ разнообразіи, въ которомъ отдѣльные члены являются не количественнымъ повтореніемъ одного и того же типа, а качественнымъ сочетаніемъ многообразныхъ различій. Въ такомъ обществѣ всѣ необходимы для каждаго и каждый для всѣхъ, и своеобразное развитіе индивидуальных особенностей только усиливаетъ нравственное единство цѣлаго, вмѣстѣ съ тѣмъ возвышая и его своеобразіе и оригинальность въ отношеніи къ другимъ союзамъ. „Равенство не есть тождество“—говоритъ современный сторонникъ эгалитарныхъ идей Бугле. „Формула логическихъ требованій уравнительнаго принципа есть про-

¹⁾ Слова изъ манифеста равныхъ, см. въ русск. изданіи: Бабёфъ. Ученіе равныхъ. Редакція Альбера Тома. Переводъ Ю. Стеклова. Слб. (безъ обозначенія года) стр. 75.

порціональность, а не единообразіе“. „Уваженіе къ чело-
вѣческому роду уничтожаетъ уваженіе къ кастѣ, а не къ
личности. Въ этомъ смыслѣ индивидуализмъ есть господ-
ствующій элементъ эгалитаризма“¹⁾. Когда во имя равенства
уничтожаются старыя различія, когда ломаются вѣковыя
преграды между сословіями и происходитъ общее сближе-
ніе и уравненіе всѣхъ на почвѣ права, это уничтожаетъ
лишь искусственно закрѣпленное разнообразіе жизни, а не
возможность естественной индивидуализации. Бердяевъ
очень вѣрно замѣтилъ въ отвѣтъ Леонтьеву, скорбѣвшему
объ утратѣ прежнихъ различій: „демократизмъ и социа-
лизмъ—лишь способъ выявленія истинной, надъ-историче-
ской мистической аристократіи, такъ какъ способомъ этимъ
искореняется ложная, случайно-историческая, позитивная
аристократія. Леонтьевъ романтически не понималъ, какъ
можно предпочесть сапожника жрецу или воину, но вѣдь
бѣда въ томъ и заключается, что историческій жрецъ или
воинъ слишкомъ часто бывалъ сапожникомъ въ самомъ
подлинномъ смыслѣ этого слова, а у историческаго са-
пожника бывала душа рыцаря. Политическій и социальный
демократизмъ есть способъ устранить тѣ позитивныя, по-
литическія и экономическія преграды, которыя закрѣпляютъ,
и отнюдь не мистически закрѣпляютъ, за сапожника-
ми положеніе воиновъ и жрецовъ, а за истинными вои-
нами и жрецами—положеніе сапожниковъ“²⁾.

Не слѣдуетъ однако упрощать отношенія между идеями
равенства и свободы, впадая въ старыя ошибки теоріи
XVIII вѣка. Было бы преувеличеніемъ думать, что инди-
видуальная свобода и расцвѣтаетъ именно въ демократіи,
подобно пышному цвѣтку, привольно распускающемуся на
родной почвѣ. Отношеніе тутъ гораздо болѣе сложное, и
если мы отмѣтили, что между демократическимъ уравненіемъ
и индивидуальнымъ развитіемъ нѣтъ взаимноисключающаго
и коренного противорѣчія, это не значитъ, чтобы ме-

1) Bouglé, Les idées égalitaires. Paris, 1899. Pp. 25—26.

2) Бердяевъ, Sub specie aeternitatis. Стр. 332.

жду ними не было извѣстнаго контраста. Мы сказали, что уравненіе открываетъ возможность проявленія индивидуальных различій, но эта возможность есть чисто отрицательная, состоящая въ устраненіи старыхъ гнетущихъ препятствій, а не въ созданіи новыхъ благопріятствующихъ условій. И если дѣйствительно, какъ мы замѣтили выше, индивидуализмъ и жажда индивидуальности являются основными чертами нашего времени, то не слѣдуетъ ли видѣть въ этомъ скорѣе проявленіе закона контрастовъ, чѣмъ результатъ положительнаго дѣйствія демократическихъ учрежденій.

Тотъ же Зиммель, который въ своемъ изслѣдованіи о соціальной дифференціаціи такъ удачно разъяснилъ, что ученіе о равенствѣ всѣхъ людей прекрасно уживается съ индивидуализмомъ ¹⁾, въ другомъ мѣстѣ показалъ, что развитіе индивидуальных качествъ въ болѣе развитой средѣ совершается не только въ силу представленной для каждаго равной возможности проявить свои особыя свойства, но и въ противовѣсъ процессу общаго уравненія. Согласно ученію Зиммеля, ходъ общественнаго развитія можно изобразить въ слѣдующемъ видѣ. Первоначальныя ступени общественной жизни представляютъ собою небольшіе круги, замкнутые въ себѣ и обособленные отъ другихъ, открывающіе своимъ членамъ только небольшое и узкое поле для развитія личныхъ качествъ. Самосохраненіе такихъ обществъ требуетъ строгаго отграниченія и единства, вслѣдствіе чего они не могутъ допускать свободнаго и своеобразнаго развитія отдѣльныхъ лицъ. Численный и пространственный ростъ общества, сопровождающійся повышеніемъ уровня его жизни, ослабляетъ ихъ внутреннее единство и уничтожаетъ прежнюю замкнутость при помощи установленія связей съ другими обществами; вмѣстѣ съ тѣмъ и отдѣльныя лица получаютъ бѣльшую свободу для проявленія индивидуальных качествъ, что вызывается и прогрессирую-

1) Simmel, Ueber sociale Differenzierung. Cap. II.

шимъ раздѣленіемъ труда въ развивающемся обществѣ. Чѣмъ меньше общественный кругъ, тѣмъ тѣснѣе предѣлы его отношенія къ другимъ, тѣмъ болѣе слѣдить онъ за поведеніемъ, жизнью, мыслями отдѣльнаго лица, тѣмъ скорѣе индивидуальная своеобразность способна разрушить рамки цѣлаго. Въ болѣе широкихъ и развитыхъ общественныхъ кругахъ не только ослабляется этотъ надзоръ, но создается возможность исканія новыхъ путей для личности, въ виду растущей дифференціаціи жизни. Человѣкъ становится болѣе свободнымъ, и повышающаяся сложность общественныхъ отношеній обѣщаетъ ему впереди возможность дальнѣйшей индивидуализаціи ¹⁾. Такова основная схема Зиммеля, открывающая весьма оптимистическія перспективы въ будущемъ. Однако, онъ долженъ былъ дополнить ее однимъ весьма существеннымъ разъясненіемъ. По мѣрѣ роста культуры и повышения духовнаго содержанія и богатства общественной жизни, личность находитъ передъ собою не только бѣольшую возможность для своего индивидуальнаго развитія, но также и значительныя затрудненія къ проявленію и утвержденію своихъ индивидуальныхъ качествъ ²⁾. Зиммель дѣлаетъ очень любопытное замѣчаніе относительно древнихъ Аѳинъ, что „чрезвычайная подвижность и беспокойность, которая только и придавала своеобразную красочность аѳинской жизни, объясняется, быть можетъ, тѣмъ, что народъ, состоящій изъ необычайно развитыхъ въ индивидуальномъ направленіи личностей, боролся противъ постояннаго внѣшняго и внутренняго давленія со стороны обезличивающаго малаго города“ ³⁾. Но однохарактерное разъясненіе приходится сдѣлать и относительно современныхъ большихъ городовъ, этихъ центровъ новѣйшей культуры: и въ ихъ строѣ, втягивающемъ всѣхъ въ общее русло

¹⁾ Эти положенія развиваются въ той же статьѣ: „Ueber sociale Differenzierung“.

²⁾ См. статью: „Die Grossstädte und das geistige Leben“ въ сборникѣ: „Die Grossstadt“. Dresden. 1903. (Изданіе Gehe-Stiftung); русск. переводъ въ изданіи библиотеки „Просвѣщенія“. Спб. 1905.

³⁾ Ibid., S. 198 (русск. пер., стр. 128).

жизни и подавляющемъ личность избыткомъ своего внутреннего содержания, есть свои элементы обезличенія. Какъ красиво выражается Зиммель, отдѣльное лицо „стало пылинкой передъ огромной организаціей предметовъ и силъ, которые постепенно выманиваютъ изъ его рукъ весь прогрессъ, всѣ духовныя блага и всѣ цѣнности, переводятъ ихъ изъ формы субъективной жизни въ чисто объективную“. „Здѣсь въ зданіяхъ и учебныхъ заведеніяхъ, въ чудесахъ и комфортахъ превозмогающей пространство техники, въ формахъ общественной жизни и внѣшнихъ государственныхъ установленіяхъ сказывается такое подавляющее избытокъ кристаллизованнаго обезличеннаго духа, что передъ нимъ личность, можно сказать, совсѣмъ безсильна. Жизнь для нея становится съ одной стороны безконечно легкой, такъ какъ ей отовсюду напрашиваются возбужденія и интересы. Но съ другой стороны, ея жизнь слагается все болѣе и болѣе изъ безличнаго содержанія и матеріала, которые стремятся подавить специфически личную окраску и оригинальность, такъ что для спасенія этого личнаго необходимы величайшая своеобразность и особенность¹⁾).

Нельзя было лучше изобразить нивелирующую роль высокой культуры съ свойственнымъ ей богатствомъ „кристаллизованнаго и обезличеннаго духа“,—но вмѣстѣ съ тѣмъ становится яснымъ, что жажда индивидуальности должна отстаивать здѣсь себя противъ возрастающей сложности жизни. Становится яснымъ, почему проповѣдники крайняго индивидуализма и въ особенности Ницше, питавшія ненависть къ большимъ городамъ, такъ страстно любимы именно жителемъ большихъ городовъ, какъ „вѣстники и освободители его неудовлетворенной тоски“²⁾).

Тонкій и блестящій анализъ, произведенный Зиммелемъ, даетъ намъ новыя основанія утверждать, что отношеніе между равенствомъ и свободой, между процессомъ общаго уравниванія и процессомъ индивидуальнаго обособленія представляется чрезвычайно сложнымъ. Мы не скажемъ теперь,

1) Ibid. SS. 204—205 (русск. пер. стр. 134).

2) Ibid. S. 204.

какъ говорилъ въ свое время Милль, что уподобленіе лицъ другъ другу грозитъ утратой индивидуальныхъ различій, и скорѣе согласимся съ Фулье, утверждавшимъ, что приближается время, когда „возрастающія сходства не будутъ препятствовать возрастающимъ различіямъ“¹⁾. Несомнѣнно, какъ это доказываютъ современные социологи²⁾, что равенство и различіе въ извѣстномъ смыслѣ поддерживаютъ другъ друга, поскольку отдѣльныя лица, различныя по своимъ качествамъ и способностямъ лишь тогда сплочиваются и объединяются тѣснѣе, когда они уравниваются въ своемъ общественномъ положеніи. Раздѣленіе труда дѣлаетъ всѣ различія одинаково необходимыми для жизни цѣлаго, а это приводитъ и къ ихъ социальному уравниванію. Но независимо отъ этой хорошо установленной социологической истины, справедливымъ является и другое, не менѣе хорошо провѣренное наблюденіе, что освобожденіе личности, совершающееся параллельно съ ея уравниваніемъ, въ условіяхъ прогрессирующей культуры встрѣчаетъ для себя не только облегченія, но и помѣхи. Вслѣдствіе этого, какъ мы сказали выше, развитіе индивидуальности совершается здѣсь не только въ результатѣ возрастающихъ культурныхъ вліяній, но и въ противовѣсъ имъ, въ противорѣчьи съ ихъ нивеллирующими тенденціями. Индивидуальность не заглушается и не можетъ быть заглушена уравнивательными нормами. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не можетъ найти себѣ и полного удовлетворенія въ благахъ уравнивательной культуры и правового государства. Между личностью и окружающимъ ее культурнымъ цѣлымъ нѣтъ того совпаденія, той гармоніи, въ которыя такъ вѣрили въ XVIII вѣкѣ. И понятно, что личность ищетъ выхода своей „неудовлетворенной тоскѣ“ въ моральныхъ и религіозныхъ исканіяхъ, въ эстетическихъ впечатлѣніяхъ и философскихъ созерцаніяхъ, въ утопическихъ мечтаніяхъ о новомъ строѣ жизни.

1) См. ссылку у Bouglé, *Les idées égalitaires*. Paris 1899. P. 166, note 2.

2) Кромѣ Зиммеля, мы можемъ сослаться здѣсь также на Тарда, Дюркгейма и Бугле. См. особ. Bouglé, *Les idées égalitaires*. Pp. 144—149. О Тардѣ см. у Schatz, *L'individualisme économique et social*. Pp. 465—466.

Что можетъ дать государство взаѣмнъ этихъ стремленій? Какую декларацію правъ, какія гарантіи личности оно можетъ придумать, чтобы утолить этотъ внутренній огонь неудовлетворенныхъ надеждъ? Оно можетъ предложить личности легкость и свободу жизни, которыя даются хорошими учрежденіями; оно можетъ создать для ея пользования тѣ богатства „кристаллизованнаго безличнаго духа“, о которыхъ говоритъ Зиммель. Но предохранить ее отъ нивелирующаго вліянія культуры и помочь ей безпрепятственно и свободно утверждать свою индивидуальность государство тѣмъ менѣе въ силахъ, что процессы индивидуализаціи и нивелированія въ своихъ глубочайшихъ основахъ коренятся въ общихъ условіяхъ культуры: отъ государства зависитъ только снять съ пути этого процесса искусственныя преграды. Борются съ культурой, которая въ одно и то же время и поднимаетъ личность, и уравниваетъ ее съ другими, и освобождаетъ ее, и прочнѣе связываетъ съ своимъ „объективнымъ безличнымъ духомъ“, государство не властно.

Было бы странно негодовать на правовое государство, если оно не совершаетъ сказочныхъ превращеній, создающихъ изъ человѣческой жизни блаженство рая. Однако, нельзя не замѣтить, что обѣщанія, съ которыми оно явилось въ свѣтъ, оказались неосуществимыми мечтами. Но когда мы ясно представляемъ себѣ причину этихъ неосуществившихся мечтаній, для насъ становится также ясной и безусловная ложность взглядовъ, ищущихъ спасенія въ прошломъ, и полная несбыточность надеждъ, предрекающихъ счастливую гармонию въ будущемъ. Тѣ и другія стоятъ на почвѣ утопій, чуждыхъ дѣйствительнаго анализа условій культурнаго развитія, и на правовое государство возлагаютъ грѣхъ культуры, если только можно назвать грѣхомъ противорѣчивую сложность путей человѣческаго развитія, которую философія болѣе мужественнаго поколѣнія обозначала, какъ развитіе чрезъ противорѣчія, какъ бореніе духа съ самимъ собою.

(Окончаніе слѣдуетъ).

П. Новгородцевъ.

О понятіяхъ истинности и достовѣрности въ теоріи знанія ¹⁾.

(Введеніе къ изслѣдованію объ истинности, конкретности и реальности.)

Всѣ науки—дедуктивныя и эмпирическія—стремятся приблизиться къ достовѣрности, т.-е., основываясь на очевидныхъ посылкахъ, получить изъ нихъ такія сужденія, связь которыхъ съ отправными посылками также представлялась бы очевидной. Методы отдѣльныхъ наукъ суть либо способы полученія достаточно-очевидныхъ или достовѣрныхъ посылокъ (достовѣрнаго фактическаго матеріала), либо—способы приведенія сужденій въ такую связь, въ которой ихъ взаимная зависимость пріобрѣтала бы достовѣрный, т.-е. непосредственно-очевидный характеръ. Науки,—даже наиболѣе общая изъ нихъ—логика,—не задаютъ себѣ вопроса о томъ, на чемъ основана достигаемая ими достовѣрность. Имъ важенъ самый фактъ ея достиженія, тотъ фактъ, что при посредствѣ ихъ методовъ вѣра въ истинность извѣстныхъ сужденій принудительно навязывается сознанію. Вопросъ объ основаніяхъ этой вѣры, такъ сказать ея *quaestio juris*, есть удѣлъ особой науки—гносеологии или теоріи знанія.

Гносеологию обыкновенно опредѣляютъ, какъ науку о предѣлахъ нашего знанія или о механизмѣ познавательнаго процесса. Всего чаще оба опредѣленія связываются, такъ что обычное опредѣленіе гносеологии получаетъ слѣдующій видъ: «наука, изучающая природу и дѣятельность человѣческой познавательной способности, для установленія ея естественныхъ, познаваемыхъ самою ея природою границъ». Очевидно, что такое впре-

¹⁾ Докладъ, читанный 4 октября 1907 г. въ Спб. Философскомъ обществѣ.

дѣленіе недостаточно отграничиваетъ гносеологію отъ доктрины, совершенно отъ нея отличной, — психологіи познавательнаго процесса. Очевидно также, что изученіе познавательнаго процесса есть въ свою очередь познавательная же дѣятельность, такъ что мы, не довѣряя мышленію и отыскивая его естественныя границы, при этомъ прибѣгаемъ къ нему же, т.-е. пользуемся тѣмъ самымъ орудіемъ, которое желаемъ провѣрить. Въ этомъ смыслѣ совершенно правъ Гегель, приравнивающій гносеолога къ человѣку, который хотѣлъ бы сначала выучиться плавать, а потомъ уже идти въ воду. Разъ мы предварительно допустили, что существуетъ познавательная способность, съ нѣкоторымъ, хотя и неизвѣстнымъ намъ непосредственно, устройствомъ, и что работа этого познавательнаго механизма доставляетъ намъ всѣ наши мысли и знанія, то очевидно, что всякія гносеологическія изслѣдованія, т.-е. всякое изученіе этой познавательной способности по необходимости будетъ носить только относительный характеръ, потому что результаты этого изученія будутъ какъ бы заранѣе predetermined и обусловлены самимъ же изучаемымъ аппаратомъ, т.-е. структурой человѣческаго ума. Здѣсь, дѣйствительно, есть порочный кругъ, который устранится только въ томъ случаѣ, если мы, не дѣлая предварительныхъ допущеній (вродѣ утвержденія о существованіи познавательной способности и ея дѣятельности, изготавляющей наши мысли), найдемъ новое опредѣленіе гносеологіи, свободное отъ неоправданныхъ утвержденій.

Опредѣленіе это само собою навязывается, если вспомнить, что любая наука, въ конечномъ счетѣ, основываетъ свою убѣдительность на двухъ видахъ непосредственной вѣры: на вѣрѣ въ нѣкоторыя исходныя положенія и вѣрѣ въ необходимую связь этихъ положеній съ длиннымъ рядомъ отличающихся отъ нихъ, такъ называемыхъ выводныхъ сужденій. Такъ математика основывается на непосредственной вѣрѣ въ аксіомы и на очевидности (т.-е. тоже непосредственной вѣрѣ), съ которой изъ этихъ аксіомъ вытекаютъ выводныя положенія. Физическія науки основываются на непосредственной вѣрѣ въ существованіе наблюдаемыхъ фактовъ, на вѣрѣ въ существующую между ними необходимую причинную связь и на очевидности, съ какою изъ этихъ двухъ посылокъ вытекаетъ цѣлый рядъ выводныхъ истинъ. Оба вида непосредственной вѣры принимаются въ наукахъ какъ

фактъ, и вопросъ объ основаніяхъ этой вѣры совершенно оставляется къ сторонѣ. Всѣ науки суть ряды доказательствъ, но въ любомъ изъ этихъ рядовъ недоказанными остаются: во-первыхъ, исходный членъ (т.-е. аксіоматическое положеніе) и, во-вторыхъ, необходимость связи между этимъ исходнымъ членомъ и остальными. Говорятъ, что достовѣрность этихъ двухъ недоказываемыхъ элементовъ нашего знанія непосредственно усматривается нами. Это значитъ, что они внушаютъ нашему сознанію непреодолимую, какъ бы инстинктивную вѣру въ себя. Но при этомъ остается вопросомъ, можно ли найти основанія этой вѣры, свести ее на нѣчто такое, что абсолютно не допускаетъ сомнѣній, или же такое сведеніе невозможно, и проблематическая, допускающая сомнѣніе достовѣрность аксіомъ и логической связи есть послѣдняя, доступная намъ очевидность?

Вопросъ *объ основаніяхъ достовѣрности* и представляется, по нашему мнѣнію, специфическимъ вопросомъ гносеологии. Здѣсь, гдѣ кончается изслѣдованіе научное, начинается изслѣдованіе гносеологическое. Гносеологія или вовсе не имѣетъ права на существованіе или же должна завоевать себѣ это право въ качествѣ науки о достовѣрности, объ основаніяхъ той непосредственной вѣры, съ какою мы относимся къ аксіомамъ и къ необходимости логической связи. Гносеологія должна подвести подъ зданіе науки послѣдній незаблемый его фундаментъ, утвердивъ аксіоматическую ея часть, принимаемую въ наукахъ на вѣру, на почвѣ достовѣрности абсолютной, т.-е. такой, по отношенію къ которой какое бы то ни было сомнѣніе не только не могло бы имѣть мѣста, но и было бы лишено всякаго смысла, какъ нѣчто само себя упраздняющее.

Гносеологія всегда начиналась съ сомнѣнія. Ея обѣтъ «*de omnibus dubitandum*» (возведенный въ методологическое правило Декартомъ) есть на первый взглядъ принципъ скептической, но скрыто заключаетъ въ себѣ тенденцію—довести свое сомнѣніе и отрицаніе до такой точки, гдѣ они, наконецъ, какъ бы окончательно исчерпывали себя, стали бы невозможными и немислимыми и натолкнулись бы на абсолютную достовѣрность. Декартъ думалъ, что достигъ этой достовѣрности, когда открылъ: «*Cogito ergo sum*». Современныя гносеологическія ученія формулируютъ свою исходную истину нѣсколько иначе, но по существу согласны съ Декартомъ. И тамъ, и тутъ утверждается, что мы

можемъ сомнѣваться во всемъ—въ существованіи другихъ, кромѣ насъ, людей, Бога, внѣшняго міра, даже прошлаго и будущаго, но абсолютно не можемъ сомнѣваться въ существованіи наличныхъ въ настоящій моментъ содержаній нашего сознанія, или, какъ принято выражаться, въ существованіи наличныхъ переживаній. Необходимо настоятельно подчеркнуть, что здѣсь дѣло идетъ не только и не просто о *психологической* невозможности испытать, при мысли о существованіи наличныхъ переживаній, специфическое состояніе сомнѣнія; такого рода психологическая невозможность была бы просто особымъ видомъ увѣренности и сызнова подымала бы вопросъ объ основаніяхъ этой увѣренности. Здѣсь дѣло не въ психологическомъ состояніи, а въ значеніи и характерѣ отрицаемаго сужденія—единственнаго въ своемъ родѣ. Про наличныя состоянія сознанія невозможно утверждать, что ихъ нѣтъ, потому что самое понятіе «нѣтъ» есть мысль о томъ, что неналично въ сознаніи, и по устраненіи этой основной противоположности (между «существующими» наличными состояніями и «несуществующими», неналичными) потеряло бы рѣшительно всякій смыслъ. Выражая то же самое въ другой формѣ: въ основѣ всѣхъ понятій и мыслей лежитъ не просто сужденіе (сходное со всѣми остальными), а нѣкоторый первоначальный *фактъ*, и исходная мыслительная операція есть простое указываніе на этотъ фактъ, указываніе, выражающееся въ предложеніи: «наличныя переживанія существуютъ». Это предложеніе, хотя по внѣшнему виду и носитъ форму сужденія, аналогичнаго всѣмъ прочимъ сужденіямъ, но въ дѣйствительности существенно отъ нихъ разнится. Въ предложеніи: «переживанія существуютъ»,—въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ сужденій,—о подлежащемъ ничего не высказывается: оно просто мысленно указывается, какъ нѣчто абсолютно-фактическое (подобная же мысленная операція сопровождаетъ слова «вотъ», «глянь», «слушай»). вмѣсто фразы: «переживанія существуютъ» можно было бы, нисколько не затрогивая смысла, сказать «вотъ переживанія». Если первый способъ выраженія все же предпочитается второму, то не потому, чтобы сказуемое «существуютъ» прибавляло какой-нибудь новый признакъ къ подлежащему «наличныя переживанія», а потому, что указывая на наличность переживаній и называя эту наличность существованіемъ, мы тѣмъ самымъ какъ бы даемъ опредѣленіе понятія абсо-

лютно-фактическаго существованія. Говоря, что «переживанія существуютъ», мы проводимъ раздѣлительную черту между фактическимъ существованіемъ и мыслью. Сама же мысль доведена здѣсь до той точки, гдѣ она ничего уже не утверждаетъ, а просто «направляетъ вниманіе», указываетъ на нѣчто такое, что само уже не есть мысль—и поэтому не можетъ оспариваться. Спорить можно только въ томъ случаѣ, если мы къ какому-нибудь подлежащему прилагаемъ какое-либо сказуемое. Здѣсь можно соглашаться и отвергать. Но если подлежащее просто *указывается*, если никакое сказуемое не прилагается, то ясно, что за отсутствіемъ утвержденія, абсолютно невозможно и отрицаніе, и поэтому указываніе на переживанія, какъ на нѣчто безусловно-фактическое, есть дѣйствительно исходная точка, абсолютно,—а не только психологически—огражденная отъ всякихъ сомнѣній.

Такимъ образомъ, у цѣпи сужденій, составляющихъ человѣческое знаніе, есть твердая опорная точка, являющаяся по своей внѣшней формѣ сужденіемъ, по существу же простымъ мысленнымъ указываніемъ на нѣчто абсолютно-фактическое, не содержащее въ себѣ никакихъ мысленныхъ добавленій. А если такъ, то возникаетъ задача—свести къ этой основной очевидности оба вида проблематической достовѣрности, положенной въ основу наукъ, т. е. вѣру въ аксіоматическія истины и въ необходимость логической связи. Разрѣшеніе такого рода задачи составляетъ цѣль подготовляемой мною къ печати работы, къ которой настоящая статья должна служить введеніемъ.

Но предварительно я хотѣлъ бы сказать нѣсколько словъ о различныхъ пониманіяхъ достовѣрности, обнаружившихся въ гносеологическихъ ученіяхъ.

Достовѣрность можно трактовать субъективно, какъ особое психологическое состояніе, сопровождающее нѣкоторыя сужденія и извѣстные виды мысленныхъ операций. Взглядъ этотъ, отстаивавшійся еще Декартомъ, съ большой точностью формулированъ Зигвартомъ въ § 3 перваго тома его «Логики»: «Возможность устанавливать критеріи и правила необходимаго и общеобязательнаго поступательнаго хода въ мышленіи основывается на способности отличать необходимое мышленіе отъ не-необходимаго; способность эта проявляется въ *непосредственномъ чувствѣ очевидности*, сопровождающемъ необходимымъ мышленіе. Непо-

средственное переживаніе этого чувства и *вѣра въ его надежность* (вѣра въ то, что мы можемъ вполне положиться на него) представляются постулатомъ, дальше котораго мы не можемъ зайти».

Такимъ образомъ, исходнымъ мѣриломъ истинности признается субъективное чувство. Въ конечномъ счетѣ всякая научная достоверность опирается на субъективную вѣру, и слѣдовательно содержитъ въ себѣ проблематичность. Такой взглядъ, если провести его до конца, собственно говоря, упраздняетъ гносеологию, сводя ее къ перечисленію положеній, въ которыя мы непосредственно вѣримъ, и принципиально вычеркивая вопросъ о послѣднихъ основаніяхъ этой вѣры. При такомъ взглядѣ совершенно погашается различіе, существующее между «очевидностью» аксіомъ и очевидностью исходной точки гносеологии, опредѣлять ли ее вмѣстѣ съ Декартомъ афоризмомъ «*cogito ergo sum*» или, вмѣстѣ съ современной гносеологіей, положеніемъ «наличныя переживанія существуютъ». Декартъ,—хотя все его ученіе доказываетъ, что онъ внутренне сознавалъ это различіе (въ противномъ случаѣ къ чему же было предпринимать разрушительную кампанію «*doute méthodique*», а не просто остановиться на аксіомахъ, какъ на предѣльныхъ, самоочевидныхъ положеніяхъ?),—Декартъ, въ своихъ разсужденіяхъ объ очевидности трактовалъ ее только съ психологической стороны, какъ «ясность и отчетливость представленія». Поэтому онъ и устанавливаетъ «*régle générale*»: «что я постигаю ясно и отчетливо, то истинно» и поясняетъ ее слѣдующимъ разсужденіемъ:

«Яснымъ я называю представленіе, если оно наличествуетъ передъ внимательнымъ духомъ и открыто ему, подобно тому, какъ говорится, что мы видимъ ясно, если объектъ присутствуетъ передъ созерцающимъ глазомъ, и зрительное впечатлѣніе достаточно сильно и опредѣленно; отчетливымъ же я называю представленіе, которое ясно и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ опредѣленно отличается отъ всѣхъ другихъ, что даже въ своей особенности оно очевидно для правильнаго разсмотрѣнія».

Несомнѣнно, что подобная самоочевидность присуща всѣмъ математическимъ аксіомамъ и, въ равной мѣрѣ, аксіомѣ причинности. Такъ что Декарту,—если бы онъ руководился въ своей гносеологіи установленнымъ имъ самимъ правиломъ, а не инымъ, сознававшимся имъ только инстинктивно,—не пришлось бы восходить къ самоочевидности наличныхъ переживаній, какъ къ по-

слѣдному фундаменту достовѣрности, а достаточно было бы, останавливаясь на полу-пути, указать на математику и причинность, какъ на незыблемыя основанія науки. Уже тотъ фактъ, что Декартъ этого не сдѣлалъ, что онъ подвергъ своему «*double méthodique*» и достовѣрность аксіоматическихъ истинъ—есть сильный доводъ въ пользу того, что между очевидностью аксіомъ и исходною гносеологическою очевидностью существуетъ коренное различіе. Какъ мы старались показать выше, различіе это состоитъ въ томъ, что исходное гносеологическое положеніе, по существу, не есть вовсе сужденіе, что оно сводится къ простому указыванію. Въ «*Пері ἐπιτηδεύσεως*» Аристотель такъ опредѣляетъ сужденіе: «*ἀποβατικὸς λόγος οὗ πᾶς ἀλλ' ἐν ᾧ ὁ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*»,—т.-е., передавая ту же мысль иными словами, сужденіе есть только такое предложеніе, съ которымъ можно соглашаться или не соглашаться. Но соглашаться или не соглашаться можно только съ *утвержденіемъ* относительно чего-либо, а не съ простымъ *указываніемъ* на это нѣчто (къ чему сводится основная гносеологическая операція). Что такое «*double méthodique*», какъ не послѣдовательное мысленное подчеркиваніе всѣхъ рѣшительно сужденій и утвержденій, такъ что въ концѣ-концовъ мы останавливаемся передъ *фактомъ*, о которомъ уже ничего не высказываемъ и на который только «обращаемъ вниманіе». Разумѣется, и указываніе на этотъ фактъ тоже можно называть *мыслью* и говорить объ очевидности этой мысли. Но въ такомъ случаѣ надо провести рѣзкую грань между мыслью, что-либо о чемъ-либо высказывающей, т.-е. мыслью, приписывающей признаки, и мыслью, просто и непосредственно указывающей. Мысль высказывающая можетъ ошибаться: признаки, приписываемые подлежащему, могутъ оказаться ему чуждыми. Если «высказывающая» мысль очевидна, то это значить, что мы *вѣримъ* въ нее,—вѣримъ въ то, что приписываемый подлежащему признакъ не только прилагается къ нему нашимъ сужденіемъ, но и дѣйствительно принадлежитъ подлежащему. Мысль же «указывающая», какъ простое подчеркиваніе факта, настолько же находится внѣ той области, гдѣ приложимо понятіе ошибочности, какъ и самый указываемый ею фактъ. Какъ фактъ не можетъ быть ошибочнымъ или истиннымъ, а можетъ только быть или не быть налицо, такъ и указывающая на этотъ фактъ мысль (разъ она не есть утвержденіе о существованіи

отсутствующаго факта, а простое указаніе на наличный) не можетъ ни оспариваться, ни отвергаться. Спорить можно только съ описаніемъ факта (т.-е. съ приписываніемъ ему различныхъ признаковъ), но не съ простымъ указаніемъ на его наличность.

Обосновывая свое «*cogito ergo sum*», Декартъ потратилъ много остроумія на то, чтобы оговорить, что, несмотря на свою силлогистическую форму, положеніе это отнюдь не есть силлогизмъ, въ которомъ выпущена большая посылка: «*omne cogitans est ens*». Оно просто «*un point fixe et immuable*», указаніе на исходную достовѣрность. Гносеологія не начинается съ силлогизма, но она не начинается и съ сужденія. Обосновывать гносеологію на силлогизмѣ, значитъ впасть въ «*regressus ad infinitum*». Обосновывать же ее на сужденіи—значитъ либо впасть въ такой же регрессъ, либо опираться на *вѣру* (на очевидность, какъ психологическое состояніе), т.-е. обосновывать знаніе на убѣдительности субъективнаго чувства. Избѣжать такой печальной необходимости можно только однимъ способомъ: показавъ, что исходная гносеологическая операція не — *сужденіе* или *утвержденіе* о чемъ-либо, а простое указываніе на *фактъ*, и поэтому находится внѣ той области, гдѣ возможны утвержденія и оспариванія и приложимо понятіе объ ошибочности. Здѣсь, дѣйствительно, обрѣтена твердая почва, найденъ «*un point fixe et immuable*», не имѣющий никакого отношенія къ психологическому чувству увѣренности.

Другой способъ трактованія достовѣрности, составляющей фундаментъ наукъ,—заключается въ ея игнорированіи. Исходныя научныя истины разсматриваются, согласно этому взгляду, не съ точки зрѣнія присущей имъ очевидности, а какъ необходимыя средства для достиженія нѣкоторой цѣли, для реализаціи нѣкоторой цѣнности. Мы «признаемъ» аксіоматическія сужденія не потому, что они возбуждаютъ вѣру въ себя, а потому, что только при условіи признанія этихъ истинъ можетъ быть достигнуть нѣкоторый идеаль, а именно общеобязательное знаніе (система всеобщихъ и необходимыхъ сужденій). Такимъ образомъ, аксіоматическія утвержденія, а равнымъ образомъ законы мышленія разсматриваются не какъ достовѣрныя истины, а какъ своего рода *вѣтнія* или *нормы*, и гносеологическое обоснованіе ихъ получаетъ форму гипотетическаго императива: «если хочешь построить общеобязательное знаніе, то признавай

извѣстныя положенія и извѣстныя правила мышленія». Зачатки этой нормативной гносеологіи можно обнаружить у Канта; полнѣе она намѣчена Зигвартомъ и развита въ законченную систему трудами Виндельбанда и Риккерта.

