

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

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXIV.

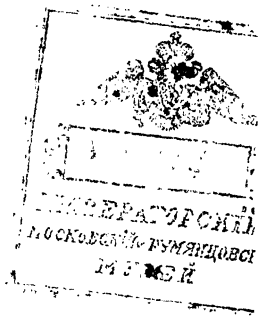
Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

II Книга (117).

---

МАРТЪ — АПРѢЛЬ. — 1913 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>.

Цименовская ул., соб. комъ.

1913 г.

Библиотека "Руниверс"



# СОДЕРЖАНИЕ.

---

Этика Метерлинка. (Продолженіе.) В. Хвостова . . . . .	<i>Стр.</i> 93
Время и его религіозный смыслъ. С. Аскольдова . . . . .	137

---

Болцано и теорія науки. (Окончаніе.) В. Нуцубидзе. . . . .	111
О возможности индивидуалистическаго обоснованія альтруистической морали. А. Яроцкаго . . . . .	174
Новая теорія естественнаго права. В. Вальденберга . . . . .	226

---

## **Критика и библіографія.**

1. Библіографическій листокъ . . . . .	255
----------------------------------------	-----

## **Извѣстія и замѣтки.**

<b>Московское Психологическое Общество.</b> (Отчетъ о годовомъ распорядительномъ засѣданіи) . . . . .	259
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Условія для соисканія премии, учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпинимъ, за сочиненіе на тему по философіи наукъ . . . . .	264
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Списокъ членовъ Психологическаго Общества, состоящаго при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ по 1-ое апрѣля 1913 г. . . . .	266
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## **Объявленія.**

---





## Этика Метерлинка <sup>1)</sup>.

### III. Судьба.

Люди склонны придавать очень большое значеніе въ своей жизни судьбѣ или року, при чемъ они постоянно упрекаютъ судьбу въ жестокости и несправедливости. Какъ мы увидимъ, Метерлинкъ не отрицаетъ аморальности судьбы. Но онъ считаетъ, тѣмъ не менѣе, необходимымъ сдѣлать нѣсколько ограничительныхъ оговорокъ по вопросу о значеніи внѣшняго фатума въ нашемъ существованіи. Общій смыслъ этихъ оговорокъ состоитъ въ томъ, что, во-первыхъ, упрекая судьбу въ несправедливости къ намъ, мы часто сами оказываемся несправедливы къ ней, представляя ей неправильный счетъ, во-вторыхъ, мы очень склонны излишне преувеличивать вообще значеніе внѣшнихъ событий нашей жизни.

Не трудно показать, что часто мы несправедливы къ самой судьбѣ. Такъ, прежде всего, мы часто ставимъ на ея счетъ такія бѣдствія, которыя оказываются дѣломъ нашихъ рукъ. Есть три наиболѣе реальные бѣдствія, которыя могутъ постигнуть человѣка и которыя обыкновенно постигаютъ его уже до рожденія; это: абсолютная бѣдность, болѣзнь, особенно въ ея одіозныхъ формахъ, и слабость интеллекта. Но изъ этихъ бѣдствій бѣдность является, несомнѣнно, результатомъ не внѣшней судьбы, а нашихъ социальныхъ порядковъ. Мы часто не знаемъ, почему такой-

---

<sup>1)</sup> № 116 „Вопросы философіи и психологіи“.

Вопросы философіи, кн. 117.

то именно человекъ рождается бѣднымъ, а другой богатымъ, но мы хорошо знаемъ, въ силу какихъ чисто человеческихъ несправедливостей на этомъ свѣтѣ существуетъ слишкомъ много бѣдности, съ одной стороны, и слишкомъ много богатства, съ другой. Зачѣмъ удивляться, что океанъ не считается съ духовнымъ состояніемъ жертвы, которую онъ поглощаетъ, если мы сами не считаемся съ невинностью массы несчастныхъ бѣдняковъ, которые въ сущности являются нашими жертвами? Если же устранить бѣдность и грѣхи родителей, которые также вполне отвратимы, то значительно сократится доля судьбы и въ другихъ двухъ источникахъ бѣдствій, болѣзняхъ и глупости. Конечно, необъяснимая и жестокая несправедливость останется, но ея размѣры очень уменьшатся (Temple, 22—25, 277—278.)

Далѣе, производя учетъ тому, что намъ посылаетъ судьба, мы еще въ иномъ отношеніи не вполне справедливы къ ней въ веденіи этого счета. Мы очень заботливо отмѣчаемъ тѣ бѣдствія, которыя она намъ посылаетъ, не считаясь почти съ посылаемымъ счастьемъ <sup>1)</sup>. „Если произошло какое-нибудь несчастіе, то сбѣгается вся деревня, весь городъ; но если это—поцѣлуй, если лучъ красоты поразилъ нашъ взоръ, или лучъ любви освѣтилъ наше сердце, то никто не обращаетъ вниманія. И однако поцѣлуй можетъ быть такъ же важенъ для радости, какъ рана важна для горя. Мы несправедливы, никогда не примѣшивая судьбу къ счастью“ (Sagesse, 120). Разсуждая о людяхъ, о какомъ-нибудь Эдипѣ, Сократѣ, Жаннѣ д'Аркъ, мы часто изъ-за трагической смерти какъ будто не придаемъ никакого значенія цѣлой жизни. „Кажется, будто смерть все поглощаетъ; и если тридцать лѣтъ счастья кончаются случайной смертью, то тридцать лѣтъ представляются намъ затерянными въ потемкахъ горестнаго часа“. Между тѣмъ „то, что

1) Нельзя не отмѣтить, впрочемъ, что въ „Trésor des humbles“, стр. 184, самъ Метерлинкъ увѣряетъ, будто бы нѣтъ радостной судьбы, нѣтъ счастливой звѣзды; звѣзда, которую такъ называютъ, только терпѣливо ждетъ“.

насъ дѣлаеть счастливыми или несчастными, помѣщается между рожденіемъ и смертью; не въ смерти, но въ дняхъ и годахъ, которые ей предшествуютъ, находится счастье и несчастье существа и его истинная судьба“ (121—123). Это отчасти объясняется тѣмъ, что въ несчастіяхъ мы всѣ болѣе одинаковы, чѣмъ въ счастьяхъ, и чужое несчастье намъ всегда почти понятно, тогда какъ чужого счастья мы иногда и оцѣнить не можемъ. „Мы видимъ только несчастія мудреца, ибо мы всѣ знаемъ, что такое несчастье; но мы не видимъ его счастья, такъ какъ нужно быть такимъ же мудрымъ, какъ мудрецъ, и такимъ же справедливымъ, какъ справедливый, судьба котораго взвѣшивается, чтобы понять его счастье... Въ счастьяхъ гораздо болѣе невѣдомыхъ земель, чѣмъ въ несчастіяхъ; несчастье всегда говоритъ тѣмъ же голосомъ, а счастье дѣлаеть меньше шума по мѣрѣ того, какъ оно становится глубже“ (124—125).

Мы очень преувеличиваемъ то значеніе, которое имѣеть въ нашей жизни независящая отъ насъ судьба.

При оцѣнкѣ событій мы слишкомъ склонны упускать изъ вида, что та сила, съ которой они на насъ дѣйствуютъ, цѣликомъ зависитъ отъ того, какъ мы сами ихъ принимаемъ. „Если бы всѣ, которые могутъ себя считать счастливыми, сказали совершенно просто о мотивахъ своего довольства, то видно было бы, что между скорбью и радостью всегда существуетъ только различіе нѣсколько болѣе улыбающагося и нѣсколько болѣе свѣтлаго приема и враждебнаго и мрачнаго подчиненія, узкаго и упрямаго истолкованія и истолкованія гармоническаго и расширеннаго. Тогда несчастные воскликнули бы: „Какъ, только это? Но мы также обладаемъ элементами такого счастья въ нашемъ сердцѣ“. Да, вы ими обладаете. За исключеніемъ великихъ физическихъ несчастій, всѣ ими обладаютъ. Но не говорите объ этомъ счастья съ презрѣніемъ. Нѣтъ другого счастья. Самый счастливый человекъ тотъ, кто лучше всего знаетъ свое счастье; а тотъ, кто лучше всего знаетъ свое счастье, есть тотъ, кто глубоко понимаетъ, что счастье отдѣлено отъ скорби только высо-

кой, неутомимой, человѣчной и смѣлой идеей“ (Sagesse, 6—7). „Со всѣми, кто насъ окружаетъ, происходятъ тысячи приключеній, въ которыхъ скрывается масса поводовъ къ героизму, и ничего героическаго не оказывается, когда приключеніе прошло. Но Иисусъ Христосъ встрѣчаетъ на пути толпу дѣтей, женщину-блудницу или самаритянку и человечество трижды подъ рядъ подымается на высоту Бога“ (25). „Можно было бы сказать, что съ людьми случается лишь то, что они хотятъ, чтобы съ ними случилось. Мы имѣемъ, правда, только слабое влияніе на извѣстное количество внѣшнихъ событій; но мы обладаемъ всемогущимъ воздѣйствіемъ на то, чѣмъ событія становятся въ насъ самихъ, т.-е. въ духовной части, которая и есть свѣтлая и безсмертная часть всякаго событія. Есть тысячи существъ, въ которыхъ эта духовная часть, которая можетъ родиться отъ всякой любви, отъ всякаго несчастія, отъ всякой встрѣчи, не смогла жить ни одного момента, и эти люди проходятъ, какъ обломки на рѣкѣ. Есть нѣкоторые другіе, въ которыхъ эта безсмертная часть поглощаетъ все; они представляются какъ бы островами на морѣ, ибо они нашли твердую точку, съ которой они распоряжаются внутренними судьбами, а вѣдь истинная судьба и есть внутренняя судьба. Для большинства людей то, что съ ними случается, освѣщаетъ или затемняетъ ихъ жизнь; но внутренняя жизнь тѣхъ, о комъ я говорю, одна освѣщаетъ все то, что съ ними случается. Если вы любите, то не любовь составляетъ часть вашей судьбы, а сознаніе васъ самихъ, которое вы найдете въ глубинѣ этой любви, измѣнить вашу жизнь. Если васъ предали, то важно не предательство, а то прошеніе, которое оно родитъ въ вашей душѣ, и болѣе или менѣе общая, болѣе или менѣе возвышенная, болѣе или менѣе сознательная природа этого прошенія повернетъ ваше существованіе въ болѣе мирную и болѣе свѣтлую сторону судьбы, гдѣ вы себя увидите лучше, чѣмъ если бы вамъ оставались вѣрными. Но если предательство не увеличило простоты, болѣе высокой довѣрчивости, протяже-

нія любви, то васъ предали совершенно бесполезно, и вы можете сказать, что ничего не случилось“ (26—27). „Мы становимся въ точности тѣмъ, что мы открываемъ въ постигающемъ насъ счастьи и несчастіи, и самые неожиданные капризы счастья обыкновенно принимаютъ форму нашихъ мыслей. Можно сказать, что счастье и несчастье очищаются раньше, чѣмъ постучать въ дверь мудреца, и что они опускаютъ голову, чтобы войти въ заурядную душу“ (30—31). „Горе всегда отдаетъ намъ только то, что наша душа дала ему займы въ счастливые дни“ (97). Такимъ образомъ, каждый человѣкъ въ своей жизни находитъ, въ концѣ-концовъ, самого себя. „Не будемъ забывать, что съ нами случается лишь то, что имѣетъ одинаковую съ нами природу. Всякое переживаемое приключеніе представляется нашей душѣ въ формѣ нашихъ обычныхъ мыслей и ни одинъ героическій случай никогда не представился тому, кто уже не былъ молчаливымъ и скрытымъ героемъ въ теченіе многихъ лѣтъ. Взойдите на гору или спуститесь въ деревню, идите на край свѣта, или прогуливайтесь вокругъ дома и вы только самого себя встрѣтите на случайныхъ путяхъ. Если сегодня вечеромъ выходитъ Іуда, то онъ пойдетъ къ Іудамъ и найдетъ случай совершить предательство, но если дверь отворить Сократъ, то онъ найдетъ на порогѣ спящаго Сократа и будетъ имѣть случай быть мудрымъ. Наши приключенія бродятъ вокругъ насъ, какъ роющіяся пчелы бродятъ вокругъ улья. Они ожидаютъ, что идея-мать выйдетъ, наконецъ, изъ нашей души, и когда она вышла, они собираются вокругъ нея. Лгите, и ложь прибѣжитъ къ вамъ; любите, и гроздь приключеній содрогнется отъ любви. Кажется, все будто ожидаетъ только внутренняго сигнала и, если наша душа становится болѣе мудрой къ вечеру, то и несчастье, встрѣченное ею утромъ, также становится болѣе мудрымъ“ (28—29).

Конечно, самый характеръ человѣка въ значительной степени опредѣляется его прошлымъ. „Наша предшествующая жизнь формируетъ нашу душу. Плоды мудрости не

собираются со дня на день. Если я не жилъ, какъ Павелъ Эмили́й, то ни одна изъ тѣхъ мыслей, которыя его утѣшали, меня не утѣшитъ, хотя бы всѣ мудрецы въ свѣтѣ собрались, чтобы мнѣ ихъ повторять. Ангелы, которые приходятъ утирать наши слезы, въ точности принимаютъ форму и обличіе того, что мы говорили, что мы думали и, особенно, что мы дѣлали до наступленія часа скорби... Если въ моей жизни существуютъ только воспоминанія безъ великодушія и безъ свѣта, то когда наступитъ всегда наступающій моментъ превращенія этихъ воспоминаній въ слезы, слезы эти также будутъ безъ великодушія и безъ свѣта. Наши слезы не имѣютъ самостоятельнаго цвѣта, чтобы онѣ могли отражать прошлое нашей души; то, что онѣ отражаютъ, составляетъ наше наказаніе или нашу награду. Есть только одна вещь, которая никогда не превращается въ страданіе, это—то добро, которое мы сдѣлали. Когда мы теряемъ любимое существо, то насъ заставляютъ плакать слезами, которыя не облегчаютъ воспоминанія о моментахъ, когда мы его недостаточно любили. Если бы мы всегда улыбались существу, котораго больше нѣтъ, то мы не знали бы того, что насъ умалываетъ въ печали, и мы плакали бы такими слезами, въ которыхъ осталось бы немного сладости тѣхъ ласкъ и добродѣтелей, о которыхъ онѣ воспоминаютъ“ (107—8).

Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы мы не имѣли власти надъ нашимъ характеромъ. Большимъ предразсудкомъ, по мнѣнію Метерлинка, является общепринятый взглядъ, будто прошлое не находится въ нашей власти. Напротивъ, „если хорошенько подумать, то прошлое принадлежитъ намъ такъ же реально, какъ настоящее, и болѣе подлежитъ обработкѣ, чѣмъ будущее“ (Temple, 205). Мы видимъ въ нашемъ прошломъ именно то, что мы въ него помѣщаемъ въ моментъ, когда въ него смотримъ (206). „Чтобы извлечь изъ прошлаго то, что оно содержитъ драгоцѣннаго,—а оно содержитъ почти всѣ наши богатства,—слѣдуетъ подходить къ нему въ тѣ часы, когда наша сила находится во всей

полнотѣ, входить хозяиномъ въ его область, выбирать тамъ то, что намъ подходитъ, и оставлять ему все остальное, запрещая ему переступить нашъ порогъ безъ нашего приказанія. Какъ и все, что живетъ въ общемъ только на счетъ нашей духовной силы, оно скоро приметъ привычку повиноваться. Можетъ быть, сначала оно попробуетъ сопротивляться. Оно будетъ прибѣгать къ хитростямъ, къ мольбамъ. Оно захочетъ насъ испытывать и попытается насъ разжалобить. Оно покажетъ намъ обманутыя надежды, радости, которыя не вернутся, заслуженные упреки, разбитыя привязанности, умершую любовь, угасающую ненависть, растраченную вѣру, потерянную красоту, все, что когда-то было лучшей поддержкой нашей жажды жизни, и всю ту грусть, которую теперь скрываютъ его развалины, все погибшее счастье. Но мы пройдемъ мимо этого, не поворачивая головы, отстраняя рукой тысячу воспоминаній, какъ мудрый Улиссъ въ Киммерійской ночи при помощи своего меча отгонялъ отъ черной крови, которая должна была ихъ оживить и дать на моментъ слово, всѣ тѣ тѣни мертвыхъ, даже тѣнь своей матери, которыхъ ему не было положено спрашивать; мы пойдемъ прямо къ той радости, къ тому сожалѣнію, къ тому угрызенію, совѣтъ котораго намъ необходимъ; мы будемъ ставить вполнѣ опредѣленные вопросы такой-то несправедливости, потому ли, что мы желаемъ ее исправить, если это еще осуществимо, или потому, что мы хотимъ получить при видѣ другой, которую мы совершили и жертвы которой уже не существуютъ, силу, необходимую для того, чтобы подняться выше несправедливостей, которыя мы чувствуемъ себя въ состояніи совершить сегодня“ (210—21). Вѣдь всѣ „преступленія, которыя мы совершили, на самомъ дѣлѣ выходятъ изъ нашей жизни, лишь только мы чувствуемъ, что какое искушеніе, никакая сила въ свѣтѣ не заставитъ насъ совершить нѣчто подобное. Они не прощаются во внѣ, ибо мало вещей забывается и прощается во внѣшней сферѣ; они продолжаютъ производить матеріальныя послѣдствія,

ибо законы причинъ и слѣдствій чужды законамъ нашей совѣсти. Но передъ трибуналомъ нашей совѣсти, единственнымъ, который имѣеть рѣшительное воздѣйствіе на нашу неприступную жизнь, единственнымъ, который насъ судить дѣйствительно до мозга костей и рѣшенія котораго мы не можемъ обойти, дурной поступокъ, который мы разсматриваемъ съ болѣе высокаго мѣста, чѣмъ то, гдѣ онъ былъ совершенъ, есть поступокъ, который существуетъ лишь для того, чтобы сдѣлать для насъ спускъ болѣе труднымъ и который съ этихъ поръ можетъ вставать передъ нами только въ тотъ моментъ, когда мы снова склоняемся къ пропасти, которая его хранить“ (212).

Такимъ образомъ, въ очень значительной степени каждый человѣкъ оказывается хозяиномъ своего счастья и можетъ самъ себѣ его создавать. Конечно, зависимость человѣка отъ внѣшней судьбы вполнѣ этимъ не устраняется. Метерлинкъ признаетъ, что при прочихъ равныхъ условіяхъ есть люди болѣе удачливые, которымъ везетъ, и люди неудачливые, которымъ не везетъ (Temple, 251). Еще въ „Сокровищѣ смиренныхъ“ онъ обрисовалъ намъ портретъ человѣка, состояніе котораго шотландскіе крестьяне называютъ Feу; это такое состояніе человѣка, когда неотразимое внутреннее влеченіе, несмотря на всѣ усилія, несмотря на всѣ совѣты и помощь, неудержимо ведетъ человѣка къ неизбежной катастрофѣ. Въ такомъ состояніи Яковъ I, Яковъ Екатерины Дугласъ, отправился, несмотря на ужасныя предзнаменованія земли, ада и неба, провести рождественскіе праздники въ темномъ Пертскомъ замкѣ, гдѣ его ожидалъ предатель-убійца (189—190).

