

издание Московского Психологического общества
при содействии С.-Петербургского философского общества.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

и

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XIX.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга IV (94).

СЕНТЯБРЬ-ОКТЯБРЬ.—1908 г.

ПЕРЕВІРЕНО
1982 р.

бч
ПЕРЕВІРЕНО
2005

МОСКАВА.
Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнерова и С.
Пимоновская ул., соб. домъ.

ПЕРЕВІРЕНО
2007

СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Фридрихъ Паульсенъ какъ философъ и педагогъ. П. П. Блонского	V <i>7</i>
Происхождение зла и смыслъ исторіи. Н. А. Бердяева	287
Ницше какъ моралистъ. В. Ф. Чижев	335
Кризисъ современного правосознанія. П. И. Новгородцева. (Продолженіе).	377
О понятіяхъ истинности и достовѣрности въ теоріи знанія. Л. Габриловича	463
Психологія математического мышленія. Д. Мордухай-Бол- товскаго	491
Возможна ли психологія безъ самонаблюденія. А. Щербины .	535
Критика и библіографія.	
I. Обзоръ книгъ.	
Николай Бердяевъ. Новое религіозное сознаніе и обще- ственность. Спб. 1907. Л. + 233. А. Лазарева . . .	544
Давидъ Юмъ. Діалоги о естественной религії, съ прило- женіемъ статей о самоубійствѣ и о бессмертіи 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 «Діало- говъ о естественной религії». М. 1908. Книгоизд. Зара- тустра. Ст. 88. Ц. 75 коп. Н. Виноградова . . .	549
Ц. Библіографический листокъ.	
II. 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 усиленного критицизма, вѣрнѣй даже скептицизма. Наши любимые писатели, наша публицистика, наша литература, настроение окружающихъ нась людей—все полно отрицаніемъ, томлениемъ, жаднымъ порывомъ къ несозданному еще храму. Мы идемъ по пути, покрытому развалинами прежнихъ святынь, и шагъ нашъ то первѣшителенъ 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 томление еще невыносимѣй...

Гдѣ же наши вожатые? Что же не даетъ намъ философія твердо обоснованного міро- и жизнепониманія? Почему нашихъ сердецъ не трогаетъ ея голосъ? Почему нынѣ человѣкъ 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 свѣтлые 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 университѣтѣ, авторъ многихъ столь известныхъ философскихъ трудовъ.

Паульсенъ ни геній философіи, ни даже первоклассный талантъ; его имя не начинаетъ 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 нась, разочаровавшихся въ жизни, и станетъ учить нась цѣли человѣческой жизни и путь къ достижению 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 системѣ образованія. И тѣмъ не менѣе у него хватитъ времени откликаться на жгучіе очередные вопросы, и всегда, всегда философія и жизнь будутъ у него тѣсно связаны другъ съ другомъ¹⁾.

II.

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

1) Вотъ библиографія наиболѣе значительныхъ сочиненій Паульсена: Versuch einer Entwickelungs-Geschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie (1875); Ueber d. Verhältniss d. Philosophie zur Wissenschaft. (Vierteljahrsschr. für wissenschaft., Phil., 1, 1877, s. 15—50); Ueber d. principielle Unterschiede erkenntnisstheor. 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 snr. Personlichk. (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); Grund., Organisation und Lebensord. der deutsch. Universitäten im Mittelalter (Histor. Zeitschr. 1881); D. Realgymnasium und d. humanist. Bildung (1889); J. Kant (1898); Das jüngste Ketzgericht ub. 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 Hackel 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-

Інгіб, правда, філософії удалось выбраться изъ акого позора; но развѣ можно сказать, тѣмъ не си же, что ея кредитъ великъ? Нѣтъ, и теперь рыарю філософії есть что дѣлать, есть противъ кого апіщати філософію, ея честь и ея права.

Вотъ тянется справа рука служителя католической церкви, благо сила ея и донынѣ крѣпка. «Благодаря йистительному сосредоточенію всей церковной власти въ рукахъ папы, благодаря созданію во всѣхъ транахъ парламентскихъ католическихъ партій, подчиненныхъ одному общему центру, благодаря увеличенію наличного состава духовенства, бѣлаго и монашествующаго, благодаря накопленію богатства и стройству католическихъ школъ всѣхъ стѣпеней,— церковь пріобрѣла соціальное и политическое значеніе, несомнѣнно превышающее ту официальную власть, которую она потеряла»¹⁾.

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

1) Pius X. H ckels 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) III. Сеньобосъ, „Политическая Исторія современной Европы“, Спб., 1903. т. II, стр. 594.

Фомы Аквина^{тата} будетъ единственно изучаемой въ ихъ семинарияхъ и коллегіяхъ. Движеніе разрастается, а вмѣстѣ съ нимъ растетъ и нетерпимость церкви: въ 1899 г. папское посланіе къ французскому клиру, не называя философию 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 значительного развитія и въ Германіи¹⁾. 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 отзывы Вильмана о Спинозѣ, Юмѣ и Кантѣ. Спиноза—софистъ, еврейскій атеистъ, отецъ еврейскаго радикализма, и если его трудъ названъ этикой, то это еврейская гри-
маса; скептицизмъ Юма подобенъ червямъ, которые развиваются на мертвыхъ тѣлахъ; Кантъ—пророкъ, ги-
бель вѣры, нравственности и науки, онъ подготовилъ кровавые ужасы 1793 г.; отъ его философіи исхо-
дятъ причины современныхъ соціальныхъ неустройствъ въ протестантской Германіи.

Конечно, молчать нельзя. И Паульсенъ идетъ въ бой противъ клерикализма. Онъ подвергаетъ безпо-
щадной гнѣвной критикѣ трудъ Вильмана, обличая его въполномъ 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 Колльмеръ, Пешъ, Шнейдеръ, Фельднеръ, Катрайнъ, Вильманъ и (несколько въ сторонѣ) Гертлингъ, Штольце, Шемль.

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

Окончательный выводъ Паульсена гласить: католицизмъ съ его требованіемъ подчиненія свободнаго индивидуального мышленія виѣшнему 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 противорѣчить, болѣе того, враждебенъ современной наукѣ и философіи. Мы уже далеко ушли отъ него. Что же касается до философіи Єомы Аквината, то она давно умерла естественной смертью, и пытаться воскресить ее все равно, что пытаться воскресить птоломеевскую 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 школьнaya метафизика Вольфа, съ которой онъ боролся, была ничѣмъ другимъ, какъ отпрыскомъ сколастической, т.-е. средневѣково-католической метафизики. И пусть конечная инстанція у Єомы авторитетъ церкви, а у Вольфа разумъ, ихъ

объединяетъ общее стремленіе создать обоснованіе вѣры черезъ спекулятивный разумъ. И у Томы, и у Вольфа является общей основной формой мышленія—рационалистической догматизмъ, ибо и Тома требуетъ доказательства истинности вѣроученія разумомъ такъ же, какъ и Вольфъ. Иное дѣло протестантизмъ: онъ иррационалистиченъ, онъ говоритъ разуму: оставь религию, 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 колективнымъ духомъ и стремящейся отвѣтить на вопросы: почему и для чего, и другой, возникшей изъ индивидуального 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 строитъ себѣ раковину, приходящуюся къ ея тѣлу, такъ и воля строитъ себѣ міросозерцаніе, отправляясь отъ котораго, она смотритъ на вещи и дѣйствуетъ на нихъ, руководясь продиктованными ей историческими условіями идеалами.

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

и эти вопросы умъ человѣка не въ силахъ отвѣтить, и это отвѣчаетъ вѣра, которая основывается не на теоретическихъ доказательствахъ, но на идеалахъ и ідеяяхъ человѣка. И вѣра имѣетъ полное право на существование—видѣть въ этомъ фальсификацію того, что видѣть ее въ пространственно-временно-принной формѣ познанія, ибо наша философія есть словѣческая философія.

Такъ понимаетъ Паульсенъ обоснованіе міросо-
церцанія, и большинство современныхъ философовъ—
реди нихъ Вундтъ, Джемсъ, Гротъ, неокантіанцы,
Марксъ—соглашается съ нимъ.

III.

Отбить приступъ клерикализма. Вѣра, религіозное
чувство имѣютъ всѣ права на существование; вся фи-
лософія Паульсена, какъ увидимъ, окрашена въ рели-
гіозный цветъ, проникнута вѣрой во всеблагого Бога,
ю той церкви, которая пытается строить изъ себя
нимонаучную систему и требуетъ признать ея дог-
маты какъ доказанныя абсолютныя истины, которая
пробуетъ наложить руку на свободу мысли и совѣ-
сти и связать духъ нашъ суевѣріями и предразсуд-
ками, той философіи мы должны крикнуть: руки
прочь!

Но вотъ другой врагъ изъ лагеря позитивной на-
уки грозится философіи. Надо побѣдить и его; а для
того, чтобы было ясно, какъ это онъ дѣлаетъ, да-
лимъ соответствующее опредѣленіе философіи. Какъ
же понималъ Паульсенъ задачи философіи, въ чёмъ
видѣлъ онъ сущность ея?

Ни по содержанію своему, ни по способу, какимъ

она трактуетъ его, философія оть науки не отличается, она есть не что иное, какъ совокупность всего научного познанія. Всѣ науки суть члены единой системы, единой *universitas scientiarum*, предметомъ которой служитъ вся совокупность дѣйствительности. Эта никогда не завершаемая система, построяемая 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 физіология существуютъ какъ уже законченные системы? Нѣтъ, разумѣется, ибо и специальные науки (и также философія) не есть нѣчто данное, но заданное. Вотъ почему философіи какъ специальности нѣть, и имя философа обозначаетъ всякаго научного изслѣдователя, стремящагося къ единому и универсальному познанію дѣйствительности, обладающаго живой идеей единства всего знанія. Вотъ почему только науки даютъ материалъ для философіи, и можно свободно написать исторію философіи, не будучи философомъ.

То пониманіе задачъ философіи, которое даетъ Паульсенъ, близко подходитъ къ пониманію философіи Вундтомъ, Фехнеромъ, Лотце. Съ нимъ, повидимому, совпадаетъ и опредѣленіе, данное основателемъ эмпиріокритицизма Авенаріусомъ: философія есть единство міоразумѣнія, ея идеалъ—сліяніе специальныхъ 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 вполнѣ и рѣшительно отвергаетъ ту же метафизическую, 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 гносеологии¹⁾.

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 философіи²⁾.

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—метафизическімъ 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 философії вовсе не шла такимъ путемъ: философія всюду начинала съ метафизики, и, въ общемъ, метафизическіе вопросы требуютъ самостоятельного 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: гносеология—метафизика освободить и гносеологію отъ необходимости приспособляться къ тенденціямъ метафизики, а, наоборотъ, тогда метафизическія гипотезы будутъ ожидать рѣшеній теоріи познанія.

Даже въ борьбѣ съ материализмомъ Паульсенъ держится мнѣнія, что желающей создать дѣйствительное убѣжденіе въ несостоятельности материализма, плохо исполнить свою задачу, если остановится на гносеологическихъ соображеніяхъ: послѣднія способны поразить, но не убѣдить, ибо соприосновеніе съ нагляднымъ созерцаніемъ дасть материализму прежнюю силу. На почвѣ метафизики возникъ онъ, и здѣсь только можетъ онъ быть побѣженъ. Въ предисловіи къ 6-му изданію Этики Паульсенъ по поводу безконечныхъ гносеологическихъ разсужденій обѣ обоснованій этики, о принципахъ и методѣ ея вспоминаетъ слова Лотце: скучно смотрѣть, какъ точатъ ножъ, если имъ не рѣжутъ. «Я, говорить онъ, не могу считать признакомъ прогресса успѣхъ сочиненій, содержащихъ въ себѣ безконечная гносеологическая разсужденія о понятіи нравственного и методѣ его изслѣдованія, но ничего не говорящихъ о самой нравственной жизни, ея задачахъ, органахъ, формахъ и функцияхъ: не споръ съ противниками, но примѣнимость къ дѣлу можетъ доказать ихъ истинность.»

Да, метафизика да живеть! Ея задача велика: сокращать живой идею конечной цѣли научнаго изслѣдованія и, изображая собой недостаточность человѣческихъ силъ для достижениія этой цѣли, показывая, что на пути изслѣдованія человѣческій 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 философіі является Геккель съ его «*Welträtsel*». Съ какой силой и щедростью нападаетъ на него Паульсенъ, какимъ гневомъ и презрѣніемъ дышать его статьи противъ Геккеля, какъ высмѣиваетъ онъ его полное невѣжество: въ области философіі — непониманіе Спинозы и Канта, смѣшеніе философій тождества и взаимодѣйствія, крайнюю спутанность и противорѣчивость мысли ¹⁾.

¹⁾ Нѣть ничего ошибочнѣй, какъ находить сходство между гилевоизмомъ 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-холастическимъ ученіемъ о душѣ, какъ формирующемъ принципѣ, материализмомъ современного естествознанія и теоріей взаимодѣйствія. Ср. *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 взаимоотношениіи между вѣрой и знаніемъ, съ ея приматомъ воли и ученіемъ обѣ активности духа. Для Паульсена она служитъ исходной точкой во всѣхъ его разсужденіяхъ (за исключеніемъ отношенія къ гносеологии и формально-рационалистической постановки гносеологической и этической проблемы, где Паульсенъ склоняется къ историзму), и разработкѣ ея Паульсенъ посвятилъ значительную часть своихъ работъ.

Отмѣтимъ главнѣйшиe результаты изслѣдованія Канта. Паульсенъ далъ весьма удобное расчлененіе хода философскаго развитія Канта съ прекрасной характеристикой каждой изъ нихъ, особенно тщательно изслѣдовавъ внутреннюю послѣдовательность въ развитії Канта, произвелъ подробный анализъ начала критического периода и влиянія на Канта Юма, и французской философіи ¹⁾), подчеркнулъ 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 физического міра въ міръ истиннаго бытія составляетъ постоянную тенденцію его мышленія—теоретический разумъ выводить насть за предѣлы относительного, благодаря присущему ему стремленію къ безусловному; практическій разумъ выводить насть 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 вправъ, 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 отношение существуетъ между духомъ и матеріей? Что такое душа? Есть ли смыслъ во всемъ совершающемся? Есть ли Богъ и каково его отношение къ міру?..

Какъ рѣшаеть Паульсенъ эти вопросы и, прежде всего, какъ рѣшаеть онъ первый изъ названныхъ вопросовъ—вопросъ объ отношеніи между духомъ и матеріей? Паульсенъ, какъ известно приверженецъ психофизического параллелизма, направленія, берущаго начало отъ Спинозы. Именно Спиноза высказывалъ 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 обличающей П. въ искаженіи философіи Канта.

сущности одно и то же содержание бытія, происходящее изъ единой абсолютной основы, познаніе истинной природы которой нашему уму недоступно; лишь абстрактный разумъ человѣка разрываетъ это общее содержание на два строго параллельныхъ ряда, другъ отъ друга не зависящихъ. Шеллингъ въ XIX вѣкѣ въстановляетъ спинозизмъ въ нѣсколько измѣненной формѣ: въ его философіи тождество, несмотря на принципіальное уравненіе природы и духа, по прекрасному выражению Фалькенберга, все таки воздѣйствуютъ Фихтеvское превосходство духа, и особенно трудно для него было сохранить равновѣcіе обоихъ принциповъ въ учениі о реальномъ принципѣ, въ абсолютѣ какъ волѣ—значеніе цѣлесообразно дѣйствующаго идеального принципа значительно увеличилось¹⁾). 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, шеллингіанца 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 душевые процессы болѣе пригодны къ истолковыванію дѣйствительности, что психическая сторона представляетъ дѣйствительность какъ она есть сама по себѣ, тѣлесный же міръ—лишь вѣнчаное

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

явленіе, случайное, неадекватное явленіе въ нашей чувственности¹⁾.

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—одушевленныя 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 пункѣ, въ самосознаніи... намъ обнаруживается природа дѣйствительного, какъ оно есть само по себѣ“.—П., Введеніе въ философію, стр. 115. На учениі П. о внутреннемъ опыте какъ источникѣ познанія дѣйствительности, о чёмъ мы будемъ говорить ниже, сильно отразилось влияніе 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 идеалистического 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 противополагаетъ, вмѣстѣ съ Фехнеромъ, Вундтомъ, Геффдингомъ, теорію актуальности¹⁾). Нѣть 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 непримѣнно: душа есть множественность душевныхъ явленій, связанныхъ въ сознаніи въ единство; о чёмъ-нибудь субстанціальномъ вѣдь, позади, подъ психическими переживаніями мы ничего не знаемъ и не можемъ сказать. Единство душевной жизни этимъ не отрицаются; 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 Юномъ и Кантомъ, ученикомъ Канта о сознаніи какъ синтезѣ и философіей Фихте.

этого единства, этого цѣлаго, но нѣть никакихъ оснований 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 существуетъ¹⁾. Но если такъ, тогда отпадаетъ необходимость прикрепить душу къ опредѣленной точкѣ мозга: если душа есть единство психическихъ явлений 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 полнаго параллелизма ведетъ Паульсена къ признанію безсознательного, 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 перемѣнчивый 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 индивидуального сознанія къ абсолютному единству единаго существа, какъ его носителя“, упрекаетъ Гартманъ въ „Современной Психологии“, стр. 262.

²⁾ Введеніе въ философію, стр. 128.

видить въ учении Дарвина и Спенсера много решающихъ данныхъ для современной философіи.

Что такое міръ, какъ идетъ развитіе его, есть ли цѣль, разумный смыслъ въ совершающемся? Дарвинизмъ съ его учениемъ о естественномъ отборѣ, борьбой за существование и коррелятивнымъ измѣненіемъ органовъ, устранилъ антропоморфическій теизмъ, прекрасно объясняетъ развитіе. Только не слѣдуетъ смотрѣть на процессъ развитія какъ на процессъ механическій: 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 рассматривать, а обратимся къ гносеологическимъ вопросамъ. Ихъ два—что такое познаніе? какъ приобрѣтается познаніе? При решеніи первого вопроса снова сказывается влияніе 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 чувстваемость и мыслимость; здѣсь различеніе 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 толкованию вѣшняго міра.

По отношенію ко второму вопросу — вопросу о происхожденіи познанія, Паульсенъ рѣшительно становится на точку зреянія эволюціонизма противъ априоризма Канта. Въ спорѣ Канта съ Юомъ 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 интуїціи, съ нашимъ пространствомъ совсѣмъ не сравнимую. Походъ Канта противъ Юма далъ скучные результаты: научные законы остаются эмпирическими законами съ презумптивно всеобщимъ значеніемъ. Эмпиризмъ Юма сохраняетъ свое право¹⁾.

VIII.

Когда раскрываешь этику Паульсена, живой духъ ся, полная свобода отъ схоластическихъ споровъ и горячее, искреннее стремленіе найти правду въ жизни сразу поразить насть 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 априорныя идеи доходятъ до сознанія черезъ рефлексію психологическими путемъ, то, все же, онѣ не теряютъ отъ этого своего рационального характера. Открывая законы логики, разсудокъ мыслить ихъ необходимость. Еще яснѣй мы читаемъ это въ „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie“. Тамъ Паульсенъ прямо заявляетъ, что изслѣдование психологического происхожденія априорныхъ суждений не входитъ въ область критического изслѣдованія (S. 199).

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

Въ чемъ же цѣль жизни, къ чemu мы должны стремиться? Къ чemu стремится наша природа?—Къ нормальному проявленію жизненныхъ дѣятельностей, отвѣчаетъ Паульсенъ, ибо сущность, истинная природа человѣка заключается во влечениіи. Оно выступаетъ въ сознаніи какъ чувствуемая стремленія, желанія, и только тогда наступаетъ чувство удовольствія, когда влечениѣ находитъ себѣ 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 пѣлыхъ. Вотъ общая формула цѣли жизни, влить въ которую конкретное содержаніе—специальная задача для каждого индивидуума.

Но если цѣль жизни—нормальное выполненіе жизненныхъ функций, то ясно, что зло есть то, что противорѣчить, вредить жизни; это есть проявленіе черезчуръ развитыхъ сторонъ жизни, влечений противъ основной воли, какъ бы насилиющихъ ее. Отъ добродѣтели жизнь сохраняется, отъ пороковъ разрушается. Такъ получаются моральные положенія теоцентрическое обоснованіе. Вообще, слѣдуетъ признать, что законы этики заключаются не въ предписаніи людямъ, какъ они должны поступать и какъ производить оценку, а прежде всего въ описаніи и

пониманію ихъ дѣйствительного поведенія и дѣйствительныхъ формъ ихъ жизни; пониманіе же заключается какъ разъ въ усмотрѣніиteleологической 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 зрењія 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 измѣрять то, что есть, какъ постоянно присутствующей и безусловно необходимой нормой; оно движаетъ 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 психологической отвѣтъ. У человѣка надъ первичной, естественной волей вырастаетъ вторичная, рефлектированная 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 влечениями, 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

проявлений своей деятельности, 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 біологии, психологіи и исторіи. И въ этомъ отношеніи онъ приближается къ Спенсеру и современной позитивной этикѣ. Но не вполнѣ. 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 просвѣщенного 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 убѣждений съ убѣжденіями Паульсена, я не испытывалъ здѣсь того непріятнаго чувства, какое испытывается обыкновенно при переходѣ къ практической части этики Гефдинга, Вундта, Спенсера при столкновеніи съ обыденностью ихъ морали.

Напротивъ, у Паульсена все время чувствуется воо^х
душевленіе и прогрессивно-историческое пониманіе
дѣйствительности.

IX.

Мы закончили разсмотрѣніе философскихъ взгля-
довъ Паульсена, но этимъ еще не заканчивается
обзоръ его дѣятельности. Она имѣеть и другую сто-
рону: Паульсенъ какъ педагогъ. Вопросамъ педаго-
гики Паульсенъ отдаетъ половину своей дѣятельности;
его труды въ этой области классическіе. Я укажу
хотя бы на его «Исторію ученаго преподаванія въ
немецкихъ школахъ и университетахъ отъ конца
среднихъ вѣковъ до настоящаго времени».

Каковы педагогическіе идеалы Паульсена? Основ-
ной взглядъ Паульсена тогъ, 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, по-
стольку перспективы будущаго опредѣляются итогами
предшествующаго развитія.

Оглядываясь на пройденное развитіе въ его цѣломъ,
мы усматриваемъ въ немъ двѣ стойкія основныя тен-
денціи: деклерикализацію и демократизацію школы.
И нѣтъ причинъ, чтобы это движеніе остановилось.
Дѣло образованія перейдетъ изъ рукъ духовенства
окончательно въ руки государственной свѣтской
власти, а преподаваніе религії станетъ изученіемъ
христіанства въ его историческомъ развитіи, его ли-
тературныхъ памятниковъ и бытовыхъ формъ. Па-
ульсенъ сторонникъ всеобщей интерконфессиональной
народной школы. Онъ противъ школы, исключающей

изъ своихъ задачъ всякое религіозное воспитаніе, ибо «человѣкъ, который ничего не зналъ бы о христіанской вѣрѣ и христіанскомъ идеалѣ жизни, о библейской исторіи и исторіи Церкви, долженъ быть 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 та-кового, вѣры нѣтъ: оно нейтрально ко всѣмъ вѣроисповѣданіямъ, которыхъ придерживаются его под-данные. Наконецъ, такое преподаваніе будетъ стѣ-снять чувства диссидентовъ и иновѣрныхъ, оть ко-торыхъ требуютъ, чтобы ихъ дѣти учились догма-тамъ вѣры, несогласныемъ съ ихъ убѣженіями. Итакъ, наша государственная школа должна отказаться отъ догматически - конфесіональнаго обученія, предос-тавивши каждой церкви устраивать его для желающихъ самой.

Правда, результатомъ государственного вмѣшатель-ства будетъ все возрастающая регламентація учебнаго дѣла, но Паульсенъ не видитъ въ ней бѣды: хоро-шее управление то, при которомъ управляемый твер-дой, сильной и доброй рукой приводится къ той цѣли, куда и самъ стремился. Паульсенъ возстаетъ противъ широко популярнаго нынѣ принципа сво-боднаго воспитанія: нѣтъ, говоритъ онъ, школа не

¹⁾ Исторический очеркъ развитія образования въ Германіи. М. 1908, стр. 308.

можеть положить въ основу обученія единственно только желаніе ученика въ каждый данный моментъ. Такой педагогической идеаль 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 семье стало несравненно мягче, что теперь въ школѣ вводятся каждый годъ лучшіе методы обучения, 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 видѣтъ въ этомъ дѣйствіе историческихъ условій — переживаемаго нынѣ периода 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 сентиментальной 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 непереваренного чтенія¹⁾.

На ряду съ усиленiemъ государственного и свѣт-

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

скаго характера школы выступаетъ вторая основная тенденція—прогрессирующая демократизация обученія, иллюзия рука объ руку съ соціалізаціей попеченія о немъ. Это приводить насъ къ единой національной никольной системѣ, построенной на принципѣ реализма. Паульсенъ выступаетъ противъ классицизма.

«Когда я начиналъ свою педагогическую дѣятельность, говорить Паульсенъ, я также шелъ по проторенной дорожкѣ классицизма», но историческое изученіе вопроса заставило его измѣнить свои взгляды. Нынѣ мы имѣемъ самобытную новую науку и философию, новую литературу и культуру; древнія философія, наука и литература, которая 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 соціальной 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 образование даетъ формальное и гуманистическое образование. Но развѣ мы можемъ гордиться формальнымъ образованіемъ кончившихъ курсъ нашихъ классическихъ гимназій? Развѣ въ средѣ филологовъ не встрѣчается болѣе всего людей негуманыхъ, 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 идеалъ будущаго...

Обзоръ идей Паульсена оконченъ. Еще не исчезли впечатлѣнія, навѣянныя его «Введеніемъ въ философію», еще не смолкъ порывъ чувства, поднятый его «Системой этики», но въ нашемъ изощренномъ логикой умѣ начинаютъ волноваться сомнѣнія: быть можетъ, слишкомъ неясны границы философіи, быть можетъ, спиритуалистической параллелизмъ намъ покажется противорѣчивымъ, и понятіе души у Паульсена настъ смутить, быть можетъ, эволюціонизмъ въ гносеологии намъ покажется не столь примѣнимымъ, быть можетъ, взглянуть Паульсена на жизнь мы найдемъ слишкомъ радужнымъ и, пожалуй, не вполнѣ свободнымъ. Мы умѣемъ быть скептиками, мы умѣемъ легко находить возраженія на любую философскую теорію, мы разрушили уже столько великихъ системъ. Но Паульсенъ на настъ за это не постыдится: онъ и не претендовалъ стать во главѣ настъ и повести настъ по новому пути. Его заслуга въ другомъ. Онъ встрѣчаетъ настъ при входѣ въ философію и сразу открываетъ намъ ея свѣтлая, возвышающая душу картина. Онъ не запутываетъ настъ, неокрѣпшихъ, въ безплодныя схоластическая разсужденія, но даетъ намъ жизненное цѣльное міросозерцаніе, которое станетъ нашимъ от правнымъ пунктомъ, нашей точкой опоры. И мы сразу же полюбимъ это міросозерцаніе, ибо оно— синтезъ великихъ идей расцвѣта философіи. И даже если мы, беспокойные, 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 настъ то, что въ наши дни необходимѣй и насущнѣй всего? И сдѣлалъ онъ это съ выдающейся талантливостью и полнотой.

П. Блонскій.

Происхождение зла и смыслъ исторіи.

Посвящается памяти Чадаева и Вл. Соловьева.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ нашу умственную эпоху небывало труднымъ становится положеніе людей, которые стоять 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, практический, 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 побѣждали 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 современного человѣка, скорѣе отталкиваетъ, чѣмъ привлекаетъ. И должна быть создана новая философская апологетика, которая раскры-
вала бы высшую разумность вѣры. Передъ современнымъ человѣкомъ стоять не только жизненные, практическія, сердечные и волевые препятствія для принятія вѣры, но и препятствія сознанія, препятствія разума. Иной современ-
ный человѣкъ готовъ сердцемъ своимъ и волей своей при-
нять вѣру, но интеллигентная совѣсть мѣшаетъ ему, не
велить вѣрить. Сознаніе современного человѣка гораздо
болѣе страшится чуда, чѣмъ сознаніе прежнихъ лѣтъ стра-
шилось чорта. Троичность Божества, воскресеніе Христа,
откровеніе—все это для современного сознанія, для совре-
менной науки и философіи—непримлемо, невыносимо, дико.
Передового, интеллигентнаго человѣка нашей эпохи пуга-
етъ не только общественная, политическая реакціонность
религіи (религія можетъ быть и революціонной, какъ учатъ
примѣры исторіи), его гораздо болѣе пугаетъ научная, про-
свѣтительная реакціонность религіи. Величайшие русскіе
ученые Менделѣевъ и Мечниковъ—почти что реакціонеры
въ политикѣ, но они герои позитивнаго человѣческаго про-
гресса, и имъ могутъ поставить памятники даже соціаль-
демократы. Ученые реакціонеры ковали оружіе, которымъ
 побѣждается природа и уготовляется царство человѣ-
чества. А самыхъ прогрессивныхъ религіозныхъ мыслителей
подозрѣваютъ въ томъ, что они подрываютъ основы человѣ-
ческаго прогресса, вновь порабощаютъ человѣчество
фиксіямъ 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 посчитается со всей критикой но-

ваго сознанія, невѣдомой старымъ учителямъ церкви и старымъ апологетамъ. Христіанство въ своей идеальной, вѣ времененной сущности, которая должна все болѣе и болѣе раскрываться въ исторіи, есть самое разумное и единственное 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 христіансское рѣшеніе проблемы зла есть самое разумное, опирается на великія философскія и теософическія традиціи, которыя лишь временно закрыли 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. Соловьевъ, кн. С. Н. Трубецкого, „Наука и религія“ Чичерина, „Положительные задачи философіи“ Лопатина, наконецъ, „Наука о человѣкѣ“ Несмѣлова, трудъ глубокій и оригинальный,—единственное въ своемъ родѣ ученіе объ искуплении. Я выхожу изъ историческихъ предѣловъ христіанства и утверждаю неизбѣжность этого выхода, но опираясь на великія работы тѣхъ, которые этихъ предѣловъ еще не перешли. Мой этюдъ о „Происхожденіи зла и смыслѣ исторіи“ есть лишь абрисъ, вводный очеркъ, предваряющей большой трудъ; я излагаю въ немъ лишь въ общихъ чертахъ

философскую апологію христіанской вѣры по отношению къ центральному вопросу о злѣ. Цѣль моя не только объективное изслѣдованіе, но и свободная апология,—опытъ устраненія одного изъ самыхъ страшныхъ препятствій для вѣры. Въ опытѣ своемъ я слѣдуя традиціямъ не только философскимъ, но и теософическимъ. Русская философія всегда была тѣсно связана съ теософіей и въ этомъ опиралась на величія традиції. Меня могутъ заподозрить въ желаніи окончательно замѣнить философію теософіей, но это было бы невѣрно. Я возстаю 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 русские философи, къ которымъ я примыкаю по общему своему направленію, укрѣпляли сознаніе, для котораго вѣра не есть безуміе, для котораго вѣра разумна.

ВВЕДЕНИЕ.

Болѣзньеный кризисъ современного человѣчества связанъ съ трудностью выхода изъ *психологической* эпохи, эпохи субъективизма, замкнутаго индивидуализма, эпохи настроений, не связанныхъ ни съ какимъ объективнымъ и абсолютнымъ центромъ. Гнетъ позитивизма и теоріи соціальной среды, давящій кошмаръ необходимости, безмысленное подчиненіе личности цѣлямъ рода, насилие и надругательство надъ вѣчными упованіями индивидуальности во имя фикціи блага грядущихъ поколѣній, суетная жажды устроенія общей жизни передъ лицомъ смерти и тлѣнія каждого человѣка, всего человѣчества и всего міра, вѣра въ возможность окончательного соціального 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 сознаніе. И не могъ осмыслить человѣкъ этой власти надъ нимъ естественного, обожествленного человѣчества, человѣческого 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, загипнотизировалъ человѣка заманчивой идеей *прогресса* и грядущаго въ концѣ прогресса земного рая, и такъ обольщень былъ человѣкъ, что не замѣтилъ безумія своего служенія прогрессу и своего подчиненія счастливцамъ грядущаго рая. Прогрессъ цвѣтѣтъ на кладбищѣ, и вся культура совершающагося 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, унарживаетъ своими трупами почву для цвѣтенія молодой жизни; каждое человѣческое лицо превращается въ средство для новыхъ человѣческихъ лицъ, которыхъ ждетъ та же участъ; 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 живеть человѣческій родъ весь отравленный этимъ трупнымъ ядомъ своихъ предшественниковъ, всѣхъ предыдущихъ поколѣній, всѣхъ человѣческихъ лицъ, также жаждавшихъ полноты жизни и совершенства; живеть 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 боровшихся и страдавшихъ не войдетъ въ рай будущаго и нѣтъ съ этимъ будущимъ живой, реальной связи ни у одного человѣка. Связь человѣка съ будущимъ человѣка

вѣчествомъ 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 грядеть во времени, но что его еще не было и нѣтъ. Реальность бытія не зависитъ отъ времени, какъ хотять увѣрить поклоняющіяся будущему.

Позитивизмъ упразднилъ *бытие*, вытравилъ ощущеніе реальностей 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 самоощущеніе личности. Напряженно хватаясь за утвержденіе жизни въ природѣ, угрожающей со всѣхъ сторонъ уничтоженіемъ, человѣкъ теряетъ сознаніе и ощущеніе *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 имѣть глубокихъ корней въ бытіи; онъ не божественного происхожденія, онъ—дитя праха; но именно потому долженъ сдѣлаться богомъ, его ждетъ земное могущество, царство въ мірѣ. Духовное плебейство человѣческаго происхожденія сдѣлали гарантіей аристократического 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 мѣstu 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 вѣвъ ея и до нея; обоснованіе это есть особая форма вѣры. А что, если наука изучаетъ лишь *богъзненное состояніе міра*, если вѣвъ ея вѣдѣніи лишь природный порядокъ, который есть результатъ грѣха и мірового недуга, если наука только патологія? Наука говорить правду о „природѣ“, вѣрно открываетъ „закономѣрность“ вѣвъ ней, но она ничего не знаетъ и не можетъ знать о происхожденіи самого порядка природы, о сущности бытія и той трагедіи, которая происходитъ вѣвъ глубинахъ бытія, это уже вѣвъ вѣдѣніи не патологіи, а физіологии,—ученія о здоровой сущности міра, вѣвъ вѣдѣніи метафизики и религіи. Царство науки и научности есть ограниченная сфера „патологического“ знанія; ея законамъ подвѣдомственна не безграничность бытія, а лишь состояніе этого бытія вѣвъ данной плоскости. Можно изучить точно данную комнату, установить закономѣрность для дѣйствующихъ вѣвъ ней силъ, но правомѣрно ли отсюда заключить о томъ, что происходитъ во всемъ остальномъ мірѣ и что произойдетъ, когда силы всего міра проникнутъ вѣвъ 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 ложного объективизма. Индивидуумъ вновь обратился къ себѣ, къ своему субъективному міру, вошелъ внутрь; обнажился міръ внутренняго человѣка, придавленный ложнымъ объективизмомъ природы и общества. Вѣвъ самомъ уточненномъ и культурномъ слоѣ начались эпоха психологическая, субъективная; все объективное сдѣлалось прѣснымъ, все закономѣрное—невыносимымъ. Абсолютный центръ и смыслъ бытія былъ потерянъ еще раньше; этого центра и смысла не было вѣвъ 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, сладостю потери ощущенія реальностей, переносить центръ тяжести жизни избранныхъ людей не въ реальную, а въ иллюзорную красоту. Истончившійся и разложившійся натурализмъ въ искусствѣ незамѣтно переходить 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 материализма. „Критицизмъ“ совершилъ пресловутый коперниковскій переворотъ, возвеличивъ субъектъ и упразднилъ бытіе. Онъ освободиль субъектъ отъ ложнаго объективизма эмпирической дѣйствительности и одинокимъ оставилъ его передъ бездной пустоты, которую каждому предоставиль 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; все 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

переходитъ въ солипсизмъ, субъективный идеализмъ переходитъ въ ирраціональную мистику. Пустота, которая остается послѣ освобожденія отъ природнаго и соціальнаго объективизма, послѣ „критическаго“ отверженія всякаго бытія, должна быть чѣмъ-нибудь заполнена; ее не можетъ заполнить ни вѣра въ категорической 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 находить 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 ведеть не только къ вселенскости, но и къ спасенію личности, обрѣтею индивидуальности. Мы стоимъ передъ объективизмомъ, который свяжетъ насть съ подлиннымъ бытіемъ, бытіемъ абсолютнымъ, а не природной и соціальной средой; мы идемъ къ тому реализму, который находить центръ индивидуума, связующую нить жизни и утверждаетъ личность, какъ нѣкое вѣчное бытіе, а не мгновенные и распавшіяся переживанія и настроения. Это вселенское религіозное міропониманіе и мірошущеніе, къ которому современный міръ идетъ разными путями и съ разныхъ концовъ, прежде всего остро ставить вопросъ о смыслѣ мировой истории, о религіозномъ единеніи судьбы личности и судьбы вселенной. Понять смыслъ истории міра значитъ понять провиденціальный планъ творенія, оправдать Бога въ существованіи того зла, съ котораго началась исторія, найти мѣсто въ мірозданіи для каждого страдающаго и погибающаго. Исторія лишь въ томъ

случаѣ имѣеть смыслъ, если будеть конецъ исторіи, если будетъ въ концѣ воскресеніе, если встанутъ мертвцы съ кладбища міровой исторіи и постигнутъ всѣмъ существомъ своимъ, почему они истлѣли, почему страдали въ жизни и чего заслужили для вѣчности, если весь хронологический рядъ исторіи вытянется въ одну линію и для всего найдется окончательное мѣсто. Вопросъ о смыслѣ исторіи есть вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ, о предмірномъ грѣхопаденіи и обѣ 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 понять 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? Обиженнная 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 нась силой зла, за которую мы сами отвѣтственны? Если зло и страданія жизни, смерть и ужасъ бытія не являются результатомъ предмірного преступленія богоотступничества, великаго грѣха всего творенія, свободнаго избранія злого пути, если нѣть коллективной отвѣтственности всего творенія за зло міра, нѣть круговой поруки, то теодицея¹⁾ невозможна, то бытіе не имѣеть ни-

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

какого смысла и никакого не можетъ имѣть оправданія. Возложить на Творца отвѣтственность за зло творенія есть величайший изъ соблазновъ духа зла, отравляющей источники религіозной жизни. Соблазнъ этотъ съ роковой неизбѣжностью ведетъ къ отрицанію Творца и отнесенію источника зла къ безсмысленному порядку природы, къ виѣшней 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 перестаѣтъ 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 мирового 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 виѣшней 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 соціальная религія нашихъ дней, нужно освободиться человѣку отъ внутренняго зла, которое и рождаетъ насильственную связанность природы и смертоносный ея распадъ. Человѣкъ долженъ стать внутренно свободнымъ, достойнымъ свободы и вѣчной жизни, дѣйствительно перестать быть рабомъ, а не надѣвать костюмъ свободного, 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—дитя грѣха, и данный намъ міръ—результатъ грѣховности. Виѣ 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 виѣ времени и виѣ всѣхъ категорій нашего міра, и въ одномъ изъ своихъ моментовъ принялъ форму временнаго бытія, скованнаго всѣми этими категоріями. Въ одномъ изъ моментовъ мистической діалектики, въ моментъ распри Творца и творенія, бытіе заболѣло тяжкой болѣезнью, которая имѣеть свое послѣдовательное теченіе, свои уже хронологические 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 материальнымъ, 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 безсмысленно логичнымъ.