Зигвартъ (въ I томѣ своей «Логики», стр. 9, 10 и въ др. мѣстахъ) сочетаетъ еще нормативную точку зрѣнія съ признаніемъ психологической достовѣрности за послѣднее мѣрило истинности. Онъ говоритъ (стр. 9—10):

«Вслѣдствіе того, что естественно-протекающее мышленіе можетъ уклоняться отъ своей цѣли, возникаетъ потребность въ наукѣ (einer Disziplin), которая учила бы, какъ избѣгать заблужденій и споровъ и выполнять мышленіе такимъ образомъ, чтобы создаваемая имъ сужденія были истинными, т.-е. необходимыми и достовѣрными, т.-е. *сопровождались сознаніемъ ихъ необходимости* и поэтому были общеобязательными. Отношеніе къ этой цѣли разграничиваетъ логическое разсмотрѣніе мышленія отъ психологическаго. Логическое разсмотрѣніе предполагаетъ желаніе мыслить истинно» (Die logische Betrachtung setzt... das Wahrdenkenwollen voraus).

Зигвартъ сводитъ истинность сужденій одновременно и къ сопровождающему ихъ чувству очевидности («необходимости»), и къ ихъ общеобязательности. Въмѣстѣ съ тѣмъ указывается на то, что аксіомы и логическіе законы суть *условія*, которыя должны быть соблюдаемы, разъ мы стремимся къ истинному мышленію, т.-е. къ мышленію, которое могло бы стать общеобязательнымъ. На ряду съ психологической очевидностью вводится еще второе мѣрило истинности: возможность для разсматриваемаго сужденія сдѣлаться сужденіемъ общеобязательнымъ.

Такъ называемая нормативная школа довела до конца то, что схематически намѣчено Зигвартомъ. Основная ея мысль та, что вѣру въ аксіоматическія сужденія нельзя обосновывать на ихъ психологической очевидности; что вѣру эту надо обосновывать *телеологически*, т.-е. разсматривать признаніе аксіомъ, какъ необходимое условіе достиженія извѣстной цѣли. Обычно гносеологи говорили: мы признаемъ истинность аксіомъ, потому что ощущаемъ ихъ очевидность. Нормативисты не отрицаютъ этой очевидности, но говорятъ, что для обоснованія аксіомъ одной только очевидности недостаточно. Очевидность есть психологическій фактъ и очень многія ошибочныя сужденія сопровож-

ждались этимъ психологическимъ фактомъ (взять хотя бы кажущееся неопровержимымъ сужденіе, что антиподы стоятъ внизъ головой). Но если мало непосредственной очевидности, то какъ же обосновывать аксіомы? Доказывать ихъ? Но, какъ говоритъ Виндельбандъ, «аксіомы по самому своему понятію недоказуемы. Дедуктивнымъ путемъ онѣ не могутъ быть доказаны, потому что сами онѣ являются основаніемъ всякой дедукціи и потому что для этого доказательства необходимо сослаться на нѣчто еще болѣе общее, непосредственное, т.-е. на аксіомы высшаго порядка. Индуктивно же онѣ еще тѣмъ болѣе недоказуемы, потому что каждая индукція предполагаетъ признаніе аксіомъ. Отсюда слѣдуетъ, что философія (желая обосновать аксіомы, прим. Л. Г.) не можетъ воспользоваться ни дедуктивнымъ, ни индуктивнымъ методомъ, какъ пользуются этими методами остальные науки. Обязательность признанія аксіомъ (die Geltung der Axiome) не можетъ быть выведена изъ чего-либо иного и не можетъ быть доказана совокупностью тѣхъ единичныхъ фактовъ, въ которыхъ значеніе этихъ аксіомъ проявляется. Философіи приходится подходить къ своей проблемѣ инымъ путемъ» ¹⁾.

Спрашивается, какой же это путь? Нормативисты находятъ его въ телеологіи. Дедуцировать аксіомы невозможно, но остается еще возможность доказать, что если отрицать аксіомы, то уничтожается возможность всякой науки, какъ системы общеобязательныхъ сужденій. Если мы хотимъ знанія, т.-е. возможности утверждать или отрицать что-либо въ общеобязательномъ видѣ, то мы обязаны признавать аксіомы.

«Не существуетъ *логической* необходимости, съ которой можно было бы доказывать обязательность признанія аксіомъ (die Geltung der Axiome). Поэтому существуютъ лишь двѣ возможности: либо указывать на тотъ фактъ, что аксіомы фактически признаются, стараться показать, что въ реальномъ процессѣ челоуческаго представленія, чувствованія и воленія обязательность аксіомъ дѣйствительно признается, что онѣ суть принципы, признаваемые въ эмпирической душевной дѣйствительности, либо же указывать на то, что имъ принадлежитъ необходимость иного рода, необходимость телеологическая, что обязательность ихъ

¹⁾ Windelbandt. Präludien.

признанія безусловно должна допускаться, разъ мы хотимъ достигнуть нѣкоторыхъ цѣлей» ¹⁾).

Цѣли, о которыхъ идетъ рѣчь, сводятся, въ области науки, къ одной единственной: общеобязательному знанію.

Нормативисты не довольствуются тѣмъ фактомъ, что аксіомы непосредственно очевидны. Имъ недостаточно психологической очевидности ²⁾. Имъ желательно обосновать аксіомы. Но та дедукція, которую они производятъ, обосновываетъ не самыя аксіомы, а только *обязанность ихъ признанія*. Нормативисты—и въ этомъ вся изъ оригинальность—такъ прямо и начинаютъ съ заявленія, что истинность аксіомъ недоказуема. Доказуема, или допускаетъ обоснованіе, только *обязанность признавать аксіомы* (если исходить изъ той мысли, что въ области научнаго мышленія не можетъ быть иной цѣли, какъ только общеобязательное знаніе). Такимъ образомъ, въ представленіи нормативистовъ послѣднія научныя истины пріобрѣтаютъ характеръ *нормъ*, которымъ мы должны слѣдовать, поскольку мы хотимъ знанія. Этотъ способъ обоснованія аксіомъ Виндельбандъ сближаетъ съ кантовскими дедукціями (даже болѣе: онъ видитъ всю сущность кантовскихъ дедукцій въ ихъ, по существу будто бы, чисто-нормативистическомъ характерѣ): «только это (т.-е. употребляемый Виндельбандомъ способъ доказательства) можетъ подразумеваться, когда требуютъ, чтобы обоснованіе а priori ³⁾ обязательныхъ аксіомъ само не носило эмпирическаго характера».

Нормативизмъ логически очень стройное ученіе, чѣмъ объясняется его огромный успѣхъ. Не довольствуясь психологической очевидностью, требуя обоснованія аксіомъ, онъ идетъ навстрѣчу могущественной потребности нашего ума найти незыблемую опору знанія и, такъ сказать, добить скептицизмъ. Въ этомъ смыслѣ онъ вполнѣ правильно формулируетъ истинную задачу гносеологии: обосновать непосредственную достовѣрность. Но въ разрѣшеніе этой гносеологической задачи (разрѣшеніе ея въ томъ

1) Windelbandt, „Kritische oder genetische Methode? Präludien. Freiburg“, 1884, p. 256—7.

2) „Способность субъективной очевидности подвергаться обманамъ является фактомъ, на которомъ этотъ способъ (т.-е. обоснованіе аксіомъ путемъ указанія на присущую имъ психологическую очевидность Л. Г.) легче всего должно было бы потерпѣть крушеніе“. I. с., p. 272—273.

3) Windelbandt, I. с. 273.

смыслѣ, что невозможно доказать истинность аксіомъ, а возможно только обосновать обязательность ихъ признанія) вкраслась, въ видѣ неоправданной предпосылки, цѣлая теорія доказательства и, если присмотрѣться поближе, то окажется, что вся дедукція нормативизма сводится къ порочному кругу.

Характерная черта нормативизма—это та его особенность, что онъ, по отношенію къ аксіомамъ, совершенно упразднилъ понятіе истинности. Сужденіе есть всегда соединеніе понятій, изъ которыхъ одно указываетъ на нѣкоторый предметъ, другое же—на нѣкоторый признакъ, приписываемый или прилагаемый предмету или утверждаемый относительно его. *Истиннымъ* мы называемъ сужденіе въ томъ случаѣ, если признакъ, указываемый понятіемъ (сказуемымъ), дѣйствительно принадлежитъ предмету, указываемому другимъ понятіемъ (подлежащимъ). Такимъ образомъ, въ понятіе объ истинности сужденій, по крайней мѣрѣ, въ обычномъ пониманіи, необходимо входитъ понятіе о нѣкоторой *самостоятельной дѣйствительности*, которая—истинно или ошибочно—отображается въ нашемъ сужденіи. «Истина есть отношеніе сужденія къ чему-либо, находящемуся внѣ его», опредѣляя еще Шопенгауэръ. Между тѣмъ, по взглядамъ нормативизма (и въ этомъ главная его отличительная черта, которой онъ особенно хвалится), въ аксіомахъ нѣтъ никакого *отображенія*. Ихъ истинность заключается не въ томъ, что изображаемой въ нихъ связи понятій соотвѣтствуетъ извѣстное соотношеніе признаковъ или свойствъ дѣйствительности. Болѣе того, нормативизмъ утверждаетъ, что только вмѣстѣ съ аксіоматическими сужденіями впервые появляется дѣйствительность, потому что даже простѣйшее констатированіе факта предполагаетъ уже признаніе аксіомъ, такъ что содержаніе аксіомъ сравнить уже рѣшительно не съ чѣмъ. Поэтому для обоснованія аксіомъ остается только одинъ способъ: не сличенія ихъ съ фактической дѣйствительностью, которая сама основана на ихъ признаніи, а уясненія, что безъ признанія аксіомъ нельзя сдѣлать ни одного общеобязательнаго утвержденія.

Отсюда ясно, что у нормативизма есть предпосылка, и предпосылка эта слѣдующаго характера: *всякое констатированіе дѣйствительности есть сужденіе*, а истинность сужденія можетъ доказываться только двоякимъ путемъ, либо сведеніемъ даннаго сужденія на другое, либо же выясненіемъ, что безъ признанія

даннаго сужденія нельзя сдѣлать ни одного общеобязательнаго утвержденія.

Утверждая, что сужденія могутъ быть доказываемы только сведеніемъ на другія сужденія, нормативизмъ уже *eo ipso* утверждаетъ существованіе исходныхъ, недоказуемыхъ сужденій, а вмѣстѣ съ тѣмъ полную невозможность сличать всю систему нашихъ знаній, взятую въ ея цѣлокупности, съ какою бы то ни было существующею внѣ ея дѣйствительностью: вѣдь для того, чтобы производить это сличеніе, необходимо опознать эту дѣйствительность, т.-е. составить о ней сужденія. А разъ сужденія доказываются только сужденіями, то и простѣйшее констатированіе дѣйствительности (поскольку оно совершается въ сужденіяхъ) необходимо предполагаетъ въ качествѣ своего фундамента исходныя недоказуемыя сужденія, которыя должны признаваться, разъ что мы вообще хотимъ познавать.

Такимъ образомъ, разъ только допущено, что сужденія доказываются только сужденіями, или, выражая ту же мысль другими словами,—всякое констатированіе дѣйствительности непременно представляетъ собою сужденіе, то тѣмъ самымъ въ скрытой формѣ допущенъ весь нормативизмъ и для того, чтобы основывать нормативизмъ, недостаточно показать его связь съ этими подразумеваемыми имъ предпосылками, а надо доказать эти предпосылки. Виндельбандъ такого доказательства не даетъ—ни въ «Прелюдіяхъ», ни въ «Системѣ категорій». Возможно, что въ обѣщанномъ имъ систематическомъ трудѣ по логикѣ пробѣлъ этотъ будетъ заполненъ. Существующее же обоснованіе нормативизма принадлежитъ не Виндельбанду, а Риккертъ. Уже въ первой своей небольшой работѣ, въ диссертациі «Къ ученію объ опредѣленіи» онъ сдѣлалъ первый шагъ къ этому обоснованію. Риккертъ тамъ разсматриваетъ понятіе (въ отличіе отъ общаго представленія), какъ комплексъ или систему сужденій. Такимъ образомъ уже готовится взглядъ, по которому всѣ мыслительныя операциі, до констатированія факта включительно, превращаются въ систему сужденій. Второй рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи Риккертъ дѣлаетъ въ своей дальнѣйшей работѣ «Предметъ познанія». Согласно общепринятому воззрѣнію, предметъ этотъ есть самостоятельная дѣйствительность, трансцендентная, если не по отношенію къ познающему субъекту, то по меньшей мѣрѣ, по отношенію къ

понятіямъ и сужденіямъ. Признается, что предметомъ познанія можетъ быть либо сверхчувственное бытіе (предметъ метафизическаго познанія), либо эмпирическая дѣйствительность, міръ вещей (предметъ физическаго познанія), либо, наконецъ, въ крайнемъ случаѣ—непосредственно-данная дѣйствительность, т.-е. наши непосредственныя переживанія. Во всѣхъ трехъ случаяхъ истинность нашего познанія будетъ опредѣляться соответствіемъ понятій и сужденій съ отображаемымъ въ нихъ предметомъ, безразлично, будетъ ли этотъ предметъ трансцендентнымъ бытіемъ, вещнымъ міромъ или просто состояніями нашего сознанія. Оригинальность точки зрѣнія Риккерта въ томъ, что онъ отвергаетъ, какъ метафизическія гипостазировки, всѣ три предмета познанія. Онъ утверждаетъ, что и сверхчувственное бытіе, и эмпирическая дѣйствительность вѣчнаго міра, и, наконецъ, даже непосредственная дѣйствительность нашихъ состояній сознанія не *предшествуютъ* логическому сужденію, а *впервые имъ создаются*, такъ что даже состоянія сознанія, понимаемая какъ нѣкоторая дѣйствительность, какъ исходный фактической матеріалъ—не просто и непосредственно намъ даны, а даны въ качествѣ *содержаній* сужденія. Не просто «данность вообще», «сознаніе вообще», какъ полагаетъ имманентная школа, а «сознаніе, производящее сужденія», «urteilendes Bewusstsein» является тѣмъ отвлеченнымъ субъектомъ, которому противостоитъ всякій объектъ.

Риккертъ хочетъ довершить дѣло Канта. У Канта эмпирическая дѣйствительность (т.-е. міръ вещныхъ предметовъ), признававшаяся раньше тѣмъ самостоятельно-существующимъ оригиналомъ, съ которымъ мы, въ процессѣ познанія, должны согласовать наши понятія и сужденія, чтобы придти къ истиннымъ выводамъ, у Канта эта эмпирическая дѣйствительность превратилась въ результатъ нашихъ сужденій (конститутивныхъ формъ нашего сознанія), такъ что выведеніе истинности аксіомъ изъ этой эмпирической дѣйствительности (какъ одинаково хотѣлось и эмпиристамъ и рационалистамъ) разъ навсегда сдѣлалось невозможнымъ. Риккертъ дѣлаетъ еще одинъ шагъ дальше: не только эмпирическая дѣйствительность, вещная физическая природа, но даже непосредственная дѣйствительность, т.-е. міръ состояній нашего сознанія, является, по его взгляду, результатомъ актовъ сужденія. Если мы отычмемъ у переживанія всѣ его ка-

чества и ихъ взаимную связь, то въ результатѣ получится чистое ничто. Опознаваніе же *качествъ* переживаній возможно, по взгляду Риккерта, исключительно только въ видѣ сужденія. А такъ какъ всякое сужденіе можетъ доказываться только другими сужденіями, доказательство же должно имѣть начало, т.-е. исходить изъ какихъ-нибудь наиболѣе общихъ, не допускающихъ уже дальнѣйшаго доказательства основоположеній, то ясно, что даже непосредственная дѣйствительность, состоящая изъ наличныхъ состояній сознанія, поскольку она есть комплексъ опредѣленныхъ переживаній съ опредѣленными же качествами, предполагаетъ, въ видѣ своего необходимаго *prius* всю систему нашихъ «конститутивныхъ» аксіомъ. И *эти* непосредственная дѣйствительность не просто переживается или «дается», но «мыслится»; она не просто фактъ, а сужденіе; констатируя, мы становимся къ констатируемому въ то же самое «волевое» отношеніе, какъ къ высказываемому или утверждаемому въ сужденіи; мы его «признаемъ» или «не признаемъ»; въ глазахъ Риккерта, «дѣйствительно» то, что нами *признается* дѣйствительнымъ: «дѣйствительность (не только реальная, но даже переживаемая въ сознаніи) есть только особый родъ истиннаго».

Очевидно, что вся эта аргументація стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ основнымъ ея положеніемъ, что констатированіе переживаній и *ихъ качествъ*, по существу, не различается отъ сужденія. Риккертъ этого положенія не доказываетъ. Онъ довольствуется однимъ только указаніемъ, что каждый нашъ мыслительный актъ есть непременно утверженіе или отрицаніе, въ конечномъ счетѣ—одобреніе или неодобреніе. Поскольку рѣчь идетъ о мысляхъ *высказывающихся*, съ этимъ взглядомъ можно пожалуй согласиться. Но на ряду съ утверженіемъ и высказываніемъ есть еще простое *указываніе*, и тутъ уже ни о какомъ утверженіи или отрицаніи, а тѣмъ болѣе одобреніи или неодобреніи, рѣчь не можетъ быть. Между тѣмъ такое указываніе—необходимая мыслительная операція. Безъ него не можетъ быть и отрицанія: сначала надо на что-либо указать, а затѣмъ уже, по отношенію къ нему, утверждать или отвергать что-либо. Отрицаніе же, безотносительно къ чему-либо, есть фикція, лишенная всякаго смысла.

Спрашивается: на что же мы только непосредственно указываемъ, ничего не утверждая и не отрицая? Для того, чтобы

найти это нѣчто, надо зачеркнуть всѣ сужденія, и тогда мы окажемся лицомъ къ лицу съ наличными состояніями сознанія. Все, что нами утверждается или отрицается, высказывается относительно этихъ послѣднихъ элементовъ, относительно либо 1) наличныхъ понятій, либо 2) наличныхъ представленій, либо 3) наличныхъ воспріятій и душевныхъ движеній. Этого не отрицаетъ и нормативизмъ, и мы были бы несправедливыми къ Риккерту, если бы истолковали его мысль въ томъ смыслѣ, что онъ и самое констатированіе наличныхъ переживаній разсматриваетъ какъ простое сужденіе. Для Риккерта сужденіе начинается съ того момента, когда мы, не довольствуясь констатированіемъ самыхъ состояній сознанія, приступаемъ къ указанію на ихъ качества. Когда мы просто констатируемъ что-либо, мы еще не совершаемъ сужденіе. Но когда мы, напримѣръ, говоримъ: «я слышу звукъ», «я вижу бѣлую плоскость», то эти два предложенія составляютъ уже законченныя сужденія: *«то, что я переживаю, есть звукъ»*, *«плоскость, видимая мною, бѣла»*. Предполагается, что между констатированіемъ переживаній и простѣйшимъ констатированіемъ ихъ качествъ существуетъ коренное различіе. Въ первомъ случаѣ передъ нами фактъ; во второмъ уже не фактъ, а сужденіе. А такъ какъ «непосредственная дѣйствительность», которую мы могли бы сличать съ нашими сужденіями, непременно должна обладать качествами, то основное положеніе о несличимости дѣйствительности съ понятіями и о необходимости другого критерія истины—очевидно остается въ силѣ.

Но спрашивается: дѣйствительно ли качества переживаній необходимо—результаты сужденій, или же они даны раньше сужденій? Вѣдь если зачеркнуть всѣ сужденія, то останется не безкачественная дѣйствительность, а рядъ отличныхъ другъ отъ друга переживаній, не сливающихся въ одну безформенную массу, а сохраняющихъ, каждое, свою опредѣленную специфичность. Указывая на каждое переживаніе въ отдѣльности, (вотъ одно, вотъ другое, вотъ еще одно), мы ничего не утверждаемъ и не отрицаемъ, а просто непосредственно констатируемъ. Но вѣдь отличіе одного переживанія отъ другого есть уже нѣкоторое его качество, такъ что, переводя наше непосредственное констатированіе на языкъ словъ, мы могли бы формулировать указываніе отдѣльнаго переживанія, напр. А, какъ призна-

ніе за нимъ нѣкотораго качества: «вотъ А, которое не есть В». А если вспомнить, что въ число наличныхъ переживаній входитъ и специфическое сознание *сходства* между нѣкоторыми изъ данныхъ намъ содержаній сознания, если вспомнить, что сознаваніе этого сходства и есть то, что называется *узнаваніемъ*, т.-е. констатированіемъ извѣстнаго качества, то мнѣ Риккерта о «безкачественной дѣйствительности» окажется вполне опровергнутымъ. Не только качества наличныхъ переживаній не являются продуктомъ сужденій, но, напротивъ, ни одно сужденіе не было бы возможно, если бы не существовало этихъ качествъ.

Понятія должны имѣть смыслъ. Для того, чтобы раскрыть этотъ смыслъ, перечисляютъ, какъ извѣстно ихъ признаки. Но вѣдь и признаки суть тоже понятія. Приходится искать и *илл* смысла. Одно изъ двухъ: либо этотъ процессъ опредѣленія понятій черезъ признаки вовсе не имѣетъ конца, такъ что, собственно говоря, ни одно понятіе не можетъ быть опредѣлено, либо же предѣльные признаки не устанавливаются, а просто усматриваются. Каждый процессъ опредѣленія, въ концѣ-концовъ, доходить до такой точки, гдѣ *differentia specifica*, *diaphora* не представляютъ уже собою понятій, а суть качества, констатируемыя въ переживаніяхъ. Таковы, напримѣръ, специфическія различія въ понятіяхъ «бѣлизна», «свистъ». Полное опредѣленіе должно было бы гласить: бѣлизна есть видъ цвѣта (*genus proximum*, γένος), отличающагося тѣмъ-то и тѣмъ-то (*differentia specifi. diaphora*). Но вотъ это то специфическое отличіе уже не можетъ быть даже названо: на него можно только указать. Оно есть качество извѣстныхъ зрительныхъ переживаній, т.-е. сходство ихъ съ опредѣленными представленіями. Сходство это констатируется, какъ фактъ и весь смыслъ понятія «бѣлизна» заключается единственно въ томъ, что оно указываетъ на этотъ фактъ ¹⁾.

¹⁾ „Единственныя имена, которыя не допускаютъ опредѣленія, такъ какъ ихъ значеніе не допускаетъ анализа—это названія простыхъ воспріятій. Имена эти находятся въ томъ же положеніи, какъ и имена собственные. Правда, они не лишены значенія, подобно послѣднимъ такъ какъ слова *ощущеніе облаго* означаютъ, что ощущеніе, мною такъ называемое, сходно съ другими ощущеніями, которыя, какъ я помню, я имѣлъ раньше и которыя называлъ этимъ именемъ но... раскрыть значеніе этого класса именъ нельзя: приходится обращаться прямо къ *личному опыту*.. (Милл, „Система логики“, кн. I, глава VIII, § 2).

Поэтому констатирующія предложенія (какъ, напримѣръ, «вотъ бѣлая плоскость», «ощущаемый мною вкусъ горекъ»), хотя по внѣшнему виду и походятъ на настоящія сужденія, но по существу глубоко отъ нихъ разнятся; логическій смыслъ констатирующаго предложенія есть всегда фактическое указаніе на переживаемое сознание сходства. Говоря, что «этотъ вкусъ горекъ», я указываю на сходство ощущенія съ извѣстной группой наличныхъ въ моемъ сознаниі представлений (воспоминаній). Сходство это есть простой фактъ, а не какое-либо утвержденіе или приписываніе. Другой вопросъ, вѣрно ли я описываю этотъ фактъ, примѣняю ли то самое слово, которое установлено въ русскомъ языкѣ для обозначенія именно этого вида сходства. Можетъ быть, я не долженъ былъ сказать «горекъ», потому что констатируемое качество называется по-русски «соленость». Но ошибка можетъ быть только *словесной*, можетъ заключаться только въ *формулированіи* мыслительной операціи, а никакимъ образомъ не въ самой этой операціи: констатируя качество моего ощущенія, я непосредственно указываю на фактъ, и потому къ этому моему акту мысли понятіе истинности совершенно не приложимо.

Что же касается подлинныхъ сужденій (*λόγος ἀποφαντικός* Аристотеля), то особенность ихъ заключается въ томъ, что въ нихъ одному понятію (подлежащему) приписывается, въ качествѣ признака, другое (сказуемое). Такъ какъ значеніе каждаго понятія, въ конечномъ счетѣ, сводится къ тѣмъ качествамъ переживаній, на которыя это понятіе указываетъ, то очевидно, что всякое подлинное сужденіе можетъ быть либо истиннымъ (въ томъ случаѣ, когда указываемое имъ черезъ посредство соединенія сказуемаго съ подлежащимъ соотношеніе качествъ переживаній соотвѣтствуетъ дѣйствительному соотношенію этихъ качествъ), либо ложнымъ (когда такого соотвѣтствія не имѣется). Если я, напр., говорю: «прямая есть кратчайшее разстояніе», то терминъ «прямая» указываетъ на нѣкоторое качество зрительныхъ или осязательныхъ воспріятій, терминъ «кратчайшее разстояніе» — на нѣкоторое другое качество, все же сужденіе утверждаетъ, что оба качества всегда встрѣчаются вмѣстѣ. Утвержденіе это можетъ быть истиннымъ или ошибочнымъ, въ зависимости отъ того, каково дѣйствительное соотношеніе указанныхъ понятіями качествъ. Въ той же мѣрѣ истинными или ошибочными могутъ быть и аксіоматическія сужденія. Они правда сопровожда-

ются чувствомъ очевидности, но это чувство еще не можетъ служить ручательствомъ въ томъ, что утверждаемому въ аксіомахъ соотношенію признаковъ или качествъ переживаній соотвѣтствуетъ дѣйствительное соотношеніе этихъ качествъ. Правда, остается невыясненнымъ, можно ли найти способъ, чтобы доказать аксіомы, т.-е. установить абсолютную необходимость соотвѣтствія указываемыхъ въ нихъ соотношеній признаковъ съ соотношеніями дѣйствительныхъ, т.-е. фактически-констатируемыхъ, качествъ переживаній. Но во всякомъ случаѣ приходится допустить, что, во-первыхъ, аксіомы, для устраненія изъ нихъ проблематическаго элемента, въ такомъ доказательствѣ нуждаются, и, во-вторыхъ, что доказательство ихъ недоказуемости, данное въ ученіяхъ нормативистовъ, должно быть признано ложнымъ.

Въ основаніи теоріи нормативизма лежитъ увѣренность въ томъ, что сужденія можно доказывать только сужденіями же, такъ что всякое логическое доказательство непременно есть либо силлогизмъ, либо индукція. А такъ какъ индуктивное доказательство въ конечномъ счетѣ сводится къ силлогизму, гдѣ большей посылкой служить аксіоматическое сужденіе: «всѣ явленія протекаютъ закономѣрно», то можно сказать, что съ точки зрѣнія нормативизма всякое доказательство сужденія есть непременно силлогистическое доказательство. Очевидно, что такой взглядъ въ скрытомъ видѣ уже заключаетъ въ себѣ утвержденіе, что необходимо должны существовать *исходныя* сужденія, недопускающія никакого доказательства. Одно изъ двухъ: либо процессъ доказательства вовсе не имѣетъ начала и какъ бы весь виситъ въ воздухѣ, либо онъ ведетъ къ положеніямъ, недопускающимъ дальнѣйшаго доказательства, т.-е. къ *недоказуемымъ аксіомамъ*.

Прежде чѣмъ приступить къ разсмотрѣнію справедливости этого взгляда, я хотѣлъ бы указать на то, что такой взглядъ на силлогистическій процессъ, какъ единственно-возможный видъ доказательства, раздѣляется далеко не всѣми мыслителями. Оставляя въ сторонѣ эмпиристовъ, остановлюсь хотя бы на Лейбницѣ съ его ученіемъ, что «*verités éternelles*», т.-е. аксіоматическія сужденія въ отличіе отъ «*verités contingentes*» основываются на *анализѣ* понятій, т.-е. доказываются безъ помощи силлогизма, а

именно—непосредственнымъ указаніемъ, что сказуемое этихъ сужденій входитъ въ составъ подлежащаго, такъ что достаточно будетъ ясно представить себѣ это подлежащее, чтобы усмотрѣть въ немъ, какъ составную его часть, и то сказуемое, которое приписывается ему въ аксіоматическомъ сужденіи. Такимъ образомъ по ученію Лейбница, основаніемъ достовѣрности *verités éternelles* является не сопровождающее ихъ чувство психологической очевидности, а *соотвѣтствіе* ихъ нѣкоторому *факту*, и именно дѣйствительному составу подлежащаго. Обоснованіе *verités éternelles* сводится не къ силлогистическому доказательству (еще менѣе къ доказательству индуктивному), а просто къ акту констатированія сказуемаго въ составѣ соотвѣтствующаго подлежащаго.

Не будемъ разбирать основательности этого рационалистическаго взгляда: намъ важно просто иллюстрировать на примѣрѣ, что, на ряду съ силлогистическимъ доказательствомъ, въ философіи фактически допускались и иные способы обоснованія сужденій. Теперь же мы попытаемся показать, что такіе способы дѣйствительно существуютъ и имѣютъ право быть примѣняемыми.

Всякое произносимое нами сужденіе есть прежде всего соединеніе и взаимное соотношеніе *словъ*, а затѣмъ—взаимное соотношеніе *значеній* этихъ словъ. Словесно можно произносить и отрицать всякое сужденіе, потому что произносимыя нами слова мы можемъ соединять въ любыхъ сочетаніяхъ. Какъ замѣтилъ еще Аристотель, по поводу Гераклита, при словесномъ произнесеніи чего-либо вовсе нѣтъ необходимости это же и помыслить, «ὄχι ἔστι γὰρ ἀναρχαῖον ἄτις λέγει ταῦτα καὶ ὑπὸλα μζάνειν».

Истинность или неистинность принадлежитъ однако не *словесной* формѣ сужденія, а его внутреннему содержанію, т.-е. заключающемуся въ немъ соотношенію значеній подлежащаго и сказуемаго. Каждое слово связано съ нѣкоторымъ представленіемъ. При этомъ въ однихъ случаяхъ это связанное со словомъ представленіе есть просто часть наличнаго опыта, въ другихъ же служить только *значкомъ*, который самъ на что-то указываетъ. Примѣръ перваго случая: ребенокъ указываетъ пальцемъ на пестрый рисунокъ и говоритъ: «вотъ это»; здѣсь значеніе словъ «вотъ это» есть конкретное переживаніе, комплексъ цвѣтныхъ пятенъ, т.-е. нѣкоторая составная часть наличнаго опыта. Примѣръ втораго случая: вы произносите слово «крас-

ный». Значеніе этого термина есть нѣкоторое «общее представленіе», которое, будучи само составной частью наличнаго опыта, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ свою очередь, является значкомъ, указываетъ на нѣчто, по отношенію къ нему внѣшнее (на извѣстное качество зрительныхъ переживаній¹⁾). Въ большинствѣ дѣлаемыхъ нами сужденій сопоставляются такія значенія словъ, которыя сами являются только значками. Выражаемое въ сужденіи соотношеніе этихъ значковъ указываетъ, такимъ образомъ, на нѣкоторое, лежащее внѣ сужденія, соотношеніе, такъ что когда мы, на примѣръ, говоримъ: «красное темнѣе розоваго», мы утверждаемъ, что тѣ части опыта, на которыя указываетъ представленіе «красное», находятся въ извѣстномъ, выражаемомъ словомъ «темнѣе» соотношеніи съ тѣми частями опыта, на которыя указываетъ представленіе «розовое». Для провѣрки сужденія, для испытанія его истинности мы должны были бы сличить его съ той дѣйствительностью, на которую оно указываетъ. Нормативизмъ убѣжденъ, что такого сличенія быть не можетъ и что поэтому всякое сужденіе можно доказать только *сужденіемъ же*,—силлогистически. Но при этомъ нормативизмъ упускаетъ изъ виду, что есть на ряду съ сужденіями, гдѣ значенія и подлежащаго и сказуемаго являются значками или символами, еще сужденія особаго рода, въ которыхъ подлежащее представляетъ собою *непосредственно-указываемую* словомъ составную часть наличнаго опыта, (т.-е. является, такъ сказать, *собственнымъ* именемъ). Образцами такого рода сужденій могутъ

1) Различіе между двумя видами «именъ», изъ которыхъ одни непосредственно обозначаютъ нѣкоторую наличную данность и такимъ образомъ какъ бы вовсе не имѣютъ логическаго значенія (объема и содержанія), другіе же обладаютъ «соозначеніемъ», т.-е. служатъ названіемъ общаго представленія, указывающаго на нѣкоторыя, внѣшнія по отношенію къ нему самому, факты,—превосходно развито Миллемъ въ главѣ VIII первой книги его «Системы логики». Милль различаетъ имена собственныя и имена соозначающія. «Собственное имя есть просто отмѣтка, налагаемая на индивидуальный предметъ (мы сказали бы «индивидуальное переживаніе» Л. Г.). Собственнымъ именемъ можно только указать (а еще удобнѣе это сдѣлать при помощи пальца), на какой именно индивидуальный предметъ эта отмѣтка положена... такого показыванія никогда не считали опредѣленіемъ» (С 1). «Что же касается соозначающихъ именъ, то значеніе ихъ... заключается въ ихъ соозначеніи... прямымъ способомъ раскрытія соозначенія было бы предложеніе, напр., такого рода: человекъ... есть имя, соозначающее такіе-то и такіе-то признаки» (§ 1).