Но даже и такого рода удачливость или неудачливость человѣка, по оригинальной теоріи Метерлинка, также въ извѣстной степени зависитъ отъ самого человѣка. Для того, чтобы это понять, слѣдуетъ только разобраться въ характерѣ той реальной жизни cadaго человѣка, о которой столько говорилось въ „Сокровищѣ смиренныхъ“ и которая, какъ мы уже знаемъ, протекаетъ рядомъ съ видимой кажу-



шейся жизнью, составляя ее невидимую основу. Нужно углубиться въ „святая святыхъ“ Погребеннаго храма, куда направляются наши самыя сокровенныя мысли и силы, которыя находятся подъ ними и которыхъ мы не знаемъ, куда онѣ входятъ и откуда выходятъ безъ нашего вѣдома и гдѣ онѣ ощупью ищутъ таинственнаго пути, ведущаго къ будущимъ событіямъ“ (Temple, 203—204). Въ этомъ „Погребенномъ храмѣ“, по мнѣнію Метерлинка, скрывается знаніе будущаго и только не у всѣхъ людей въ одинаковой степени присутствуетъ способность съ нимъ сообщаться.

„Я думаю, говорить Метерлинкъ, что объясненія нашей удачливости и неудачливости слѣдуетъ искать въ нашей безсознательной жизни,—огромной, неистощимой, неизмѣримой и божественной. Въ насъ находится существо, которое и есть наше настоящее я, наше первородное я, незапамятное, безграничное, всеобщее и, вѣроятно, бессмертное. Нашъ интеллектъ, который есть лишь нѣчто фосфоресцирующее на этомъ внутреннемъ океанѣ, знаетъ его только несовершенно. Но съ каждымъ днемъ онъ узнаетъ все больше, что тамъ, безъ сомнѣнія, скрывается тайна всѣхъ человѣческихъ феноменовъ, которыхъ онъ до сихъ поръ не понялъ. Это безсознательное существо живетъ на другомъ планѣ и въ другомъ мірѣ, чѣмъ нашъ интеллектъ. Оно не знаетъ времени и пространства, этихъ двухъ грозныхъ и призрачныхъ стѣнъ, между которыхъ долженъ протекать нашъ разумъ подъ опасеніемъ потеряться. Для него нѣтъ ни близости, ни отдаленія, ни прошлаго, ни будущаго, ни сопротивленія матеріи. Оно знаетъ все и можетъ все. Впрочемъ, всегда въ разныхъ степеняхъ допускали и это знаніе и это могущество и его проявленіямъ давали имена инстинкта, безсознательнаго, подсознательнаго, рефлексивныхъ движеній, интуиціи, предчувствія и т. п. Ему именно приписываютъ эту неопредѣленную и часто чудесную силу тѣхъ изъ нашихъ нервовъ, которые не служатъ прямо къ производству нашего разума и нашей воли; эта сила и есть, повидимому, существенный флюидъ, ультра-фіолетовый

лучь универсальной жизни. Вѣроятно, этотъ флюидъ, приблизительно, одинаковой природы у всѣхъ людей. Но онъ весьма различнымъ способомъ сообщается съ интеллектомъ. У однихъ этотъ неизвѣстный принципъ остается такъ глубоко погребеннымъ, что онъ занимается только физическими функциями и поддержаніемъ рода. У другихъ, напротивъ, онъ, повидимому, всегда бодрствуетъ и часто поднимается до такой степени, что своимъ феерическимъ присутствіемъ задѣваетъ поверхность внѣшней и сознательной жизни; по всякому поводу онъ вступается, предвидитъ, предостерегаетъ, рѣшаетъ и вмѣшивается во всѣ преобладающія событія жизни. Откуда происходитъ эта способность? Этому нельзя сказать. Здѣсь нѣтъ неподвижныхъ и опредѣленныхъ законовъ. Напримѣръ, не открываютъ никакого постоянного соотношенія между активностью безсознательнаго и развитіемъ интеллекта. Эта активность повинуется правиламъ, которыя намъ неизвѣстны. Въ данный моментъ, при данномъ состояніи нашихъ знаній она представляется совершенно случайной. Ее встрѣчаютъ у одного и не встрѣчаютъ у другого, но ничто не позволяетъ намъ подозрѣвать причину этого различія“ (Temple 257—259).

Въ случаѣ какой-нибудь катастрофы или, наоборотъ, счастливаго событія происходитъ слѣдующее. Безсознательная основа человѣка, для которой не существуетъ пространства и времени, знаетъ эту катастрофу или эту счастливую случайность впередъ, такъ какъ ей все уже дано, какъ то, что для нашего сознанія лежитъ въ прошедшемъ и настоящемъ, такъ и то, что для него скрыто въ будущемъ. Если интеллектъ даннаго человѣка сообщается съ этой безсознательной сферой болѣе или менѣе хорошо, то она тѣмъ или другимъ путемъ предостережетъ его объ имѣющемъ совершиться событіи. Предостереженіе это можетъ быть дано въ разной формѣ, но человѣкъ, который его послушается, избѣжитъ катастрофы. И такихъ людей довольно много. Такъ, если кораблю, отправляющемуся въ плаваніе, гро-

зять крушеніе, то, увѣряетъ Метерлинкъ, изъ 50 нормальныхъ пассажировъ на немъ отправится только человекъ 20, и притомъ среди нихъ будутъ такіе люди, которые не собирались на немъ плыть, а большинство собиравшихся не поѣдетъ. У нѣкоторыхъ будетъ ясное предчувствіе несчастья, другихъ задержать непредвидѣнныя затрудненія, третьихъ — болѣзни или ошибка въ пути и т. п. Вотъ почему, продолжаетъ увѣрять нашъ авторъ, при всѣхъ катастрофахъ количество жертвъ всегда ниже, чѣмъ можно бы было ожидать при нормальномъ ходѣ вещей, такъ что газетные отчеты всегда содержатъ въ себѣ фразу, указывающую на то, что, произоиди катастрофа минутой раньше, количество жертвъ было бы неизмѣримо больше, или, будь число путешественниковъ нормальнымъ, несчастье было бы еще ужаснѣе и т. п. Исключеніе составляютъ лишь такія катастрофы, гдѣ бѣдствіе вызывается не столько дѣйствіемъ силъ природы, сколько человѣческой паникой, какъ, напр., пожары театровъ.

Но есть такіе люди, у которыхъ сообщеніе подсознательной сферы съ сознательной жизнью организовано очень плохо. Эти люди и становятся жертвою несчастій, принадлежатъ къ категоріи неудачниковъ. Когда всѣ бѣгутъ, они остаются на мѣстѣ. Когда другіе удаляются, они довърчиво приближаются. Они безошибочно садятся въ поѣздъ, которому грозитъ крушеніе, въ надлежащій часъ проходятъ мимо башни, которая обвалится, входятъ въ домъ, гдѣ уже показался огонь, проходятъ лѣсомъ, въ который ударитъ молнія, несутъ все свое состояніе банкиру, который собирается бѣжать, любятъ ту единственную женщину, которой имъ слѣдовало бы избѣгать. Напротивъ, когда дѣло идетъ о счастья, когда всѣ сбѣгаются, они проходятъ мимо, не слыша призыва благосклонныхъ силъ, и, никогда не предупреждаемые, полагаясь только на совѣты своего интеллекта, старшаго руководителя, очень мудраго, но почти слѣпого, знающаго только маленькія тропинки у подошвы горы, они блуждаютъ въ мірѣ, котораго человѣческой ра-

зумъ еще не понялъ. Они могутъ, конечно, обвинять судьбу, но только за то, что она такъ разобщила ихъ съ тѣмъ совѣтчикомъ, указаніямъ котораго слѣдуютъ ихъ братья. Ихъ никто не обманываетъ, но они сами обманываются. Никто ихъ и не преслѣдуетъ, но только ихъ бессознательная душа не исполняетъ своихъ обязанностей (Temple, 259—266).

Пользуясь этимъ свойствомъ бессознательнаго, нѣкоторые люди болѣе или менѣе удачно предсказываютъ будущее. Этого они достигаютъ тѣмъ путемъ, что вступаютъ въ общеніе съ бессознательной сферой другихъ людей и въ ней прочитываютъ то, что имъ слѣдуетъ знать. Конечно, въ бессознательной сферѣ человѣка написано лишь то будущее, которое лично его касается. Мы не читаемъ тамъ о судьбѣ планетъ, земли, царствъ, народовъ и расъ. Если человѣку удастся самому воспитать свое бессознательное и заставить его лучше сообщаться съ интеллектомъ, то онъ перестаетъ быть неудачникомъ. Если бы люди вступили въ болѣе тѣсное и правильное общеніе съ подсознательной сферой, то будущее, которое, какъ таковое, есть только феноменъ нашего сознанія, но не настоящая реальность, было бы намъ всѣмъ прекрасно извѣстно. И въ этомъ Метерлинкъ не видитъ ничего необыкновеннаго. „Можно даже поставить вопросъ, говоритъ онъ, не послужила ли бы наша необыкновенная неспособность знать столь простую и столь неоспоримую вещь, столь совершенную и столь необходимую, какъ будущее, однимъ изъ самыхъ главныхъ поводовъ для удивленія жителю другой звѣзды, если бы онъ насъ посѣтилъ?“ (Temple, 306).

Метерлинкъ убѣжденъ, что ходъ событій нисколько не измѣнился бы, если бы мы знали впередъ будущее. „Во-первыхъ, знали бы будущее или часть будущаго только тѣ, которые дали бы себѣ трудъ его узнать, точно такъ же, какъ знаютъ прошедшее или часть своего собственнаго настоящаго лишь тѣ, которые имѣютъ смѣлость и разумѣніе, чтобы его допрашивать. Мы очень быстро приспособились бы къ урокамъ этой новой науки точно такъ же, какъ мы

приспособились къ урокамъ исторіи. Мы скоро начали бы дѣлать часть зла, котораго могли бы избѣжать, такъ же, какъ и зла неизбѣжнаго. Самые мудрые уменьшили бы для себя итогъ зла, а другіе пошли бы навстрѣчу ему, какъ они и сейчасъ идутъ навстрѣчу несчастіямъ извѣстнымъ, которыя легко предсказать. Сумма нашихъ непріятностей уменьшилась бы, но менѣе, чѣмъ можно было бы надѣяться; вѣдь и теперь нашъ разумъ умѣетъ предвидѣть часть нашего будущаго, если не съ очевидностью матеріальной, о которой мы мечтаемъ, то, по крайней мѣрѣ, съ моральной увѣренностью, часто удовлетворительной; но мы замѣчаемъ, что большинство людей вовсе не пользуются этими столь легкими предвидѣніями. Они пренебрегли бы и совѣтами будущаго, какъ они слушаютъ, не слѣдуя имъ, совѣты прошедшаго“ (Temple, 307—308).

#### IV. Мудрость.

Изъ всѣхъ предыдущихъ разсужденій ясно, что человѣкъ вовсе не всецѣло зависитъ отъ внѣшняго рока, но въ значительной степени носить свою судьбу въ самомъ себѣ. Метерлинкъ не сомнѣвается, что у человѣка существуетъ особое назначеніе въ мірѣ, и считаетъ возможнымъ вывести это назначеніе изъ самой природы человѣка. Хорошо развивается эта идея въ заключительныхъ строкахъ „Жизни пчелъ“. „Пчелы даютъ намъ здѣсь превосходный урокъ, какъ и всякій урокъ природы. Для нихъ на самомъ дѣлѣ существуетъ чудесное вмѣшательство. Онѣ въ гораздо болѣе явной степени, чѣмъ мы, преданы въ руки воли, которая можетъ уничтожить или видоизмѣнить ихъ расу или пере-дѣлать ихъ судьбу. Тѣмъ не менѣе онѣ слѣдуютъ своему примитивному и глубокому долгу. И именно тѣ изъ нихъ, которыя лучше всего повинуются этому долгу, оказываются наилучше подготовленными къ тому, чтобы воспользоваться сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ, которое въ настоящее время подымаетъ судьбу ихъ вида. И вѣдь гораздо

легче, чѣмъ это думаютъ, открыть непобѣдимый долгъ любого существа. Его всегда можно прочесть въ томъ органѣ, который его отличаетъ и которому подчинены всѣ другіе. Точно такъ же, какъ написано въ языкѣ, во рту и въ желудкѣ пчелъ, что онѣ должны производить медъ, такъ написано въ нашихъ глазахъ, въ нашихъ ушахъ, въ мозгу нашихъ костей, во всѣхъ доляхъ нашей головы, во всей нервной системѣ нашего тѣла, что мы созданы, чтобы перерабатывать все, поглощаемое нами изъ земныхъ благъ, въ особую энергію, единственную по своему качеству на этомъ шарѣ. Никакое существо, сколько я знаю, не было создано, чтобы производить, подобно намъ, этотъ странный флюидъ, который мы называемъ мыслью, интеллектомъ, пониманіемъ, разумомъ, душой, духомъ, мозговой силой, добродѣтелью, добротой, справедливостью, знаніемъ; ибо у него много именъ, хотя одно и то же существо. Все въ насъ принесено ему въ жертву. Наши мускулы, наше здоровье, подвижность нашихъ членовъ, равновѣсіе нашихъ животныхъ функцій, спокойствіе нашей жизни, все это въ возрастающей степени подвержено стѣсненіямъ отъ его преобладанія. Онъ является самымъ драгоцѣннымъ и самымъ труднымъ состояніемъ, до котораго можно поднять матерію. Пламя, теплота, свѣтъ, самая жизнь, далѣе инстинктъ болѣе тонкій, чѣмъ жизнь, и большая часть неуловимыхъ силъ, которыя увѣнчивали міръ до нашего появленія, поблѣднѣли при соприкосновеніи съ новымъ истеченіемъ. Мы не знаемъ, куда оно насъ ведетъ, что оно сдѣлаетъ съ нами и что мы сдѣлаемъ съ нимъ. Оно само насъ этому научить, когда будетъ царствовать во всей полнотѣ своихъ силъ. Въ ожиданіи будемъ думать только о томъ, чтобы дать ему все, что оно у насъ спрашиваетъ, пожертвовать ему всѣмъ, что могло бы замедлить его расцвѣтъ. Нѣтъ сомнѣнія, что въ данный моментъ это—первый и самый очевидный нашъ долгъ. Онъ намъ объяснить, въ чемъ состоятъ другія обязанности. Онъ ихъ будетъ питать и продолжать по мѣрѣ того, какъ самъ будетъ получать питаніе, подобно тому,

какъ вода съ высотъ питаетъ и продолжаетъ ручейки поляны по мѣрѣ таинственнаго питанія, получаемаго съ вершины. Не будемъ мучиться тѣмъ, что мы не знаемъ, кто же воспользуется силой, которая такимъ образомъ накапливается на нашъ счетъ. Пчелы вѣдь не знаютъ, будутъ ли онѣ ѣсть тотъ медъ, который собираютъ. И мы также не знаемъ, кто воспользуется духовной мощью, которую мы вносимъ во вселенную. Какъ онѣ переходятъ съ цвѣтка на цвѣтокъ, чтобы собрать больше меду, чѣмъ требуется имъ самимъ и ихъ дѣтямъ, такъ и мы пойдемъ отъ реальности къ реальности искать всего, что можетъ дать пищу этому непонятному пламени, чтобы быть готовыми ко всякому событію, питая увѣренность въ выполненіи органическаго долга. Будемъ его питать нашими чувствами, нашими страстями, всѣмъ, что видится, слышится, понимается, осязается, и его собственной сущностью, которая есть идея, извлекаемая изъ открытій, опытовъ, наблюденій, выносимыхъ изъ всего посѣщаемаго нами. Тогда наступитъ моментъ, когда все повернется такъ естественно ко благу для всякаго духа, подчинившагося добровольно дѣйствительно человѣческому долгу, что самое подозрѣніе, будто усилія, которыя онъ прилагаетъ, быть можетъ, не имѣютъ цѣли, сдѣлаетъ еще болѣе яснымъ, еще болѣе увѣреннымъ, еще болѣе безкорыстнымъ, болѣе независимымъ и болѣе благороднымъ пылъ исканія“ („La vie des abeilles“, 303—306). „Никогда не будемъ забывать, что, каково бы ни было наше назначеніе на этой землѣ, какова бы ни была цѣль нашихъ усилій и нашихъ надеждъ, результатъ нашихъ скорбей и нашихъ радостей, мы прежде всего слѣпые хранители жизни. Вотъ единственная вещь абсолютно вѣрная, вотъ единственная твердая точка въ человѣческой морали. Намъ дали жизнь, мы не знаемъ, зачѣмъ, но, очевидно, не для того, чтобы ее ослаблять или терять. Мы представляемъ притомъ совершенно спеціальную форму жизни на этой планетѣ: жизнь мысли, жизнь чувствъ; вотъ почему все, что склонно уменьшать пылъ мысли, пылъ чувства, вѣроятно, ненормально. Итакъ,

будемъ стараться дѣлать активнымъ, украшать, расширять этотъ пылъ; прежде всего, увеличимъ нашу вѣру въ величіе, въ мощь и въ назначеніе человѣка. Правда, я могъ бы сказать также: въ его ничтожность, слабость, его нищету. Столь же увлекательно быть грандіозно несчастнымъ, какъ быть грандіозно счастливымъ. Въ концѣ-концовъ, не важно, что такое человѣкъ и что такое вселенная, которая намъ кажется восхитительной, лишь бы что-нибудь казалось намъ восхитительнымъ, и мы оживляли нашу вѣру въ безконечное. Звѣзда, которую открываютъ, прибавляетъ болѣе одного луча къ мыслямъ, къ страстямъ, къ смѣлости человѣка. Все, что мы видимъ прекраснаго въ томъ, что насъ окружаетъ, уже прекрасно въ нашемъ сердцѣ, все что мы находимъ обожаемымъ и великимъ въ насъ самихъ, мы въ то же время находимъ и въ другихъ. Если моя душа, пробуждаясь этимъ утромъ, встрѣтила въ мысляхъ своей любви идею, которая ее приближаетъ немного къ Богу, который есть только самое прекрасное изъ ея желаній, то я вижу, какъ дрожитъ эта идея въ нищемъ, который сейчасъ проходитъ подъ моими окнами, и я его люблю больше, такъ какъ знаю больше“ (Sagesse, 170—171).

Истинную силу человѣкъ находитъ въ самомъ себѣ, именно когда онъ идетъ указаннымъ путемъ. „Рядомъ съ тѣми, кто угнетены людьми и событіями, есть на самомъ дѣлѣ другія существа, въ которыхъ имѣется нѣчто вродѣ внутренней силы, которой подчиняются не только люди, но даже окружающія ихъ событія. Они сознаютъ эту силу; и эта сила есть не что иное, какъ чувство самого себя, которое сумѣло расшириться за предѣлы обычнаго людямъ сознанія. Мы находимся у себя самихъ, мы защищены отъ капризовъ случая, мы счастливы и сильны только въ предѣлахъ нашего сознанія... Существо растетъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно увеличиваетъ свое сознаніе, а сознаніе его увеличивается въ той мѣрѣ, въ какой оно растетъ. Здѣсь имѣется удивительный обмѣнъ; какъ любовь питаетъ ненасытную жадность къ любви, такъ всякое сознаніе ненасытно жадно



къ расширенію, къ моральному подъему, и всякій моральный подъемъ ненасытно жаденъ къ сознанию“ (Sagesse, 22—23). „Но расширеніе сознанія должно быть желаемо только изъ-за все болѣе и болѣе высокаго безсознательнаго, которое оно разоблачаетъ; и на вершинахъ этого новаго безсознательнаго находятся источники самой чистой мудрости... Мы никогда не выходимъ изъ безсознательнаго, но мы можемъ постоянно улучшать качество того безсознательнаго, которое насъ омываетъ“ (64—5).