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

уже сознанія, не выходить изъ субъективности на свѣжій воздухъ. Происхожденіе 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, гносеология должна стать сознательно онтологической, исходить изъ первоначальной данности бытія и его элементовъ, а не сознанія, не субъекта, противоположного 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, материальное и логическое. Бытіе въ этомъ болѣзnenномъ состояніи атомизируется, распадается на части, и всѣ отчужденные части связываются насильственно, порабощаются 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, мелочные разногласія этой нео-схоластики, исканіе гносеологии безъ предпосылокъ и грубый догматизмъ всѣхъ этихъ критическихъ гносеологій — все это указываетъ на внутреннюю неизбѣжность перехода на новый путь. Погружение въ мышление, оторванное отъ живыхъ корней бытія, претендующее на самостоятельность и верховенство, есть блужданіе по пустынѣ. Такое мышление (субъектъ) — безодержательно, пусто, изъ него ничего нельзя добыть, имъ ничего нельзя разгадать. Философія должна сознательно преодолѣть рационализмъ, отказаться отъ самодовольства и по новому сдѣлаться „служанкой“ религії¹⁾, функцией 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—воздоединиться съ своими бытійственными корнями. Теорія познанія придетъ, наконецъ, къ реализму, когда положить въ свое основание новую, необычную для отвлеченныхъ философовъ идею, идею грѣха, какъ источника всѣхъ категорій, источника самой противоположности субъекта и объекта, которая остается тайной для всѣхъ гносеологій¹⁾. Идея же грѣха и вытекающей изъ него болѣзnenности бытія дана намъ до всѣхъ категорій, до всякаго рационализированія, до самаго противоположенія субъекта объекту; она переживается виѣ времени и пространства, виѣ законовъ логики, виѣ этого міра, даннаго рациональному сознанію. Переживаемое и испытываемое бытіе первичнѣе сознанія и всѣхъ его элементовъ, и изъ него лишь могутъ быть истолкованы дефекты нашего сознанія, вся эта безпомощность познавательного 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 гносеология имѣла въ прошломъ великихъ защитниковъ²⁾, 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, которые прежде всего должны быть разслѣдованы онтологической гносеологіей.

Библія 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 философії грѣхопаденія, но важно понять миѳологическій и символический характеръ разсказа книги Бытія объ Адамѣ и Евѣ. Въ Библіи, которая возвращаетъ насъ къ истокамъ бытія, нѣть ясной грани, отдѣляющей то, что во времени, отъ того, что до времени, такъ какъ вселенская, ея объективность имѣла границы въ ветхомъ сознаніи человѣчества. И миѳологичность книги бытія не есть ложь и выдумка первобытного, наивнаго человѣчества, а есть лишь ограниченность и условность въ воспріятіи абсолютной истины, предѣль ветхаго сознанія въ воспріятіи откровенія абсолютной реальности. Въ этомъ, быть можетъ, тайна всякаго миѳа, 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 сознаніе 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 *мировая душа*, носительница соборнаго единства творенія, и потому всѣ и все въ мірѣ участвовали въ преступлениі богоотступничества и отвѣтственны за первородный грѣхъ, въ немъ свободно участвовало каждое существо и каждая былинка. Мировая душа оказалась женственной въ своей пассивной восприимчивости 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 началь, и пантеистической монизмъ, отвергающій абсолютное различие 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; въ Божества нельзя мыслить никакого бытія, въ Немъ пребываетъ идеальный космосъ, въ космосѣ этомъ осуществлено совершенное бытіе всѣхъ и всего. Эта идея положительного бытія¹⁾ и всецѣлаго пребыванія его въ абсолютномъ существѣ 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 интуїція, а не производный результатъ дискурсивнаго мышленія, и всѣ попытки критицистовъ разложить эту идею на простѣйшие элементы, ничего общаго съ бытіемъ не имѣющіе, изъ субъекта взятые, производятъ впечатлѣніе софизмовъ, являются ненужнымъ и вреднымъ схоластическими формализмомъ. Непосредственная данность идеи бытія и есть данность самого бытія. Отъ бытія нельзя отдѣлаться никакими фокусами критического мышленія, бытіе изначально навязано нашему органическому мышленію, дано ему непосредственно, и здоровое религіозное сознаніе народовъ понимаетъ это гораздо лучше болѣзненнаго и извращенного рационалистического 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 истины-сущаго. Замѣчательный анализъ идеи бытія данъ русскимъ философомъ Коэловымъ.

къ философскому примитивизму¹⁾). 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 времenna 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 мышеніе не отдѣлимо отъ чувственного 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 неизреченыхъ 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 физиологический, гораздо болѣе материально-физиологической, чѣмъ формально-гносеологической, и всѣ чувствуютъ это въ иныя минуты жизни, неизъяснимыя, озаренные блеснувшей молнией, почти неизреченные. 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 бытиемъ, какъ предикатомъ, и бытиемъ, какъ субъектомъ. Космосъ, предвѣчно пребывающій въ Божествѣ, есть полное, гармоническое, свободное бытіе, осуществленное и утвержденное бытіе

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

всѣхъ существъ, всѣхъ *идей* Бога въ ихъ окончательномъ соединеніи. Въ космъсъ входитъ и въ Божествъ пребываеть 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 нахожденія? Если всякое бытіе имѣеть 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 разматриваю 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 субъектомъ¹⁾). Если зло не бытіе, то это не значитъ, что зла нѣтъ. Кромѣ бытія намъ дано и нами мыслится еще и *небытіе*, злая пустота, очень содергательная въ отношеніи къ нашему опыту, нами переживаемая и испытываемая. Зло коренится не въ бытіи, а въ небытіи; оно возникло въ сферѣ небытія и, занявъ призрачное, фиктивное мѣсто въ бытіи, должно быть окончательно оттеснено въ сферу небытія, должно быть изничтожено, изобличено во всемъ ничтожествѣ своего небытія, своей поддѣльности. 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 абсолютного бытія никакое иное бытіе, относительное и злое, не можетъ быть осознано, какъ въ какой бы то ни было мѣрѣ ему равносильное и противопоставимое. Соблазнъ манихейского дуализма, соблазнъ увидѣть два равносильныхъ начала бытія, двухъ боговъ, въ

¹⁾ У Вл. Соловьева есть глубокое ученіе о различіи между *бытиемъ*, какъ состояніемъ, которое Гегель превратилъ въ отвлеченнную 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“.

тому и коренится, что абсолютное и относительное рассматривают 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 въ Бога, (какъ бытіе самостоятельное). Поэтому Богъ не отвѣтственъ за зло и нѣтъ никакого другого бога, кромѣ Бога добра. Зло находится въ сфере бытія, рождается изъ небытія и въ небытіе возвращается; оно не обладаетъ силой, почерпнутой изъ божественного источника, и также мало есть сила, противоположная Богу, какъ бытіе иное, конкурирующее. Внутри абсолютного не можетъ быть никакого злого бытія, а въ абсолютного вообще никакое бытіе не мыслимо. Относительное несопоставимо съ абсолютнымъ, такъ какъ ничтожно передъ нимъ и не самостоятельно, не мыслимо въ абсолютного 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 зломъ подчиненнымъ Богу (пантеизмъ); къ ихъ отношеніямъ непримѣнна ни отвѣтственность, ни конкуренція. Относительное превращается какъ бы въ другое абсолютное и получается сопоставленіе двухъ абсолютныхъ, что совершенно недопустимо, такъ какъ законъ единства абсолютного есть основной законъ интуитивного разума. Относительно все, что въ Бога и противъ Бога, не лежить въ одной плоскости съ абсолютнымъ Божествомъ и не представляетъ никакой самостоятельной плоскости. Злое не есть другое абсолютное и не имѣть никакого мѣста въ единомъ абсолютномъ; оно относительно и въ своей относительности не соотносительно съ абсолютнымъ¹⁾, 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 противополагаемо бытію, какъ равное по силѣ и достоинству. Зло находится въ сферѣ относительного, а не Единаго абсолютнаго и не второго 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 божественного бытія и никакихъ границъ и размежеваний между этими сферами быть не можетъ. Божество не умаляется въ своемъ могуществѣ, благости 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, совершеннное 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, обоготовившее себя. Кромѣ Бога и творенія ничего и неѣть; 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—убийство, насилие, порабощеніе, злоба и т. п.—это уже послѣдствія началь-наго зла, которое соблазняло обличіемъ добра. Будьте, какъ боги,—въ этомъ нѣть ничего дурного; цѣль эта по-истинѣ религіозна и божественна; ее Богъ поставилъ пе-редъ людьми, возжелалъ, чтобы они были подобны Ему. Въ Христѣ и произошло обоженіе (*θεωσις*) человѣческой приро-ды; 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 не-бытиемъ, выдавшимъ себя за бытіе, лишь каррикатурой. Соблазнъ змінаго знанія не потому грѣховенъ, что знаніе грѣховно, а потому, что соблазнъ этотъ есть незнаніе, такъ какъ знаніе абсолютное дается лишь сліяніемъ съ Богомъ. Вступивъ на путь зла, люди стали не богами, а звѣря-ми, не свободными, а рабами, попали во власть закона смерти и страданія. Всѣ манящія обѣщанія зла оказались ложью и обманомъ, всякое слѣдованіе злу ведеть въ сферу небытія. Отъ духа небытія и лжи родился соблазнъ зла. Путь зла есть погоня за призракомъ призрачными сред-ствами, есть подмѣна, поддѣлка, превращеніе бытія въ фикцію. Весь природный порядокъ, пространственный, временный, материальный, закономѣрный, который явился ре-зультатомъ грѣха, соблазненности, наущеніями духа зла, есть наполовину поддѣлка бытія, ложь и призракъ, такъ какъ въ немъ царить смерть, рабство и страданіе. Діаволъ 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 сти-хій 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 внутренний признакъ каждого существа, сотворенного по образу и подобію Божьему; въ этомъ признакѣ заключено абсолютное совершенство плана творенія. Безрелигіозное сознаніе 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 ирраціональной тайной *свободы труха*. Насильственное, принудительное, вицѣшнее устраненіе зла иѣ міра, необходимость и неизбѣжность добра—вотъ что окончательно противорѣчить достоинству всякаго лица и совершенству бытія, вотъ планъ, не соотвѣтствующій замыслу Существа абсолютного во всѣхъ своихъ совершенствахъ. Творецъ не создаль необходимо и насильственно совершенного и доброго 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 планѣ творенія нѣтъ насилия ни надъ однимъ существомъ, каждому дано осуществить свою личность, идею, заложен-

ную въ Богъ, или загубить, осуществить каррикатуру, подѣлку. Всему твореню дано свободнымъ и соборнымъ усилемъ міровой души превратиться въ космось, осуществить божественную гармонію. Богъ лучше зналъ, какое твореніе совершенѣе и достойнѣе, чѣмъ рационалистическое, разсудочное сознаніе людей, беспомощно останавливающіхся передъ великой тайной свободы.

Свобода грѣха поистинѣ есть величайшая тайна, рационально непостижимая, но близкая каждому существу, каждымъ глубоко испытанныя и пережитая. Но и для философствующаго разума ясно, что насильтвенное добро, насильтвенная прикованность къ Богу не имѣла бы никакой цѣнности, что существо, лишенное свободы избрания, свободы отпаденія, не было бы личностью. Въ нашемъ первоначальномъ опыте дано оправданіе Творца, сотворившаго свободный міръ, въ которомъ свободно долженъ гармонизироваться хаосъ и образоваться космось. 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 насилия и принужденія въ добрѣ, лишаютъ человѣка высшаго достоинства.

Твореніе, въ силу присущей ему свободы, свободы избрания 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, выявление под-

линиыхъ реальностей и ихъ окончательное отѣленіе отъ лжи. Въ грѣхопаденіи произошло смѣшеніе бытія съ небытиемъ, 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 сознана *матеріально* и обрѣтена въ совершившемся искуплениіи. Если начальнымъ въ міровой исторіи была свобода выбора добра и зла, то конечнымъ будетъ свобода утвержденія добра, такъ какъ зло будетъ сознано, 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 насилиющимъ. Міръ атомизировался, сталъ материально тяжелымъ, въ немъ воцарилась необходимость и внѣшняя закономѣрность. Матеріальная необходимость есть болѣзнь бытія, результатъ внутренняго распаденія и внѣшней скованности всей іерархіи живыхъ существъ.

Въ дѣлѣ мірового освобожденія отъ грѣха и спасенія религіозное сознаніе должно признать за человѣчествомъ не только земное, но и космическое, вселенское значеніе. Человѣчество—космической 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 религіозный 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 каждого человѣка на землѣ есть моментъ абсолютного бытія и другого такого момента не будетъ уже дано для дѣла спасенія.

Для христіанского сознанія земля и происходящее на ней имѣть абсолютное и центральное значеніе; она не

можетъ быть рассматриваема, какъ одинъ изъ многихъ міровъ, какъ одна изъ формъ въ числѣ безконечно многихъ формъ бытія. Индійская идея метампсихоза чужда и противна христіанскому сознанію, такъ какъ противорѣчить 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 сознаніе 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 пріобщеніе къ Христу совершается для каждого данного человѣка въ этой его жизни. Множественность и повторяемость несовмѣстимы съ Христомъ, и принявший 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 имѣеть начало и конецъ, имѣеть неповторимые моменты внутренняго развивающагося дѣйствія; въ ней каждое явленіе и дѣйствіе имѣеть 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 пріобрѣло космическое значеніе, въ немъ душа міра возвращается къ Богу. Ясно,

что множественность и повторяемость въ индійской философіи и религії, отрицаніе смысла конкретной исторії, допущеніе скитанія душъ по разнымъ краямъ бытія, по темнымъ коридорамъ, и индивидуального спасенія этихъ душъ путемъ превращенія въ новыя и новыя формы — все это несомнѣнно съ привѣтіемъ Христа и съ надеждой на спасительный конецъ исторіи міра. Христіанство даже не есть вѣра въ бессмертіе души, въ естественную ея трансформацію, а вѣра въ воскресеніе, которое должно быть вселенски завоевано, исторически подготовлено, должно быть дѣломъ всего космоса. Христіанству чуждо отвлеченно-спиритуалистическое пониманіе бессмертія: это религія воскресенія плоти, и міровая плоть для вѣры этой имѣть 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 каждого изъ насъ должна быть спасена для вѣчности, а для этого нужно не уходить изъ этого міра въ другой, не ждать переселенія души и естественного ея бессмертія, а соединить этотъ міръ съ Богомъ, участвовать въ его вселенскомъ спасеніи путемъ исторіи, спасать плоть отъ смерти. Вѣра въ естественное бессмертіе сама по себѣ бесплодна и безотрадна; для этой вѣры не можетъ быть никакой задачи жизни и самое лучшее поскорѣе умереть, смертью отдѣлить душу отъ тѣла, уйти изъ міра. Теорія естественного бессмертія ведетъ къ апологіи самоубійства. Но великая задача жизни предстоитъ въ томъ случаѣ, если бессмертіе можетъ быть лишь результатомъ мірового 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 учение о воскресеніи плоти утверждаетъ смыслъ жизни въ этомъ мірѣ, смыслъ

мірової історії, оправдываетъ мірову культуру. Чтобы заслужить бессмертіе нужно жить, а не умирать; нужно на землѣ, въ земной человѣческой історії совершить дѣло спасенія; нужно связать себя съ історіей вселенной, итти къ воскресенію, утверждать плоть въ ея нетленности, одухотворять ее. Дуалистический спиритуализмъ не можетъ признать смысла жизни и смысла історіи; для него выгоднѣе какъ можно скорѣйшая смерть, естественный переходъ въ другой, лучшій міръ. Но религія Христа въ такой же мѣрѣ спиритуалистична, въ какой и материалистична¹⁾. Для восточныхъ вѣрованій въ метампсихозъ плоть человѣка не имѣеть никакого значенія; душа человѣка можетъ перейти въ кошку и потому нѣтъ смысла жизни, смысла земной історіи, 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 значение человѣчества²⁾.

Но распры Творца и творенія не можетъ быть прекрасна и разрѣшена свободой творенія, такъ какъ свобода эта утеряна въ грѣхопаденіи. Человѣчество, а за нимъ и весь міръ порабощены 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. Бытие состоитъ изъ духовныхъ существъ, и „матерія“ есть лишь опредѣленное соотношеніе этихъ существъ и ихъ опредѣленное состояніе.

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

знана твореніемъ не какъ норма бытія, а какъ произволь, какъ нѣчто безразличное и беспредметное; 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, поработчена стихіей зла, наполовину перешла въ сферу небытія. Свобода должна быть возвращена человѣчеству и миру актомъ божественной благодати, вмѣшательствомъ самого Бога въ судьбы міровой исторіи. Промыселъ Божій и откровеніе Божіе въ мірѣ — не насилие надъ человѣчествомъ, а освобожденіе человѣчества отъ рабства у зла, возвращеніе утерянной свободы, не формальной свободы отъ совершеніаго бытія (свободы небытія), а материальной свободы для совершеніаго бытія (свободнаго бытія). Въ высшемъ смыслѣ свободна лишь человѣческая природа, соединенная съ божеской, обоженная; отпавшая отъ божеской и обожествившая себя — она поработчена необходимости естественного 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 поработченными человѣческими силами, не естественными силами, а мистической діалектикой троичности, соединяющей Творца и твореніе, преодолѣвающей трагедію свободы грѣха. Нельзя осмыслить міра и міровую исторію помимо

идеи троичности Божества, необходимо поставить въ центрѣ міровой трагедіи Логосъ. Исторія міра зачалась въ діалектицѣ Троичности и въ ней предвѣчно разрѣшается. Идея Единаго 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 нась осмысленнымъ; сама божественная діалектика, идеально протекающая въ первоначальномъ Божествѣ, чуется нами, какъ драма съ драматическими дѣйствующими лицами,—упостасями Троицы.

Міръ сотворенъ Богомъ черезъ Логосъ, черезъ Смыслъ, черезъ идею совершенства творенія, предвѣчно пребывающую въ Богѣ и равную Ему по достоинству. Идея Логоса была уже сознана 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. Логосъ, Смыслъ творенія, Слово было въ началѣ, Слово это было въ Богѣ и Слово было Богомъ. У Бога было двое дѣтей: дитя-Логосъ и дитя-міръ. Дитя-Логосъ—совершенное, равное Отцу по достоинству, столь же божественное, какъ и Самъ Отецъ, дитя это есть твореніе, какъ космъ, какъ идея бытія, какимъ оно должно быть. Дитя-міръ—нессовершенное, не равное Отцу по достоинству, не осуществленная идея бытія, бытіе смѣшанное съ небытіемъ. Логосъ—Сынъ Божій есть смыслъ творенія, божественный планъ творенія, идеальная норма его бытія. Логосъ—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 Отецъ потому и творитъ міръ, что у Него есть Сынъ, что въ Немъ пребы-

ваетъ безконечная Любовь: во имя Сына Онъ вызываетъ предъѣчнымъ актомъ изъ нѣдѣль своихъ твореніе. У Бога есть Сынъ-Логосъ, Сынъ-Любовь, и Онъ творить міръ, осуществляя полноту бытія въ любви и смыслѣ. Абсолютное бытіе немыслимо безъ творенія изъ него того бытія, которое было бы имъ любимо, и любило бы его, которое осуществляло бы его идею, его логосъ. Сынъ Божій,—второе лицо Троицы, и есть неизбѣжность акта творенія, и есть идея міра совершенного,—космоса. Въ мистической діалектицѣ 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, нѣть въ немъ той любви къ Богу, которая только и дѣлаетъ бытіе полнымъ и содержательнымъ. Но грѣхъ потому искупляется, и міръ-дитя потому имѣеть оправданіе, что въ немъ рождается совершенное, божественное, равное Отцу дитя—Христосъ, что въ немъ является Логосъ во плоти и принимаетъ на себя грѣхи міра, что дитя-Христосъ 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. Христосъ вошелъ въ твореніе, воплотился въ немъ, чтобы вернуть его къ Творцу, чтобы обожигъ человѣческую природу, божественную по идеѣ Творца, но ставшую грѣховной послѣ своего отпаденія. Въ любви родилось твореніе, черезъ Логосъ оно сотворилось, въ любви же, черезъ Логосъ оно должно возсоединиться съ Творцомъ, осуществить свою идею, свой смыслъ. Христосъ 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 Христосъ возвращаетъ міру и человѣчеству утрачен-

ную въ грѣхѣ свободу, освобождаетъ человѣчество изъ плѣна, возстановливаетъ идеальный планъ творенія, усвѣняетъ человѣка Богу, утверждаетъ начало богочеловѣчности, какъ оно дано въ идѣи космоса. Исторія человѣчества на землѣ пріобрѣтаетъ смыслъ, потому что въ центрѣ ея является Христосъ—Смысь 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 Лицо Троицы есть осуществленное заступничество Христа за міръ. Св. Духъ есть синтетический моментъ въ мистической діалектицѣ, осуществленное космическое спасеніе, осуществленное обоженіе человѣчества и міра, соборное возвращеніе творенія къ Творцу. Св. Духъ есть носитель соборного божественного начала, соборной любви, возстановливающей единство міровой души. Черезъ св. Духа проникаетъ Христосъ 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 Логосъ бытія, Смысь бытія, идея совершенного 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 соборного дѣйствія Промысла, не было бы отблеска Божества на всемъ, что творится въ исторіи, во вселенской культурѣ, въ общественности, не было бы космического единства человѣчества. Если Христосъ совершилъ актъ

искупленія міра, освободилъ отъ власти грѣха, создалъ таинственный мостъ между творенiemъ и творцомъ, то св. Духъ возстановливаетъ твореніе по идеѣ Бога, по Логосу, соборно утверждаетъ бытіе въ Богѣ, собираетъ разорванныя и порабощенные грѣхомъ части творенія. Въ Духѣ раскрывается тайна творенія, закрытая грѣхомъ и преступлениемъ, 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 предъѣчно весь процессъ мистической діалектики: раздѣленіе Отца и Сына и примиреніе въ Духѣ. Тотъ же діалектическій процессъ совершается въ твореніи, но таинственно отраженнымъ: история міра проходитъ эпохи Отца, Сына и Духа. Но діалектика абсолютная тутъ переходитъ въ діалектику относительную, ограниченную временемъ и всѣми категоріями; 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 посылки. Для „догматического богословія“ огромное значеніе имѣеть философія, раскрывающаяся въ исторії человѣческаго самосознанія метафизика. Если вселепскіе 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 гностической

даръ великихъ философовъ былъ даръ ,боговдохновенный. Глубокимъ и боговдохновеннымъ представляется и учение Мейстера Эккерта о Перво-Божествѣ (Gottheit), которое глубже и изначальнѣе Бога (Gott). Въ Перво-Божествѣ, которое выше всѣхъ Лицъ Троицы и связанной съ ними діалектики, предвѣчно и абсолютно преодолѣвается 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 сверхъ-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 сознаніе 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 Единаго 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 дѣйствію Трехъ Лицъ Божества и ихъ отраженной діалектиki 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 пантегизма и заключена въ этомъ первоощущеніи Перво-Божества. Но ложь пантегистического сознанія въ томъ, что оно смыщливаетъ 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. Пантегизмъ—рели-

гіозно бесплодное настроение ума и сердца и потому легко переходитъ въ атеизмъ. Дуализмъ совсѣмъ ужъ ограниченное міроощущеніе и просто отворачивается отъ окончательного рѣшенія проблемы зла. Реальная религія можетъ быть основана лишь на Тріединствѣ, а лежащее подъ этой троичностью первоначальное единство (Gottheit Мейстера Эккерта) есть лишь предѣль, 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 совершеннаго. Этимъ дана задача исторіи. Всѣ монады, изъ которыхъ состоять твореніе, сами избрали свою судьбу въ мірѣ, свободно опредѣлили себя къ бытію въ мірѣ, подчиненномъ необходимости и тлѣнію. Множественность, плуральность 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). Существование зла въ мірѣ не только не есть аргументъ въ пользу атеизма, не только не должно возстановливать противъ Бога, но и приводить къ сознанію высшаго *смысла* жизни, великой задачи міровой исторіи. Начало зла и образъ діавола не есть самобытная сила, конкурирующая съ Богомъ, а—каррикатура 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 усилиями 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 сознаніи и воспринимается миѳологически. Въ до-христіанскихъ религіяхъ Богъ былъ далекімъ 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 утверждается 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 рождаютъ смертное. Человѣкъ пошелъ по пути змія, свободно избралъ себѣ этотъ путь и долженъ до конца испытать послѣдствія богоотступничества. Человѣкъ ввергся въ стихію звѣрина го хаоса, и мучительной исторіей, трудовымъ развитіемъ, длительнымъ процессомъ эволюціи долженъ выйти изъ этого звѣрино-хаотического состоянія, очеловѣчиться, стать во весь свой ростъ, освободиться изъ плѣна для новаго и окончательного избранія себѣ бытія въ Богѣ или небытія въ 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 Промыселъ 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 Завѣтъ и пророки, язычество и греческая философія, восточная религіи и античная культура—все это было путемъ къ Христу, всемірной подготовкой почвы для явленія Логоса во плоти. Человѣчество должно было пройти всѣ стадіи первоначального, естественного 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 завѣта, лежала идея *жертвы*, жажда искупленія путемъ кровавыхъ жертвоприношеній, потребность умилостивить божество. Въ кровавой жертвѣ Богу и богамъ сказывалось ощущеніе первороднаго грѣха, хотя бы и не осознанного, и неизбѣжность 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 завѣта страшень и грозенъ; онъ мстить и караетъ, онъ не знаеть 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 открывается человѣку, какъ Сила, но онъ еще не Отецъ; люди сознаютъ себя не дѣтьми Бога, а рабами; отношеніе къ Богу основано не на любви и свободѣ, а на насилии и устрашениіи. Въ язычествѣ было подлинное откровеніе Божества, но открывалась лишь безконечная божественная мощь; смыслъ оставался закрытымъ, и религія любви еще не явилась въ мірѣ. Только ветхозавѣтные пророки возвысились надъ религіей кровавой жертвы, и сознаніе ихъ освѣтилось грядущей религіей любви и бекровной жертвы; только греческіе философы начали прозрѣвать Логосъ за безсмысленными силами природы. Лилась кровь въ языческомъ мірѣ, умилостивлялось божество жертвой въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, но искупленіе не совершалось, надежда на спасеніе, на вѣчную жизнь не являлась. Ни одна древнерелигія, 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 возстановленіи 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 сознанія безусловнаго значенія личности. Много говорятъ о жизнерадостности греческой религіи, о веселомъ олимпѣ, но недостаточно сознать ужасъ этой веселости и жизнерадостности. Греческая религія безнадежна, въ ней нѣть спасенія; она была апоѳеозомъ безсмыслия могущественныхъ силъ природы и обожествленіемъ слабыхъ силъ человѣческихъ. Для греческаго религіознаго сознанія міръ былъ безсмысленнымъ круговоротомъ играющихъ силъ природы и не было никакого разрѣшенія этой игры, никакого исхода, никакой надежды для человѣческаго лица. Греческая религія привела античную культуру къ безысходной тоскѣ, къ унынию и мраку, который охватилъ весь міръ въ эпоху явленія Христа. Только отдельные философы провидѣли Единаго Бога и

предчувствовали *религию спасения*. Въ ветхомъ завѣтѣ сама идея бессмертія 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 мірѣ идетъ религія спасенія, религія воскресенія и вѣчной жизни. Въ религії Индіи была сознана грѣховность и безсмысленность бытія и неизбѣжность міроотрицанія, но спасенія и воскресенія не было. Когда въ наше время начинаютъ говорить о реставраціи древнихъ, языческихъ религій, то охватываетъ ужасъ вѣчного возвращенія. Намъ ли ждать спасенія отъ религій, которые привели уже къ неизбѣжности новой религії,—религіи спасенія. Язычество было необходимой, элементарной ступенью въ процессѣ мирового 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 обѣ одухотворенности природы. Но этой частной и элементарной правдой нельзя утолить духовнаго голода на высшихъ и сложныхъ ступеняхъ человѣческаго бытія. Въ языческомъ сознаніи жажда земного 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 болѣзняеннымъ, 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, чтобы она стала вѣчной и совершенной, не могло вырвать изъ плоти грѣхъ и зло. Таинства язычества не спасали отъ смерти—вотъ въ чёмъ ихъ недостаточность. Міръ принялъ Христа, такъ какъ смерть царствовала въ мірѣ, такъ какъ плоть міра была больна и не излѣчивалась языческими средствами.

Личность утеряла себя въ грѣхѣ; самоутверждение привело къ ея гибели; индивидуальность подчинилась стихіи рода. Вмѣсто вѣчнаго личного бытія достигнуть былъ временный родовой бытъ, съ смилью рожденія и смерти, съ перспективой плохой бесконечности. Естественныя религіи организовали жизнь рода, спасали человѣчество отъ окончательного распаденія и гибели, создавали колыбель *исторіи*, той исторіи, которая вся покоится на натуральномъ родѣ, на естественномъ продолженіи человѣчества во времени, но имѣеть своей конечной задачей преобразить человѣческий родъ въ богочеловѣчество, побѣдивъ естественную стихію. Грѣхъ искуняется и зло побуждается міровой исторіей, и исторія должна дѣлаться упорнымъ и долгимъ трудомъ, должна пройти свои стадіи. Родовая 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 времія. Въ древней стихіи рода не была сознана не только личность человѣка, но не было сознано и единство человѣчества, обладающее сборной душой и общимъ назначениемъ. Древнему, до-христіанскому міру была также чужда идея прогресса,—смысла исторического развитія, такъ какъ идея эта предполагаетъ сознаніе единства человѣчества и провиденціального его назначенія. Только у пророковъ зарождалась идея прогресса, только они чуяли религіозный смыслъ *исторіи*, связывая этотъ смыслъ съ миссионистскими чаяніями. Исторія потому только и имѣла смыслъ, потому только въ ней и можно было увидѣть божественный планъ, что въ исторіи долженъ быть явиться Мессія—Христосъ, что міръ исторически готов-

вился къ Еgo явлению. Идея прогресса могла зародиться только въ пророческомъ, обращенномъ впередъ сознаніи. Но пророчество выходило уже изъ древняго міра и возвышалось надъ дохристіанскими 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 первозданного хаоса, начинавшаго лишь оформливаться. Даже въ утонченной и высокой греческой культурѣ не была еще сознана личность въ ея безусловномъ значеніи, и это сказалось въ античномъ обоготвореніи государства. Въ религії 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 почувствовались тоска и ужасъ передъ индивидуальной судьбой, но то было уже созреваніе міра для принятія Христа, сознаніе неизбѣжности Спасителя. Тогда народилась мистическая философія и мистическая секты, появились личности, окруженные мистической тайной. Искали спасенія въ плато-тонизмѣ и нео-пиѳагорействѣ, въ стоицизмѣ, заключавшемъ въ себѣ уже элементы христіанства, въ эзотерическихъ мистеріяхъ. Началось соединеніе и смѣщеніе восточной мудрости съ греческой философіей и религіей. Но не могъ античный человѣкъ спастись собственными силами и тосковалъ смертельно. Естественные религіи рода перестали человѣка удовлетворять; онъ переросъ ихъ, жаждалъ новой вѣры, въ которой заключалось бы высшее сознаніе. 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 человѣческие пути были изжиты и

привели къ ужасу и мраку. Человѣчество своей сложной и многообразной исторіей приготовлялось къ воспріятію откровенія Логоса. Явленіе Логоса во плоти должно было совершиться въ народѣ, который былъ хранителемъ единобожія 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 мировую исторію¹⁾. Не только въ исторіи евреевъ, но и въ исторіи всѣхъ античныхъ культуръ созрѣвало человѣчество для принятія Христа. До Христа міръ не зналъ вселенской религії; всѣ религіи были національными и ограниченными; но міръ шелъ съ разныхъ концовъ къ вселенскому религіозному сознанію, къ вселенской религії. Христосъ явился, какъ единственная и неповторимая точка мировой исторіи, въ которой совершилось самосознаніе человѣка, освобожденного отъ гипноза стихійныхъ и хаотическихъ силъ. Всемірная римская имперія создала историческую почву для вселенской религії.

Началась *всемірная исторія* человѣчества.

3) Христосъ и Новый Завѣтъ.

Христосъ явился въ міръ, какъ оправданіе творенія, какъ смыслъ, Логосъ творенія. Христосъ,—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 еврейского 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 земного царства о которомъ такъ страстно мечтаешь.

страданія, не можетъ искупить грѣха, не спасаетъ, такъ какъ не соответствуетъ 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 Исаю: „къ чemu Mnѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесожженіями 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 всякий законъ до Христа, былъ лишь предварительнымъ подготовленіемъ человѣчества 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 человѣка, свободное соединеніе человѣческаго съ божескимъ. Новый Завѣтъ и есть завѣтъ свободной любви человѣка и Бога.

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

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; Ею только не было еще въ мірѣ и другую Христа никоида 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, пріобщеніе къ Христу—спасительны.

Ученіе о богочеловѣчествѣ Христа, христологические доктрины—факты, мистические факты вселенской исторіи, а не теоріи, не умственные доктрины, не отвлеченные построения, какъ то хотятъ представить рационалисты. Гарнакъ видѣть интеллектуализмъ въ христіанской доктринахъ и призываетъ къ простой сердечности въ отношеніи къ Христу, не рѣшая вопроса о томъ, кто былъ Христосъ. Это

роковое заблуждение. Кто былъ Христосъ и что Онъ для нась, это не умственный вопросъ, не вопросъ той или иной теоріи разума, это вопросъ нашего религіознаго опыта, нашего религіознаго воспріятія, вопросъ реальнаго факта. Мы хотимъ реально воспринять Христа, сдѣлать Его фактомъ нашего опыта и потому для нась не можетъ быть безразлично, кто Онъ, что Онъ для нась. Не познаніе наше о мірѣ и не интеллектуальная наши теоріи мѣняются въ зависимости отъ того, что мы мнимъ о Христѣ, а самъ міръ и само наше существованіе мѣняются отъ этого. Если Христосъ—Сынъ Божій, Логосъ, то міръ имѣеть Смысль, и у меня есть надежда на вѣчное спасеніе; если Христосъ—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 зреянія, открытие мистическихъ фактівъ въ глубинѣ своего опыта. Только *религіозное воспріятіе* въ силахъ рѣшить вопросъ, кто Христосъ и въ чёмъ „сущность“ христианства; историческое изслѣдованіе и философское умозрѣніе само по себѣ бессильно установить *религіозный фактъ*.

Христосъ не хотѣлъ никакого насилия; Онъ не насильственно спасалъ, хотѣлъ любви и свободы, утверждалъ высшее достоинство человѣка. Христосъ явился миру въ образѣ Распятаго, былъ униженъ и растерзанъ силами этого міра. Еврейскій народъ отвергъ Христа, не узналь въ Немъ Мессія, такъ какъ ждалъ земного царя, могущественнаго и славнаго, устроителя земного царства. Христосъ былъ распять 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 Христосъ не пришелъ въ силѣ и славѣ, почему не явиль Своей божественной моці, почему такъ бессильна религія Христа въ исто-

рі, 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 узналь Христа, полюбиль Царя въ образѣ Распятаго, увидѣль божественную мощь въ кажущемся безсиліи и беспомощности. Христосъ хотѣль свободной любви человѣка и потому не могъ запугивать его своимъ могуществомъ, насиливъ своей властью. Если бы Христосъ явился въ силѣ и славѣ, какъ царь, то Онъ не былъ бы Испупителемъ, то спасительная жертва не совершилась бы. Кажущееся безсиліе Христа и христіанства свидѣтельствуетъ о Христѣ, о Его божественности, а не противъ Него. Въ концѣ міровой исторіи Христосъ явится, какъ Царь, явить міру Свою силу и славу, будеть 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 Христосъ 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 быть распятъ и растерзанъ въ мірѣ, чтобы дитя-міръ могло полюбить Отца и свободно спастись, вернуться въ его лоно. Христосъ не совершаль чудесъ въ исторіи, отвергъ этотъ дьявольскій соблазнъ, такъ какъ въ свободѣ человѣка видѣль смыслъ исторіи, такъ какъ чудеса были бы насилиемъ

и не оставили бы мѣста для достоинства и заслуги любви къ Христу. Христосъ 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 Христосъ—Богъ, что въ Христа можно вѣрить. Но сила Христова и правда не зависятъ отъ подвиговъ христіанина, не имъ доказываются, а ему доказывается. Самъ Христосъ свидѣтельствуетъ 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 видать 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 великий соблазнъ, дьявольская хитрость. Часто чудо совершается незримо, а чуда видимаго, громового чуда человѣчество 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 межеть быть отмѣнѣнъ для каждого изъ насъ; онъ отмѣняется лишь путемъ вселенской исторіи, лишь завершеннымъ искупленіемъ. Великое чудо, котораго ждеть человѣкъ и съ нимъ весь міръ,—когда всѣ наши мертвцы встанутъ изъ гробовъ и оживутъ, совершился 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 Христосъ воскресъ, тутъ нѣтъ доказательного насилия, но тотъ, кто увидѣлъ это чудо, кто повѣрилъ въ него, тотъ знаетъ, что мертвые встанутъ для вѣчной жизни. И все бессиліе христіанина передъ страшнымъ прізракомъ необходимости, вся его слабость передъ законнымъ порядкомъ природы не можетъ поколебать этой вѣры. Христосъ умеръ на крестѣ—эту слабость видить весь міръ; Христосъ воскресъ—эту силу видѣть лишь любящій Его и вѣрящий 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.