служить всѣ такъ называемыя сужденія воспріятія, а также многія неполныя сужденія (въ которыхъ не обозначено подлежащее: Subjektlose Urteile). Когда я говорю: «жарко», «холодно», или, указывая на свои зрительныя ощущенія,—«здѣсь темно», «вотъ это—желтая полоса», то подлежащимъ всѣхъ этихъ сужденій являются извѣстныя составныя части моего наличнаго опыта. Про нихъ я утверждаю въ сужденіи, что они соотвѣтствуютъ значенію извѣстныхъ словъ: «жарко», «холодно», «желтый». Значенія всѣхъ этихъ словъ, употребляемыхъ въ видѣ сказуемыхъ, суть «общія представленія», указывающія на извѣстныя качества переживаній. Такимъ образомъ, логическимъ содержаніемъ сужденій воспріятій является утвержденіе, что качества извѣстныхъ наличныхъ въ опытѣ переживаній соотвѣтствуютъ извѣстнымъ наличнымъ въ опытѣ представленіямъ. Спрашивается, допускаетъ ли это утвержденіе провѣрку? Очевидно допускаетъ, ибо если мы не были бы въ состояніи непосредственно констатировать соотвѣтствіе отдѣльныхъ переживаній съ отдѣльными, обозначаемыми словами, общими представленіями, то мы не узнали бы качествъ этихъ переживаній. А разъ мы узнаемъ качества, «видимъ» желтизну или бѣлизну, слышимъ скрипучіе или пѣвучіе звуки и *узнаемъ* всѣ эти свойства за таковыя, то ясно, что въ наличномъ нашемъ опытѣ непосредственно констатируется соотвѣтствіе или, скажемъ, сходство переживаній съ общими представленіями объ ихъ качествахъ.

Такимъ образомъ, хотя по своей *словесной формѣ* сужденіе воспріятія и представляется настоящимъ сужденіемъ и допускаетъ *словесное* же отрицаніе, но по внутреннему своему существу оно вовсе не является сужденіемъ, а должно считаться простымъ непосредственнымъ констатированіемъ наличной данности (сознанія сходства или сопринадлежности переживанія и общаго представленія), и потому вопросъ о достовѣрности или истинности приложимъ только къ его словесной формѣ, но не къ его содержанію. Мы не сами вкладываемъ качества въ наши переживанія, а находимъ въ полѣ нашего опыта опредѣленныя переживанія съ опредѣленными же качествами. Узнаваніе этихъ опредѣленныхъ качествъ, т.-е. констатированіе ихъ соотвѣтствія или сходства съ «общими представленіями», также непосредственно намъ *дается*, и если возможна ошибка съ нашей стороны, то лишь въ смыслѣ неправильнаго (т.-е. несоотвѣтствующаго

шаго общепринятому) примѣненія словесныхъ обозначеній къ общимъ представленіямъ, но не въ смыслѣ неправильнаго соединенія общихъ представленийъ съ неподходящими подъ нихъ переживаніями. Вѣдь о томъ, подходитъ ли или не подходитъ данное переживаніе подъ данное общее представленіе, мы судимъ исключительно по тому, сознаются они или не сознаются сопринадлежащими въ наличномъ опытѣ, а потому говорить о неправильномъ соединеніи *наличнаго* переживанія съ *наличнымъ* же общимъ представленіемъ—значить говорить нѣчто совершенно лишенное смысла. Такъ и поступаетъ крайній скептицизмъ, который говоритъ, напримѣръ: а почему я знаю, что мнѣ сейчасъ тепло, можетъ быть мнѣ кажется, что тепло, а на самомъ дѣлѣ мнѣ холодно и т. д. Такое отрицаніе или вовсе лишено смысла или относится не къ самому констатированію качества (т.-е. сходства воспріятія съ общимъ представленіемъ), а либо къ словесному его обозначенію (я могу по незнанію языка называть ощущеніемъ тепла то, что принято называть ощущеніемъ холода), либо же къ объективному состоянію вещественной природы (я могу ощущать тепло, хотя въ комнатѣ, гдѣ я ощущаю тепло, температура стоитъ ниже нуля). Ясно однако, что обѣ эти ошибки, и словесное, и относящееся къ объективному міру, ничего не имѣютъ общаго съ непосредственнымъ констатированіемъ самаго качества переживанія, и что это непосредственное констатированіе логически предшествуетъ самому вопросу объ истинности или ошибочности.

Я выше позволилъ себѣ нѣсколько неточное выраженіе, что актъ констатированія переживаній и ихъ качествъ содержитъ въ себѣ исходную или абсолютную достовѣрность. Теперь послѣ предшествующаго изложенія я въ состояніи уже исправить эту неточность, разсчитывая, что буду правильно понять. Къ самому акту констатированія переживаній и ихъ качествъ понятіе достовѣрности или истинности вообще совершенно неприменимо. Ошибочное констатированіе—абсурдъ, потому что самое это констатированіе есть мѣрило всякой истинности или ошибочности. Терминъ «абсолютная достовѣрность» долженъ быть поэтому отнесенъ не къ самому исходному гносеологическому акту, а къ словесному его выраженію, имѣющему форму сужденія. Когда я говорю: «мнѣ тепло» или «этотъ кругъ—желтъ», я словесно высказываю сужденія, но сужденія эти абсолютно-доставѣрны,

ибо стоитъ мнѣ отъ соединяемыхъ внѣшнимъ образомъ словъ перейти къ ихъ значенію, чтобы увидѣть, что дѣло идетъ о *констатированіи* *качествъ* *наличной* *данности*, а вовсе не о настоящемъ сужденіи (гдѣ всегда соединяются два понятія, указывающія на нѣчто имъ внѣшнее).

Такимъ образомъ существуютъ предложенія, имѣющія внѣшній видъ сужденій, и предложенія эти можно доказывать не силлогистически, а простымъ непосредственнымъ переходомъ отъ словесной формы къ выражаемому содержанию. Таковы всѣ сужденія воспріятія или, выражаясь точнѣе, всѣ сужденія, гдѣ подлежащимъ является *собственное* имя въ смыслѣ названія индивидуальнаго переживанія (а если не названія, то иного указанія на него), сказуемымъ же названіе нѣкотораго качества. Если раскрыть словесныя скобки этихъ сужденій, то обнаруживается, въ видѣ ихъ подлиннаго содержанія, *обращеніе* *вниманія* на нѣкоторую наличную данность. Естественно задать себѣ вопросъ, не есть ли *сведеніе къ констатированію* *наличной* *данности*—универсальный путь для обоснованія истинности сужденій и не черпаютъ ли такъ называемые законы мышленія и аксіомы всей своей убѣдительности именно изъ этого источника? Во всякомъ случаѣ, мы достигли уже того, что можемъ говорить о возможности обоснованія или доказательства аксіомъ, не думая о доказательствѣ силлогистическомъ, которое само предполагаетъ признаніе нѣкоторыхъ исходныхъ основоположеній, а имѣя въ виду нѣкоторый иной болѣе прямой видъ обоснованія (*ἄλλος ἱρόπος δηλώσεως*, говоря Аристотелевскимъ языкомъ), сводящійся къ *направленію* *вниманія* на *факты* *непосредственнаго* *сознанія*.

* * *

Подведемъ итоги изложенному. На ряду съ психологической очевидностью, присущей аксіомамъ и выводамъ изъ нихъ, существуетъ абсолютная достовѣрность, присущая наличной дѣйствительности, т. - е. наличнымъ состояніямъ сознанія и ихъ непосредственно - констатируемымъ качествамъ. Понятія, по своему логическому значенію, суть указанія на эти непосредственно констатируемые качества. Достовѣрность непосредственнаго констатированія находится внѣ той области, гдѣ приложимы понятія истиннаго и ложнаго. Всѣ же подлинныя сужденія (въ томъ

числѣ, конечно, и аксіомы) суть либо истинныя, либо ложныя сужденія. Истинны они въ томъ случаѣ, если содержаніе ихъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, т.-е. реальному, непосредственно констатируемому соотношенію качествъ переживаній; ложны же они въ томъ случаѣ, когда такого соотвѣтствія нѣтъ. Доказать какое-либо сужденіе значитъ показать его соотвѣтствіе съ дѣйствительностью. Тамъ, гдѣ этого нельзя сдѣлать, сужденіе остается проблематичнымъ, и если оно связано съ чувствомъ очевидности, то все же принимается только на вѣру.

Наше знаніе въ отношеніи возможныхъ его объектовъ мы можемъ раздѣлить на три вида:

1) Знаніе о непосредственной дѣйствительности, т.-е. о наличныхъ переживаніяхъ. 2) Знаніе о переживаніяхъ неналичныхъ (прошлыхъ, будущихъ, не входящихъ въ область нашего опыта); къ этому виду относятся, напр., всѣ наши знанія объ эмпирической дѣйствительности, т.-е. о пространственно-временномъ мірѣ; и 3) знаніе о трансцендентной дѣйствительности.

Что касается перваго вида знанія, то сужденія, относящіяся къ нему, всегда могутъ быть оправданы непосредственнымъ сличеніемъ ихъ съ нашими наличными переживаніями и ихъ качествами. Все, что утверждается въ сужденіяхъ относительно строя и свойствъ непосредственной дѣйствительности, можетъ быть тотчасъ же провѣрено сличеніемъ дѣлаемыхъ утвержденій съ непосредственно-констатируемыми фактами. Знаніе о наличной дѣйствительности есть чисто имманентное знаніе, но и предѣлы его примѣнимости очень узки: оно можетъ имѣть значеніе только въ границахъ непосредственно-переживаемого момента.

Что касается пространственно-временнаго міра, то знаніе о немъ всегда трансцендентно по отношенію къ наличной дѣйствительности. Говоримъ ли мы о положеніяхъ геометріи или же о свойствахъ физическихъ тѣлъ, мы всегда судимъ о качествахъ и соотношеніяхъ качествъ такихъ переживаній, *которыхъ нѣтъ сейчасъ въ нашемъ опытѣ*. Возьмемъ геометрическія положенія. Мы говоримъ, что сумма угловъ въ треугольникѣ всегда равна двумъ прямымъ, т.-е. утверждаемъ не только то, что таково соотношеніе качествъ въ наличныхъ пространственныхъ воспріятіяхъ, но и во всѣхъ прошлыхъ и будущихъ, которыхъ сейчасъ въ нашемъ опытѣ нѣтъ. Возьмемъ простѣйшее физическое утвержденіе: дерево стоитъ въ саду. Въ немъ со-

держится цѣлый рядъ сужденій о качествахъ такихъ воспріятій, какихъ я въ настоящій моментъ не переживаю. «Дерево стоитъ въ саду»—это значитъ, что если я спущусь по лѣстницѣ внизъ, войду черезъ калитку въ садъ, повернусь, скажемъ, направо, то испытаю такое-то зрительное ощущеніе; если протяну руку, то упрусь въ твердый шершавый стволъ и т. д. Всѣ рѣшительно физическія сужденія сводятся къ такимъ утвержденіямъ относительно неналичныхъ состояній сознанія. Спрашивается, какимъ образомъ можемъ мы провѣрить эти сужденія, какъ можемъ ихъ сличить съ ихъ объектами?

Этотъ вопросъ о возможности достовѣрнаго обоснованія нашихъ знаній о пространственно-временной дѣйствительности распадется на два болѣе частныхъ вопроса. Если присмотрѣться къ характеру нашихъ сужденій о неналичныхъ переживаніяхъ, то окажется, что эти сужденія можно расчлениить на двѣ группы:

Первая будетъ обнимать собою сужденія такъ называемыхъ дедуктивныхъ наукъ, т.-е. чистой математики, геометріи и астрономіи.

Вторая будетъ обнимать собою всѣ тѣ сужденія, которыя основываются на аксіомахъ причинности и законмѣрности природныхъ явленій.

Сущность дедуктивныхъ или математическихъ сужденій сводится къ тому, что они представляютъ собою сужденія о такой связи признаковъ переживаній, которая является необходимымъ условіемъ для того, чтобы намѣчаемые этими признаками объекты могли быть наглядно представлены. Всѣ геометрическія положенія отличаются, какъ извѣстно, тѣмъ свойствомъ, что случая, противорѣчающаго имъ, нельзя себѣ наглядно представить. Напр. нельзя себѣ представить прямой, которая была бы длиннѣе другой линіи, проведенной между тѣми-же точками, что и эта прямая; нельзя себѣ представить квадрата, диагонали коего не дѣлили бы другъ друга пополамъ и т. д. Непредставимость обратныхъ сужденій представляетъ собою коренной признакъ, отграничивающій сужденія дедуктивныхъ наукъ отъ всѣхъ остальныхъ сужденій.

Особенность сужденій (даже аксіоматическихъ) во всѣхъ прочихъ наукахъ (включая сюда и механику) та, что исключенія изъ этихъ сужденій легко можно себѣ представить. Такъ, напр.,

мы можемъ себѣ представить (какъ указывалъ еще Юмъ), что неподвижно лежавшій на столѣ шаръ вдругъ, безъ всякой причины, началъ двигаться. Мы конечно будемъ сознавать, что такой случай въ дѣйствительности невозможенъ, такъ какъ противорѣчилъ бы самоочевидному для насъ принципу причинности. Но въ фантазіи представить себѣ этотъ случай мы все же можемъ, тогда какъ прямую, болѣе длинную чѣмъ кривую, соединяющую тѣ же двѣ точки, или квадратъ съ неравными диагоналями абсолютно не можемъ себѣ представить даже въ фантазіи.

Такимъ образомъ общій гносеологическій вопросъ: «на чемъ основывается достовѣрность сужденій о неналичныхъ переживаніяхъ и ихъ качествахъ?» мы можемъ расчлениить на двѣ части:

1) на чемъ основывается достовѣрность сужденій, исключенія изъ которыхъ непредставимы?

2) на чемъ основывается достовѣрность сужденій, исключенія изъ которыхъ представимы?

Сужденія перваго вида можно также назвать «сужденіями объ условіяхъ наглядности или конкретности», исходя изъ той мысли, что представить или вообразить себѣ можно только то, что удовлетворяетъ условіямъ наглядности.

Сужденія же втораго вида можно также назвать «сужденіями объ условіяхъ вѣщности, предметности или реальности», потому что мы ясно сознаемъ, что только то можетъ быть названо реальнымъ, т.-е. принадлежащимъ къ вещественной природѣ, что не противорѣчитъ принципу причинности.

Такимъ образомъ гносеологическое изслѣдованіе объ основаніяхъ достовѣрности сужденій, относящихся къ неналичнымъ переживаніямъ, распадется на слѣдующія двѣ части:

1) изслѣдованіе объ условіяхъ конкретности,

2) изслѣдованіе объ условіяхъ реальности.

По объекту оба эти изслѣдованія совпадутъ съ кантовскими вопросами:

1) какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія въ математикѣ?

2) какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія въ чистомъ естествовѣдѣніи?

Остается еще третій видъ знанія: знаніе о трансцендентной

дѣйствительности, трансцендентной не только по отношенію къ наличнымъ переживаніямъ, но и къ условіямъ нашего человѣческаго опыта. Но не зная ни характера этихъ условій, ни возможности существованія чего-либо, выходящаго за ихъ рамки, мы считаемъ преждевременнымъ говорить о метафизическомъ знаніи въ введеніи къ нашему труду. Вопросъ о достовѣрности метафизики можно будетъ поднять только тогда, когда мы въ томъ или иномъ видѣ рѣшимъ вопросъ о достовѣрности физики.

Я раздѣлилъ свой трудъ на три части; въ первой, озаглавленной «Истинность», я дѣлаю нѣсколько замѣчаній объ отношеніи представленій къ переживаніямъ и формѣ соответствія между ними; во второй, озаглавленной «Конкретность» разсматривается гносеологическій вопросъ объ основаніяхъ достовѣрности сужденій, исключенія изъ которыхъ непредставимы; наконецъ, въ третьей, озаглавленной «Реальность», я разсматриваю вопросъ объ основаніяхъ достовѣрности тѣхъ сужденій, исключенія изъ которыхъ представимы, но признаются невозможными въ дѣйствительности.

Леонидъ Габриловичъ.

Психологія математическаго мышленія.

Введеніе.

Современная эмпирическая психологія, идя по пути другихъ эмпирическихъ наукъ. кропотливо собираетъ факты, чтобы не иначе, какъ опираясь на нихъ, получить общіе выводы, относящіеся къ различнымъ явленіямъ психической жизни. При этомъ очевидно, какое значеніе должны имѣть для психологіи всевозможныя монографіи, относящіяся къ различнымъ, порой весьма спеціальнаго характера, явленіямъ.

Эти монографіи являются часто драгоцѣнными хранилищами фактическихъ данныхъ. Но этимъ не ограничивается ихъ значеніе для болѣе общаго характера вопросовъ психологіи.

Изучая какую-либо спеціальную душевную способность, на-примѣръ, талантъ художника или поэта мы встрѣчаемся съ болѣе яркими и болѣе дифференцированными проявленіями различныхъ психическихъ способностей, чѣмъ тѣ, которыя мы можемъ замѣтить, наблюдая психическую жизнь съ болѣе общихъ точекъ зрѣнія. Изучая, на-примѣръ, фантазію поэта, мы правда изучаемъ фантазію съ спеціальной окраской, но безспорно, что въ этомъ изученіи мы черпаемъ и болѣе глубокія познанія о фантазін вообще, такъ какъ поэзія это именно та область, гдѣ эта способность является въ наибольшемъ своемъ блескѣ.

Во французской психологической литературѣ мы находимъ отдѣльныя психологіи спеціальныхъ способностей: Вниманія, Памяти, Страсти (Рибо), Смѣха, Трусости (Дюгастъ), Радости и Грусти (Дюма) и т. д., затѣмъ психологію различныхъ профессій музыканта (Дорьяко), художника (Арреа) и т. д.

Намъ представляется не лишенной интереса и значенія и психологія ученыхъ разнаго рода, среди которыхъ особенное вни-

маніе заслуживаетъ *психологія математика* и главнымъ образомъ не психологія характера, а *психологія мышленія*.

Въ виду совершенно специфическаго характера математическаго мышленія и математическаго таланта такого рода монографія была бы въ особенности интересна.

Чѣмъ умъ математика отличается отъ ума другого ученаго? Можетъ ли всякій даровитый ученый стать хорошимъ математикомъ? Можетъ ли способность къ математикѣ считаться мѣриломъ ума?

Тотъ фактъ, что такія свѣтила, какъ Гете и Дарвинъ сознавались въ полной своей неспособности къ математикѣ, указываетъ на то, что способность къ математикѣ не всегда присуща даже геніальнымъ людямъ, что между математическимъ умомъ и нематематическимъ есть существенная разница, ислѣдовать которую представляетъ большой интересъ для психологіи.

Предлагаемый нами краткій трудъ на эту тему отнюдь не представляетъ работъ вполне въ духѣ французской психологической школы. Мы не имѣемъ возможности собрать достаточно фактовъ. Въ то время, какъ поэты и художники о себѣ пишутъ много и порой даже слишкомъ много, математики при своей объективности въ противоположность субъективности поэтовъ говорятъ о себѣ очень мало, а чаще даже совсѣмъ не говорятъ.

Отъ недостатка фактическихъ данныхъ, а равнымъ образомъ отъ того, что изслѣдуемая область заключается въ области на нашъ взглядъ еще мало изслѣдованной, а именно въ психологіи мышленія, выводы наши могутъ мѣстами показаться нѣсколько смѣлыми и значительно выходящими за рамки намѣченной нами темы.

Мы позволяемъ себѣ назвать психологію мышленія малоизслѣдованной, несмотря на широко развитую теорію ассоціаціи, такъ какъ послѣдняя, по нашему мнѣнію, скорѣе относится къ свободному теченію представленій, къ мышленію образами, но не къ отвлеченному мышленію понятіями математика, и едва ли она даетъ разгадку тому, какимъ образомъ математикъ можетъ съ большей или меньшей скоростью и съ большей или меньшей удачей вызывать въ мысли длинную цѣпь умозаключеній, вѣдущихъ его къ намѣченной цѣли.

Намъ кажется, что при всѣхъ этихъ недостаткахъ предла-

гаемая въ настоящей статьѣ попытка можетъ имѣть нѣкоторое значеніе главнымъ образомъ потому, что она написана спеціалистомъ-математикомъ. На мѣстѣ фактовъ, собранныхъ отъ многихъ лицъ, у насъ стоитъ самонаблюденіе, которое конечно мы не претендуемъ считать равносильнымъ тѣмъ богатымъ фактическимъ матеріаламъ, которые даются въ вышеупомянутыхъ французскихъ монографіяхъ. Мы льстили себя надеждой, что можетъ быть эта еще не вполне совершенная попытка вызоветъ другія болѣе удачныя, вызоветъ собраніе болѣе полного фактическаго матеріала и болѣе строго на нихъ обоснованныхъ выводовъ.

§ 1. Закулисная работа математической мысли.

Въ математическомъ мышленіи слѣдуетъ различать два процесса: *постановку проблемы и ея рѣшеніе.*

Первый процессъ вовсе не сокращается до произвольнаго выбора. Научнымъ математическимъ мышленіемъ не можетъ быть названо послѣдовательное рѣшеніе ряда уравненій, произвольно нами написанныхъ. Взятая для рѣшенія проблема не выбирается, скорѣй разыскивается. Научную цѣнность она приобретаетъ только тогда, если она полезна для науки.

Подъ пользой слѣдуетъ разумѣть отнюдь не практическую жизненную пользу, а значеніе проблемы для стройности и простоты всей науки, какъ синтеза различныхъ дисциплинъ въ томъ смыслѣ, что рѣшеніе этой проблемы можетъ создать большую гармонію между различными ея частями указывая, что

1) нѣкоторыя истины представляютъ только частные случаи болѣе общихъ,

2) что части на первый взглядъ грубыя и разнородныя имѣютъ между собой интимную связь и, наконецъ,

3) что къ уже открытымъ истинамъ черезъ рядъ новыхъ проблемъ открывается болѣе простой и скорый путь.

Конечно, для успѣшной постановки подобнаго рода проблемы главнымъ необходимымъ условіемъ является *творческое воображеніе.* Оцѣнка проблемы предполагаетъ иногда какъ бы напередъ ея рѣшеніе. Для того, чтобы утверждать, что данное положеніе служитъ звеномъ, связующимъ болѣе краткимъ путемъ два положенія, слѣдуетъ знать это положеніе.

Относительно положенія: всѣ B суть D мы не можемъ утверждать, что его связуетъ положеніе A есть B и A есть C , раньше чѣмъ не узнаемъ что всѣ D суть C . Такимъ образомъ уже при самомъ выборѣ проблемы иногда необходимо дѣлать *ипотезу*, необходима не точная цѣпь силлогизмовъ, а воображеніе.

Процессъ разысканія рѣшенія поставленной проблемы начинается съ составленія *ипотетическаго плана ея рѣшенія*, разбивая ее на нѣсколько частныхъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ по нашему разсчету приводитъ насъ къ рѣшенію интересующей насъ проблемы. Такъ при рѣшеніи геометрической задачи на опредѣленіе какой-либо геометрической величины черезъ другія, мы рассчитываемъ придти къ опредѣленію неизвѣстнаго черезъ послѣдовательное опредѣленіе другихъ неизвѣстныхъ. Приступая къ рѣшенію перваго вопроса, а затѣмъ въ случаѣ удачи второго и всѣхъ остальныхъ вопросовъ, мы первымъ дѣломъ *прибѣгаемъ къ памяти, стараемся подвести его, какъ частный случай, подъ уже извѣстныя намъ проблемы*.

Только въ случаѣ неудачи, которая можетъ явиться слѣдствіемъ, какъ недостаточнаго запаса познаній, такъ и неимѣнія вполне подходящихъ методовъ въ современной стадіи развитія науки, мы приступаемъ къ самостоятельному разысканію рѣшенія. Если мы теперь проанализируемъ эти розыски, то увидимъ, что *закулисная сторона точноаго мышленія носитъ совсѣмъ другой характеръ, чѣмъ тотъ рядъ теоремъ въ готовомъ и законченномъ видѣ, каждый членъ котораго не колеблясь тянетъ послѣдующіе*.

Точный разумъ, двигающій эту цѣпь теоремъ повернуть спиной по направленію своего движенія; онъ видитъ тотъ путь, который прошелъ, но не видитъ того, который ему слѣдуетъ пройти. Одинъ онъ шелъ бы дѣйствительно впередъ; изъ посылки онъ вполне точно выводилъ бы заключеніе, но онъ никогда бы не зналъ, куда идетъ, онъ не могъ бы рѣшить ни одной напередъ поставленной задачи. Рѣшеніе какой бы то ни было задачи, не подходящей прямо подъ общій случай, дѣлающій рѣшеніе чисто механическимъ, требуетъ помощи *ипотезирующаго и колеблющагося разума*. Мы дѣлаемъ рядъ *попытокъ* болѣе или менѣе удачныхъ при нахожденіи рѣшенія. Конечно, при выборѣ различныхъ путей для рѣшенія мы не предоставлены вполне игрѣ воображенія. Главнымъ двигателемъ здѣсь является *аналогія*. Если намъ приходится въ голову

та или иная попытка, такъ именно потому, что она увѣнчалась успѣхомъ въ аналогичныхъ случаяхъ. Что же касается до степени аналогіи даннаго случая съ случаемъ извѣстнымъ, то эта аналогія можетъ быть весьма поверхностной. Если намъ дано какое-либо дифференціальное уравненіе, то, отчаявшись подвести это уравненіе подъ уже извѣстные типы, мы стараемся проинтегрировать его, примѣняя различные методы, примѣнявшіеся къ интегрированію другихъ аналогичныхъ дифференціальныхъ уравненій. Но очевидно, что тѣ аналогіи, которыя заставляють блуждающую мысль остановиться на той или другой методѣ, часто не идутъ дальше внѣшняго вида предложеннаго уравненія. Вполнѣ естественно, если математику въ тотъ моментъ, когда онъ убѣдится, что уравненіе:

$$(a_0x+b_0)y^{(n)}+(a_1x+b_1)y^{(n-1)}+\dots+(a_{n-1}x+b_{n-1})y'+(a_nx+b_n)y=0$$

не подходит ни подъ одинъ изъ извѣстныхъ ему типовъ дифференціальныхъ уравненій, придетъ на мысль попытка интегрировать это уравненіе подстановкой $y=e^{ax}$, какъ линейное уравненіе съ постоянными коэффициентами. Конечно, такая мысль придетъ только вслѣдствіе чисто внѣшней аналогіи формы этихъ двухъ весьма различныхъ по своимъ свойствамъ уравненій.

У опытнаго математика не будетъ детальнаго проведенія этой попытки, приводящей, конечно, къ неудачѣ. Такая мысль пробѣжитъ въ одинъ моментъ поле его сознанія, такъ какъ при привычной ему быстротѣ въ этой области соображенія, неудача ему будетъ почти очевидна. Но начинающій воспроизведетъ всѣ выкладки.

Возьмемъ болѣе сложный примѣръ. Извѣстно, что Эйлеровское уравненіе

$$\frac{dx}{\sqrt{R(x)}} = \frac{dy}{\sqrt{R(y)}},$$

гдѣ $R(x)$ полиномъ 4-ой степени имѣетъ алгебраическій интегралъ. Обобщеніе Эйлеровскихъ изслѣдованій на случай, когда $R(x)$ полиномъ какой угодно степени можетъ имѣть интересъ и значеніе для науки. Безспорно, что не одинъ изслѣдователь, до развитія теоріи ультра-эллиптическихъ интеграловъ, дѣлалъ попытки обобщенія, при этомъ конечно онъ вполнѣ довѣрялся построенной имъ гипотезѣ о возможности существованія алгеб-

раического интеграла у обобщеннаго Эйлеровскаго уравненія. Приступая затѣмъ къ интегрированію такого уравненія, этотъ изслѣдователь не обладалъ другимъ оружіемъ, кромѣ заключенія по аналогіи, и конечно первой мыслью у него должна была бы явиться попытка примѣненія къ тому же уравненію тѣхъ методовъ, которые употреблялъ Эйлеръ для своего уравненія; эта попытка не увѣнчалась бы успѣхомъ, такъ какъ при производствѣ выкладокъ обнаружилось, что успѣхъ Эйлеровской методы зависитъ отъ сокращенія нѣкоторыхъ членовъ, которые не сократятся въ общемъ случаѣ, и поэтому въ извѣстномъ пунктѣ цѣпь разсужденій обрывается. Въ этомъ примѣрѣ мы видимъ не только ошибочность предположенія, относящагося къ методу рѣшенія предложенной проблемы, но и ошибочность сдѣланнаго предположенія относительно результата, который придаетъ главнымъ образомъ цѣнность изслѣдуемой проблемѣ.

Подобное описаніе механизма закулисной работы математической мысли согласно съ показаніями математиковъ.

«Въ разговорѣ о роли воображенія въ научныхъ трудахъ,—говоритъ Либихъ,—одинъ великій французскій математикъ выразилъ мнѣніе, что *большинство математическихъ истинъ приобретены не дедукціей, а воображеніемъ*».

Цитируя это мѣсто, Рибо ¹⁾ справедливо замѣчаетъ, что этотъ математикъ могъ бы сказать «*всѣ*», не сдѣлавъ ошибки.

«Всякое математическое открытіе—сперва гипотеза, которую слѣдуетъ доказать, т.-е. привести къ общимъ принципамъ, предварительно установленнымъ; передъ рѣшительнымъ моментомъ рациональной провѣрки, она только воображаема»...

Мы съ своей стороны должны сдѣлать только слѣдующую поправку: эта гипотеза не только воображаема, она выбрана не пустой игрой воображенія, она есть плодъ или аналогіи, какъ мы упомянули выше, или индукціи, какъ гипотеза эмпирической науки.

«Разсужденіе,—говоритъ также Рибо,—это только средство контроля и провѣрки; оно преобразуетъ трудъ воображенія въ слѣдствія допустимыя и наличныя. Если предварительно не воображали, методъ безъ цѣли и безъ употребленія, такъ какъ невозможно разсуждать о совершенно неизвѣстномъ.

¹⁾ Рибо (Ribot) Sur l'imagination creatrice p. 205.

Даже, когда кажется, что проблема движется одна къ рѣшенію однимъ разсужденіемъ, воображеніе входитъ безпрестанно подъ формой ряда попытокъ»...

§ 2. Синтезъ и анализъ.

Обыкновенно различаютъ двѣ методы разысканія рѣшеній математическихъ проблемъ: *анализъ и синтезъ*.

Дюгамель въ «методахъ умозрительныхъ наукъ, подвергая строгой критикѣ различныя опредѣленія анализа и синтеза, останавливается на слѣдующемъ описаніи анализа:

I форма анализа. Методъ для доказательства гипотезъ:

«Когда требуется найти доказательство данному предложенію, то сначала ищется—можетъ ли оно быть выведено, какъ необходимое слѣдствіе изъ принятыхъ предложеній, и, если такъ, то оно само должно быть принято и будетъ, слѣдовательно, доказано. Если нельзя открыть, изъ какихъ извѣстныхъ предложеній оно можетъ быть выведено, то отыскиваютъ, изъ какого непринятаго еще предложенія оно могло бы быть выведено, и тогда вопросъ сводится на доказательство истины послѣдняго предложенія. Если оно можетъ выводиться изъ принятыхъ предложеній, то будетъ признано истиннымъ, слѣдовательно, и предложенное: если же нѣтъ, то нужно искать, изъ какого непринятаго еще предложенія оно могло бы быть выведено, и вопросъ опять приводитъ къ тому, чтобы доказать истину этого послѣдняго. Такимъ образомъ слѣдуетъ продолжать до тѣхъ поръ, пока не будетъ достигнуто предложенія, признаннаго истиннымъ, и тогда истина предложеннаго будетъ доказана.

Отсюда видно, что методъ, названный анализомъ, состоитъ въ установленіи цѣпи предложеній, начинающейся съ того, которе желаютъ доказать и кончающейся извѣстнымъ; цѣпь составляется при этомъ такими предложеніями, изъ которыхъ каждое, начиная съ перваго, должно быть необходимымъ слѣдствіемъ послѣдующаго. Откуда происходитъ, что первое является слѣдствіемъ послѣдняго и поэтому столь же истинно, какъ послѣднее» (§ 5).

Анализъ Дюгамель называетъ *методомъ приведенія*. Роль гипотезирующаго разума здѣсь состоитъ въ установкѣ слѣдующихъ гипотезъ, требующихъ провѣрки:

1) Предположенія, которое слѣдуетъ доказать. Это *основная гипотеза*, въ которую мы не перестаемъ вѣрить во все время анализированія.

2) Цѣлаго ряда гипотезъ, относящихся къ каждому изъ предложеній, которыя мы хотимъ включить въ цѣпь доказательства, которыя во время процесса анализированія отстраняются одна за другой по причинѣ или ихъ ложности или бесполезности для нашей цѣли, т.-е. для нахождения связи предложенной гипотезы съ извѣстной, вплоть до того момента, когда удастся найти полный рядъ подходящихъ промежуточныхъ положеній.

Отмѣчаемая Дюгамелемъ другая форма анализа, названная «аналитической методой рѣшенія проблемъ», состоитъ въ сведеніи предложенной къ рѣшенію проблемы къ другой, такъ что при рѣшеніи ея первая будетъ рѣшена, этой другой къ третьей и т. д., пока не достигнемъ такой, рѣшеніе которой извѣстно (§ 28); всѣ въ концѣ-концовъ переходятъ въ первую. Для того, чтобы судить о томъ, что та проблема, къ которой сводится данная проще нея, надо имѣть хоть какое-либо представленіе о томъ, какъ она можетъ быть рѣшена т.-е. необходима гипотеза, къ ней относящаяся, необходимо имѣть доказательства хотя бы спорныя для нѣкоторыхъ положеній.

«Синтезъ, другая метода математическаго изслѣдованія, состоитъ, по Дюгамелю, въ томъ, что изъ предложеній, принятыхъ истинными, выводятся другія, какъ необходимыя слѣдствія, изъ этихъ новыя, и такимъ образомъ далѣе до тѣхъ поръ, пока не достигнемъ даннаго, которое въ этомъ случаѣ само признается истиннымъ» (§ 38). Это, по мнѣнію Дюгамеля, методъ *редуктивный*. Такимъ образомъ и въ синтезѣ устанавливаются гипотезы для провѣрки.