Мудрость есть единственное средство для человѣка стать независимымъ отъ судьбы. „По мѣрѣ того, какъ мы становимся мудрыми, мы избавляемся отъ нѣкоторыхъ нашихъ инстинктивныхъ частей. Есть въ каждомъ существѣ известное стремленіе къ мудрости, которое можетъ переработать въ сознаніе большую часть случайностей его жизни. А то, что переработано въ сознаніе, уже не принадлежитъ враждебнымъ силамъ. Страніе, которое ваша душа перемѣнила въ нѣжность, въ снисхожденіе или въ терпѣливыя улыбки, есть страніе, которое уже не вернется безъ духовныхъ украшеній; ошибка или недостатокъ, на которые вы посмотрѣли прямо, есть ошибка и недостатокъ, которые не могутъ болѣе вамъ вредить, и которые не могутъ болѣе вредить другимъ. Существуютъ постоянныя отношенія между инстинктомъ и судьбой; они другъ друга поддерживаютъ и они бродятъ рука объ руку вокругъ невнимательнаго человѣка. Но всякое существо, которое умѣетъ уменьшить въ себѣ слѣпую силу инстинкта, уменьшаетъ вокругъ себя силу судьбы. Кажется, что оно создаетъ нѣчто вродѣ убѣжища, неприкосновеннаго въ мѣру его мудрости, и тѣ, кто случайно проходитъ въ освѣщенной зонѣ его пріобрѣтеннаго сознанія, не должны бояться случая, пока они пребываютъ въ этой зонѣ. Помѣстите Сократа или Иисуса Христа среди Атридовъ,—и Орестія не произойдетъ, пока они находятся во дворцѣ Агамемнона; если бы они сидѣли на порогѣ жилища Іокасты, Эдипъ не подумалъ бы выколотъ себѣ глаза. Есть несчастія, которыхъ судьба

не смѣть предпринимать въ присутствіи души, которая болѣе одного раза ее побѣдила, и мудрецъ, который проходитъ, прерываетъ тысячу драмъ“ (32—33). „Присутствіе мудреца парализуетъ судьбу; это настолько вѣрно, что не существуетъ, можетъ быть, ни одной драмы, гдѣ являлся бы настоящій мудрецъ, а если таковой появляется, то событія сами собою останавливаются раньше слезъ и крови. Не только нѣтъ драмъ между мудрецами, но очень рѣдко возникаетъ драма вокругъ мудреца. Невозможно вообразить, чтобы трагическое событіе развилось между существами, которыя серьезно ознакомились со своей совѣстью, и герои большихъ трагедій обладаютъ душами, которыя они никогда не подвергали серьезному вопросу... Единственная драма мудреца находится въ Федонѣ, въ Прометѣѣ, въ страданіяхъ Христа, въ убійствѣ Орфея или жертвѣ Антигоны. Но, оставивъ въ сторонѣ эту драму, единственную драму мудрости, мы замѣтимъ, что трагическіе поэты очень рѣдко осмѣливаются позволить мудрецу хоть на моментъ показаться на сценѣ. Они боятся высокой души, такъ какъ событія ея боятся“ (Sagesse, 34—35). „Гдѣ находится фатальность въ „Гамлетѣ“, въ „Королѣ Лирѣ“, въ „Макбетѣ“? Развѣ ея тронъ не поставленъ въ самомъ центрѣ безумія стараго короля, на низшихъ ступеняхъ воображенія молодого принца и на вершинѣ болѣзненныхъ желаній Кавдорскаго тана? Не будемъ говорить ни о послѣднемъ, ни объ отцѣ Корделии, слишкомъ очевидная бессознательность которыхъ никѣмъ не будетъ оспариваться, но мыслитель Гамлетъ является ли мудрымъ? Видитъ ли онъ съ достаточной высоты Эльсинорскія преступленія? Онъ ихъ видитъ, какъ кажется, съ высотъ интеллекта, но развѣ высоты извѣстныхъ чувствъ, высоты доброты, довѣрія, снисхожденія и любви въ свѣтлой цѣпи горъ мудрости не господствуютъ надъ высотами интеллекта? Что случилось бы съ нимъ, еслибъ онъ разсматривалъ злодѣянія Эльсинора съ высотъ, съ которыхъ ихъ бы разсматривали, на примѣръ, Маркъ Аврелій или Фенелонъ? ...Что влечетъ Гамлета, какъ

не слѣпая мысль, которая говоритъ ему, будто мечь есть единственный долгъ? Но развѣ требовалось по истинѣ нечеловѣческое усиліе, чтобы сознать, что мечь никогда не является долгомъ? Я повторяю, Гамлетъ много думаетъ, но онъ вовсе не мудрецъ. Онъ, повидимому, и не подозрѣваетъ, гдѣ находится дефектъ въ кирасѣ судьбы. Не достаточно вооружиться самыми высокими мыслями, чтобы одержать надъ ней побѣду, ибо судьба умѣетъ высокими мыслями противопоставлять еще болѣе высокія; но какая судьба могла когда-нибудь сопротивляться мыслямъ нѣжнымъ, простымъ, добрымъ и честнымъ? Единственный способъ поработить судьбу состоитъ въ томъ, чтобы дѣлать противное тому злу, которое она хотѣла насъ заставить сдѣлать. Нѣтъ неотвратимой драмы... Не будемъ вмѣшивать судьбу туда, гдѣ мысль можетъ еще обезоружить убійственныя силы. Ей остается довольно хорошая часть. Я вновь нахожу царство судьбы въ стѣнѣ, которая падаетъ мнѣ на голову, въ бурѣ, которая ломаетъ корабли, въ эпидеміи, поражающей тѣхъ, кого я люблю. Но она никогда не входитъ въ душу человѣка, который ея не зоветъ" (42—45). „Надъ чѣмъ мы господствуемъ въ насъ самихъ, надъ этимъ мы господствуемъ во всѣхъ, кто къ намъ приближается. Возлѣ справедливаго образуется большой мирный кругъ, куда стрѣлы зла понемногу теряютъ привычку проходить. Моральныя страданія, которыя его постигаютъ, не зависятъ больше отъ людей. Вѣрно въ буквальномъ смыслѣ, что ихъ злоба можетъ заставить насъ плакать только въ тѣхъ областяхъ, въ которыхъ мы еще не потеряли желанія заставлять плакать нашихъ враговъ. Если стрѣлы зависти заставляютъ насъ еще страдать, то это потому, что мы сами могли бы еще пускать эти стрѣлы; если предательство вызываетъ у насъ слезы, то это потому, что мы въ себѣ еще имѣемъ способность предательства. Нельзя ранить душу иначе, какъ наступательнымъ оружіемъ, котораго она еще не бросила на великій костеръ любви" (184—5).

Конечно, никакая мудрость не можетъ избавить человѣка

отъ страданій; его будутъ постигать несчастія въ видѣ смерти любимыхъ существъ, измѣны друзей, разочарованій и т. п. Такимъ образомъ „мудрецъ страдаетъ также. Онъ страдаетъ, и страданіе есть одинъ изъ элементовъ мудрости. Онъ страдаетъ, быть можетъ, болѣе, чѣмъ другой человѣкъ, такъ какъ онъ—человѣкъ болѣе полный. Онъ страдаетъ больше, потому что человѣкъ тѣмъ болѣе страдаетъ, чѣмъ менѣе онъ одинокъ, а чѣмъ болѣе человѣкъ мудръ, тѣмъ менѣе ему кажется, что онъ одинокъ. Онъ будетъ страдать своимъ тѣломъ, своимъ сердцемъ и своимъ духомъ, такъ какъ есть части тѣла, сердца и духа, которыхъ никакая мудрость въ свѣтѣ не можетъ избавить отъ власти судьбы. Поэтому не страданій слѣдуетъ избѣгать, но упадка духа и тѣхъ цѣпей, которыя страданіе приносятъ тому, кто его принимаетъ, какъ господина, а не какъ вѣстника болѣе важнаго лица, которое поворотъ дороги еще скрываетъ отъ нашихъ глазъ. Конечно, мудрецъ, совершенно какъ и его сосѣдъ, будетъ внезапно разбуженъ ударами, которыми докучливый вѣстникъ будетъ потрясать стѣны его жилища. Придется ему сойти и говорить. Но, говоря съ посѣтителемъ, онъ болѣе одного раза посмотритъ черезъ плечо утренняго несчастія, чтобы поискать въ пыли горизонта великую идею, которой оно, быть можетъ, предшествуетъ. Въ сущности, когда объ этомъ думаешь среди счастья, то несчастіе, которымъ насъ можетъ наградить судьба, кажется намъ довольно маленькимъ. Я признаю, что когда несчастіе наступитъ, то пропорціи измѣнятся, но не менѣе вѣрно, что, если бы оно захотѣло угасить въ насъ постоянный очагъ мужества, было бы необходимо, чтобы ему удалось унижить окончательно въ глубинѣ нашего сердца все, что мы любимъ, все, чему мы удивляемся, все, что мы обожаемъ. А какая посторонняя сила сможетъ унижить чувство и идею, если мы сами не низводимъ ее съ престола? Помимо физическихъ страданій, существуетъ ли страданіе, которое могло бы насъ коснуться иначе, какъ черезъ наши мысли? А кто же доставляетъ нашимъ мыслямъ оружіе, при

помощи котораго онъ на насъ нападаютъ или насъ защищаютъ? Люди мало страдаютъ отъ самаго страданія, но они страшно страдаютъ отъ того, какъ они его принимаютъ. „Онъ былъ несчастенъ по своей винѣ, говоритъ Анатоль Франсъ объ одномъ изъ тѣхъ, которые никогда не глядятъ черезъ плечо жестокаго вѣстника; онъ былъ несчастенъ по своей винѣ, ибо всѣ истинныя бѣдствія суть внутреннія и причиняются нами самими. Мы ошибочно думаемъ, что они приходятъ извнѣ. Мы ихъ сооружаемъ внутри насъ, изъ нашей собственной сущности“ (Sagesse, 94—96). „Можно сказать, что наша цѣнность опредѣляется цѣнностью нашихъ безпокойствъ и нашей меланхолии. По мѣрѣ того, какъ мы двигаемся впередъ, они дѣлаются болѣе глубокими, болѣе благородными и болѣе прекрасными; Маркъ Аврелій—самый значительный изъ людей, потому что онъ лучше всякаго другого понялъ, сколько вложила наша душа въ бѣдную покорную улыбку, которую она должна имѣть въ глубинѣ насъ“ (Trésor, 185). „Только тѣ могутъ считать себя въ безопасности, къ кому захотѣли бы придти плакать всѣ, кто плачетъ. Есть на свѣтѣ существа, внутреннюю улыбку которыхъ мы замѣчаемъ только съ того момента, когда слезы, омывшія наши взгляды до самыхъ таинственныхъ ихъ источниковъ, научатъ насъ различать присутствіе счастья, которое рождается не отъ минутнаго благоволенія или вдохновенія, но отъ расширеннаго принятія жизни. Здѣсь, какъ и во многихъ случаяхъ, стремленіе и необходимость обостряютъ наши чувства. Голодная пчела находитъ медь, спрятанный въ самыхъ глубокихъ пещерахъ; и плачущая душа окончателно замѣчаетъ радость, которая скрывается въ самомъ непреступномъ убѣжищѣ или непроницаемомъ молчаніи“ (Sagesse, 262—3).

„Страданія, сожалѣнія, слезы и т. д., все это—сходныя имена, которыя обозначаютъ несходныя вещи. Если мы проникнемъ глубоко въ смыслъ этихъ словъ, то мы признаемъ, что мы такъ называемъ только слѣды нашихъ ошибокъ и что тамъ, гдѣ наши ошибки были благородны,—ибо

есть благородныя ошибки, такъ же, какъ есть маленькія добродѣтели,—наше несчастье будетъ ближе къ настоящему счастью, чѣмъ счастье тѣхъ, кто счастливъ, не расширивъ своего сознанія. Думаете ли вы, что Карлейль пожелалъ бы промѣнять свое несчастье, которое распускалось какъ огромный и нѣжный цвѣтокъ въ его душѣ, на супружеское счастье безъ горизонта и безъ свѣта своихъ сосѣдей въ Чельзи? А горе Эрнста Ренана, когда онъ потерялъ свою сестру Генріэтту, развѣ оно не лучше для души, чѣмъ отсутствіе горя у тысячи другихъ, которые не умѣли любить свою сестру? Слѣдуетъ ли жалѣть того, кто вечерами плачетъ на берегу безбрежнаго моря, или тѣхъ, кто бессмысленно улыбается всю свою жизнь въ глубинѣ маленькой комнаты? „Счастье, несчастье“; если бы [мы только могли на мгновеніе выйти изъ себя самихъ и отвѣдать несчастья героя, многіе ли изъ насъ безъ сожалѣнія вернулись бы къ своему узкому счастью?“ (Sagesse, III).

Даже изъ своихъ разочарованій мудрецъ умѣетъ извлечь счастье. „Часто мы несправедливы къ разочарованіямъ. Имъ приписываютъ печальное, блѣдное, обезкураженное лицо; на самомъ дѣлѣ они, напротивъ, первыя улыбки истины. Вы—человѣкъ доброй воли, вы стремитесь быть справедливымъ, полезнымъ, мудрымъ и счастливымъ, но, если разочарованіе васъ огорчаетъ, то, значитъ, вы сожалѣете о лжи, въ которой вы находились? Развѣ вы предпочитаете жить въ мірѣ вашихъ заблужденій и вашихъ грезъ, а не въ мірѣ реальности? Лучшіе часы лучшихъ волей слишкомъ часто теряются въ борьбѣ за прекрасный сонъ противъ неизбѣжнаго закона; красоту котораго люди замѣчаютъ лишь тогда, когда прекрасный сонъ истощилъ ихъ силы. Если, напримѣръ, васъ обманула любовь, то полагаете ли вы, что было бы полезно думать всю жизнь, что любовь есть то, чѣмъ она не является, чѣмъ она не можетъ быть?.. Научимся дѣлать изъ нашихъ разочарованій вѣрную дружину таинственныхъ и преданныхъ друзей, неподкупныхъ совѣтниковъ. Если одно изъ нихъ, болѣе жестокое, чѣмъ

другія, на моментъ насъ сразить, не будемъ говорить, рыдая: жизнь не такъ прекрасна, какъ наши сны; скажемъ себѣ: чего-то не хватало въ нашихъ снахъ, такъ какъ они не были одобрены жизнью. Однимъ словомъ, пресловутая сила сильныхъ душъ сдѣлана изъ разочарованій, которыя ими хорошо приняты. Каждая ошибка, каждая непризнанная любовь, каждая уничтоженная надежда прибавляютъ нѣкоторый вѣсъ къ вѣсу вашей истины и, чѣмъ болѣе иллюзій падаетъ вокругъ васъ, тѣмъ благороднѣе, тѣмъ надежнѣе выступаетъ великая реальность, какъ солнце, которое видятъ яснѣе между обнаженными вѣтвями зимняго лѣса" (Sagesse, 299—301).

Только человѣкъ, живущій справедливостью, можетъ имѣть къ себѣ довѣріе, такъ какъ только, будучи справедливъ, онъ находится въ сферѣ, принадлежащей ему; совершая же несправедливость, онъ предаетъ себя невѣдомымъ и независимымъ отъ него силамъ и никогда не можетъ предсказать всѣхъ послѣдствій своего акта. „Актъ несправедливости есть почти всегда признаніе слабости, дѣлаемое самому себѣ, и не нужно много признаній этого рода, чтобы открыть врагу наиболѣе уязвимое мѣсто души. Совершить несправедливость, чтобы получить немного славы или спасти ту, которая имѣется, значить признать, что не можешь заслужить того, чего желаешь или чѣмъ обладаешь; значить сознаться, что не можешь честно выполнить роль, за которую взялся. Несмотря на все, эту роль желаютъ сохранить, и тогда въ жизнь входятъ заблужденія, призраки и ложь“ (Temple, 40). „Справедливость же содержитъ въ себѣ всѣ человѣческія добродѣтели, и только ея привѣтливая улыбка ихъ очищаетъ, облагораживаетъ и даетъ имъ право проникать въ нашу моральную жизнь. Ибо всякая добродѣтель, которая не можетъ выдержать яснаго и пристальнаго взгляда справедливости, полна хитрости и злодѣянія. Ее находятъ, такимъ образомъ, въ центрѣ всякаго идеала. Она находится въ серединѣ любви къ истинѣ, какъ и въ серединѣ любви къ красотѣ. Она въ той же мѣрѣ—

доброта, состраданіе, великодушіе и героизмъ, ибо они суть акты справедливости того, кто достаточно высоко поднялся, чтобы не видѣть справедливаго и несправедливаго исключительно у своихъ ногъ и въ узкомъ кругу обязательствъ, которыя наложилъ на него случай, но видить ихъ за предѣлами сосѣднихъ годовъ и судебъ, за предѣлами того, что онъ долженъ, за предѣлами того, что онъ любить, за предѣлами того, что онъ встрѣчаетъ, за предѣлами того, что онъ ищетъ, за предѣлами того, что онъ одобряетъ и не одобряетъ, за предѣлами того, на что онъ надѣется и чего онъ опасается, за предѣлами самыхъ преступленій и преступленій его братьевъ людей“ (98—99).