Христосъ—центръ исторіи, смыслъ исторіи; исторія шла къ нему и идетъ отъ него. Но христіанство не вмѣстило откровенія обѣ исторической судьбы человѣчества на землѣ. Это—странныя тайна религіозной діалектики бытія. Искуплюющая сила Голгоѳской жертвы заполнила христіанское сознаніе. Ветхій міръ долженъ быть умереть во Христѣ, чтобы воскреснуть во Христѣ. Смыслъ христіанской эпохи исторіи былъ въ подвигѣ самоотречения, въ вольномъ отказаніи отъ самоутвержденія въ порядкѣ природы, и христіанскіе святые и подвижники выполняли эту космическую по своему значенію задачу. Человѣчество должно было въ избранной своей части принять внутрь себя Христа, обожить человѣческую природу сліяніемъ съ Христомъ. Это

обоженіе, это преодолѣніе порядка природы путемъ аскетизма должно было принять форму индивидуального, личного спасенія во Христѣ. И христіанство, выполнившее свою историческую миссію, въ сознаніи своемъ не вмѣщало пониманія смысла исторіи, смысла мировой 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 моралистъ¹⁾.

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 восхищениемъ, то изъ этого слѣдуетъ, что мы тупы, а не то, что весь свѣтъ обманутъ.

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

Въ девятнадцатомъ вѣкѣ наибольшее вліяніе на міровоззрѣніе всего человѣчества оказали три мыслителя—Гегель, Конть 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, Даугавпілсѣ, Митавѣ и Ригѣ.

у насъ не было философовъ-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 Конть 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 философовъ были позитивисты; имена Троицкаго, Лесевича, Дероберти достаточно извѣстны. Хотя *Cours de philosophie positive* изученъ у насъ весьма немногими, но идеи Конта были у насъ хорошо популяризованы и твердо усвоены; трудно найти у насъ образованного человѣка, на мировоззрѣніе котораго идеи Конта не оказали большаго или меньшаго вліянія. Конечно, немало лишь, которая усвоили себѣ многія идеи Конта изъ вторыхъ или даже третьихъ рукъ, не знали ничего о творцѣ тѣхъ идей, которая легли въ основу ихъ міросозерцанія.

Въ концѣ прошлаго вѣка Ницше удивительно быстро за- воевалъ поклоненіе очень многихъ. Успѣхъ Ницше соста- вляетъ 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 фи- лологии. 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 тяжкое слабоуміе; его сестра и друзья взяли на себя разработку рукописей и новая изданія его сочиненій. Понятно, что многие относились и даже относятся теперь съ недовѣріемъ къ твореніямъ писателя, безспорно психически-больного. До настоящаго времени не выяснено, какой болѣзни страдалъ Ницше и въ какомъ періодѣ развитія была его болѣзнь, когда онъ создалъ самыя гениальныя произведенія¹⁾.

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

Наконецъ, необходимо оттѣнить, 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 за конченной 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 томовъ²⁾. Понятно, какъ такой способъ изложенія затруднялъ публикѣ ознакомленіе съ идеями

1) Въ словарѣ Брокгауза-Ефронѣ 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 166 стр.; 2-й томъ 237 страницъ.

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

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

1) Очень хороши французскій переводъ подъ редакціей Henri Albert. Я неоднократно пользовался имъ для лучшей передачи на нашъ языкѣ идей Ницше. Однако и въ этомъ переволѣ имѣются неточности. Напримѣръ, „Lehm, Koth“ (Bd. VII; s. 181) переведены „le limon, la boue“ (р. 164). Lehm значить собственно глина, и по-французски слѣдовало бы перевести или „l'argile“, или „la terre glaise“; „le limon“ значить 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 библіи выразиться такъ: „Dieu avait formé l'homme de la poudre de la terre“.

2) Для пониманія морали Ницше необходимы слѣдующія сочиненія: H. Turck. „Friedrich Nietzsche und seiner Philosophie Irrewege“. 1891. Eisner. „Psychopathia spiritualis“. 1892; Kaatz. „Weltanschauung Fr. Nietzsche's“. 1892; Stein. „Fr. Nietzsche'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 великие 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 имѣютъ ни малѣйшаго понятія о душевныхъ болѣзняхъ, (а психіатровъ, изучавшихъ произведенія Ницше, всего нѣсколько человѣкъ въ мірѣ), могутъ рассматривать его душевную болѣзнь, какъ результатъ или послѣдствіе его заблужденій, напр., Шахтъ¹⁾ именно такъ относится къ твореніямъ Ницше.

Какъ психіатръ, считаю необходимымъ замѣтить, что душевная болѣзнь, которая прервала плодотворную дѣятельность этого геніального 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, съдовательно, въ душевной жизни Ницше мы видимъ главный признакъ здоровья—развитіе.

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

nisstheorie und Metaphysik“. 1902; Ewald. „Nietzsche's Lehre, Sinn der Übermenschen“. 1903; Richter. „Fr. Nietzsche. Seine Leben und sein Werk“. 1903; Bjerre. „Der geniale Wahnsinn“. 1904; Drews. „Nietzsches Philosophie“. 1904; Kalhoff. „Zarathustra-Predigten“. 1904; Rithelmeyer. „Fr. Nietzsche und die Religion“. 1904; Willy. „Fr. Nietzsche. Eine Gesamtschilderung“. 1904; Düringer. „Nietzsche Philosophie“. 1906; Saitschick. „Deutsche Skeptiker“. 1906; Düringer. „Nietzsche Philosophie und d. heutige Christentum“. 1907; Gramzow. „Kurzer Kommentar zum Zarathustra“. 1907; Fritsche. „Die Weltanschauung Nietzsche“. 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 произведениямъ. 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 болѣзнию настолько тяжелой, что было необходимо помѣстить его въ психіатрическую больницу. Однако, идеи страдавшаго душевной болѣзнию Кonta 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 миру новое слово — лучшее доказательство геніальности Ницше.

Даже противники Ницше признаютъ его великимъ стилистомъ и объясняютъ его успѣхъ красотою 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 немногие; во-вторыхъ, вліяніе Ницше въ Германіи никоимъ образомъ не можетъ быть объяснено красотой его прозы; большинству читателей, не-немцевъ, мало понятъ 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-немцевъ.

Ницше пріобрѣль большое вліяніе, какъ моралистъ; его мораль завоевала ему всемирную 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 большого 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 гениального писателя заслуживаетъ вниманія. Мораль Ницше такъ возвышена и своеобразна, что требуетъ всесторонняго освѣщенія многими 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 главныя 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 гениального ученія; рядомъ съ правовѣрнымъ мусульманствомъ вполнѣ законенъ суфизъ; и правовѣрные мусульмане и суфіи посвоему правильно понимаютъ коранъ; также правильно понимаемъ его и мы.

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

разумѣній; наши способности достаточны для полного пониманія ученія этихъ мыслителей. Мораль Ницше понимается далеко не одинаково даже поклонниками этого гениального 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, доказывается и тѣмъ, что его идеи имѣютъ упорныхъ и горячихъ противниковъ, тѣмъ, что эти идеи вызвали энергичный отпоръ, бурную полемику. Если бы идеи Ницше были только парадоксы большого, на нихъ не обратили бы вниманія, и онъ 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 вполнѣ 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, которые для моего пониманія представляются самыми яркими, самыми важными, могутъ въ глазахъ лица, иначе понимающаго Ницше, имѣть второстепенное значение. Поэтому нельзя ограничиться систематическимъ подборомъ наиболѣе важныхъ идей; необходимо, по мѣрѣ силь, выяснить, почему именно эти идеи составляютъ суть ученія Ницше, нужно выяснить, почему онъ сопоставлены именно въ данномъ порядке.

Само собою разумѣется, что такая работа не можетъ претендовать на полноту; она имѣть 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 болѣзнью, 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 вполнѣ 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 геніальный 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 все свои силы посвятили разработкѣ научныхъ, соціальныхъ и политическихъ проблемъ. Нравственной жизни человѣчества въ прошломъ столѣтіи занимались мало; ей придавали даже второстепенное значеніе; напомню 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 политического строя и соціальныхъ отношеній. Вѣра въ силу знанія, значенія экономическихъ отношеній и политического строя, была такъ велика, что оду-

шевила немало подвижниковъ и даже мучениковъ. Въ прошломъ вѣкѣ, конечно еще и теперь, громадное большинство увѣreno, что наибольшую власть надъ нами имѣютъ экономическая отношенія и политической строй, что весь прогрессъ обусловленъ успѣхомъ науки, улучшenіями экономическихъ отношеній и политического строя.

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

Конечно, болѣе проницательные умы понимали, что измѣнить соціальный строй вообще почти внѣ нашей власти; но громадное большинство горячо вѣритъ, что главная задача нашего времени это пересоздать экономическая 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 лишь достигаетъ такой силы, что они не останавливаются передъ преступлениемъ и охотно приносятъ себя въ жертву для блага человѣчества. Эта вѣра такъ сильна, что безполезная гибель борцовъ не останавливаетъ движенія; и теперь громадное большинство увѣreno, что съ измѣненіемъ, хотя бы насильственнымъ, соціального строя на землѣ водворится рай, и люди измѣнятся настолько, что будутъ достойны этого рая. Впрочемъ, всѣ вопросы, кроме 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 политического строя, и слѣдовательно, когда эти причины зла будутъ устранены, все будетъ хорошо.

Конечно, болѣе проницательные умы отчетливо понима-

ють несостоятельность такой вѣры, и потому квіетизмъ 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 политического 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.

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

Ницше имѣлъ смѣость прямо и ясно сказать современникамъ, что они глубоко заблуждаются, думая, что важнѣе всего наука, экономическая отношенія и политическойстрой. „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 научные истины, ни экономическая отношенія, ни политический 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 человѣчества, такъ какъ исторія человѣчества направляется

и будетъ направляться главнымъ образомъ этическими учениями. „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 новые 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 многаго; они были честолюбивы и потому хотѣли свои наставленія преподать для всѣхъ“.

Ницше съ гениальной 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 гениальный 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. Этикѣ 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 человѣчества; ихъ значеніе въ исторіи человѣчества безспорно „великое“ и потому они стоять 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 вполнѣ отрицательно относился къ господствующему этическому учению, указалъ его несостоятельность; можно лишь удивляться той смѣлости, съ которой онъ осудилъ идеалы современной этики. Только гениальный мыслитель могъ такъ ясно и всесторонне понять несостоятельность учения, которое казалось непреложнымъ всѣмъ современникамъ, которое было разработано съ большою тщательностью корифеями мысли восемнадцатаго и девятнадцатаго вѣка, вошло въ кровь и плоть современного человѣчества.

„Гедонизмъ, пессимизмъ, утилитаризмъ, эйдемонизмъ — всѣ эти системы, измѣряющія стоимость вещей по наслажденію и страданію, ими причиняемымъ, то-есть по второстепеннымъ признакамъ, суть системы поверхностныя, наивности, 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, вполнѣ понятно, что люди могутъ цѣлью

своей дѣятельности, считать собственное счастіе, и эпикурецы по-своему были правы, такъ какъ были послѣдовательны. Вполнѣ понятна и христіанская мораль: спасеніе собственной души и душа 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 другие наслаждались побольше, и даже не теперь, а въ отдаленномъ будущемъ. Въ наше время именно героями считаются тѣ, кто жертвуєтъ 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 счастія или благополучія ближнихъ, для того, чтобы рабочіе получали больше платы и т. п.

Ницше высказалъ великую, но почему-то забытую истину: „Эйдемонистические соціальные идеалы ведутъ людей назадъ; они, можетъ быть, воспитываютъ очень полезную рабочую породу, они подготовляютъ 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 человѣчество, довольное своею жизнью, 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 отдельные люди, такъ и цѣлые народы, пользующіеся благополучиемъ, близки къ „концу“.

Поэтому вполнѣ понятно то негодование, съ какимъ Ницше относится къ современной этикѣ. „Всѣ моралисты рѣшили поддерживать англійскую мораль, поскольку она полезна „человѣчеству“ или соответствуетъ „общей пользѣ“ или „счастію наибольшаго числа“, иѣть, счастію Англіи; 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 добрѣтели, и что вся мораль, которая когда-либо существовала на свѣтѣ, заключается въ этомъ стремлениї“.

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

Ницше, какъ геніальный мыслитель, развилъ свою мысль до конца: современная мораль не только необоснована, не только преслѣдуется 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 мораліями“.

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 рѣкость, 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 разрушениемъ существующаго, потому что оно несовершенно и даже дурно, забывая, что это несовершенное, 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 свидѣтельствуетъ 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 злые дѣла, умалчивается; развѣ не училъ Бентамъ, 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, счастіе, комфорть и даже „мѣсто въ парламентѣ“ ничего общаго съ добродѣтелью не имѣютъ, не стоять съ ней въ соотвѣтствіи, не суть награда за добро-дѣтель; нравственное или добро находится по ту сторону, выше, въ другой плоскости, чѣмъ счастіе и благополучіе. Добро не вознаграждается и не желаетъ платы, даже въ видѣ „мѣста въ парламентѣ“. „Пусть ваша добродѣтель будеть вы—сами, а не что-то чужое, покрышка, плащъ; вотъ истина изъ глубины души, добродѣтельные“. Ницше ясно понималъ, что моралистъ не обязанъ учить людей, какъ устроить свою жизнь благополучнѣе; стремленіе къ счастію, къ наслажденію — свойство человѣка и въ поученіяхъ по этому поводу мы не нуждаемся. Его мораль въ пониманіи добра стоить выше обыденнаго пониманія добра, какъ счастія, какъ благополучія.

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

Ницше глубоко убѣженъ въ необходимости и даже полезности страданія.

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

„Этимъ ты причиняешь боль многимъ людямъ. Я знаю
Вопросы философіи, кн. 94.

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 суворости или жестокости ученія Ницше; дѣйствительно, онъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы страдали, но только потому, что страданіе возносить насъ „на высоту“. Кто не стремится „на высоту“, тотъ можетъ избѣгать страданія, и въ этотъ смыслѣ слѣдуетъ понимать часто цитируемый и невѣрно понимаемый, если выхватываются его отдельно, 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, взираясь 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“, имѣеть право не щадить и своихъ ближнихъ, толкать тѣхъ, кто падаетъ, навязывать и ближнимъ школу „великаго страданія“. Ницше предъявляетъ очень высокія требования къ тѣмъ, кто дерзаетъ толкать. „Я отдаю самаго себя моей любви и моего ближняго какъ самого себя; такъ говорять всѣ творцы“. Понятно, насколько должно понимаютъ Ницше, полагающіе, что онъ всѣмъ предоставляетъ право „толкать“ загораживающихъ дорогу къ благополучию 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 любять самихъ себя, которые любять 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 пріюты 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 существование 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 неврастеніей¹⁾. Ницше такъ изображаетъ идеалы современного человѣчества. „Еще спорять, но скоро примиряются, потому что не хотятъ себѣ испортить желудокъ, имѣютъ маленькия удовольствія днемъ и маленькия удовольствія ночью; но берегутъ свое здоровье“.

Хотя Ницше „тврдость 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 вышихъ 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 животнаго.

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

Жестокость изъ злобы или изъ-за выгоды нась возмущаетъ и ужасаетъ. „Люди, которые въ наше время отличаются жестокостью, должны рассматриваться, 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 нась въ ужасъ“. Весьма вѣроятно, что эта мысль навѣяна учениемъ Ломброзо о преступникѣ, какъ атавистическомъ существѣ; весьма возможно, что эту мысль Ницше позаимствовалъ у основателя итальянской школы; но въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ учение Ломброзо считалось неудачной попыткой обосновать криминальную антропологію. Послѣднее сужденіе въ этомъ періодѣ безспорно принадлежитъ самому Ницше и указываетъ, какъ онъ ненавидѣлъ преступление, какъ оно его ужасало.

„Въ умномъ, бессовѣстномъ 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 известнаго тюремнаго врача—Томсона, утверждавшаго, что преступники въ тюрьмахъ спятъ самыи безмятежныи сномъ¹⁾.

Моралистъ, главной задачей моральной дѣятельности счи-тавшій улучшеніе и совершенствованіе человѣчества, долженъ быть ненавидѣть преступниковъ, желать самой строгой репрессіи по отношенію къ нимъ.

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

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

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

Ницше не говорить, 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 взглѣдъ 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 должно понятой гуманности къ преступникамъ.

„Въ исторіи человѣчества бываетъ періодъ болѣзnenной дряблости и мягкости, когда оно принимаетъ участіе (становится на сторону) даже въ своемъ врагѣ, въ преступника, 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 „болѣзньенная 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 близкихъ и надѣлены независимостью мысли и потому не увлечены общимъ стремлениемъ, не заражены „болѣзньенной 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 учению 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 обѣ эгоизмѣ, обѣ альтруизмѣ, была вполнѣ понятна непримиримость этихъ двухъ началь. 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 учению, создать совершенно новое обоснованіе этикѣ, болѣе широкое, болѣе научное, чѣмъ это дѣгалось до него; онъ долженъ былъ найти основной принципъ, общую идею, вполнѣ доказанную и настолько высшаго порядка, что изъ нея можно было бы уже синтетическимъ путемъ вывести его нравственное учение.

Ницше разрѣшилъ эту трудную задачу, чѣмъ, конечно, доказалъ и свое творчество и свое неизмѣримое превосходство по сравненію со всѣми моралистами XIX вѣка. Какъ творческий умъ высшаго порядка, Ницше нашелъ обоснованіе своему учению 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 учение на новомъ пониманіи или опредѣленіи жизни, то-есть, исходя изъ правильного опредѣленія жизни, Ницше обосновалъ свое моральное учение.

Ницше сознавалъ, что современная наука въ уясненіи нравственной дѣятельности, то-есть психологическихъ явлений, не можетъ восходить выше біологии или, говоря иначе, только біология можетъ дать основные начала для пониманія психическихъ явлений. Самымъ основнымъ принципомъ біологии, конечно, является опредѣленіе жизни, отличие живой матеріи отъ мертвай. Очевидно, что научная мысль, по крайней мѣрѣ теперь, подняться выше не можетъ. Только правильное опредѣленіе жизни, объясняющее, чѣмъ отличается живая матерія отъ мертвай, можетъ служить широкимъ обоснованіемъ для объясненія психическихъ явлений и следовательно нравственной дѣятельности.

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

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

ностю великаго мыслителя понялъ правильность уже высказаннаго въ литературѣ, но не получившаго общаго признанія, ученія. Фулье ¹⁾ находитъ сходство въ основныхъ воззрѣніяхъ 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 труде Рольфа ³⁾. Сочиненіе Рольфа было извѣстно Фулье ⁴⁾, а Гюйо былъ другъ и родственникъ Фулье; но геніальность Ницше проявилась въ томъ, что онъ оцѣнилъ значеніе идеи, легшей въ основу труда Рольфа, тогда какъ ни Фулье, ни Гюйо это не удалось. Если мы даже допустимъ, что Ницше узналъ о труде Рольфа въ библіотекѣ Visconti въ Ницшѣ, 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, кроме Ницше, не понялъ всего значенія новаго ученія о живой матеріи, хотя Гюйо оставилось сдѣлать одинъ шагъ, чтобы дать широкое обоснованіе своему ученію; но Гюйо этого шага не сдѣлалъ, а только одинъ Ницше понялъ во всемъ объемѣ основная идея Рольфа и сдѣлалъ тѣ выводы, которые могъ сдѣлать моралистъ изъ новаго ученія о живой матеріи. Чтобы еще болѣе оттѣнить проницательность Ницше, напомню, что и теперь еще для значительного большинства непонятно новое ученіе о живой матеріи ⁵⁾.

¹⁾ Nietzsche et l'immoralisme.

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

³⁾ Biologische Probleme. 1884.

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

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

По моему мнѣнію, болѣе вѣроятно, что Ницше совершенно самостоятельно дошелъ до новаго ученія о жизни, совершенно самостоятельно понялъ несостоительность ученія дарвинистовъ о борьбѣ за существованіе. Во-первыхъ, Ницше вообще былъ въ своихъ идеяхъ вполнѣ 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 вполнѣ возможно, что онъ пользовался и трудомъ Рольфа и книгой Гюго 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 ни-что 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⁾.

Нѣть ничего невѣроятнаго въ томъ, что Ницше, будучи филологомъ, вполнѣ самостоятельно додумался до правиль-

¹⁾ Rolph. *Biologische Probleme*. Zweite Auflage. 1884, s. 97. Я не могъ достать экземпляра первого 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 открытияхъ Пастера, и потому могъ критически отнестись къ учению о борьбѣ за существование. Въ томъ же 349 § онъ говоритъ: „въ природѣ господствуетъ не нужда, а избытокъ, расточительность даже до безмыслиенности“.

Вполнѣ ясное пониманіе 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 произведеніяхъ. „Физиологи должны перестать рассматривать инстинктъ самосохраненія, какъ основное стремленіе всякаго организованного существа. Прежде всего, все живое стремится распространять свою силу. Жизнь есть воля (желаніе) власти“ (Bd. VII, § 13). „Жизнь есть по существу завладѣніе, вторженіе, измѣненіе чуждаго, угнетеніе, жестокость, навязываніе своихъ собственныхъ формъ, впитываніе, и въ самомъ лучшемъ случаѣ, эксплоатациѣ, но зачѣмъ употреблять слова, которымъ всегда придавали дурной смыслъ“ (Id. § 259).

Такимъ образомъ въ 1882 г. Ницше понималъ основной законъ жизни; эта чисто научная, біологическая идея въ 1886 г., то-есть когда было закончено „Jenseits von Gut und Böse“, легла въ основу морального учения Ницше, пріобрѣла и психологическое, и этическое значеніе. Нужно полагать, что Ницше много думалъ о широкомъ обоснованіи своего учения и развивалъ свою основную мысль о сущности жизни. Отъ біологии онъ перешелъ къ психологіи и, наконецъ, къ этикѣ, то-есть мыслилъ методологически вполнѣ правильно, и потому своему этическому учению далъ вполнѣ научное и весьма широкое обоснованіе.

Дѣйствительно, живое существо отличается отъ мертвей матеріи ненасытимостью и безпредѣльнымъ ростомъ; живая клѣтка всегда будетъ поглощать питаніе изъ окружающей среды; это питаніе или увеличеніе на счетъ окружающей среды можетъ закончиться только вслѣдствіе отсут-

ствія питательной среды: само живое существо ненасытимо. Поэтому и ростъ всего живого, по существу, безпредѣль; его границы создаются только окружающей средой; само живое существо, вслѣдствіе своей ненасытимости, растетъ безпредѣльно въ своемъ потомствѣ. Никогда нельзя себѣ представить живого существа, не стремящагося увеличиваться, то-есть расти въ своемъ потомствѣ; сколько бы пиши 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 растетъ 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 имѣть свой *raison d'être*; но такъ какъ все живое всегда съ трудно понимаемою намъ ненасытимостью растетъ 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 основе.

Все живое всегда стремится увеличиваться и, слѣдовательно, жить на счетъ окружающего; 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 „стремлениe къ власти есть стремлениe къ жизни“.

Понятно, что и теперь громадное большинство человѣчества почти исключительно борется только за физической ростъ и преобладаніе; эта борьба поглощаетъ всѣ силы обыкновенныхъ смертныхъ; у нихъ нѣть 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 стремлениe къ власти, т.-е. стремлениe 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 эксплоатациї“.

Едва ли даже противники Ницше рѣшатся опровергать эту часть его ученія; развѣ онъ не констатировалъ, какъ то принято теперь говорить, общезнѣстные 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; онъ не могли удовлетворяться борьбой за преобладаніе; данный имъ избытокъ силъ онъ употребляли уже не на борьбу за собственной ростъ, а на болѣе высокія цѣли. Ихъ силь 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, борятся не только за физической, 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 живеть, 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 которыми вы могли бы преклонить колѣна; это ваша послѣдняя надежда и ваше упоеніе“.

Вотъ въ чёмъ нашелъ и какъ опредѣлилъ нравственную дѣятельность Ницше.

Она обусловлена дѣйствительно избыткомъ силъ, и въ этомъ его учение согласно съ учениемъ Гюю; но этимъ сходство и исчезаетъ; 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 умѣеть 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 вполнѣ естественно, вполнѣ понятно, что нравственная дѣятельность не совпадаетъ съ эгоизмомъ, т.-е. съ стремлениемъ къ самосохраненію; во имя нравственныхъ идеаловъ самые мудрые или самые сильные люди жертвуютъ своею личностью, т.-е. стремлѣніе 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 вполнѣ научно, почему возможна побѣда нравственного идеала даже надъ инстинктомъ самосохраненія.

Ницше объяснилъ намъ и генезисъ нравственной дѣятельности: именно, нравственная дѣятельности есть проявление основного свойства живого существа—воли къ власти—этого высшаго украшенія человѣка. „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 организации стремится повелѣвать, властвовать надъ людьми. Конечно и „воля къ власти“ имѣеть безконечныя градации; въ самой низшей или слабой ея степени, она ограничивается кратковременнымъ господствомъ надъ людьми; атаманъ шайки разбойниковъ безспорно обладаетъ большей „волею къ власти“, чѣмъ члены этой шайки. Но атаманъ шайки разбойниковъ преслѣдуется „низкія пѣли и ими ограничивается“, а потому власть его кратковременна и непостоянна. Гораздо большую „волю къ власти“ имѣль Пугачевъ; многие изъ тѣхъ, которые ему подчинялись, вѣ-

рили, что онъ хочетъ „создать міръ, передъ которыми они могли бы преклонить колѣна“, пожалуетъ ихъ волею, землею и бородою, и потому власть его простидалась на большее число людей и была болѣе продолжительна, чѣмъ власть обыкновеннаго атамана разбойниковъ. Но такъ какъ Пугачевъ больше преслѣдовалъ „низменныя цѣли“, чѣмъ стремился „создать міръ“, о которомъ мечтали многіе изъ повиновавшихся ему людей, то конецъ его дѣятельности былъ предрѣшены законами природы.

Гарибальди былъ надѣленъ громадною „волею къ власти“, обладалъ непостижимою властью надъ своими соотечественниками, потому что онъ „съ высокою и сильною волею“ велъ ихъ въ „міръ, передъ которыми они преклонили свой 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 самою большей властью, доступной некоронованной особѣ¹⁾.

Понятно, что всякий, „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 нѣть, такъ какъ, чтобы властствовать 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 жалкие трусы, у которыхъ инстинктъ самосохраненія сильнѣе „воли къ власти“, напримѣръ Аракчеевъ²⁾; обманъ обнаруживается рано или поздно.

1) Во дворцѣ Capodimonte въ Неаполѣ всѣ любуются картиной, на которой изображенъ Викторъ-Эмануилъ, 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 человѣка-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 человѣчества 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 ограниченнѣе, тѣмъ больше цѣнности имѣть дѣятельность. Кто по бѣдности своей организаціи не надѣленъ „волею къ власти“, а только инстинктомъ самосохраненія, т.-е. всѣ свои силы отдаетъ на достижениѳ личнаго благополучія, тотъ не способенъ къ нравственной дѣятельности.

Самостоятельное моральное ученіе Ницше обосновано слѣдующимъ образомъ: „Въ человѣкѣ заключены (соединены) и творецъ, и твореніе; въ человѣкѣ—матерія, обломокъ, излишекъ, глина, грязь, безуміе, хаосъ, но въ человѣкѣ (заключены) творецъ, ваятель, твердость молота, божественное созерцаніе седьмого дня¹); понимаете ли вы, что ваше состраданіе относится къ человѣку-творенію, къ тому, кто долженъ быть сформированъ, сломанъ, выкованъ, разорванъ, перекаленъ, очищенъ, къ тому, кто непремѣнно будетъ страдать и долженъ страдать. Еще разъ повторяю, есть болѣе высокія задачи, чѣмъ проблемы обѣ удоволь-

¹) Точный переводъ будетъ: божественное созерцаніе и седьмой день (*Zuschauergötlichkeit und siebenter Tag*). H. Albert переводитъ такъ: „созерцаніе 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.

ствії, страданії и состраданії, и філософія, которая огра-ничивается этими вопросами, есть наивность“.

Къ сожалѣнію переводъ не даетъ вѣрного понятія о прелести, поистинѣ поэтической, этого афоризма; но даже въ грубомъ переводѣ онъ такъ содержателенъ, что для создания 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 счастіе 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 превозносить 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 имѣть“; значитъ „не счастіе 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 состоить 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 великия, 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 свидѣтельствуетъ, что христіанство было ему близко, что онъ понималъ его величие. Если бы для Ницше христіанство было настолько отжившее и устарѣвшее ученіе, какъ для нѣкоторыхъ материалистовъ 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 житейского 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 человѣката-творца, разить 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. „Змій, порожденія ехиднинъ! какъ убѣжите вы отъ суда огня геенскаго“. Ницше говорить, что человѣкъ „будеть 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 чёмъ 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 Христосъ, 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 обѣ 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 понялъ высшаго нравственнаго величія, а потому и не удостоился состраданія; послѣ страданія на крестѣ онъ перешелъ въ „гейну 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 мыслю 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 великия мысли—великия мысли суть самыя великия дѣла—бывають поняты поздно. Свѣтъ самыхъ отдаленныхъ звѣздъ достигаетъ поздно до людей; до того времени, пока онъ не достигъ до земли, люди отрицаютъ существование этихъ звѣздъ“.

Понятно, что такое служеніе отдаленной цѣли пересо-
зданія и очищенія человѣка требуетъ всѣхъ силъ мора-
листа; только горячая, чисто апостольская вѣра въ осу-
ществленіе идеаловъ, горячая къ нимъ любовь могутъ дать
силы для такой дѣятельности. „Я отдаю самого себя моей
любви и моего ближняго, какъ самого себя; такъ говорять
всѣ творцы“. Повторяю, вполнѣ понятно, что творцы от-
даютъ, по учению Ницше, самого себя тому, что они лю-
бятъ; но Ницше требуетъ, чтобы, преслѣдуя этическіе
идеалы, творцы отдавали или жертвовали своимъ близкими;
это, конечно, составляетъ уже оригинальное въ учении
Ницше.

Также понятно, что эта часть учения Ницше можетъ
быть истолкована эгоистами вполнѣ неправильно: жертвоватъ
ближними и ихъ интересами всегда было много охот-
никовъ. Чтобы правильно понимать эту часть учения Ницше,
нужно обратить вниманіе, что этотъ моралистъ даетъ право
жертвовать интересами близкихъ только тѣмъ, кто мо-
жетъ отдать себя служенію идеальной цѣли. Очевидно,
что только жертвующій собою, не щадящій себя и своихъ
интересовъ, имѣть право или, по крайней мѣрѣ, можетъ
считать своимъ правомъ не считаться съ интересами близ-
кихъ. Так же очевидно, что во имя собственныхъ интересовъ
никто не имѣть права нарушать интересовъ близ-
кихъ.

Ницше конечно требуетъ любви къ близкимъ, но пони-
маеть эту любовь шире и глубже. „Любите ближняго,
какъ самого себя, но будьте сперва тѣми, которые любятъ
себя великою любовью, великимъ призваніемъ“. Сопоста-
вляя эти два афоризма Ницше, мы видимъ, что онъ
учить насть и въ насть самихъ, и въ нашихъ близкихъ

любить человѣка - творца и презирать человѣка - творение. 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 имѣть права жертвовать интересами ближнихъ уже потому, что онъ не имѣть великой любви и великаго презрѣнія.

Суть моральнаго ученія Ницше, если я правильно его понимаю, главное различіе его ученія отъ общепринятой теперь морали, состоять 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 ибѣто самодовлѣющее, не есть цѣль нравственной дѣятельности. Мы должны поклоняться человѣку-творцу и отрицательно относиться къ человѣку-твореню; человѣку-творцу подобаетъ „великая любовь“; человѣку-твореню—„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-твореня, 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, прекрасиѣ 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 твоемъ 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 учитъ насъ, что нравственная дѣятельность состоить въ улучшениі и усовершенствованіи человѣчества.

„Я почуяу 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 человѣка".

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

Для Ницше очевидно, что человѣчество не должно довольствоваться современными идеалами. „Что представлять для человѣка обезьяна? Что-то смѣшное или болѣзненно постыдное. И что долженъ быть человѣкъ для Сверхчеловѣка: смѣшное или болѣзненно постыдное".

„Вы прошли путь отъ червя до человѣка и у васъ осталось еще многое отъ червя. Когда-то вы были обезьянами, и современный человѣкъ болѣе обезьяна, чѣмъ какая-либо обезьяна".

Величие, цѣнность человѣка состоитъ въ томъ, что онъ способенъ къ развитію, къ усовершенствованію; его цѣнность, его достоинство именно измѣряется способностью къ усовершенствованію; только вслѣдствіе этой способности человѣкъ имѣть значеніе. „Что велико въ человѣкѣ это то, что онъ мостъ, а не цѣль; человѣка можно любить 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 должно 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 прочищать себѣ дорогу къ „комфорту“ и „мѣсту въ парламентѣ“ не нуждаются; они толкаются и подставляютъ ножку по внутреннему влечению своего сердца.

Ницше всей душой желалъ прогресса, нравственного усовершенствованія человѣчества и потому вполнѣ понятъ его афоризмъ: „Я не хвалю страну, въ которой текутъ молоко и медъ“.

Очевидно, что совершенствование мало доступно или даже совершенно не доступно для тѣхъ, кто наслаждается „благополучиемъ“. „Что можетъ съ вами произойти самого великаго. Это часъ великаго презрѣнія, это часъ, когда ваше счастіе сдѣлаетъ васъ отвратительнымъ“.

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

Только переживъ эти душевныя состоянія, человѣкъ можетъ оцѣнить совѣтъ Ницше: „Я васъ заклинаю, мои братья, будьте спирны земли и не вѣрьте тѣмъ, кто вамъ говорить о надземныхъ надеждахъ. Это отравители, сознательные или безсознательные“.

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

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

„Я люблю того, кто живеть 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 состоять въ безконечномъ усовершенствованіи, „въ очищениі“ человѣка. Все, что приближаетъ насъ къ безконечно отдаленному идеалу, Сверхчеловѣку,—нравственно, и все, что отдѣляется 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 состоять въ самоожертвованіи. „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, принадлежить тѣмъ, кто получаетъ людей добру, кто жертвуетъ собою для болѣе свѣтлаго будущаго.

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

„Эта молния есть Сверхчеловѣкъ“.

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

Вообще, Ницше о Сверхчеловѣкѣ говорить 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 основные положенія морального ученія Ницше, настолько же оригинальна, отлична отъ общепринятой и его практическая мораль, его наставлениія.

(Окончаніе следуетъ.)

В. Чижъ.

Кризисъ современного 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 изслѣдованию другой основы, на которой утверждалась теорія правового государства. Въ различныхъ сочетаніяхъ съ принципомъ народного суверенитета, то въ качествѣ его исходнаго основанія, то въ видѣ его конечной цѣли, идея правъ личности завершала собою политическую философию XVIII 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, напримѣръ, на Дюги съ его теоріей солидарности,—но и его сторонники открыто признаютъ, что онъ нуждается въ преобразованиі. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ написана книга Анри Мишеля, подъ заглавіемъ „Идея государства“. Однако, общему признанію происходящаго кризиса далеко не соотвѣтствуетъ степень достигнутой ясности въ представленияхъ 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 Мишелью.

Мишель правильно указалъ, что кризисъ индивидуализма стоитъ въ связи съ развитіемъ философской мысли въ XIX вѣкѣ¹⁾. Хотя индивидуалистическая идея и отстаивались иногда въ новѣйшей философіи позитивистами,—достаточно указать на Милля и Спенсера,—но ихъ настоящей почвой является идеализмъ: ни позитивная соціология, 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 движение въ пользу возрожденія естественнаго права. Однако новѣйшая эволюція ин-

¹⁾ Вотъ собственные слова Мишеля, кратко выражаящія его основную мысль: „Depuis qu'elle a definitivement rompu avec l'a-priorisme philosophique, l'école libérale se trouve doublement affaiblie. Elle a perdu le principe propulsif 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'Etat. 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, р. 653.

дивидуализма не можетъ ограничиться однимъ возрождениемъ философскаго априоризма, 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 расчитывать 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 Франції 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. И можно ли сомнѣваться въ томъ, что резултатомъ 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, лежать не только философскія разногласія, какъ предполагаетъ Мишель, но и вѣкоторые глубокіе антагонизмы жизни, принимающіе порою мучительный и трагический характеръ¹⁾). Въ своемъ дальнѣйшемъ анализѣ я буду

¹⁾ Кромѣ сочиненія Ави Мишеля, въ послѣднее время вышло еще вѣ сколько трудовъ, спѣциально 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 тѣлья этихъ ученій, который идетъ отъ физіократовъ 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 определений я коснусь лишь въ той мѣрѣ, въ какой это необходимо для общаго освѣщенія изслѣдуемыхъ явлений.