1) *Основная* относительно истинности высказанной теоремы.

2) гипотеза, что данную извѣстную теорему можно взять за исходный пунктъ, и что выводимыя изъ нея другія теоремы идутъ въ надлежащемъ направленіи.

Относительно второй формы синтеза, указываемой Дюгамелемъ, мы можемъ сдѣлать совершенно то же замѣчаніе, какъ о второй формѣ анализа.

Съ какой методы свойственно математическому уму начинать свои изслѣдованія?

Вообразимъ себѣ, что мы перенесены съ завязанными глазами въ какое-либо неизвѣстное намъ мѣсто, гдѣ мы видимъ цѣн-

ныя сокровища, которыя мы желаемъ постепенно переташить въ свой домъ. Должны ли мы искать тотчасъ дорогу домой или ждать, когда мы опять тѣмъ же образомъ попадемъ домой и начать поиски уже оттуда? Я думаю, что покуда намъ не снимутъ съ глазъ повязки, мы не больше будемъ имѣть надежды перенести къ себѣ эти сокровища, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы мы ихъ видѣли во снѣ. Если мы въ концѣ-концовъ благополучно рѣшаемъ проблемы и къ высказываемымъ нами теоремамъ приставляемъ доказательства, такъ это именно потому, что наши глаза не завязаны непроницаемой повязкой. До того, какъ лучи строгаго и яснаго познанія осѣнятъ нашъ мозгъ, мы все-таки видимъ, хотя видимъ весьма мало и въ густомъ туманѣ. Мы не можемъ сказать, начинается ли мысль съ альфы или съ омеги? Но мы навѣрное знаемъ, что она вначалѣ указываетъ, хотя бы гипотетично, на основаніи самыхъ поверхностныхъ аналогій, что здѣсь альфа, а тамъ омега, что высказанную теорему или заданную проблему можно связать именно съ этимъ даннымъ и уже извѣстнымъ положеніемъ или проблемой. Затѣмъ ощупью мы начинаемъ разыскивать и промежуточные звенья.

«За синтезомъ,—говоритъ Дюгамель,—важная невыгода, что онъ не указываетъ причину, заставляющую выбирать пунктъ отправленія, такъ и всякое изъ послѣдовательныхъ слѣдствій».

Поэтому можетъ показаться, что мысль, чувствуя себя болѣе колеблющейся при гипотезѣ, всегда предполагаетъ начинать съ болѣе вѣрной методы именно съ анализа. Но то же обвиненіе ложится и на анализъ.

Откуда мы можемъ знать, что то положеніе, къ которому приводится данное, ведетъ насъ ближе къ цѣли? Вѣрно, что въ синтезѣ гипотетична точка исхода, но нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ случаѣ направленіе самаго движенія болѣе опредѣляется чѣмъ въ анализѣ. Вѣдь мы здѣсь находимся въ томъ же положеніи, какъ въ томъ случаѣ, когда соединяемъ двѣ точки линіей. Въ анализѣ же такая точка только одна, это то положеніе, къ которому подыскиваемъ доказательство, и направленіе линіи здѣсь находится еще въ большей неопредѣленности, чѣмъ въ первомъ случаѣ.

Намъ представляется совершенно ошибочнымъ мнѣніе Дюгамеля, по которому «синтетическій методъ совершенно непри-

ложимъ для открытія способа рѣшенія предложенныхъ проблемъ, что имъ можно открывать только случайныя проблемы». Если бы это было такъ, то такой методъ не имѣлъ бы никакой цѣны, какъ методъ изслѣдованія, за нимъ оставалось бы значеніе только методы изложенія и, притомъ методы крайне искусственной. Вѣдь, какъ мы выше замѣтили, случайныхъ проблемъ, не находящихся въ связи съ цѣлымъ, наука не признаетъ; мы не должны предаваться въ наукѣ свободному теченію представленій. Изъ данной теоремы можно выводить безконечную массу слѣдствій, но врядъ ли это можно признать за научное мышленіе.

На такой точкѣ зрѣнія относительно синтеза стоитъ Порьяльская логика, считающая анализъ за методъ разрѣшенія, а синтезъ за методъ составленія или методъ доктрины.

Совершенно справедливо говоритъ Арно (Дюгамель), что доказывать происхожденіе даннаго лица отъ Людовика Святого можно двояко, указывая его отца, дѣда и т. д. вплоть до Людовика (анализъ), или, начиная съ Людовика, переходить къ его дѣтямъ, внукамъ и т. д. вплоть до даннаго лица (синтезъ). Мы прибавимъ, что такимъ образомъ не только доказываютъ, что данное лицо потомокъ Людовика Святого, но и разыскиваютъ генеалогію даннаго лица. Для доказательства происхожденія даннаго лица отъ Людовика, причемъ, конечно, до начала разысканія должно быть какое либо основаніе подозрѣвать это высокое происхожденіе, не идутъ только въ одномъ направленіи отъ даннаго лица къ его предкамъ, но стараются подробнѣе изучить и генеалогію Людовика и именно въ томъ направленіи, въ которомъ могутъ встрѣтить какіе-либо намеки на возможность происхожденія фамилии даннаго лица отъ потомковъ Людовика. Вѣрнѣе всего, что мысль поступаетъ аналогично тому, какъ мы поступаемъ, желая продѣть нитку въ иголку, мы движемъ какъ ниткой, такъ и иголкой. Движеніе идетъ съ обоихъ концовъ, мы попеременно и приводимъ и редуцируемъ.

Изъ извѣстнаго положенія, представляющагося намъ подходящимъ, мы выводимъ слѣдствія, обещающія привести насъ къ цѣли, неизвѣстное или недоказанное приводимъ къ другимъ тоже недоказаннымъ и такъ продолжаемъ, пока оба наши движенія не столкнутся на одномъ общемъ положеніи и не обратятся въ непрерывное теченіе.

§ 3. Сводятся ли математическія способности къ трудолюбію, соединенному съ хорошей памятью?

Успѣхъ болѣе или менѣе быстрый при разысканіи рѣшенія задачи зависитъ отъ числа неудачныхъ попытокъ и отъ большей или меньшей скорости отдѣльныхъ провърокъ. Какъ то, такъ и другое находится въ зависимости отъ памяти и содержанія послѣдней, т.-е. въ зависимости отъ болѣе или менѣе сильныхъ воспроизводительныхъ способностей.

Отсюда слѣдуетъ, что хорошая математическая способность предполагаетъ сильную память и приче́мъ главнымъ образомъ на предметъ того типа, съ которымъ имѣетъ дѣло математика. Слѣдуетъ замѣтить, что очень полное содержаніе памяти можетъ до извѣстной степени компенсировать слабость послѣдней. Если много знающему трудно вспомнить какую-либо опредѣленную методу, то въ его распоряженіи остается цѣлый выборъ другихъ методъ, изъ которыхъ, хотя бы одна придетъ ему на умъ, и въ этомъ случаѣ можетъ столько же выиграть какъ сильная, но бѣдная память, принужденная оставаться при одной въ ней содержащейся методѣ.

Такимъ образомъ на первый взглядъ можетъ показаться, что познаніе можетъ вполнѣ замѣнить способности или же, что послѣднія, поскольку онѣ касаются математики сводятся только къ большому или меньшему интересу къ наукѣ, соединенному съ трудолюбіемъ. Къ такому мнѣнію приходитъ Шопенгауэръ¹⁾. Доказывая рядомъ фактовъ и подтверждая своими метафизическими соображеніями наслѣдованіе отъ матери интеллектуальныхъ свойствъ, а отъ отца характера, онъ отмѣчаетъ поразительный фактъ, по его мнѣнію, только видимо противорѣчущій его теоріи.

Оказывается, что въ то время, какъ біографія поэтовъ и философовъ на сторонѣ Шопенгауэра, математики и представители ближайшихъ къ ней наукъ даютъ факты другого рода, якобы говоряшіе за наслѣдованіе ума отъ отца. Существуютъ цѣлыя семьи Бернулли, Кассини, Гершелей, Струве, въ которыхъ математическія способности идутъ по мужской, а не по женской линіи.

¹⁾ Шопенгауэрг. Миръ, какъ Воля и Представленіе, т. II, гл. XLIII.

Шопенгауэръ даетъ этому объясненіе въ томъ, что «математика требуетъ прежде всего прилежанія и настойчивости». Это и наследуется вмѣстѣ съ характеромъ отъ отца, а что сверхъ этого, это столь ничтожно, что для этого особаго наследованія не требуется.

Противъ такого взгляда говорятъ тѣ факты, что существуютъ лица, обладающія достаточнымъ прилежаніемъ и тѣмъ не менѣе съ трудомъ усвояющія математическія истины. Если объяснять это недостаткомъ памяти и сводить способность къ тому и другому роду мышленія къ памяти, то слѣдуетъ признать, какъ мы будемъ еще ниже имѣть случай говорить, особую специфическую память математика, такъ какъ лица, неспособныя къ математикѣ могутъ обладать прекрасной памятью на событія своей жизни или на музыкальные мотивы. Откладывая пока анализъ математической памяти, мы постараемся теперь указать другія характеристическія черты математическаго мышленія.

Большая быстрота одного ума въ сравненіи съ другими въ разысканіи рѣшеній при одинаковой эрудиціи и опытности въ математическихъ изысканіяхъ указываетъ на то, что не одна только память является необходимымъ условіемъ математической способности, что необходимо присутствіе еще другихъ специфическихъ, психологическихъ элементовъ. Въ то время, какъ сильный математическій умъ мало отклоняется отъ прямого пути, ведущаго къ цѣли, дѣлаетъ мало неудачныхъ попытокъ и въ ложности каждой изъ нихъ быстро и легко убѣждается, умъ болѣе слабый долго блуждаетъ среди тщетныхъ попытокъ и детальныхъ провѣрокъ, сдѣланныхъ предположеній.

§ 4. Необходимость для объясненія математическаго мышленія введенія въ разсмотрѣніе бессознательнаго мыслительнаго процесса.

Отчего въ то время, какъ одному уму почти сразу является прямое рѣшеніе, другой долженъ долго блуждать раньше, чѣмъ прійти къ желанной цѣли? Въ чемъ состоитъ волшебное свойство тѣхъ людей, которые какъ говоритъ—Кантъ ¹⁾—«какъ бы съ волшебнымъ жезломъ въ рукахъ умѣютъ отыскивать сокровища познанія, хотя бы они никогда этому не учились. И этому

¹⁾ *Кантъ*. Антропология § 54.

они не могут научить и другихъ, но только могутъ идти впереди нихъ: это уже даръ природы».

Мы думаемъ, что на этотъ вопросъ рефлексія намъ вполне не можетъ отвѣтить. Поскольку мы анализируемъ сознательную мысль, мы въ ней находимъ только большее или меньшее число гипотезъ и ихъ вполне сознательныхъ провѣрокъ. Въ сильномъ и быстромъ умѣ эти гипотезы создаются и гибнутъ съ большой быстротой. Едва успѣваетъ такая гипотеза родиться, какъ умъ наноситъ ей смертельный ударъ. Откуда появляются эти враги, борьба которыхъ проектируется на экранъ сознанія? Если мы вспомнимъ, что многія психическія явленія находятъ свою разгадку въ бессознательной психической дѣятельности, что нашъ умъ способенъ, какъ кротъ подъ землей, производить не менѣе кропотливую и сложную работу въ потемкахъ подъ-сознанія, чѣмъ при свѣтѣ сознанія, то мы будемъ въ состояніи дать слѣдующее указаніе, гдѣ искать разгадку.

До того, какъ въ работающую сознательную мысль приходитъ какое-либо предположеніе, въ бессознательной мысли, всегда работающей параллельно сознанію, гибнетъ масса другихъ предположеній; только наиболее обѣщающія, выступаютъ за порогъ сознанія.

Въ то время, какъ въ слабомъ и медленномъ умѣ вся работа вчернѣ совершается въ сознаніи въ сильномъ и быстромъ, въ мірѣ сознанія все является въ почти готовомъ видѣ. Чудесный волшебный жезлъ слѣдуетъ искать въ бессознательномъ мыслительномъ процессѣ.

§ 5. Роль бессознательнаго мыслительнаго процесса при повѣркѣ предварительныхъ гипотезъ.

Провѣрка сдѣланнаго предположенія обыкновенно бываетъ *не полной*. Принятая гипотеза отвергается, если имѣется хоть одинъ аргументъ противъ нея; но этотъ аргументъ въ большинствѣ случаевъ бываетъ столь же неточнаго характера, какъ аргументъ въ пользу этой гипотезы.

Такъ сдѣланная гипотеза объ интегрируемости въ конечномъ видѣ эллиптическаго интеграла послѣ большого числа попытокъ найти для него выраженіе отвергается, какъ ложная и уже не возбуждаетъ интереса математиковъ, доказательство же интегрируемости дается много позже. То же относится и къ рѣ-

шенію въ радикалахъ буквеннаго уравненія пятой степени. Здѣсь противъ сдѣланнаго предположенія говоритъ только шаткій аргументъ, состоящій въ томъ, что масса опытныхъ и, болѣе того, гениальныхъ математиковъ произвели рядъ тщетныхъ попытокъ его рѣшенія, къ которымъ присоединились, можетъ быть, еще менѣе успѣшныя попытки съ нашей стороны. Впрочемъ, гипотеза можетъ быть отвергнута не только какъ ложная, а и какъ бесполезная въ томъ случаѣ, когда провѣрка ея требуетъ рѣшенія проблемъ, завѣдомо очень трудныхъ, которыя мы никакъ не рассчитываемъ рѣшить.

Если мы говоримъ, что только *наиболѣе обѣщающія* гипотезы всплываютъ въ сознаніи, то намъ незачѣмъ предполагать, что бессознательное мышленіе произвело ихъ детальную и точную провѣрку, достаточно, чтобы на основаніи неточныхъ заключеній по аналогіи оно остановилось на этихъ гипотезахъ.

Высказывая такое объясненіе, мы находимъ необходимымъ изложить нашъ взглядъ на свойства бессознательной мысли, можетъ быть, нѣсколько идущій въ разрѣзъ съ общепринятыми.

§ 6. Ошибается ли бессознательная мысль?

Характерное отличіе сознательныхъ и бессознательныхъ актовъ состоитъ въ меньшей погрѣшности послѣднихъ. Всѣ бессознательныя дѣйствія отличаются особой правильностью и первый лучъ пробудившагося сознанія часто является подобнымъ тормозящему стержню, попавшему между спицъ быстро и правильно вертящагося колеса. Шитье, игра на рояли и многія другія дѣйствія идутъ тогда наиболѣе успѣшно, когда тѣ элементы, на которые они разлагаются, находятся на порогѣ сознанія или спускаются еще ниже, т.-е. представляютъ такъ называемыя Лейбницева перцепціи.

Мы охотно признаемъ только *меньшую погрѣшность* бессознательныхъ актовъ, въ частности бессознательнаго мышленія, но мы будемъ оспаривать положеніе Гартмана о *безусловной безошибочности* бессознательныхъ психическихъ актовъ.

Наоборотъ вездѣ, гдѣ стараемся дополнить сознательный процессъ бессознательнымъ, въ послѣднемъ мы предполагаемъ свойства, присущія первому.

Внезапное появленіе въ сознаниі готоваго рѣшенія какой-либо задачи, которую мы не могли долго рѣшить, мы объясняемъ безсознательнымъ мышленіемъ, которое въ то время, какъ сознание было занято посторонними вещами, продолжало заниматься задачей. Здѣсь возможны двѣ гипотезы; или безсознательная мысль является, какъ «*deus ex machina*», «не колеблется и не сомнѣвается, но мгновенно обнимаетъ въ одинъ и тотъ же моментъ и результатъ и производящій его цѣлый мыслительный процессъ, мыслить всѣ члены процесса заразъ» (Гартманъ), (или же эта мысль продолжаетъ совершать ту же кропотливую работу, что сознательная мысль, переходя черезъ рядъ сомнѣній и ошибокъ къ истинѣ, *reg astra ad astra*. При первомъ предположеніи, стадія, въ которой получается вѣрный результатъ, должна сейчасъ же слѣдовать за моментомъ, когда обсужденіе задачи перешло изъ сознаниія въ область безсознательнаго, процессъ безсознательнаго мышленія затѣмъ обрывается и черезъ нѣкоторое время задача опять воскресаетъ въ сознаниі: въ психической жизни такимъ образомъ предполагается сомнительный разрывъ.

Гораздо вѣроятнѣе второе предположеніе, при которомъ весь процессъ предполагается непрерывно заполняющимъ все время, когда сознание не занято обсужденіемъ задачи вплоть до результата, который всплываетъ за порогъ сознаниія.

Такимъ образомъ по нашему мнѣнію безсознательное мышленіе такимъ же образомъ ошибается (хотя и въ меньшей степени), какъ сознательная мысль.

Большая быстрота и легкость безсознательной мысли зависятъ еще отъ слѣдующихъ причинъ.

Въ то время, какъ въ сознаниі можетъ быть въ данный моментъ только одна мысль, безсознательная мысль можетъ сразу совершать по нѣскольку работъ. Возможно въ одно время слушать чтеніе и шить.

На этомъ основаніи можно предположить, что въ напряженной мысли съ главнымъ, такъ сказать, центромъ притяженія, съ главной системой движущихся психическихъ элементовъ, представляющихъ сознание, образуются еще частныя центры притяженія, частныя системы. Между различными системами устанавливается сообщеніе только въ критическихъ случаяхъ.

§ 7. Различныя роли бессознательной мысли въ мышленіи математика и философа.

Если мы отъ математическаго мышленія перейдемъ къ философскому, которое, какъ математикъ, мыслить отвлеченно, приче́мъ въ иныхъ случаяхъ пользуется, какъ математикъ, дедукціей, то легко увидимъ разницу въ конструкціи ихъ мыслительныхъ способностей, именно въ томъ значеніи, которое имѣетъ для мыслителей этихъ двухъ типовъ *подсознательная работа мысли*.

Въ то время, какъ математикъ *доказываетъ*, философъ только *убѣждаетъ*. Какъ тотъ, такъ и другой начинаютъ съ гипотезы; но второй большей частью и кончаетъ гипотезой.

Какъ тотъ, такъ и другой творческимъ воображеніемъ создаютъ нѣсколько предположеній, изъ которыхъ и производятъ выборъ черезъ провѣрку каждаго. Въ математикѣ провѣрка можетъ быть признана вполне выполненной лишь тогда, когда къ провѣряемымъ предположеніямъ можетъ быть приставлено строгое доказательство. Въ философіи же порою эта провѣрка сводится лишь къ *невозможности увидѣть какія-либо противобѣчія, содержащіяся во взятомъ предположеніи* и къ способности этого предположенія служить объясненіемъ возможно широкаго круга явленій.

Такимъ образомъ философскій умъ въ силу своей меньшей точности, чѣмъ умъ математическій, скорѣе и легче приходитъ къ цѣли въ этомъ закулисномъ выборѣ сперва только воображаемыхъ, а затѣмъ или строго доказуемыхъ или подтверждаемыхъ рядомъ аргументовъ предположеній. Но, кромѣ меньшей точности философскаго ума, этотъ фактъ обусловливается еще другой причиной. Даже самый широкій творческій умъ не въ состояніи создать столько философскихъ объясненій, сколько можетъ придти даже посредственному математическому уму различныхъ предположеній, относящихся къ рѣшенію какой-либо задачи. Въ то время, какъ мысли въ головѣ математика вспыхиваютъ и гаснутъ, пока не зажжется, наконецъ, послѣдняя и единственно истинная, философъ зажигаетъ и тушитъ одну иллюминацію за другой. Но можно навѣрно сказать, что такихъ иллюминацій бываетъ обыкновенно немного. Философъ это полу-поэтъ, полу-ученый; начинаетъ онъ мыслить, какъ поэтъ; каждая его мысль при первомъ появленіи это фантазія поэта, и только затѣмъ она идетъ на судъ философа-ученаго.

Мышленіе философа представляет мышленіе меньшаго напряженія, чѣмъ мышленіе математика, поскольку оно касается не первой своей стадіи, именно, построенія философской гипотезы, а второй—провърки ея или отысканія ряда подтверждающихъ ее аргументовъ.

Вполнѣ естественно предполагать, что въ мышленіи философа работа мысли идетъ только въ сферѣ сознанія, мало распространяясь въ подсознательныя области. Мышленіе математика, наоборотъ, глубоко въндряется въ безсознательную сферу, то всплывая на ея поверхность, то погружаясь въ глубину.

Математикъ не сознаетъ каждаго шага своей мысли, какъ виртуозъ движенія смычка.

Извѣстны случаи, когда въ состояніи эпилептическихъ припадковъ продолжали играть на рояли или случаи, когда трудно разыскиваемое рѣшеніе геометрической задачи всплывало съ утреннимъ пробужденіемъ отъ сна, въ продолженіе котораго неусыпная безсознательная мысль продолжала работать; но намъ неизвѣстны философскія теоріи, созданныя въ эпилепсіи или во снѣ.

§ 8. Разница между склонностью и способностью ума.

При анализѣ математической способности слѣдуетъ рѣзко отличать *склонность* къ извѣстному роду занятій отъ *способностей*. Мы думаемъ, что всякая, стоящая выше нормы, способность соединена съ нѣкоторой склонностью, избытокъ силы всегда стремится проявиться. Человѣкъ съ сильными мускулами почти всегда имѣетъ любовь къ физическимъ упражненіямъ. Если сила не разряжается въ серьезномъ дѣлѣ, онъ находитъ себѣ выходъ въ игрѣ. Но мы не можемъ сказать обратнаго. Если человѣкъ выказываетъ къ чему-либо особенную склонность, то эта склонность не является показателемъ особенной, выше нормы стоящей способности. Въ иныхъ случаяхъ она указываетъ лишь на относительное превосходство одной способности надъ другой. Человѣкъ мыслить не всегда по доброй охотѣ, а часто лишь по принужденію неумолимыхъ обстоятельствъ и въ такомъ случаѣ вполнѣ естественно, что умъ выбираетъ для своей цѣли легчайшій путь, т.-е. тотъ путь, къ которому у него болѣе всего способностей. Но все-таки нельзя утверждать, что такъ именно всегда бы-

васть. Характеръ человѣка кладетъ свой отпечатокъ не только на чувства и желанія, вліяніе его распространяется даже на манеру мыслить.

Болѣе или менѣе подвижной характеръ долженъ сказаться въ тѣхъ или другихъ склонностяхъ, даже самага отвлеченнаго ума.

Ипохондрикъ, живущій болѣе своимъ внутреннимъ міромъ, чѣмъ окружающимъ, будетъ имѣть умъ, болѣе склонный къ самоанализу, чѣмъ къ наблюденію окружающей его природы; для него мышленіе отвлеченными понятіями будетъ болѣе подходящей сферой, чѣмъ индукція естественныхъ наукъ. Сколько людей рождается съ характеромъ и склонностями ученаго, но съ умомъ, едва достигающимъ будничной нормы.

Собственно говоря большинство классификацій относится къ склонностямъ, а не къ способностямъ ума.

Выраженія: *остроумный, глубокий, тупой, поверхностный и т. д.* опредѣляютъ способности ума, умъ *индуктивный и дедуктивный*, какъ мы стараемся доказать, опредѣляютъ склонности.

Подъ какой изъ общеизвѣстныхъ типовъ подвести математическій умъ?

§ 9. Остроуміе, какъ одно изъ характерныхъ свойствъ математической способности.

Одна изъ трудностей при отвѣтѣ на этотъ вопросъ, это сравнительная неясность общепринятыхъ терминовъ для свойствъ, характеризующихъ эти типы. Кантъ ¹⁾ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ—*остроуміе* «способность къ общему правилу подыскивать частное есть способность сужденія, способность для частнаго подыскивать общее есть остроуміе». Съ такимъ опредѣленіемъ, сводящимъ остроуміемъ на способность къ индукціи, мы едва ли можемъ согласиться.

Острый умъ можетъ, какъ мѣткая стрѣла, идя издалека, попадать въ цѣль. Острякомъ называютъ человѣка, способнаго находить общія черты въ видимо совершенно разнородныхъ предметахъ; конечно, ему должна принадлежать способность идти отъ частнаго къ общему, но центръ тяжести его остроумія ле-

¹⁾ Кантъ. Антропологія I. § 42.

жить не въ этомъ, а въ способности обнимать умомъ заразъ два совершенно разнородныхъ предмета. Такимъ образомъ остроуміе это способность обнимать въ одномъ сужденіи понятія изъ двухъ малосвязанныхъ областей мысли. Психологическій анализъ математическаго мышленія показываетъ, что математикамъ главнымъ образомъ присуще остроуміе. Въ предварительной работѣ надъ созданіемъ и провѣркой дѣлаемыхъ гипотезъ мысль математика должна перелетать къ различнымъ ему извѣстнымъ уже положеніямъ и методамъ, отыскивая въ нихъ признаки по своей аналогіи съ тѣми, которые онъ находитъ въ поставленной проблемѣ, дающіе надежды на удачу. Отчаявшись найти помощь вблизи, ему приходится обращаться за ней въ самыя отдаленныя области въ сферѣ его математическаго мышленія, связь которыхъ съ областью настоящаго изслѣдованія можетъ быть открыта впервые. Математикъ долженъ быть остроумнымъ, и лучшей школой остроумія является математика.

✓

§ 10. Быстрота математическаго мышленія.

Другое характерное свойство математическаго ума это его *быстрота*. Если читатель вспомнить нашъ взглядъ на механизмъ математическаго мышленія, то онъ легко увидитъ что это свойство обуславливается той работой, которую совершаетъ безсознательное мышленіе въ помощь сознательному. Безспорно, что изъ всѣхъ ученыхъ наиболѣе быстро мыслятъ математики, но безспорно также и то, что этотъ классъ мыслителей-теоретиковъ значительно уступаетъ въ быстротѣ многимъ мыслителямъ-практикамъ, финансистамъ, политикамъ и полководцамъ.

Въ самомъ дѣлѣ, послѣдніе гораздо болѣе связаны временемъ; они должны придти къ окончательному результату не позже опредѣленнаго дня и часа. Такого опредѣленнаго ограниченія времени для математика нѣтъ; онъ долженъ только недолго останавливаться на каждой гипотезѣ, такъ какъ иначе, вслѣдствіе огромнаго ихъ числа, онъ слишкомъ долго не могъ бы дойти до результата.

Это свойство, обуславливаемое, какъ мы выше уже замѣтили, значительной ролью безсознательнаго мышленія, не особенно выдѣляется въ томъ случаѣ, когда умъ, не представляя чистый типъ математическаго ума, приближается своимъ характеромъ

къ философскому. Подобно тому, какъ всякое движеніе совершается быстро и безъ колебаній, если это движеніе автоматическое, безъ вмѣшательства сознанія, точно такъ же и мышленіе посколькѣ оно принимаетъ во всѣхъ своихъ стадіяхъ характеръ сознательнаго философскаго размышленія, проигрываетъ въ быстротѣ.

§ 11. Философъ и математикъ.

Но есть одно свойство ума, которымъ вознаграждается менѣе быстрый въ сравненіи съ умомъ математическимъ умъ философскій.

Такова *широта* ума, если подъ послѣдней разумѣть *способность ума познавать въ видѣ связнаго цѣлаго широкія области*.

Въ то время какъ въ быстромъ умѣ главную роль играетъ безсознательный моментъ, въ широкомъ умѣ главнымъ двигателемъ является ясное недремлющее сознаніе.

Замѣтимъ кстати, что остроуміе болѣе присуще философскому уму, чѣмъ быстрота мысли. Смѣлые и удачные скачки принадлежать иногда и философскимъ умамъ. Но все-таки остроуміе принадлежитъ преимущественно къ характернымъ свойствамъ математическаго ума. Если философъ широкъ, въ то время, какъ математикъ быстръ, то вмѣстѣ съ тѣмъ философъ *глубокъ*, въ то время какъ математикъ *остроуменъ*.

Мы уже выше сказали, что въ то время, какъ въ математикѣ главная трудность въ *доказательствѣ*, въ оправданіи сдѣланныхъ предположеній, въ философіи не оправданіе, а главнымъ образомъ *построеніе этихъ предположеній* составляетъ затрудненіе. Затрудненіе это и устраняетъ *глубокомысліе*—*способность дѣлать впередъ къ намѣченной цѣли большіе шаги*. При этомъ не столько важна строгость и простота доказательства, главную роль играетъ именно разысканіе послѣдовательнаго ряда проблемъ, прямо, не отклоняясь ни въ одну сторону, ведущаго въ самую нѣдра изслѣдуемой области.

§ 12. Шахматистъ и математикъ.

Обнаруженные нашимъ анализомъ характерныя свойства математическаго ума, остроуміе и быстрая сообразительность, не даютъ полной его характеристики. Эти свойства присущи тоже

въ большой степени шахматисту и другого рода игрокамъ, принужденнымъ мыслить очень быстро въ сферѣ огромнаго числа комбинацій.

Механизмъ мышленія игрока, въ сущности говоря, почти тотъ же, что у математика. Первая стадія—гипотеза, воображаемый ходъ, вторая—провѣрка, т.-е. выводъ нѣкотораго болѣе или менѣе длиннаго ряда послѣдствій изъ него, и въ случаѣ присутствія явно неблагопріятныхъ среди послѣднихъ—отказъ отъ этого хода. Но мы должны здѣсь отмѣтить одно существенное различіе.

Въ то время, какъ математикъ успокаивается окончательно лишь, когда будетъ найденъ весь комплектъ аргументовъ за сдѣланное предложеніе, игрокъ мирится съ ними при болѣе скромномъ требованіи, чтобы не было никакихъ возраженій противъ.

Конечно, въ этомъ отношеніи математикъ находится въ болѣе затруднительномъ положеніи; ему трудно, такъ сказать, не находя около себя друзей, идти искать ихъ въ болѣе далекія области, въ то время, какъ для игрока важно только убѣдиться, что около него нѣтъ враговъ. Такимъ образомъ *у математика будетъ перевѣсъ въ остроуміи въ то время, какъ у игрока, по тѣмъ же причинамъ какъ у финансиста, полководца и т. д.—перевѣсъ въ быстротѣ соображенія.*

§ 13. Поэтъ и математикъ.

Мы уже сказали, что математическое мышленіе начинается съ воображенія. Здѣсь мы должны отмѣтить разницу, которая существуетъ по нашему мнѣнію между понятіями: *воображеніе и фантазія*. *Воображеніе это дѣятельность, соединяющая въ себѣ какъ воспроизведеніе сознательное или произвольное пережитыхъ, сложныхъ впечатлѣній, такъ и возсозданіе при помощи разложенія и комбинированія составныхъ частей при помощи фантазіи въ новыя еще не пережитыя представленія.*

Такимъ образомъ фантазію мы рассматриваемъ какъ составную часть воображенія, именно воображеніе въ его созидательномъ моментѣ.

Для того, чтобы быть хорошимъ математикомъ, нужно обладать хорошимъ воображеніемъ. Это же требованіе предъявляется и поэту. Вслѣдствіе своего могучаго воображенія математикъ кажется поэтомъ среди другихъ ученыхъ.

Но отсюда слишком далеко до того, чтобы выводить, что поэтическое творчество родственно математическому.

«Я понимаю—пишетъ Шабельской Софья Ковалевская,—что васъ такъ удивляетъ, что я могу заниматься заразъ и литературой и математикой. Многіе, которымъ никогда не представлялось случая болѣе узнать математику, смѣшиваютъ ее съ ариѳметикой и считаютъ наукой сухой. Въ сущности же эта наука, *требующая наиболѣе фантазій*, и одинъ изъ первыхъ математиковъ нашего столѣтія говоритъ: совершенно вѣрно, что *нельзя быть математикомъ, не будучи поэтомъ въ душѣ*. Только, разумѣется, чтобы понять вѣрность этого опредѣленія, надо отказаться отъ стараго предразсудка, что поэтъ долженъ что-то сочинять не существующее, что фантазія и вымыселъ это одно и то же. Мнѣ кажется, что поэтъ долженъ только видѣть, чего не видятъ другіе, видѣть глубже другихъ. И это же долженъ математикъ».

Мы съ своей стороны не считаемъ нужнымъ выступать защитникомъ математики отъ обвиненія ея въ сухости. Мы считаемъ, что *хорошій математикъ въ то время, когда онъ мыслитъ, какъ математикъ, никогда не бываетъ поэтомъ*. Мы скорѣй склонны думать, что математическому воображенію присущъ совершенно специфическій характеръ: существуетъ огромная разница между воображеніемъ математика и поэта. Здѣсь нѣтъ ошибки, порожденной предразсудкомъ, о которой говоритъ С. Ковалевская.

Къ тому же еще слѣдуетъ замѣтить, что фантазія и вымыселъ это не одно и то же—съ этимъ легко согласиться, но что фантазія поэта должна быть безъ вымысла, что поэтъ долженъ видѣть одну реальность, обратившись изъ художника въ фотографа, это положеніе весьма спорно и во всякомъ случаѣ совершенно не согласуется съ фактическими данными психологіи творчества поэтовъ.

Воображеніе математика и воображеніе поэта принадлежатъ къ двумъ различнымъ типамъ воображенія, отмѣченнымъ Вундтомъ ¹⁾.

«Индивидуальное воображеніе,—говоритъ Вундтъ,—можетъ отличаться или способностью къ чрезвычайно живымъ и яркимъ

¹⁾ „Физиологическая Психологія“, т. II, гл. XVIII.

представленіямъ или же способностью къ весьма разнородному комбинированію представленій: первую форму фантазіи можно назвать *воспріемлющею*, вторую *комбинирующею*. Рѣдко вообще бываетъ она развита въ обоихъ этихъ направленіяхъ. Чѣмъ значительнѣе чувственныя силы представляющаго воображенія, тѣмъ труднѣе для апперцепціи быстро переходитъ отъ одного представленія къ другому.