Чѣмъ человѣкъ мудрѣе, тѣмъ безсильнѣе противъ него судьба. „Власть судьбы ограничивается во всѣхъ тѣхъ, кто становится лучше, чѣмъ сама судьба. Судьба осталась варваромъ; она не на высотѣ всѣхъ людей. Она черпаетъ всѣ свои орудія въ обыденной жизни; и ея оружіе запаздываетъ. Она нападаетъ на насъ извнѣ, какъ нападала еще во времена Эдипа. Она стрѣляетъ прямо передъ собой, какъ слѣпой стрѣлокъ изъ лука; но, когда ея стрѣлы должны нѣсколько подняться, чтобы достигнуть цѣли, онѣ падаютъ безсильно“ (Sagesse, 110). „Это вѣрно, что существа второго разряда не судятъ себя сами. И именно потому, что они отказываются себя судить, ихъ судить случай. Они подчинены почти неизмѣнной судьбѣ; ибо судьба можетъ перемѣниться только послѣ суда, который совершилъ надъ собой человѣкъ. вмѣсто того, чтобы передѣлывать событія, съ которыми они встрѣчаются, они морально передѣлываются при первомъ соприкосновеніи съ тѣмъ, что имъ встрѣчается. Они немедленно принимаютъ форму несчастія, которое они оплакиваютъ, и притомъ принимаютъ его наиболѣе бѣдную и наиболѣе затасканную форму. Все, что съ ними происходитъ, имѣетъ запахъ судьбы. Для одного — это профессія, которой онъ предается, для другого — это дружба, которую онъ принимаетъ, для третьяго — это возлюбленная, которую онъ встрѣчаетъ. Въ отношеніи къ



нимъ судьба и случай—тождественные термины; а случай рѣдко является благоприятной судьбой. Все, что въ насъ не занято силами нашей души, немедленно занимается враждебной силой. Всякая пустота въ сердцѣ или въ интеллектѣ становится резервуаромъ фатальныхъ воздѣйствій. Офелія Шекспира и Маргарита Гёте подчинены судьбѣ, такъ какъ онѣ такъ хрупки, что нельзя въ ихъ присутствіи сдѣлать жеста, который бы не становился жестомъ самой судьбы. Но если бы Маргарита и Офелія обладали частичкой силы, которая одушевляетъ Антигону Софокла, то развѣ онѣ не измѣнили бы не только свою собственную судьбу, но и судьбу Гамлета и Фауста?.. Будемъ осторожны: для большинства людей можно представить только одинъ настоящій рокъ; онѣ сказали бы имъ: „начиная съ этого дня, твоя душа болѣе не можетъ укрѣпляться и не будетъ расти“. Но развѣ рокъ имѣетъ право такъ намъ говорить?“ (113—4). „Простая ложь самому себѣ, погребенная въ глубинѣ моего сердца, можетъ нанести моей свободѣ столь же гибельный вредъ, какъ предательство на площади. А лишь только затронута моя внутренняя свобода, рокъ приближается къ моей внѣшней свободѣ, какъ хищникъ медленными шагами приближается къ добычѣ, которую онъ давно подстерегалъ“ (187). „Именно тѣ дубы, которые буря чаще всего треплетъ, приобрѣтаютъ наиболѣе мощные и наиболѣе питательные корни въ вѣчной землѣ; и рокъ, который несправедливо на насъ нападаетъ, не болѣе знаетъ о томъ, что происходитъ въ душѣ, чѣмъ вѣтеръ—о томъ, что происходитъ подъ землей“ (259).

Подъ мудростью не слѣдуетъ понимать нашъ логическій разумъ. Силы разума вообще недостаточны для того, чтобы объять міръ, и всегда одной изъ самыхъ тщетныхъ попытокъ человѣка являлось стремленіе уложить міръ въ силлогизмъ (Temple, 51). Тотъ, кто жилъ бы исключительно разумомъ, былъ бы самымъ ничтожнымъ изъ существъ (Sagesse, 105). Мудрость дается чувствомъ любви, а не разумомъ. „Въ разумѣ нѣтъ любви; ея много въ мудрости; и

самая высшая мудрость выдѣляется лишь тѣмъ, что есть наиболѣе чистаго въ любви. Но любовь есть самая божественная форма безконечнаго; и въ то же время, несомнѣнно, именно потому, что она—самая божественная, это—форма наиболѣе глубоко человѣческая. Развѣ нельзя было бы сказать, что мудрость есть побѣда божественнаго разума надъ человѣческимъ разумомъ?“ (Sagesse, 71). „Развѣ героическій актъ не переходитъ всегда границы разума? А между тѣмъ, кто осмѣлится утверждать, что герой не мудрѣе, чѣмъ тѣ, кто не двигается, такъ какъ слушается только своего разума?.. Разумъ и любовь сперва отчаянно борются въ подымающейся душѣ, но мудрость рождается изъ мира, который въ концѣ-концовъ устанавливается между любовью и разумомъ. И этотъ міръ тѣмъ болѣе глубоокъ, чѣмъ больше разумъ уступить правъ любви“ (73). Въ основѣ морали лежитъ нѣкій бессознательный и болѣе обширный разумъ, которому сознательный разумъ почти всегда приносить изумленное одобреніе, когда онъ приходитъ въ мѣста, откуда добрыя чувства уже давно видѣли такія вещи, которыхъ онъ еще не видѣлъ (Temple, 62). Только тогда идея получаетъ моральную цѣнность, когда она переходитъ въ дѣйствіе. „Тысячу намѣреній не стоятъ одного жеста; не потому, что намѣренія не имѣютъ никакой цѣнности, но потому что малѣйшій жестъ доброты, смѣлости, справедливости требуетъ болѣе тысячи добрыхъ намѣреній... Мысль можетъ оставить меня до самой смерти на одномъ и томъ же мѣстѣ во вселенной; но дѣйствіе почти всегда заставитъ меня подвинуться впередъ или отодвинуться назадъ въ іерархіи существъ“ (149—150). „Тѣ, кто знаетъ, ничего не знаетъ, если они не обладаютъ силой любви, ибо настоящій мудрецъ есть не тотъ, кто видитъ, но тотъ, кто, видя возможно дальше, глубоко любитъ людей. Видѣть безъ любви значитъ глядѣть въ потемкахъ“ (35).

Великая любовь доставляетъ большое блаженство чело-  
вѣку, но и доступна она только достойнымъ ея людямъ.  
„Мы можемъ надѣяться найти нашъ идеалъ внѣ себя лишь

въ томъ случаѣ, если мы, насколько возможно, осуществили его въ себѣ самихъ. Неужели вы надѣетесь узнать и удержать душу честную, глубокую, любящую, вѣрную, неистощимую, душу обширную, живую, самопроизвольную, независимую, смѣлую, благорасположенную и великодушную, если вы сами столь же хорошо не знаете, что такое честность, любовь, вѣрность, мысль, жизнь, самопроизвольность, независимость, смѣлость, благорасположеніе, великодушіе? А какъ это знать, если вы не любили этихъ вещей и не жили долго между ними, какъ она ихъ любила, какъ она съ ними жила?" (302—303). Даже нераздѣленная любовь, по мнѣнію Метерлинка, имѣетъ большую цѣнность. „Печально любить, не будучи любимымъ; но еще печальнѣе совсѣмъ не любить“ (196). „Вѣдь всегда можно любить. Любите достойнымъ удивленія образомъ и вы получите почти всѣ радости достойной удивленія любви. Даже въ самой совершенной любви, счастье наиболѣе соединенныхъ влюбленныхъ не вполнѣ одинаково, и, конечно, лучше любить тотъ, кто самъ лучше, и наиболѣе счастливъ тотъ, кто лучше любить. Вы должны сдѣлаться достойны любви не столько для счастья другого, сколько для вашего собственного счастья. Не воображайте, что въ несчастные часы неравной любви больше страдаетъ тотъ, кто справедливѣе, мудрѣе, великодушнѣе, благороднѣе въ чувствахъ. Лучшій почти никогда не является жертвой, достойной сожалѣнія. Человѣкъ бываетъ жертвой вполнѣ лишь тогда, когда онъ жертва своихъ собственныхъ ошибокъ, своихъ собственныхъ грѣховъ, своихъ собственныхъ несправедливостей. Какъ бы вы ни были несовершенны, вы можете быть достаточнымъ для любви удивительнаго существа, но удивительное существо не будетъ достаточнымъ для вашей любви, если вы не совершенны“ (309—310). Но и въ томъ случаѣ, если для человѣка закрыты наслажденія любви, онъ не долженъ приходить въ отчаяніе. Все, что въ любви наиболѣе глубоко и благородно, все это глубоко и благородно вообще въ достойной жизни. „Въ глубинѣ блажен-

ства любви, какъ и въ глубинѣ смиренной жизни праведника, которому не улыбнулся случай, неизмѣннымъ и неподвижнымъ элементомъ являются справедливость, довѣріе, благожелательность, искренность, великодушіе. Любовь даетъ нѣсколько болѣе блеска этимъ свѣтлымъ точкамъ; вотъ почему слѣдуетъ искать любви. Самая великая выгода любви состоитъ въ томъ, что она открываетъ наши глаза на нѣкоторыя мирныя и нѣжныя истины. Самая великая выгода любви состоитъ въ томъ, что она даетъ намъ случай любить и обожать въ единственномъ существѣ то, что мы не догадались и не смогли бы любить и обожать въ тысячѣ различныхъ предметовъ; такимъ образомъ, она намъ расширяетъ сердце для будущаго. Но въ основѣ самой изумительной любви всегда лежитъ очень простое блаженство, очень понятныя нѣжность и обожаніе, очень доступныя довѣріе и искренность, чисто человѣческія поклоненіе и отдача себя, которыя неудачливая добрая воля могла бы познать и въ своей печальной жизни, если бы у нея было немного меньше горечи, немного меньше нетерпѣнія, немного больше инициативы, немного больше энергіи“ (312—313).

Такимъ образомъ, не въ интеллектѣ коренятся основы мудрости. „Наша мудрость, т.-е. лучшее въ нашей душѣ и въ нашемъ характерѣ, находится въ особенности въ тѣхъ нашихъ идеяхъ, которыя еще не вполне ясны. Если бы мы допустили, чтобы нашей жизнью руководили только ясныя идеи, то мы сдѣлались бы людьми, мало достойными любви, мало достойными уваженія. Въ основѣ, ничто не является менѣе яснымъ, какъ тѣ аргументы, которыми мы убѣждаемъ себя, что слѣдуетъ быть добрыми, справедливыми, великодушными и во всемъ держаться чувствъ и мыслей наиболѣе благородныхъ, какихъ только мы можемъ достигнуть“ (75). Но изъ этого не слѣдуетъ, что для мудреца не имѣетъ никакого значенія развитіе интеллекта. Напротивъ, въ такомъ развитіи Метерлинкъ видитъ наиболѣе надежный путь къ мудрости. Дѣло въ томъ, что характеръ самъ по себѣ

не поддается прямому воздѣйствию воли; развитіе же интеллекта въ значительной степени этому воздѣйствию подчинено. Становясь болѣе интеллигентными, мы становимся лучшими, поэтому каждый человѣкъ долженъ культивировать свой интеллектъ (Temple, 63). Вѣдь „прекрасная ясная идея, которую мы въ себѣ пробуждаемъ, никогда не замедлитъ пробудить въ свою очередь прекрасную темную идею, а, когда темная идея, старѣясь, сдѣлается ясной—ибо полная ясность развѣ не является обыкновенно знакомъ усталости идей?—она также въ свою очередь пробудитъ отъ сна другую темную идею, еще болѣе прекрасную, болѣе высокую, какой она сама не была въ ея тѣни, и, можетъ быть, нащупывая такимъ образомъ, послѣдовательно и не теряя мужества, протяженіе заснувшихъ рядовъ, одна изъ нихъ какъ-нибудь случайно положить свою маленькую руку, еще почти невидимую, на плечо великой истины“ (Sagesse, 76). Такимъ образомъ, продуманная добродѣтель стоитъ выше чисто инстинктивной. „Жесты инстинкта, какъ жесты ребенка, обыкновенно имѣютъ красоту нѣсколько расплывчатую, наивную, неожиданную, которая насъ болѣе трогаетъ; но жесты осознанной доброй воли развѣ не обладаютъ красотой болѣе серьезной и болѣе твердой?.. Осознанная добрая воля, даже тогда, когда у нея нѣтъ иллюзій, видитъ большое число обязанностей менѣе соблазнительныхъ, которыхъ инстинктъ не видитъ; а развѣ моральная цѣнность существа не измѣряется по количеству обязанностей, которыя оно замѣчаетъ и которыя оно намѣрено выполнить?“ (153).

Мудрецъ, такимъ образомъ, въ весьма значительной степени независимъ отъ окружающей его среды. Онъ умѣетъ сооружать свое счастье изъ простыхъ элементовъ, доступныхъ людямъ постоянно, и не ищетъ необыкновенныхъ событий, положеній или обстановки. „Желаніе необыкновеннаго часто составляетъ большое зло обыкновенныхъ душъ. Слѣдовало бы сказать напротивъ, что чѣмъ болѣе то, что случается, кажется намъ нормальнымъ, единообразнымъ,

тѣмъ болѣе намъ удастся различать и любить глубину и радости жизни въ самой этой общности, тѣмъ болѣе мы приближаемся къ спокойствію и истинѣ великой силы, которая насъ оживляетъ. Нѣтъ ничего менѣе необыкновеннаго, чѣмъ океанъ, напримѣръ, такъ какъ онъ покрываетъ двѣ трети нашего шара; и, тѣмъ не менѣе, нѣтъ ничего болѣе обширнаго. Нѣтъ въ человѣкѣ ни одной мысли, чувства, акта красоты и величія, которые не могли бы утвердиться въ простотѣ самаго нормальнаго существованія; и все, что не можетъ тамъ найти себѣ мѣста, принадлежитъ еще ко жи лѣности, невѣжества или тщеславія“ (Sagesse, 226). „Увы, ничего еще не сдѣлано, пока мы не выучились дѣлать грубыми наши руки, пока мы не выучились превращать золото и серебро нашихъ мыслей въ ключъ, который не открываетъ болѣе дверь, изъ слоновой кости, нашихъ грезъ, но отпираетъ дверь самаго нашего дома, въ кубокъ, который не заключаетъ въ себѣ только волшебную влагу нашихъ грезъ, но не даетъ уйги очень реальной водѣ, которая падаетъ на нашу крышу, въ вѣсы, которые не довольствуются тѣмъ, что приблизительно взвѣшиваютъ то, что мы сдѣлаемъ въ будущемъ, но которые съ точностью отмѣчаютъ намъ вѣсъ того, что мы дѣлаемъ сегодня. Самый высокій идеаль есть только предварительный идеаль, пока онъ не проникъ во всѣ наши члены и не сроднился съ ними, пока онъ не нашелъ способа проскользнуть, такъ сказать, до конечностей нашихъ пальцевъ“ (283). Вообще, по мнѣнію Метерлинка, самая глубокая трагедія есть именно трагедія повседневной жизни, заключающаяся по существу въ самомъ фактѣ жизни, въ томъ торжественномъ діалогѣ, который ведется между существомъ и его судьбой. Всѣ внѣшнія событія не имѣютъ большого значенія въ сравненіи съ внутренней жизнью человѣка, и анахронизмомъ въ наше время является театръ, который придаетъ трагедіи характеръ внѣшнихъ событій. Задачей искусства вообще служить теперь воспроизведеніе наиболѣе интимныхъ сторонъ внутренней жизни человѣка. „Хорошій художникъ

не будетъ рисовать Маріа, побѣдителя Кимвровъ, или убійство герцога Гиза, такъ какъ психологія побѣды или убійства элементарна и исключительна, и такъ какъ бесполезный шумъ насильственнаго акта заглушаетъ болѣе глубокой, но неувѣренный и сдержанный голосъ существъ и вещей. Онъ изобразить домъ, затерянный въ полѣ, дверь, открытую въ концѣ коридора, отдыхающее лицо или руки; и эти простые образы смогутъ прибавить нѣчто къ нашему сознанию жизни, а это такое благо, которое больше невозможно потерять" (Trésor, 165).

Но это не значитъ, что мудрецъ долженъ быть аскетомъ и отказываться отъ радостей жизни. Мудрецы „не святые въ самомъ обычномъ смыслѣ этого слова. Они не удаляются въ глубину пустынь или лѣсовъ, они не ищутъ эгоистическаго убѣжища въ узкихъ кельяхъ. Они мудрецы, они не выходятъ изъ жизни, они остаются въ реальности. Не будемъ думать, что ихъ спасаетъ благочестіе, и что прибѣжище ихъ души находится только въ Богѣ. Не достаточно любить Бога и служить ему наилучшимъ образомъ, чтобы человѣческая душа укрѣпилась и успокоилась. Любовь къ Богу пріобрѣтается только интеллектомъ и чувствами, которыя выработались и развились въ соприкосновеніи съ людьми. Человѣческая душа остается глубоко человѣческой, несмотря ни на что" (252—3). „Если прекрасный внѣшній удѣлъ не необходимъ, то тѣмъ не менѣе необходимо на него надѣяться и дѣлать все, что возможно, чтобы его достигнуть, какъ будто бы ему придавалось большое значеніе. Великимъ долгомъ мудреца является стучаться во всѣ храмы, во всѣ жилища славы, активности, счастья, любви. Если ничто не открывается послѣ серьезныхъ усилій, послѣ долгаго ожиданія, то, быть можетъ, въ усиліи и въ самомъ ожиданіи найдетъ онъ эквивалентъ свѣта и эмоцій, которыхъ онъ искалъ... Дѣйствовать—не значитъ непременно одерживать побѣды. Дѣйствовать—это значитъ также пробовать, ждать, имѣть терпѣніе. Дѣйствовать—это значитъ также слушать, сосредоточиваться, молчать“

(245). „Уже тому можно позавидовать въ наполненной событіями и блестящей судьбѣ, что она расширяетъ и пробуждаетъ извѣстное количество чувствъ и энергій, которыя никогда не вышли бы изъ ихъ сна или изъ-за загородки слишкомъ мирнаго существованія. Но знать или подозрѣвать, что эти энергіи спятъ въ насъ, не значить ли это уже разбудить все, что въ нихъ лучшаго, не значить ли это уже посмотретьъ одинъ моментъ на блестящую внѣшнюю судьбу съ высотъ, которыхъ она достигнетъ только въ концѣ своихъ дней, и впередъ собрать цвѣты жатвы, которую она сможетъ собрать лишь послѣ многихъ бурь?“

(246). „Мудрецъ, котораго мы любимъ, долженъ жить среди всѣхъ человѣческихъ страстей; ибо страсти нашего сердца суть единственная пища, которой мудрость можетъ долго питаться безъ опасности. Наши страсти—это работники, которыхъ посылаетъ намъ природа, чтобы помочь намъ построить дворецъ нашего сознанія, т.-е. нашего счастья; человѣкъ, который не допускаетъ этихъ рабочихъ и думаетъ, что одинъ можетъ поднять всѣ камни существованія, будетъ всегда имѣть въ качествѣ убѣжища для своей души только узкую, холодную и голую каморку. Быть мудрымъ не значить не имѣть страстей, но значить учиться очищать свои страсти. Все зависитъ отъ положенія, которое человѣкъ занимаетъ на лѣстницѣ дней. Для одного моральныя слабости и недостатки суть ступеньки, по которымъ спускаются, для другого они представляютъ ступеньки, по которымъ поднимаются. Возможно, что мудрецъ будетъ дѣлать массу вещей, которая дѣлаетъ тотъ, кто не мудръ; но страсти послѣдняго все болѣе уводятъ его въ глубины инстинкта, тогда какъ страсти мудреца въ концѣ-концовъ освѣщаютъ всегда какой-нибудь затерянный уголокъ его сознанія. Нѣтъ нужды, на примѣръ, чтобы онъ любилъ какъ безумный, но если онъ любить, какъ безумный, то онъ, вѣроятно, сдѣлается болѣе мудрымъ, чѣмъ если бы онъ всегда любилъ только благоразумно“ (222—223).