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

школѣ свободной торговли. Кромѣ того кратко изложена доктрина юридического государства (Кантъ, Вильгельмъ Гумбольдтъ, Шопенгауэръ) и столь же кратко затронуты ученія анархизма и коммунизма. Изложеніе Бирмана тѣмъ болѣе неполно, что онъ ставить 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 вѣрного 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 истории экономическихъ учений, но авторъ значительно раздвинулъ обычныя рамки подобныхъ курсовъ и ввелъ въ него много нового материала не только изъ области политическихъ и соціологическихъ учений, но также историческихъ концепцій и даже литературныхъ произведений (см. напр. характеристику Ибсена). Обладая талантомъ сжатаго и яснаго изложения, Шатцъ раскрываетъ передъ читателемъ широкую картину индивидуалистическихъ теченій, которая онъ умѣетъ обнаружить въ самыхъ различныхъ направленихъ мысли и такимъ образомъ показать, что индивидуализмъ есть не отошедший въ область прошлаго историческаго фактъ, а живое и неискоренимое явленіе и настоящаго, и будущаго. Къ сожалѣнію теоретическая опредѣленія автора заключаются въ себѣ много неяснаго. Такъ, его рѣзкое противопоставленіе индивидуализма соціализму опровергается фактами, которые можно найти въ его собственной книгѣ. Между тѣмъ, чтобы привести это противопоставленіе, Шатцъ долженъ быть прибѣгнуть къ утвержденію, что индивидуализмъ имѣть антирационалистический характеръ и что онъ чуждъ оптимизма (пп. 569—570), какъ будто бы никогда не было индивидуализма XVIII вѣка. Это возвѣщеніе отразилось и на общей картины эволюціи индивидуализма, которая вышла неполной. Шатцъ очень хорошо изобразилъ, какъ въ теченіе XIX вѣка индивидуализмъ всюду противополагался соціализму, но онъ не показалъ, какъ индивидуализмъ воспринималъ въ себя элементы соціализма, хотя передъ нимъ были ученія Ренувье и Анри Мишеля и все теченіе современного либерализма, на который онъ между прочимъ ссылается (п. 244, note 2), имѣя въ виду его англійскихъ представителей. Точно такъ же онъ не показалъ затрудненій и противорѣчій, которыхъ

повидимому, отрицающихъ другъ друга, мы замѣтимъ тутъ нѣкоторый общий 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 характеристицѣ каждого ученія въ его цѣломъ, но не представляющихъ интереса для нашего анализа.

Самой существенной особенностью индивидуалистической доктрины XVIII вѣка является предположеніе о возможности гармонического соотношенія личности и государства¹⁾. Это предположеніе имѣло свои глубокія теоре-

раскрыла эволюція индивидуализма, и болѣе подчеркнула его сильные стороны.—Въ русской литературѣ есть сочиненіе А. Н. Фатѣева „Очеркъ развитія индивидуалистического направленія въ исторіи философіи государства. Идея политическаго индивида“ 2 части. Харьковъ, 1907 г. Авторъ начинаетъ съ этнографическихъ изслѣдований о раннихъ формахъ человѣческаго созительства и кончаетъ ученіями XIX вѣка. Имѣя предъ собою матеріалъ столь необъятный, г. Фатѣевъ, обнаруживъ и приложеніе, 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 Ари Мишелемъ въ томъ отношеніи, будто бы главный интересъ рассматриваемаго 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 книжѣ удовлетворительного 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⁾ Ари Мишель даетъ очень вѣрную характеристику индивидуализма XVIII вѣка, когда онъ говоритъ: „Les individualistes du XVIII siècle n'eurent pas... le sentiment d'une opposition fondamentale entre l'individu et l'Etat. La Révolution française fut successivement très individualiste et très  t atiste, sans s'apercevoir, sans se douter, qu'il pût y avoir là une contradiction. Il paraissait aussi

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

Руссо ставить 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 противорѣчіи вопроса и отвѣта, если не обратимъ вниманія на то, что здѣсь считается возможнымъ полное слияніе личнаго начала съ государственнымъ. Согласно ученію Руссо, въ нормально устроенному государствѣ, при осуществлѣніи 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 значать 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'Etat   faire reconnaître et sanctionner ces droits“. — L'idée de l'Etat, p. 417. Къ сожалѣнію, при болѣе подробномъ изложеніи революціонной доктрины Мишель не развилъ этой мысли, явно противополагающей старый индивидуализмъ современному, а напротивъ, постарался сблизить эти два направленія индивидуалистической идеи, противопоставивъ ихъ либерализму временъ реставраціи и юльской 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 далѣ, методологически индивидуализмъ XVIII вѣка и индивидуализмъ либераловъ первой половины XIX вѣка, при всемъ различіи ихъ выводовъ, стоять 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 пыталь 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 совпадение между ними при нормальныхъ условияхъ не только естественно, но и неизбѣжно. Глубочайшимъ мотивомъ этого взгляда служить убѣжденіе, что въ государствѣ человѣкъ 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 обеспеченнымъ. Именно такое полное отчужденіе своихъ правъ въ пользу цѣлаго (*l'aliénation sans réserve*) полагаетъ начало общенню 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 судьею надъ личностью¹⁾). Извѣстно, что Руссо простиralъ 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 несовинущихся 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 судьею въ этомъ отношеніи является верховная власть (L. II, ch. IV).

Таковъ былъ этотъ взглядъ, полагавшій, что требованія личности вполнѣ 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, оно 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 „Общественного договора“, въ которой съ точки зрењія государственного единства разбираются существующія религіи. Тѣ изъ нихъ, которые способны отвлекать человѣка отъ государства и нарушать единство общественной жизни, объявляются никуда негодными: *tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien.* Государство рассматривается, какъ учрежденіе, за которое человѣкъ долженъ отдавать свою душу.

Какъ я покажу далѣе, этотъ взглядъ, получившій свое,—правда, смягченное,—выраженіе и въ немецкой философіи, въ особенности у Гегеля, стоялъ въ связи съ особымъ пониманіемъ личности; но онъ находитъ также свое объясненіе и въ особомъ взгляде на государство. Часто потомъ представлялось страннымъ и противорѣчивымъ, какимъ образомъ писатели, исходившіе, подобно Руссо, изъ задачи обеспеченія свободы, кончали полнымъ поглощеніемъ ея государствомъ, какимъ образомъ Гегель, все время провозглашавшій протестантскій принципъ свободы, приходилъ къ апофеозѣ государственного абсолютизма. Объясненіе заключается въ томъ, что Руссо, какъ и Гегель, предполагая возможность слиянія 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 общинь, замкнутой и самоудовлетворенной автаркіи, въ которой единство жизни и нравственныхъ интересовъ обусловливаетъ возможность для личности всецѣло отдавать себя обществу. Задача примиренія личности съ государствомъ разрѣщается тутъ просто и легко. Хорошее государство служить и къ удовлетворенію личности; создайте хорошее государство, и все будетъ хорошо.

Сколько 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 хорошия могутъ вернуть ей первоначальное совершенство. Таковъ былъ естественный переходъ къ точкѣ зреенія „Общественаго договора“, выступившаго съ вѣрою въ государство и въ государственныя учрежденія. Для той эпохи, задачей которой были коренные 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 старого строя¹⁾. Мы увидимъ далѣе, какъ въ результатѣ сложнаго политического опыта въ наши дни центръ тяжести снова переносится съ преобразованія учрежденій на воспитаніе человѣка. Для того времени вѣра въ государство являлась болѣе соотвѣтствовавшей основному призванию 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 друга¹⁾). При этомъ и свобода, и равенство опредѣлялись у него въ отношеніи къ государству и закону, какъ свойства гражданина, поставленного 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 въполномъ соотвѣтствии 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 установлѣніи равенства всѣхъ передъ закономъ. Понятіе освобожденія сливалось такимъ образомъ съ понятіемъ уравненія, 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 противорѣчиѣ равенства и свободы, почему они считались неразрывными и находящимися въ естественной гармоніи. Устраненіе старого гнета само по себѣ было задачей столь огромной важности, что мысль какъ бы останавливалась предъ величиемъ 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 полнаго совершенства общественныхъ формъ и полнаго счастья отдѣльныхъ лицъ.

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

¹⁾ См., напр., L. II ch. XI... l'egalité ne peut subsister sans elle.

болѣе ихъ подкрѣпляетъ. Я говорю о провозглашениі „правъ человѣка 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; трактать его исходить изъ мысли о необходимости *полного отчужденія* всѣхъ естественныхъ правъ въ пользу государства. Возникаетъ вопросъ: не вступали ли вожди Национального Собранія въ противорѣчіе съ самими собою и съ своимъ понятіемъ о свободѣ, когда они требовали признанія особыхъ непререкаемыхъ правъ за личностью? Вѣдь здѣсь утверждались особья 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 народнаго верховенства; это самостоятельная область личныхъ правъ, которую государство призываетъ уважать, какъ свою необходимую границу. Повидимому, то цѣльное и гармоническое представлѣніе о свободѣ, о которомъ мы говорили выше, здѣсь подвергалось видоизмѣненію и осложненію.

Послѣ того, какъ выяснено происхожденіе идеи *неотчуждаемыхъ* правъ, не трудно разобраться въ возникающемъ предъ нами недоразумѣніи. Жизненные корни этой идеи лежали не въ потребностяхъ политического освобожденія, составлявшихъ задачу французской революціи, а въ требованіи свободы религіозной. Во французской декларациіи 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 приданкомъ, 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 Іеллинекомъ взгляда на происхожденіе декларациіи правъ.

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

У любого историка этой эпохи, и лучше всего у безпристрастнаго и скорѣе смягчающаго краски Олара, можно почерпнуть представление о томъ, во что превратилась на практикѣ декларациія правъ вскорѣ послѣ ея провозглашенія, и что стало съ дѣйствительной свободой и неприкосновенностью лицъ по мѣрѣ развертывающагося хода событий¹⁾. Когда въ 1793 году республиканское правительство установило „культь Разума“ и затѣмъ „культь 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 заявлений. 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 r  volution fran  aise“. Paris, 1901. Стр. 45 — 48. Въ частности относительно дѣятелей 1792 и 1793 гг. Оларь говорить, что они нарушили декларацию правъ, чтобы спасти ея существенные принципы, въ борьбѣ со старымъ режимомъ и въ пользу нового. 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'id  e de l'Etat, pp. 95—96.

2) Объ этомъ любопытномъ опредѣленіи парижской коммуны, подтвердившемъ постановленіе эмиссаровъ конвента въ Ліонѣ, см. Aulard, o. с., p. 458. (руск. 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 булочники 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 возвышенныхъ ими идей. Оларъ справедливо утверждаетъ, что по существу деклараций правъ 1789 года содержала въ себѣ всѣ демократические и соціалистические 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 Национальное Собрание стояло за систему цензового избирательного права и противъ всеобщаго голосованія. Еще болѣе отрицательно и враждебно относилось оно къ попыткамъ вывести изъ деклараций правъ соціалистическія требования¹⁾.

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

¹⁾ Mnѣніе Анри Мишеля о томъ, что Национальное Собрание признавало право на помощь и на образованіе и что его предположенія въ этомъ отношеніи „не остались чисто теоретическими“ (*L'idée de l'Etat*, pp. 92—93), достаточно убѣдительно опровергается у Duguit (*Droit constitutionnel*, pp. 649—650). Что касается соціализма 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 возврѣній этого времени: иначе въ эту систему пришлось бы внести и возврѣнія Бабефа. См. обѣ упомянутыхъ проявленіяхъ соціализма Aulard, o. c. pp. 448—460.

ство вредило своимъ членамъ ¹⁾, или оттого, что въ согла-
сіи съ вѣкомъ они суживали понятіе свободы, во всякомъ
случаѣ ихъ представлениія были проникнуты свойственной
ихъ времени идеей гармоніи общественныхъ соотношеній.
Декларація правъ со всѣми скрытыми въ ней важными и
неисчислимymi послѣдствіями тонула въ этой ідеѣ, не на-
нося ей ни малѣйшаго ущерба.

Я придаю особенное значеніе установленнымъ выше по-
ложеніямъ, 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
объемѣ. Политическія средства, въ которыхъ вѣрили ранѣе,
оказались недостаточными, не для тѣхъ цѣлей, которыхъ
ставились тогда, а для тѣхъ задачъ, которыхъ были выдви-
нуты послѣдующимъ временемъ. Оптимисты XVIII вѣка
предполагали, что, осуществивъ равенство и свободу, какъ
они ихъ понимали, они достигнутъ всеобщаго удовлетворенія. Они не знали, что ставить предъ собою такія за-
дачи, которыхъ будутъ усложняться и расти по мѣрѣ ихъ
постепеннаго осуществленія.

II.

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

¹⁾ Вспомнимъ выраженіе Руссо L. I, ch. VII, „le souverain, n'etant 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 революционной доктрины, въ свѣтѣ 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 человѣкъ имѣть въ себѣ наряду со всѣми другими,—опредѣленіе личности признаками не индивидуальными, а родовыми. Когда французскіе мыслители XVIII столѣтія говорили о человѣкѣ, они имѣли въ виду человѣка отвлеченного, 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 боюствѣ 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 обусловливаетъ 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 убѣдительной и приемлемой для всѣхъ, какъ общий законъ каждаго.

го разумного существа. Изложенный раньше взглядъ Руссо на общую волю, какъ на неизмѣнныи элементъ, общей всѣмъ частнымъ волямъ и одинаково присущий каждой изъ нихъ, былъ лишь естественнымъ отраженiemъ того пониманія личности, которое видѣло въ ней не своеобразныи особенности, а общечеловѣческую сущность. Наконецъ, и то удовлетвореніе, которое политическая мысль обѣщала съ достижениемъ лучшаго строя, поконилось на предположеніи, что поставленные въ равное положеніе предъ разумными законами люди получать тѣ идеальные условія жизни, которыхъ соответствуютъ разумному существу каждого изъ нихъ. Какъ говорилъ Руссо, всякий подлинный актъ общей воли ставить 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 учениі это означаетъ, что общая воля принимаетъ во вниманіе только объединяющій всѣхъ общий интересъ, не имѣя никакого отношенія къ интересамъ частнымъ и особыннымъ¹⁾). Государство имѣеть дѣло съ общей и разумной сущностью всѣхъ, а не съ частнымъ и своеобразнымъ положеніемъ каждого.

Въ этой системѣ воззрѣній все частное, своеобразное, особенное устраниется, какъ незаконное и не имѣющее нравственного оправданія. Оно рассматривается, 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 каждого опредѣляется общимъ закономъ. А такъ какъ между этой общей сущностью лишь 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 переходитъ въ соціализмъ и въ государственный абсолютизмъ¹⁾.

Суживая понятіе личности, эта система возврѣній не могла возвыситься и къ тому болѣе широкому понятію общества, которое раскрывается лишь позднѣе, въ XIX в. Общество рассматривалось въ ней, какъ совокупность равныхъ единицъ, какъ сочетаніе однородныхъ атомовъ, находящихъ 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 представлѣніемъ о личности. Но именно механическое возврѣніе, согласно которому общество столь легко и просто составляется изъ своихъ элементовъ путемъ ихъ количественного 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 имѣть и не можетъ имѣть интереса, противоположного ихъ интересу“ (L. I, ch. VII).

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

1) Новѣйшій французскій соціологъ-индивидуалистъ Палантъ находитъ, что такая доктрина должна быть признана скорѣе формой гуманизма или соціализма, 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 соотвѣтствии съ историческимъ смысломъ термина, индивидуализмъ долженъ сохранять болѣе широкое значеніе доктрины, исходящей въ своихъ заключеніяхъ изъ принципа личности. Вполнѣ возможно, что въ такомъ широкомъ опредѣленіи индивидуалистическая точка врѣнія можетъ приводить къ соціализму и даже абсолютизму (послѣднее имѣло мѣсто въ „Общественномъ договорѣ“ Руссо). Это не мѣшаетъ, однако, соотвѣтствующимъ ученіямъ быть индивидуалистическими *въ своемъ исходномъ пункте*.

доктрину, и онѣ же встрѣчаются въ нѣмецкой философіи права. Въ недавнее время Зиммель съ большой проницательностью и тонкостью указалъ на близость идеи Канта къ французскимъ идеаламъ равенства и свободы конца XVIII вѣка. Мы можемъ провести это сближеніе и далѣе, къ Гегелю, съ той необходимой оговоркой, что воспринятыя 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 собственная 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 представление 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 нравственного 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. Вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственный законъ, объединяющій отдѣльныхъ лицъ, понимался у него не въ качествѣ высшей связи, сочетающей ихъ, въ виду ихъ различий и во имя высшаго объединенія, а въ качествѣ принципа, одинакового у всѣхъ различныхъ существъ и объединяющаго ихъ этимъ своимъ единствомъ, съ отрицаніемъ

тѣхъ различій, въ которыхъ они между собою несходны¹⁾). При такомъ опредѣлениі личности и нравственнаго закона свободы и равенства представлялись двумя сторонами одного и того же понятія: свободы являлась основаніемъ, равенство — необходимымъ условіемъ закономѣрности воли. Въ „Метафизикѣ нравовъ“ Кантъ опредѣлялъ свободу, какъ независимость отъ чужой воли, поскольку она совмѣстима со свободой каждого другого; равенство же онъ понималъ, какъ право не обязываться относительно другихъ къ большему 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 отличаются²⁾.

Понятно, что и общая формула свободы, выведенная Кантомъ для юридической области, включала въ себѣ въ сущности и требование равенства. „Дѣйствуй такъ, чтобы твоя свобода уживалась со свободой каждого 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 превосходный 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 unersetzblichen 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 bestimmt gewesen waren“. И дающ. S. 11: „Nach Kantischer Art zu werten kann das Wertwesentliche jedenfalls nie in den individuellen Differenzen, sondern nur in dem überall identischen Vernunftsfaktor bestehen“. — Эти мѣткія опредѣленія приложимы въ равной мѣрѣ къ Руссо, ко всей той системѣ воззрѣній, которую мы здесь 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 преобразованіе высказанной у Руссо идеи общей воли. Это преобразованіе, въ сущности, лишь подчеркивало извѣстные моменты, подразумѣвшавшіяся и въ доктринѣ „Общественного договора“, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно давало имъ новый и весьма важный практическій 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 a priori вытекающую изъ разума народную волю“ („der vereinigte, a priori aus der Vernunft abstammende Volks-willen“). Если свобода опредѣлялась ближайшимъ образомъ ея отношеніемъ къ общему закону разума, то и общая воля, установляющая 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 значение всеобщаго и регулятивнаго принципа, съ которымъ эти воли должны сообразоваться¹⁾). Но развивая логически этотъ рядъ мыслей, естественно было поставить законъ разума, который долженъ проявляться въ общей волѣ, выше свободного проявленія частныхъ воль, 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 стоять въ тѣснѣйшей связи съ тѣмъ взглядомъ на личность, согласно которому въ ней берется только разумная общечеловѣческая сущность, и откидываются ея частныя и особенные стремленія.

Канта, правда встречающемся у него лишь мѣстами, но очень характерномъ для того сочетанія мыслей, съ которымъ мы только что ознакомились. Понимая личность, какъ носительницу общаго и одинаково живущаго во всѣхъ закона, возможно было прийти къ выводу, что въ процессѣ человѣческаго развитія отдельные люди имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а какъ представители общаго родового разума. Этотъ выводъ и дѣлаетъ Кантъ въ своей философско-исторической теоріи. Смысль 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 цѣль¹⁾.

У Канта этотъ рядъ заключеній представлялъ лишь одну изъ линій въ сложномъ ходѣ его мысли; въ другихъ случаевъ онъ не продолжалъ этой линіи и даже не повторялъ ея, а напротивъ дѣлалъ выводы иного характера²⁾. 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 опредѣление 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 getrübte 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, которая 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 представительного 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 общий законъ воли, который онъ полагалъ въ основу общенія, понимается имъ, какъ нравственное единство, изъ котораго расходятся индивидуальная различія: вслѣдствіе этого за членами общенія признавалось значеніе не только равныхъ, но и самобытныхъ носителей общаго духа. Однако, согласно общему пантейтическому направлению своей системы, Гегель хочетъ особенное и субъективное вывести изъ общаго и абсолютнаго, указать ихъ естественную гармонію, ихъ способность къ полному слиянію 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 исторического развитія, въ отношеніи къ которой отдельныя лица являются только преходящими явленіями. Понятно, что законы и учрежденія, съ этой точки зрењія, 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 развитие свободы, но воплощеніе этой свободы относилось не къ лицамъ, которыхъ „безпрестанно мѣняются“, а къ учрежденіямъ, которыхъ остаются¹⁾.

Въ этихъ воззрѣніяхъ, которыхъ принято сближать съ реставраціоннымъ настроениемъ 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 выражение нѣкоторые изъ самыхъ основныхъ положений 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 государственный учрежденія. Но именно эти убѣжденія и развиваются у Гегеля, при чёмъ они получаются 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 сдѣлалъ Гегель, что именно государство есть основа и сущность исторического 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 „Общественного договора“ на языкъ нѣмецкаго абсолютнаго идеализма.

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.

ма¹⁾). 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 исторического разума, ведущаго ее къ счастью и свободѣ.

Мы замѣтили выше, что учение 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 атеистического гуманизма. Я имѣю здѣсь въ виду ученія Фейербаха, Маркса и Лассаля. Для всѣхъ этихъ мыслителей характерно то, что они берутъ исходнымъ пунктомъ человѣка, отдельную личность, но не саму по себѣ, а въ ея общей родовой сущности, и въ соотвѣтствіи съ этимъ приходятъ къ подчиненію лица объемлющимъ его союзамъ²⁾.

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 человѣко-божества у Л. Фейербаха», М. 1906 и «Карль Марксъ, какъ религіозный типъ». Спб. 1907. Я привожу ниже слѣдующія цитаты изъ Фейербаха и Маркса въ переводѣ, слѣдованномъ Булгаковымъ.

Для Фейербаха человѣкъ является не только краеугольнымъ камнемъ общественного устройства, но вмѣстѣ съ тѣмъ и основоположнымъ догматомъ истинной религіи. „Человѣкъ есть начало религіи, человѣкъ есть средина религіи, человѣкъ есть конецъ религіи.¹⁾ „*Nomo homini deus est*“—„человѣкъ для человѣка богъ“²⁾)—таковы основные члены символа вѣры Фейербаха. Но какой человѣкъ? Разъ дѣло идетъ о созданіи изъ человѣка бога, необходимо надѣлить его такими признаками, которые снимали бы съ него ограниченность и случайность индивидуального проявленія и придавали бы ему значение существа абсолютного. Поэтому божественнымъ Фейербахъ объявляетъ не отдѣльного, единичнаго человѣка, а родовое существо человѣка, проявляющееся въ общемъ. Родъ человѣческий—вотъ что является для отдѣльного человѣка абсолютнымъ и божественнымъ. Съ этой точки зрѣнія Фейербахъ высоко оцѣниваетъ практическую организацію человѣческаго рода, которая всего полнѣе выражается въ государствѣ. „Субъективное происхожденіе государства объясняется вѣрой въ человѣка, какъ бога для человѣка. Въ государствѣ выдѣляются и развиваются силы человѣка 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 прорицаніе для человѣка. Связь государства есть практическій атеизмъ; люди существуютъ въ государствѣ потому, что они существуютъ въ государствѣ безъ бога, государство есть богъ для человѣка, почему оно и виндириуетъ себѣ по праву божественный предикатъ „величества“³⁾.“

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

²⁾ Ibid. S. 326.

³⁾ Philosophische Kritiken und Grundsatze, Stuttgart, 1904 въ Sammelliche 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 абсолютного 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 быть 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 проявлений того болѣе общаго міросозерцанія, которое еще въ XVIII вѣкѣ сказалось въ доктринѣ „Общественного договора“, въ политическомъ оптимизмѣ революціонной эпохи, въ преувеличенной вѣрѣ въ могущественное дѣйствіе учрежденій 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 подчиненiemъ его божественному государству.

То же отношеніе къ индивидуальности мы находимъ у Маркса. И онъ исходить изъ желанія дать человѣку дѣйствительное, не иллюзорное счастье. Онъ также считаетъ основнымъ требованіе, чтобы человѣкъ „двигался около самого себя, какъ около дѣйствительного 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 своеемъ индивидуальномъ труде, въ своей эмпирической жизни станетъ родовымъ существомъ, лишь когда человѣкъ свои forces progress позналъ и организовалъ, какъ силы общественные, и потому уже не отдѣляетъ общественныхъ силь отъ себя въ видѣ политической силы,—лишь тогда совершиится человѣческая эманципація“ 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 общественнаго.

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 заставленнаго 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 пріобрѣтенныхъ правъ“, съ рѣдкой ясностью и простотой опредѣляетъ, что разумѣется въ этомъ ученіи подъ именемъ пріемлемаго и допустимаго индивидуализма. „Узель особенности“, вѣдь это значитъ

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. I, S. 263. Note.

самобытное, оригинальное, свое, то, что составляетъ въ личности единственное и незамѣнное, 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 человѣчество къ свободѣ¹⁾. Что полнота этого общенія будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и поглощеніемъ личности, какъ самобытнаго центра нравственныхъ опредѣлений и творческихъ возможностей, это разумѣется здѣсь само собою, какъ вытекающее изъ основного взгляда на личность и на задачи общенія²⁾.

Мы прослѣдили до сихъ поръ рядъ возврѣній, которыя во многомъ между собою отличались. Одни изъ нихъ объщали людямъ равенство и свободу, другія—полноту нравственного развитія, третыи, сверхъ этого, еще и материальное 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 устроенію и усовершенствованію личности³⁾.

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 быть слѣданіе шагъ къ пониманію личности, какъ сочетанія общаго и особеннаго; но этотъ послѣдній элементъ не получилъ ни признания, ни развитія въ его „Философіи права“: индивидуальное начало было всецѣло поглощено идеей общей субстанціи. Болѣе глубокія возврѣнія на личность были развиты Шеллингомъ въ его „Философскихъ изслѣдованіяхъ о существѣ человѣческой свободы“ (см. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI. Schellings Leben und Werke. Heidelberg, 1895, SS. 655—

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

Однако, въ утверждениі 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 пріумноженнымъ, то можно было, наоборотъ, требовать, чтобы государство все предоставило человѣку, въ увѣренности, что изъ его свободныхъ усилий 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 решений, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ одинаковому оптимизму въ отношеніи къ легкости всеобщаго удовлетворенія. Мы должны теперь разсмотрѣть ученія, которые вытекали изъ второго указанного 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 романиковъ (Шлегеля и Новалиса). Но это ученіе, равно какъ и синтетическая 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.

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

III.

Ученія этой второй группы нашли свое первоначальное и наиболѣе яркое выраженіе въ Англіи. 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 свободного 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 обеспечили ей исключительное положеніе — Адамъ Смить и Бентамъ. Представители современного англійского 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 Смить пришелъ къ убѣждению, что главнымъ и основнымъ условіемъ народнаго богатства является личная свобода или, какъ онъ выражался, „свободное преслѣдованіе собственного 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, изложенный въ концѣ IV книги „Изслѣдованія о богатствѣ народовъ“.

Въ другомъ мѣстѣ Адамъ Смитъ говоритъ: „естественное усиление каждого отдельного лица улучшить свое положение... 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 убѣждѣніи, что правомѣрный частный интересъ совершенно совпадаетъ съ интересомъ общимъ. Онъ думалъ, что свободное развитіе частныхъ силъ создастъ и наилучшія общественные 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 оснований соціальной философіи и практической политики. Въ этой формѣ, подкрепленная философской теоріей утилитаризма и получившая характеръ законченной индивидуалистической доктрины, они долго сохраняли въ Англіи господствующее значеніе²⁾). Исходнымъ положеніемъ Бентамиа являлось убѣжденіе, что каждый человѣкъ стремится къ наибольшему счастью. Разматривая человѣка, какъ простую единицу ариѳметического ряда, онъ просто и легко вычислялъ задачу общественныхъ стремленій, какъ наиболѣшее 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 ариеметическомъ сложеніи сумма составлялась изъ простого 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 отдельными лицами, а эти послѣднія находять 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 ариеметика 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 ильзъ собственно проблемы личности въ подлинномъ смыслѣ этого слова. Бентама, какъ и Смита, интересуетъ въ сущности механика частныхъ силъ, слагающихъ въ своемъ взаимодѣйствіи великое цѣлое общественной жизни. Смить превозносить мудре 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 ариеметика не знаетъ трагическихъ конфликтовъ и неразрѣшимыхъ противорѣчій личнаго и общественнаго интересовъ. Упрощенный расчетъ математического сложенія устраняетъ всякия противорѣчія предположеніемъ о равенствѣ слагаемыхъ единицъ, и какъ убѣдительный результатъ произ-

веденной операциі показываетъ въ итогѣ наибольшее счастье наибольшаго количества людей.¹⁾

Въ настоящее время можно считать установленнымъ, что Смитъ, какъ и Бентамъ, отстаивая свободу личности, не исключали, однако, известнаго, хотя и узкаго проявленія государственной инициативы²⁾. Это была незначительная уступка практической дѣйствительности, нисколько не нарушившая общаго тона ихъ воззрѣній. Но въ вѣрности этому тону можно было итти и дальше: можно было настаивать на принципѣ свободы съ такою послѣдовательностью, чтобы для правительственноаго 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 самимъ заглавиемъ своего наиболѣе значительного сочиненія обнаруживаетъ принадлежность свою къ школѣ экономического оптимизма. Я говорю о Бастіа и его сочиненіи: „Экономическая гармонія“ (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 любопытнаго³⁾.

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

²⁾ Относительно Ал. 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. учений“. Часть 3, стр. 308. Я долженъ сдѣлать здесь оговорку, что въ характеристикахъ 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. Демократический принципъ открылъ даже для него возможность провести числительную методу съ большей ясностью.

³⁾ Мѣткую и беспристрастную оцѣнку Бастіа даетъ *Schatz* въ своемъ труде: „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 правительственного вмѣшательства, но и противъ проповѣди братства и солидарности, которая казалась ему проявлениемъ 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 человѣколюбія, искусственную солидарность,“ думаетъ Бастіа, это значитъ „лѣзать личную отвѣтственность все менѣе и менѣе дѣйствительную“ ¹⁾. Единственнымъ правильнымъ началомъ общественныхъ отношеній должна служить свобода. „Интересы, предоставленные самимъ себѣ, стремятся къ гармоническимъ сочетаніямъ, къ прогрессивному преобразованію общаго блага“ ²⁾. „Пусть люди трудятся, мѣняются продуктами, учатся, входять 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 совершенствование, совершенствование безъ конца“ ³⁾. Возможный упрекъ въ оптимизмѣ этого возврѣнія Бастіа отражаетъ разъясненіемъ, что онъ не отрицаетъ въ мірѣ зла и страданія, а думаетъ только что силою самого страданія человѣкъ выходитъ на путь истины и добра. Онъ рѣзко нападаетъ на соціалистовъ, которые вмѣсто гармоніи видѣть въ естественныхъ отношеніяхъ только антагонизмъ,—„антагонизмъ между собственникомъ и пролетариемъ, между капиталомъ и трудомъ, между народомъ и буржуазіей, между землемѣлемъ 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⁾). „Дають всѣмъ интересамъ искусственныя основы, приводять ихъ въ столкновеніе 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 воспроизводить общую мысль его направленія о совпаденіи частнаго съ общимъ. „Даже и тогда, когда люди руководствуются только личнымъ интересомъ, они стараются сблизиться, сочетать свои усилия, соединить свои силы, работать другъ для друга, оказывать другъ другу взаимныя услуги, соединяться въ обществѣ... Они соединяются, потому что находятъ это выгоднымъ; если бы это было имъ невыгодно, то они не соединялись бы вмѣстѣ. Индивидуализмъ совершаеть здѣсь дѣло, которое сентименталисты нашего времени хотѣли бы ввѣрить братству, самоотречению... Одно изъ двухъ: или общеніе вредитъ индивидуальности, или оно выгодно для нея. Если оно вредно, то какъ возьмутся за дѣло гг. социалисты и какие 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 французского 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: Solidarit .

чрезвычайно характерны для своего направлениі. Въ прозрачномъ по своей ясности изложениі у Бастіа еще виднѣе, чѣмъ у Смита или Бентама, раскрывается та особенность всѣхъ ученій этого рода, что понятіе личности они берутъ лишь какъ элементъ цѣлага. Экономическая школа, какъ говорить Бастіа, отъ естественной гармоніи пришла къ свободѣ. Успѣхи общественного развитія, накопленіе богатствъ, процвѣтаніе промышленности приводили ихъ къ основному элементу, обусловившему эти успѣхи, къ личному интересу, и они восхваляли этотъ интересъ, какъ могущественный рычагъ общественного прогресса. Личность опять таки берется здѣсь не сама по себѣ, а какъ часть цѣлага, какъ элементъ общей гармоніи. Теоріи, шедшія отъ Руссо или развивавшіяся въ духѣ его „Общественного 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 грѣшить отвлеченностю и что правильный выходъ заключается въ отысканіи *границы между личностью и государствомъ*. Признаніе этой мысли составляетъ первый шагъ той эволюціи, которую мы должны теперь прослѣдить.

IV.

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

Сбросить старые цепи 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 устранины правовымиъ государствомъ, имѣли характеръ юридической. Это были установленія полицейского государства и переживанія феодального 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 началь, вытекающихъ изъ понятія личности. Предъ нами вырисовываются такимъ образомъ двѣ основныхъ линіи, по которымъ совершилась эволюція индивидуалистической доктрины: одна изъ этихъ линій идетъ чрезъ идею свободы, другая—чрезъ идею равенства.

Оба ряда ученій, которыя намъ предстоитъ теперь изслѣдоватъ, 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 уравненія. 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 изслѣдоватъ, представляютъ собою какъ бы два конца цѣпи, исходящихъ изъ единаго 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 сочетаніе 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 воззрѣнію 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 ставить 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. Увлекшись античными образцами, они считали необходимымъ обеспечить для личности свободу политическую. Такова именно была свобода древнихъ, которые не знали индивидуальныхъ правъ, у которыхъ отдельный человѣкъ былъ въ извѣстномъ смыслѣ

потерянъ 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 усилий, мотивъ вашихъ трудовъ, предметъ вашихъ надеждъ? Не счастье ли? Въ такомъ случаѣ предоставьте намъ дѣйствовать, и мы дадимъ вамъ это счастье“. „Нѣть,—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,—значительно заканчиваетъ Бенжаменъ Констанъ,—не можетъ считаться законченнымъ, когда онъ даль народу спокойствие. 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 нечто 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, двоилось, 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 представлѣніе о конкретныхъ условіяхъ государственной жизни, Бенжаменъ Констанъ и въ своей рѣчи, и въ общемъ сочиненіи о „Началахъ политики“¹⁾ старался опредѣлить, съ помощью какихъ средствъ можетъ быть обеспечена личная свобода. Онъ указывалъ на представительный строй, на распределеніе властей, другъ друга уравновѣщающихъ, на развитіе общественнаго мнѣнія. Онъ искалъ условій, которыя были бы способны удержать власть въ должностныхъ 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 Бенжаменъ 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 установлениемъ 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 соответствовали тѣ упрощенные рѣшенія, которыя мы разсмотрѣли выше: *все отдать государству, или все предоставить личности.* У Бенжамена Констана нѣть 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 политического писателя,—у Токвиля.

Высокая оцѣнка свободы, можно сказать страстная любовь къ ней, роднитъ Токвиля съ Бенжаменомъ Констаномъ. „Миѣ 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 убѣждѣнъ, 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, порабощеніе, варварство, но они не перенесутъ аристократіи“ ²⁾. Въ этомъ стремлениі 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 dÃ©mocratie en AmÃ©rique*, T. II., 4-me partie, ch. VII.

2) *De la dÃ©mocratie en AmÃ©rique*, 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 хлопочутъ о томъ, чтобы доставить себѣ мелкія и посредственная удовольствія, способная наполнить ихъ душу... Надъ этими людьми возвышается огромная и опекающая власть, которая береть на себя обеспечить 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 тѣсные предѣлы и мало-по-малу отнимаетъ у каждого гражданина самую возможность располагать самимъ собою. Равенство подготовило людей ко всему этому; оно расположило ихъ выносить это и часто даже принимать за благодѣяніе. Взявши такимъ образомъ въ свои могущественные руки каждого человѣка и передѣлавши его по-своему, верховная власть простираетъ свое вниманіе на все общество; она покрываетъ его сѣтью мелкихъ правиль, сложныхъ, подробныхъ и однообразныхъ, сквозь которыхъ самые оригинальные умы и самые сильные 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 вѣкоторыми изъ внѣшнихъ формъ свободы, и что онъ можетъ установиться даже подъ сѣнью народнаго суверенитета¹⁾.

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 централизацію, обеспечить больший просторъ мѣстныхъ органовъ, укрѣпить личную свободу. Онъ видѣтъ впереди большія затрудненія, но не отчаивается за будущее: если демократія должна прийти, надо обратить ее на лучшіе пути.

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

Опасныхъ послѣдствій уравненія надо избѣжать утвержде-
ніемъ свободы, отстаивая дѣло освобожденія противъ вра-
ждебныхъ 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 „Талія“) и появилась въ печати только въ 1851 г. Едва ли слѣдуетъ признать случайнымъ, что самъ авторъ, послѣ первыхъ затруднений съ изданіемъ книги ¹⁾, отложилъ мысль объ ея печатаніи. Хотя Гумбольдтъ впервые пришелъ къ своимъ заключеніямъ въ связи съ размышленіями о французской революції 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 говорить: „ограниченія свободы въ древнихъ государствахъ... затра-

¹⁾ Объ этихъ затрудненіяхъ разсказывается 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 Сauer'a. См. также недавно появившійся русскій переводъ подъ ред. Лугинина.

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

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

гивали 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 по-всюду введеннымъ общимъ воспитаніемъ и намѣренно установленной общей жизнью гражданъ¹⁾. 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“. Ограничія 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 направлениі, а навязываютъ ей въ видѣ законовъ опредѣленныя идеи. Это подавляетъ энергию, которая представляеть собою какъ бы источникъ дѣятельной добродѣтели и необходимое условіе къ высшему и болѣе многостороннему развитію²⁾.