Математикамъ, спекулятивнымъ философамъ и изобрѣтателямъ присуща, по Вундту, комбинирующая фантазія. Естествоиспытатели преимущественно обладаютъ воспріемлющей фантазіей. Этого послѣдняго типа фантазіей вооружены и поэты. Классификація Вундта будетъ полнѣй, если типъ воспріемлющей фантазіи распредѣлимъ на два подтипа, но, смотря по тому, относится ли она къ *чувствамъ* или *ощущеніямъ*, въ первомъ случаѣ она можетъ быть названа *субъективной*, во второмъ случаѣ *объективной*. Конечно, фантазія поэта должна быть отнесена къ первому изъ этихъ подтиповъ.

Вундтъ изъ математиковъ выдѣляетъ геометровъ, которымъ приписываетъ вмѣсто комбинирующей воспріемлющую фантазію, которая должна быть, конечно, объективнаго характера.

Въ мнѣніи Вундта, какъ намъ кажется, правильно только то, что *геометръ отличается отъ алгебриста большимъ развитіемъ воспріемлющей фантазіи*. Въ этомъ смыслѣ геометръ ближе къ поэту, чѣмъ алгебристъ. Можно сказать, что въ синтетической геометріи древнихъ болѣе поэзіи, чѣмъ въ современной аналитической. Всѣ эти отличія создаютъ совершенно различные облики умамъ поэта и математика, ставятъ ихъ въ видѣ двухъ различныхъ полюсовъ на сферѣ человѣческаго мышленія.

Математикамъ часто доставляетъ удовольствіе, когда сравниваютъ ихъ науку съ поэзіей, имъ представляется, что подобное сравненіе служить только похвалою для ихъ любимаго занятія и снимаетъ вѣчно тяготящее надъ ними обвиненіе въ сухости. Между тѣмъ сходство только въ томъ, что, какъ въ поэзіи, такъ и въ математикѣ необходима мощная сила воображенія, и быстрое и энергичное теченіе въ первомъ случаѣ образовъ, во второмъ отвлеченныхъ мыслей заставляетъ мыслителя позабыть объ окружающемъ, улетѣть въ надзвѣздныя сферы. Фактическія данныя отнюдь не говорятъ за какое-либо интимное родство математики и поэзіи. Наоборотъ, среди математиковъ слишкомъ

мало находится любителей поэзии. А среди поэтовъ, можно сказать не гиперболируя, любителей математики совсѣмъ нѣтъ. Достаточно вспомнить Гёте, Надсона и т. д.

§ 14. Активное и пассивное воображеніе.

Такимъ образомъ не только поэту и математику не присуще одно и то же воображеніе, одна и та же фантазія, но различного рода математики, геометры и алгебристы отличаются между собой характеромъ своего воображенія.

«Слѣдуетъ замѣтить, говоритъ Рибо ¹⁾, что не существуетъ вообще научнаго воображенія, что форма его должна мѣняться сообразно природѣ наукъ и что, слѣдовательно, она разлагается на нѣкоторое число родовъ или даже видовъ. Отсюда слѣдуетъ необходимость монографій, изъ которыхъ каждая принадлежала бы лицу компетентному».

Никто не сомнѣвается, что математикамъ присущъ особый родъ воображенія, но это еще слишкомъ обще. Ариѳметики, алгебристы и вообще аналиты, у которыхъ открытіе производится въ самой абстрактной формѣ прерывныхъ количественныхъ символовъ и ихъ взаимоотношеній, не могутъ воображать, какъ геометръ.

Можно ли думать, что творецъ начертательной геометрии Монжъ, который освободилъ своимъ трудомъ строителей, архитекторовъ, механиковъ отъ ихъ рутинныхъ правилъ, могъ имѣть то же воображеніе, какъ математикъ, посвящающій себя теоріи чисель.

Мы выше видѣли, что особыя окраски воображенія зависятъ отъ того, какая изъ фантазій, воспріемлющая или комбинирующая, преобладаетъ въ нихъ.

Мы укажемъ сейчасъ еще другой пунктъ различія.

Согласно Вундту, у фантазіи существуетъ два рода дѣятельностей, которыя всегда бываютъ между собой перемѣшаны.

Пассивная дѣятельность фантазіи состоитъ въ томъ, что умъ передается игрѣ представленій, не дѣлая въ нихъ сознательнаго выбора.

Активная дѣятельность состоитъ въ томъ, что воля выбираетъ

¹⁾ Essai sur l'imagination créatrice, ch. IV, p. 199.

извѣстныя представленія изъ конкретныхъ элементовъ, на которые разложилось сложное представленіе и такимъ образомъ соединяетъ эти элементы въ стройное цѣлое.

Характеръ той и другой дѣятельности опредѣляется тѣмъ, въ какомъ направленіи можетъ возбуждаться теченіе представленій въ первомъ случаѣ при *пассивномъ состояніи* души, а во второмъ—при *активномъ*.

Иначе говоря, пассивная дѣятельность воображенія опредѣляется главнымъ образомъ характеромъ *ассоціацій*, активная свойствами *памяти*. Фантазія представляется функціей, именно этихъ двухъ переменныхъ. Комбинаціямъ различныхъ родовъ этихъ способностей отвѣчаютъ различные типы воображенія.

Мы имѣемъ теперь возможность отмѣтить еще другое отличие между воображеніемъ научнымъ, въ частномъ случаѣ математическимъ и воображеніемъ поэта. Это отличие состоитъ, между прочимъ, и въ *большемъ преобладаніи у поэта пассивной, а ученаго активной дѣятельности воображенія*.

Конечно, ученый также начинаетъ съ пассивной дѣятельности; первымъ толчкомъ бываетъ ассоціація (напримѣръ, при открытіи закона всемірнаго тяготѣнія—падающее яблоко), но воля раньше вступаетъ въ свои права, и теченіе мыслей болѣе въ ея власти, чѣмъ это бываетъ у поэта, къ которому поэтическіе образы слетаются часто безъ всякихъ усилій съ его стороны.

§ 15. Роль пассивнаго воображенія въ математическомъ мышленіи.

Весьма интересно изслѣдовать участіе бессознательной мысли въ пассивной дѣятельности воображенія.

Ассоціація идей распространяется не только на сознательную область, она можетъ вызывать образы и представленія, стоящіе ниже сознанія.

Такое утвержденіе можетъ показаться необычайно парадоксальнымъ.

Мы предполагаемъ всѣ области, сознательную и бессознательную, связанными между собой, такъ сказать, потенциально. Ощущеній, находящіяся въ сознаніи, вообще не вызываютъ тѣхъ ощущений, которыя составляютъ предметъ бессознательнаго мышленія, но при нѣкоторыхъ особенныхъ состояніяхъ мозга порогъ сознанія можетъ значительно понизиться, бессознательныя ощу-

щенія могутъ тогда дойти до той степени интенсивности, при которой они должны быть сознаны. Въ этотъ моментъ потенциальная связь переходитъ въ актуальную, и эти ощущенія могутъ войти въ ассоціативную цѣпь и быть вызваны сознательными ощущеніями такъ, какъ если бы эти ощущенія сами были когда-либо сознательными.

Только такимъ именно образомъ объясняется фактъ, что въ процессъ сознательнаго мышленія могутъ проникнуть результаты бессознательной мыслительной дѣятельности.

Эти результаты находились у самаго порога сознанія, который постоянно находится въ состояніи колебанія, то понижаясь, то повышаясь. Въ томъ случаѣ, когда порогъ сознанія настолько понизился, что результатъ этотъ поднялся надъ порогомъ сознанія, то можетъ всегда случиться, что какая-либо сознательная мысль, имѣющая какое-либо сходство съ этимъ результатомъ вызоветъ его въ сознаніе по ассоціаціи.

Отсюда мы видимъ, сколь важную роль играетъ пассивная дѣятельность воображенія въ математическомъ мышленіи.

Мысля, мы то натягиваемъ, то распускаемъ вожжи, (то) наша мысль направляется актомъ воли по опредѣленному направленію, то она пассивно отдается свободному теченію мыслей.

Моментъ соприкосновенія сознанія съ бессознательной мыслительной дѣятельностью, это, въ сущности говоря, вторая фаза процесса творенія по схемѣ Рибо, которая состоитъ въ слѣдующемъ:

1 фаза. *Приготовленіе* (бессознательная дѣятельность).

2 фаза. *Появленіе въ умъ идеи, вдохновеніе, вторженіе* (irruption). (Переходный моментъ).

3 фаза. *Періодъ построенія и развитія* (сознательная дѣятельность).

Болѣе крупныя математическія способности предполагаютъ болѣе связей между сознательной и бессознательной областями. Для этого необходима болѣе энергичная, болѣе интенсивная бессознательная дѣятельность, при которой большое количество результатовъ придвигается къ самому порогу сознанія.

Здѣсь будетъ уместно также упомянуть, въ какомъ смыслѣ ассоціація идей можетъ явиться тормозящей причиной для математическаго мышленія. А именно, она заставляетъ мысль, какъ только воля распускаетъ вожжи, возвращаться въ тѣ же дурныя

области. Здѣсь замѣчается особый *автоматизм* мысли. Мысль отъ отвергнутой новой идеи по ассоціаціи невольно возвращается къ одной изъ старыхъ и, попавъ на нее, затѣмъ автоматически быстро и легко движется по старой дорогѣ, повторяя всѣ тѣ же ошибки. Во избѣжаніе этого, необходимо постоянное вмѣшательство воли, управляемой сознательной памятью.

§ 16. Психологія математическихъ ошибокъ.

Ислѣдованіе конструкціи математическаго мышленія приводитъ насъ естественно къ вопросу о психологическихъ причинахъ математическихъ ошибокъ.

Вопросъ о заблужденіяхъ очень старъ, если заблужденія разсматривать съ логической точки зрѣнія.

Въ этомъ смыслѣ онъ еще разсматривался Аристотелемъ. Первое же психологическое ислѣдованіе можетъ быть отнесено только къ Бекону, которому принадлежитъ извѣстное ученіе объ идолахъ (обманчивыхъ признакахъ истины, иллюзіяхъ). Но ясно, что всѣ классифицированныя Беконемъ заблужденія могутъ касаться только неточнаго мышленія, когда нѣтъ еще рѣчи о доказательствахъ. Всѣ эти заблужденія, если и могутъ имѣть мѣсто при процессѣ подыскиванія предварительныхъ гипотезъ, то во всякомъ случаѣ окончательно фильтруются производимою затѣмъ проверкой, и вліяніе аффектовъ даже высшихъ интеллектуальныхъ типовъ сводится къ нулю.

Математическія ошибки суть ничто иное, какъ погрѣшности памяти или вниманія

Чтобы понять это, возьмемъ простѣйшій примѣръ. Проанализируемъ, въ чемъ состоитъ ошибка при вычисленіи, на примѣръ, при сложеніи нѣсколькихъ многозначныхъ чиселъ.

Желая сложить три числа

$$\begin{array}{r} 53890987 \\ 34567848 \\ 55166239 \end{array}$$

мы складываемъ сперва въ умѣ $7 + 8 + 9$ и фиксируемъ въ памяти вторую цифру полученнаго числа 24. Затѣмъ складываемъ $8 + 4 + 3 = 15$, прикладываемъ къ нему вторую цифру фиксированнаго перваго числа—2.

Далѣ ходъ мысли слѣдующій: $15 + 2 = 17$, единица фиксируется, складываемъ $9 + 8 + 2 = 19$, $19 + 1 = 20$ и такъ далѣе.

Когда мы дойдемъ до сложения седьмого столбца, т.-е. цифръ 3, 4, 5, у насъ въ памяти будутъ слѣдующія цифры; отъ перваго сложения 2, отъ втораго 1, отъ третьяго 2, отъ четвертаго 1, отъ пятаго 2, отъ шестаго 1. Безспорно, что при производствѣ дѣйствій, интенсивность нашего вниманія сильно колеблется, а вслѣдствіе этого колеблется и сила, съ которой запоминаются упомянутыя выше числа, и они вспоминаются съ различной степенью легкости. При быстромъ вычисленіи импульсъ воли для вызова въ памяти желаемой цифры ничтожно малъ, участіе воли можно сравнить съ рукой, которая, отклоняетъ на секунду упругій стержень, чтобы этотъ послѣдній самъ собой принялъ первоначальное свое положеніе. Фиксируя цифру 1 при 6-мъ сложеніи, мы на секунду отвлекаемъ вниманіе, чтобы написать цифру 6, когда же мы перестаемъ думать о 6, единица сразу всплываетъ въ нашей памяти.

Такой актъ вполне аналогиченъ слѣдующему: мы смотримъ въ окно, затѣмъ отвлекаемъ наше вниманіе, смотримъ, напри- мѣръ, на лежащую передъ нами книгу, затѣмъ закрываемъ глаза—передъ нами возстаетъ безъ усилія воли образъ окна. Если теперь при паденіи вниманія цифра 1 недостаточно фиксировалась памятью, она уже не можетъ возстановиться. Тогда въ сознаніе проникаютъ другія цифры, болѣе рѣзкіе отпечатки результатовъ другихъ, только что сдѣланныхъ вычисленій при болѣе интенсивномъ вниманіи. Обыкновенно одна изъ такихъ цифръ, а именно та, которая является первой, т.-е. та, которая рѣзче сохранилась памятью, и принимается за искомую.

Подобнаго же рода ошибка, хотя болѣе рѣдко, можетъ быть при сложеніи цифръ одного столбца безъ перехода къ слѣдующему. По сложеніи 7 съ 8 запоминается число 15, для прочтенія 9 употребляется краткій промежутокъ времени, въ который 15 можетъ забыться.

Помимо этой погрѣшности элементарной памяти, т.-е. памяти, связующей элементарныя звенья мыслительнаго процесса, возможна еще погрѣшность удерживающей памяти. Мы можемъ недостаточно хорошо вспомнить въ краткій промежутокъ времени, употребленный на вычисленіе, тотъ пунктъ таблицы сло-

женія или умноженія, который намъ необходимъ. Подобная ошибка, невозможная въ спокойномъ состояніи достаточно опытнаго въ вычисленіяхъ ума, не представляется невозможной, когда при быстромъ вычисленіи сознание постоянно наполняется различными мыслями. Среди массы незнакомыхъ лицъ можно легко не узнать и хорошо знакомаго, какъ это часто съ нами случается на улицѣ. Въ сущности, все то, что мы сказали объ ошибкахъ въ сложеніи, даетъ полную схему весьма общаго типа математическихъ ошибокъ. Вотъ въ общемъ видѣ эта схема:

Объекту А приписывается признакъ α , означили это положеніе черезъ (A, α) . Вниманіе отвлекается отъ А къ В, затѣмъ возвращается къ А, при чемъ припоминается (A, α) , затѣмъ В приписывается признакъ β , отвлекаются отъ В къ С, вспоминаютъ (B, β) . Ошибка состоитъ въ томъ, что вмѣсто (B, β) берутъ (B, α) .

Но подъ этотъ типъ вполне подходятъ далеко не всѣ математическія ошибки. Въ отличіе отъ ошибокъ, о которыхъ сейчасъ велась рѣчь и которыя могутъ быть названы *ошибками вычисленія*, ошибки, о которыхъ мы сейчасъ будемъ говорить, могутъ быть названы *ошибками доказательства*. Онѣ состоятъ въ томъ, что *посылка* (A, α) замѣняется другою (A, β) , идѣ β не приписывалось еще ни одному объекту, но по своему сходству или по смежности, можетъ легко смѣшаться памятью съ α . Наиболее частой и наиболее трудно избѣгаемой ошибкой является та, при которой β *представляетъ больше общій случай, чѣмъ α* . Положеніе (A, β) при этомъ утверждается при нѣкоторыхъ, часто только подразумеваемыхъ, условіяхъ. Объ этомъ въ дальнѣйшемъ ходѣ доказательства совершенно забывается, и положеніе (A, β) берется во всей его общности.

Я говорю, что эти ошибки въ математикѣ весьма часты и трудно избѣгаемы, такъ какъ, если бы математикъ всякій разъ упоминалъ объ ограниченіяхъ, которыя должны подразумеваться, онъ сдѣлался бы слишкомъ скучнымъ и, утруждая вниманіе отклоненіями отъ основной темы, могъ бы проиграть въ ясности. Такъ математики говорятъ въ нѣсколькихъ главахъ о функцияхъ, подразумевая ихъ непрерывными, хотя объ этомъ ограниченіи упоминается только на первой страницѣ первой главы. О томъ, что функція принадлежитъ къ типу аналитическихъ функций, объ этомъ иногда и не говорится совсѣмъ, считая вполне естественнымъ такое предположеніе.

Ясно, что предпринимающий дальнѣйшія изслѣдованія читатель можетъ совершенно забыть объ этихъ ограниченіяхъ, въ особенности, если примѣненіе положеній, годныхъ только при этихъ ограниченіяхъ къ общему случаю, не только не приводитъ его ни къ какимъ противорѣчіямъ, но и открываетъ новое широкое поле изслѣдованій.

Къ этимъ типамъ математическихъ ошибокъ слѣдуетъ присоединить еще третій: *ошибки въ обозначеніяхъ*.

Какой-нибудь объектъ А обозначается знакомъ а, другой В знакомъ в. Если между а и в есть сходство, то память можетъ спутать и относить в къ А и а къ В. Причина смѣшенія можетъ быть въ воспріятіи: одинъ знакъ можно просто принять за другой.

Можно, напримѣръ, греческую *α* принять за латинское *a*. Въ то время, какъ указанные выше два типа ошибокъ представляютъ ошибки памяти, ошибки послѣдняго типа во второй своей формѣ представляютъ уже ошибки вниманія.

Мы еще укажемъ одинъ типъ ошибокъ вниманія, совершенно иного рода.

Знакомому съ научными математическими мемуарами хорошо извѣстно, что въ этихъ мемуарахъ доказывается не все; вѣдь въ противномъ случаѣ и маленькій мемуаръ выросъ бы въ цѣлый томъ. Не доказываются мелочи, не доказываются такія утвержденія, въ которыхъ каждому опытному читателю не доставляетъ большого труда убѣдиться. Такимъ образомъ, нѣкоторыя звенья въ цѣпи умозаключеній пропускаются, ихъ слѣдуетъ вставить уже самому читателю.

Но намъ кажется, что такимъ же образомъ до извѣстной степени поступаетъ не только читатель, но и самъ авторъ.

Доказательство теоремы составляется слѣдующимъ образомъ. Сперва эскизы, намѣчаются главные пункты, которые слѣдуетъ доказать. Доказываются сперва они вчернѣ, т.-е. такъ, что детали пока остаются безъ разсмотрѣнія, остается еще кое-что спорное, кое-что недоказанное. Только постепенно обезвреживаются всевозможныя возраженія и производится провѣрка различныхъ второстепенныхъ утвержденій. При нѣсколькихъ разъ производимой провѣркѣ всего построенія, мы не разбираемся въ нѣкоторыхъ выставленныхъ нами положеніяхъ, доказательство которыхъ намъ представляется простымъ и обычнымъ, мы проходимъ мимо нихъ съ мыслью, что здѣсь именно все обстоитъ

благополучно, не воспроизводя для каждаго изъ нихъ всего доказательства. Случается, что даже при послѣдней окончательной провѣркѣ мы оказываемъ то же пренебреженіе на видѣ обычнымъ и простымъ положеніямъ, но таящимъ въ себѣ смертельный ядъ и гибель для всего организма нашего построенія.

Иногда къ подобному пренебреженію деталями насъ склоняютъ и другіе факторы. Въ геометріи, напримѣръ, такую роль можетъ играть чертежъ, на которомъ случайно пересѣклись какія-нибудь двѣ прямыя, пересѣченіе которыхъ намъ представляется очевиднымъ въ томъ смыслѣ, что доказательство этого такъ просто и обычно, что нечего себя на немъ утруждать.

Не такого ли рода ошибка Декарта, утверждавшаго, что нормали къ двумъ плоскимъ кривымъ, именно къ проэкціямъ, линіи двоякой кривизны, сами будутъ проэкціями нормали этой кривой. Вотъ психологія подобной ошибки:

1) Доказательство этого невѣрнаго положенія показалось Декарту настолько же простымъ, насколько просто доказательство подобнаго положенія для касательныхъ.

2) Весьма вѣроятно, что въ этомъ его убѣдило и неправильно представленное геометрическое построеніе.

Подобнаго рода ошибки могутъ быть и при вычисленіи, когда отбрасываемъ различные члены въ видѣ упрощенія. Намъ кажется очевиднымъ, что такое отбрасываніе мало повліяетъ на результатъ, при чемъ кажется, что доказательство этого такъ просто, что не стоитъ на немъ останавливаться, а между тѣмъ это часто ведетъ къ роковымъ ошибкамъ.

§ 17. Умъ математика, какъ умъ дедуктивный.

Существуютъ помимо намѣченныхъ выше типовъ еще два типа, на которые принято дѣлить умы и таланты. Эти два типа выражаются терминами: *дедуктивный* и *индуктивный*. Къ первому типу относятъ математиковъ и философовъ.

«Важнѣйшія индивидуальныя различія, — говоритъ Вундтъ ¹⁾ — въ направленіи умственной дѣятельности обуславливаются *соединеніемъ извѣстныхъ сторонъ способности воображенія съ извѣстными сторонами способности собственно мыслительной*. Происходящее

¹⁾ Физиолог. Психологія II т. гл. XVIII.

отсюда умственное предрасположеніе называется обыкновенно талантомъ. Соответственно двумъ направлениамъ воображенія и двумъ направлениамъ ума можно различать 4 главныхъ формы таланта».

О различныхъ типахъ воображенія мы уже говорили выше.

Направленіе же ума по Вундту слѣдующее: *Индуктивный* умъ склоненъ связывать отдѣльные факты, т.-е. отдѣльные объекты нашихъ представленій въ формы понятій. *Дедуктивный* же умъ, напротивъ, въ высшей степени склоненъ подводить отдѣльные факты подъ общія формы, созданныя мышленіемъ. Первый стремится собрать наблюденія и обобщить ихъ, второй выводитъ слѣдствіе изъ общихъ понятій и правилъ, или, взявъ общій принципъ, разлагаетъ его на отдѣльные частные случаи. Если классификація умовъ по типамъ воображенія представляетъ классификацію по способностямъ, то дѣленіе на умъ индуктивный и дедуктивный отвѣчаетъ скорѣй дѣленію по *склонностямямъ*. *Способности къ чистой дедукціи или силлогизму*, какъ главному двигателю ея, *нѣтъ*. Не требуется особой способности, чтобы изъ фактовъ: люди смертны и Петръ человекъ, вывести, что Петръ умретъ. Трудность дедуктивнаго мышленія состоитъ въ направленіи ряда силлогизмовъ къ намѣченной цѣли, въ подведеніи даннаго случая подъ тотъ изъ болѣе общихъ, къ каждому изъ которыхъ онъ принадлежитъ, который приводилъ бы къ рѣшенію интересующихъ мыслителя проблемъ. Иначе говоря, *отъ дедуктивнаго мыслителя требуются только тогда особыя способности, когда онъ перестаетъ быть дедуктивнымъ мыслителемъ*.

Вѣдь для такой цѣли, какъ мы выше видѣли, умъ пользуется воображеніемъ, индукціей и аналогіей. Поэтому нельзя противопоставлять математика и философа натуралисту, какъ умы способные къ двумъ противоположнаго рода операціямъ: дедукціи и индукціи. Математикъ въ своей закулисной работѣ—мыслитель индуктивный; различіе его способностей отъ способностей натуралиста лежитъ только въ специфическихъ видахъ воображенія и въ способности приводить въ движеніе при закулисной работѣ бессознательную мысль въ самыхъ широкихъ размѣрахъ.

Классификація умовъ и талантовъ на дедуктивные и индуктивные, такимъ образомъ, есть классификація по склонностямъ ума. Какъ мы выше сказали, такія склонности могутъ обуславливаться характеромъ человека.

§ 18. Нѣкоторыя соображенія, относящіяся къ памяти вообще.

Мы уже упомянули, что характеръ воображенія зависитъ отъ свойства памяти. Для воспроизведенія пережитыхъ впечатлѣній мыслителемъ необходима память, при чемъ именно такая, которая могла бы вызвать именно того рода впечатлѣнія, которыя относятся къ области его мышленія. Музыкальное воображеніе не можетъ существовать безъ музыкальной памяти. Математическое воображеніе не можетъ быть безъ математической памяти. Поэтому вполне естественно, коснувшись специфическихъ свойствъ математическаго воображенія, перейти къ анализу математической памяти.

Этому анализу мы предпосылаемъ нѣкоторыя соображенія, относящіяся къ памяти вообще.

Необходимымъ условіемъ мышленія во всѣхъ ея разновидностяхъ является память, которая, какъ цементъ, связываетъ различные звенья мыслительнаго процесса.

Въ памяти могутъ быть отмѣчены три момента:

- 1) *Усвоеніе памятью извѣстнаго состоянія.*
- 2) *Сохраненіе воспринятаго въ потенціальной формѣ.*
- 3) *Воспроизведеніе его.*

Различныя ощущенія, чувства и мысли могутъ нами запоминаться съ различной степенью легкости на различные сроки, съ различной ясностью сохраняться въ памяти и, наконецъ, болѣе или менѣе легко могутъ быть ею вызваны.

Мы различаемъ первый и второй моментъ, какъ два различныхъ момента. Нѣкоторыя состоянія, хотя и вполне нами сознаваемые, могутъ совершенно быть не усвоенными памятью. Произнесенное подъ рядъ большое число цифръ или словъ не можетъ быть нами воспроизведено, хотя бы мы пожелали это сдѣлать тотчасъ по ихъ произнесеніи. Этотъ актъ усвоенія содержанія сознанія памятью отнюдь не тождественъ съ переходомъ даннаго состоянія за порогъ сознанія. Произносимыя слова ясно сознаются нами не только, какъ совокупность опредѣленныхъ звуковъ, но какъ знаки опредѣленно и ясно сознаваемыхъ нами понятій.

Если взять обычное сравненіе памяти съ отпечаткомъ на мягкой поверхности, то безсознательному акту будетъ соответствовать движеніе отпечатываемаго предмета въ нѣкоторомъ отда-

лении отъ этой поверхности, сознательному акту, не усвояемому памятью, соприкосновеніе съ данной поверхностью безъ оставленія на ней слѣда. Если же предполагать, что тотъ же предметъ производитъ давленіе на эту поверхность, то соотвѣтственно тому, принадлежитъ ли эта поверхность вполне упругому тѣлу, послѣ давленія возвращающемуся тотчасъ къ первоначальной формѣ, или въ силу нѣкоторой неупругости оставляющему на себѣ слѣдъ отъ давленія, мы получаемъ два явленія, отвѣчающія или одному первому моменту или совокупности двухъ первыхъ.

Мысля, мы связываемъ памятью различныя звенья мыслительнаго процесса. Для того, чтобы вывести умозаключеніе, нужно помнить, покуда оно не выведено, отдѣльныя послышки. Эту самую первичную форму памяти, которая проявляется въ каждомъ, даже наиболѣе грубомъ, мыслительномъ процессѣ и дѣйствіе которой не идетъ дальше простого связыванія отдѣльныхъ моментовъ мышленія, мы называемъ *элементарной памятью* ¹⁾.

Въ элементарной памяти, позволяющей перейти отъ одной послышки къ послѣдующей, второй моментъ, можно сказать, почти исчезаетъ, получаемый промежуточный членъ усваивается для того, чтобы тотчасъ воспроизвестись и затѣмъ подвергнуться забвенію. Для того, чтобы хорошо мыслить, необходимо, чтобы весь мыслительный процессъ представлялъ неразрывную и крѣпкую цѣпь, необходима извѣстная чувствительность нѣкоторыхъ нервныхъ элементовъ, но эти послѣдніе могутъ обладать большою степенью упругости и могутъ воспроизводить данное состояніе достаточно сильно только въ скоромъ времени отъ момента усвоенія, сохраняя эти состоянія на болѣе или менѣе долгое время. Для того, чтобы шахматистъ игралъ хорошо или математикъ хорошо вычислялъ, необходимо, чтобы первый помнилъ свои ходы, а второй свои числа; но по окончаніи игры или вычисленія и тѣ и другіе могутъ совершенно стереться изъ памяти.

Большимъ или меньшимъ развитіемъ способности сохраненія даннаго воспріятіемъ содержанія обуславливается развитіе чело-

1) Сравненіе Рибо памяти съ кладовой, гдѣ въ отдѣльныхъ ящикахъ сохраняются всѣ наши свѣдѣнія, не подходитъ къ элементарной памяти. Для объектовъ послѣдней не существуетъ ящиковъ. Эта память скорѣе похожа на выгрузочную станцію, гдѣ товаръ выгружается съ одного поѣзда на другой, чтобы тотчасъ оставить эту станцію.

вѣка. Въ то время, какъ для человѣка дѣла эта способность не играетъ существенной роли, ученый безъ памяти, какъ хранилища необходимыхъ познаній, является совершенно безсильнымъ.

§ 19. Удерживающая память математика.

Но не у всѣхъ ученыхъ *удерживающей* памяти дано то же значеніе. Ясно, что чѣмъ болѣе связи между различными объектами, запечатлѣваемыми памятью, тѣмъ легче ихъ запомнить. Всякая связь дѣлаетъ необходимымъ запоминаніе только части ихъ числа, такъ какъ часть можетъ уже безъ усилія воли вызвать и всю остальную совокупность. Математику нѣтъ необходимости удерживать въ памяти все доказательство теоремы, необходимо лишь помнить исходный и конечный пунктъ и идсю доказательства.

Правда, ученый математикъ долженъ удерживать въ памяти огромное число формулъ и методъ, но объемъ его памяти долженъ быть гораздо меньше, чѣмъ у натуралиста или историка.

Въ то время, какъ математикъ, потерявъ въ памяти что-либо, можетъ это *искать*, возстановляя промежуточные логическія звенья между вспомнутымъ и забытымъ, натуралистъ, историкъ, химикъ и т. д., имѣя часто дѣло съ совершенно обособленными и не находящимися между собой въ связи объектами, должны совершенно въ этомъ отчаяться.

Быстрое соображеніе, дающее возможность произвести подобные розыски въ самое короткое время, позволяетъ математику и при сравнительно ничтожномъ объемѣ удерживающей памяти хорошо мыслить, между тѣмъ какъ, напр., натуралистъ безъ памяти огромнаго числа фактовъ и терминовъ своей обширной номенклатуры совершенно безсиленъ.

Отъ памяти математика требуется главнымъ образомъ чувствительность, требуется, чтобы она быстро усвоила каждое звено той длинной цѣпи, черезъ которую проходитъ мысль, и чтобы быстро и въ неискаженномъ видѣ воспроизводила его при переходѣ къ послѣдующимъ звеньямъ.

Отъ математика требуется главнымъ образомъ *элементарная, а не удерживающая память*, требуется не 2-ой, а 1-ый и 3-ій вышеупомянутые моменты акта запоминанія.

Взявъ приведенное выше сравненіе, можно сказать, что память математика должна быть подобна гибкой и упругой поверхности.

§ 20. Различные роды памяти.

Нельзя сказать, что въ этомъ исключительно состоитъ отличие математической памяти.

Нельзя сказать, что память совершенно равнодушна къ содержанію.

Иной легко запоминаетъ музыкальные мотивы, другой, лишенный этой способности, быстро запоминаетъ цифры.

Правда, память, какъ мускулы, развивается упражненіемъ, но для существованія памяти къ извѣстному классу воспріятій необходима все-таки наличность нѣкоторыхъ элементовъ. Извѣстно, что съ музыкальной памятью рождаются, и изъ двухъ братьевъ, слышавшихъ одни и тѣ же мотивы, одинъ можетъ запомнить всѣ, а другой ни одного.

«Фактическія данныя современной психологіи,—говоритъ Рибо ¹⁾,—говорятъ противъ воззрѣнія, приводимаго Дюгальдомъ Стюартомъ, что неравенства въ способности сохраненія памятью состояній различныхъ типовъ зависятъ отъ неравенства употребляемаго нами вниманія по отношенію къ различнымъ предметамъ и выбора, который умъ дѣлаетъ изъ явленій и вещей, обращающихъ на себя вниманіе. Мы имѣемъ случаи удивительной зрительной памяти художниковъ Горация Вернэ и Густава Дорэ, рисующихъ портреты на память, шахматистовъ, могущихъ à l'aveugle играть нѣсколько партій, знаменитыхъ счетчиковъ въ родѣ Діаманди и Иноди, производящихъ въ умѣ большія вычисленія»...

«Психологическій анализъ такимъ образомъ показываетъ, что не существуетъ единичной памяти, а есть только память множественная; точно также нѣтъ и какого-либо опредѣленнаго мѣстонахожденія памяти, а есть столько различныхъ мѣстъ, сколько различныхъ видовъ памяти». Воспоминаніе вовсе не находится, какъ часто говорятъ, въ душѣ, оно пребываетъ въ мѣстѣ своего возникновенія въ той или другой части нервной системы.

¹⁾ Рибо. „Память въ ея нормальномъ и болѣзненномъ состояніи“, стр. 55.

Для такого рода частныхъ памяти необходимо поэтому особое анатомическое устройство соотвѣтственно данному чувству, напр., органа зрѣнія.

§ 21. Классификація родовъ памяти.

Какая память главнымъ образомъ свойственна математику? Психологическій анализъ не можетъ удовольствоваться однимъ признаніемъ существованія специфической математической памяти, онъ долженъ изслѣдовать простѣйшіе элементы, на которые разлагается этотъ сложный психическій актъ, давъ возможность съ различныхъ точекъ зрѣнія отнести ее къ болѣе общимъ видамъ памяти.

Прежде, чѣмъ провести на нашъ взглядъ наиболѣе естественную классификацію видовъ памяти, мы сдѣлаемъ одно замѣчаніе, на первый взглядъ представляющееся парадоксальнымъ.

Память не сохраняетъ непосредственно отвлеченныхъ понятій; она сохраняетъ лишь ощущенія, которыя при своемъ воспроизведеніи заставляютъ насъ мыслить объ этихъ понятіяхъ.