„Мы не называемъ мудрымъ того, кто въ области чувствъ,



напримѣръ, не идетъ безконечно за предѣлы того, что позволяетъ ему разумъ, или за предѣлы того, что совѣтуетъ ему ждать опытъ. Такъ, мы не называемъ мудрымъ друга, который не отдается своему другу, такъ какъ предвидитъ конецъ дружбы, или влюбленнаго, который цѣликомъ не отдается, изъ боязни уничтожиться въ любви. Слѣдуетъ здѣсь сказать, что двадцать несчастныхъ приключеній отнимаютъ только непрочныя части нашей энергіи счастья, и можно признать, что всякая мудрость, въ сущности, есть только очищенная энергія счастья. Быть мудрымъ это значить, прежде всего, выучиться быть счастливымъ, чтобы выучиться въ то же время придавать все менѣе и менѣе большое значеніе тому, что является счастьемъ въ себѣ. Важно, чтобы человѣкъ былъ счастливъ такъ долго, какъ только возможно, и такъ счастливъ, какъ возможно, ибо тѣ, кто выходитъ, наконецъ, изъ себя дверями счастья, въ тысячу разъ свободнѣе, чѣмъ тѣ, кто выходитъ дверями скорби. Радость мудреца освѣщаетъ въ то же время его сердце и всю его душу, тогда какъ печаль освѣщаетъ часто только сердце. Человѣкъ, который не былъ счастливъ, похожъ на путешественника, который путешествовалъ только ночью“ (230—241). „Лучше ничего не дѣлать, чѣмъ дѣлать въ половину, и то, чѣмъ не рисковали, навѣрное будетъ потеряно“ (234). „Необходимо, чтобы наши идеи были въ десять разъ выше нашего поведенія, если мы хотимъ, чтобы наше поведеніе было просто порядочнымъ. Необходимо неимоვნно желать добра, чтобы немного избѣгать зла. Никакая сила въ свѣтѣ не склонна въ такой степени къ убыли, какъ идея, которая должна спуститься въ повседневное существованіе; поэтому необходимо быть героичнымъ въ своихъ мысляхъ, чтобы быть, самое большее, пріемлемымъ и безобиднымъ въ своихъ дѣйствіяхъ“ (285). „Будемъ всегда любить самый высокій пунктъ, котораго мы можемъ достигъ. Не будемъ любить изъ сожалѣнія, когда можно любить изъ любви; не будемъ прощать изъ доброты, когда можно простить изъ справедливости; не будемъ

учиться утѣшать, когда можно научиться уважать. Будемъ тщательно и непрерывно улучшать качество любви, которую мы даемъ людямъ“ (172). Вотъ почему и самое содержаніе нашей мудрости постоянно мѣняется. „Вы только тогда поистинѣ мудры, когда ваша мудрость непрерывно мѣняется отъ вашего дѣтства и до смерти. Чѣмъ болѣе смыслъ, который вы связываете съ словомъ „мудрый“ . становится прекраснымъ и глубокимъ, тѣмъ болѣе вы становитесь мудры; и каждая ступень, которую вы проходите, подымаясь къ мудрости, увеличиваетъ въ глазахъ души пространство, которое мудрость никогда не сможетъ пробѣжать“ (Sagesse, 63. Ср. Temple, 64, 77—84).

Метерлинкъ—противъ самоотреченія и самопожертвованія, возводимыхъ въ принципъ. „Покорность хороша и необходима передъ общими и неизбѣжными фактами жизни, но на всѣхъ пунктахъ, гдѣ борьба возможна, покорность есть только невѣдѣніе, безсиліе и лѣность въ замаскированномъ видѣ. То же самое относится и къ самопожертвованію; оно слишкомъ часто является только ослабленной рукой, которой еще машетъ покорность въ пустотѣ. Прекрасно умѣть приносить себя въ жертву съ простотой, когда самопожертвованіе идетъ впереди насъ и приносить настоящее счастье другимъ людямъ; но не мудро и не полезно посвящать свою жизнь поискамъ жертвъ и смотрѣть на эти поиски, какъ на самый лучший триумфъ духа надъ плотью. (Замѣчу мимоходомъ, что обыкновенно придаютъ слишкомъ много значенія триумфамъ духа надъ плотью; эти мнимые триумфы очень часто знаменуютъ только полное пораженіе жизни...) Вообще, гораздо легче принести себя въ жертву, т. е. оставить свою моральную жизнь въ пользу того, кто захотѣлъ бы ее взять, чѣмъ совершить свой моральный долгъ и до конца предаваться выполненію задачи, для которой создала насъ природа. Гораздо легче умереть морально и даже физически для другихъ, чѣмъ выучиться жить для нихъ. Слишкомъ многія существа такимъ образомъ усыпляютъ всякую инициативу, всякое личное

существованіе въ идеѣ, что они всегда готовы принести себя въ жертву“ (157—8). „Прежде чѣмъ давать, попробуемъ приобрѣсти; и не будемъ думать, что отдавая себя, мы освобождены отъ обязанности приобрѣтать“ (159). „Намъ говорятъ: „любите вашего ближняго, какъ самихъ себя“, но если вы самихъ себя любите узкимъ, дѣтскимъ и боязливымъ образомъ, то такимъ же образомъ вы будете любить и вашихъ ближнихъ. Итакъ, выучитесь любить себя широко, здорово, мудро и полно. Это менѣе легко, чѣмъ думаютъ. Эгоизмъ ясновидящей и сильной души гораздо болѣе и сострадательнѣе, чѣмъ всякая преданность слѣпой и слабой души. Прежде чѣмъ существовать для другихъ, важно, чтобы вы существовали для себя; прежде чѣмъ отдавать себя, слѣдуетъ себя приобрѣсти“ (162). „Будемъ искать нашего счастья въ отреченіи только тогда, когда невозможно найти его инымъ путемъ. Легко быть мудрымъ, когда довольствуешься счастьемъ, которое находишь въ отсутствіи счастья. Но мудрецъ созданъ не для того, чтобы быть несчастнымъ; гораздо почетнѣе, а также и человѣчнѣе, не переставать быть мудрымъ, оставаясь счастливымъ. Высшая цѣль мудрости состоитъ именно въ томъ, чтобы найти твердую точку счастья въ жизни; но искать эту твердую точку въ отреченіи отъ радости и въ прощаніи съ нею, это значить съ достаточной степенью нелѣпости отправиться искать ее въ смерти. Легко почитать себя мудрымъ, не двигаясь съ мѣста. Но развѣ человѣкъ созданъ для того, чтобы никогда не шевелиться?“ (136—7). Но, конечно, изъ всего этого не слѣдуетъ, что мудрецъ можетъ собственное счастье сооружать на чужомъ несчастіи. „Конечно, справедливо воздерживаться отъ всякаго счастья, которое приноситъ зло другимъ, но развѣ счастье, приносящее зло другимъ, можетъ на долго остаться счастьемъ для мудреца?“ (134).

Далеко не всѣмъ людямъ одинаково легко достигнуть мудрости, и не всѣ къ ней идутъ одинаковымъ путемъ. „Судьба болѣе строго царитъ надъ нѣкоторыми изъ насъ въ силу

наслѣдственности, въ силу инстинкта, въ силу другихъ законовъ, еще болѣе неумолимыхъ, болѣе глубокихъ и болѣе неизвѣстныхъ“ (37). „Есть столько видовъ внутреннихъ жизней, сколько внѣшнихъ. Самые малые проникаютъ въ эти спокойныя области такъ же хорошо, какъ и великіе, но не всегда въ нихъ входятъ дверьми интеллекта. Очень часто случается, что тотъ, кто знаетъ, попусту стучится въ эти двери, а тотъ, кто ничего не знаетъ, отвѣчаетъ ему изнутри... Есть болѣе темныя существованія, которыя также знаютъ свои убѣжища. Есть инстинктивныя внутреннія жизни. Есть души безъ инициативы и безъ интеллигентности, которыя никогда не найдутъ тропинку, которая спускается въ нихъ самихъ, которыя никогда не увидятъ, чѣмъ онѣ обладаютъ въ этомъ убѣжищѣ, и которыя дѣйствуютъ въ немъ тѣмъ не менѣе такимъ же образомъ, какъ тѣ, интеллектъ которыхъ взвѣсилъ всѣ эти сокровища. Существуютъ люди, которые, не зная даже, что добро есть единственная неподвижная звѣзда самаго высокаго сознанія, желаютъ только добра, сами не зная, почему они его желаютъ. Всякая внутренняя жизнь начинается не столько въ тотъ моментъ, когда развивается интеллектъ, сколько въ тотъ, когда душа становится доброй“ (86—7).

Въ особенности большое различіе между людьми порождается ихъ отношеніемъ къ внѣшнимъ благамъ. Большинство людей не умѣетъ отличить своей внѣшней судьбы отъ судьбы моральной и потому угнетается людьми и событіями. „Они похожи на маленькій слѣпой ручеекъ, который я наблюдалъ однажды утромъ съ вершины холма. Ощупью, натываясь на сопротивленіе, спотыкаясь и шатаясь безпрестанно въ глубинѣ темной долины, онъ искалъ пути къ большому озеру, которое спало съ другой стороны лѣса въ мирѣ зари. Здѣсь его заставляла сдѣлать четыре длинныхъ поворота глыба базальта, тамъ—корни стараго дерева, еще дальше—простое воспоминаніе о препятствіи, навсегда исчезнувшемъ, заставляло его, попусту kloчоча, возвращаться къ своему источнику и безконечно

удаляло его отъ его цѣли и его счастія. Но въ другомъ направленіи и почти перпендикулярно къ влюбленному несчастному и бесполезному ручейку, сила высшая, чѣмъ инстинктивныя силы, намѣтила черезъ поля, черезъ сваленные камни, черезъ повинующійся лѣсъ нѣчто вродѣ длиннаго канала, крѣпкаго, зеленѣющаго, беззаботнаго, мирнаго, идущаго безъ колебаній своимъ спокойнымъ и свѣтлымъ шагомъ изъ глубины другого источника, скрытаго на горизонтѣ, къ тому же озеру, блестящему и спокойному. И я имѣлъ у своихъ ногъ образъ двухъ судьбъ, которыя предложены человѣку“ (20—21).

Въ своихъ представленіяхъ о внѣшнихъ благахъ люди, притомъ слишкомъ находятся подъ властью матеріи. „Войдите въ собраніе мужчинъ и женщинъ, освобожденныхъ отъ заботъ о существованіи, наиболѣе насъ подавляющихъ, въ избранное, если хотите, общество, произнесите тамъ слова: радость, счастіе, блаженство, благополучіе, идеаль и предположите, что какой-нибудь ангелъ соберетъ въ тотъ же моментъ и удержитъ въ волшебномъ зеркалѣ или въ сверхъестественной корзинѣ тѣ образы, которые эти слова вызовутъ въ душахъ, услышавшихъ ихъ. Что вы увидите въ этомъ зеркалѣ или корзинѣ? Сплетшіяся прекрасныя тѣла, золото, драгоценныя камни, дворецъ, большой паркъ, напитокъ здоровья, прихотливыя украшенія и игрушки, которыя представляютъ собой грезы тщеславія, и въ большой кучѣ, слѣдуетъ признаться, хорошіе обѣды, хорошія вина, роскошный столъ, великолѣпныя комнаты. Неужели человѣчество еще слишкомъ близко къ своему началу, чтобы понимать нѣчто иное? Развѣ не пришелъ еще часъ, когда слѣдовало бы найти въ корзинѣ мощный и безкорыстный интеллектъ, умиротворенную совѣсть, справедливое и любящее сердце, взгляды и вниманіе, которые умѣли бы схватить всякую красоту и проникнуть въ нее, въ такой же степени красоту вечеровъ, городовъ, морей и лѣсовъ, какъ и красоту лица, улыбки, слова, дѣйствія, движенія души?“ (Temple, 176—7).

Конечно, дѣло идетъ не объ умерщвленіи плоти, къ которому, какъ мы знаемъ, Метерлинкъ относится отрицательно. „Мы имѣемъ право на все, что благопріятно полному развитію нашего тѣла и его поддерживаетъ; но необходимо такъ точно, какъ только возможно, установить предѣлы этого права, ибо все, что ихъ превосходить, вредитъ развитію другой части нашего существа, которая подобна цвѣтку, питаемому листьями или же заглушенному ими“ (180—1). „Надлежитъ приносить въ жертву все, что даетъ тѣлу только безплодныя удовольствія, т.-е. не переводится въ болѣе великую и болѣе прочную энергію мысли; всѣ эти маленькія удовлетворенія, которыя считаются безобидными, будучи сами по себѣ довольно невинны, тѣмъ не менѣе поддерживаютъ, по привычкѣ и примѣру, предразсудокъ низшихъ удовольствій и занимаютъ мѣсто, которое должны бы были занимать удовольствія интеллекта“ (182). Тѣло есть „ребенокъ капризный, требовательный, непредусмотрительный, эгоистичный и тѣмъ болѣе опасный, чѣмъ оно сильнѣе. У него есть только одинъ культъ—даннаго момента... Предоставленное себѣ самому, оно наслаждалось бы такъ глупо и такъ дико, что не замедлило бы заглушить интеллектъ, которому оно обязано своимъ счастіемъ. Есть, слѣдовательно, необходимыя ограниченія и отреченія“ (184).

Среди разнообразныхъ человѣческихъ натуръ попадается не мало и такихъ, которыя склонны ко злу. Но не слѣдуетъ завидовать тому счастію, которымъ будто бы наслаждаются нѣкоторые изъ такихъ людей. „Зло, которое причиняется, по необходимости суживаетъ мысль и ограничиваетъ ее вещами личными и эфемерными. Совершая несправедливое дѣйствіе, мы показываемъ, что еще не достигли счастья, котораго можетъ достигнуть человѣкъ... Ребенокъ не видалъ моря; его ведутъ на берегъ большого озера; онъ воображаетъ, что видитъ море, хлопаетъ въ ладоши и ничего болѣе не требуетъ; но развѣ настоящее море отъ этого перестаетъ существовать?“ (Sagesse, 199). Не слѣ-

дуетъ поэтому и раздражаться противъ злыхъ людей. „Развѣ сердятся на бѣдняка за то, что онъ не живетъ во дворцѣ; онъ и такъ достаточно несчастенъ оттого, что жилищемъ ему служить хижина“ (206). Слѣдуетъ помнить, что злоба есть только доброта, потерявшая своего руководителя, что предательство есть честность, которая не находитъ больше дороги къ счастію, что ненависть есть любовь, которая съ тревогою отворяетъ дверь своей гробницы (84—5). Вообще, зло, въ концѣ концовъ, есть добро, которое обманывается (277). Никогда не слѣдуетъ также возмущаться человѣческой неблагодарностью. „Если доброта Тита снисходитъ на неблагодарнаго, то бесполезность прошенія, бесполезность любви научаютъ его простирать свои взоры за предѣлы прошенія, за предѣлы любви“ (207). „Неблагодарность учить человѣка, что есть въ благодѣяніи радости болѣе обширныя, менѣ личныя и болѣе соответствующія общей жизни, чѣмъ тѣ, которыхъ онъ ожидалъ отъ признательности“ (209). Не слѣдуетъ никого презирать, какъ бы обыденной ни казалась его участь и его личность. „Возможно, что огромный лѣсъ составленъ только изъ стволовъ и вѣтвей средней величины, но вѣдь онъ глубокъ, и онъ правъ, такъ какъ онъ—лѣсъ. Послѣднее слово никогда не будетъ принадлежать исключительному, и то, что называютъ превосходнымъ, должно бы быть только болѣе яснымъ и пронизательнымъ сознаниемъ того, что оказывается самымъ нормальнымъ. Спасительно часто глядѣть на тѣхъ, кто сражается на вершинахъ; но необходимо не забывать и тѣхъ, кто кажется мирно спящимъ въ долинѣ... Чѣмъ болѣе я поднимаюсь (говорить мудрецъ), тѣмъ болѣе мнѣ кажется, что я менѣ удаляюсь отъ моихъ самыхъ многочисленныхъ и самыхъ смиренныхъ спутниковъ, и я считаю шаги, которые я дѣлаю къ невѣрному идеалу, за шаги, которые меня приближаютъ къ тѣмъ, кого я презиралъ въ незнаніи и тщеславіи первыхъ дней“ (216—7). „Что такое, въ сущности, маленькая жизнь? Мы такъ называемъ жизнь, которая сама себя не знаетъ, жизнь, которая истощается на мѣстѣ ме-

жду четырьмя или пятью лицами, жизнь, которой чувства, мысли, страсти, желанія привязаны къ незначительнымъ объектамъ. Но для того, кто на нее смотритъ, самымъ фактомъ, что онъ на нее смотритъ, всякая жизнь становится великой. Жизнь не велика и не мала сама по себѣ, но на нее можно смотрѣть съ большимъ или меньшимъ величїемъ; вотъ и все; и существованіе, которое кажется всѣмъ людямъ обширнымъ и высокимъ, есть существованіе, которое привыкло бросать на себя расширенный взглядъ“ (218).

Мы уже знаемъ, что скрытая, реальная душа человѣка, по ученію Метерлинка, жадна къ красотѣ и скрываетъ въ себѣ невидимую доброту. Насъ не удивитъ поэтому утвержденіе, что „человѣческая душа, несмотря на глаза, которые слишкомъ охотно отворачиваются и закрываются, болѣе благородна, чѣмъ большинство людей желало бы для своего спокойствія, и безъ труда видитъ то, что выше безполезнаго мгновенія, въ которомъ ее пытаются заинтересовать“ (261). „Какой человѣкъ могъ бы жить, не подчиняясь нѣкоторымъ изъ тѣхъ истинъ, которыя не подчинены разуму? Даже самые ничтожные имъ повинуются и чѣмъ больше число тѣхъ истинъ, которымъ человѣкъ повинуется, тѣмъ менѣе онъ ничтоженъ. Тотъ, кто убилъ, скажетъ вамъ: я убиваю, это вѣрно, но я не ворую. Тотъ, кто укралъ, крадетъ, но не занимается предательствомъ; а тотъ, кто предаетъ, не предаетъ своего брата. Такимъ образомъ, каждый находитъ прибѣжище въ послѣдней моральной красотѣ, которая у него осталась. Самый опустившійся изъ людей всегда имѣетъ нѣчто въ родѣ священнаго мѣста, мѣсто прибѣжища въ своей душѣ, гдѣ онъ находитъ немного чистой воды и гдѣ онъ почерпаетъ силу, необходимую, чтобы продолжать жить“ (104).

Для насъ всѣхъ очень большое значеніе имѣетъ повышеніе нравственнаго уровня окружающихъ. „Человѣчество есть существо единое и единоедушное. Кажется страннымъ, что пониженіе мысли массы, той мысли, которая едва мыслить, можетъ имѣть нѣкоторое вліяніе на характеръ, мо-



ральность, трудовыя привычки, идеалы, чувство долга, независимость и интеллектуальную силу астронома, химика, поэта или философа. Между тѣмъ оно имѣеть такое вліяніе и притомъ рѣшительное. Ни одна идея не зажигается на вершинахъ, если безчисленныя и однообразныя маленькія идеи равнины не достигаютъ извѣстнаго уровня. Внизу не мыслятъ съ силой, но мыслятъ въ большомъ количествѣ и то немногое, что тамъ мыслятъ, пріобрѣтаетъ вліяніе нѣкоторымъ образомъ атмосферическое. Эта атмосфера враждебна или спасительна тѣмъ, кто отваживается взбираться на вершины, на край пропастей, на остріе ледниковъ, смотря по тому, болѣе или менѣе она тяжела или болѣе или менѣе легка, болѣе или менѣе насыщена великодушными идеями или же грубыми привычками и желаніями. Героическій поступокъ народа (напримѣръ, реформація, французская революція, всѣ войны за независимость или освобожденіе, убійство тиранновъ и т. п.) ее оздоравливаетъ и оплодотворяетъ болѣе, чѣмъ на одинъ вѣкъ. Но не нужно такъ много, чтобы облегчить тѣхъ, кто трудится надъ выполненіемъ судебъ. Пусть вокругъ нихъ привычки будутъ нѣсколько менѣе низкими, надежды нѣсколько болѣе безкорыстными; пусть безпокойства, страсти, удовольствія, любовь освѣтятся лучомъ милости, беззаботности, нематеріальнаго жара, и вотъ они вздыхаютъ болѣе свободно, они чувствуютъ поддержку, они больше не вынуждены бороться противъ своихъ собственныхъ инстинктивныхъ элементовъ, ихъ силы облегчаются и концентрируются. Крестьянинъ, который въ воскресенъе, вмѣсто того, чтобы напиваться въ кабакѣ, мирно остается за чтеніемъ подъ яблонями своего сада; маленькій буржуа, который приноситъ въ жертву благородному зрѣлищу или просто молчаливому вечеру эмоціи и крики скакового поля; рабочій, который вмѣсто того, чтобы оглашать улицы неприличными и глупыми пѣснями, идетъ гулять въ поле или смотритъ на заходъ солнца съ высоты укрѣпленій, всѣ они, можно сказать, приносятъ анонимную и бессознательную, но значительную по-

мощь триумфу великаго человѣческаго племени“ (Temple, 185—187).