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 благопріятствуютъ 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 идеаль 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.

больдъ понимаетъ эту основу, какъ *оригинальность*, какъ *своеобразіе силы и образованія*. „Цѣлью человѣка, которая пред-
писывается ему не мѣняющимися склонностями, а вѣчнымъ
и неизмѣннымъ разумомъ, является высшее и наиболѣе со-
размѣрное развитіе его силъ въ одно цѣлое“. Первое и са-
мое необходимое условіе для этого есть свобода, но сверхъ
того необходимо еще и другое условіе,— разнообразіе по-
ложений. Только при этихъ условіяхъ можетъ получиться
своеобразіе силы и образованія людей, а „въ этомъ въ
концѣ концовъ состоитъ все величие человѣка, и за это от-
дѣльный человѣкъ долженъ вѣчно бороться“... „Даже без-
жизненная природа, которая совершаєтъ свой всегда равно-
мѣрный ходъ по вѣчно неизмѣннымъ законамъ, самобытию
развитому человѣку представляется болѣе своеобразной.
Онъ какъ бы переносить въ нее самого себя, и такимъ
образомъ въ высшемъ смыслѣ вѣрно то, что каждый всегда
именно въ той степени видитъ полноту и красоту виѣ себѧ,
въ какой самъ обладаетъ ими“¹⁾.

Такъ опредѣляетъ Гумбольдтъ существо и цѣль че-
ловѣческой жизни. Но какъ же достигнуть этой высокой
цѣли? Въ отвѣтъ на это онъ подвергаетъ подробному раз-
бору различныя проявленія государственной дѣятельности
для того, чтобы начертать ей необходимыя границы. Отме-
жевавъ государству дѣятельность чисто виѣшнюю и отри-
цательную, устранивъ его вмѣшательство въ жизнь гра-
жданъ, возможно, думаетъ онъ, создать свободу жизни и раз-
нообразіе жизненныхъ положений, два необходимыхъ усло-
вія для оригинального развитія лицъ. Заключительный па-
рафаѣ книги, посвященный вопросу о примѣненіи изложен-
ной теоріи на практикѣ, показываетъ, что Гумбольдтъ вполнѣ
сознавалъ трудность практическаго осуществленія сво-
ихъ положений. „Для прекраснѣшихъ 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 предноситься душъ творца, какъ недосягаемый образецъ. Эти основанія указываютъ необходимость величайшей осторожности даже при осуществлениі 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 дождаться полнаго дѣйствія времени на умы. Если бы онъ захотѣлъ ити на проломъ, онъ можетъ быть и измѣнилъ бы внутреннюю 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 преобразованіе учрежденій преобразить и человѣка. Онъ придаетъ огромную роль дѣйствію учрежденій, 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 гармонію, сразу осложнило политическія перспективы. У Бенжамена Констана и еще болѣе у Токвиля и Вильгельма Гумбольдта новое пониманіе личности отразилось на всемъ ихъ представлениі 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 установлениі естественной гармоніи, они хотятъ по крайней мѣрѣ установить твердыя границы для избѣжанія злоупотребленій.

Еще ярче этотъ—я сказалъ бы пессимистической—колоритъ лежить на болѣе 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 свободы¹⁾ 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 ставить 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 нового государства оказывался стоящимъ въ противорѣчіи 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 „необычайного 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 донынѣ 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 самыми могущественнымъ изъ всѣхъ условій, способствующихъ общему уравненію характеровъ, является твердо установленвшееся 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

многаго не достаетъ для окончательного торжества этого насильственного уравнивания всякой самобытности”¹⁾.

Я привелъ эту длинную выдержку изъ Милля въ виду ея исключительного интереса и значенія. Прочтя ее, читатель невольно долженъ поставить вопросъ: куда же идетъ Европа и человѣчество. Если „человѣкъ становится начальникомъ всего благородного 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 понижениемъ расы? Сомнѣнія и тревоги, которая 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 замѣчаніяотносительно 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, поддержаный 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.

блюденіями Токвилля, 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 трактать, онъ могъ уже судить, въ какой мѣрѣ устраненіе правительственной опеки разрѣшаетъ вопросъ объ освобожденіи личности. Вместо полнаго достижения цѣли оказывалось, что изъ самого средства выросли новыя препятствія. Ученикъ Бентама и сторонникъ той партіи, которая проводила въ Англіи демократическія реформы, Милль не рѣшается назвать вещи своими именами, но для современаго читателя ясно, что его трактать „О свободѣ“ есть скрытый протестъ противъ демократизации 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 человѣческие характеры, дѣйствуетъ такъ только на почвѣ „реформъ нашего вѣка, которая 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 демократического 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 „Монтескіе наше го времени“ укажеть и выходъ изъ затрудненій демократіи. Не дождавшись „этого благодѣянія“,—чтобы употребить его собственное выраженіе,—отъ французскаго писателя, Милль ухватился, какъ за якорь спасенія, за пропорциональную систему Гера, увидѣвъ въ ней приближшее индивидуальныхъ правъ. Однако, его собственный анализъ

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

Мы видимъ здѣсь, какъ новое и углубленное пониманіе личности враждебно столкнуло въ ней тѣ два начала, которые со времени французской революціи считались совпадающими и гармонирующими другъ съ другомъ. Какъ было разъяснено выше, это совпаденіе проис текало изъ того, что въ отдельныхъ 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 полнотѣ ея значенія, тотчасъ же увидѣли, что она не совпадаетъ съ равенствомъ. Еще ранѣе Милль 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 условиемъ прогресса. Между тѣмъ демократическія формы обнаруживали какъ разъ обратное стремленіе въ сторону уравненія 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 уравнительные стремленія не только продолжали расти, но и приносили съ собой новые требования соціалистического характера. Преемникъ Милля по духу и значенію для англійской философіи Спенсеръ увидѣлъ 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 столкновеніе 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, где казалось не было выхода. На родинѣ своей Милль дождался только мелочной и старомодной критики Джемса Стифена, утверждавшаго, что „свобода и равенство большія слова для малыхъ вешей“ ¹⁾), и действительно сведшаго эти великие лозунги къ будничной прозѣ ихъ практическаго примѣненія. Но въ томъ мѣстѣ, где англійскія традиціи 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 „безумії“ 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 убийственно 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 скрывается 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 иностранного читателя трудно раздѣлить эту мѣстную оценку.

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

у Милля) много неосновательного и непоследовательного; но тамъ, гдѣ онъ такъ зло смеется надъ ничтожными нынѣшними людьми, „носящимися съ какой-нибудь гуманитарной бездѣлушки, имѣющей цѣлью слѣдать всѣхъ людей схожими“, онъ великолѣпенъ и правъ¹⁾. Ссылка на Милля, какъ можно судить изъ приведенного мѣста, не отличается большой точностью выражений, но связь тутъ существуетъ прямая и несомнѣнная. Въ самомъ дѣлѣ, если прежнее разнообразіе жизни было такъ хорошо, и если, какъ говорилъ Милль, ущербъ индивидуальному развитию проистекаетъ отъ уравненія людей, а уравненіе 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 „смѣшительное упрощеніе, настоящіе характеры тутъ гибнутъ, въ „исполинской толчѣ, всѣхъ и все толкующей въ одной ступѣ псевдо-гуманной пошлости и прозы“, вырабатывается „средній человѣкъ, буржуа, спокойный среди миллионовъ такихъ же среднихъ людей, тоже покойныхъ“. Это—„сложный алгебраический пріемъ, стремящійся привести всѣхъ и все къ одному знаменателю“³⁾. Леонтьева не смущаетъ возможное возраженіе, что отвергаемый имъ процессъ уравненія уноситъ съ собой старыя несправедливости, сословныя различія, деспотизмъ. „Для развитія великихъ и сильныхъ характеровъ, смѣло заявляетъ онъ, необходимы великия общественные несправедливости, т.-е. сословное давленіе, деспотизмъ, опасности, сильныя страсти, предразсудки, суе-

¹⁾ К. Леонтьевъ, „Востокъ, Россія и Славянство“. Москва 1885, Т. II, стр. 214. Ср. съ эт. т. I, стр. 220, гдѣ Леонтьевъ говоритъ о „расшаркивающихся предъ мнѣніемъ большинства (предъ тѣмъ, что Милль зоветъ „la mediocrite collective“).“

²⁾ Ibid. T. I, стр. 144.

³⁾ Ibid. T. I, стр. 164—165.

вѣрія, фанатиzmъ и т. д., однимъ словомъ все то, противъ чего борется XIX вѣкъ¹⁾). 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 немнога Россію, чтобы она не гнила“.

Милль не могъ прочесть выводовъ русскаго консерватора, чтобы прийти въ ужасъ отъ того поворота мысли объ индивидуальномъ развитіи, который придалъ ей Леонтьевъ. Но и возможность такого поворота, и безпомощное недоумѣніе Милля предъ результатами уравнительного процесса заставляютъ провѣрить основныя посылки получившихся заключеній. Если дѣйствительно процессъ развитія правового государства приводить къ остановкѣ культуры и къ прекращенію индивидуального развитія, то вѣдь это означаетъ полное банкротство эгалитарно-либерального 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 событий, оставалось бы только вмѣстѣ съ нимъ безпомощно недоумѣвать, или же бѣжать отъ надвигающагося однообра-

¹⁾ Ibid. T. II, стр. 215.

²⁾ Ibid. T. II, стр. 219.

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

Первое соображение, которое невольно возникаетъ при обсужденіи этого вопроса, состоить въ слѣдующемъ: не поспѣшилъ ли Милль съ своими заключеніями относительно результатовъ уравнительного процесса? Вѣдь онъ наблюдалъ въ сущности лишь начало этого процесса, дальнѣйшія судьбы котораго были скрыты во тьмѣ будущаго. Теперь, поль вѣка спустя послѣ того какъ писалъ Милль, мы можемъ сказать, что послѣдствія демократизаціи европейскихъ обществъ далеко не соотвѣтствуютъ его ожиданіямъ. Вместо упадка индивидуализма, Европа пережила за это время новый его расцвѣтъ. Какъ разъ въ послѣднія десятилѣтія на ряду съ прогрессирующими уравненіемъ жизни всюду ярко обнаруживались тенденціи къ индивидуализаціи и обособленію, принимавшія порою крайня и рѣзкія формы. Еще недавно Рихардъ Гаманнъ въ своей замѣчательной книгѣ объ импресіонизмѣ изобразилъ, какъ именно въ наше время импресіонизмъ, это типическое выраженіе индивидуалистическихъ исканій, является господствующимъ стилемъ не только въ искусствѣ, но и въ жизни вообще, въ ея крупныхъ и мелкихъ проявленіяхъ¹⁾). Габріель Сейль отмѣтилъ другую форму этихъ проявлений, 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, которые бросаются въ глаза французскому писателю, представляютъ собою, однако, лишь обратную сторону того стремленія къ индивидуализаціи, которое

1) Richard Hamm, *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 импресіонизма съ индивидуализмомъ см. S. 121.

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

Гаманинъ такъ хорошо изобразилъ въ систематическомъ и обобщающемъ изложениі. Тотъ изъ философовъ нашихъ дней, на которомъ по преимуществу лежитъ печать современности—я говорю о Зиммелѣ—со свойственнымъ ему тонкимъ пониманіемъ вѣній 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 выражениемъ яркихъ индивидуалистическихъ 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 идеалъ, не равный никакому другому. Въ основѣ этого пониманія личности лежитъ представление о ея незамѣнимости и своеобразіи¹⁾. И слѣдуетъ ли удивляться тому, что въ свое время, въ эпоху общественныхъ различій и разграничений Руссо и Кантъ подчеркнули въ понятіи личности моментъ равенства, тогда какъ Ницше въ противовѣсь торжеству уравнительного принципа снова выдвигаетъ моментъ свободы, своеобразія, оригинальности? Миль не ожидалъ, что изъ самого процесса уравненія возродится жажда индивидуальности, и что этотъ процессъ дастъ новые поводы къ ея высшему расцвѣту.

Но чѣмъ болѣе цѣнны мѣ индивидуальность и сознаніе ея значеніе, тѣмъ болѣе мы должны признать невозможнымъ, что какія бы то ни было формы жизни, демократическая или иная, ее обезцѣнятъ 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 выдѣгивающаго понятіе творческой личности, какъ требование времени. См. его Die Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1893. S. 205: „eine energische Belebung und freie Bewegung der Individuen, eine Entwicklung ihrer zu geisterfÃllten ursprÃnglich schaffenden Mikrokosmen (ist) unentbehrlich“.

турномъ или общественномъ проявленіи личности, а въ глубинѣ ея собственного сознанія, въ ея моральныхъ и религіозныхъ потребностяхъ. „На вѣчность, на абсолютность на непреходящее значение“ притязаетъ не родовое существо человѣка, а „та единственная въ своемъ родѣ, незамѣнимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды на какой-нибудь моментъ промелькнула въ истории“¹⁾). Заглушить этотъ неистребимый корень личности, погасить этотъ внутренний светъ, который не только освѣщаетъ, но и живить человѣческую душу, не въ силахъ никакія формы общественности. Стремление быть самимъ собою, быть вѣрнымъ своему внутреннему идеалу, голосу своей души, своей совѣсти есть то, что составляетъ драгоцѣнѣйшее достояніе человѣка; и это достояніе не можетъ быть ему замѣнено никакими удобствами и преимуществами внешняго положенія, уравнивающаго его съ другими²⁾). Болѣе того: въ этомъ стремлениі къ индивидуализації, 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 собственного существованія человѣку свойственно стремиться къ неравенству, стремиться къ тому, чтобы превзойти не только другихъ, но и себя, чтобы, поднимая выше свой идеалъ, 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) Новѣйший 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. Т. 63 (1907) Р. 365, статья „Anarchisme et individualisme“. Étude de psychologie sociale).

ственномъ отличи ихъ другъ отъ друга, не можетъ быть искоренено. Въ этомъ смыслѣ заговоръ равныхъ во время французской революціи, стремившихся, опираясь на учение Бабёфа, „снести все до основанія, лишь бы оставаться при одномъ равенствѣ“¹⁾), былъ заговоромъ противъ человѣческой природы. Когда хотять 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 демократического устройства нѣтъ подобного угрожающаго противорѣчія съ идеей индивидуального развитія лицъ. Вообще говоря, борьба съ рѣзко выдѣляющимися мнѣніями и съ рѣзкими проявленіями индивидуальныхъ характеровъ болѣе относится къ первобытнымъ обществамъ и къ патріархальнымъ государствамъ, чѣмъ къ демократическимъ. Опасность для индивидуальности можетъ угрожать здѣсь скорѣе со стороны общественного мнѣнія, чѣмъ въ видѣ принудительного дѣйствія власти. Съ идеальной точки зрѣнія именно общества наиболѣе развитыя и свободныя должны вмѣщать въ себѣ наибольшее количество естественныхъ индивидуальныхъ различій. Съ идеей такихъ обществъ мы связываемъ представление 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 каждого и каждый для всѣхъ, и своеобразное развитіе индивидуальныхъ 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 уравнительного принципа есть про-

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

порціональность, а не единообразіе". „Уваженіе къ человѣческому роду уничтожаетъ уваженіе къ касть, а не къ личности. Въ этомъ смыслѣ индивидуализмъ есть господствующій элементъ эгалитаризма“¹⁾). Когда во имя равенства уничтожаются старыя различія, когда ломаются вѣковыя преграды между сословіями и происходит общее сближеніе и уравненіе всѣхъ на почвѣ права, это уничтожаетъ лишь искусственно закрѣпленное разнообразіе жизни, а не возможность естественной индивидуализации. Бердяевъ очень вѣрно замѣтилъ въ отвѣтѣ Леонтьеву, скорбѣвшему объ утратѣ прежнихъ различій: „демократизмъ и социализмъ—лишь способъ выявленія истинной, надъ-исторической 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 исторический жрецъ или воинъ слишкомъ часто бывалъ сапожникомъ въ самомъ подлинномъ смыслѣ этого слова, а у исторического сапожника бывала душа рыцаря. Политический и соціальный демократизмъ есть способъ устранить тѣ позитивныя, политическая и экономическая преграды, которыя закрѣпляютъ, и отнюдь не мистически закрѣпляютъ, за сапожниками положеніе воиновъ и жрецовъ, а за истинными воинами 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 индивидуальная свобода и расцвѣтаєтъ 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. Рр. 25—26.

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

жду ними не было извѣстнаго контраста. Мы сказали, что уравненіе открываетъ возможность проявленія индивидуальныхъ различий, 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 положительного дѣйствія демократическихъ учрежденій.

Тотъ же Зиммель, который въ своемъ изслѣдованіи о соціальной дифференціаціи такъ удачно разъяснилъ, что учение о равенствѣ всѣхъ людей прекрасно уживается съ индивидуализмомъ¹⁾, въ другомъ мѣстѣ показалъ, что развитіе индивидуальныхъ качествъ въ болѣе развитой средѣ совершается не только въ силу представленной для каждого равной возможности проявить свои особыя свойства, но и въ противовѣсь процессу общаго уравненія. Согласно учению Зиммеля, ходъ общественнаго развитія можно изобразить въ слѣдующемъ видѣ. Первоначальная ступени общественной жизни представляютъ собою небольшіе круги, замкнутые въ себѣ и обособленные отъ другихъ, открывавшіе своимъ членамъ только небольшое и узкое поле для развитія личныхъ качествъ. Самосохраненіе такихъ обществъ требуетъ строгаго ограниченія и единства, вслѣдствіе чего они не могутъ допускать свободнаго и своеобразнаго развитія отдѣльныхъ лицъ. Численный и пространственный ростъ общества, сопровождающійся повышениемъ уровня его жизни, ослабляетъ ихъ внутреннее единство и уничтожаетъ прежнюю замкнутость при помощи установленія связей съ другими обществами; вмѣстѣ съ тѣмъ и отдѣльные лица получаютъ большую свободу для проявленія индивидуальныхъ качествъ, что вызывается и прогрессирую-

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

шимъ раздѣленіемъ труда въ развивающемся обществѣ. Чѣмъ меныше общественный кругъ, тѣмъ тѣснѣе предѣль его отношенія къ другимъ, тѣмъ болѣе слѣдитъ онъ за поведеніемъ, жизнью, мыслями отдѣльного 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 индивидуализації¹⁾. 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 повышенія духовнаго содержанія и богатства общественной жизни, личность находитъ передъ собою не только большую возможность для своего индивидуального развитія, но также и значительныя затрудненія къ проявленію и утвержденію своихъ индивидуальныхъ качествъ²⁾. 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 постоянного внешняго 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 сборнике: „Die Grossstadt“. Dresden. 1903. (Издание Gehe-Stiftung); русск. переводъ въ изданіи библіотеки „Просвѣщенія“. Спб. 1905.

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

жизни и подавляющемъ личность изобилиемъ своего внутренняго содержанія, есть свои элементы обезличенія. Какъ красиво выражается Зиммель, отдельное лицо „стало пылникой передъ огромной организаціей предметовъ и силь, которые постепенно вымываютъ изъ его рука весь прогрессъ, всѣ духовныя блага и всѣ цѣнности, переводить ихъ изъ формы субъективной жизни въ чисто объективную“. „Здѣсь въ зданіяхъ и учебныхъ заведеніяхъ, въ чудесахъ и комфорѣ превозмогающей пространство техники, въ формахъ общественной жизни и виѣшнихъ государственныхъ установленияхъ сказывается такое подавляющее изобилие кристаллизованного обезличеннаго духа, что передъ нимъ личность, можно сказать, совсѣмъ бессильна. 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 „кристаллизованного 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, питавшій ненависть къ большимъ городамъ, такъ страстно любими 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 уравненія и процессомъ индивидуального 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 уподобление лишь другъ другу грозить утратой индивидуальныхъ различий, и скорѣе согласимся съ Фулье, утверждавшимъ, что приближается время, когда „возрастающія сходства не будутъ препятствовать возрастающимъ различіямъ“¹⁾). Несомнѣнно, какъ это доказываютъ современные соціологи²⁾, что равенство и различие въ извѣстномъ смыслѣ поддерживаетъ другъ друга, поскольку отдельные 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 цѣлага, а это приводить и къ ихъ соціальному уравненію. Но независимо отъ этой хорошо установленной соціологической истины, справедливымъ является и другое, не менѣе хорошо проявленное наблюденіе, что освобожденіе личности, совершающееся параллельно съ ея уравненіемъ, 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 результатахъ возрастающихъ культурныхъ вліяній, но и въ противовѣсъ имъ, въ противорѣчіи съ ихъ нивелирующими тенденціями. Индивидуальность не заглушается и не можетъ быть заглушена уравнительными нормами. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не можетъ найти себѣ и полнаго удовлетворенія въ благахъ уравнительной культуры и правового государства. Между личностью и окружающимъ ее культурнымъ цѣломъ вѣтъ того совпаденія, той гармоніи, въ которыхъ такъ вѣрили въ XVIII вѣкѣ. И понятно, что личность ищетъ выхода своей „неудовлетворенной тоскѣ“ въ моральныхъ и религіозныхъ искашеніяхъ, въ эстетическихъ впечатлѣніяхъ и философскихъ созерцаніяхъ, въ утопическихъ мечтаніяхъ о новомъ строѣ жизни.

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

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

Что можетъ дать государство взамѣнъ этихъ стремлений? Какую декларацию 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 пользованія тѣ богатства „кристаллизованного безличного духа“, о которыхъ говорить Зиммель. Но предохранить ее отъ нивелирующаго вліянія культуры и помочь ей безпрепятственно и свободно утверждать свою индивидуальность государство тѣмъ менѣе въ силахъ, что процессы индивидуализации и нивеллированія въ своихъ глубочайшихъ основахъ коренятся въ общихъ условіяхъ культуры: отъ государства зависить только снять съ пути этого процесса искусственные преграды. Бороться съ культурой, которая въ одно и то же время и поднимаетъ личность, и уравниваетъ ее съ другими, и освобождаетъ ее, и прочиѣ связываетъ съ своимъ „объективнымъ безличнымъ духомъ“, государство не властно.

Было бы странно негодовать на правовое государство, если оно не совершаетъ сказочныхъ превращений, 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 стоять на почвѣ утопій, чуждыхъ дѣйствительного 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 знанія¹⁾.

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

Всѣ науки—дедуктивныя и эмпирическія—стараются приблизиться къ достовѣрности, т.-е., основываясь на очевидныхъ посыпкахъ, получить изъ нихъ такія сужденія, связь которыхъ съ отправными посылками также представлялась бы очевидной. Методы отдельныхъ наукъ суть либо способы полученія достаточно-очевидныхъ или достовѣрныхъ посылокъ (достовѣрнаго фактическаго материала), 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 чёмъ основана достигаемая ими достовѣрность. Имъ важенъ самый фактъ ея достижениія, тотъ фактъ, что при посредствѣ ихъ методовъ вѣра въ истинность известныхъ сужденій принудительно навязывается сознанію. Вопросъ объ основаніяхъ этой вѣры, такъ сказать ея *quaesitio juris*, есть удѣлъ особой науки—гносеологии или теоріи знанія.

Гносеологію обыкновенно опредѣляютъ, какъ науку о предѣлахъ нашего знанія или о механизме познавательного 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, полагаемыхъ самою ея природою границъ». Очевидно, что такое опре-

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

дѣленіе недостаточно отграничаетъ гносеологію отъ доктрины, совершенно отъ нея отличной, — психологіи познавательного процесса. Очевидно также, что изученіе познавательного процесса есть въ свою очередь познавательная же дѣятельность, такъ что мы, не довѣряя мышленію и отыскивая его естественные границы, при этомъ прибѣгаемъ къ нему же, т.-е. пользуемся тѣмъ самимъ 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 познавательного механизма доставляетъ намъ всѣ наши мысли и знанія, то очевидно, что всякая гносеологическая изслѣдованія, т.-е. всякое изученіе этой познавательной способности по необходимости будетъ носить только относительный характеръ, потому что результаты этого изученія будутъ какъ бы заранѣе предопределены и обусловлены самими же изучаемыми аппаратомъ, т.-е. структурой человѣческаго ума. Здѣсь, дѣйствительно, есть порочный кругъ, который устранился только въ томъ случаѣ, если мы, не дѣляя предварительныхъ допущеній (вродѣ утвержденія о существованіи познавательной способности и ея дѣятельности, изготавляющей наши мысли), найдемъ новое определеніе гносеологии, свободное отъ неоправданныхъ утвержденій.

Определеніе это само собою навязывается, если вспомнить, что любая наука, въ конечномъ счетѣ, основываетъ свою убѣдительность на двухъ видахъ непосредственной вѣры: на вѣрѣ въ нѣкоторые исходные положенія и вѣрѣ въ необходимую связь этихъ положеній съ длиннымъ рядомъ отличающихся отъ нихъ, такъ называемыхъ выводныхъ суждений. Такъ математика основывается на непосредственной вѣрѣ въ аксиомы и на очевидности (т.-е. тоже непосредственной вѣрѣ), съ которой изъ этихъ аксиомъ вытекаютъ выводные положенія. Физическія науки основываются на непосредственной вѣрѣ въ существование 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. аксиоматическое 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 нечто такое, что абсолютно не допускаетъ сомнѣній, или же такое сведеніе невозможно, и проблематическая, допускающая сомнѣніе достовѣрность аксиомъ 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. Гносеология или вовсе не имѣть 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 аксиомамъ и къ необходимости логической связи. Гносеология должна подвести подъ зданіе науки послѣдній незыблемый его фундаментъ, утвердивъ аксиоматическую 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 нечто само себя упраздняющее.

Гносеология всегда начиналась съ сомнѣнія. Ея обѣтъ «de omnibus dubitandum» (возведенный въ методологическое правило Декартомъ) есть на первый взглядъ принципъ скептическій, но скрыто заключаетъ въ себѣ тенденцію—достовѣрности и отрицаніе до такой точки, гдѣ они, наконецъ, какъ бы окончательно исчерпывали себя, стали бы невозможными и немыслимыми и натолкнулись бы на абсолютную достовѣрность. Декартъ думалъ, что достигъ этой достовѣрности, когда открылъ: «Со-гіто ergo sum». Современная гносеологическая ученія формулируютъ свою исходную истину несколько иначе, но по существу согласны съ Декартомъ. И тамъ, и тутъ утверждается, что мы

можемъ сомнѣваться во всемъ—въ существованіи другихъ, кромѣ нась, 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—единственного въ себѣ 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 всякий смыслъ. Выражая то же самое въ другой формѣ: въ основѣ всѣхъ понятій и мыслей лежить не просто сужденіе (сходное со всѣми остальными), а нѣкоторый первоначальный фактъ, и исходная мыслительная операция 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 операция сопровождаетъ слова «вотъ», «глянь», «слушай»). Вместо фразы: «переживанія существуютъ» можно было бы, нисколько не затрогивая смысла, сказать «вотъ переживанія». Если первый способъ выраженія все же предпочтается 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 абсол-

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 утверждается, а просто «направляеть 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 возникаѣтъ задача—свести къ этой основной очевидности оба вида проблематической достовѣрности, положенной въ основу наукъ, т.-е. вѣру въ аксиоматическую истину и въ необходимость логической связи. Разрѣшеніе такого рода задачи составляетъ цѣль подготавляемой 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 известные виды мысленныхъ операций. Взглядъ этотъ, отстаивавшійся еще Декартомъ, съ большой точностью формулированъ Зигвартомъ въ § 3 первого тома его «Логики»: «Возможность устанавливать критеріи и правила необходимаго и общеобязательного поступательного хода въ мышленіи основывается на способности отличать необходимое мышленіе отъ не-必不可имаго; способность эта проявляется въ непосредственномъ чувствѣ очевидности, сопровождающемъ необходимое мышленіе. Непо-

средственное переживание этого чувства и вѣра въ ею надежность (вѣра въ то, что мы можемъ вполнѣ положиться на него) представляются постулатомъ, дальше которого мы не можемъ зайти».

Такимъ образомъ, исходнымъ мѣриломъ истинности признается субъективное чувство. Въ конечномъ счетѣ всякая научная достовѣрность опирается на субъективную вѣру, и следовательно содержать въ себѣ проблематичность. Такой взглядъ, если привести его до конца, собственно говоря, упраздняетъ гносеологію, сводя ее къ перечисленію положеній, въ которыхъ мы непосредственно вѣrimъ, и принципиально вычеркивая вопросъ о послѣднихъ основаніяхъ этой вѣры. При такомъ взглядеъ совершенно погашается различие, существующее между «очевидностью» аксиомъ и очевидностью исходной точки гносеологии, опредѣлять ли ее вмѣстѣ съ Декартомъ афоризмомъ «cogito ergo sum» или, вмѣстѣ съ современной гносеологіей, положениемъ «наличныя переживания существуютъ». Декартъ,—хотя все его учение доказываетъ, что онъ внутренно сознавалъ это различие (въ противномъ случаѣ къ чему же было предпринимать разрушительную кампанію «doute mѣthodique», а не просто остановиться на аксиомахъ, какъ на предѣльныхъ, самоочевидныхъ положеніяхъ?),—Декартъ, въ своихъ разсужденіяхъ объ очевидности трактовалъ ее только съ психологической стороны, какъ «ясность и отчетливость представлѣнія». Поэтому онъ и устанавливаетъ «rѣgle g n rale»: «что я постигаю ясно и отчетливо, то истинно» и поясняетъ ее слѣдующимъ разсужденіемъ:

«Яснымъ я называю представление, 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 представление, которое ясно и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ опредѣленно отличается отъ всѣхъ другихъ, что даже въ своей особенности оно очевидно для правильного разсмотрѣнія».

Несомнѣнно, что подобная самоочевидность присуща всѣмъ математическимъ аксиомамъ и, въ равной мѣрѣ, аксиомѣ причинности. Такъ что Декарту,—если бы онъ руководился въ своей гносеологии установленнымъ имъ самимъ правиломъ, а не инымъ, сознавшимся имъ только инстинктивно,—не пришлось бы восходить къ самоочевидности наличныхъ переживаний, какъ къ по-

слѣднему 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 «*doute méthodique*» и достовѣрность аксиоматическихъ истинъ—есть сильный доводъ въ пользу того, что между очевидностью аксиомъ и исходною гносеологическою очевидностью существуетъ коренное различие. Какъ мы старались показать выше, различие это состоитъ въ томъ, что исходное гносеологическое положение, по существу, не есть вовсе сужденіе, что оно сводится къ простому указыванію. Въ «*Περὶ ἐρμηνείας*» Аристотель такъ опредѣляетъ сужденіе: «ἀποδικτικὸς λόγος οὐ πᾶς ἀλλ᾽ εὐ φύσις ἀληθεύεται τῇ φεύγεσθαι 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 *утверждениемъ* относительно чего-либо, а не съ простымъ *указываніемъ* на это нѣчто (къ чему сводится основная гносеологическая операция). Что такое «*doute méthodique*», какъ не послѣдовательное мысленное зачеркиваніе 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 мыслию и говорить объ очевидности этой мысли. Но въ такомъ случаѣ надо провести рѣзкую грань между мыслию, что-либо о чёмъ-либо высказывающей, т.-е. мыслию, приписывающей признаки, и мыслию, просто и непосредственно указывающей. Мысль высказывающая можетъ ошибаться: признаки, приписываемые подлежащему, могутъ оказаться ему чуждыми. Если «высказывающая» мысль очевидна, то это значитъ, 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 въ той области, где приложимо понятіе ошибочности, какъ и самъ 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. Гносеология 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 *впру* (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 операция не — *сужденіе* или *утверждение* о чёмъ-либо, а простое указываніе на *фактъ*, и поэтому находится въ той области, где возможны утверждения и оспариванія и приложимо понятіе объ ошибочности. Здѣсь, действительно, обрѣтена твердая почва, найденъ «*un point fixe et immuable*», не имѣющій 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 зрењія присущей имъ очевидности, а какъ необходимыя средства для достиженія нѣкоторой цѣли, для реализаціи нѣкоторой цѣнности. Мы «признаемъ» аксіоматическія сужденія не потому, что они возбуждаютъ *впру* въ себя, а потому, что только при условіи признанія этикъ истинъ можетъ быть достигнутъ нѣкоторый идеаль, а именно общебязательное знаніе (система всеобщихъ и необходимыхъ сужденій). Такимъ образомъ, аксіоматическая утвержденія, а равнымъ образомъ законы мышленія разсматриваются не какъ достовѣрныя истины, а какъ своего рода *величія* или *нормы*, и гносеологическое обоснованіе ихъ получаетъ форму гипотетического императива: «если хочешь построить общебязательное знаніе, то признавай

извѣстныя положенія и извѣстныя правила мышленія». Зачатки этой нормативной гносеологии 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 зренія 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 создаваемыя 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 психологического. 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. Виѣсть съ тѣмъ указывается на то, что аксіомы и логические 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 рассматриваемаго сужденія сдѣлаться сужденіемъ общеобязательнымъ.

Такъ называемая нормативная школа довела до конца то, что схематически намѣчено Зигвартомъ. Основная ея мысль та, что вѣру въ аксіоматическую сужденія нельзя обосновывать на ихъ психологической очевидности; что вѣру эту надо обосновывать *teleologически*, т.-е. разматривать 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 психологический фактъ и очень многія ошибочныя сужденія сопрово-

ждались этимъ психологическимъ фактамъ (взять хотя бы кажущееся неопровергимымъ сужденіе, что антиподы стоятъ внизъ головой). Но если мало непосредственной очевидности, то какъ же обосновывать аксіомы? Доказывать ихъ? Но, какъ говорить 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 ссылаться на нечто 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 Geitung der Axiome*) не можетъ быть выведена изъ чего-либо иного и не можетъ быть доказана совокупностью тѣхъ единичныхъ фактовъ, въ которыхъ значение этихъ аксіомъ проявляется. Философіи приходится подходить къ своей проблемѣ инымъ путемъ»¹⁾.

Спрашивается, какой же это путь? Нормативисты находятъ его въ телеологии. 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 Geitung der Axiome*). Поэтому существуютъ лишь двѣ возможности: либо указывать на тотъ фактъ, что аксіомы фактически признаются, стараться показать, что въ реальномъ процессѣ человѣческаго представлениія, 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, необходимостьteleologическая, что обязательность ихъ

¹⁾ Windelbandt. Präludien.

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

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

Нормативисты не довольствуются тѣмъ фактамъ, что аксіомы непосредственно очевидны. Имъ недостаточно психологической очевидности²⁾. 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 представлениі нормативистовъ послѣдняя научная истина пріобрѣтаютъ характеръ *нормъ*, которыми мы должны следовать, 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 подразумѣваться, когда требуютъ, чтобы обоснованіе a priori³⁾ 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 разрешеніе этой гносеологической задачи (разрешеніе 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 указания на присущую имъ психологическую очевидность Л. Г.) легче всего должно было бы потерпѣть крушеніе“. I. c., p. 272—273.

³⁾ Windelbandt, I. c. 273.

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

Характерная черта нормативизма—это та его особенность, что онъ, по отношенію къ аксиомамъ, совершенно упразднилъ понятие 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 него. 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 входить понятіе о нѣкоторой самостоятельной дѣйствительности, которая—истинно или ошибочно—отображается въ нашемъ сужденіи. «Истина есть отношеніе сужденія къ чему-либо, находящемуся въ немъ», опредѣляя еще Шопенгауэръ. Между тѣмъ, по взглядамъ нормативизма (и въ этомъ главная его отличительная черта, которой онъ особенно хвалится), въ аксиомахъ нѣтъ никакого отображенія. Ихъ истинность заключается нѣ въ томъ, что изображаемой въ нихъ связи понятій соответствуетъ известное соотношеніе признаковъ или свойствъ дѣйствительности. Болѣе того, нормативизмъ утверждаетъ, что только вмѣстѣ съ аксиоматическими сужденіями впервые появляется дѣйствительность, потому что даже простѣйшее констатированіе факта предполагаетъ уже признаніе аксиомъ, такъ что содержаніе аксиомъ сравнивать уже рѣшительно не съ чѣмъ. Поэтому для обоснованія аксиомъ остается только одинъ способъ: не сличенія ихъ съ фактической дѣйствительностью, которая сама основана на ихъ признаніи, а уясненія, что безъ признанія аксиомъ нельзя сдѣлать ни одного общеобязательного 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

данного суждения нельзя сделать ни одного общеобязательного утверждения.

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

Такимъ образомъ, разъ только допущено, что суждения доказываются только суждениями, или, выражая ту же мысль другими словами,—всякое констатированіе дѣйствительности непремѣнно представляетъ собою суждение, то тѣмъ самымъ въ скрытой формѣ допущенъ весь нормативизмъ и для того, чтобы основывать нормативизмъ, недостаточно показать его связь съ этими подразумѣваемыми 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 пробѣль этотъ будетъ заполненъ. Существующее же обоснованіе нормативизма принадлежитъ не Виндельбанду, а Риккерту. Уже въ первой своей небольшой работѣ, въ диссертациі «Къ учению объ опредѣленії» онъ сдѣлалъ первый шагъ къ этому обоснованію. Риккертъ тамъ рассматриваетъ понятіе (въ отличіе отъ общаго представления), какъ комплексъ или систему суждений. Такимъ образомъ уже подготавливается взглядъ, по которому всѣ мыслительныя операции, до констатированія факта включительно, превращаются въ систему суждений. Второй рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи Риккертъ дѣлаетъ въ своей дальнѣйшей работе «Предметъ познанія». Согласно общепринятыму 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 метафизического познанія), либо эмпирическая дѣйствительность, міръ вещей (предметъ физического познанія), либо, наконецъ, въ крайнемъ случаѣ—непосредственно-данная дѣйствительность, т.-е. наши непосредственные переживанія. Во всѣхъ трехъ случаяхъ истинность нашего познанія будетъ опредѣляться соотвѣтствиемъ понятій и сужденій съ отображаемымъ въ нихъ предметомъ, безразлично, будетъ ли этотъ предметъ трансцендентнымъ бытіемъ, вещнымъ міромъ или просто состояніями нашего сознанія. Оригинальность точки зрења Риккера въ томъ, что онъ отвергаетъ, какъ метафизическая гипостазировка, всѣ три предмета познанія. Онъ утверждаетъ, что и сверхчувственное бытіе, и эмперическая дѣйствительность вещнаго міра, и, наконецъ, даже непосредственная дѣйствительность нашихъ состояній сознанія не предшествуютъ логическому сужденію, а *впервые и изъ создаются*, такъ что даже состоянія сознанія, понимаемыя какъ некоторая дѣйствительность, какъ исходный фактическій материалъ—не просто и непосредственно намъ даны, а даны въ качествѣ *содержаний* сужденія. Не просто «данность вообще», «сознаніе вообще», какъ полагаетъ имманентная школа, а «сознаніе, производящее сужденія», «*urteilendes Bewustsein*» является тѣмъ отвлеченнымъ субъектомъ, которому противостоитъ всякий объектъ.