Процессъ воспоминанія представляетъ движеніе отъ центральной нервной системы къ периферической, гдѣ, по мнѣнію Рибо, мы и находимъ искомое, но, прибавимъ, не мысль, а лишь отпечатокъ пережитого периферическимъ нервомъ ощущенія, и только черезъ обратное центростремительное движеніе воскресаетъ понятіе. Желая вспомнить, въ чемъ состоитъ система Спинозы, мы вспоминаемъ раньше термины: субстанція, атрибутъ, модусъ и т. д., которыми пользовался Спиноза, и только затѣмъ постепенно по ассоціаціи идей воскресаютъ въ нашей головѣ различные пункты его системы. Желая вспомнить математическую теорему, мы сперва вспоминаемъ или алгебраическую формулу или чертежъ.

Такой взглядъ насъ склоняетъ къ признанію *столькихъ видовъ памяти, сколько существуетъ видовъ ощущеній*. Но помимо этого за ту же классификацію говорятъ и факты, ясно обнаруживающіе специфическій и независимый характеръ, слуховой, зрительной и т. д., къ отдѣльнымъ видамъ ощущеній относящихся памяти. А, именно, возможно, напримѣръ, существованіе сильной слуховой памяти при слабой зрительной и обратно.

Итакъ, мы говоримъ: *существуютъ памяти: слуховая, зрительная, обонятельная, осязательная, вкусовая и мышечная.*

Содержаніе обонянія, вкуса и осязанія является слишкомъ рѣдкимъ предметомъ отвлеченнаго мышленія.

Слова запоминаются нѣкоторыми лицами *слуховой* памятью, такъ что они вспоминаютъ ухомъ, такъ сказать, слышатъ то слово, которое желаютъ вспомнить. Другія лица, вспоминая, вызываютъ зрительный образъ написаннаго слова. Это лица съ преимущественнымъ развитіемъ *зрительной* памяти. Къ этимъ двумъ типамъ, отмѣченнымъ нѣкоторыми психологами, присоединяемъ еще третій, когда запоминаются не звуки, не изображеніе ряда буквъ, а манера писать данное слово, т.-е. рядъ мышечныхъ ощущеній руки. Этому типу свойственна *мышечная память.*

Въ виду того, что форма и размѣры предмета познаются, какъ собственно зрительными ощущеніями, т.-е. дѣйствіемъ на нервныя элементы, соединенные съ сѣтчатой оболочкой глаза, такъ и мышечными чувствами, непосредственно связанными съ аккомодациею и конвергенціею глаза, то и память о формѣ и размѣрахъ предметовъ можетъ быть какъ зрительной, такъ и мышечной, вслѣдствіе чего легко возможно смѣшеніе обоихъ видовъ памяти.

Пространственная память или память на взаимное расположеніе предметовъ въ пространствѣ (въ частномъ случаѣ ихъ разстояніе) есть частный случай мышечной памяти.

§ 22. Пространственная память математика.

Геометру необходима именно этого рода, т.-е. *пространственная память*; его элементарная память должна быстро усваивать и легко воспроизводить геометрическія построенія.

Память геометра не зрительная память, геометръ не помнитъ зрительный образъ чертежа, онъ помнитъ только *взаимное расположеніе линій и поверхностей или ихъ частей.*

Слѣдуетъ замѣтить, что, хотя память зрительная и пространственная представляютъ различные виды памяти, какъ различныя ощущенія цвѣта и ощущенія мышечныя, тѣмъ не менѣе они могутъ быть смѣшаны. Организмъ человѣка не имѣетъ безупречной гармоніи въ томъ смыслѣ, что ко всякому движенію, направлен-

ному къ извѣстной цѣли, присоединяются вторичныя автоматическія движенія, которыя отъ низшей стадіи развитія до высшей постепенно сокращаются, никогда впрочемъ окончательно не уничтожаясь.

Ребенокъ, начинающій писать, совершенно не можетъ производить движенія только рукой, онъ двигаетъ, обыкновенно, и языкомъ, и мускулами лица, и даже ногой, но мало-по-малу онъ перестаетъ дѣлать эти излишнія движенія. Точно такимъ же образомъ, желая запомнить фигуру, мы запоминаемъ невольно и цвѣта и тратимъ на послѣднее напрасно психическую энергію. Безспорно, что у шахматиста, какъ и математика, центръ тяжести лежитъ въ пространственной памяти, но къ ней частью примѣшивается и зрительная.

Впрочемъ, въ иныхъ случаяхъ тѣ движенія, которыя являются до извѣстнаго момента вторичными, могутъ потомъ замѣнить главныя. Душа, стремясь по линіи наименьшаго сопротивленія, можетъ поступить такимъ образомъ съ цѣлью легчайшаго достиженія извѣстной цѣли.

«Между шахматистами-игроками,—говоритъ Бинэ ¹⁾, имѣющими способность играть, не глядя на доску, существуетъ огромное число говорящихъ, что во время игры они воображаютъ шахматную доску и фигуры, какъ будто бы ихъ видѣли. Иные видятъ формы фигуръ, даже цвѣтъ».

Бинэ называетъ ихъ память *конкретной зрительной* памятью.

По нашему мнѣнію, цвѣтъ и фигуры въ большинствѣ случаевъ это только вторичная память. Игроку достаточно помнить расположеніе коня относительно пѣшки, но не цвѣтъ или тѣ или другія особенности формы этихъ фигуръ. Зрительная память такимъ образомъ большей частью здѣсь является бесполезной, но съ другой стороны бываетъ, что съ ея помощью мысль игрока безсознательно выбираетъ кратчайшій легчайшій способъ фиксированія и различенія фигуры. Ей нѣтъ необходимости всегда помнить ходъ; ей достаточно до поры, до времени помнить только цвѣтъ и хотя бы въ очень неясной формѣ фигуру и и только въ случаѣ необходимости по цвѣту и фигурѣ возстановлять ея ходъ. Впрочемъ, въ виду того, что нѣсколько пѣшекъ, два коня, двѣ туры и т. д. одного цвѣта, необходимы еще

1) *Binet. Memoire visuelle geometrique. Revue Philosophique, 1893, № 1.*

другіе признаки ихъ различенія, которые вѣроятно всегда исключительно пространственнаго характера, такъ правая тура, т.-е. стоящая съ правой руки, отличается отъ лѣвой.

Эту конкретную зрительную память Бинэ отличаетъ отъ *зрительной геометрической* памяти тѣхъ шахматистовъ, которые, воображая шахматную доску, не видятъ ни цвѣта, ни формъ фигуры.

Единственнымъ различіемъ фигуры является тотъ путь, который она должна сдѣлать, чтобы достигнуть арміи непріятели. Такая зрительная геометрическая память сводится къ почти чистой пространственной памяти; зрительная память имѣетъ очень слабый эффектъ.

Тѣмъ не менѣе она дѣйствуетъ побочно и воспоминаніемъ ходовъ различныхъ фигуръ воскрешаетъ видъ шахматной доски; эти шахматные игроки все-таки видятъ.

Ислѣдованіе Бинэ устанавливаетъ, что къ пространственной памяти шахматиста примѣшивается еще зрительная. Тотъ же фактъ имѣетъ мѣсто и у геометра. Вспоминая доказательство какой-либо теоремы, онъ мысленно чертитъ чертежъ, такимъ именно образомъ и вспоминается взаимное расположеніе его частей; въ этомъ воспоминаніи непрерывнаго ряда мышечныхъ ощущеній и состоитъ геометрическая память. Но къ этой памяти безусловно, какъ въ вышеприведенномъ примѣрѣ шахматиста, примѣшивается и зрительная память. Геометръ часто видитъ чертежъ, какъ видитъ шахматистъ доску при обѣихъ разновидностяхъ шахматной памяти.

Здѣсь, какъ и въ мышленіи шахматиста, могутъ быть какъ полезные, такъ и вредные элементы. Вмѣстѣ съ необходимымъ запоминаются и затѣмъ воспроизводятся памятью обозначенія различныхъ точекъ и угловъ и другія детали, являющіяся лишь балластомъ при мышленіи. Но иногда переходъ отъ мысленнаго черченія къ видѣнію есть актъ полезный для души: это безсознательный выборъ линіи наименьшаго сопротивленія.

Въ то время, какъ пространственная память разлагается на рядъ мышечныхъ ощущеній во времени и подобно осязанію ощущиваетъ предметъ, зрѣніе его схватываетъ во всей его цѣлости. Мысленное черченіе даетъ намъ дѣйствительно чертежъ, который мы видимъ въ воображеніи и который можетъ сохраняться зрительной памятью.

Сдѣлаемъ еще одно важное замѣчаніе, относящееся къ математической памяти.

На ⁷первый взглядъ представляется, что математикамъ свойственны два рода памяти: память геометрическая т.-е. память къ геометрическимъ построениямъ и алгебраическая, т.-е. память къ алгебраическимъ формуламъ и цифрамъ.

Но мы думаемъ, что память алгебраическая ничѣмъ существенно не отличается отъ геометрической, и представляетъ ту же пространственную память.

Мы вѣдь запоминаемъ не зрительный образъ формулы

$$\begin{aligned} (a + b)^2 &= a^2 + 2ab + b^2 \\ \frac{a^2 - b^2}{a - b} &= a + b \text{ и т. д.,} \end{aligned}$$

а запоминаемъ эти формулы совершенно такъ же, какъ геометрическія построения, т.-е. какъ извѣстное расположеніе буквъ *a*, *b* и цифры 2 по отношенію другъ къ другу.

То же самое относится и къ цифровой памяти.

§ 23. Педагогическое значеніе математики.

Въ связи съ психологическимъ изслѣдованіемъ математической способности находится разрѣшеніе вопроса о педагогическомъ значеніи преподаванія математики.

Специфическій характеръ математической способности является причиной существованія у нѣкоторыхъ лицъ другихъ умственныхъ способностей, значительно превосходящихъ норму, съ почти полнымъ отсутствіемъ математическихъ способностей. Достаточно вспомнить два глубоко-философскихъ ума, широкія области которыхъ, хотя и соприкасались между собой, но въ общемъ не совпадали. Я говорю о Гѣте и Дарвинѣ.

Болѣе того, наше изслѣдованіе намъ показало, что философскій и математическій умы обладаютъ психологическими элементами, находящимися другъ съ другомъ въ антагонизмѣ. Философу, мысль котораго работаетъ всецѣло въ лучахъ сознанія, могутъ показаться математическія открытія рядомъ какихъ-то фокусовъ. Онъ согласится съ доказательствами математика, но ему покажется естественнымъ задать вопросъ (какъ Шопенгауэръ), отчего при доказательствахъ теоремы проводятъ ту или другую

линію, и онъ не удовлетворится разъясненіемъ, что такое дѣйствіе потомъ приведетъ къ желанной цѣли. Вѣдь мы куда ведемъ изслѣдованіе, скажетъ онъ, еще не знаемъ этой цѣли.

Что это за суфлеръ, который раньше времени намъ все подсказываетъ? Этотъ суфлеръ, какъ мы показали выше, это неточное мышленіе, глубоко заходящее въ подсознательныя области.

Повторяемъ, математикъ подобенъ музыканту, который часть своихъ быстрыхъ и ловкихъ движеній долженъ совершать безсознательно, и для котораго сознаніе можетъ явиться лишь тормазомъ.

Математикъ мыслить быстро, математику присуще остроуміе, но мы не можемъ назвать математическій умъ умомъ высшей цѣнности.

Математическій умъ не видитъ того, что видитъ умъ философскій. Онъ не видитъ, да и не стремится увидѣть весь предметъ; онъ видитъ только часть его, ту часть, которая служитъ какъ бы крючкомъ, за который онъ прицѣпляетъ тѣ логическія цѣпи, при помощи которыхъ желаетъ связать все имъ мыслимое.

Обычное заблужденіе, присущее математикамъ, состоитъ въ смѣшеніи всего предмета съ этой небольшой частью, доступной ихъ взору, въ смѣшеніи математическихъ опредѣленій, скользкихъ, такъ сказать, только по поверхности, съ самой сущностью предмета. Развѣ понятіе о вѣроятности совпадаетъ съ понятіемъ о нѣкоторой дроби, которая служитъ въ математикѣ опредѣленіемъ вѣроятности? Понятіе о кривизнѣ шире, чѣмъ то опредѣленіе, которое даетъ геометрія. Математики съ трудомъ могутъ примириться, чтобы даже въ геометрическихъ аксіомахъ нашлось что-либо, не поддающееся математической формулировкѣ, что-либо кромѣ крючковъ, за которые можно было бы привѣсить длинную цѣпь доказательствъ. Знаменитый математикъ Пуанкаре¹⁾ доходитъ до того, что совершенно забываетъ созерцательный характеръ геометрическихъ аксіомъ и считаетъ ихъ за скрытыя опредѣленія... ergo, между геометріями 4-хъ и 3-хъ измѣреній нѣтъ существенной разницы!

Такимъ образомъ умъ въ своемъ сознательномъ развитіи, въ стремленіи объять окружающій міръ болѣе глубокимъ и широкимъ взоромъ не найдетъ себѣ въ математикѣ подходящей

¹⁾ „Гипотеза и наука“.

сферы. Такой умъ долженъ необходимо выйти за границы логическихъ опредѣленій и математическихъ терминовъ и доказательствъ, онъ долженъ видѣть въ предметѣ также и то, что не можетъ быть выражено никакими математическими формулами, то, для чего не только формула, но и слово можетъ служить только намекомъ.

Такимъ образомъ математическія способности ненадежное мѣрило цѣнности ума.

Такое мѣрило аналогично оцѣнкѣ богатствъ человѣка по одному количеству десятинъ земли, забывая другое движимое и недвижимое имущество, которое можетъ существовать совершенно независимо отъ земли и давать еще лучший доходъ. Специфическій характеръ математической способности дѣлаетъ математику доступной не всѣмъ: нѣкоторый и довольно большой процентъ ея совершенно не понимаетъ, у нѣкоторыхъ изученіе ея почти сводится къ одному заучиванію механическихъ дѣйствій надъ символами.

Чисто интеллектуальный ея характеръ, не говорящій ничего чувству, дѣлаетъ ее интересной только крайне ограниченному кругу учениковъ.

Такимъ образомъ не всѣ ею могутъ заниматься и очень немногіе желаютъ ею заниматься.

Поэтому въ общемъ циклѣ преподаванія въ общеобразовательныхъ заведеніяхъ (а таковыми должны быть среднія учебныя заведенія) *математическія науки не должны представлять основу общаго средняго образованія.* Мы должны стараться, чтобы въ предметахъ ближайшихъ къ математикѣ (таковы физика, космографія) и неспособный къ математикѣ пріобрѣталъ максимумъ познаній.

Педагогическое значеніе предмета можетъ быть тройко:

- 1) предметъ можетъ быть полезенъ,
- 2) можетъ давать гимнастику ума, упражненіемъ развивающую его гибкость и другія качества,
- 3) можетъ развивать, расширяя кругозоръ учащагося.

Удовлетворяя первымъ двумъ требованіямъ, математика врядъ ли удовлетворяетъ третьему.

Едва ли математика, этотъ фундаментъ, но не вершина наукъ, можетъ расширить кругозоръ. Можно знать математику и кромѣ нея не знать ни одной науки. Между тѣмъ, какъ фи-

зику необходимо до известной степени знать такъ же и математику.

Существованіе совершенно юныхъ математическихъ геніевъ вродѣ 12-лѣтняго Клеро, представляющаго свой мемуаръ академіи, или 20-лѣтняго Галуа, создающаго одинъ изъ величайшихъ отдѣловъ алгебры, указываетъ при какомъ узкомъ кругозорѣ можно быть не только хорошимъ, но и геніальнымъ математикомъ.

Мы слишкомъ далеки отъ мнѣнія Платона, начертавшаго при входѣ въ свою академію слова: «*Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίοι*» (да не входитъ не знающій геометріи). Если бы въ душѣ самого хозяина академіи не уживался рядомъ съ геометромъ еще поэтъ, который контрабандой, вопреки вѣвѣскѣ вошелъ въ академію, то мы не имѣли бы Платоновской философіи. Но этотъ случай уживанія въ одной душѣ геометра и поэта, создающаго двойственность души, случай очень рѣдкій, явленіе вродѣ двойственности сознанія. Обыкновенно звукъ каждой изъ этихъ струнъ души заглушаетъ другую.

Не полагая математику основой средняго образованія, мы тѣмъ не менѣе далеки отъ взгляда Шопенгауэра, по мнѣнію котораго единственная непосредственная польза математики заключается въ томъ, что она можетъ приучить разсѣянный и легкомысленный умъ сосредоточивать свое вниманіе.

Главное педагогическое значеніе математики состоитъ въ томъ, что въ математикѣ преимущественно передъ другими предметами ученику предоставляется самостоятельная умственная работа.

Въ другихъ предметахъ ему главнымъ образомъ приходится *понимать мысли другихъ*, въ математикѣ при рѣшеніи задачъ ему приходится мыслить самостоятельно.

Д. Мордухай-Болтовской.

Возможна ли психологія безъ самонаблюденія.

(По поводу статьи В. Бехтерева: „Обоснованіе объективной психологіи“.)

Не такъ давно въ журналѣ «Вѣстникъ Психологіи» ¹⁾ появилась статья академика В. Бехтерева «Обоснованіе объективной психологіи», интересная въ томъ отношеніи, что она даетъ ясное представленіе о взглядахъ на сущность психологіи, господствующихъ среди лицъ, спеціально занятыхъ изученіемъ отправленій человѣческаго тѣла. Статья эта тѣмъ болѣе должна обратить на себя наше вниманіе, что она принадлежитъ автору, пользующемуся въ ученомъ мірѣ заслуженной извѣстностью.

I.

«Предметомъ изученія психологіи», говоритъ г. Бехтеревъ (стр. 3), «такой, каковой она была и есть до сихъ поръ, является такъ называемый внутренній міръ. А такъ какъ этотъ внутренній міръ доступенъ только самонаблюденію, то очевидно, что основнымъ методомъ современной намъ психологіи можетъ и должно быть только самонаблюденіе». Но «опытъ показываетъ, что самонаблюденіе недостаточно даже для изученія собственной психической жизни» (4). Что же касается «сознательныхъ процессовъ у другихъ», то для изслѣдованія психологіи, основанной на самонаблюденіи, эта область, очевидно, «совершенно закрыта», такъ какъ для изученія ея «нѣтъ вовсе подходящаго метода» (5). Правда, здѣсь иногда пытаются дѣлать заключенія по аналогіи. Но «наука должна быть точною и не можетъ строить своихъ положеній на аналогіяхъ и предположеніяхъ» (99). Она

¹⁾ „Вѣстникъ Психологіи“. Годъ IV, вып. I и III. Спб., 1907.

дѣлаетъ дѣйствительные успѣхи лишь благодаря строгимъ методамъ, пользуясь «точными аппаратами» и «измѣреніями», которыхъ самонаблюденіе совѣмъ не допускаетъ. Поэтому психологію, пользующуюся самонаблюденіемъ, г. Бехтеревъ называетъ «субъективной» и противопоставляетъ ее «объективной психологіи», которая должна обладать полной научной достовѣрностью.

При обоснованіи объективной психологіи необходимо имѣть въ виду «тотъ фактъ, что психическія явленія вездѣ и всюду находятся въ тѣснѣйшемъ соотношеніи съ матеріальными процессами, происходящими въ опредѣленныхъ частяхъ мозга». Мало того, «доказано также, что психическія отправленія стоятъ въ связи съ состояніемъ мозгового кровообращенія и составомъ крови, питающей нервныя клѣтки» (10). При чемъ нервно-психическіе процессы всегда «объективны», т.-е. доступны внѣшнему наблюденію; самимъ же индивидуумомъ, внутри котораго эти процессы совершаются, они воспринимаются далеко не всегда (95). Поэтому «нельзя, собственно говоря, стоять на точкѣ зрѣнія ученія о строгомъ параллелизмѣ психическихъ переживаній съ физическими процессами, происходящими въ мозгу» (96). «Для обозначенія всѣхъ вообще явленій, называемыхъ въ субъективной психологіи душевными», г. Бехтеревъ совѣтуетъ «пользоваться терминомъ «нервно-психическихъ процессовъ», совокупность же ихъ... называть «невро-психикой», имѣя въ виду, что каждый нервно-психическій процессъ сопровождается матеріальными процессами въ мозгу, т.-е. процессами нервного характера» (96). На эти своеобразныя обозначенія слѣдуетъ обратить, какъ мы увидимъ впоследствии, особое вниманіе.

Мы не можемъ, руководствуясь исключительно объективной стороной дѣла, рѣшить вопросъ, протекаетъ ли данный наблюдаемый нами «процессъ въ сферѣ сознания или нѣтъ. По крайней мѣрѣ всѣ попытки въ этомъ отношеніи лишены строгаго научнаго значенія и не идутъ дальше однихъ мало обоснованныхъ предположеній» (14). «Нужно при этомъ имѣть въ виду, что элементъ сознательнаго въ процессы, называемые психическими, ничего не вноситъ такого, что могло бы намъ объяснить сущность самихъ процессовъ или обособить ихъ отъ безсознательныхъ и машинальныхъ»¹⁾ (16). «Объективная психологія», ко-

1) Гносеологическое обоснованіе высказаннаго здѣсь взгляда мы находимъ въ статьѣ проф. Александра Введенскаго «О предѣлахъ и признакахъ оду-

тору ю имѣть въ виду г. Бехтеревъ, «совершенно оставляетъ въ сторонѣ явленія сознанія. Она имѣть въ виду изучить и объяснить лишь отношенія живого существа къ окружающимъ условіямъ, на него такъ или иначе воздѣйствующимъ, не задаваясь цѣлью выяснитъ тѣ внутреннія, или субъективныя переживанія, которыя извѣстны подъ названіемъ сознательныхъ явленій и которыя доступны лишь самонаблюденію. Поэтому «объективная психологія... исключаетъ совершенно методъ самонаблюденія изъ наблюденія и эксперимента» (12): для ея цѣлей «не только нѣтъ необходимости въ субъективномъ анализѣ, но послѣдній вовсе не входитъ въ ея задачи и представляется излишнимъ» (13). Какъ убѣжденъ г. Бехтеревъ, «не подлежитъ сомнѣнію, что проявленія невро-психики доступны и объективному наблюденію и контролю, поскольку дѣло касается соотношенія внѣшнихъ воздѣйствій съ внѣшними же проявленіями психической дѣятельности» (11). И психологія вездѣ должна усвоить эти приемы изслѣдованія: «признавая матеріальную сторону какъ въ сознательныхъ, такъ и въ безсознательныхъ процессахъ, объективная психологія, о которой здѣсь идетъ рѣчь, рассматриваетъ психическіе процессы лишь въ ихъ объективныхъ проявленіяхъ, не входя вовсе въ разсмотрѣніе субъективной стороны психическаго» (14). Для нея «нѣтъ вопроса о сознаніи или безсознательномъ», такъ какъ при его рѣшеніи многое зависитъ отъ субъективнаго произвола. Между тѣмъ психологія «должна оставаться безусловно объективной наукой во всѣхъ своихъ частяхъ» (12). И г. Бехтеревъ твердо вѣритъ, «что только одинъ объективный методъ въ изученіи нервно-психическихъ процессовъ другихъ лицъ даетъ вполне твердую точку опоры для научныхъ выводовъ» (105).

II.

Изложивши по возможности въ подлинныхъ выраженіяхъ взглядъ г. Бехтерева на сущность и задачи психологіи, посмотримъ теперь, удалось ли самому автору въ своемъ обоснованіи такъ называемой «объективной психологіи» послѣдовательно провести защищаемую имъ точку зрѣнія.

шевленія». (Журналъ Мин. Нар. Просв., 1892 г., также особымъ выпускомъ Спб., 1892), который, исходя изъ этого положенія, дѣлаетъ совершенно иные выводы, чѣмъ г. Бехтеревъ.

Указавъ, что рефлексъ, вызванный у животнаго какимъ-либо раздраженіемъ, оставляетъ «извѣстный слѣдъ въ центрахъ», г. Бехтеревъ прибавляетъ: «въ чемъ мы можемъ убѣдиться изъ послѣдующихъ реакцій животнаго» на тотъ же предметъ (107). Едва ли можно сомнѣваться, что подобное *убѣжденіе* обуславливается главнымъ образомъ привычкой автора мыслить процессы въ терминахъ физиологіи и покоится скорѣе на нѣкоторыхъ гипотетическихъ предположеніяхъ, чѣмъ на фактахъ, доступныхъ непосредственному наблюденію и провѣркѣ; вѣдь въ самомъ дѣлѣ, никто не можетъ видѣть тѣхъ слѣдовъ, которые отпечатлѣваются при каждомъ отдѣльномъ раздраженіи въ мозгу. Но, быть можетъ, указанные гипотетическія предположенія являются удобнымъ пособіемъ для научнаго объясненія наблюдаемыхъ фактовъ. Г. Бехтеревъ придерживается именно такого воззрѣнія. «Въ противность общепринятому мнѣнію», говоритъ онъ (16), «будто всѣ сложные поступки человѣческой жизни станутъ понятнѣе, если признавать ихъ психическими, оказывается, что всякій поступокъ даже самый цѣлесообразный и самый сложный былъ бы понятнѣе, какъ матеріальная функція мозга». Но если такъ, то почему же самъ авторъ при объясненіи конкретныхъ явленій пользуется такими терминами, какъ «*безпокойство*», въ которое приходитъ собака при видѣ иглы (106), или «*пріятное извѣстіе*», которое вызываетъ въ насъ «внутреннее волненіе» (111) и т. п., имѣющими смыслъ лишь при наличности самонаблюденія? Нужно думать, это происходитъ исключительно потому, что лишь при помощи подобныхъ терминовъ представлялось возможнымъ перейти отъ простыхъ рефлексовъ и чисто схематическихъ построеній къ болѣе или менѣе сложнымъ фактамъ, взятымъ изъ дѣйствительной жизни. Лица, признающія въ психологіи необходимость особаго метода, именно самонаблюденія, хорошо знаютъ, что безпокойство всегда сопровождается физиологическими процессами, что пріятное извѣстіе, чтобы произвести воздѣйствіе на человѣка, должно получить нѣкоторое внѣшнее выраженіе, т.-е. должно быть кѣмъ-либо произнесено или изображено на письмѣ. Звуки голоса въ качествѣ колебаній воздуха раздражаютъ барабанную перепонку уха и какъ физиологическіе процессы передаются далѣе; лучи свѣта, отражаемые отъ написанныхъ буквъ, производятъ въ сѣтчаткѣ глаза очень сложные фотохимическіе процессы. Быть можетъ,

въ будущемъ намъ удастся точнѣе узнать сущность указанныхъ только что физическихъ и физиологическихъ явленій и даже выразить ихъ въ числахъ (указавъ, напр., число колебаній въ секунду воздушныхъ волнъ или волнъ предполагаемаго ээира, длину этихъ колебаній и т. п.); все же это ничуть не приближаетъ насъ къ пониманію того, въ чемъ заключается природа безпокойства, испытываемаго живымъ существомъ, или сущность пріятнаго извѣстія. Другихъ результатовъ нельзя и ожидать, если принять во вниманіе, что физика и физиологія, изучая явленія, отвлекаютъ послѣднія отъ всего того, что доступно лишь самонаблюденію. «Объективная психологія», какъ ее понимаетъ г. Бехтеревъ, принуждена имѣть дѣло исключительно съ физической и физиологической стороною раздраженій и съ тѣми измѣненіями, которыя совершаются въ организмъ подъ вліяніемъ этихъ раздраженій. Правда, и она употребляетъ термины «психическій», «психика», но лишь потому, какъ отмѣчаетъ самъ авторъ, что эти термины «до такой степени вкоренились въ умы людей, что... было бы бесплодно исключать ихъ изъ области объективнаго знанія». Кромѣ того «желательно удержать названіе «объективной психологіи» для изученія соотношенія вышеуказанныхъ внѣшнихъ нервно-психическихъ реакцій съ предшествующими раздраженіями для того, чтобы имѣть постоянно въ виду отношеніе новой науки къ прежней «субъективной психологіи» и чтобы *всѣмъ въ умахъ вѣру въ то, что психика* или, точнѣе, невро-психика, какъ ее понимаютъ всѣ, *можетъ изучаться не однимъ только самонаблюденіемъ и самоанализомъ, но и чисто объективнымъ путемъ»* (101) ¹⁾. Едва ли подобнаго рода научный пріемъ можетъ содѣйствовать выясненію истины: г. Бехтеревъ пользуется общеупотребительными терминами не для того, чтобы выразить связанныя съ ними понятія, но имѣя въ виду привлечь на свою сторону недостаточно вдумчиваго читателя, который, привыкши къ извѣстному словопотребленію, вовсе и не замѣтитъ, что въ обычные термины здѣсь вкладывается совершенно иной смыслъ ²⁾. Что касается

1) Курсивъ мой.

2) Придавая общеупотребительнымъ терминамъ своеобразное значеніе, г. Бехтеревъ совершенно не принимаетъ во вниманіе тѣхъ предосторожностей, которыя отчетливо формулированы между прочимъ Дж. Ст. Миллемъ: „Новое, точное соозначеніе не должно расходиться съ прежнимъ, неопредѣ-

словъ: «какъ ее» (т.-е. психику) «понимають всѣ», то трудно сказать, кого собственно подразумѣваетъ г. Бехтеревъ подъ терминомъ «всѣ». Взгляды большинства людей на природу психическихъ явленій вовсе не обладаютъ желательной опредѣленностью, и съ увѣренностью можно лишь утверждать, что, испытывая гнѣвъ, радость, печаль и т. п. или сообщая другимъ о своихъ чувствахъ, большинство совершенно не думаетъ о тѣхъ нервныхъ процессахъ, которыми сопровождаются эти состоянія духа. Если же говорить о психологахъ по специальности, то именно противъ ихъ попытки понимать психическое, какъ доступное исключительно самонаблюденію, и направлена разбираемая нами статья. Такимъ образомъ подъ терминомъ «всѣ» придется понимать почти исключительно лицъ, занимающихся физиологіей.

Вообще, въ воззрѣніяхъ г. Бехтерева на сущность и задачи психологіи проводятся двѣ точки зрѣнія, которыя, если продумать ихъ послѣдовательно, взаимно исключаютъ другъ друга.

1) Г. Бехтеревъ стремится создать *объективную* науку, которая, оставивши безъ вниманія данныя самонаблюденія, изслѣдовала бы физическіе и физиологическіе процессы: внѣшнія раздраженія, вызываемыя ими измѣненія въ организмѣ и притекающія отсюда внѣшнія дѣйствія послѣдняго (121—122). Правда, главное вниманіе при этомъ обращается на изученіе мозга и нервной системы; но строго говоря, такое предпочтеніе извѣстныхъ физиологическихъ явленій слѣдуетъ считать простой непослѣдовательностью, несознанной зависимостью отъ метода самонаблюденія. Лишь принимая во вниманіе психическія переживанія, доступныя непосредственно только самонаблюденію, мы можемъ ставить вопросъ: какими физиологическими процессами сопровождаются эти переживанія? Въ противномъ случаѣ у насъ нѣтъ объективнаго критерія, руководясь которымъ, мы могли бы оказывать предпочтеніе однимъ явленіямъ, происходящимъ

леннымъ и колеблющимся созначеніемъ даннаго имени: оно должно, насколько это возможно, соответствовать ему" (Милль. „Система логики“, перев. Ивановскаго. Москва, 1897—99, стр. 540). „И отъ всякаго, кто старается ввести болѣе правильное употребленіе какого-либо такого термина, съ которымъ связаны важныя ассоціаціи, надо требовать точнаго знакомства съ исторіей даннаго слова и съ тѣми мнѣніями или положеніями, которыя оно выражало на разныхъ ступеняхъ своего развитія“ (тамъ же, стр. 551).

въ организмѣ, по сравненію съ другими. И придерживаясь болѣе послѣдовательно основной точки зрѣнія, г. Бехтеревъ вводитъ въ «объективную психологію» изученіе такихъ функцій, какъ «отдѣленіе пищеварительныхъ железъ, почекъ, половыхъ органовъ и пр.» (104). Остается только неяснымъ, зачѣмъ понадобилось создавать новую науку подъ названіемъ «объективной психологіи», которая ни по предмету изслѣдованія, ни по методу ничѣмъ не отличается отъ науки, всѣми уже признанной и представляющей несомнѣнную цѣнность, т.-е. физиологіи. Въ такомъ нововведеніи, очевидно, сказывается помимо желанія самого автора признаніе за міромъ психическихъ переживаній самостоятельнаго значенія.

2) Вопреки основному требованію—вовсе оставить безъ вниманія самонаблюденіе, какъ методъ, не обладающій полной объективностью,—г. Бехтеревъ, о чемъ мы уже упоминали выше, все-таки не находитъ возможнымъ отказаться отъ употребленія такихъ понятій, какъ психическій, психика, сознательный, безпокойство, пріятное извѣстіе, голодъ и т. п., которыя пріобрѣтаютъ опредѣленный смыслъ лишь благодаря непосредственному знакомству съ собственными переживаніями. Какъ слѣпому или глухому отъ рожденія нельзя выяснитъ сущность цвѣта и звука, которыхъ они никогда не воспринимали, совершенно такъ же не могъ бы сколько-нибудь реально представить себѣ, что такое голодъ, тотъ, кто никогда самъ не переживалъ его. Напрасно г. Бехтеревъ пытается говорить о голодѣ въ матеріалистическихъ терминахъ, называя «отпечатки» его «неопредѣленными» ¹⁾. Это не болѣе, какъ фигуральное выраженіе, не имѣющее научнаго значенія. Кто наблюдалъ эти «неопредѣленные отпечатки» въ мозгу или въ другихъ частяхъ тѣла? Не подлежитъ сомнѣнію, голодъ вызываетъ извѣстнаго рода измѣненія въ организмѣ; но едва ли *неопредѣленность* можетъ быть признана характерной особенностью этихъ измѣненій. Впрочемъ, самъ г. Бехтеревъ готовъ допустить, «что субъективные символы, открываемые въ насъ самихъ при опредѣленныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, ничуть не могутъ быть разсматриваемы, какъ совершенно излишніе спутники объективныхъ измѣненій нервной

¹⁾ Очевидно, г. Бехтеревъ имѣетъ здѣсь въ виду неопредѣленность чувства голода, какъ психическаго переживанія.