Вообще, Метерлинкъ убѣжденъ, что „практическая справедливость есть тайна всего рода. Родъ имѣетъ массу тайнъ, которыя онъ открываетъ одну за другой въ поистинѣ опасные моменты исторіи; и рѣшенія, которыя онъ полагаетъ слишкомъ смертельнымъ затрудненіямъ, почти всегда неожиданны и отличаются довольно странной простотой“ (84). „Въ исторіи человѣческаго разума не всегда наиболѣе справедливыми и великими оказываются мысли, которыя поднимаются выше всего. Къ мыслямъ человѣческимъ до нѣкоторой степени относится то же самое, что и къ фонтанамъ, которые поднимаются такъ высоко только потому, что они были заперты и вырываются изъ очень узкаго отверстія. Можно думать, что при выходѣ изъ отверстія вода, устремляющаяся къ небу, презираетъ великое безбрежное озеро, которое разстилается подъ ней. Но, что-бы ни говорили, вѣдь правда—на сторонѣ великаго озера. Оно выполняетъ спокойно въ своей кажущейся неподвижности и въ своемъ пассивномъ молчаніи огромное и нормальное дѣло наиболѣе важнаго элемента нашей планеты, и фонтанъ есть не что иное, какъ любопытный инцидентъ, который быстро падаетъ обратно въ универсальное дѣло. Для насъ родъ есть большое озеро, на сторонѣ котораго всегда правда, даже съ точки зрѣнія разума высшаго человѣка, которому родъ иногда наноситъ, повидимому, обиды. Онъ обладаетъ болѣе обширной идеей, той, которая содержитъ всѣ остальные и которая обнимаетъ наиболѣе неограниченныя пространство и время. А развѣ мы не видимъ изо дня въ день, что самая обширная идея, въ какой бы то ни было области, есть, въ концѣ концовъ, самая мудрая, самая справедливая, а также и самая прекрасная?“ (90—91). Поэтому всякій мыслитель тѣмъ ближе къ истинѣ, чѣмъ менѣе онъ является мечтателемъ и утопистомъ и чѣмъ болѣе онъ старается быть наблюдателемъ; тогда онъ скорѣе всего окажется въ согласіи съ гениемъ рода (92).

Значеніе отдѣльныхъ мыслителей состоитъ вообще въ томъ, что въ ихъ твореніяхъ постепенно раскрывается разумъ рода. Иногда они ошибаются. Но и эти ошибки полезны. „Мудрость иногда находится въ полной противоположности съ тѣмъ, что утверждаетъ самый мудрый. Но что за важность? Вѣдь этого не замѣтили бы, не будь такого утвержденія; и мудрецъ выполнилъ свой долгъ“ (Sagesse, 3).

Главной задачей мудреца является обученіе людей счастью. Правда, „идея счастья различна для каждаго изъ насъ. Ваша мнѣ совсѣмъ не подходитъ; вы напрасно будете мнѣ ее повторять краснорѣчиво, она не достигнетъ скрытыхъ органовъ моей жизни. Необходимо, чтобы я пріобрѣталъ мою идею во мнѣ самомъ, мною самимъ. Но, говоря о вашей идеѣ, вы мнѣ поможете, сами того не зная, пріобрѣсти мою. Случится, что то, что васъ огорчаетъ, меня утѣшитъ, то, что васъ утѣшаетъ, меня, быть можетъ, разстроитъ, но это не важно; что было прекраснаго въ вашемъ утѣшительномъ видѣніи, войдетъ въ мою печаль, что было великаго въ вашей грусти, войдетъ въ мою радость, если только моя радость достойна вашей печали“ (7—8). Поэтому можно обучать людей быть счастливыми; и ничто не внушается легче, чѣмъ счастье. „Если вы живете среди людей, которые благословляютъ свою жизнь, то вы также не замедлите благословлять вашу жизнь. Улыбка также заразна, какъ и слезы, и эпохи, которыя называютъ счастливыми, часто были только эпохами, когда нѣсколько людей сумѣли сказать, что они счастливы. Обычно намъ не хватаетъ не счастья, но умѣнія быть счастливыми“ (127). „Есть смѣлость счастья, какъ есть смѣлость несчастья. Можетъ быть, больше силы требуется, чтобы продолжать быть счастливымъ, чѣмъ чтобы продолжать быть несчастнымъ... Часто видишь, что существа, сильныя и полныя моральнаго благоразумія, побѣждаются счастьемъ. Не находя въ немъ всего, что они искали, они его не защищаютъ и не удерживаютъ съ той энергіей, которую всегда надлежитъ развивать въ жизни. Какимъ мудрымъ слѣдуетъ быть,

чтобы не удивляться, что счастье всегда приносить и печаль, и чтобы эта печаль не заставила насъ думать, что мы еще не обладаемъ истиннымъ счастьемъ“ (140—141).

Вообще, быть пессимистомъ гораздо легче, чѣмъ быть оптимистомъ, но и гораздо менѣе почетно. „Не будемъ обманываться внѣшностью. Гамлетъ, который жалуется на краю пропасти, кажется намъ болѣе глубокимъ и болѣе страстнымъ, чѣмъ Антонинъ Благочестивый, который невозможно смотреть на тѣ же силы, принимаетъ и спрашиваетъ ихъ со спокойствіемъ, вмѣсто того, чтобы проклинать и искать въ нихъ поводовъ къ отчаянію. Все, что дѣлаютъ днемъ, кажется менѣе торжественнымъ, чѣмъ малѣйшій жестъ, который производятъ при наступленіи ночи; но человѣкъ рожденъ, чтобы трудиться днемъ, а не волноваться въ темнотѣ“ (146). „Легче показаться глубокимъ въ недовѣрїи и потемкахъ, чѣмъ въ довѣрїи и честномъ свѣтѣ, въ которомъ должны жить люди. Развѣ можно быть увѣреннымъ, что вами совершены всѣ возможные усилія, при подобныхъ размышленіяхъ отъ имени всѣхъ вашихъ братьевъ о бѣдствіяхъ жизни, если, чтобы не уменьшать великой картины этихъ бѣдствій, вы отъ нихъ скрываете причины, въ конечномъ счетѣ рѣшающія, почему же эту жизнь принимаютъ, почему же продолжаютъ жить? Развѣ это значитъ идти до конца своей мысли, если мыслятъ, чтобы не находить утѣшенія? Гораздо легче сказать мнѣ, почему вы жалуетесь, чѣмъ съ простотой уяснить мнѣ болѣе мощные и болѣе глубокие мотивы, изъ-за которыхъ вашъ инстинктъ не отвергаетъ этой жизни, на которую вы такъ сильно жалуетесь“ (144).

**В. Хвостовъ.**

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

## Время и его религиозный смысл <sup>1)</sup>.

Джемсъ отмѣтилъ въ своей психологіи, что самая знакомая и, казалось бы, обыденная вещь, дѣлаясь объектомъ особенно пристального вниманія, начинаютъ производить впечатлѣніе чего-то новаго, страннаго, иногда даже смѣшнаго. Онъ иллюстрировалъ это на примѣрѣ словъ родного языка. Но почему самая обыкновенная слова, если мы начнемъ къ нимъ мысленно прислушиваться, могутъ произвести совершенно новое и неожиданное впечатлѣніе? Да только потому, что мы при этомъ, быть можетъ, впервые приглядѣлись къ *нимъ самимъ*, такъ какъ въ обычномъ разговорѣ или при чтеніи мы думаемъ, конечно, не о словахъ, а только объ ихъ значеніи. Такихъ примѣровъ открытія новаго и страннаго въ самыхъ обычныхъ вещахъ можно было бы привести много. Нѣчто подобное происходитъ и съ представленіемъ о времени. Мы всѣ привыкли къ теченію времени, и время даже для дѣтей есть нѣчто до чрезвычайности ординарное и простое. Но при нѣкоторомъ способѣ разсматриванія это привычное время можетъ поразить насъ своей загадочностью, чтобы не сказать чудесностью. И это послѣднее впечатлѣніе получается именно тогда, когда мы начинаемъ разсматривать само время, а не то, съ чѣмъ его обыкновенно смѣшиваютъ. Но съ чѣмъ же можно смѣшать время? Вообще, надо задаться вопросомъ: какъ возможно представить время, какъ ближе всего къ нему подойти? Если бы намъ кто-нибудь сказалъ, что время наилучше наблюдать съ часами въ рукахъ, слѣдя за движеніемъ часовой, минутной или секундной стрѣлки, то мы легко согласились бы, что этотъ способъ разсмотрѣнія времени

<sup>1)</sup> Докладъ, читанный въ Религіозно-Философскомъ обществѣ памяти Вл. С. Соловьева въ Москвѣ, 23 января 1913 года.

не открываетъ намъ въ немъ ничего загадочнаго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы категорически отказались бы признать въ ходѣ часовъ какое-нибудь изображеніе сущности времени, все равно какъ отказались бы его признать въ ползаніи мухи по столу или въ движеніи пѣшехода по улицѣ. Все это, конечно, имѣетъ какое-то отношеніе къ времени уже однимъ тѣмъ, что можетъ служить для его измѣренія. Однако, это все-таки не самое время. Болѣе того, движеніе, какъ показатель времени, отображаетъ его въ наиболѣе чуждой ему области, а именно въ пространствѣ. Но въ такомъ случаѣ, гдѣ же мы наилучше можемъ присмотрѣться къ времени? Мы утверждаемъ, что тамъ, гдѣ наиболѣе исчезаетъ пространство, а слѣдовательно, гдѣ время наитруднѣе можетъ быть измѣряемо, вѣрнѣе, гдѣ оно совсѣмъ не подлежитъ измѣренію, а именно въ нашемъ сознаніи. Всмотритесь въ ваши внутреннія переживанія и попробуйте ихъ мысленно провѣдать отъ момента ихъ появленія до того момента, когда они перестаютъ переживаться, а начинаютъ уже только вспоминаться какъ что-то уже прошлое. Этотъ лишенный всякихъ четкихъ границъ переходъ настоящаго въ прошлое и есть теченіе времени. Но здѣсь мы должны нѣсколько остановиться. Мы должны признаться, что въ приведенныхъ нами двухъ способахъ наблюденія времени мы имѣемъ не простые лишь примѣры, но двѣ существенно различныя точки зрѣнія на время, — двѣ теоріи конкретизированныя до простыхъ примѣровъ. Мы не можемъ приводить здѣсь эти двѣ теоріи въ рѣшительное столкновеніе другъ съ другомъ, однако выяснитъ, хотя бы вкратцѣ, ихъ сущность и объяснить наше предпочтеніе одной изъ нихъ мы считаемъ необходимымъ. Мы начнемъ съ точки зрѣнія наиболѣе распространенной и обычной, символомъ которой являются обыкновенные карманные часы. Съ этой точки зрѣнія время есть универсальный порядокъ измѣненія событий или явленій, т.-е. порядокъ, которому подчинено какъ наше сознаніе, такъ и вся внѣшняя матеріальная дѣйствительность, или, выражаясь иначе, и весь внѣшній чувственный опытъ. Съ этой именно точки зрѣнія время какъ *общая*

форма противопоставляется пространству как *специфической* формѣ одного лишь внѣшняго опыта. Одной изъ особенностей времени, какъ такой общей формы, является то, что оно, какъ и пространство, подлежитъ точному измѣренію. Время, какъ и пространство, дѣлится на равныя части, которыя могутъ быть отсчитываемы; и на этомъ счетѣ временныхъ промежутковъ основана вся механика, а черезъ механику физика и всѣ точныя науки. Если мы минуемъ всѣ различія этой наиболѣе распространенной точки зрѣнія и фиксируемъ именно эту объективацию времени въ пространствѣ и измѣряемость его при посредствѣ движенія, то мы получимъ нѣкоторые весьма характерные выводы относительно природы времени. Эти выводы состоятъ въ сближеніи его съ тѣмъ, что наиболѣе легко и точно измѣряется и объективируется. Но что можетъ быть наилучше измѣрено какъ не само число? И что нами наилегче объективируется какъ не пространственное протяженіе? И если основное свойство времени есть его объективность и измѣряемость, то не представляетъ ли время по существу лишь какую-то разновидность числа и протяженія? Исторія науки и философіи уже отвѣтила намъ на эти вопросы двумя способами пониманія времени, причемъ по одному время есть если не само число, то нѣчто весьма къ нему близкое, такъ сказать число, обладающее *дѣйствительностію*. По другому способу пониманія время есть по существу лишь одна изъ вариаций протяженія, а именно *четвертое его измѣреніе*, вполне равнозначное и симметричное тремъ остальнымъ измѣреніямъ. Первое пониманіе времени высказано марбургской школой, видящей основу времени въ числѣ. Второе пониманіе есть результатъ новѣйшихъ физическихъ теорій, стремящихся свести конечные экспериментальные выводы, касающіеся распространенія свѣта въ прозрачной средѣ, къ наиболѣе стройной и свободной отъ противорѣчій математической формулировкѣ. Что математизирующая философія свела время къ числу, а математизирующее естествознаніе къ пространственному протяженію, въ этомъ нѣтъ ничего страннаго. Гносеологія, считающая весь міръ

порожденіемъ чистой мысли, должна была превратить въ мысль всѣ чистыя интуиціи, а между ними и время. Но время, переведенное на языкъ чистой мысли, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ нѣкоторымъ порядкомъ безкачественной множественности, т.-е. числовымъ порядкомъ. Глава Марбургской школы Когенъ основываетъ категорию времени на числѣ совершенно такъ-же, какъ основываетъ онъ на немъ и реальность. Правда, это не есть число, какъ неподвижная множественность, а какъ самодвижущійся рядъ присоединенія. Символь времени—знакъ плюсь, его движущій импульсъ—антиципация<sup>1)</sup>. И въ этой антиципации предчувствуется нѣкій *integrum*, рядъ какъ цѣлое. Однако это цѣлое у Когена есть все таки лишь *результатъ*, порожденіе, а не порождающее<sup>2)</sup>. По существу къ числу же сводить время и Наторпъ. Правда, Наторпъ неоднократно подчеркиваетъ, что какъ время, такъ и пространство не исчерпываются числомъ, такъ какъ число само по себѣ не имѣетъ никакого отношенія къ бытію или дѣйствительности, между тѣмъ какъ пространство и время—категоріи, относящіяся къ существованію. Однако, если принять въ расчетъ, что сама-то категорія дѣйствительности у Наторпа есть порожденіе чистой мысли и что сущность дѣйствительности ни въ чемъ иномъ не состоитъ, какъ въ *опредѣленности*, что затѣмъ опредѣленность устанавливается *функциональною зависимостью*, функциональная же зависимость имѣетъ свое полное выраженіе въ числахъ, то изъ этого слѣдуетъ, что отъ числа мы по существу никуда не ушли. Впрочемъ, такъ обстоитъ дѣло въ марбургской философіи не съ однимъ лишь временемъ. И мы должны признаться, что всѣ гносеологическія категоріи марбургской школы намъ кажутся лишь замаскированными числами. Нѣсколько иначе обстоитъ дѣло въ физическихъ теоріяхъ, развитыхъ на принципѣ относительности.

1) *Cohen*. Logik der reinen Erkenntniss 132.

2) «Nicht die Einheit ihrerseits erzeugt die Mehrheit die etwa nur ihre Summe, der Erfolg ihrer Selbstvermehrung wäre; sondern umgekehrt die Mehrheit erzeugt sich die ihr hassende Einheit, die nur additiv zu denken ist». Тамъ-же ст. 135.