Риккеръ 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 прийти къ истиннымъ выводамъ, у Канта эта эмпирическая дѣйствительность превратилась въ результатъ нашихъ сужденій (конститутивныхъ формъ нашего сознанія), такъ что выведеніе истинности аксиомъ изъ этой эмпирической дѣйствительности (какъ одинаково хотѣлось и эмпиристамъ и рационалистамъ) разъ навсегда сдѣлалось невозможнымъ. Риккеръ 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 отьнемъ у переживанія всѣ его ка-

чества и ихъ взаимную связь, то въ результатаѣ получится чистое ничто. Опознаваніе же *качествъ* переживаний возможно, по взгляду Риккерта, исключительно только въ видѣ сужденія. А такъ какъ всякое сужденіе можетъ доказываться только другими суждениями, 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 комплекс определенныхъ переживаний съ определенными же качествами, предполагаетъ, въ видѣ своего необходимаго prius всю систему нашихъ «конститутивныхъ» аксиомъ. И эта 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 суждении; 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 переживаний и ихъ *качествъ*, по существу, не разнится отъ сужденія. Риккерть этого положенія не доказываетъ. Онъ довольствуется однимъ только указаніемъ, что каждый нашъ мыслительный актъ есть непремѣнно утвержденіе или отрицаніе, въ конечномъ счетѣ—одобреніе или неодобреніе. Поскольку рѣчь идетъ о мысляхъ *высказывающихъ*, съ этимъ взглядомъ можно пожалуй согласиться. Но на ряду съ утвержденіемъ и высказываніемъ есть еще простое *указываніе*, и тутъ уже ни о какомъ утвержденіи или отрицаніи, а тѣмъ болѣе одобреніи или неодобреніи, разумѣется, не можетъ быть рѣчи. Между тѣмъ такое указываніе—необходимая мыслительная операция. 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 отрицаю? 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 представлений, либо 3) наличныхъ воспріятій и душевныхъ движений. Этого не отрицаютъ и нормативизмъ, и мы бы несправедливыми къ Риккерту, если бы истолковали его мысль въ томъ смыслѣ, что онъ и самое констатированіе наличныхъ переживаній рассматриваетъ какъ простое сужденіе. Для Риккера 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 совершаляемъ сужденіе. Но когда мы, напримѣръ, говоримъ: «я слышу звукъ», «я вижу бѣлую плоскость», то эти два предложения 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, непремѣнно должна обладать качествами, то основное положеніе о несличности 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 определенную 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 отличие одного переживанія отъ другого есть уже вѣкоторое его качество, такъ что, переводя наше непосредственное констатированіе на языкъ словъ, мы могли бы формулировать указываніе отдѣльного 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 сознаніе *сходства* между нѣкоторыми изъ данныхъ намъ содержаній сознанія, если вспомнить, что сознаваніе этого сходства и есть то, что называется *узнаваніемъ*, т.-е констатированіемъ извѣстнаго качества, то миѣ Риккера о «безкачественной дѣйствительности» окажется вполнѣ опровергнутымъ. Не только качества наличныхъ переживаній не являются продуктомъ сужденій, но, напротивъ, ни одно суждение 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 *ихъ* смысла. Одно изъ двухъ: либо этотъ процессъ опредѣленія понятій чрезъ признаки вовсе не имѣть 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, доходитъ до такой точки, гдѣ *differentia specifica*, *диафора* не представляютъ уже собою понятій, а суть качества, констатируемыя въ переживаніяхъ. Таковы, напримѣръ, специфическая различія въ понятіяхъ «бѣлизна», «свистъ». Полное опредѣленіе должно было бы гласить: бѣлизна есть видъ цвета (*genus proximum*, *уёнос*), отличающагося тѣмъ-то и тѣмъ-то (*differentia specif. диафора*). Но вотъ это то специфическое отличие уже не можетъ быть даже названо: на него можно только указать. Оно есть качество извѣстныхъ зрительныхъ переживаній, т.-е. сходство ихъ съ опредѣленными представлениами. Сходство это констатируется, какъ фактъ и весь смыслъ понятія «бѣлизна» заключается единственно въ томъ, что оно указываетъ на этотъ фактъ¹⁾.

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

Поэтому констатирующія предложенія (какъ, напримѣръ, «вотъ бѣлая плоскость», «ощущаемый мною вкусъ горекъ»), хотя по вѣнчальному виду и походить на настоящія сужденія, но по существу глубоко отъ нихъ разнятся; логической смыслъ констатирующего предложенія есть всегда фактическое указаніе на переживаемое сознаніе сходства. Говоря, что «этотъ вкусъ горекъ», я указываю на сходство ощущенія съ извѣстной группой наличныхъ въ моемъ сознаніи представлений (вспоминаній). 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 быть сказать «горекъ», потому что констатируемое качество называется по-русски «соленость». Но ошибка можетъ быть только *словесной*, можетъ заключаться только въ *формулированіи* мыслительной операции, а никакимъ образомъ не въ самой этой операциі: 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 каждого понятія, въ конечномъ счетѣ, сводится къ тѣмъ качествамъ переживаній, на которыхъ это понятіе указывается, 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 соответствуетъ дѣйствительному соотношенію этихъ качествъ), либо ложнымъ (когда такого соответствія не имѣется). Если я, напр., говорю: «прямая есть кратчайшее разстояніе», то терминъ «прямая» указывается на нѣкоторое качество зрительныхъ или осознательныхъ воспріятій, терминъ «кратчайшее разстояніе»—на нѣкоторое другое качество, все же сужденіе утверждается, 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 аксиоматическія сужденія. Они правда сопровожда-

ются чувствомъ очевидности, но это чувство еще не можетъ служить ручательствомъ въ томъ, что утверждаемому въ аксіомахъ соотношению признаковъ или качествъ переживаний соответствуетъ дѣйствительное соотношение этихъ качествъ. Правда, остается невыясненнымъ, можно ли найти способъ, чтобы доказать аксіомы, т.-е. установить абсолютную необходимость соответствія указываемыхъ въ нихъ соотношений признаковъ съ соотношеніями дѣйствительныхъ, т.-е. фактически-констатируемыхъ, качествъ переживаний. Но во всякомъ случаѣ приходится допустить, что, во-первыхъ, аксіомы, для устраненія изъ нихъ проблематического элемента, въ такомъ доказательстве 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 непремѣнно 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 закономъ рѣно», то можно сказать, что съ точки зрѣнія нормативизма всякое доказательство сужденія есть непремѣнно силлогистическое доказательство. Очевидно, что такой взглядъ въ скрытомъ видѣ уже заключаетъ въ себѣ утвержденіе, что необходимо должны существовать исходные сужденія, недопускающія никакого доказательства. Одно изъ двухъ: либо процессъ доказательства вовсе не имѣеть 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 силлогистический процессъ, какъ единствено-возможный видъ доказательства, раздѣляется далеко не всѣми мыслителями. Оставляя въ сторонѣ эмпирістовъ, остановлюсь хотя бы на Лейбницѣ съ его ученіемъ, что «verit  s   ternelles», т.-е. аксіоматическая сужденія въ отличіе отъ «verit  s contingentes» основываются на анализѣ понятій, т.-е. доказываются безъ помощи силлогизма, а

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

Не будемъ разбирать основательности этого рационалистического взгляда: намъ важно просто иллюстрировать на примѣрѣ, что, на ряду съ силлогистическимъ доказательствомъ, въ философии фактически допускались и иные способы обоснованія сужденій. Теперь же мы попытаемся показать, что такие 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, «*όντι ἔστι γάρ ἀναγκαῖον ἄτις λέγει ταῦτα καὶ ὑπὸλα μνᾶνεται*».

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

ный». Значение этого термина есть и́которое «общее представление», которое, будучи само составной частью наличного опыта, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ свою очередь, является значкомъ, указываетъ на и́что, по отношению къ нему ви́шнее (на известное качество зрительныхъ переживаний¹). Въ большинствѣ дѣлаемыхъ нами суждений сопоставляются такія значенія словъ, которые сами являются только значками. Выражаемое въ суждении соотношеніе этихъ значковъ указываетъ, такимъ образомъ, на и́которое, лежащее ви́хъ сужденія, соотношеніе, такъ что когда мы, напримѣръ, говоримъ: «красное темнѣе розового», мы утверждаемъ, что тѣ части опыта, на которыхъ указываетъ представление «красное», находятся въ известномъ, выражаемомъ словомъ «темнѣе» соотношеніи съ тѣми частями опыта, на которыхъ указываетъ представление «розовое». Для проверки суждения, для испытанія его истинности мы должны были бы сличить его съ той дѣйствительностью, на которую оно указываетъ. Нормативизмъ убѣждень, что такого сличенія быть не можетъ и что поэтому всякое сужденіе можно доказать только *суждениемъ же*,—силлогистически. Но при этомъ нормативизмъ упускаетъ изъ виду, что есть на ряду съ суждениями, гдѣ значения и подлежащаго и сказуемаго являются значками или символами, еще суждения особаго рода, въ которыхъ подлежащее представляетъ собою *непосредственно-указываемую* словомъ составную часть наличного опыта, (т.-е. является, такъ сказать, *собственнымъ именемъ*). Образцами такого рода суждений могутъ

¹) Различіе между двумя видами „именъ“, изъ которыхъ одни непосредственно обозначаютъ и́которую наличную данность и такимъ образомъ какъ бы вовсе не имѣютъ логического значенія (объема и содержанія), другіе же обладаютъ „соозначеніемъ“, т.-е. служать названіемъ общаго представления, указывающаго на и́которая, ви́шня по отношению къ нему самому, факты,—превосходно развито Миллемъ въ главѣ VIII первой книги его „Системы логики.“ Милль различаетъ имена собственныхыя 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 слѣдить при помощи пальца), на какой именно индивидуальный предметъ эта отмѣтка положена... такого показыванія никогда не считали опредѣленіемъ“ (§ 1). „Что же касается соозначающихъ именъ, то значение ихъ... заключается въ ихъ соозначеніи... прямымъ способомъ раскрытия соозначенія было бы предложеніе, напр., такого рода: человѣкъ... 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 представлениія», указывающія на извѣстныя качества переживаній. Такимъ образомъ, логическимъ содержаніемъ сужденій воспріятій является утвержденіе, что качества извѣстныхъ наличныхъ въ опыта переживаній соотвѣтствуютъ извѣстнымъ наличнымъ въ опыта представлениямъ. Спрашивается, допускаеть ли это утвержденіе провѣрку? Очевидно допускаеть, ибо если мы не были бы въ состояніи непосредственно констатировать соотвѣтствіе отдѣльныхъ переживаній съ отдѣльными, обозначаемыми словами, общими представлениями, 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 опыте непосредственно констатируется соотвѣтствіе или, скажемъ, сходство переживаній съ общими представлениями объ ихъ качествахъ.

Такимъ образомъ, хотя по своей *словесной форме* сужденіе воспріятія и представляется настоящимъ сужденіемъ и допускаеть *словесное* же отрицаніе, но по внутреннему своему существу оно вовсе не является сужденіемъ, а должно считаться простымъ непосредственнымъ констатированіемъ наличной данности (сознанія сходства или сопринаадлежности переживанія и общаго представлениія), 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 представлениями», также непосредственно намъ дается, и если возможна ошибка съ нашей стороны, то лишь въ смыслѣ неправильнаго (т.-е. несоотвѣтствую-

шаго общепринятым) примѣненія словесныхъ обозначеній къ общимъ представленіямъ, но не въ смыслѣ неправильнаго соединенія общихъ представлений съ неподходящими подъ нихъ переживаніями. Вѣдь о томъ, подходитъ ли или не подходитъ данное переживаніе подъ данное общее представлениe, мы судимъ исключительно по тому, сознаются они или не сознаются сопринаадлежащими въ наличномъ опыта, а потому говорить о неправильномъ соединеніи *наличнаю* переживанія съ *наличнымъ* же общимъ представлениемъ—значитъ говорить нѣчто совершенно лишенное смысла. Такъ и поступаетъ крайній скептицизмъ, который говоритъ, напримѣръ: а почемъ 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 представлениемъ), 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, где 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 обѣ 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 неприложимо. 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-достовѣрны,

ибо стоитъ мнѣ отъ соединяемыхъ виѣшнимъ 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 нечто имъ виѣшнее).

Такимъ образомъ существуютъ предложения, имѣющія виѣшний видъ сужденій, и предложения эти можно доказывать не силлогистически, а простымъ непосредственнымъ переходомъ отъ словесной формы къ выражаемому содержанію. Таковы всѣ сужденія воспріятія или, выражаясь точнѣе, всѣ сужденія, гдѣ подлежащимъ является *собственное имя* въ смыслѣ названія индивидуального переживанія (а если не названія, то иного указанія на него), сказуемымъ же название *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 ἵρόπος δηλώσεως*, говоря Аристотелевскимъ языкомъ), сводящійся къ *направленію вниманія на факты непосредственною 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 непосредственного констатированія находится виѣ той области, гдѣ приложимы понятія истиннаго и ложнаго. Всѣ же подлинныя сужденія (въ томъ

числѣ, конечно, и аксіомы) суть либо истинныя, либо ложныя суждени¤. Истинны они въ томъ случаѣ, если содержаніе ихъ соответствуетъ дѣйствительности, т.-е. реальному, непосредственно констатируемому соотношенію качествъ переживаній; ложны же они въ томъ случаѣ, когда такого соотвѣтствія нѣть. Доказать какое-либо суждение значитъ показать его соотвѣтствіе съ дѣйствительностью. Тамъ, где этого нельзя сдѣлать, суждение 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 первого 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 проверено сличеніемъ дѣлаемыхъ утвержденій съ непосредственно-констатируемыми фактами. Знаніе о наличной дѣйствительности есть чисто имманентное знаніе, но и предѣлы его примѣнимости очень узки: оно можетъ иметь значеніе только въ границахъ непосредственно-переживаемаго момента.

Что касается пространственно-временного 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 опыте. Возьмемъ геометрическія положенія. Мы говоримъ, что сумма угловъ въ треугольнике 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 опыте 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 стоять въ саду»—это значитъ, что если я спущусь по лѣстницѣ внизъ, войду черезъ калитку въ садъ, повернусь, скажемъ, направо, то испытую такое-то зрительное ощущеніе; если протяну руку, то упрусь въ твердый шершавый стволъ и т. д. Всѣ рѣшительно физической сужденія сводятся къ такимъ утвержденіямъ относительно неналичныхъ состояній сознанія. Спрашивается, какимъ образомъ можемъ мы проверить эти сужденія, какъ можемъ ихъ сличить съ ихъ объектами?

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

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

Вторая будетъ обнимать собою всѣ тѣ сужденія, которые основываются на аксиомахъ причинности и закономѣрности природныхъ явлений.

Сущность дедуктивныхъ или математическихъ сужденій сводится къ тому, что они представляютъ собою сужденія о такой связи признаковъ переживаній, которая является необходимымъ условиемъ для того, чтобы намѣчаемые этими признаками объекты могли быть наглядно представлены. Всѣ геометрическія положенія отличаются, какъ известно, тѣмъ свойствомъ, что случая, противорѣчащаго 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 коренней признакъ, отграничивающей сужденія дедуктивныхъ наукъ отъ всѣхъ остальныхъ сужденій.

Особенность сужденій (даже аксиоматическихъ) во всѣхъ про-чихъ 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 діагоналями абсолютно не можемъ себѣ представить даже въ фантазіи.

Такимъ образомъ общий гносеологический вопросъ: «на чёмъ основывается достовѣрность сужденій о неналичныхъ переживаніяхъ и ихъ качествахъ?» мы можемъ расчленить на двѣ части:

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

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

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

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

Такимъ образомъ гносеологическое изслѣдованіе обѣ оснований дѣственности сужденій, относящихся къ неналичнымъ переживаніямъ, распадается на слѣдующія двѣ части:

1) изслѣдованіе обѣ условіяхъ конкретности,

2) изслѣдованіе обѣ условіяхъ реальности.

По объекту оба эти изслѣдованія совпадутъ съ кантовскими вопросами:

1) какъ возможны априорные синтетические сужденія въ математикѣ?

2) какъ возможны априорные синтетические сужденія въ чистомъ естествовѣдѣніи?

Остается еще третій видъ знанія: знаніе о трансцендентной

дѣйствительности, трансцендентной не только по отношению 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 решимъ 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 соотвѣтствія между ними; во второй, озаглавленной «Конкретность» разсматривается гносеологический вопросъ объ основаніяхъ достовѣрности сужденій, исключенія изъ которыхъ непредставимы; наконецъ, въ третьей, озаглавленной «Реальность», я рассматриваю вопросъ объ основаніяхъ достовѣрности тѣхъ сужденій, исключенія изъ которыхъ представимы, но признаются невозможными въ дѣйствительности.

Леонидъ Габриловичъ.

Психологія математическаго мышленія.

Введение.

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 всевозможная монографія, относящаяся къ различнымъ, порой весьма специального характера, явленіямъ.

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

Изучая какую-либо специальную душевную способность, напримѣръ, талантъ художника или поэта мы встречаемся съ болѣе яркими и болѣе дифференцированными проявленіями различныхъ психическихъ способностей, чѣмъ тѣ, которыя мы можемъ замѣтить, наблюдая психическую жизнь съ болѣе общихъ точекъ зреінія. Изучая, напримѣръ, фантазію поэта, мы правда изучаемъ фантазію съ специальной окраской, но безспорно, что въ этомъ изученіи мы черпаемъ и болѣе глубокія познанія о фантазіи вообще, такъ какъ поэзія это именно та область, где эта способность является въ наибольшемъ своемъ блескѣ.

Во французской психологической литературѣ мы находимъ отдѣльныя психологіи специальныхъ способностей: Вниманія, Памяти, Страсти (Рибо), Смѣха, Трусости (Дюгасъ), Радости и Грусти (Дюма) и т. д., затѣмъ психологію различныхъ профессій музыканта (Дорьяко), художника (Appea) 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 специфического характера математического мышленія и математического таланта такого рода монографія была бы въ особенности интересна.

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

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

Предлагаемый нами краткій трудъ на эту тему отнюдь не представляетъ работъ вполнѣ 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 смѣльми 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 представлений, 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, ведущихъ его къ намѣченной цѣли.

Намъ кажется, что при всѣхъ этихъ недостаткахъ предла-

гаемая въ настоящей статьѣ попытка можетъ имѣть нѣкоторое значение главнымъ образомъ потому, что она написана специалистомъ-математикомъ. На мѣстѣ фактовъ, собранныхъ отъ многихъ лицъ, у насъ стоитъ самонаблюденіе, которое конечно мы не претендуемъ считать равносильнымъ тѣмъ богатымъ фактическимъ материаламъ, которые даются въ вышеупомянутыхъ французскихъ монографіяхъ. Мы льстили себя надеждой, что можетъ быть эта еще не вполнѣ совершенная попытка вызоветъ другія болѣе удачныя, вызоветъ собираніе болѣе полнаго фактическаго материала 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 произвольного выбора. Научнымъ математическимъ мышленіемъ не можетъ быть названо послѣдовательное рѣшеніе ряда уравнений, произвольно нами написанныхъ. Взятая для рѣшенія проблема не выбирается, скорѣй разыскивается. Научную цѣнность она приобрѣтаетъ 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 гармонию между различными ея частями указывая, что

- 1) нѣкоторые 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 открытymъ истинамъ черезъ рядъ новыхъ проблемъ открывается болѣе простой и скорый путь.

Конечно, для успѣшной постановки подобного рода проблемы главнымъ необходимымъ условиемъ является *творческое воображеніе*. Оценка 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 *гипотезу*, необходима не точная цѣль силлогизмовъ, а воображеніе.

Процессъ разысканія рѣшенія поставленной проблемы начинается съ составленія *гипотетическою плана ея рѣшенія*, разбивая ее на нѣсколько частныхъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ по нашему расчету приводить насъ къ рѣшенію интересующей насъ проблемы. Такъ при рѣшеніи геометрической задачи на определеніе какой-либо геометрической величины черезъ другія, мы разсчитываемъ прийти къ определенію неизвѣстнаго черезъ послѣдовательное определеніе другихъ неизвѣстныхъ. Приступая къ рѣшенію первого вопроса, а затѣмъ въ случаѣ удачи второго и всѣхъ остальныхъ вопросовъ, мы первымъ дѣломъ приближаемъ къ памяти, стараясь подвести ею, какъ частный случай, подъ уже известныя намъ проблемы.

Только въ случаѣ неудачи, которая можетъ явиться следствиемъ, какъ недостаточнаго запаса познаній, такъ и неимѣнія вполнѣ подходящихъ методовъ въ современной стадіи развитія науки, мы приступаемъ къ самостоятельному разысканію рѣшенія. Если мы теперь проанализируемъ эти разыски, то увидимъ, что *закулисная сторона точного 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 цѣль тѣоремъ повернуть спиной по направлению своего движения; онъ видитъ тотъ путь, который прошѣлъ, но не видитъ того, который ему слѣдуетъ пройти. Одинъ онъ шелъ бы действительно впередъ; изъ посылки онъ вполнѣ точно выводилъ бы заключеніе, но онъ никогда бы не зналъ, куда идетъ, онъ не могъ бы решить ни одной напередъ поставленной задачи. Рѣшеніе какой бы то ни было задачи, не подходящей прямо подъ общій случай, дѣлающій рѣшеніе чисто механическимъ, требуетъ помоши *гипотезирующей и колеблющейся разумомъ*. Мы дѣляемъ рядъ попытокъ болѣе или менѣе удачныхъ при нахожденіи рѣшенія. Конечно, при выборѣ различныхъ путей для рѣшенія мы не предоставлены вполнѣ игрѣ воображенія. Главнымъ двигателемъ здѣсь является *аналогія*. Если намъ приходитъ въ голову

та или иная попытка, такъ именно потому, что она увѣничалась 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 заставляютъ блуждающую мысль остановиться на той или другой методѣ, часто не идутъ дальше виѣшняго вида предложеннаго уравненія. Вполнѣ естественно, если математику въ тотъ моментъ, когда онъ убѣдится, что уравненіе:

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

не подходитъ ни подъ одинъ изъ извѣстныхъ ему типовъ дифференціальныхъ уравненій, придется на мысль попытка интегрировать это уравненіе подстановкой $y=e^{ax}$, какъ линейное уравненіе съ постоянными коэффиціентами. Конечно, такая мысль придется только вслѣдствіе чисто виѣшней 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 имѣеть алгебраической интеграль. Обобщеніе Эйлеровскихъ изслѣдований на случай, когда $R(x)$ полиномъ какой степени можетъ имѣть интересъ и значение 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 обобщенного Эйлеровского уравнения. Приступая затмъ къ интегрированию такого уравнения, 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 зависить отъ сокращенія нѣкоторыхъ членовъ, которые не сократятся въ общемъ случаѣ, и поэтому въ извѣстномъ пунктѣ цѣль разсужденій обрывается. Въ этомъ примѣрѣ мы видимъ не только ошибочность предположенія, относящагося къ методѣ рѣшенія предложенной проблемы, но и ошибочность сдѣланнаго предположенія относительно результата, который придаетъ главнымъ образомъ цѣнность изслѣдуемой проблемѣ.

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

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

Цитируя это мѣсто, Рибо¹⁾ справедливо замѣчаетъ, что этотъ математикъ могъ бы сказать «*всъ*», не сдѣлавъ ошибки.

«Всякое математическое открытие—сперва гипотеза, которую слѣдуетъ доказать, т.-е. привести къ общимъ принципамъ, предварительно установленнымъ; передъ рѣшительнымъ моментомъ рациональной проверки, 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,—говорить также Рибо,—это только средство контроля и проверки; 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) Ribot (Ribot) Sur l'imagination creative p. 205.

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

§ 2. Синтезъ и анализъ.

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

Дюгамель въ «методахъ умозрительныхъ наукъ, подвергая строгой критикѣ различныя определенія 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 известныхъ 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 неѣть, то нужно искать, изъ какого непринятаго еще предложенія оно могло бы быть выведено, и вопросъ опять приводить къ тому, чтобы доказать истину этого послѣдняго. Такимъ образомъ слѣдуетъ продолжать до тѣхъ поръ, пока не будетъ достигнуто предложенія, признаннаго истиннымъ, и тогда истина предложенаго будетъ доказана.

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

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

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

2) Цѣлаго ряда гипотезъ, относящихся къ каждому изъ предложеній, которыхъ мы хотимъ включить въ цѣль доказательства, которыхъ во время процесса анализированія отстраняются одна за другой по причинѣ или ихъ ложности или бесполезности для нашей цѣли, т.-е. для нахожденія 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», состоить въ сведеніи предложеній 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 представление о томъ, какъ она можетъ быть рѣшена т.-е. необходима гипотеза, къ ней относящаяся, необходимо имѣть доказательства хотя бы спорные для нѣкоторыхъ положеній.

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

- 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 направлении.

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-

ны сокровища, которых мы желаемъ постепенно перетащить 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 решаемъ 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, начинаеть 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 известнымъ положеніемъ или проблемой. Затѣмъ ощущую мы начинаемъ разыскивать и промежуточные звѣнья.

«За синтезомъ,—говоритъ Дюгамель,—важная невыгода, что онъ не указываетъ причину, заставляющую выбирать пунктъ отиравленія, 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 настѣ ближе къ цѣли? Вѣрно, что въ синтезѣ гипотетична точка исхода, но нѣть сомнѣнія, что въ этомъ случаѣ направлениѣ 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 направлениѣ линіи здѣсь находится еще въ большей неопредѣленности, чѣмъ въ первомъ случаѣ.

Нашъ представляется совершенно ошибочнымъ мнѣніе Дюгамеля, по которому «синтетический методъ совершенно непри-

ложимъ для открытия способа решения предложенныхъ проблемъ, что имъ можно открывать только случайные проблемы». Если бы это было такъ, то такой методъ не имѣлъ бы никакой цѣли, какъ методъ изслѣдованія, за нимъ оставалось бы значение только методы изложения и, притомъ методы крайне искусственной. Вѣдь, какъ мы выше замѣтили, случайныхъ проблемъ, не находящихся въ связи съ цѣлью, наука не признаетъ; мы не должны предаваться въ наукѣ свободному течению представлений. Изъ данной теоремы можно выводить бесконечную массу слѣдствій, но врядъ ли это можно признать за научное мышленіе.

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

Совершенно справедливо говорить Арно (Дюгамель), что доказывать происхожденіе данного 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 данного лица (синтезъ). Мы прибавимъ, что такимъ образомъ не только доказываютъ, что данное лицо потомокъ Людовика Святого, но и разыскиваютъ генеалогію данного лица. Для доказательства происхожденія данного лица отъ Людовика, причемъ, конечно, до начала разысканія должно быть какое либо основаніе подозрѣвать это высокое происхожденіе, не идуть только въ одномъ направлѣніи отъ данного 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 фамиліи данного лица отъ потомковъ Людовика. Вѣрнѣе всего, что мысль поступаетъ аналогично тому, какъ мы поступаемъ, желая продѣть нитку въ иголку, мы двигаемъ какъ ниткой, такъ и иголкой. Движеніе идетъ съ обоихъ концовъ, мы поперемѣнно и приводимъ и редуцируемъ.

Изъ извѣстнаго положенія, представляющагося намъ подходящимъ, мы выводимъ слѣдствія, обѣщающія 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 математические 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 отдельныхъ провѣрокъ. 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 причемъ главнымъ образомъ на предметъ того типа, съ которымъ имѣеть дѣло математика. Слѣдуетъ замѣтить, что очень полное содержаніе памяти можетъ до извѣстной степени компенсировать слабость послѣдней. Если много знающему трудно вспомнить какую-либо определенную методу, то въ его распоряженіи остается цѣлый выборъ другихъ методъ, изъ которыхъ, хотя бы одна придется 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 послѣдня, поскольку онѣ касаются математики сводятся только къ большему или меньшему интересу къ наукѣ, соединенному съ трудолюбиемъ. 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 говорящіе за наслѣдованіе ума отъ отца. Существуютъ цѣлые семьи Бернулли, Кассини, Гершелей, Струве, въ которыхъ математическая способности идутъ по мужской, а не по женской линіи.

¹⁾ Шопенгауэръ. Міръ, какъ Воля и Представленіе, т. II, гл. XLIII.

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

Противъ такого взгляда говорятьъ 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 события своей жизни или на музыкальные мотивы. Откладывая пока анализъ математической памяти, мы постараемся теперь указать другія характеристическія черты математического 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 математический 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 математического мышленія введенія въ разсмотрѣніе безсознательного мыслительного процесса.

Отчего въ то время, какъ одному уму почти сразу является прямое рѣшеніе, другой долженъ долго блуждать раньше, чѣмъ прійти къ желанной цѣли? Въ чёмъ состоитъ волшебное свойство тѣхъ людей, которые какъ говорить—Кантъ¹⁾—«какъ бы съ волшебнымъ жезломъ въ рукахъ умѣютъ отыскивать сокровища познанія, хотя бы они никогда этому не учились. И этому

¹⁾ Кантъ. Антропологія § 54.

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

Мы думаемъ, что на этотъ вопросъ рефлексія намъ вполнѣ не можетъ отвѣтить. Поскольку мы анализируемъ сознательную мысль, мы въ ней находимъ только большее или меньшее число гипотезъ и ихъ вполнѣ сознательныхъ проѣброкъ. Въ сильномъ и быстромъ умѣ эти гипотезы создаются и гибнутъ съ большой быстротой. Едва успѣваетъ такая гипотеза родиться, какъ умъ наносить ей смертельный ударъ. Откуда появляются эти враги, борьба которыхъ проектируется на экранѣ сознанія? Если мы вспомнимъ, что многія психическія явленія находятъ свою разгадку въ безсознательной 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 тою, какъ въ работающую сознательную мысль приходитъ какое-либо предположение, въ безсознательной мысли, всегда работающей параллельно сознанію, гибнетъ масса другихъ предположений; только наиболѣе обнѣщающія, выступаютъ за порогъ сознанія.

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

§ 5. Роль безсознательного мыслительного процесса при проверкѣ предварительныхъ гипотезъ.

Проверка 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 обѣ 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-

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

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

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

§ 6. Ошибается ли безсознательная мысль?

Характерное отличіе сознательныхъ и безсознательныхъ актовъ состоить въ меньшей погрѣшности послѣднихъ. Всѣ безсознательные 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 успешно, когда тѣ элементы, на которые они разлагаются, находятся на порогѣ сознанія или спускаются еще ниже, т.-е. представляютъ такъ называемыя Лейбницевы перцепціи.

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

Наоборотъ вѣздѣ, гдѣ стараемся дополнить сознательный процессъ безсознательнымъ, въ послѣднемъ мы предполагаемъ свойства, присущія первому.

Внезапное появление въ сознаніи готоваго рѣшенія какой-либо задачи, которую мы не могли долго рѣшить, мы объясняемъ безсознательнымъ мышленіемъ, которое въ то время, какъ сознаніе 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, *per aspera ad astra*. При первомъ предположеніи, стадія, въ которой получается вѣрный результатъ, должна сейчасъ же слѣдовать за моментомъ, когда обсужденіе задачи перешло изъ сознанія въ область безсознательного, процессъ безсознательного мышленія затѣмъ обрывается и черезъ нѣкоторое время задача опять воскресаетъ въ сознаніи: въ психической жизни такимъ образомъ предполагается сомнительный разрывъ.

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

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 зависитъ еще отъ слѣдующихъ причинъ.

Въ то время, какъ въ сознаніи 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 движущихъ психическихъ элементовъ, представляющихъ сознаніе, образуются еще частные центры притяженія, частные системы. Между различными системами устанавливается сообщеніе только въ критическихъ случаяхъ.

§ 7. Различные роли безсознательной мысли въ мышлении математика и философа.

Если мы отъ математического мышления перейдемъ къ философскому, которое, какъ математикъ, мыслить отвлеченно, причемъ въ иныхъ случаяхъ пользуется, какъ математикъ, дедукцией, то легко увидимъ разницу въ конструкціи ихъ мыслительныхъ способностей, именно въ томъ значеніи, которое имѣеть 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 каждого. Въ математикѣ провѣрка можетъ быть признана вполнѣ выполненной лишь тогда, когда къ провѣряемымъ предположеніямъ можетъ быть присвоено строгое доказательство. Въ философіи же порою эта провѣрка сводится лишь къ *невозможности увидѣть какія-либо противорѣчія, содержащіяся во взятомъ предположеніи* и къ способности этого предположенія служить объясненіемъ возможно широкаго круга явлений.

Такимъ образомъ философскій умъ въ силу своей меньшей точности, чѣмъ умъ математической, 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 творческий умъ не въ состояніи создать столько философскихъ объясненій, сколько можетъ прийти даже посредственному математическому уму различныхъ предположеній, относящихся къ решенію какой-либо задачи. Въ то время, какъ мысли въ головѣ математика вспыхиваютъ и тухнутъ, пока не зажжется, наконецъ, послѣдняя и единственна истинная, философъ зажигаетъ и тушитъ одну иллюминацію за другой. Но можно навѣрно сказать, что такихъ иллюминацій бываетъ обыкновенно немнога. Философъ это полу-поэтъ, полу-ученый; начинаетъ онъ мыслить, какъ поэтъ; каждая его мысль при первомъ появлѣніе это фантазія поэта, и только затѣмъ она идетъ на судъ философа-ученаго.

Мышление философа представляетъ мышление меньшаго напряженія, чѣмъ мышление математика, поскольку оно касается не первой своей стадіи, именно, построенія философской гипотезы, а второй—проверки ея или отысканія ряда подтверждающихъ ее аргументовъ.

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

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

Извѣстны случаи, когда въ состояніи эпилептическихъ припадковъ продолжали играть на рояли или слушали, 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 имѣеть 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-

ваетъ. 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 самого отвлеченного ума.

Ипохондрикъ, живущій болѣе своимъ внутреннимъ міромъ, чѣмъ окружающимъ, будетъ имѣть умъ, болѣе склонный къ самоанализу, чѣмъ къ наблюденію окружающей его природы; для него мышеніе 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 классификаций относится къ склонностямъ, а не къ способностямъ ума.

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

Подъ какой изъ общеизвѣстныхъ типовъ подвести математической 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. Кантъ¹⁾ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ—*остроуміе* «способность къ общему правилу подыскывать 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.

житъ 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. Психологический анализъ математического мышленія показываетъ, что математикамъ главнымъ образомъ присуще *остроуміе*. Въ предварительной работе надъ со-зданіемъ и провѣркой дѣлаемыхъ гипотезъ мысль математика должна перелетать къ различнымъ ему известнымъ уже положеніямъ и методамъ, отыскивая въ нихъ признаки по своей аналогіи съ тѣми, которые онъ находитъ въ поставленной проблемѣ, дающие надежды на удачу. Отчаявшись найти помошь вблизи, ему приходится обращаться за ней въ самыя отдаленные области въ сферѣ его математического мышленія, связь которыхъ съ областью настоящаго изслѣдованія можетъ быть открывается впервые. Математикъ долженъ быть остроумнымъ, и лучшей школой остроумія является математика.

§ 10. Быстрота математического мышленія.

Другое характерное свойство математического ума это его *быстрота*. Если читатель вспомнить нашъ взглядъ на механизмъ математического мышленія, то онъ легко увидитъ что это свойство обусловливается той работой, которую совершаеть безсознательное мышленіе въ помощь сознательному. Безспорно, что изъ всѣхъ ученыхъ наиболѣе быстро мыслять 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 прийти къ окончательному результату не позже опредѣленного дня и часа. Такого опредѣленного ограничения времени для математика нѣть; 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, обусловливаемое, какъ мы выше уже замѣтили, значительной ролью безсознательного мышленія, не особенно выдѣляется въ томъ случаѣ, когда умъ, не представляя чистый типъ математическаго ума, приближается своимъ характеромъ

къ философскому. Подобно тому, какъ всякое движение совершается быстро и безъ колебаний, если это движение автоматическое, безъ вмѣшательства сознанія, точно такъ же и мышленіе поскольку оно принимаетъ во всѣхъ своихъ стадіяхъ характеръ сознательного философского размышенія, 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 связного цѣлая 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 математического 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 намѣренной цѣли большия шаги. При этомъ не столько важна строгость и простота доказательства, главную роль играетъ именно разысканіе послѣдовательного ряда проблемъ, прямо, не отклоняясь ни въ одну сторону, ведущаго въ самая нѣдра изслѣдуемой области.

§ 12. Шахматистъ и математикъ.

Обнаруженныя нашимъ анализомъ характерные свойства математического 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—проверка, 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 спланированное 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 перевесъ въ остроуміи въ то время, какъ у игрока, по тѣмъ же причинамъ какъ у финансиста, полководца и т. д.—перевесъ въ быстротѣ соображенія.*

§ 13. Поэтъ и математикъ.

Мы уже сказали, что математическое мышленіе начинаетъ 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 представлениія.

Такимъ образомъ фантазію мы рассматриваемъ какъ составную часть воображенія, именно воображеніе въ его созидательномъ此刻ъ.

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 слишкомъ далеко до того, чтобы выводить, что поэтическое творчество родственно математическому.