ткани мозга» (89). Далѣ онъ замѣчаетъ, что «хорошій чтець мыслей съ помощью осязанія ¹⁾» можетъ узнать задуманные другимъ лицомъ предметы (III). Мало того, «объективная психологія» хочетъ познать не только языкъ (нужно думать, не какъ совокупность звуковъ, производящихъ извѣстныя колебанія воздуха, и не какъ рядъ сочетаній буквъ, изображенныхъ на бумагѣ, но какъ средство для выраженія нашихъ мыслей), нравы, обычаи и законы отдѣльныхъ народовъ, но также науку, религію, философію, поэзію и изящныя искусства (90). Къ сожалѣнію, въ разбираемой нами статьѣ мы вовсе не встрѣчаемъ конкретныхъ указаній того, какимъ образомъ она имѣетъ въ виду приступить къ изслѣдованію этихъ созданій духовной культуры человѣчества. Впрочемъ, само собою разумѣется, они могутъ сдѣлаться предметомъ изученія лишь для того, кто способенъ воспроизвести ихъ въ своемъ сознаніи и затѣмъ изслѣдовать ихъ при помощи самонаблюденія.

Такимъ образомъ для «объективной психологіи» возникаетъ трудная дилемма: либо, пользуясь методами, заимствованными у физики и физиологіи, и сохраняя полную научную *объективность*, она должна *оставить совершенно въ сторонѣ психическіе процессы*; либо *признавая дѣйствительность этихъ послѣднихъ*, но заранѣе отвергнувъ самонаблюденіе, какъ не обладающее желательной объективностью, она *не находитъ метода для изученія этихъ фактовъ*. Г. Бехтеревъ склоняется то къ одному, то къ другому рѣшенію вопроса. Проистекающія отсюда противорѣчія лишь отчасти прикрываются неопредѣленностью такихъ терминовъ, какъ нервно-психическій, невро-психика, впечатлѣніе и т. п., которые, смотря по надобности, можно понимать то психологически, то физиологически. Лица, занимающіяся разработкой психологіи, хорошо знаютъ преимущества методовъ, которыми пользуется естествознаніе, и все же въ области своей науки они рѣшительно не находятъ возможнымъ обойтись безъ самонаблюденія. Быть можетъ, при построеніи цѣльной *метафизической* системы возникаетъ настоятельная потребность выводить духовныя переживанія и факты, доступные лишь внѣшнему наблюденію, изъ одного общаго принципа; но для *эмпирическаго* позна-

1) Какимъ образомъ происходитъ подобное чтеніе „съ помощью осязанія“, это подробнѣе не выясняется.

нія тѣ и другіе всегда представляются какъ нѣчто далеко не однородное.

Въ интересахъ выясненія истины было бы желательно, чтобы г. Бехтеревъ или его приверженцы болѣе послѣдовательно провели свою основную точку зрѣнія на сущность психологіи, избѣгая двусмысленныхъ терминовъ и сопровождая свое изложеніе конкретными примѣрами. Лишь такимъ путемъ они могли бы содѣйствовать научной разработкѣ этого важнаго вопроса; а быть можетъ, и сами убѣдились бы, что попытка создать науку о фактахъ, доступныхъ непосредственно только самонаблюденію, отвергая пользованіе самонаблюденіемъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе.

А. М. Щербина.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Николай Бердяевъ. Новое религиозное сознание и общественность. Спб. 1907. L + 233.

Новая книга Н. Бердяева представляет собою явленіе во многихъ отношеніяхъ симптоматическое. Если она и не является выраженіемъ «новаго религиознаго сознанія» въ его цѣломъ, а только одного теченія въ современныхъ религиозныхъ исканіяхъ, если вообще можно спорить о томъ, сложились ли уже многообразныя духовныя стремленія нашего времени въ единство нѣкоего распознаваемаго въ своей индивидуальности «новаго религиознаго сознанія», то все же несомнѣнно, что въ книгѣ Бердяева нашли себѣ выраженіе нѣкоторые основные моменты того кризиса, который объялъ жизненастроеніе современности.

«Личность ощутила небывалую еще оторванность отъ міра, отъединеніе и тоску, необычайную жажду самоутвержденія, жажду полноты и воссоединенія, ужась небытія, ужась смерти и скуку недѣйствительной жизни» (XXIV). Бердяевъ провидитъ только одинъ реальный исходъ изъ этого кризиса — религиозный. Безрелигиозность позитивистическаго міропониманія стала невыносимой, «нельзя уже тревожные отпады и провалы предотвратить во имя отвлеченныхъ идей прогресса, нравственности и интересовъ человѣчества», но и простой реставраціей старыхъ формъ религиознаго сознанія не разрѣшается современная трагедія. Что-то новое должно произойти. Для старыхъ догматиковъ религиозное творчество закончилось. «Мы же вѣримъ въ новыя откровенія, ждемъ ихъ и съ ними связываемъ надежды на религиозное возрожденіе» (XXIII).

Стоимъ ли мы у порога религіознаго возрожденія, какъ думаютъ Бердяевъ и родственные ему умы, или новая волна невѣрія обратитъ исканія человѣчества въ другую сторону, но сейчасъ нельзя отрицать симптомовъ, указывающихъ на свершающееся въ мышленіи и настроеніи эпохи движеніе въ сторону религіи, и эта жажда новыхъ откровеній, новаго творчества—черта времени. Въ столкновеніи этическихъ взглядовъ и социальныхъ теорій, въ искусствѣ и философіи, во всемъ многообразно осложненномъ ходѣ современной культуры вновь выступаютъ проблемы, жало которыхъ казалось притупленнымъ, колеблется довѣріе къ тѣмъ путямъ, на которыхъ до сего времени искали ихъ рѣшенія, и все яснѣе становится, что общій узелъ, въ который связываются эти проблемы,—религія. Еще не обрѣли живого средоточія духовной жизни, но все настойчивѣе стремятся пробиться чрезъ толщу частныхъ и противорѣчій на просторъ болѣе цѣлостнаго міропониманія. Еще попадаютъ въ область ненадежнаго въ вопросахъ о послѣднихъ цѣляхъ, но растетъ сознаніе, что внѣ исканія отвѣта на эти вопросы изсякаетъ всякое творчество. Еще не творятъ, но уже не хотятъ и не могутъ быть только эпигонами, даже когда обращаются къ наслѣдію болѣе творческихъ эпохъ, какъ Бердяевъ къ христіанскому гностицизму и шеллингянству. И если обращаются, то потому, что растетъ сомнѣніе, дѣйствительно ли вѣрованія, идеи и предчувствія прошлаго поняты и изжиты, или только заслонены нѣсколькими десятилѣтіями торжества разсудочности и анализа.

Основные черты своего религіозно-философскаго міропониманія Бердяевъ намѣтилъ уже въ послѣднихъ статьяхъ вышедшаго раньше сборника его «Sub specie aeternitatis». То, что отличаетъ его новую книгу, это не только попытка болѣе полно развить нѣкоторыя исходные пункты, но и «опытъ религіозной постановки проблемъ общественности». Это обращеніе къ «религіозной философіи общественности» отнюдь не результатъ одного только стремленія къ систематизации, но и существенный моментъ его религіознаго сознанія. Онъ отвергаетъ религію, которая была бы только дѣломъ личнаго утѣшенія или уединеннаго спасенія, отвергаетъ аскетическую, отвращающую отъ міра религіозность историческаго христіанства, какъ отвергаетъ и культурно-соціальное строительство безъ вѣры въ объективный смыслъ земной судьбы человѣчества. «Новое болѣе полное ре-

лигіозное сознаніе тѣсно связано со *смысломъ всемірной исторіи*, съ «плотью» міра, съ вѣрностью землѣ» (XLIV). Этотъ синтетическій моментъ не былъ вмѣщенъ историческими формами христіанства, а онъ - то и окрыляетъ религіозныя исканія Бердяева. Соединеніе правды язычества съ правдой христіанства, утвержденіе и освященіе плоти и воплощеніе Духа въ жизни человѣчества, религія Богочеловѣчества, Царство Божіе и на землѣ,—вотъ термины, въ которыхъ движется религіозное мышленіе, «условно именуемое неохристіанствомъ».

Этимъ же стремленіемъ къ преодолѣнію всякаго рода дуализма проникнуто и ученіе Бердяева о мистическомъ опытѣ, какъ источникѣ религіи. На почвѣ мистики Бердяевъ встрѣчается, чтобы въ дальнѣйшемъ разойтись, съ исканіями современнаго «декадентства». Въ мистикѣ декадентовъ «накапливается матеріалъ для новаго религіознаго сознанія, въ ней новый опытъ сгущается», и заслуги декадентовъ въ критикѣ отвлеченнаго аскетизма и отвлеченнаго морализма несомнѣнны. Но въ противоположность ихъ анархической, ирраціональной, иллюзионистской мистикѣ, вообще всякой мистикѣ слѣпыхъ, хаотическихъ переживаній Бердяевъ утверждаетъ мистику объективную, оправдываемую разумомъ, мистическій реализмъ. И психологически, и гносеологически стремится онъ намѣтить болѣе широкое пониманіе мистическаго опыта, и эта попытка не лишена интереса и сама по себѣ. Тяготѣніемъ къ мистицизму замѣтно окрашено современное настроеніе, но въ мистикѣ видятъ переживанія исключительныя, обособленныя отъ совокупной душевной жизни. Бердяевъ же, сознательно уклоняясь отъ популярной исторической традиціи, не отождествляетъ мистическій опытъ съ какимъ-либо исключительнымъ экстатическимъ состояніемъ, вообще не уединяетъ мистику отъ прочихъ сторонъ психики (разума, воли, чувства, ощущенія) и отъ психологіи, которая видитъ сущность души глубже всѣхъ ея отдѣльныхъ элементовъ, ждетъ оправданія мистики. Всѣмъ людямъ свойственъ, въ большей или меньшей степени, мистическій опытъ. Во всякомъ значительномъ переживаніи есть потенція мистики. Мистика есть первоначальная стихія человѣческаго бытія, и, погружаясь въ эту стихію въ важныхъ и значительныхъ событіяхъ своей жизни, человѣкъ «ощущаетъ и сознаетъ реальность *иныхъ міровъ* и въ нихъ видитъ источникъ своихъ особенныхъ переживаній, своего

новаго опыта» (XIV). Бердяевъ оговаривается, что «иные міры» онъ понимаетъ не такъ, какъ ихъ понимаютъ дуалисты, отрицающіе трансцендентное отъ имманентнаго: «иные міры» и въ здѣшнемъ мірѣ заключены. Мистика, какъ непосредственное общеніе съ первоосновой бытія, непримирима съ позитивнымъ рационализмомъ, который покоится на разрывѣ между познаніемъ и бытіемъ; но «нельзя настаивать на ея исключительно иррациональномъ характерѣ», и Бердяевъ стремится возвыситься надъ ограниченностью рационализма и иррационализма въ сверх-рационализмѣ, въ ученіи о Логосѣ, о міровомъ Разумѣ, открывающемся въ разумѣ индивидуальномъ. Религія и есть откровеніе Логоса въ нашей внутренней мистической стихіи, но это откровеніе не остается отвлеченнымъ, а связывается съ конкретнымъ воплощеніемъ Логоса въ исторіи. Что Иисусъ изъ Назарета и былъ Христомъ-Логосомъ, — это рѣшается «непосредственнымъ религиознымъ воспріятіемъ, благодатнымъ гнозисомъ, который принято называть вѣрой».

Все ученіе Бердяева о религиозномъ *гнозисѣ* направлено и противъ слѣпого традиціонализма церковной религіозности, устраниющаго личный религиозный опытъ, и противъ обособляющихъ личность тенденцій декадентскаго индивидуализма. Онъ защищаетъ религиозный универсализмъ и объективизмъ, связывающіе судьбу личности со смысломъ вселенской жизни. Отрицаніе универсализма и объективизма во имя правъ автономной личности, во имя индивидуальности основано на недоразумѣніи. «Утонченіе и усиленіе хаотическаго субъективизма» ведутъ не къ обрѣтенію личности, а къ утратѣ ощущенія ея, какъ нѣкой объективной реальности, имѣющей особое предназначеніе въ міровой гармоніи. Напротивъ, для Бердяева «реально-мистическое ощущеніе личности» — исходный пунктъ его религиозно-философскаго міропониманія.

Мыслью о личности, о ея освобожденіи опредѣляется и его религиозный идеаль общественности. Во имя безусловныхъ и неотъемлемыхъ правъ личности, коренящихся въ ея сверх-эмпирической природѣ, во имя свободы челоуѣка отрицаетъ Бердяевъ суверенную, неограниченную, самодовлѣющую государственность, воплощается ли она въ абсолютномъ единовластіи или въ неограниченномъ народовластіи. И «соціалистическое государство есть новая форма абсолютнаго государства, не ограниченная ни-

какими безусловными цѣнностями и идеями, никакими неотъемлемыми правами личности, никакой религиозной правдой» (94). «Въ безрелигиозномъ развитіи міра только анархизмъ пытается радикально отвергнуть всякую государственность... расчищаетъ почву для торжества идеи боговластія, поставленнаго на мѣсто всякаго человѣковластія» (130). Отсюда близость Бердяева къ мирному, культурному анархизму, къ идеямъ Прудона, при иномъ, конечно, ихъ обоснованіи. Страхъ за расцвѣтъ и полноту индивидуальнаго развитія, за высшія цѣнности жизни направляетъ его критику социализма, но онъ обращается не противъ социализма, который провидитъ новыя экономическія формы, не противъ коллективизации производства и упраздненія буржуазной собственности («въ этомъ правда социализма»), а противъ марксистской формы социализма, противъ социаль-демократической лже-религіи и въ главѣ «Социализмъ какъ религія» стремится поставить критику его на базисъ философскаго анализа. Гораздо слабѣ послѣдняя глава его книги, гдѣ онъ пытается намѣтить очертанія его идеала религиозной общественности—«теократіи». Общая мысль,—подчиненіе всего общественнаго строительства религиозному идеалу, сочетаніе правды личной жизни съ правдой соборности,—весьма знаменательна, и въ самой постановкѣ проблемы понята существенная потребность времени, но характеристика «теократической общественности» будущаго не становится болѣе конкретною отъ того, что поставляется въ связь съ хилиастическими вѣрованіями и апокалиптическими пророчествами. Это не остается, повидимому, сокрытымъ и отъ самого автора, который говоритъ, что онъ «неувѣренной рукой писалъ послѣднюю главу».

Судя по нѣкоторымъ статьямъ въ его сборникѣ «Sub specie aeternitatis» и по нѣкоторымъ страницамъ «Введенія» въ настоящую книгу, дѣйствительныя дарованія Бердяева лежатъ въ области философскаго раскрытія понятій. Тѣмъ болѣе приходится жалѣть, что онъ оставляетъ нѣкоторыя мысли «Введенія» въ отрывочной, неразвитой формѣ и слишкомъ быстро устремляется къ границамъ религиознаго мышленія.

А. Лазаревъ.

Давидъ Юмъ. „Діалоги о естественной религіи, съ приложеніемъ статей о самоубійствѣ и о безсмертіи души. Переводъ съ англійскаго С. М. Роговина. М. 1909. Книгоиздат. Творческая Мысль. Стр. IV + 193. Ц. 1 р. 50 к.

С. М. Роговинъ. Деизмъ и Давидъ Юмъ. Анализъ „Діалоговъ о естественной религіи“. М. 1908. Книгоизд. Заратустра. Стр. 88. Ц. 75 к.

Переводчикъ перваго сочиненія («Діалоги о естественной религіи») является авторомъ втораго названнаго здѣсь трактата («Деизмъ и Давидъ Юмъ»), который только въ силу нѣкоторыхъ внѣшнихъ условій напечатанъ отдѣльно, а не въ качествѣ введенія къ переводу. Такимъ образомъ, вполне естественно подвергнуть совмѣстному обзору оба эти сочиненія.

Едва ли иначе какъ только съ глубокимъ привѣтствіемъ можно отнестись къ переводу на русскій языкъ «Діалоговъ» Юма. Глубина содержанія и мастерство отдѣлки этого сочиненія, его высокая цѣнность въ глазахъ самого автора (по сравненію съ другими сочиненіями), обширное вліяніе въ исторіи развитія философской мысли и въ частности воздѣйствіе на Канта въ послѣдней стадіи созданія «Критики чистаго разума», наконецъ, его исключительная судьба, поскольку это сочиненіе не могло появиться при жизни автора и далеко не безъ затрудненій было напечатано спустя два года послѣ кончины Юма,—все это придаетъ названному произведенію исключительный интересъ и возбуждаетъ къ нему особенное вниманіе. Статьи «О самоубійствѣ» и «О безсмертіи души» могутъ служить дополнительнымъ источникомъ для характеристики взглядовъ Юма въ области философіи религіи, и появленіе ихъ перевода вмѣстѣ съ «Діалогами» вполне умѣстно. Но можно только глубоко пожалѣть, что переводчикъ не докончилъ своей работы и не присоединилъ къ своему изданію перевода «Естественной исторіи религіи». Громадное значеніе этого сочиненія, въ качествѣ важнѣйшаго источника, для воссозданія духовнаго облика Юма, какъ одного изъ крупнѣйшихъ мыслителей въ сферѣ религіозно-философской мысли, общеизвѣстно, и самъ переводчикъ, это ясно сознаетъ, какъ это видно изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его собственнаго трактата.

Что касается перевода, то уже при первомъ знакомствѣ съ нимъ обнаруживается, что переводчикъ съ большою любовью и старательностью отнесся къ своему дѣлу, внимательно изучилъ ориги-

налъ, свѣрилъ его съ нѣмецкимъ и французскимъ переводами, при переводѣ на русскій языкъ старался не только соблюсти вѣрность подлиннику, но и сохранить то изящество изложенія, которое мы встрѣчаемъ въ оригиналѣ. Въ значительной степени все это удалось г. Роговину, хотя переводъ и нельзя назвать безукоризненнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Въ излишней погонѣ за формой переводчикъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ допускаетъ неточности, правда незначительныя, и нѣкоторыя неясности. Такъ едва ли нужно было переводить «*delicat*» словомъ «приятательный» (4), «*disposition*» «умонастроение» (4, смыслъ этого термина гораздо шире и захватываетъ не одну интеллектуальную сферу), «*reasonably*»—«въ согласіи съ разумомъ» (2, въ данномъ случаѣ лучше бы «на почвѣ разума», «при помощи разума»). На стр. 95 не совсѣмъ ясно выраженіе «природа въ общемъ держится весьма умѣренныхъ правилъ», (*the maxims of nature be in general very frugal*, гдѣ содержится указаніе на недостаточную щедрость или расточительность природы). Едва ли, далѣе, можно всегда согласиться съ той разстановкой словъ, которую допускаетъ авторъ. Такова, напр., фраза: «безусловная необходимость дѣлать такъ, которой онъ подлежитъ» (12). Но все это не особенно существенные недосмотры, не ослабляющіе значительно общаго пріятнаго впечатлѣнія, получаемаго отъ перевода. Гораздо менѣе пріятно стремленіе переводчика къ своеобразному употребленію простонародныхъ или рѣдко встрѣчающихся словъ, которыми онъ пытается замѣнить прочно установившіяся въ литературномъ и, въ частности, въ философскомъ языкѣ термины. Въ переводѣ очень часто встрѣчаются такія слова, какъ допрежь (123), хворь (119), нехватка (133), несказанный (50), умыселъ (въ очень многихъ мѣстахъ), или выраженія «матерія не можетъ оставаться въ смятеніи» (76). Все это придаетъ переводу характеръ какой-то вымученной вычурности, а въ иныхъ случаяхъ отрицательно отзывается на точности и ясности передачи. Такъ, изъ этого стремленія къ своеобразной оригинальности переводчикъ передаетъ: «многія удовольствія и наслажденія... заказаны намъ» хотя въ оригиналѣ стоитъ болѣе сильное выраженіе «вырваны» (*are torn*). Терминъ «*inquisitive*» передается словомъ «разборчивый», хотя послѣднее выраженіе въ разговорномъ языкѣ употребляется съ особымъ оттѣнкомъ, мало выражающимъ элементъ углубленнаго изслѣдованія, кото-

рый имѣется въ виду въ данномъ случаѣ. Такъ же довольно двусмысленно слово «утѣкъ» (71), которымъ переводчикъ передаетъ англійское «waste». Наконецъ, такъ излюбленное переводчикомъ слово «умыселъ», которымъ онъ передаетъ англійское «design», также едва ли можетъ считаться удачнымъ во всѣхъ случаяхъ: въ тѣхъ отѣнкахъ, съ которыми употребляется это слово въ обычной рѣчи, нѣтъ элементовъ серьезнаго замысла, соединеннаго съ продолжительнымъ размышленіемъ, что нерѣдко предполагается въ содержаніи «design». Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ это слово безъ опасенія можно было бы передавать терминомъ «планъ», хотя для этого послѣдняго въ англійскомъ языкѣ есть особое выраженіе. Все это, кажется намъ, показываетъ, что введеніе новыхъ и часто недостаточно обоснованныхъ терминовъ только умаляетъ качество въ высшей степени добросовѣстной, съ глубокою любовью исполненной работы.

Можно также только привѣтствовать появленіе вводнаго этюда переводчика подъ заглавіемъ: Деизмъ и Давидъ Юмъ. Анализъ «Диалоговъ о естественной религіи». Желательность такой работы вызывается почти полнымъ отсутствіемъ у насъ трудовъ по исторіи философіи религіи и необходимостью уяснить философско-религіозные взгляды Юма, закрытые диалогической формой трактата. Г. Роговина больше интересовала вторая задача, хотя онъ посвящаетъ нѣсколько страницъ исторіи религіозной мысли въ Англійи. Не всегда можно согласиться съ авторомъ, поскольку онъ пытается указать коренное различіе между англійскимъ эмпиризмомъ и континентальнымъ рационализмомъ. Быть можетъ, это различіе въ дѣйствительности не такъ велико, какъ это представляется нѣкоторыми историками философіи, и во всякомъ случаѣ нельзя упускать изъ виду ярко-раціоналистическаго критерія въ гносеологіи Локка, все равно какъ нельзя считать послѣдовательнымъ эмпирикомъ и Бэкона. Въ частности, въ сферѣ морали, гдѣ авторъ, повидимому, больше всего готовъ видѣть англійскаго мыслителя независимымъ отъ теологіи, Бэконъ обнаруживаетъ смѣлости меньше всего, и фундаментъ морали находить возможнымъ указать только въ божественномъ откровеніи¹⁾. Можно, далѣе, пожалѣть, что

1) De dignitate et augmentis scientiarum, l. VII, c. 3.

авторъ слишкомъ кратко изобразилъ развитіе англійскаго деизма и другихъ философско-религіозныхъ направленій. Въ частности, желательна хотя бы очень краткая характеристика такого мыслителя, какъ Бэтлеръ, который въ свое время былъ очень популяренъ благодаря своей «Аналогіи» и взгляды котораго могли дать благодарный матеріалъ для критики въ устахъ такого философа, какимъ былъ Юмъ. Впрочемъ, для автора гораздо важнѣе было опредѣлить положительные взгляды самого Юма въ области философіи религіи, и этой попыткѣ посвящена большая часть очерка г. Роговина. Прежде всего важно установить, за какимъ изъ трехъ дѣйствующихъ лицъ въ «Диалогахъ» (Демеемъ, Клеантомъ и Филономъ) скрывается самъ Юмъ. Несмотря на то, что въ заключеніи «Диалоговъ» симпатіи лица, передающаго все содержаніе бесѣды, склоняются на сторону Клеанта, и несмотря на то, что Юмъ особенный интересъ проявляетъ къ точкѣ зрѣнія Клеанта и въ перепискѣ съ однимъ изъ своихъ друзей, г. Роговинъ, вмѣстѣ съ большинствомъ историковъ философіи, согласенъ считать истиннымъ выразителемъ взглядовъ Юма Филона. Противъ такого вывода едва ли можно спорить, если предполагать, что авторъ долженъ говорить непремѣнно устами одного изъ дѣйствующихъ лицъ. Во всякомъ случаѣ, тезисы, защищаемые Клеантомъ, гораздо меньше мирятся съ общимъ духомъ философіи Юма, чѣмъ воззрѣнія, развиваемыя Филономъ. Но далѣе могутъ возникнуть два существенныхъ вопроса: можно ли вообще одного изъ дѣйствующихъ лицъ въ діалогахъ считать полнымъ выразителемъ взглядовъ самого Юма (въ извѣстной области), и если можно, то какъ охарактеризовать философскую точку зрѣнія этого лица.

Г. Роговинъ, повидимому, вполне положительно отвѣчаетъ на первый вопросъ, хотя едва ли можно совсѣмъ согласиться съ нимъ. Если одинъ изъ главныхъ участниковъ «Диалоговъ» (а именно Филонъ), дѣйствительно, ближе всего передаетъ взгляды самого Юма въ области философіи религіи, то едва ли здѣсь находится *полное* выраженіе филисофско-религіозныхъ воззрѣній мыслителя, и для установленія истинной природы этихъ взглядовъ необходимо привлечь и другія сочиненія философа, а именно: «Естественную исторію религіи» и соотвѣтственныя главы изъ «Исслѣдованія» («О чудесахъ», «О Провидѣніи и о будущей жизни»). Г. Роговинъ, конечно, имѣетъ ихъ въ виду, но, повидимому, онъ не всегда

придаетъ имъ значеніе, равноцѣнное съ «Диалогами», и при уясненіи основной точки зрѣнія Юма опирается преимущественно на разсужденія Филона въ «Диалогахъ». Но выяснить философскій Standpunkt Филона очень нелегко, отчасти въ силу діалогической формы произведенія и связанной съ этимъ нѣкоторой искусственности въ самой конструкціи, отчасти благодаря общему скептическому колориту, который лежитъ на всѣхъ рѣчахъ этого дѣйствующаго лица. Большинство историковъ философіи склонно считать Филона именно скептикомъ, поскольку скептицизмъ признается наиболѣе существенной чертой всей теоретической философіи Юма. Но г. Роговинъ не согласенъ съ такимъ толкованіемъ и идетъ дальше: онъ не согласенъ считать Филона (и слѣдовательно, и самого Юма) скептикомъ въ области философіи религіи, а находитъ возможнымъ констатировать у Филона положительное философско-религіозное міросозерцаніе, а именно не деистическаго типа, а болѣе радикальное—своеобразную пантеистическую концепцію. Не предрѣшая своего окончательнаго сужденія объ этихъ выводахъ автора, мы можемъ согласиться съ г. Роговинымъ въ двухъ пунктахъ: у Юма могло быть своеобразное положительное отношеніе къ философско-религіозной проблемѣ, и это отношеніе могло быть радикальнѣе, чѣмъ это можно предположить на основаніи случайныхъ заявленій автора въ разнообразныхъ сочиненіяхъ, каковыя заявленія даютъ поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ видѣть въ Юмѣ чуть ли не теиста. Извѣстно, какъ остороженъ и даже скрытенъ былъ Юмъ въ своихъ философско-религіозныхъ воззрѣніяхъ и какъ къ этому вынуждалъ его личный, довольно горькій опытъ. Извѣстный эпитафій къ его главному сочиненію ¹⁾ можетъ имѣть своеобразное приложеніе въ отношеніи самого мыслителя, разъ мы знаемъ, что нѣкоторыя изъ важнѣйшихъ (съ точки зрѣнія самого автора) сочиненій не могли выйти въ свѣтъ при его жизни. Знаемъ мы также глубоко-отрицательное отношеніе Юма къ положительной религіи, какъ историко-культурному фактору, поскольку такое пессимистическое настроеніе философа могло только усилиться во вторую половину жизни подъ влияніемъ его занятій англійской исторіей.

¹⁾ Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias. dicere licet.

Наконецъ, и выводы изъ теоретической философіи Юма могли быть очень неблагопріятны для традиціонной теистической философіи религіи, оперировавшей съ такими принципами, которые признавались мало состоятельными съ точки зрѣнія юмовскаго эмпиризма. И несмотря на все это, въ самихъ сочиненіяхъ Юма мы не встрѣчаемъ, по крайней мѣрѣ, въ открытой формѣ, того религіозно-философскаго радикализма, котораго естественно было бы ожидать отъ столь враждебно настроеннаго по отношенію къ положительной религіи мыслителя. Все это объясняется, главнымъ образомъ, тѣми внѣшними обстоятельствами, въ силу которыхъ скептицизмъ считался болѣе безопасною доктриною, чѣмъ ярко выраженное положительное мнѣніе. Такимъ образомъ, и въ отношеніи «Диалоговъ о естественной религіи» можно сказать, что скептическая точка зрѣнія главнаго дѣйствующаго лица могла быть въ извѣстной степени вынужденной, хотя здѣсь можетъ возникнуть вопросъ, не находится ли этотъ скептицизмъ въ тѣсной связи съ основными предпосылками теоретической философіи Юма. Но въ томъ и другомъ случаѣ можетъ итти рѣчь о положительныхъ взглядахъ Юма въ области философіи религіи, все равно какъ скептическая окраска юмовской гносеологіи не мѣшаетъ намъ видѣть въ Юмѣ родоначальника новѣйшаго позитивизма. Заслуга автора рецензируемаго очерка заключается именно въ томъ, что онъ сдѣлалъ попытку вскрыть положительные элементы въ философско-религіозныхъ взглядахъ Юма, вопреки односторонне—скептическому трактованію этихъ воззрѣній въ устахъ большинства историковъ философіи. Другое, конечно, дѣло, насколько авторъ успѣлъ въ своей попыткѣ. Прежде всего, можно ли видѣть въ «Диалогахъ» выраженіе положительныхъ взглядовъ Юма въ области философіи религіи? По нашему мнѣнію, для этого нѣтъ достаточныхъ основаній. Вся конструкція этого сочиненія показываетъ, что Юмъ имѣлъ въ виду преимущественно (если не исключительно) критическую задачу, и въ этомъ можно вполне согласиться съ Паульсеномъ ¹⁾. Углубляясь въ эту критику, мы можемъ замѣтить и положительныя симпатіи Юма, которыя, по пронизательному замѣчанію того же Паульсена, клонятся въ сторону пантеистической концепціи, но для уясненія самаго су-

¹⁾ Einleitung zu Dialogen, S. 12.

щества этой концепции намъ необходимо обратиться къ другимъ важнѣйшимъ сочиненіямъ Юма, особенно въ тѣхъ мѣстахъ, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ обсуждаемой проблемѣ. Разсмотрѣніе этихъ сочиненій едва ли уполномочить насъ сдѣлать тотъ выводъ, который такъ смѣло формулируетъ авторъ обсуждаемаго очерка. Вѣдь съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ философіи Юма мыслитель ни въ какомъ случаѣ не можетъ выходить за предѣлы опыта, и въ частности по поводу именно философско-религіозной конструкціи Юмъ замѣчаетъ, что «никакая философія въ мірѣ, никакая религія, являющаяся не чѣмъ инымъ, какъ видомъ философіи, никогда не можетъ вывести насъ за предѣлы обычнаго теченія опыта» ¹⁾. Но пантеистическая концепція держится ли, на самомъ дѣлѣ, всегда въ предѣлахъ опыта и не есть ли уже здѣсь переступаніе тѣхъ границъ, которыя считаетъ непреходимыми для истинно-философствующаго ума Юмъ? Конечно, все будетъ зависѣть отъ пониманія самаго термина «пантеизмъ», который, къ сожалѣнію, не выясняется у г. Роговина съ достаточною полнотою и опредѣленностью. На стр. 48 авторъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что «въ теоріи Филона синтезируются два требованія: не руководиться чувствомъ и не выходить за предѣлы опыта». Но, повторяемъ, трудно видѣть выполненіе послѣдняго требованія у пантеиста, поскольку въ самой сдержанной и осторожной пантеистической теоріи мы все-таки можемъ констатировать не простое отраженіе опыта, но восполненіе послѣдняго своеобразными метафизическими конструкціями. Равнымъ образомъ, едва ли чувство не играетъ никакой роли при созданіи пантеистической концепціи: этого нельзя сказать о пантеизмѣ Бруно и о разнообразныхъ современныхъ пантеистическихъ конструкціяхъ (хотя бы того же Паульсена), да и едва ли свободенъ отъ этого элемента, повидимому, насквозь проникнутый интеллектуализмомъ пантеизмъ Спинозы. Вообще, намъ кажется, что крупнымъ недостаткомъ работы г. Роговина является то, что онъ не далъ точнаго опредѣленія термина «пантеизмъ» и не выяснилъ, въ какомъ именно смыслѣ склоненъ былъ понимать его Юмъ. Едва ли можно здѣсь ограничиваться ссылкой на слова Филона: «предполагая, что міръ содержитъ въ себѣ принципъ порядка, мы на

¹⁾ Inquiry, ed. by Green and Grose, p. 120.

самомъ дѣлѣ утверждаемъ, что онъ есть Богъ; и чѣмъ скорѣе мы придемъ къ этому Божественному Существу, тѣмъ лучше» (65). Это слишкомъ общая и неопредѣленная формулировка пантеистической концепціи, и едва ли ею могъ бы вполне удовлетвориться глубоко-критическій умъ Юма. Въ какомъ смыслѣ понимается здѣсь «порядокъ», какъ относится эта концепція къ пантеистическимъ конструкціямъ Бруно, Спинозы и позднѣйшихъ мыслителей этого направленія, объ этомъ авторъ не говоритъ ни слова. Затѣмъ, каково отношеніе этого способа представленія всего сущаго къ атеистическимъ концепціямъ? Авторъ, повидимому, готовъ противопоставить осторожный и довольно смутный пантеизмъ Юма открытому атеизму «ребячески запальчивыхъ» французскихъ атеистовъ ¹⁾. Но врядъ ли можно согласиться съ нимъ. Въ своихъ отрицательныхъ пунктахъ едва ли можетъ быть существенное различіе между этими концепціями (поскольку идетъ рѣчь о критикѣ теистическихъ и деистическихъ представленій); что же касается положительныхъ моментовъ въ пониманіи Божества, то у многихъ французскихъ матеріалистовъ также можно констатировать элементы пантеистической концепціи, особенно въ той туманной формѣ, въ которой мы встрѣчаемъ ихъ въ устахъ Филона. Такимъ образомъ, при болѣе глубокомъ анализѣ, быть можетъ, не оказалось бы столь глубокой пропасти между атеизмомъ и пантеизмомъ, поскольку атеизмъ разсматривается какъ опредѣленная философская система, констатируемая у тѣхъ или иныхъ извѣстныхъ философовъ, а не мыслится какъ абстрактная схема, упрощенная въ умахъ одностороннихъ и крайне пристрастныхъ теологическихъ критиковъ. Съ точки зрѣнія объективнаго изслѣдованія, быть можетъ, важнѣе было бы приблизить исторически извѣстный атеизмъ къ пантеизму, а не наоборотъ, какъ поступало (и поступаетъ) большинство теологическихъ апологетовъ. И, быть можетъ, такому углубленному атеизму не былъ чуждъ самъ Юмъ, что отчасти можно заключить изъ извѣстнаго отрывка «Изслѣдованія» («О Провидѣніи и будущей жизни»), гдѣ мысли Юма развиваются также въ диалогической формѣ и гдѣ непобѣжденнымъ остается представитель эпикурейской философіи.