Физика, какъ основная наука о матеріи, при всей своей склонности превратиться въ чистую математику, не можетъ все-таки вполнѣ освободиться отъ интуицій. Однако, свести двѣ интуиціи къ одной и именно къ той, которая имѣетъ наибольшее родство съ числомъ, есть все-таки значительный шагъ впередъ въ смыслѣ объединенія всѣхъ физическихъ и математическихъ формулировокъ. Принципъ относительности далъ возможность признать время вполнѣ равнозначнымъ 4-ой пространственной координатѣ. Мы не имѣемъ никакой ни внѣшней, ни внутренней возможности входить здѣсь въ критику и оцѣнку принципа относительности какъ физико-математической теоріи. Но къ счастью въ этомъ нѣтъ никакой надобности. Хотя принципъ относительности говорить именно о времени и говорить о немъ нѣчто звучащее весьма роковымъ образомъ, однако все это для философіи не болѣе какъ сырой матеріалъ. Теорія относительности, при всей ея отвлеченности, есть все-таки физическая, а не философская теорія,—теорія, представляющая для гносеологическаго анализа еще вполнѣ дѣвственную почву. И, быть можетъ, ея роковыя слова о времени, переведенныя на языкъ философіи, окажутся далеко не столь многозначительными и даже отчасти знакомыми. Кромѣ того, даже въ физикѣ теорія эта не является чѣмъ-то общепризнаннымъ и приведеннымъ въ окончательную ясность. Поэтому еще ничто не обязываетъ философію повторить вслѣдъ за этой теоріей, что время есть лишь четвертая координата міровой дѣйствительности. Мы тѣмъ болѣе можемъ этого не повторять, что вообще вопросъ о времени можетъ и долженъ быть поставленъ совсѣмъ на иную почву, а именно на ту, на которой время вообще не можетъ быть объектомъ ни физическаго, ни математическаго разсмотрѣнія. На эту почву поставлена проблема времени у Бергсона. И если въ философіи Бергсона есть что-либо прочно обоснованное и систематически развитое, то это именно его теорія времени. Лишь здѣсь ясность и опредѣленность мыслей Бергсона находится на одинаковомъ уровнѣ съ ихъ геніальностію. Въ чемъ же сущность этой

теоріи? Прежде всего въ отличіи истиннаго времени отъ ложнаго. Та послѣдовательность моментовъ, которая обыкновенно считается временемъ, есть по существу не временная послѣдовательность, а пространственное рядоположеніе. Наблюдаемъ ли мы движеніе часовой стрѣлки или вообще какое угодно равномерное или неравномерное движеніе, вытягиваемъ ли мы во временную линію наши воспоминанія, вообще всегда, когда мы представляемъ себѣ время состоящимъ изъ *четко* обособленныхъ другъ отъ друга качествъ, мы всегда имѣемъ передъ собою ту или иную пространственную схему, — обыкновенно линію съ нанизанными на нее звеньями тѣхъ или иныхъ представленій. На чемъ же основываетъ Бергсонъ это свое утвержденіе? На томъ, что всякая раздѣльность и обособленность возможна лишь въ однородной средѣ пространства. Но измѣрять и считать можно только вполнѣ раздѣльную множественность. Стало-быть, измѣрять и считать можно лишь что-либо протяженное. Но освободимся отъ всякаго протяженія, заглянемъ внутрь сознанія. Оно несомнѣнно представляетъ собою нѣкоторую множественность состояній. Но если мы присмотримся къ этой множественности, то увидимъ, что она отличается отъ внѣшней множественности протяженныхъ вещей особымъ свойствомъ. Это множественность безъ отчетливой внѣположности своихъ частей. Какъ же относятся эти части другъ къ другу? Если мы вмѣстѣ съ Джемсомъ скажемъ, что онѣ слиты и соприкасаются другъ съ другомъ, то съ точки зрѣнія Бергсона мы скажемъ очень мало. Онѣ не только слиты, утверждаетъ Бергсонъ, онѣ врастаютъ другъ въ друга. Если вы имѣете передъ собою брусокъ мѣди, спаянный по поверхности съ брускомъ цинка, вы сможете отдѣлить ихъ рѣжущимъ инструментомъ. Но вы не изолируете механически мѣдь отъ цинка, если они образуютъ *сплавъ*, т.-е. проникаютъ другъ друга молекулярно. Нѣчто подобное представляетъ сознаніе, въ которомъ каждое послѣдующее вливается въ свое предыдущее. Бергсонъ весьма удачно уподобляетъ жизнь сознанія музыкальной мелодіи. Можно

ли сказать, что мелодія есть сумма составляющихъ ее тоновъ. Конечно, нѣтъ, потому что сумма есть лишь внѣшнее соединеніе или соприкосновеніе составляющихъ ее слагаемыхъ. Знакъ плюсь есть лишь простая спайка по поверхности. Но такъ ли соединяются между собою тона мелодіи? Нѣтъ, они вырастаютъ одни изъ другихъ и въ этомъ ростѣ дѣлаются неотдѣлимыми другъ отъ друга. Мелодія лишь тогда слышится какъ мелодія, а не рядъ звуковъ, когда каждый новый тонъ звучитъ, какъ дополненіе предыдущаго и какъ нѣкій зовъ къ послѣдующему. Предыдущіе тона въ немъ еще слышатся, а будущіе уже зарождаются. Конечно, этого нельзя сказать про физическое исполненіе мелодіи человѣческимъ голосомъ или инструментомъ. Но вѣдь мелодія есть произведеніе не только артиста исполнителя, но и музыканта слушателя. Бергсоновскій примѣръ мелодіи объясняетъ всю суть дѣла. Время есть послѣдовательная множественность мелодическаго характера. Временное теченіе осуществляется лишь въ текучемъ организмѣ внутреннихъ переживаній. Этотъ организмъ, какъ и всякій организмъ, недѣлимъ на части. А если его дѣлятъ, то онъ перестаетъ быть организмомъ, умираетъ и превращается въ трупъ. Точно также и время. Переживаемое непосредственно въ сознаніи, оно есть подлинное живое время, недѣлимое, а потому и неизмѣряемое, но перенесенное нашею мыслию въ чуждую среду пространственности и разорванное тѣмъ самымъ на отдѣльныя части, оно дѣлается мертвымъ временемъ, но за то прекрасно измѣряемымъ. Часы это отпрепарированный трупъ живого времени. Но здѣсь возникаютъ весьма существенные вопросы.

Какъ возможно перенесеніе послѣдовательности времени въ послѣдовательность пространства? Благодаря чему это перенесеніе удается и является необходимымъ условіемъ естественныхъ наукъ? На первый вопросъ, съ точки зрѣнія Бергсона, приходится отвѣчать такъ. Время есть форма внутренней жизни души. Пространство—форма внѣшняго матеріальнаго міра. Время есть послѣдовательность множественностей, проникнутыхъ абсолютнымъ единствомъ. Про-

странство есть существование матеріальныхъ вещей въ ихъ столь же абсолютной раздѣльности другъ отъ друга. И такъ, время есть свойство, или характеристика духа, пространство—матеріи. Если бы матерія и духъ существовали раз но и независимо другъ отъ друга, то, конечно, пространство и время не могли бы подмѣнивать другъ друга. Но міръ есть проникновеніе матеріи духомъ, ихъ тѣснѣйшее сплетеніе. И лишь благодаря этому получается столь же тѣсное сплетеніе времени и пространства. Наше „я“ есть одинъ изъ фокусовъ такого вторженія духа въ матерію. Поэтому-то наше сознаніе и живетъ двойной жизнью: жизнью своей периферіи, соприкасающейся съ матеріей и жизнью своего сокровеннаго „я“, представляющаго чистую длительность. Другими словами, оно живетъ въ пространствахъ и во времени, какъ нѣкая онтологическая амфибія. Въ результатѣ является ассимиляція основныхъ формъ нашего существованія. Пространство уподобляется времени и обратно. То, что мы обыкновенно понимаемъ подъ временемъ, есть по существу пространство. Однако, это и не чистое пространство, а, такъ сказать, пространство подъ флеромъ времени. Въ чемъ же состоитъ этотъ флеръ? Да именно въ томъ, что мы мысленно соединяемъ разрозненные части пространства въ нѣкую сплошность и единство, которыми эти части по существу не обладаютъ, представляемъ ихъ какъ бы вырастающими одна изъ другой. Происходитъ нѣчто подобное кинематографической картинѣ. Лента кинематографа состоитъ изъ отдѣльныхъ другъ отъ друга картинокъ. Но зритель оживляетъ этотъ трупъ нѣкогда промелькнувшей жизни, дополняетъ своимъ воображеніемъ, а главное превращаетъ въ органическое единство,— и получается опять образъ самой жизни. Точно такимъ же является воспріятіе нами внѣшняго матеріальнаго міра, какъ измѣняющагося во времени. Мы воспринимаемъ его *sub specie temporis*, хотя подлинное время въ немъ вовсе не обнаруживается. Но представлять протяженное подъ формой времени это не значить ничего другого, какъ представлять матерію

въ формѣ сознанія. И такъ какъ матерія, какъ бы ея ни понимать, дана нашему сознанію и внѣ формъ сознаваемости не представлена, то къ этому несомнѣнно есть вполнѣ вѣскія основанія. Однако, если мы такъ или иначе поняли матерію подъ формой духа, то это не даетъ намъ права послѣ этого превратить духъ въ матерію. То же самое и съ временемъ. Насколько правомѣрно понять и протяженность причастной времени, настолько же незаконно мыслить время въ категоріи пространственнаго протяженія, т.-е. превратить его въ измѣряемую дробность. Но именно это постоянно и происходитъ, и если пространство принимаетъ на себя отчасти свойства времени, то оно постоянно отомщать за себя тѣмъ, что подмѣниваетъ собою истинное время. Въ самомъ дѣлѣ, поскольку дѣло идетъ не о непосредственномъ переживаніи, а о представленіи или понятіи времени, мы его обыкновенно мыслимъ въ формѣ протяженности, а именно или въ видѣ движенія въ пространствѣ или въ видѣ смутнаго ряда разнаго рода качествъ, расположенныхъ въ линейный рядъ. И время, поскольку оно играетъ роль научнаго понятія, есть не что иное, какъ нѣкоторая линейка съ точно отмѣренными дѣленіями секундъ, минутъ, часовъ и т. п. На эту линейку какъ бы набѣгаютъ событія матеріальнаго міра, занимаютъ на ней опредѣленный промежутокъ,—и это называется теченіемъ времени. Мудрено ли, что при такомъ линейномъ представленіи времени оно становится, въ концѣ концовъ, 4-ымъ измѣреніемъ пространства? Но возникаетъ вопросъ, почему же эта замѣна времени пространствомъ является въ научномъ отношеніи правомѣрной? Какъ недѣлимое и неизмѣряемое время можетъ измѣряться черезъ пространство? Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что между временемъ и пространствомъ существуетъ какое-то правильное соотношеніе. Каждый изъ насъ можетъ испытывать теченіе времени двоякимъ способомъ: во-1-хъ, сидя на одномъ мѣстѣ и, во-2-хъ, двигаясь въ пространствѣ. Если мы движемся въ пространствѣ, напр., ѣдемъ въ поѣздѣ, то каждая станція, отъ которой мы уже

отъѣхали, есть для насъ нѣчто минувшее въ двоякомъ смыслѣ—во временномъ и пространственномъ. И именно этотъ двойной смыслъ минувшаго при передвиженіи дѣлаетъ то, что каждая пространственная точка пути есть характеристика соотвѣтственной точки времени, а весь путь характеристика всего промежутка времени, истраченного на преодоленіе этого пути. Такимъ образомъ получается, что протяженіе, при опредѣленной скорости передвиженія по немъ, есть характеристика времени этого передвиженія. Но если это такъ при нашемъ собственномъ передвиженіи, то то же соотношеніе сохраняется при передвиженіи любой матеріальной точки въ пространствѣ. Мы мысленно движемся съ этой точкой и измѣряемъ ея движеніемъ нашу внутреннюю недѣлимую длительность. Вотъ какъ мы приходимъ къ астрономическому хронометру и физическому опредѣленію времени. Не слѣдуетъ однако обманываться въ природѣ этого соотвѣтствія между временемъ часовъ и временемъ нашей внутренней жизни. Поскольку мы живемъ для пространства и оцѣниваемъ время съ точки зрѣнія матеріальныхъ соотношеній, измѣреніе времени при посредствѣ физическихъ инструментовъ является вполне адекватнымъ своей цѣли. Ибо что же мы здѣсь дѣлаемъ, какъ не мѣряемъ пространство пространствомъ же, движеніе—движеніемъ же. Но если мы начинаемъ прилагать нашъ физическій масштабъ времени къ длительности и теченію нашихъ внутреннихъ переживаній, то онъ оказывается сюда прямо не примѣнимымъ. Мы, конечно, можемъ сказать, что мы испытывали радость или горе по поводу свиданія или разлуки съ близкимъ намъ человѣкомъ въ теченіе столькихъ-то часовъ или дней. Но можно ли сказать, что эти часы или дни какъ-либо характеризуютъ длительность нашихъ переживаній? И развѣ мы не можемъ, вопреки всѣмъ часамъ въ мірѣ, сказать, что, наоборотъ, наше горе испытывалось какъ длящееся дни, а радость какъ нѣсколько мгновений? Вообще, всѣ количественныя опредѣленія по отношенію къ внутреннему

времени сводятся къ неопредѣленнымъ выраженіямъ: долго, скоро, давно, недавно и т. п.

Изложенная нами точка зрѣнія Бергсона на время служить вполне достаточнымъ объясненіемъ и обоснованіемъ того, что философская теорія времени совершенно не зависитъ отъ его физическаго и математическаго истолкованія. Именно Бергсонъ съ необычайною ясностью показалъ, что время, понимаемое въ наукѣ какъ измѣряемая величина, есть по существу не время, а пространство подъ видомъ времени. Но мы хотимъ разсматривать именно время, а не пространство. Поэтому бросимъ же научное псевдо-время и обратимся къ тому истинному времени, которое новѣйшая трансцендентальная гносеологія, ищущая объясненія природы въ математикѣ, столь презрительно называетъ „психологическимъ“. Если псевдо-время физики и математики можетъ намъ помочь опредѣлить, черезъ сколько оборотовъ часовой стрѣлки долженъ наступить моментъ солнечнаго затменія, то разсмотрѣніе психологическаго времени можетъ натолкнуть насъ на нѣкоторые, быть можетъ, болѣе насущные для насъ и для нашего сознанія выводы. Во всякомъ случаѣ именно оно составляетъ объектъ философскаго разсмотрѣнія и не только философскаго, а даже и гносеологическаго, если только подъ гносеологіей разумѣть не гносеологію чисель, а гносеологію человѣческаго познанія въ широкомъ и полномѣсномъ смыслѣ слова „познаніе“.

Итакъ, что же такое время въ своей первоначальной формѣ, въ непосредственномъ интуитивномъ воспріятіи. Первое, что мы должны сказать, это то, что время не есть какая-нибудь *самостоятельная* вещь, вообще реальность. Время не отдѣлимо отъ того, чѣмъ оно наполняется. Строго говоря, не существуетъ никакого времени, существуетъ лишь *временное бытіе*. Время есть *характеристика* жизни, *характеристика* нашего сознанія, его исконное *свойство*. Конечно, можно говорить и про время само по себѣ, но совершенно такъ же, какъ мы говоримъ про красноту или бѣлизну. Онтологическій смыслъ имѣетъ лишь прилагатель-

ное „временной“, а не существительное „время“. Если время есть свойство или характеристика жизни сознанія, то является вопросъ, есть ли это свойство нѣчто простое или нѣкоторая сложность. Естественнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ является указаніе на прошедшее, настоящее и будущее время. Характеристика времени имѣеть тройственную вариацию. Но можемъ ли мы сказать, что всю сущность и природу временнаго теченія составляетъ распаденіе его на три отдѣла. Для отвѣта на этотъ вопросъ обратимся къ разсмотрѣнію центральной и основной части времени, а именно къ настоящему. Что такое настоящее время? Очень часто говорятъ, что настоящее есть одинъ моментъ, нѣкоторый неуловимый мигъ, который превращается въ прошедшее, прежде чѣмъ мы на него успѣваемъ взглянуть. Итакъ, настоящее есть какъ бы своего рода точка на линіи времени. Но если въ геометріи точка есть нѣчто, то въ сознаніи точка, какъ нѣкоторый неуловимый пунктъ нашихъ переживаній, есть ничто. Но если настоящее есть ничто или чистая абстракція мысли, то значить реально и интуитивно мы живемъ лишь прошедшимъ. Мы не остановились бы передъ такимъ выводомъ, если бы онъ не стоялъ въ противорѣчій именно съ самой интуиціей времени. Каждое наше переживаніе, прежде чѣмъ сдѣлаться прошедшимъ, кричитъ намъ о томъ, что оно настоящее. И именно въ качествѣ настоящаго представляетъ оно для насъ главную жизненную цѣнность. Драгоцѣнное, а иногда ужасное „теперь“ никогда не можетъ быть одной лишь выдумкой и недоразумѣніемъ. Напротивъ того, это „теперь“ есть сама жизнь, сама дѣйствительность. Скорѣе можно превратить въ иллюзіи прошедшее и будущее, чѣмъ настоящее. Но и на это не даетъ намъ своего согласія непосредственный опытъ. Но тогда не есть ли чистое недоразумѣніе та мысль, что настоящее есть всего лишь одно мгновеніе? Собственно уже изъ самаго понятія о времени, въ той формѣ, какъ оно установлено философіей Бергсона, вытекаетъ, что настоящее какъ



мгновеніе есть гносеологическая фикція, имѣющая свое значеніе не въ подлинномъ времени, а въ псевдо-времени, или пространственномъ времени. Въ самомъ дѣлѣ, мгновение, какъ нѣкоторый точечный элементъ чего-то, какъ нѣкоторая четкая и непротяженная граница между двумя качествами, есть по существу не что иное, какъ геометрическая точка. И конечно, если мы станемъ изображать и представлять время въ видѣ линейки, то мы найдемъ на ней и точки. Что мы назовемъ эти точки мгновениями, это не мѣняетъ дѣла. Но по существу это все-таки геометрія, а не время. Однако, этимъ соображеніемъ намъ нельзя ограничиться. О томъ, что настоящее есть нѣчто неуловимое, говорить намъ, повидимому, не только пространственный символъ времени, но и самая жизнь сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, почему намъ говорить, что настоящее есть неуловимое мгновение? Да именно потому, что наши переживанія непрестанно *мѣняются*. То, что я обозначилъ словомъ „теперь“, въ тотъ моментъ, какъ я произнесъ это слово, измѣнилось и стало уже другимъ „теперь“. Куда же дѣвалось „теперь“ № 1, смѣнившееся „теперь“ за № 2. Оно исчезло, говорятъ намъ, ушло въ безвозвратное прошедшее, какъ уходитъ въ прошедшее и каждое другое нарождающееся „теперь“ въ тотъ самый моментъ, какъ оно успѣло народиться. Въ этихъ разсужденіяхъ, правда, нѣтъ уже никакой геометріи. Однако, быть можетъ, въ нихъ есть какая-либо другая ошибка или недоказанное утвержденіе. Всмотримся въ это разсужденіе попристальнѣе. Въ немъ прежде всего говорится, что каждое „теперь“ непрестанно мѣняется и въ этой смѣнѣ распадается на отдѣльныя „теперь“. Съ этимъ утверженіемъ нельзя не согласиться. Постоянная перемѣна быванія есть непреложный фактъ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Намъ говорятъ далѣе, что измѣнившееся „теперь“ уже не существуетъ и, уступивъ свое мѣсто въ настоящемъ новому „теперь“, ушло въ прошедшее. Вотъ этотъ-то уходъ въ прошедшее мы и оспариваемъ. Однако, мы здѣсь имѣемъ какъ будто бы совершенно не-

опровержимый логическій выводъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы обозначимъ „теперь“ № 1 буквой *B*, а „теперь“ № 2 буквой *C*, то мы какъ будто должны сказать, что когда наступило *C* (и это *C* есть настоящее), то настоящее, которое характеризовалось какъ *B*, уже не существуетъ. Все это разсужденіе имѣетъ, однако, лишь кажущуюся убѣдительность. Утвержденіе, что во временномъ теченіи нѣтъ ничего постояннаго и что ничто не успѣваетъ никогда сдѣлаться настоящимъ, похоже на другое давно знакомое и давно опровергнутое утвержденіе. Вамъ говорятъ, что вы не въ состояніи бесѣдовать съ вашимъ знакомымъ въ теченіе одной минуты. „Почему“?—спрашиваете вы.—Да потому, что вашъ знакомый *N. N.* есть величина во всѣхъ смыслахъ переменная: и тѣло его ежесекундно мѣняется, да и душа тоже. Мы вспоминаемъ Гераклитовское *πάντα ῥεῖ* и облегченно говоримъ: „это мы уже преодолѣли“. Если мы вспомнимъ, какъ преодолевается Гераклитъ 1), то мы сумѣемъ преодолѣть и утвержденіе, что настоящее неуловимо. Если справедливо, что мы, вопреки Гераклиту, можемъ въ теченіе пяти минутъ стоять въ одной и той же рѣкѣ, если справедливо, что мы можемъ нѣсколько часовъ разговаривать съ однимъ и тѣмъ же знакомымъ, то справедливо и то, что мы можемъ въ теченіе пяти, десяти минутъ имѣть одно и то же настоящее, одно и то же „теперь“. Чѣмъ же реальность, называемая „теперь“, хуже реальности нашего знакомаго *N. N.*, который, непрестанно измѣняясь, остается въ то же время однимъ и тѣмъ же. Въ чемъ же ошибка нашихъ предыдущихъ разсужденій? Да именно въ томъ, что мы нѣкоторое единое „теперь“ совершенно произвольно раздробили путемъ абс-

1) Преодолѣніе метафизики абсолютной перемены возможно двумя способами: во-первыхъ, путемъ обнаруженія тѣхъ противорѣчій, которыя изъ нея вытекаютъ—это способъ Зенона Элейскаго—и, во-вторыхъ, развитіемъ положительнаго ученія о субстанціи. Впрочемъ, достаточно установить хотя бы относительную пребываемость единства сознанія. Эта задача неоднократно разрѣшалась въ исторіи философіи. Наибольше блестящее и разительное ея разрѣшеніе дано въ философіи Бергсона, главнымъ образомъ въ его „*Essai sur les données immédiates de la conscience*“.