«Я понимаю—пишетъ Шабельской Софья Ковалевская,—что вѣсть 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 фантазіи, 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 старого 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 хороший математикъ въ то время, когда онъ мыслитъ, какъ математикъ, никогда не бываетъ поэтомъ. Мы скорѣй склонны думать, что математическому воображению присущъ совершенно специфический характеръ: существуетъ огромная разница между воображеніемъ математика и поэта. Здѣсь нѣтъ ошибки, порожденной предразсудкомъ, о которой говорить 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 принадлежать къ двумъ различнымъ типамъ воображенія, отмѣченнымъ Вундтомъ¹⁾.

«Индивидуальное воображеніе,—говорить Вундтъ,—можетъ отличаться или способностью къ чрезвычайно живымъ и яркимъ

¹⁾ „Физиологическая Психология“, т. II, гл. XVIII.

представленіямъ или же способностью къ весьма разнородному комбинированию представлений: первую форму фантазіи можно назвать *воспріемлющою*, вторую *комбінирующею*. Рѣдко вообще бываетъ она развита въ обоихъ этихъ направленияхъ. Чѣмъ значительнѣе чувственныя силы представляющаго воображенія, тѣмъ труднѣе для апперцепціи быстро переходить 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 воспріемлюющей 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 воспріемлюющую фантазію, которая должна быть, конечно, объективнаго характера.

Въ мнѣніи Вундта, какъ намъ кажется, правильно только то, что *геометръ отличается отъ алгебриста большимъ развитиемъ воспріемлюющей 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 создаются совершенно различные облики умамъ поэта и математика, ставить ихъ въ видѣ двухъ различныхъ полюсовъ на сфере человѣческаго мышленія.

Математикамъ часто доставляетъ удовольствіе, когда сравниваютъ ихъ науку съ поэзіей, имъ представляется, что подобное сравненіе служитъ только похвалой для ихъ любимаго занятія и снимаетъ вѣчно тяготѣющее надъ ними обвиненіе въ сухости. Между тѣмъ сходство только въ томъ, что, какъ въ поэзіи, такъ и въ математикѣ необходима мощнага сила воображенія, и быстрое и энергичное теченіе въ первомъ случаѣ образовъ, во второмъ отвлеченныхъ мыслей заставляетъ мыслителя позабыть обѣ 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 нѣть. Достаточно вспомнить Гёте, Надсона и т. д.

§ 14. Активное и пассивное воображение.

Такимъ образомъ не только поэту и математику не присуще одно и то же воображение, одна и та же фантазія, но различнаго 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 аналисты, у которыхъ открытие производится въ самой абстрактной формѣ прерывныхъ количественныхъ символовъ и ихъ взаимоотношеній, не могутъ воображать, какъ геометръ.

Можно ли думать, что творецъ начертательной геометріи Монжъ, который освободилъ своимъ трудомъ строителей, архитекторовъ, механиковъ отъ ихъ рутинныхъ правилъ, могъ имѣть то же воображение, какъ математикъ, посвящающій себя теоріи чиселъ.

Мы выше видѣли, что особая окраска воображенія зависитъ 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, которые всегда бываютъ между собой перемѣшаны.

Пассивная дѣятельность фантазіи состоитъ въ томъ, что умъ предается игрѣ представлений, не дѣляя въ нихъ сознательного выбора.

Активная дѣятельность состоитъ въ томъ, что воля выбираетъ

¹⁾ *Essai sur l'imagination cr閐atrice*, ch. IV, p. 199.

известныя представенія изъ конкретныхъ элементовъ, на которые разложилось сложное представеніе 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 функцией, именно этихъ двухъ перемѣнныхъ. 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 состоить, 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 (например, при открытии закона всемирного 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 следуются часто безъ всякихъ усилий съ его стороны.

§ 15. Роль пассивного воображенія въ математическомъ мышленіи.

Весьма интересно изслѣдоватъ участіе безсознательной мысли въ пассивной дѣятельности воображенія.

Ассоціація идей распространяется не только на сознательную область, она можетъ вызывать образы и представенія, стоящіе ниже сознанія.

Такое утвержденіе можетъ показаться необычайно парадоксальнымъ.

Мы предполагаемъ всѣ области, сознательную и безсознательную, связанными между собой, такъ сказать, потенциально. Ощущеній, находящихся въ сознаніи, вообще не вызываютъ тѣхъ ощущеній, которые составляютъ предметъ безсознательного мышленія, но при некоторыхъ особенныхъ состояніяхъ мозга порогъ сознанія можетъ значительно понизиться, безсознательные 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 цѣль и быть вызваны сознательными ощущеніями такъ, какъ если бы эти ощущенія сами были когда-либо сознательными.

Только такимъ именно образомъ объясняется фактъ, что въ процессѣ сознательного мышленія могутъ проникнуть результаты безсознательной 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 безсознательной 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 умѣ идей, 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 умѣстно также упомянуть, въ какомъ смыслѣ ассоціація идей можетъ явиться тормозящей причиной для математического мышленія. А именно, она заставляетъ мысль, какъ только воля распускаетъ вожжи, возвращаться въ тѣ же дурные .

области. Здѣсь замѣчается особый *автоматизмъ мысли*. Мысль отъ отвергнутой новой идеи по ассоціації 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 избѣженіе этого, необходимо постоянное вмѣшательство воли, управляемой сознательной памятью.

§ 16. Психологія математическихъ ошибокъ.

Изслѣдованіе конструкцій математического мышленія приводитъ настѣнно къ вопросу о психологическихъ причинахъ математическихъ ошибокъ.

Вопросъ о заблужденіяхъ очень старъ, если заблужденія рассматривать съ логической точки зрењія.

Въ этомъ смыслѣ онъ еще разсматривался Аристотелемъ. Первое же психологическое изслѣдованіе можетъ быть отнесено только къ Бекону, которому принадлежитъ извѣстное ученіе объ идолахъ (обманчивыхъ признакахъ истины, иллюзіяхъ). Но ясно, что всѣ классифицированныя Бекономъ заблужденія могутъ касаться только неточнаго мышленія, когда нѣтъ еще рѣчи о доказательствахъ. Всѣ эти заблужденія, если и могутъ имѣть мѣсто при процессѣ подыскыванія предварительныхъ гипотезъ, то во всякомъ случаѣ окончательно фильтруются производимой затѣмъ проверкой, и влияние аффектовъ даже высшихъ интеллектуальныхъ типовъ сводится къ нулю.

Математические ошибки суть ничто иное, какъ погрешности памяти или вниманія

Чтобы понять это, возьмемъ простѣйшій примѣръ. Проанализируемъ, въ чёмъ состоить ошибка при вычислениі, напримѣръ, при сложеніи несколькиx многозначныхъ чиселъ.

Желая сложить три числа

$$\begin{array}{r} 53890987 \\ 34567848 \\ \hline 55166239 \end{array}$$

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 фиксированного первого числа—2.

Далѣе ходъ мысли слѣдующій: $15 + 2 = 17$, единица фиксируется, складываемъ $9 + 8 + 2 = 19$, $19 + 1 = 20$ и такъ далѣе.

Когда мы дойдемъ до сложенія седьмого столбца, т.-е. цифръ 3, 4, 5, у насъ въ памяти будутъ слѣдующія цифры; отъ первого сложенія 2, отъ второго 1, отъ третьаго 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 вычислѣніи импульсъ воли для вызова въ памяти желаемой цифры ничтожно малъ, участіе воли можно сравнить съ рукой, которая, отклоняясь на секунду упругой 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 вполнѣ аналогиченъ слѣдующему: мы смотримъ въ окно, затѣмъ отвлекаемъ наше вниманіе, смотримъ, напримѣръ, 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 възстановиться. 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 мыслительного процесса, возможна еще погрѣшность удерживающей памяти. Мы можемъ недостаточно хорошо вспомнить въ краткій промежутокъ времени, употребленный на вычислѣніе, тотъ пунктъ таблицы сло-

жения или умножения, который намъ необходимъ. Подобная ошибка, невозможная въ спокойномъ состояніи достаточно опыта въ вычисленихъ ума, не представляется невозможной, когда при быстромъ вычислениі сознаніе 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 ошибкѣ въ сложеніи, даетъ полную схему весьма общаго типа математическихъ ошибокъ. Вотъ въ общемъ видѣ эта схема:

Объекту A присыпается признакъ a, означили это положеніе черезъ (A, a). Вниманіе отвлекается отъ A къ B, затѣмъ возвращается къ A, при чемъ припоминается (A, a), затѣмъ B присыпается признакомъ b, отвлекаются отъ B къ C, вспоминаютъ (B, b). Ошибка состоить въ томъ, что вместо (B, b) берутъ (B, a).

Но подъ этотъ типъ вполнѣ подходятъ далеко не всѣ математическія ошибки. Въ отличіе отъ ошибокъ, о которыхъ сейчасъ велась рѣчь и которыхъ могутъ быть названы ошибками вычислениія, ошибки, о которыхъ мы сейчасъ будемъ говорить, могутъ быть названы ошибками доказательствъ. Онѣ состоятъ въ томъ, что посылка (A, a) замыняется другой (A, b), ідѣ b не присыпалось еще ни одному объекту, но по своему сходству или по смежности, можетъ легко смѣшаться памятью съ a. Наиболѣе частой и наиболѣе трудно избѣгаемой ошибкой является та, при которой b представляетъ болѣе общий случай, чѣмъ a. Положеніе (A, b) при этомъ утверждается при нѣкоторыхъ, часто только подразумѣваемыхъ, условіяхъ. Объ этомъ въ дальнѣйшемъ ходѣ доказательства совершенно забывается, и положеніе (A, b) берется во всей его общности.

Я говорю, что эти ошибки въ математикѣ весьма часты и трудно избѣгаемы, такъ какъ, если бы математикъ всякий разъ упоминалъ объ ограниченіяхъ, которыхъ должны подразумѣваться, 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, подразумѣвая ихъ непрерывными, хотя объ этомъ ограниченіи упоминается только на первой страницѣ первой главы. О томъ, что функция принадлежитъ къ типу аналитическихъ функций, объ этомъ иногда и не говорится совсѣмъ, считая вполнѣ естественнымъ такое предположеніе.

Ясно, что предпринимающей 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 приводить его ни къ какимъ противорѣчіямъ, но и открываетъ новое широкое поле изслѣдованій.

Къ этимъ типамъ математическихъ ошибокъ слѣдуетъ при соединить еще третій: ошибки въ обозначеніяхъ.

Какой-нибудь объектъ A обозначается знакомъ a, другой В знакомъ b. Если между a и b есть сходство, то память можетъ спутывать и относить въ A и a къ B. Причина смѣшанія можетъ быть въ восприятіи: одинъ знакъ можно просто принять за другой.

Можно, напримѣръ, греческую *a* 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 известно, что въ этихъ мемуарахъ доказывается не все; вѣдь въ противномъ случаѣ и маленький 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 слѣдуется вставить уже самому читателю.

Но намъ кажется, что такимъ же образомъ до известной 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 нѣсколько 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 каждого изъ нихъ всего доказательства. Случается, что даже при послѣдней окончательной проверкѣ мы оказываемъ то же пренебреженіе на видъ обычнымъ и простымъ положеніямъ, но таящимъ въ себѣ смертельный ядъ и гибель для всего организма нашего построенія.

Иногда къ подобному пренебреженію деталями настѣнно склоняются и другие факторы. Въ геометріи, напримѣръ, такую роль можетъ играть чертежъ, на которомъ случайно пересѣклись какія-нибудь двѣ прямые, пересеченіе 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 проекціямъ, линіи двойкой кривизны, сами будутъ проекціями нормали этой кривой. Вотъ психологія подобной ошибки:

1) Доказательство этого невѣрного положенія показалось

Декарту настолько же простымъ, насколько просто доказательство подобного положенія для касательныхъ.

2) Весьма вероятно, что въ этомъ его уѣдило и неправильно представленное геометрическое построеніе.

Подобного рода ошибки могутъ быть и при вычислениі, когда отбрасываемъ различные члены въ видѣ упрощенія. Намъ кажется очевиднымъ, что такое отбрасываніе мало повлияетъ 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 индивидуальные различія,—говорить Бундтъ¹⁾—въ направленіи умственной дѣятельности обусловливаются соединеніемъ извѣстныхъ сторонъ способности воображенія съ извѣстными сторонами способности собственно мыслительной. Происходящее

¹⁾ Физіолог. Психологія II т. гл. XVIII.

отсюда умственное предрасположение называется обыкновенно талантомъ. Соответственно двумъ направлениямъ воображения и двумъ направлениямъ ума можно различать 4 главныхъ формы таланта».

О различныхъ типахъ воображения мы уже говорили выше.

Направление же ума по Вундту слѣдующее: *Индуктивный* умъ склоненъ связывать отдельные факты, т.-е. отдельные объекты нашихъ представлений въ формы понятий. *Дедуктивный* же умъ, напротивъ, въ высшей степени склоненъ подводить отдельные факты подъ общія формы, созданныя мышленiemъ. Первый стремится собрать наблюденія и обобщить ихъ, второй выводитъ слѣдствіе изъ общихъ понятій и правилъ, или, взявъ общій принципъ, разлагаетъ его на отдельные частные случаи. Если классификація умовъ по типамъ воображения представляеть классификацію по способностямъ, то дѣленіе на умъ индуктивный и дедуктивный отвѣчаетъ скорѣй дѣленію по склонностямъ. *Способности къ чистой дедукціи или силлогизму*, какъ главному двигателю ея, нѣтъ. Не требуется особой способности, чтобы изъ фактовъ: люди смертны и Петръ человѣкъ, вывести, что Петръ умретъ. Трудность дедуктивного мышленія состоить въ направленіи ряда силлогизмовъ къ намѣченной цѣли, въ подведеніи данного случая подъ тотъ изъ болѣе общихъ, къ каждому изъ которыхъ онъ принадлежитъ, который приводиль бы къ решенію интересующихъ мыслителя проблемъ. Иначе говоря, отъ дедуктивного мыслителя требуются только тогда особыя способности, коиа онъ перестаетъ быть дедуктивнымъ мыслителемъ.

Вѣдь для такой цѣли, какъ мы выше видѣли, умъ пользуется воображенiemъ, индукціей и аналогіей. Поэтому нельзя противополагать математика и философа натуралисту, какъ умы способные къ двумъ противоположнаго рода операциямъ: дедукціи и индукціи. Математикъ въ своей закулисной работѣ—мыслитель индуктивный; различие его способностей отъ способностей натуралиста лежитъ только въ специфическихъ видахъ воображения и въ способности приводить въ движение при закулисной работе безсознательную 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 человѣка.

§ 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, которые относятся къ области его мышленія. Музыкальное воображеніе не можетъ существовать безъ музыкальной памяти. Математическое воображеніе не можетъ быть безъ математической памяти. Поэтому вполнѣ естественно, коснувшись специфическихъ свойствъ математического воображенія, перейти къ анализу математической памяти.

Этому анализу мы предполагаемъ нѣкоторыя соображенія, относящіяся къ памяти вообще.

Необходимымъ условиемъ мышленія во всѣхъ ея разновидностяхъ является память, которая, какъ цементъ, связываетъ различные звенья мыслительного процесса.

Въ памяти могутъ быть отмѣчены три момента:

- 1) Усвоеніе памятью извѣстнаго состоянія.
- 2) Сохраненіе воспринятаго въ потенциальной формѣ.
- 3) Воспроизведеніе ею.

Различные 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 вполнѣ нами сознаваемыя, могутъ совершенно быть не усвоенными памятью. Пронесенное 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 содер-жанія сознанія памятью отнюдь не тождественъ съ переходомъ данного 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 движение отпечатываемаго предмета въ нѣкоторомъ отда-

лени отъ этой поверхности, сознательному акту, не усвоемому памятью, соприкосновение съ данной поверхностью безъ оставленія на ней слѣда. Если же предполагать, что тотъ же предметъ производить давленіе на эту поверхность, то соотвѣтственно тому, принадлежитъ ли эта поверхность вполнѣ упругому тѣлу, послѣ давленія возвращающемся totчасъ 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 мыслительного процесса. Для того, чтобы вывести умозаключеніе, нужно помнить, покуда оно не выведено, отдѣльные посылки. 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 посылки 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 цѣль, необходима извѣстная чувствительность нѣкоторыхъ нервныхъ элементовъ, но эти послѣдніе могутъ обладать большой 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 данного воспріятіемъ содержанія обусловливается развитіе человѣка.

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 бессильнымъ.

§ 19. Удерживаящая 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 усилия воли вызвать и всю остальную совокупность. Математику нѣтъ необходимости удерживать въ памяти все доказательство теоремы, необходимо лишь помнить исходный и конечный пунктъ и идею доказательства.

Правда, ученый математикъ долженъ удерживать въ памяти огромное число формулъ и методъ, но объемъ его памяти долженъ быть гораздо меныше, чѣмъ у натуралиста или историка.

Въ то время, какъ математикъ, утерявъ въ памяти что-либо, можетъ это *искать*, восстановляя промежуточныя логическія звенья между вспомянутымъ и забытымъ, натуралистъ, историкъ, химикъ и т. д., имѣя часто дѣло съ совершенно обособленными и ненаходящимися 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 бессиленъ.

Отъ памяти математика требуется главнымъ образомъ чувствительность, требуется, чтобы она быстро усвояла каждое звено той длинной цѣпи, черезъ которую проходитъ мысль, и чтобы быстро и въ неискаженномъ видѣ воспроизвѣдила 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 содержанию.

Иной легко запоминаетъ музыкальные мотивы, другой, лишенный этой способности, быстро запоминаетъ цифры.

Правда, память, какъ мускулы, развивается упражненіемъ, но для существованія памяти къ известному классу воспріятій необходима все-таки наличность нѣкоторыхъ элементовъ. Извѣстно, что съ музыкальной памятью ролятся, и изъ двухъ братьевъ, слышавшихъ одни и тѣ же мотивы, одинъ можетъ запомнить всѣ, а другой ни одного.

«Фактическія данныя современной психологіи,—говоритъ Рибо¹⁾,—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 явлений и вещей, обращающихся 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 Иноли, производящихъ въ умѣ большія вычисленія»...

«Психологический анализъ такимъ образомъ показываетъ, что не существуетъ единичной памяти, а есть только память множественная; точно также нѣть и какого-либо опредѣленного мѣстонахожденія памяти, а есть столько различныхъ мѣсть, 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 памятей необходимо поэтому особое анатомическое устройство соотвѣтственно данному чувству, напр., органа зрѣнія.

§ 21. Классификація родовъ памяти.

Какая память главнымъ образомъ свойственна математику? Психологічній анализъ не можетъ удовольствоваться однимъ признаніемъ существованія специфической математической памяти, онъ долженъ изслѣдоватъ простѣйшіе элементы, на которые разлагается этотъ сложный психической актъ, давъ возможность съ различныхъ точекъ зрењія 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 понятий; она сохраняетъ лишь ощущенія, которыя при своемъ воспроизведении заставляютъ насъ мыслить объ этихъ понятияхъ.

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 первомъ ощущенія, и только черезъ обратное центро-стремительное движеніе воскресаетъ понятіе. Желая вспомнить, въ чёмъ состоить 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 настъ склоняетъ къ признанию *столкніхъ видовъ памяти, сколько существуетъ видовъ ощущеній*. Но помимо этого за ту же классификацію говорятъ и факты, ясно обнаруживающіе специфический и независимый характеръ, слуховой, зрительной и т. д., къ отдельнымъ видамъ ощущеній относящихся памятей. А, именно, возможно, напримѣръ, существование 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, слышать то слово, которое желаютъ вспомнить. Другія лица, вспоминая, вызываютъ зрительный образъ написанного слова. Это лица съ преимущественнымъ развитиемъ *зрительной* памяти. Къ этимъ двумъ типамъ, отмѣченнымъ нѣкоторыми психологами, присоединяется 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 нервные элементы, соединенные съ сѣтчатой оболочкой глаза, такъ и мышечными чувствами, непосредственно связанными съ аккомодацией и конвергенціей 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 расположение 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 помнить только *взаимное расположение линий и поверхностей или ихъ частей*.

Слѣдуетъ замѣтить, что, хотя память зрительная и пространственная представляютъ различные виды памяти, какъ различны ощущенія цвѣта и ощущенія мышечные, тѣмъ не менѣе они могутъ быть смѣшаны. Организмъ человѣка не имѣеть безупречной гармоніи въ томъ смыслѣ, что ко всякому движенію, направлен-

ному къ извѣстной цѣли, присоединяются вторичная автоматическая движенія, которая 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 цвета и тратимъ на послѣднее напрасно психическую энергию. Безспорно, что у шахматиста, какъ и математика, центръ тяжести лежитъ въ пространственной памяти, но къ ней частью примѣщивается и зрительная.

Впрочемъ, въ иныхъ случаяхъ тѣ движения, которая являются до извѣстного 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,—говорить Бинэ¹⁾, 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 цветъ».

Бинэ называетъ ихъ память *конкретной зрительной памятью*.

По нашему мнѣнію, неѣть и фигуры въ большинствѣ случаевъ это только вторичная память. Игрову достаточно помнить расположение коня относительно пѣшкі, но не цветъ или тѣ или другія особенности формы этихъ фигуръ. Зрительная память такимъ образомъ большей частью здѣсь является безполезной, но съ другой стороны бываетъ, что съ ея помощью мысль игрока безсознательно выбираетъ кратчайшій легчайшій способъ фиксированія и различенія фигуры. Ей неѣть необходимости всегда помнить ходъ; ей достаточно до поры, до времени помнить только цветъ и хотя бы въ очень неясной формѣ фигуру и въ случаѣ необходимости по цвету и фигурѣ возстановлять ея ходъ. Впрочемъ, въ виду того, что неѣсколько пѣшекъ, два коня, двѣ туры и т. д. одного цвета, необходимы еще

¹⁾ Binet. Memoire visuelle g om trique. Revue Philosophique, 1893, № 1.

другіе признаки ихъ различенія, которые вѣроятно всегда исключительно пространственного характера, такъ правая тура, т.-е. стоящая съ правой руки, отличается отъ лѣвой.

Эту конкретную зрительную память Бинэ отличаетъ отъ зрителной геометрической памяти тѣхъ шахматистовъ, которые, воображая шахматную доску, не видятъ ни цвета, ни формъ фигуры.

Единственнымъ различиемъ фигуры является тотъ путь, который она должна сдѣлать, чтобы достигнуть армии непріятеля. Такая зрительная геометрическая память сводится къ почти чистой пространственной памяти; зрительная память имѣеть очень слабый эффектъ.

Тѣмъ не менѣе она дѣйствуетъ побочно и воспоминаніемъ ходовъ различныхъ фигуръ воскрешаетъ видъ шахматной доски; эти шахматные игроки все-таки видятъ.

Изслѣдованіе Бинэ устанавливаетъ, что къ пространственной памяти шахматиста примѣшиваются еще зрительная. Тотъ же фактъ имѣеть мѣсто и у геометра. Вспоминая доказательство какой-либо теоремы, онъ мысленно чертитъ чертежъ, такимъ именно образомъ и вспоминается взаимное расположение его частей; въ этомъ воспоминаніи непрерывного ряда мышечныхъ ощущеній и состоитъ геометрическая память. Но къ этой памяти безусловно, какъ въ вышеприведенномъ примѣрѣ шахматиста, примѣшиваются и зрительная память. Геометръ часто видѣтъ чертежъ, какъ видитъ шахматистъ доску при обѣихъ разновидностяхъ шахматной памяти.

Здѣсь, какъ и въ мышлениі 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 мышлении. Но иногда переходъ отъ мысленного 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 осажданію ощупываетъ предметъ, зрѣніе его схватываетъ во всей его цѣлостности. 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 первый взглядъ представляется, что математикамъ свойственны два рода памятей: память геометрическая т.-е. память къ геометрическимъ построеніямъ 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

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$$

$$\frac{a^2 - b^2}{a - b} = a + b \text{ и т. д.,}$$

а запоминаемъ эти формулы совершенно такъ же, какъ геометрическія построенія, т.-е. какъ известное расположение буквъ а, в 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.

Специфический характеръ математической способности является причиной существованія у нѣкоторыхъ лицъ другихъ умственныхъ способностей, значительно превосходящихъ норму, съ почти полнымъ отсутствиемъ математическихъ способностей. Достаточно вспомнить два глубоко-философскихъ ума, широкія области которыхъ, хотя и соприкасались между собой, но въ общемъ не совпадали. Я говорю о Гёте и Дарвинѣ.

Болѣе того, наше изслѣдованіе намъ показало, что философскій и математической умы обладаютъ психологическими элементами, находящимися другъ съ другомъ въ антагонизмѣ. Философу, мысль котораго работаетъ всепѣло въ лучахъ сознанія, могутъ показаться математическая открытія рядомъ какихъ-то фокусовъ. Онъ согласится съ доказательствами математика, но ему покажется естественнымъ задать вопросъ (какъ Шопенгауэръ), отчего при доказательствѣ теоремы проводятъ ту или другую

линію, и онъ не удовлетворится разъясненіемъ, что такое дѣйствіе потомъ приведетъ къ желанной цѣли. Вѣдь мы покуда ведемъ изслѣдованіе, скажетъ онъ, еще не знаемъ этой цѣли. Что это за суплеръ, который раньше времени намъ все подсказываетъ? Этотъ суплеръ, какъ мы показали выше, это неточное мышеніе, глубоко заходящее въ подсознательныя области.

Повторяемъ, математикъ подобенъ музыканту, который часть своихъ быстрыхъ и ловкихъ движений долженъ совершать бессознательно, и для которого сознаніе можетъ явиться лишь тормазомъ.

Математикъ мыслитъ быстро, математику присуще остроуміе, но мы *неможемъ назвать математический умъ умомъ высшей цѣлности*.

Математической умъ не видить того, что видить умъ философской. Онъ не видить, да и не стремится увидѣть весь предметъ; онъ видить только часть его, ту часть, которая служить какъ бы крючкомъ, за который онъ прицепляеть тѣ логическія цѣпи, при помощи которыхъ желаетъ связать все имъ мыслимое.

Обычное заблужденіе, присущее математицамъ, состоитъ въ смѣшаніи всего предмета съ этой небольшой частью, доступной ихъ взору, въ смѣшаніи математическихъ опредѣленій, скользящихъ, такъ сказать, только по поверхности, съ самой сущностью предмета. Развѣ понятіе о вѣроятности совпадаетъ съ понятіемъ о нѣкоторой дроби, которая служить въ математикѣ опредѣленіемъ вѣроятности? Понятіе о кривизнѣ шире, чѣмъ то опредѣленіе, которое даетъ геометрія. Математики съ трудомъ могутъ примириться, чтобы даже въ геометрическихъ аксиомахъ находилось что-либо, не поддающееся математической формулировкѣ, что-либо кромѣ крючковъ, за которые можно было бы привѣстъ длинную цѣпь доказательствъ. Знаменитый математикъ Пуанкарэ¹⁾ доходитъ до того, что совершенно забываетъ совершательный характеръ геометрическихъ аксиомъ и считаетъ ихъ за скрытые опредѣленія... ergo, между геометріями 4-хъ и 3-хъ измѣреній нѣтъ существенной разницы!

Такимъ образомъ умъ въ своемъ сознательномъ развитіи, въ стремлениі обнять окружающей 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 определений 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 математическая способности ненадежное мѣрило цѣнности ума.

Такое мѣрило аналогично оцѣнкѣ богатства человѣка по одному количеству десятинъ земли, забывая другое движимое и недвижимое имущество, которое можетъ существовать совершенно независимо отъ земли и давать еще лучшій доходъ. Специфический 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 єю могутъ заниматься и очень немногіе желаютъ єю заниматься.

Поэтому въ общемъ циклѣ преподаванія въ общеобразовательныхъ заведеніяхъ (а таковыми должны быть среднія учебныя заведенія) математическая науки не должны представлять основу общую среднію 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 трояко:

- 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-

зiku необходимо до известной степени знать такъ же и математику.

Существование совершенно юныхъ математическихъ гениевъ 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: «*Αγεωμέτρητος μηδείς εἰσιτο*» (да не входить не знающій геометріи). Если бы въ душѣ самого хозяина академіи не уживался рядомъ съ геометромъ еще поэтъ, который контрабандой, вопреки вывѣскѣ 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, явление 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 Шопенгауера, по мнѣнію которого единственная непосредственная польза математики заключается въ томъ, что она можетъ пріучить разсѣянный и лѣгкомысленный умъ сосредоточивать свое вниманіе.

Главное педагогическое значение 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 решеніи задачъ ему приходится мыслить самостоятельно.

Д. Мордухай-Болтовской.

Возможна ли психологія безъ самонаблюденія.

(По поводу статьи В. Бехтерева: „Обоснованіе объективной психології“.)

Не такъ давно въ журнアルѣ «Вѣстникъ Психологіи»¹⁾ появилась статья академика В. Бехтерева «Обоснованіе объективной психології», интересная въ томъ отношеніи, что она даетъ ясное представление о взглядахъ на сущность психології, господствующихъ среди лицъ, специально занятыхъ изученіемъ отравленій 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 психології», говоритъ г. Бехтеревъ (стр. 3), «такой, какой она была и есть до сихъ поръ, является такъ называемый внутренний міръ. А такъ какъ этотъ внутренний міръ доступенъ только самонаблюденію, то очевидно, что основнымъ методомъ современной намъ психології 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 психології, основанной на самонаблюденіи, эта область, очевидно, «совершенно закрыта», такъ какъ для изученія ея «нѣть вовсе подходящаго метода» (5). Правда, здѣсь иногда пытаются дѣлать заключенія по аналогії. 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 совсѣмъ не допускаетъ. Поэтому психологии, пользующуюся самонаблюденіемъ, г. Бехтеревъ называетъ «субъективной» и противополагаетъ ее «объективной психологіи», которая должна обладать полной научной достовѣрностью.

При обоснованіи объективной психологіи необходимо имѣть въ виду «тотъ фактъ, что психическая явленія вездѣ и всюду находятся въ тѣснѣшемъ соотношеніи съ материальными процессами, происходящими въ опредѣленныхъ частяхъ мозга». Мало того, «доказано также, что психическая отправленія стоять въ связи съ состояніемъ мозгового кровообращенія и составомъ крови, питающей нервныя клѣтки» (10). При чемъ нервно-психические процессы всегда «объективны», т.-е. доступны вицѣнному наблюденію; самимъ же индивидуумомъ, внутри котораго эти процессы совершаются, они воспринимаются далеко не всегда (95). Поэтому «нельзя, собственно говоря, стоять на точкѣ зреінія 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-психический процессъ сопровождается материальными процессами въ мозгу, т.-е. процессами нервнаго характера» (96). На эти своеобразныя обозначенія слѣдуетъ обратить, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, особое вниманіе.

Мы не можемъ, руководствуясь исключительно объективной стороной дѣла, решить вопросъ, протекъ ли данный наблюденій нами «процессъ въ сферѣ сознанія 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 высказанного здѣсь взгляда мы находимъ въ статьѣ проф. Александра Введенского „О предѣлахъ и признакахъ фун-

торую имѣеть въ виду г. Бехтеревъ, «совершенно оставляетъ въ сторонѣ явленія сознанія. Она имѣеть въ виду изучить и объяснить лишь отношенія живого существа къ окружающимъ условіямъ, на него такъ или иначе воздействиимъ, не задаваясь цѣлью выяснить 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 убѣждены г. Бехтеревъ, «не подлежитъ сомнѣнію, что проявленія невро-психики доступны и объективному наблюденію и контролю, поскольку дѣло касается соотношенія виѣшнихъ воздействий съ виѣшними же проявленіями психической дѣятельности» (11). И психологія вездѣ должна усвоить эти пріемы изслѣдованія: «признавая матеріальную сторону какъ въ сознательныхъ, такъ и въ безсознательныхъ процессахъ, объективная психологія, о которой здѣсь идетъ рѣчь, рассматриваетъ психические процессы лишь въ ихъ объективныхъ проявленіяхъ, не входя вовсе въ разсмотрѣніе субъективной стороны психическо-го» (14). Для нея «нѣтъ вопроса о сознаніи или безсознательномъ», такъ какъ при его рѣшеніи многое зависитъ отъ субъективного 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 вполнѣ 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 чёмъ мы можемъ убѣдиться изъ послѣдующихъ реакцій животнаго» на тотъ же предметъ (107). Едва ли можно сомнѣваться, что подобное *убѣжденіе* обусловливается главнымъ образомъ привычкой автора мыслить процессы въ терминахъ физіологии и поконится скорѣе на нѣкоторыхъ гипотетическихъ предположеніяхъ, чѣмъ на фактахъ, доступныхъ непосредственному наблюденію и провѣркѣ; вѣдь въ самомъ дѣлѣ, никто не можетъ видѣть тѣхъ слѣдовъ, которые отпечатываются при каждомъ отдельномъ раздраженіи въ мозгу. Но, быть можетъ, указанныя гипотетическія предположенія являются удобнымъ пособіемъ для научнаго объясненія наблюдавшихъ 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 всякий поступокъ даже самый цѣлесообразный и самый сложный былъ бы понятнѣе, какъ материальная функция мозга». Но если такъ, то почему же самъ авторъ при объясненіи конкретныхъ явлений пользуется такими терминами, какъ «безпокойство», въ которое приходитъ собака при видѣ иглы (106), или «*приятное 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 построений 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 физіологическими процессами, что пріятное извѣстіе, чтобы произвести воздействіе на человѣка, должно получить нѣкоторое вѣнчнѣе выраженіе, т.-е. должно быть кѣмъ-либо произнесено или изображенено на письмѣ. Звуки голоса въ качествѣ колебаній воздуха раздражаютъ барабанную перепонку уха и какъ физіологические процессы передаются далѣе; лучи свѣта, отражаемые отъ написанныхъ буквъ, производятъ въ сѣтчаткѣ глаза очень сложные фотохимические процессы. Быть можетъ,

въ будущемъ намъ удастся точнѣе узнать сущность указанныхъ только что физическихъ и физиологическихъ явлений и даже выразить ихъ въ числахъ (указать, напр., число колебаний въ секунду воздушныхъ волнъ или волнъ предполагаемаго эаира, длину этихъ колебаний и т. п.); все же это ничуть не приближаетъ насъ къ пониманію того, въ чёмъ заключается природа беспокойства, испытываемаго живымъ существомъ, или сущность пріятнаго извѣстія. Другихъ результатовъ нельзя и ожидать, если принять во вниманіе, что физика и физиология, изучая явленія, отвлекаютъ послѣдня отъ всего того, что доступно лишь самонаблюдению. «Объективная психологія», какъ ее понимаетъ г. Бехтеревъ, принуждена имѣть дѣло исключительно съ физической и физиологической стороной раздраженій и съ тѣми измѣненіями, которыя совершаются въ организме 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 название «объективной психологіи» для изученія соотношенія вышеуказанныхъ внѣшнихъ нервно-психическихъ реацій съ предшествующими раздраженіями для того, чтобы имѣть постоянно въ виду отношеніе новой науки къ прежней «субъективной психологіи» и чтобы вселить въ умахъ вѣру въ то, что психика или, точнѣе, невро-психика, какъ ее понимаютъ всѣ, можетъ изучаться не однимъ только самонаблюдениемъ и самоанализомъ, но и чисто объективнымъ путемъ» (101) ¹⁾. Едва ли подобного 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 словоупотребленію, 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, неопредел-

словъ: «какъ ее» (т.-е. психику) «понимаютъ всѣ», то трудно сказать, кого собственно подразумѣваетъ г. Бехтеревъ подъ терминомъ «всѣ». Взгляды большинства людей на природу психическихъ явлений вовсе не обладаютъ желательной определенностью, 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 самонаблюдению, и направлена разбираемая нами статья. Такимъ образомъ подъ терминомъ «всѣ» придется понимать почти исключительно лицъ, занимающихся физиологией.

Вообще, въ воззрѣніяхъ г. Бехтерева на сущность и задачи психологии проводятся двѣ точки зрѣнія, которые, если продумать ихъ послѣдовательно, взаимно исключаютъ другъ друга.

1) Г. Бехтеревъ стремится создать *объективную* науку, которая, оставивши безъ вниманія данная самонаблюденія, изслѣдовала бы физические и физиологические процессы: внѣшнія раздраженія, вызываемыя ими измѣненія въ организмѣ и происходящія 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 явлений слѣдуетъ считать простой не-послѣдовательностью, несознанной зависимостью отъ метода самонаблюденія. Лишь принимая во вниманіе психическая переживанія, доступная непосредственно только самонаблюдению, мы можемъ ставить вопросъ: какими физиологическими процессами сопровождаются эти переживанія? Въ противномъ случаѣ у насъ неѣть объективнаго критерія, руководясь которымъ, мы могли бы оказывать предпочтеніе однимъ явленіямъ, происходящимъ

леніямъ и колеблющимся соозначеніемъ данного 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 данного слова и съ тѣми мнѣніями или положеніями, которыхъ 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 вводить въ «объективную психологію» изученіе такихъ функций, 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. физіологии. Въ такомъ нововведеніи, очевидно, сказывается помимо желанія самого автора признаніе за міромъ психическихъ переживаній самостоятельного значенія.

2) Вопреки основному требованію—вовсе оставить безъ вниманія самонаблюденіе, какъ методъ, не обладающій полной объективностью,—г. Бехтеревъ, о чѣмъ мы уже упоминали выше, все-таки не находитъ возможнымъ отказаться отъ употребленія такихъ понятій, какъ психический, психика, сознательный, беспокойство, пріятное извѣстіе, голодъ и т. п., которыхъ пріобрѣтаютъ опредѣленный смыслъ лишь благодаря непосредственному знакомству съ собственными переживаніями. Какъ слѣпому или глухому отъ рожденія нельзя выяснить сущность цвета 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 материалистическихъ терминахъ, называя «отпечатки» его «неопределенные»¹⁾. Это не болѣе, какъ фигулярное выраженіе, не имѣющее научнаго значенія. Кто наблюдалъ эти «неопределенные отпечатки» въ мозгу или въ другихъ частяхъ тѣла? Не подлежитъ сомнѣнію, голодъ вызываетъ извѣстнаго рода измѣненія въ организмѣ; но едва ли *неопределенность* 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 рассматриваемы, какъ совершенно излишніе спутники объективныхъ измѣненій нервной

¹⁾ Очевидно, г. Бехтеревъ имѣеть здѣсь въ виду *неопределенность* чувства голода, какъ психического переживанія.