Всѣ эти замѣчанія имѣли цѣлью показать, что трактатъ г. Ро-

¹⁾ Стр. 81.

говина, несомнѣнно, выигралъ бы въ своей научной цѣнности, если бы авторъ далъ себѣ трудъ болѣе глубоко проанализировать тѣ важнѣйшія философскія концепціи, съ которыми ему пришлось оперировать. Это относится не только къ термину «пантеизмъ», но и къ понятію «деизмъ», которое также не совсѣмъ точно формулируется у него, какъ «убѣжденіе, что путемъ общенаучныхъ методовъ можно придти къ познанію религиозныхъ истинъ, къ познанію, которое сможетъ замѣнить откровеніе» ¹⁾. Если это такъ, то едва ли можно согласиться съ авторомъ, что «между терминами «деизмъ и теизмъ», какъ ими пользуются въ XVII—XVIII вв., трудно подмѣтить какое-либо существенное различіе» ²⁾. Да и вообще изъ такого опредѣленія совершенно неясно, какое отношеніе между этими понятіями и пантеистической концепціей. Но указывая эти недочеты, мы все-таки въ заключеніе искренно привѣтствуемъ какъ тщательно выполненный переводъ, такъ и талантливо написанный яркій очеркъ переводчика и только можемъ выразить сожалѣніе, что издатели назначили слишкомъ высокую цѣну за обѣ далеко небольшія по объему вещи (1 р. 50 к. + 75 к.): это обстоятельство, несомнѣнно, затруднитъ распространеніе этихъ изданій въ широкой публикѣ, хотя можно было бы пожелать распространенія ихъ именно въ этой средѣ, тѣмъ болѣе что содержаніе и форма этихъ произведеній вполне общедоступны.

Н. Виноградовъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Берманъ, Я. Діалектика въ свѣтѣ современной теоріи познанія. Москва. 1908. Ст. 236. Ц. 1 р. 25 к.

Берсъ, А. А. Нравственность какъ неминуемый продуктъ общественныхъ инстинктовъ. Спб. 1908. Ст. 36. Ц. 40 к.

Его-же. Естественная исторія чорта. Спб. 1908. Ст. 24. Ц. 30 к.

Вульфсонъ, Э. С. Какъ живутъ сарты. Москва. 1908. Ст. 117. Ц. 3 коп.

Его-же. Эсты, ихъ жизнь и нравы. Москва. 1908. Ст. 74. Ц. 15 к.

Вѣтринскій, Ч. Герценъ. Спб. 1908. Ст. XI+532. Ц. 3 р. Библиотека „Свѣточа“ подъ редакц. С. А. Венгерова. №№ 101—112.

¹⁾ Стр. 14.

²⁾ Ib.

Da Costa Guimaraës, François. Contribution à la pathologie des mystiques. Anamnese de quatre cas. Paris. 1908. Ст. 51.

Деруновъ, К. Н. Примѣрный библиотечный каталогъ. Ч. I. Спб. 1908. Ст. 16 + 160. Ц. 1 р. 25 к.

Зигвартъ, Христофъ. Логика. Т. I. Спб. 1908. Ст. XXIII + 481. Ц. 2 р. 50 к.

Ивановъ-Разумникъ. О смыслѣ жизни. Спб. 1908 г. Ст. 312. Ц. 1 руб.

Иегеръ, Оскаръ. Педагогическое завѣщаніе. Перев. С. Крылова. Москва. 1908. Ст. 87. Ц. 50 к.

Кантъ, В. Краткая систематическая грамматика французскаго языка. Москва. 1908. Ст. VIII + 194. Ц. 60 коп.

Коваленскій, Мих. Русская исторія (Для средней школы). Част. I, вып. II. Изд. Скирмунта. Москва 1908. Ст. VI + 212. Ц. 1 р.

Копельманъ, А. Чѣмъ должна быть коллективная психологія. Одесса. 1908. Ст. 51. Ц. 35 к.

Котляревскій, Несторъ. Рылѣевъ. Спб. 1908. Ст. 208 + 213. Ц. 1 р. Библиотека «Свѣточа» подъ редакціей С. А. Венгерова.

Махъ, Э. Анализъ ощущений и отношеніе физическаго къ психическому. Перев. Г. Котляра. Съ предисл. автора и вступит. статьей А. Богданова. Изд. II. Москва. 1908. Ст. 304. Ц. 1 р.

Методы экспериментальнаго изслѣдованія личности. Составлено сотрудниками С.-Петербургской лабораторіи экспериментальной педагогической психологіи. Спб. 1908. Ст. 100. Ц. 50 к.

Наживинъ, Ив. Письмо къ молодежи о половомъ вопросѣ. Москва 1908. Ст. 27. Ц. 10 к.

Монтелли, А. К. Органы чувствъ и внѣшній міръ. (Публичная лекція). Николаевъ. 1908. Ст. 32. Ц. 15 к.

Отчетъ о состояніи и дѣятельности императорскаго С.-Петербургскаго университета за 1907 годъ. Спб. 1908.

Падшій Херувимъ. Въ поискахъ за человѣкомъ. Москва. 1908. Ст. 121. Ц. 60 к.

Робинсонъ, Л. Историко-философскіе этюды. Вып. I. Спб. 1908. Ст. 53. Ц. 80 к.

Simmel, Georg. Soziologie. Leipzig. 1908. Ст. 775.

Степнякъ-Нравчинскій, С. М. Собраніе сочиненій. Часть VI. Публицистика и критика. Спб. 1908. Ст. XVI + 236. Ц. 1 р. Библиотека «Свѣточа» подъ ред. С. А. Венгерова. №№ 86 — 90.

Сѣверинъ, С. Д. О средствахъ нравственнаго возрожденія. По

поводу юбилея Л. Н. Толстого. Никополь. 1908. Ст. 88. Ц. 35 к.

Творенія блаженнаго Теодорита, епископа Кирскаго. Ч. VI. Москва. 1908. Ст. 776.

Тимофеевъ, М. И. Азбука. Первые уроки. Одесса. 1908. Ст. 64. Ц. 20 к.

Его-же. Естественный звуковой методъ. Одесса. 1908. Ст. 61. Ц. 50 к.

Толстой, К. Н. Корни безпросвѣтнаго пессимизма. Спб. 1909. Ст. 193. Ц. 1 р.

Изданія «Посредника». Москва. 1908.

Бирюковъ, П. Левъ Николаевичъ Толстой. Биографія. Т. II. Ст. VIII+483. Ц. 2 р. 50 к.

Толстой, Л. Н. Соединеніе, переводъ и изслѣдованіе 4-хъ Евангелій. Т. I, II, III. Ц. I т.—75 к., II и III—1 р. 50 к.

Его-же. Божественная природа души.

Свобода.	}	Мысли
Разумъ.		разныхъ
Богъ.		писателей
Единеніе.		собралъ Л. Толстой.

Его-же. Богу или маммонѣ. Ц. 1 к.

Его-же. Много ли человѣку земли нужно. Ц. 1 к.

Его-же. Упустишь огонь не потушишь. Ц. 1 к.

Его-же. Любовь. Ц. 1 к.

Его-же. Неужели такъ надо? Ц. 2 к.

Его-же. Корней Васильевичъ. Ц. 5 к.

Его-же. Молитва. Ц. 3 к.

Его-же. Ягоды. Ц. 5 к.

Его-же. Ученіе Христа, изложенное для дѣтей. Ц. 20 к.

Аполлоновъ, А. Необыкновенный случай. Ц. 1 к.

Его-же. Борьба свѣта съ тьмой. Ц. 1 к.

Телешевъ, Н. Домой. Ц. 1 к.

Безродная, Ю. Великодушный Голиафъ. Ц. 1 к.

Ея-же. Бѣлая одежда. Ц. 1 к.

Ея-же. Гончаръ самоучка. Ц. 1 к.

Горбуновъ-Посадовъ, И. Христіаночка. Ц. 1 к.

Семеновъ, С. Т. Дворникъ. Ц. 1 к.

Вопросы философіи, кн. 94.

Бирюновъ, П. Левъ Николаевичъ, на деш. бум. 18 к.

Толстой (къ 80-лѣтнему юбилею). Краткій біографическій очеркъ.

Окерь-Бломъ, М. Что разсказалъ дядя докторъ мальчику племяннику. Перев. съ франц. Е. И. Попова. Москва. 1908. Ст. 29. Ц. 15 к.

Эльсландеръ, Ж. Новая школа. Перев. съ франц. Э. Юргенсъ. Москва. 1908. Ст. 92. Ц. 30 к.

Фейербахъ, Л. Сущность христіанства. Спб. 1908. Ст. XXXIV + 335. Ц. 1 р. 50 к. Изд. «Прометей».

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

Шеллингъ. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы. Бруно или о божественномъ и естественномъ началѣ вещей. Спб. Изд. Д. Е. Жуковскаго. 1908, Ст. X+164. Ц. 1 руб.

Шестовъ, Левъ. Начала и концы. Спб. 1908. Ст. XI+197. Ц. 1 руб.

Шулятиновъ, В. Оправданіе капитализма въ западно-европейской философіи. (Отъ Декарта до Маха.) Москва. 1908. Ст. 150. Ц. 1 р.

Полемика.

Къ вопросу о гносеологическомъ интуитивизмѣ.

Въ книгѣ 93 «Вопросовъ философіи и психологіи» появился отвѣтъ Н. О. Лосскаго на критическія статьи о его новой гносеологической теоріи, принадлежащія проф. Л. М. Лопатину («Вопр. Фил. и Псих., кн. 87) и пишущему эти строки («Журн. Мин. Нар. Просв.», октябрь 1906 г.). Въ этомъ отвѣтѣ Н. О. Лосскій отклоняетъ направленныя противъ него возраженія и съ обычной для него находчивостью отстаиваетъ занятую имъ парадоксальную позицію. Выступая въ настоящей краткой статьѣ съ новой попыткой убѣдить многоуважаемаго автора въ невозможности отстаивать въ гносеологіи абсолютный интуитивизмъ, я долженъ оговориться, что я вовсе не являюсь принципиальнымъ противникомъ его точки зрѣнія. Философія Н. О. Лосскаго мнѣ близка и родственна какъ по гносеологическимъ, такъ и по метафизическимъ своимъ принципамъ. Я такъ же, какъ и Н. О. Лосскій, провожу въ гносеологіи эмпиризмъ, а въ метафизикѣ имѣю общую съ Н. О. Лосскимъ почву въ монадологическомъ панпсихизмѣ. И для меня интуиція является фактомъ первостепеннаго значенія, какъ въ философіи, такъ и въ религіи. Такимъ образомъ мой философскій споръ съ Н. О. Лосскимъ не борьба враждующихъ сторонъ, но только разногласіе въ союзномъ лагерѣ. И именно, какъ союзникъ, я искренно желаю, чтобы Н. О. Лосскій отказался отъ нѣкоторыхъ своихъ положеній. Основной принципъ его гносеологіи въ высшей степени плодотворенъ и важенъ въ психологіи и метафизикѣ, но та исключительность, съ какою Н. О. Лосскій хочетъ превратить всѣ познавательные процессы, включая сюда понятія, сужденія и умозаключенія, въ непосредственную интуицію, можетъ

только подорвать его значеніе. Но обратимся къ возраженіямъ Н. О. Лосскаго. Опуская второстепенное мы остановимся только на самыхъ важныхъ пунктахъ.

1) Н. О. Лосскій находитъ несправедливымъ упрекъ своихъ критиковъ въ томъ, что его теорія интуитивизма совсѣмъ не имѣетъ прямого положительнаго обоснованія и главнымъ образомъ опирается на косвенные аргументы отъ противнаго. По мнѣнію Н. О. Лосскаго такимъ положительнымъ аргументомъ и притомъ самымъ сильнымъ является его *указаніе на фактъ* присутствія въ сужденіи того, къ чему сужденіе относится. Впрочемъ, авторъ соглашается, что этотъ аргументъ быть можетъ не достаточно подробно имъ изложенъ и объясняетъ это тѣмъ обстоятельствомъ, что аргументъ этотъ чрезвычайно подробно изложенъ въ имманентной философіи и между прочимъ у Шуппе. Едва ли однако этимъ можно удовлетвориться. Позиція Н. О. Лосскаго существенно отличается отъ позиціи имманентной философіи признаніемъ трансцендентнаго бытія и это одно не допускало бы мысли, что Н. О. Лосскій можетъ заставить говорить за себя Шуппе, для котораго въ этомъ вопросѣ многія затрудненія совершенно отпадаютъ. Но если онъ и находилъ это возможнымъ, то все-таки ему слѣдовало бы сказать объ этомъ въ своей книгѣ. Но мы и по существу не согласны, чтобы для Н. О. Лосскаго простое *указаніе на фактъ* присутствія въ сужденіи того, къ чему сужденіе относится, могло бы являться какимъ-либо аргументомъ, а тѣмъ болѣе самымъ сильнымъ. Одно лишь *указаніе на фактъ* можетъ служить доказательствомъ тогда, когда данный фактъ можетъ быть понятъ и объясненъ только однимъ единственнымъ способомъ. Но факты воспріятія или представленія, а также факты сужденія объ этомъ воспріятіи далеко не столь просты, чтобы не нуждались въ объясненіи. Философія разсматриваетъ эти факты уже нѣсколько тысячелѣтій и до сихъ поръ не можетъ придти къ ихъ безспорному истолкованію. Поэтому просто указывать въ XX вѣкѣ на фактъ присутствія дерева въ сужденіи о деревѣ для отрицанія трансцендентнаго знанія—равносильно указанію на фактъ восхожденія и захода солнца для отрицанія теоріи Коперника. Но пускай бы эта имманентность предмета акту знанія о немъ была простымъ нагляднымъ фактомъ въ родѣ восхожденія или захода солнца. *Но вѣдь и это невѣрно.*

Никто не сознаетъ этого, какъ фактъ. Что въ сужденіи «это дерево зеленое» находится то самое дерево, къ которому это сужденіе относится—вѣдь этого никто не сознаетъ такъ, какъ сознается *восходъ* солнца. Напротивъ непосредственное, нетронутое философскими теоріями сознание непреодолимо противостанетъ этому «факту» и будетъ утверждать, что «я, смотрящій на это зеленое дерево и говорящій о немъ, стою отъ него за версту и что потому оно никакъ не можетъ быть во мнѣ и въ моихъ мысляхъ о немъ». Такимъ образомъ Н. О. Лосскій совершенно неправильно ставитъ дѣло такъ, что будто бы философскія теоріи и гипотезы мѣшаютъ намъ оглянуться на этотъ первичный фактъ. Напротивъ, если мы отрѣшимся отъ всякихъ теорій, то у насъ вовсе не получится впечатлѣнія присутствія въ сужденіи самаго объекта сужденія. Это присутствіе можетъ быть именно только гносеологической *теоріей*, а никакъ не фактомъ. Итакъ, Н. О. Лосскій не могъ дать никакого доказательства своей теоріи имманентности указаніемъ на фактъ присутствія въ знаніи его объекта, потому что такого *факта* не существуетъ, а существуютъ лишь разныя *теоріи* имманентности, развиваемыя на почвѣ идеалистической гносеологіи. И нельзя не видѣть здѣсь внутренняго противорѣчія въ томъ, что авторъ-реалистъ въ столь отвѣтственномъ для него пунктѣ, повидимому совершенно того не замѣчая, опирается на идеалистическую гносеологію, съ которою между тѣмъ попутно борется.

2) На указанія критиковъ, что авторъ интуитивизма достаточно не обосновалъ универсальнаго значенія принципа непосредственной интуиціи, исключаящаго въ знаніи всякаго рода *непосредственное* отношеніе къ познаваемому объекту, Н. О. Лосскій отвѣчаетъ, что «тотъ, кто допустилъ такое своеобразное свойство познающаго субъекта, какъ способность непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра въ однихъ случаяхъ или въ какомъ-либо отношеніи, не можетъ остановиться на полупути и отвергнуть его для какой-либо другой категории случаевъ. Это было бы равносильно тому, какъ если бы мы признали, что 2×2 въ нѣкоторыхъ случаяхъ есть четыре, но бываютъ случаи, когда оно равно пяти». Этотъ отвѣтъ кажется намъ наименѣе удовлетворяющимъ изъ всего того, что авторъ написалъ въ защиту своего интуитивизма. Какъ будто бы процессъ познанія внѣшняго міра есть не живой реальный актъ, который можетъ быть

разнообразнымъ, а какая-то абстрактная математическая формула. И совершенно непонятно, почему признаніе на ряду съ фактами познанія одного рода (непосредственного соприкосновенія съ элементами міра) фактовъ другого рода (посредственного соприкосновенія) равносильно остановкѣ на полупути; а если даже и равносильно, то почему такая остановка недопустима? Что за странный методъ отвергать опредѣленную группу фактовъ изъ-за невозможности подвести ихъ подъ одинъ общій типъ, или законъ! Вѣдь если всюду слѣдовать этому методу, если всему придавать формальную универсальность, то намъ придется кромѣ гносеологіи преобразовать и все естествознаніе и заставить, на примѣръ, плотность воды увеличиваться не только отъ 0° до 4° Ц., но чтобы не останавливаться на полпути и выше 4° Ц. Непонятно, какъ авторъ, такъ много выяснявшій живую реальную природу познавательныхъ процессовъ, вдругъ сравниваетъ ихъ содержаніе съ формальной истиной $2 \times 2 = 4$. Итакъ, если мы должны признать познаніе во всѣхъ случаяхъ интуитивнымъ, то этого во всякомъ случаѣ можно требовать не въ силу той формальной послѣдовательности, которая дѣлаетъ 2×2 всегда равнымъ 4, а по какимъ-либо другимъ основаніямъ. Правда, Н. О. Лосскій не ограничивается однимъ формальнымъ аргументомъ. Онъ пробуетъ доказать непосредственность познавательныхъ интуицій, сводя вообще всѣ соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ къ чисто духовнымъ отношеніямъ. Указывая на то, что познавательныя соприкосновенія съ міромъ не могутъ, конечно, пониматься въ видѣ пространственной смежности или раздѣленности, авторъ хочетъ свести всю разницу духовныхъ отношеній съ объектами міра лишь на различіе въ силѣ вниманія нашего къ этимъ объектамъ и къ ясности ихъ дифференцированія. Но авторъ ничѣмъ не подтверждаетъ при этомъ той мысли, что будто бы сущность нашего взаимоотношенія съ объектами міра въ познавательныхъ процессахъ состоитъ *только* въ устремленіи нашего вниманія къ нимъ и въ дифференцированіи ихъ. Авторъ совершенно не хочетъ считаться съ тѣмъ соображеніемъ (устранимымъ только на почвѣ Кантовскихъ предпосылокъ), что если представленіе пространственной смежности и раздѣленности и есть феноменъ въ извѣстномъ отношеніи миражный, то въ то же время этотъ феноменъ въ какомъ-то смыслѣ «bene fundatum» и что это «bene fundatum»

лежить не въ одномъ только познающемъ субъектѣ, но и въ той объективной *координаціи* отношеній, въ которой находятся всѣ вещи міра. Въдѣ и сводя соприкосновенія къ духовнымъ отношеніямъ, мы можемъ все-таки сказать, что между познающимъ субъектомъ А и объектомъ міра N находится много посредствующихъ элементовъ В, С, Д... какъ-то отдѣляющихъ субъектъ А отъ объекта N. Въдѣ понятія «между», «посредство», «отдѣленіе» имѣютъ не одинъ только пространственный объективный смыслъ. Что же заставляетъ Н. О. Лосскаго сводить этотъ смыслъ на одно только субъективное вниманіе и дифференцированіе. Мы не видимъ для этого ровно никакихъ оснований—и при томъ стоя именно на исходныхъ положеніяхъ теоріи Н. О. Лосскаго, т.-е. основываясь на характеристикѣ воспріятій и ихъ элементовъ, какъ «данныхъ мнѣ» и «моихъ». Несомнѣнно, что усиленіе или ослабленіе вниманія и дифференцировка—акты наиболѣе рѣзко отмѣченные характеромъ «мой». Но именно пространственная раздѣльность, близость или отдаленность менѣе всего сводится къ «моему». Въ томъ, что мать никакъ не можетъ узнать, что дѣлается съ ея больнымъ ребенкомъ, находящимся отъ нея за нѣсколько сотенъ верстъ, ея «мое» является совершенно безсильнымъ и не имѣетъ ровно никакого значенія. Какая-то «данная» ей равнина скрываетъ отъ нея то, что *интересуетъ* ее болѣе всего, какая-то «данная» ей длительность передвиженія поѣзда, какія то «данныя» ей фигуры людей, которыя ей абсолютно не интересны и на которыхъ она не обращаетъ *никакого вниманія* и вопреки этому ихъ видитъ и слышитъ, отдѣляютъ ее отъ того, на что обращено *все ея вниманіе* и что вопреки этому вниманію скрыто отъ ея познанія. Если во всѣхъ этихъ препятствіяхъ раздѣльности и промежуточности не видѣтъ какой-то внѣшней познающему субъекту координаціи объектовъ міра, если все это «данное» сводитъ къ моему интересу и вниманію, то мы должны были бы объявить весь тотъ фундаментъ, на которомъ зиждется теорія Н. О. Лосскаго никуда негоднымъ. Но мы этого вовсе не хотимъ. Ошибка здѣсь не столько въ основаніяхъ сколько въ выводахъ. Если видѣтъ въ «данномъ» объективное и въ «данныхъ» пространственно временныхъ отношеніяхъ какой-то отзвукъ духовной координаціи объектовъ міра, то нельзя не признать эту координацію подчиненной закону опосредствованія, по которому для

соприкосновенія съ любымъ элементомъ міра надо предварительно соприкоснуться со всѣми промежуточными. Пусть эта промежуточность не пространственная въ чувственномъ значеніи пространства, пусть даже этотъ законъ не универсаленъ, но всему этому подчинено наше сознание и та дѣйствительность, которую мы воспринимаемъ. И, сводя этотъ законъ къ нашему вниманію и дифференцировкѣ, Н. О. Лосскій дѣлаетъ одно изъ самыхъ произвольнѣйшихъ допущеній и къ тому же впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собой.

Но если мое фактическое соприкосновеніе съ объектомъ міра N въ данный моментъ невозможно и если я въ то же время вспоминаю объ этомъ соприкосновеніи съ N, бывшемъ годъ тому назадъ, то не будетъ ли это мое воспоминаніе объ N трансцендентнымъ познавательнымъ актомъ по отношенію къ N? Мы знаемъ отвѣтъ Н. О. Лосскаго на этотъ вопросъ. Наше воспоминаніе будетъ актомъ имманентнымъ потому, что бытіе, данное намъ имманентно годъ тому назадъ, присутствуетъ въ нашемъ знаніи и, теперь—такъ долженъ отвѣтить намъ авторъ интуитивизма, вполне угасившій въ своей теоріи онтологическое значеніе какъ пространства, такъ и времени. Такъ скажетъ онъ намъ и, отошлетъ къ своимъ будущимъ работамъ по онтологіи, въ которыхъ проблема пространства и времени будетъ имѣть свое особое разрѣшеніе. Мы должны, конечно, терпѣливо ждать этого разрѣшенія. Но удовлетвориться тѣмъ, что намъ дано, мы все-таки не можемъ. Быть можетъ, въ нѣкоторыхъ гносеологическихъ теоріяхъ и можно откладывать теорію пространства и времени до метафизики, но только не въ теоріи Н. О. Лосскаго. Философъ, пришедшій къ полному отождествленію воспріятій представленій и понятій, долженъ во всякомъ случаѣ дать полную теорію воспріятія. А ея нельзя дать, не опредѣливъ объективнаго значенія пространства и времени, такъ какъ именно въ силу измѣненія пространственно-временныхъ условій воспріятія превращаются въ представленія. Но дѣло осложняется еще и тѣмъ, что авторъ въ сущности предопредѣлилъ уже свое рѣшеніе о природѣ пространства и времени для человѣческаго сознанія, сводя ихъ объективное значеніе къ нулю. Это конечно не ново въ исторіи философіи, но въ гносеологіи Н. О. Лосскаго это является совершенно неожиданнымъ и стоитъ въ полномъ противорѣчьи съ его реализмомъ и довѣріемъ къ характе-

ристикамъ «данности» и «моего». И именно въ силу этого своеобразнаго положенія понятій пространства и времени въ теоріи Н. О. Лосскаго онъ долженъ былъ бы выяснитъ ихъ гносеологическую природу и связать ихъ такъ или иначе со своими основоположеніями.

3) Какъ мы уже говорили въ первой нашей статьѣ объ интуитивизмѣ Лосскаго, Ахиллесовой пятой его теоріи является проблема воспріятія, въ которой онъ оставилъ безъ всякаго разрѣшенія нѣсколько основныхъ вопросовъ. И въ своемъ отвѣтѣ авторъ не даетъ на эти вопросы никакого удовлетворяющаго отвѣта. Прежде всего, это вопросъ о чувственной сторонѣ воспріятія. Судя по тому, что имѣется по этому поводу въ «Обоснованіи интуитивизма», а въ особенности въ разсматриваемой статьѣ Н. О. Лосскаго, авторъ видитъ въ нѣкоторыхъ ощущеніяхъ не прямое соприкосновеніе съ вещами, но лишь дѣйствіе вещей на наше тѣло. Къ сожалѣнію авторъ точно не выясняетъ, всѣ ли ощущенія таковы или только нѣкоторыя. Но во всякомъ случаѣ и эти нѣкоторыя, поскольку мы относимъ ихъ все-таки къ вещамъ и по нимъ узнаемъ о болѣе объективныхъ свойствахъ вещей или о цѣлой вещи, не составляютъ развѣ трансцендентныхъ элементовъ знанія? Если мы по запаху узнаемъ вещество, — напримѣръ, химикъ по запаху горькихъ миндалей предполагаетъ присутствіе синильной кислоты или нитробензола, — то не является ли этотъ запахъ показателемъ, значкомъ объекта, который еще въ этомъ запахѣ не данъ. Вообще, поскольку Н. О. Лосскій не отрицаетъ вполнѣ ученія о субъективности ощущеній и въ то же время видитъ въ ощущеніяхъ результатъ взаимодействія познающаго субъекта съ міромъ «не-я», онъ не можетъ не признать въ нихъ нѣкоторое познавательное отношеніе къ самимъ объектамъ, которыхъ въ данное время въ сознаніи можетъ и не быть. Если видѣтъ во всѣхъ ощущеніяхъ лишь дѣйствіе вещей на наше тѣло, то все естествознаніе окажется знаніемъ, относящимся къ трансцендентнымъ для этого знанія объектамъ, хотя быть можетъ и очень плохо обозначающимъ эти объекты. Если авторъ интуитивизма намъ возразитъ, что это знаніе относится только къ тому же, что въ немъ дано, т.-е., что ощущенія говорятъ намъ лишь объ ощущеніяхъ же, а не о чемъ иномъ, то мы спросимъ, откуда же авторъ знаетъ о клѣточкахъ нашего тѣла, и притомъ въ монадологическомъ

ихъ пониманіи, какъ не по чувственнымъ ихъ образамъ. Вѣдь онъ самъ соглашается (стр. 458 «Вопросовъ Фил. и Псих.» кн. 93), что мы ихъ непосредственно не знаемъ въ качествѣ таковыхъ, а только имѣемъ непосредственныя свѣдѣнія о ихъ пріятныхъ или непріятныхъ переживаніяхъ. Несомнѣнно, что анатомическіе образы и представленія для монадологическихъ предпосылокъ нашего автора коечто дали. А если такъ, то трансцендентное значеніе этихъ образовъ и представленій неоспоримо. Но оставимъ чувственную сторону воспріятій. Здѣсь авторъ оставилъ много нерѣшеннаго, чтобы увѣренно знать его мнѣнія. Обратимся къ нечувственной сторонѣ воспріятій, слагающейся изъ воспріятія единства, причинности, быть можетъ, субстанціальности, вообще той природы вещей, которая выражается уже въ понятіяхъ, а не въ ощущеніяхъ. Если она дается интуитивно, то почему же она нуждается все-таки въ органахъ чувствъ? Мы не можемъ признать отвѣтомъ на этотъ вопросъ указаніе автора на практическій интересъ и вниманіе познающаго субъекта, потому что какъ разъ практическій интересъ и вниманіе говорятъ противъ автора. Мы всѣ всегда очень заинтересованы всею цѣлью причинныхъ отношеній вокругъ насъ, потому что отъ этого зависитъ наше благосостояніе и судьба; но почему же мы не узнаемъ ничего объ этихъ причинахъ количествахъ и силахъ иначе, какъ по тѣмъ или инымъ чувственнымъ даннымъ и выводамъ. Едва ли можно сомнѣваться, что главнокомандующій арміей очень заинтересованъ числомъ полковъ, передвиженіями и силами непріятеля, но весь этотъ практическій интересъ и вниманіе не даютъ ему и $\frac{1}{10}$ доли того, что онъ узнаетъ отъ ловкаго лазутчика, т.-е. неинтуитивно. Авторъ правда указываетъ, что иногда вниманіе и интересъ бываютъ мнимыми, напр., интересъ грѣховнаго человѣка познать Бога. Находя, что настоящій интересъ къ Богу предполагаетъ уже святость, авторъ и объясняетъ трудность непосредственнаго познанія Бога трудностью стать святымъ. Быть можетъ по отношенію къ Богу это и такъ, хотя мы думаемъ, что и въ этомъ случаѣ суть дѣла не во вниманіи и не въ интересѣ. Но какъ понять болѣе простые случаи безуспѣшнаго интереса и вниманія къ самымъ низменнымъ и обыденнымъ вещамъ. Ужъ кажется, профессиональный воръ долженъ бы интуитивно знать, какія деньги и въ какомъ именно помѣщеніи находятся въ об-

воровываемой имъ квартирѣ и тѣмъ не менѣ профессиональные воры провѣдываютъ обыкновенно обо всѣхъ этихъ обстоятельствахъ какими-либо посредственными путями и, несмотря на весь *интересъ* и *вниманіе* къ чужому имуществу, никогда не видятъ его интуитивно сквозь стѣну. Вообще, человѣчество въ томъ, что составляло его насущный интересъ, что наиболѣе привлекало его вниманіе, вырабатывало всегда косвенные методы познанія и всякаго рода удостовѣренія объ истинномъ положеніи вещей. Техника и вообще прикладная наука всегда гарантировали себя зрѣніемъ и осязаніемъ, мѣрою и вѣсомъ въ знаніи всякаго рода причинъ и субстанцій. Казалось бы, что все это говоритъ противъ автора, утверждающаго осуществленіе интуиціи на почвѣ вниманія и интереса. Казалось бы, что органы чувствъ и методы чувственного познанія могли бы быть совершенно отброшены въ познаніи окружающаго насъ міра субстанцій и причинъ, представляющихъ нечувственное бытіе.

4) Въ заключеніе нѣсколько словъ объ отношеніи «божественной» и человѣческой гносеологіи. Мы вполне согласны съ Н. О. Лосскимъ, что человѣкъ таитъ въ себѣ способности божественнаго непосредственнаго созерцанія вещей. Но только мы думаемъ, что способность эта находится въ зачаточномъ состояніи и что въ проявленіи ея вниманіе и интересъ не играютъ почти никакой роли. Только глубокіе религіозные процессы, возводящіе человѣка на ступень святости, дѣлаютъ его способнымъ къ интуитивнымъ воспріятіямъ Бога и міра; да и то частично и неясно, «яко зеркаломъ въ гаданіи». Поэтому, приписывая обычному человѣческому познанію во всей полнотѣ способность божественной интуиціи, Н. О. Лосскій дѣлаетъ такую же ошибку, какъ если бы кто-нибудь сталъ признавать человѣка Богомъ изъ за данныхъ ему религіозныхъ обѣтованій. Но дѣло тутъ даже и не въ одной человѣческой способности, но и въ свойствахъ того міра, который онъ познаетъ. Изуродованный и косный міръ грѣха, подчиненный законамъ пространства и времени и не приспособленъ къ интуитивному познанію. Эту сторону вопроса вполне достаточно выяснилъ Н. А. Бердяевъ въ своей статьѣ, помѣщенной въ томъ же № 93 «Вопр. Фил. и Псих.». Поэтому, становясь на религіозную точку зрѣнія, мы не можемъ не сказать, что проповѣдуя гносеологическій интуитивизмъ, какъ нѣчто уже осуществленное въ человѣческой природѣ, Н. О. Лосскій упре-

ждаетъ наступленіе Царства Божія и тѣмъ признаетъ формы этого міра вполнѣ совершенными. Это между прочимъ чрезвычайно гармонируетъ съ возрождающимися въ послѣднее время хилиастическими тенденціями. Оставляя однако въ сторонѣ религиозную оцѣнку интуитивизма, мы ограничиваемся лишь утвержденіемъ, что въ философіи онъ не можетъ быть надлежащимъ образомъ обоснованъ, такъ какъ противорѣчитъ нѣкоторымъ фактамъ, имѣющимъ безспорное истолкованіе, и даже при обсужденіи его съ имманентной автору точки зрѣнія обнаруживаеъ въ своихъ основоположеніяхъ непримиримое противорѣчіе.

С. Аскольдовъ.