ткани мозга» (89). Далѣе онъ замѣчаетъ, что «хорошій чтецъ мыслей съ помощью осзанія¹⁾» можетъ узнатъ задуманные другимъ лицомъ предметы (111). Мало того, «объективная психологія» хочетъ познать не только языкъ (нужно думать, не какъ совокупность звуковъ, производящихъ известная колебанія воздуха, и не какъ рядъ сочетаній буквъ, изображенныхъ на бумагѣ, но какъ средство для выраженія нашихъ мыслей), нравы, обычай и законы отдельныхъ народовъ, но также науку, религию, философию, поэзію и изящныя искусства (90). Къ сожалѣнію, въ разбираемой нами статьѣ мы вовсе не встрѣчаемъ конкретныхъ указаний того, какимъ образомъ она имѣть въ виду приступить къ изслѣдованию 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 физіологии, и сохраняя полную научную объективность, она должна оставить совершенно въ сторонѣ психические процессы; либо признавая действительность 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 решению вопроса. Проистекающая отсюда противорѣчія лишь отчасти прикрываются неопределенностью такихъ терминовъ, какъ нервно-психической, невро-психика, впечатлѣніе и т. п., которые, смотря по надобности, можно понимать то психологически, то физіологически. 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 духовные переживанія и факты, доступные лишь вѣнченному наблюдению, изъ одного общаго принципа; но для эмпирическаго позна-

¹⁾ Какимъ образомъ происходитъ подобное чтеніе „съ помощью осзанія“, это подробнѣе не выясняется.

нія тѣ и другіе всегда представляются какъ нечто 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 БИБЛIOГРАФИЯ.

Обзоръ книгъ.

Николай Бердяевъ. Новое религиозное сознание и общественность. Спб. 1907. L + 233.

Новая книга Н. Бердяева представляетъ собою явленіе во многихъ отношеніяхъ симптоматическое. Если она и не является выражениемъ «новаго религиознаго сознанія» въ его цѣломъ, а только одного теченія въ современныхъ религиозныхъ исkanіяхъ, 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 ощущила небывалую еще оторванность отъ мира, отъ единеніе и тоску, необычайную жажду самоутвержденія, жажду полноты и возсоединенія, ужасъ небытія, ужасъ смерти и скуку недѣйствительной жизни» (XXIV). Бердяевъ провидитъ только одинъ реальный исходъ изъ этого кризиса — религиозный. Безрелигиозность позитивистического 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 новая 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 обратить исканія человѣчества въ другую сторону, но сей-часъ нельзя отрицать симптомовъ, указывающихъ на свершающеся въ мышлениі и настроеніи эпохи движение въ сторону религіи, и эта жажды новыхъ откровеній, новаго творчества—черта времени. Въ столкновеніи этическихъ взглядовъ и соціальныхъ 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 яснѣ становится, что общий узель, въ который связываются эти проблемы,—религія. Еще не обрѣли живого средоточія духовной жизни, но все настойчивѣе стремятся пробиться чрезъ толщу частностей и противорѣчій на просторъ болѣе цѣлостнаго міропониманія. Еще попадаютъ въ область не-надежнаго въ вопросахъ о послѣднихъ цѣляхъ, но растетъ сознаніе, что вѣтъ 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 шеллингіанству. 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.

Основныя 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 нѣкоторые исходные пункты, но и «опытъ религіозной постановки проблемъ общественности». Это обращеніе къ «религіозной философіи общественности» отнюдь не результатъ одного только стремленія къ систематизаціи, но и существенный моментъ его религіознаго сознанія. Онъ отвергаетъ религію, которая была бы только дѣломъ личнаго утѣшениія или уединеннаго спасенія, отвергаетъ аскетическую, отврашающую отъ міра религіозность исторического 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 всемирной истории, съ «плотью» міра, съ вѣрностью землѣ» (XLIV). Этотъ синтетический 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 опыте, какъ источникѣ религій. На почвѣ мистики Бердяевъ встрѣчается, чтобы въ дальнѣйшемъ разойтись, съ исканіями современного «декадентства». Въ мистикѣ декадентовъ «накопляется матеріалъ для новаго религіознаго сознанія, въ ней новый опытъ стущается», и заслуги декадентовъ въ критикѣ отвлеченаго аскетизма и отвлеченаго морализма несомнѣнны. Но въ противоположность ихъ анархической, ирраціональной, иллюзіонистской мистикѣ, вообще всякой мистикѣ слѣпыхъ, хаотическихъ переживаній Бердяевъ утверждаетъ мистику объективную, оправдываемую разумомъ, мистической реализмъ. И психологически, и гносеологически стремится онъ намѣтить болѣе широкое пониманіе мистического 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 мистической 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, мистический опытъ. Во всякомъ значительномъ переживаніи есть потенція мистики. Мистика есть первоначальная стихія человѣческаго бытія, и, погружаясь въ эту стихію въ важныхъ и значительныхъ событияхъ своей жизни, человѣкъ «ощущаетъ и сознаетъ реальность иныхъ міровъ и въ никъ видитъ источникъ своихъ особенныхъ переживаній, своего

новаго опыта» (XIV). Бердяевъ оговаривается, что «иные міры» онъ понимаетъ не такъ, какъ ихъ понимаютъ дуалисты, отрывающіе трансцендентное отъ имманентнаго: «иные міры» и въ здѣшнемъ мірѣ заключены. Мистика, какъ непосредственное общеніе съ первоосновой бытія, непримирима съ позитивнымъ рационализмомъ, который поконится на разрывѣ между познаніемъ и бытіемъ; но «нельзя настаивать на ея исключительно ирраціональномъ характерѣ», и Бердяевъ стремится возвыситься надъ ограниченностью рационализма и ирраціонализма въ сверх-рационализмѣ, въ ученіи о Логосѣ, о міровомъ Разумѣ, открывающемся въ разумѣ индивидуальному. 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 Іисусъ изъ Назарета и былъ Христомъ-Логосомъ, — это рѣшается «непосредственнымъ религіознымъ воспріятіемъ, благодатнымъ гностисомъ, который принято называть вѣрой».

Все ученіе Бердяева о религіозномъ гносиſ направлено и противъ слѣпого традиціонализма церковной религіозности, устраняющаго личный религіозный опытъ, и противъ обособляющихъ личность тенденцій декадентскаго индивидуализма. Онъ защищаетъ религіозный универсализмъ и объективизмъ, связывающіе судьбу личности со смысломъ вселенской жизни. Огриданіе 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 предназначение въ міровой гармонії. Напротивъ, для Бердяева «реально-мистическое ощущеніе личности» — исходный пунктъ его религіозно-философскаго міропониманія.

Мыслию о личности, о ея освобожденіи опредѣляется и его религіозный идеалъ общественности. Во имя безусловныхъ и неотъемлемыхъ правъ личности, коренящихся въ ея сверх-эмпирической природѣ, во имя свободы человѣка отрицаютъ Бердяевъ суверенную, неограниченную, самодовлѣющую государственность, воплощается ли она въ абсолютномъ единовластиі или въ неограниченномъ народовластіи. И «соціалистическое государство есть новая форма абсолютного 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 богоизбѣжности, поставленного на мѣсто всякаго человѣковластія» (130). Отсюда близость Бердяева къ мирному, культурному анархизму, къ идеямъ Прудона, при иномъ, конечно, ихъ обоснованіи. Страхъ за расцвѣть и полноту индивидуального развитія, за высшія цѣнности жизни направляетъ его критику соціализма, но онъ обращается не противъ соціализма, который провидитъ новыя экономическія формы, не противъ колективизации производства и упраздненія буржуазной собственности («въ этомъ правда соціализма»), а противъ марксистской формы соціализма, противъ соціаль-демократической лже-религіи и въ главѣ «Соціализмъ какъ религія» стремится поставить критику его на базисъ философскаго анализа. Гораздо слабѣе послѣдняя глава его книги, гдѣ онъ пытается намѣтить очертанія его идеала религиозной общественности—«теократіи». Общая мысль,—подчиненіе всего общественного строительства религиозному идеалу, сочетаніе правды личной жизни съ правдой соборности,—весъма знаменательна, и въ самой постановкѣ проблемы понята существенная потребность времени, но характеристика «теократической общественности» будущаго не становится болѣе конкретной отъ того, что поставляется въ связь съ хилістическими вѣрованіями и апокалиптическими пророчествами. Это не остается, повидимому, скрытымъ 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 раскрытия 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 религії, съ приложениемъ статей о самоубійствѣ и о бессмертіи 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 религії“. М. 1908. Книгоизд. Заратустра. Стр. 88. Ц. 75 к.

Переводчикъ первого сочиненія («Діалоги о естественной религії») является авторомъ второго названного здѣсь трактата («Деизмъ и Давидъ Юмъ»), который только въ силу нѣкоторыхъ внѣшнихъ условій напечатанъ отдельно, а не въ качествѣ введенія къ переводу. Такимъ образомъ, вполнѣ естественно подвергнуть совмѣстному обзору оба эти сочиненія.

Едва ли иначе какъ только съ глубокимъ привѣтствіемъ можно отнести съ перевodu 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 произведению исключительный интересъ и возбуждаетъ къ нему особенное вниманіе. Статьи «О самоубійствѣ» и «О бессмертіи души» могутъ служить дополнительнымъ источникомъ для характеристики взглядовъ Юма въ области философии религіи, и появление ихъ перевода вмѣстѣ съ «Діалогами» вполнѣ умѣстно. Но можно только глубоко пожалѣть, что переводчикъ не докончилъ своей работы и не присоединилъ къ своему изданію перевода «Естественной исторіи религії». Громадное значеніе этого сочиненія, въ качествѣ важнѣйшаго источника, для возсозданія 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 собственного 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-

наль, 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 «приятзательный» (4), «*disposition*» «умонастроеніе» (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 установленіе 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 оттенкомъ, мало выражающимъ элементъ углубленнаго изслѣдованія, кото-

рый имѣется въ виду въ данномъ случаѣ. Такъ же довольно двусмысленно слово «утокъ» (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 оттѣнкахъ, съ которыми употребляется это слово въ обычной рѣчи, нѣть элементовъ серьезнаго замысла, соединенного 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 языке 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 «Діалоговъ о естественной религії». Желательность такой работы вызывается почти полнымъ отсутствіемъ у насъ трудовъ по исторіи философіи религіи и необходимостью уяснить философско-религіозные взгляды Юма, закрытые діалогической формой трактата. Г. Роговина больше интересовала вторая задача, хотя онъ посвящаетъ нѣсколько страницъ исторіи религіозной мысли въ Англіи. Не всегда можно согласиться съ авторомъ, поскольку онъ пытается указать коренное различіе между англійскимъ эмпіризмомъ и континентальнымъ раціонализмомъ. Быть можетъ, это различіе въ дѣйствительности не такъ велико, какъ это представляется нѣкоторыми историками философіи, и во всякомъ случаѣ нельзя упускать изъ виду ярко-раціоналистического критерія въ гносеологии Локка, все равно какъ нельзѧ считать послѣдовательнымъ эмпірикомъ и Бэкона. Въ частности, въ сфере морали, где авторъ, повидимому, больше всего готовъ видѣть англійского мыслителя независимымъ отъ теологіи, Бэконъ обнаруживаетъ смѣлости менѣе всего, и фундаментъ морали находитъ возможнымъ указать только въ божественномъ откровеніи¹⁾). Можно, далѣе, пожалѣть, что

¹⁾ De dignitate et augmentis scientiarum, I. VII, с. 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 популярнъ благодаря своей «Аналогіи» и взгляды котораго могли дать благодарный материалъ 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 «Діалогахъ» (Демеемъ, Клеантомъ и Филономъ) скрывается самъ Юмъ. Несмотря на то, что въ заключеніи «Діалоговъ» 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 меныше мирятся съ общимъ духомъ философіи Юма, чѣмъ возврѣнія, развиваemыя Филономъ. Но далѣе могутъ возникнуть два существенныхъ вопроса: можно ли вообще одного изъ дѣйствующихъ лицъ въ діалогахъ считать полнымъ выразителемъ взглядовъ самого Юма (въ известной области), и если можно, то какъ охарактеризовать философскую точку зрѣнія этого лица.

Г. Роговинъ, повидимому, вполнѣ положительно отвѣчаетъ на первый вопросъ, хотя едва ли можно совсѣмъ согласиться съ нимъ. Если одинъ изъ главныхъ участниковъ «Діалоговъ» (а именно Филонъ), дѣйствительно, ближе всего передаетъ взгляды самого Юма въ области философіи религіи, то едва ли здѣсь находится полное выраженіе философско-религіозныхъ возврѣній мыслителя, и для установленія истинной природы этихъ взглядовъ необходимо привлечь и другія сочиненія философа, а именно: «Естественную исторію религіи» и соответственные главы изъ «Изслѣдованія» («О чудесахъ», «О Прорицаніи и о будущей жизни»). Г. Роговинъ, конечно, имѣетъ ихъ въ виду, но, повидимому, онъ не всегда

придает имъ значение, равнозначное съ «Діалогами», и при уясненіи основной точки зрења Юма опирается преимущественно на разсужденія Филона въ «Діалогахъ». Но выяснить философскій Standpunkt Филона очень нелегко, отчасти въ силу діалогической формы произведения и связанной съ этимъ нѣкоторой искусственности въ самой конструкції, 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 находить возможнымъ констатировать у Филона положительное философско-религіозное міросозерцаніе, а именно не дейстіческаго типа, а болѣе радикальное—своеобразную пантегистическую концепцію. Не предрѣшая своего окончательного сужденія объ этихъ выводахъ автора, мы можемъ согласиться съ г. Роговиномъ 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 заявлений автора въ разнообразныхъ сочиненіяхъ, каковыя заявленія даютъ поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ видѣть въ Юмѣ чутъ ли не тейста. Извѣстно, какъ остороженъ и даже скрытенъ былъ Юмъ въ своихъ философско-религіозныхъ воззрѣніяхъ и какъ къ этому вынуждалъ его личный, довольно горькій опытъ. Извѣстный эпиграфъ къ его главному сочиненію¹⁾ можетъ иметь своеобразное приложеніе въ отношеніи самого мыслителя, разъ мы знаемъ, что нѣкоторая изъ важнѣйшихъ (съ точки зрења самого автора) сочиненій не могли выйти въ свѣтъ при его жизни. Знаемъ мы также глубоко-отрицательное отношеніе Юма къ положительнѣй религіи, какъ историко-культурному фактору, поскольку такое пессимистическое настроеніе философа могло только усилиться во вторую половину жизни подъ вліяніемъ 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 зрењія 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 настроенного 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 «Діалоговъ о естественной религії» можно сказать, что скептическая точка зрењія 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 гносеологии 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 «Діалогахъ» выражение 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 вполнѣ согласиться съ Паульсеномъ¹⁾. Углубляясь въ эту критику, мы можемъ замѣтить и положительная симпатіи Юма, которая, по проницательному замѣчанію того же Паульсена, клонятся въ сторону пантеистической концепціи, но для уясненія самаго су-

¹⁾ Einleitung zu Dialogen, S. 12.

шества 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 наскъдѣлать тотъ выводъ, который такъ смѣло формулируетъ авторъ обсуждаемаго очерка. Вѣдь съ точки зренія 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 обычного теченія опыта»¹⁾). Но пантеистическая концепція держится ли, на самомъ дѣлѣ, всегда въ предѣлахъ опыта и не есть ли уже здѣсь переступаніе тѣхъ границъ, которая считается непереходимыми для истинно-философствующаго ума Юмъ? Конечно, все будетъ зависѣть отъ пониманія самого термина «пантеизмъ», который, къ сожалѣнію, не выясняется у г. Роговина съ достаточной полнотою и определенностью. 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 разнобразныхъ современныхъ пантеистическихъ конструкціяхъ (хотя бы того же Паульсена), да и едва ли свободенъ отъ этого элемента, повидимому, всквозь проникнутый интеллектуализмъ пантеизмъ Спинозы. Вообще, намъ кажется, что крупнымъ недостаткомъ работы г. Роговина является то, что онъ не даетъ точнаго опредѣленія термина «пантеизмъ» и не выясняетъ, на какомъ именно смыслѣ склоненъ былъ понимать его Юмъ. Если можно здѣсь ограничиться ссылкой на слова Филона: «передъ полагая, что міръ содержитъ искрѣ принципій 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 неопределённая формулировка пантейстической концепціи, и едва ли ею могъ бы вполнѣ удовлетвориться глубоко-критической умѣ Юма. Въ какомъ смыслѣ понимается здѣсь «порядокъ», какъ относится эта концепція къ пантейстическимъ конструкціямъ Бруно, Спинозы и позднѣйшихъ мыслителей этого направленія, объ этомъ авторъ не говоритъ ни слова. Затѣмъ, каково отношеніе этого способа представлениія всего сущаго къ атеистическимъ концепціямъ? Авторъ, повидимому, готовъ противопоставить осторожный и довольно смутный пантейзмъ Юма открытому атеизму «ребячески запальчивыхъ французскихъ атеистовъ¹⁾). Но врядъ ли можно согласиться съ нимъ. Въ своихъ отрицательныхъ пунктахъ едва ли можетъ быть существенное различие между этими концепціями (поскольку идетъ рѣчь о критикѣ теистическихъ и деистическихъ представлениій); что же касается положительныхъ моментовъ въ пониманіи Божества, то у многихъ французскихъ материалистовъ также можно констатировать элементы пантейстической 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 пантейзмомъ, поскольку атеизмъ рассматривается какъ определенная философская система, констатируемая у тѣхъ или иныхъ известныхъ 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 известный атеизмъ къ пантейзму, 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 известного отрывка «Изслѣдованія» («О Провидѣніи и будущей жизни»), где мысли Юма развиваются также въ діалогической формѣ и где непобѣжденнымъ остается представитель эпикурейской философіи.

Всѣ эти замѣчанія имѣли цѣлью показать, что трактатъ г. Ро-

¹⁾ Стр. 81.

говина, несомнѣнно, выиграль 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 прийти къ познанію религіозныхъ 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 пантейстической 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, затруднило 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 вполнѣ общедоступны.

Н. Виноградовъ.

Новые книги и брошюры, полученные въ редакціи.

Берманъ, Я. Дialectika въ свѣтѣ современной теоріи познанія. Москва. 1908. Ст. 236. Ц. 1 р. 25 к.

Берсь, 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 сарти. 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 „Свѣточка“ 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, Н. Н. Примѣрный библіотечный 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.

Легерь, Оскаръ. Педагогическое завѣщаніе. Перев. С. Крылова. Москва. 1908. Ст. 87. Ц. 50 к.

Каний, В. Краткая систематическая грамматика французского языка. Москва. 1908. Ст. VIII + 194. Ц. 60 коп.

Новленский, Мих. Русская история (Для средней школы). Част. I, вып. II. Изд. Скирмунта. Москва 1908. Ст. VI + 212. Ц. 1 р.

Копельманъ, А. Чѣмъ должна быть колективная психологія. Одесса. 1908. Ст. 51. Ц. 35 к.

Котляревскій, Несторъ. Рыльевъ. Спб. 1908. Ст. 208 + 213. Ц. 1 р. Библиотека «Свѣточ» подъ редакціей С. А. Венгерова.

Махъ, Э. Анализъ ощущеній и отношеніе физического къ психическому. Перев. Г. Котляра. Съ предисл. автора и вступит. статьей А. Богданова. Изд. II. Москва. 1908. Ст. 304. Ц. 1 р.

Методы экспериментального 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.

Монтели, А. К. Органы чувствъ и вѣнчній 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-Кравчинскій, С. М. Собрание сочинений. Часть VI. Публистика и критика. Спб. 1908. Ст. XVI + 236. Ц. 1 р. Библиотека «Свѣточ» подъ ред. С. А. Венгерова. №№ 86 — 90.

Сѣверинъ, С. Д. О средствахъ нравственного возрождения. По

поводу юбилея Л. Н. Толстого. Никополь. 1908. Ст. 88. II. 35 к.

Творенія блаженнаго Феодорита, 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. И. Корни безпросвѣтнаго пессимизма. Спб. 1909. Ст. 193. Ц. 1 р.

Издание «Посредника». Москва. 1908.

Бирюковъ, П. Левъ Николаевичъ Толстой. Біографія. 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 Голіафъ. 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.

Бирюковъ, Л. Левъ Николаевичъ, на деш. бум. 18 к.

Толстой (къ 80-лѣтнему юбилею). Краткій біографическій очеркъ.

Онеръ-Бломъ, М. Что рассказалъ 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. «Прометея».

Фламмаріонъ, Камилль. Невѣдомыя силы природы. Спб. 1908. Ст. 328. Ц. 2 р. Изд. «Прометея».

Шеалингъ. 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.

Шулятиковъ, 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. Лосского на критическую статью 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. Лосский отклоняетъ направленія 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 гносеологии абсолютный интуитивизмъ, я долженъ оговориться, что я вовсе не являюсь принципіальнымъ противникомъ его точки зрѣнія. Философія Н. О. Лосского мнѣ близка и родственна какъ по гносеологическимъ, такъ и по метафизическимъ своимъ принципамъ. Я такъ же, какъ и Н. О. Лосский, провожу въ гносеологии эмпиризмъ, а въ метафизикѣ имѣю общую съ Н. О. Лосскимъ почву въ монадологическомъ панпсихизмѣ. И для меня интуиція является фактомъ первостепенного значенія, какъ въ философіи, такъ и въ религії. 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. Лосский отказался отъ нѣкоторыхъ своихъ положеній. Основной принципъ его гносеологии въ высшей степени плодотворенъ и важенъ въ психологіи и метафизикѣ, но та исключительность, съ какою Н. О. Лосский хочетъ превратить всѣ познавательные процессы, включая сюда понятія, сужденія и умозаключенія, въ непосредственную интуицію, можетъ

только подорвать его значение. 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 положительного обоснованія и главнымъ образомъ опирается на косвенные аргументы отъ противнаго. По мнѣнію Н. О. Лосскаго такимъ положительнымъ аргументомъ и притомъ самымъ сильнымъ является его *указание на фактъ присутствія въ сужденіи того, къ чemu сужденіе относится*. Впрочемъ, авторъ соглашается, что этотъ аргументъ быть можетъ не достаточно подробно имъ изложенъ и объясняется 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 книжѣ. Но мы и по существу не согласны, чтобы для Н. О. Лосскаго простое указаніе на фактъ присутствія въ сужденіи того, къ чemu 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 понять и объясненъ только однимъ единственнымъ способомъ. Но факты восприятія или представлениія, а также факты сужденія объ этомъ восприятіи далеко не столь просты, чтобы не нуждались въ объясненіи. Философія рассматриваетъ эти факты уже нѣсколько тысячелѣтій и до сихъ порь 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 фактамъ въ родѣ восхожденія или захода солнца. Но вѣдь и это невѣрно.

Никто не сознаетъ этого, какъ фактъ. Что въ суждениі «это дерево зеленое» находится то самое дерево, къ которому это суждение относится—вѣдь этого никто не сознаетъ такъ, какъ сознается восходъ солнца. Напротивъ непосредственное, нетронутое философскими теоріями сознаніе непреодолимо противостоять этому «факту» и будетъ утверждать, что «я, смотрящій на это зеленое дерево и говорящій о немъ, стою отъ него на персту и что потому оно никакъ не можетъ быть во мнѣ и на 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 суждениі самого объекта сужденія. Это присутствіе можетъ быть именно только гносеологической *теоріей*, а никакъ не фактъ. 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, развиваemыя на почвѣ идеалистической гносеологии. 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 которой между тѣмъ попутно борется.

2) На указанія критиковъ, что авторъ интуитивизма достаточно не обосновалъ универсального значенія принципа непосредственной интуиціи, исключающаго въ знаніи всякаго рода *посредственное* отношеніе къ познаваемому объекту, Н. О. Лосскій отвѣчаетъ, что «тотъ, кто допустилъ такое своеобразное свойство познающаго субъекта, какъ способность непосредственнаго воспріятія виѣшняго 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 виѣшняго міра есть не живой реальный актъ, который можетъ бытъ

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 полупти; 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 законы! Вѣдь если всюду слѣдовать этому методу, если всему придавать формальную универсальность, то намъ придется кромѣ гносеологии преобразовать и все естествознаніе и заставить, напримѣръ, плотность воды увеличиваться не только отъ 0⁰ до 4⁰ Ц., но чтобы не останавливаться на полпути и выше 4⁰ Ц. Непонятно, какъ авторъ, такъ много выяснявшій живую реальнуу 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 вѣшнимъ міромъ къ чисто духовнымъ отношеніямъ. Указывая на то, что познавательные 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 различие 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 состоить 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 представление пространственной смежности и раздѣльности 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 позиционемъ субъектѣ, но и въ той объективной координації отношеній, въ которой находятся исѣ; вси міра. Вѣдь и своя соприкосновенія къ духовнымъ отношеніямъ, мы можемъ все-таки сказать, что между позиционемъ субъектомъ А и объектомъ міра N находится много посредствующихъ элементовъ В, С, Д... какъ-то отдѣляющихъ субъектъ А отъ объекта N. Вѣдь понятія «между», «посредство», «отдѣленіе» имѣютъ не одинъ только пространственный объективный смыслъ. Что же заставляетъ Н. О. Лосскаго сводить тотъ 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 характеристикахъ воспріятій и ихъ элементовъ, какъ «данныхъ мнѣ» и «моихъ». Несомнѣнно, что усиленіе или ослабленіе вниманія и дифференцировка—акты наиболѣе рѣзко отмѣченные характеромъ «мои». Но именно пространственная раздѣльность, близость или отдаленность менѣе всего сводится къ «моему». Въ томъ, что мать никакъ не можетъ узнатъ, что дѣлается съ ея больнымъ ребенкомъ, находящимся отъ нея за нѣсколько сотенъ верстъ, ся «мое» является совершенно безсильнымъ и не имѣть 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, которая ей абсолютно не интересны и на которыхъ она не обращаетъ никакого вниманія и вопреки этому ихъ видѣть и слышать, 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 видѣть какой-то внѣшней познающему субъекту координаціи объектовъ міра, если все это «данное» сводить къ моему интересу и вниманію, то мы должны были бы объявить весь тотъ фундаментъ, на которомъ зиждется теорія Н. О. Лосскаго никакуда негоднымъ. Но мы этого вовсе не хотимъ. Ошибка здѣсь не столько въ основаніяхъ сколько въ выводахъ. Если видѣть въ «данномъ» объективное и въ «данныхъ» пространственно временныхъ отношеніяхъ какой-то отзовукъ духовной координаціи объектовъ міра, то нельзѧ 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 чувственному значеніи пространства, пусть даже этотъ законъ не универсаленъ, но всему этому подчинено наше сознаніе 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 транспондентнымъ 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, вполнѣ угасившій въ своей теоріи онтологическое значеніе какъ пространства, такъ и времени. Такъ скажетъ онъ намъ и, отошлетъ къ своимъ будущимъ работамъ по онтологии, 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, пришедший къ полному отожествленію воспріятій представлений 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 представлія. Но дѣло осложняется еще и тѣмъ, что авторъ въ сущности предопредѣлилъ уже свое решеніе о природѣ пространства и времени для человѣческаго сознанія, сводя ихъ объективное значеніе къ нулю. Это конечно не ново въ исторіи философіи, но въ гносеологии Н. О. Лосскаго это является совершенно неожиданнымъ и стоитъ въполномъ противорѣчіи съ его реализмомъ и довѣріемъ къ характе-

ристикамъ «данности» и «моего». И именно въ силу этого спосо-образного положенія понятій пространства и времени въ теоріи Н. О. Лосскаго онъ долженъ бы выяснить 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 восприятія, въ которой онъ оставилъ безъ всякаго разрѣшенія несколько основныхъ вопросовъ. И въ своемъ отвѣтѣ авторъ не даетъ на эти вопросы никакого удовлетворяющаго отвѣта. Прежде всего, это вопросъ о чувственной сторонѣ восприятій. Судя по тому, что имѣется по этому поводу въ «Обоснованіи интуитивизма», а въ особенности въ рассматриваемой 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, все ли ощущенія таковы или только нѣкоторые. Но во всякомъ случаѣ эти нѣкоторые, 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 отрицаєтъ вполнѣ ученія о субъективности ощущеній и въ то же время видитъ въ ощущеніяхъ результатъ взаимодѣйствія 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 видѣть 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 обозначающими эти объекты. Если авторъ интуитивизма намъ возразить, что это знаніе относится только къ тому же, что въ немъ дано, т.-е., что ощущенія говорять намъ лишь объ ощущеніяхъ же, а не о чёмъ 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 непосредственный свѣдѣнія о ихъ пріятныхъ или непріятныхъ переживаніяхъ. Несомнѣнно, что анатомическіе образы и представлѣнія для монадологическихъ предпосылокъ нашего автора коечко дали. А если такъ, то транспондентное значение этихъ образовъ и представлений неоспоримо. Но оставимъ чувственную сторону воспріятій. Здѣсь авторъ оставилъ много нерѣшенаго, чтобы увѣренno 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 всеѣ всегда очень заинтересованы всею цѣлью причинныхъ отношеній вокругъ нась, потому что отъ этого зависитъ наше благосостояніе и судьба; но почему же мы не узнаемъ ничего обѣ 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 непосредственного 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 профессіональный воръ долженъ бы интуитивно знать, какія деньги и въ какомъ именно помѣщеніи находятся въ об-

поронинаемой имъ квартире и тѣмъ не менѣе профессиональные воры проявляютъ обыкновенно обо всѣхъ этихъ обстоятельствахъ какими-либо непосредственными путями и, несмотря на все *штрафы* и *наказаніе* къ чужому имуществу, никогда не видятъ его интуитивно сквозь стѣну. Вообще, человѣчество вѣдомо, 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 себѣ зрѣніемъ и осязаніемъ, мѣрою и вѣсомъ въ значеніи всякаго рода причинъ и субстанцій. Казалось бы, что все это говорить 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 окружающего насъ міра субстанцій и причинъ, представляющихъ нечувственное бытіе.

4) Въ заключеніе нѣсколько словъ объ отношеніи «божественной» и человѣческой гносеологии. Мы вполнѣ согласны съ Н. О. Лосскимъ, что человѣкъ таитъ въ себѣ способности божественного непосредственного созерцанія вещей. Но только мы думаемъ, что способность эта находится въ зачаточномъ состояніи и что въ проявленіи ея внимание и интересъ не играютъ почти никакой роли. Только глубокіе религіозные процессы, воодушевляющіе человѣка на ступень святости, дѣлаютъ его способнымъ къ интуитивнымъ восприятіямъ Бога и міра; да и то частично и неясно, «яко зерцаломъ въ гаданії». 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 изъза данныхъ ему религіозныхъ обѣтованій. Но дѣло тутъ да же 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. Этую сторону вопроса вполнѣ 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 гносеологический интуитивизмъ, какъ иѣчто 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 хиліастическими тенденціями. Оставляя однако въ сторонѣ религіозную оцѣнку интуитивизма, мы ограничиваемся лишь утвержденіемъ, что въ философіи онъ не можетъ быть надлежащимъ образомъ обоснованъ, такъ какъ противорѣчить нѣкоторымъ фактамъ, имѣющимъ безспорное истолкованіе, и даже при обсужденіи его съ имманентной автору точки зрѣнія обнаруживаетъ въ своихъ основоположеніяхъ непримируемое противорѣчіе.

С. Аскольдадѣвъ.

Філософскія изслѣдованія, == == обозрѣнія и проч.,

издаваемыя подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

СОДЕРЖАНИЕ.

- Т. I. Вып. 1-й. Шиманский, А. Н. Ученіе Канта и Спенсера о пространствѣ.
 Челпановъ, Г. И. Объ имманентной философіи.
 Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинари за 1897—1902 г.
- Т. I. Вып. 2-й. Щербина, А. М. Ученіе Канта о вещи въ себѣ.
 Вайнштейнъ, А. Э. Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.
 Челпановъ, Г. И. Авенаріусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. Щербина, А. М. Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).
 Зѣньковскій, В. В. Современное состояніе психо-физической проблемы.
 Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Введение).
 Челпановъ, Г. И. Априоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гильярову).
- Т. I. Вып. 4-й. Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта.
 Челпановъ, Г. И. Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.
 Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинари за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. Блонскій. Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

Складъ изданія въ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологии“ и въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховая, противъ Университета.

КОМИССІЯ ПО ОРГАНІЗАЦІЇ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ,

состоящая при Учебномъ отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній.

Комиссія выпустила въ свѣтъ программы двухъ типовъ: 1) Эпизодическая, 2) программы на 4-хлѣтній систематический курсъ. 1) Программы домашняго чтенія на I-й годъ систематического курса. Цѣна 35 к. съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 63 к. 2) Программы домашняго чтенія на II-й годъ систематического курса. Цѣна 45 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 76 к. 3) Программы домашняго чтенія на III-й годъ систематического курса. Цѣна 60 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 95 к. 4) Программы домашняго чтенія на IV-й годъ систематического курса. Цѣна 55 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 91 к. Четыре выдѣска „Программы домашняго чтенія“ состоять изъ слѣдующихъ семи отдѣловъ: 1) наукъ математическихъ, 2) физико-химическихъ, 3) биологическихъ, 4) философскихъ, 5) общественно-юридическихъ, 6) исторіи и 7) исторіи литературы. Содержаніе каждого изъ этихъ отдѣловъ распределено между четырьмя годами систематического курса.

Эпизодическія программы серія I. Цѣна 20 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 41 к. Содержаніе: 1. Пирамиды (Древній Египетъ). 2. Средневѣковый городъ. 3. Исторія французской революціи. 4. Смутное время въ Московскомъ государствѣ. 5. а) Исторія кодификаціи гражданскаго права въ Россіи. 5. б) Растительный сообщество Средней Россіи. 6. Валленштейнъ Шиллера. 7. Байронъ и его времена. 8. Новгородскія былицы. 9. Городское хозяйство и городскіе финансы. 10. Факторы преступности. 11. Основы судебнай реформы 1864 года въ Россіи. 12. Вопросъ о смертной казни въ старой и новой литературѣ.

Эпизодическія программы серія II. Цѣна 15 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 35 к. Содержаніе: 1. Корея. 2. Японія. 3. Право войны. 4. Средневѣковая исторія Англіи. 5. „Горе отъ ума“ Грибоедова. 6. „Анна Каренина“, ром. Л. Н. Толстого. 7. Дарвинизмъ.

Кромѣ того, „Комиссія домашняго чтенія“ выпустила въ свѣтъ Сборникъ программъ для чтенія по вопросамъ государственного строя.

Содержаніе: Предисловіе. Ч. I. Историческія программы. 1. Программы по всеобщей исторіи. 2. Программы по русской исторіи. Ч. II. Программы по вопросамъ государственного строя.

I. Общая часть.

1. Общее учение о правѣ. 2. Исторія философіи права. 3. Государственное право.

II. Отдѣльные программы.

1. Общее учение о государствѣ. 2. Государственные реформы. 3. Правовое государство. 4. Раздѣлеве властей. 5. Судъ въ правовомъ государствѣ. 6. Земское самоуправлѣніе. 7. Политика Аристотеля. 8. Средневѣковая исторія Англіи. 9. Старый порядокъ и революція. 10. Земскіе соборы. 11. Планъ государственного преобразованія Сперанского.

Цѣна Сборника 50 к., съ пересылкой наложеннымъ платежомъ 85 к.

КОМИССІЯ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ Понровка, М. Успенскій пер., д. № 3 Дебуи.

„Русская Мысль“.

Вашла сентябрьская (девятая) книга.

Составлено: I. Судъ Божій. Алексѣя Ремизова. II. Стихот. *Никола Гофмана*. III. Три пролога. *Гуго фонъ-Гофмансталья*. IV. Санаторія. Зѣнико. V. Стихот. *В. Литаченія*. VI. La Mouche. Романъ на смертномъ одрѣ (изъ жизни Гейне). VII. Стихот. со швед. *М. Благовѣщенской*. Оконч. VIII. Стихот. *А. Беклемішева*. IX. Пора любви. Перев. съ франц. З. Журавской. X. Стихот. Я. Година. XI. Художники пов. *М. Первухина*. XII. Мраморъ. Разс. К. и О. Кавальскихъ. XIII. Стихот. В. Страшна. XIV. Восемь мѣсяцевъ въ сибирской тюрьмѣ. В. XV. Изъ исторіи Австрійской реакціи. М. Левина. XVI. Эдвардъ Григъ. Ю. Энгель. XVII. Профессіон. и полит. дѣятельность юго-слав. учит. союзовъ. С. Русовой. XVIII. Католич. модернизмъ и кризисъ соврем. сознанія. Н. Бердяева. XIX. Вопросы государ. хозяйства и бюджета въ третьей Думѣ. А. Шинарева. Продол. XX. О Владимірѣ Короленкѣ. К. Чуковскаго. XXI. Новый трудъ по теоріи познанія. Л. Галича. XXII. Изъ моихъ воспоминаній. М. Щепкина. XXIII. Политич. партіи въ современай Турції. А. Терь-Арутюнова. XXIV. Третій интернац. конгрессъ историковъ. Д. Егорова. XXV. По стат. 1901. А. Изюрова. XXVI. Иностраниая политика. А. Гальберштадта. XXVII. Письма въ редакцію. XXVIII. Библ. отд. XXIX. Объявленія.

Продолжается подписка на 1908 годъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Съ достав. и перес.	Годъ	9 м.	6 м.	3 м.	1 м.
		12 р.	9 р.	6 р.	3 р.
За границу	14 „	10 „	50 к.	7 „	3 , 50 к. 1 , 25 к.

Подписка принимается: въ Москвѣ—контора журн. Воздвиженка, Ваганьевъ, пер., д. Куманина, въ Спб., Вильнѣ, Варшавѣ—въ книжн. маг. Карбасникова. Въ Кіевѣ—въ книжн. маг. Оглоблина и Соколовскаго. Въ Одессѣ—въ книжн. маг. „Трудъ“.