тракціи на отдѣльныя части, назвали эти части *A, B, C* и стали говорить объ ихъ неуловимости. Итакъ, утверждающимъ неуловимость и постоянное исчезаніе настоящаго мы отвѣтили бы, что неуловимо въ настоящемъ то, чего никто никогда и не собирався ловить, а именно чисто теоретическая неповрежденность и неподвижность всѣхъ безъ исключенія отдѣльныхъ моментовъ. Но истинное настоящее это не тѣ теоретическіе миллиарды составныхъ частей того или иного образа или того или иного чувства, а именно ихъ органическое *единство*. Что это единство можетъ обладать извѣстной стойкостью и, съ точки зрѣнія псевдо-времени, оцѣниваться на количество 5, 10, 30 минутъ,—объ этомъ свидѣтельствуеетъ непосредственный опытъ. Въ самомъ дѣлѣ, представьте себѣ, что вы стоите передъ картиной художника, стоящей того, чтобы передъ ней простоять 5, 10, 15 минутъ. Можно ли сказать, что ваше настоящее состоитъ изъ кратчайшихъ, неуловимыхъ промежутковъ? Да вѣдь вы и не замѣчаете этихъ промежутковъ. Вообще, вы ничего не замѣчаете кромѣ картины и относящихся къ ней вашихъ мыслей, представленій и истолкованій. И именно эта совокупность всего относящагося къ картинѣ есть ваше настоящее. Сколько же оно продолжается? Да все то время, пока картина занимала ваше вниманіе и объединяла ваши мысли; иногда двѣ минуты, иногда десять. Но вотъ вашъ интересъ исчерпался, вы перешли къ другой картинѣ, и ваше настоящее смѣнилось;—и лишь тогда предыдущая картина со всѣмъ своимъ психическимъ аккомпаниментомъ стала прошлымъ. Итакъ, настоящее длительно, говорить намъ непосредственный опытъ. Оно длится ровно столько, сколько времени наше сознаніе заполнено тѣмъ или инымъ единствомъ или даже нѣсколькими единствами воспріятій, представленій, чувствъ или настроеній. Отчего зависитъ ихъ стойкость—это вопросъ, къ которому мы перейдемъ нѣсколько далѣе, а пока фиксируемъ весьма важный для насъ выводъ, касающійся настоящаго. Выводъ этотъ заключается въ томъ, что настоящее есть нѣкоторая реальная

величина, вполнѣ ясно сознаваемая. Лишь теперь мы можемъ приступить къ слѣдующему весьма важному для насъ вопросу: настоящее, взятое само по себѣ, безъ отношенія къ прошедшему и будущему, имѣетъ ли временной характеръ или время образуется лишь соотношеніемъ настоящаго, прошедшаго и будущаго? Можемъ ли мы сказать, что время для насъ течетъ даже и тогда, когда мы всецѣло поглощены настоящимъ и нисколько не думаемъ ни о прошломъ, ни о будущемъ? Конечно, время въ качествѣ лишь настоящаго есть нѣкоторая неполнота временной характеристики. Можно даже сказать, что когда мы всецѣло поглощены настоящимъ, мы теряемъ сознание теченія времени и какъ бы погружаемся въ нѣкую безвременность. Такое пониманіе вопроса какъ будто вполнѣ правомѣрно. Время безъ прошедшаго и будущаго есть во всякомъ случаѣ своеобразное „время“, если только оно можетъ еще такъ называться. Однако сказать, что въ настоящемъ времени нѣтъ никакой временной характеристики, никакого временного теченія было бы тоже странно. Если время есть подлинное свойство или характеристика реальности, называемой сознаниемъ, то это свойство не можетъ быть однимъ лишь соотношеніемъ трехъ временъ. Тѣмъ болѣе, что вѣдь и прошедшее, и будущее построено по образу и подобию настоящаго. Казалось бы, что уже одно настоящее содержитъ въ себѣ нѣкое реальное зерно времени, какъ цѣлаго. Къ этому же вопросу можно подойти нѣсколько иначе. Дано ли теченіе времени въ одномъ лишь прошедшемъ? Правда, прошедшее не переживается, какъ настоящее, а только лишь ретроспективно вспоминается. Однако, эти воспоминанія вполнѣ характеризуютъ прошедшее. Но дано ли намъ въ нашихъ воспоминаніяхъ именно *теченіе* прошедшаго? Повидимому—да. Perfectum и plusquamperfectum есть не только филологическая, но и психологическая реальность. Другими словами, въ прошедшемъ мы различаемъ смѣны и порядки этихъ смѣнъ, свое „раньше“ и „позже“. Но не имѣемъ ли мы это „раньше“ и „позже“

также и въ настоящемъ? Непосредственный опытъ свидѣтельствуемъ именно объ этомъ. Въ чемъ сущность временной пары „раньше“ и „позже“?—Въ смѣнѣ состояній сознанія. Если состояніе сознанія мѣняется существенно съ нарушеніемъ всего единства переживаемой наличности настоящаго, это настоящее переходитъ въ прошлое, и мы получаемъ нѣкоторое „раньше“ въ смыслѣ прошедшаго времени. Но есть и другое „раньше“, а именно касающееся частичныхъ и детальныхъ измѣненій и перемѣщеній въ картинѣ настоящаго съ сохраненіемъ этой картины въ ея основномъ единствѣ. Предположимъ, я смотрю на движеніе секундной стрѣлки на часахъ, ожидая какого-нибудь событія. Конечно, мое психологическое настоящее вовсе не передвигается съ каждымъ перемѣщеніемъ секундной стрѣлки. Оно движется гораздо медленнѣе. Оно равно по продолжительности стойкости моего устремленія на то или иное представленіе или ожиданіе. И однако каждая отсчитанная секунда образуетъ на фонѣ этой длительности настоящаго нѣкоторую пару „раньше“ и „позже“. Это „раньше“ и „позже“ создается, конечно, не одной секундной стрѣлкой, а и многими другими деталями моего переживанія. Итакъ, настоящее хотя и стоитъ въ цѣломъ, но течетъ въ своихъ частяхъ, часть его таетъ въ прошедшее, часть нарастаетъ изъ будущаго. Но это таяніе и нарастаніе не превращаютъ его въ прошлое, пока не нарушилось его центральное единство. Но вотъ расплзается и деформируется единство данной конфигураціи настоящаго, и оно падаетъ въ прошедшее. Но и прежде чѣмъ оно кануло, оно несомнѣнно уже текло; и если бы въ немъ не было этого подтачивающаго его цѣлость измѣненія, оно стояло бы передъ нами и до сей поры, какъ настоящее. Итакъ, настоящее есть не только граница прошедшаго и будущаго, но и порождающее зерно всего времени. Въ немъ уже дана объективная природа времени, какъ въ желудѣ дана природа дуба. И природа эта заключается въ смѣнѣ или *измѣненіи*. „Временная природа сознанія“ или „измѣняемость сознанія“—это почти синоними-

ческія выраженія. Поэтому, если мы хотимъ понять природу времени, мы должны обратиться къ разсмотрѣнію того свойства дѣйствительности, которое называется измѣняемостью.

Здѣсь намъ необходимо установить нѣкоторыя различія, дающія основанія къ существенно инымъ жизненнымъ и теоретическимъ оцѣнкамъ измѣненія. Возьмемъ такой примѣръ. На нашемъ столѣ стоитъ букетъ свѣжесорванныхъ цвѣтовъ. Что цвѣты непрестанно измѣняются, это мы прекрасно знаемъ теоретически и замѣчаемъ путемъ непосредственнаго наблюденія. Если вчера они были не вполне распустившіеся, то сегодня они развернуты гораздо полнѣе. Разсматривая теоретически мы должны бы сказать: вчерашняго букета уже нѣтъ, онъ канулъ вмѣстѣ со вчерашнимъ днемъ въ безвозвратное прошедшее. Однако, жизненно дѣло происходитъ иначе. Мы вовсе и не вспоминаемъ о вчерашнемъ букетѣ, не вспоминаемъ потому, что букетъ для насъ не былъ, а сейчасъ есть. Теоретически представляемый букетъ вчерашняго дня исчезъ, но живой букетъ нашего опыта стоитъ, и то, что онъ сталъ еще лучше, не даетъ намъ никакого повода создавать его прошедшее и считать его за что-то какъ-то нами утерянное въ прошломъ. Но оставимъ нашъ букетъ простоять еще нѣсколько дней, и въ какое-нибудь утро намъ придется его только вспомнить, сказавши, что букетъ былъ на рѣдкость хорошъ. Разсматривая теоретически, это какъ будто совершенно непослѣдовательно. Цвѣты мѣнялись непрестанно. И однако это ихъ измѣненіе не превращало букета въ прошедшее до того момента, какъ онъ сталъ увядать. И лишь увядшіе цвѣты, оставаясь по существу цвѣтами, создали для насъ прошедшее этихъ цвѣтовъ. Изъ этого слѣдуетъ, что одно лишь измѣненіе не создаетъ еще прошедшаго, но лишь измѣненіе опредѣленнаго рода. На нашемъ примѣрѣ мы легко можемъ увидѣть, какія именно измѣненія приводятъ временное теченіе къ образованію прошедшаго. Измѣненіе можетъ состоять, во-1-ыхъ, въ ростѣ и развитіи той или иной реальности и, во-2-хъ, въ убыли и ея уничтоженіи. Мы мо-

жемъ это схематически представить въ видѣ наростанія или убыванія буквеннаго ряда. Сочетаніе первыхъ трехъ буквъ алфавита *a, b, c*, можетъ измѣняться тремя способами 1) оно можетъ обогащаться слѣдующими буквами алфавита *d, e* и т. д., не теряя при этомъ ни одной буквы изъ своей наличности 2) оно можетъ терять послѣдовательно одну букву за другой не обогащаясь при этомъ новыми и, наконецъ, 3—возможный случай, когда сочетаніе трехъ буквъ алфавита какъ бы движется по алфавиту по направленію отъ его начала къ концу, т.-е. когда оно, теряя предыдущіе члены, обогащается новыми послѣдующими. Фактическая жизнь нашего сознанія протекаетъ приблизительно по третьей схемѣ. Наши переживанія постоянно деформируются именно путемъ убыли и прироста ихъ содержанія. И именно эта форма измѣненія обусловливаетъ возникновеніе для насъ прошедшаго и будущаго. Мы не можемъ себѣ представить, какъ воспринималось бы для насъ теченіе времени, если бы оно осуществлялось по первымъ двумъ схемамъ, т.-е. если бы объемъ нашего сознанія претерпѣвалъ только ростъ безъ всякой убыли или, наоборотъ, убыль безъ всякаго роста. Теоретически разсуждая, мы и по первой схемѣ чистаго роста могли бы образовать прошедшее время, разсуждая такимъ образомъ: сейчасъ мое сознаніе представляетъ *a, b, c*; черезъ часъ оно уже *a, b, c, d*; но сочетаніе *a, b, c, d* есть уже нѣчто иное по сравненію съ *a, b, c*, слѣдовательно, мы должны сказать, что сейчасъ наше сознаніе есть *a, b, c, d*, а сознаніе *a, b, c* безъ *d* есть уже нѣкоторая погибшая для насъ въ прошломъ реальность. Такъ можетъ разсуждать и такъ фактически разсуждаетъ иногда теоретизирующая мысль. Но это именно лишь разсужденіе, а не жизненное воспріятіе времени. Въ самомъ дѣлѣ, если прибавка *d* не нарушаетъ ни въ какомъ отношеніи единства прежнихъ состояній *a, b, c*, если это дѣйствительно только прибавка, не несущая никакой реальной убыли, то что же заставить насъ воспринимать находящееся налицо *a, b, c* какъ исчезнувшее въ прошедшее.

Для математика, конечно,  $abcd$  есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ  $abc$ , и разъ  $abc$ , смѣнилось  $abcd$ , то это значить, что оно исчезло. Но жизнь не математика, она оцѣниваетъ явленія не только съ точки зрѣнія количества, но и съ точки зрѣнія качества и, болѣе того, съ точки зрѣнія того единства, которое всегда выражается въ тѣхъ или иныхъ качествахъ. И если при перемѣнѣ тѣхъ или иныхъ качествъ и количествъ выражаемое ими единство не только не гибнетъ, но выражается еще полнѣе, чѣмъ прежде, то о чемъ-либо прошедшемъ нѣтъ и никакого сознанія. Распускающіеся цвѣты это, конечно, лишь приблизительный примѣръ измѣняемости нашего сознанія, вообще „теченія“ дѣйствительности. Диапазонъ стойкости и пребываемости въ однихъ единствахъ гораздо шире, въ другихъ—гораздо уже. И вся эмпирическая дѣйствительность не даетъ намъ почти ни одного примѣра развитія и роста безъ той или иной убыли. И распускающіеся цвѣты, дѣлаясь, такъ сказать, все болѣе и болѣе цвѣтами, непремѣнно при этомъ кое-что и теряютъ или въ свѣжести, или въ строгости формъ, или въ чемъ-нибудь другомъ. Къ непрочности настоящаго присоединяется случайность и несовершенство нашихъ оцѣнокъ. Мы зачастую упускаемъ изъ виду стойкое единство и привязываемся къ текучимъ мелочамъ и частностямъ. Въ результатъ мы имѣемъ лишь весьма мало длительное настоящее. Однако, эта малая длительность не представляетъ все-таки неуловимаго момента.

Опредѣливъ природу времени какъ „измѣненіе“ и отмѣтивъ двѣ формы этого измѣненія, какъ обусловливающія прошедшее и будущее, мы можемъ перейти къ вопросу объ объективномъ и универсальномъ значеніи времени въ міровой дѣйствительности. Что значить вопросъ—объективно ли время? По предыдущему истолкованію природы времени этотъ вопросъ равнозначенъ съ другимъ: объективно ли измѣненіе, объективны ли тотъ ростъ и убыль нашего сознанія, которые обусловливаютъ, съ одной стороны, убѣгающую отъ насъ пучину прошедшаго, съ другой, надви-



гающееся будущее. Уже изъ самой характеристики времени, какъ свойства сознанія или способа его бытія, вытекаетъ, что время столь же объективно и реально, какъ и само сознаніе. Уже изъ одной постановки вопроса въ этой именно формѣ само собою отпадаетъ то его рѣшеніе, которое дано было Кантомъ, видѣвшимъ во времени чистую форму созерцанія, какъ бы извнѣ привходящую къ самому содержанію созерцанія и по этому одному не дающую намъ никакого познанія о дѣйствительности, какъ вещи въ себѣ. Для насъ время не форма и вообще не что-либо внѣшнее въ отношеніи того, что въ немъ разсматривается, а неотдѣлимое свойство или характеръ всего созерцаемаго въ сознаніи. Сознаніе, какъ нѣкоторый видъ дѣйствительности, не *является* только намъ во времени, а само проникнуто временемъ, какъ измѣненіемъ. Поэтому-то самосознаніе не есть для насъ только феноменъ, а дѣйствительность, данная именно какъ „вещь въ себѣ“. Но если время есть объективная характеристика нашего собственнаго сознанія, то нѣтъ основанія признавать его за какую-то искажающую призму и тогда, когда мы разсматриваемъ въ формѣ времени всю внѣшнюю дѣйствительность. Поскольку мы понимаемъ эту дѣйствительность внутренно живой или оживляемъ ее, дѣлая содержаніемъ нашихъ воспріятій, мы вполне правомѣрно примѣняемъ къ ней опредѣленія времени. Итакъ, время объективно не только какъ необходимая форма познанія, но и какъ форма бытія самого познающаго субъекта и всего того, что, подобно ему, имѣетъ внутреннее переживаніе измѣненія. Гораздо труднѣе отвѣтить на вопросъ, есть ли время универсальная характеристика всей міровой дѣйствительности. Если мы съ увѣренностью можемъ утверждать внутреннюю измѣняемость человѣческаго сознанія и всего того, что имѣетъ явственные признаки подобія этому сознанію, то это еще не даетъ намъ права заключать къ общей измѣняемости міровой дѣйствительности въ цѣломъ. Попробуемъ, однако, продвинуться въ разрѣшеніи этого вопроса, насколько возможно. Для этого намъ

придется обратиться къ выясненію природы прошедшаго. Здѣсь мы должны прежде всего отмѣтить, что переходъ въ прошедшее въ нашемъ сознаніи и во внѣшнемъ намъ мірѣ далеко не совпадаетъ. Многое, что для насъ есть уже минувшее, для міра внѣ насъ есть еще настоящее. Если я сегодня пріѣхалъ изъ Петербурга въ Москву, то для меня Петербургъ сталъ вчерашнимъ днемъ. Однако, несомнѣнно, что у Петербурга есть свое „сегодня“. Если мой близкій знакомый уѣхалъ за границу, то онъ, конечно, канулъ въ прошедшее только для меня, а не для самого себя. Столь же относительны и всѣ другія измѣненія при относительной перемѣнѣ мѣстъ въ пространствѣ. Все ставшее изъ пространственно близкаго пространственно далекимъ дѣлается другъ для друга прошедшимъ. „*Пространство созидаетъ время*“—можемъ мы сказать, хотя само пространство и не есть время. Однако, время течетъ какъ будто и независимо отъ перемѣны мѣста въ пространствѣ. И нашъ знакомый, уѣхавшій за границу, со времени своего отъѣзда сталъ въ какомъ-то отношеніи прошедшимъ не только для насъ, но даже и для самого себя, т.-е. вѣрнѣе, что-то въ немъ стало прошедшимъ. И оставленный мною вчера Петербургъ, хотя и имѣетъ свое „сегодня“, однако это „сегодня“ для него иное, чѣмъ „вчера“. Итакъ, все, оставаясь на своихъ мѣстахъ, мѣняется и уходитъ въ прошедшее и нарастаетъ въ будущее. И эта убыль и нарастаніе есть уже нѣчто роковое, чего не поправишь никакими переѣздами по желѣзной дорогѣ. И именно это *безвозвратное* таяніе дѣйствительности называемъ мы прошедшимъ въ точномъ и объективномъ смыслѣ этого слова. Это-то прошедшее, къ которому въ извѣстномъ стихотвореніи Эдгара По относится страшное слово „никогда“. Но очевидно, когда Эдгаръ По писалъ свое стихотвореніе, онъ былъ наиболѣе далекъ отъ христіанства, ибо именно христіанство ставитъ передъ словомъ „никогда“ знакъ вопроса и даже противопоставляетъ ему слова „всегда“. Какъ возможно для человѣческой мысли отъ слова „никогда“ пе-

рейти къ слову „всегда“, этому мы и посвятимъ заключительную часть нашего доклада.

„Былое—было ли когда?“

„Что нынѣ — будетъ ли всегда?“ спрашиваетъ русскій мистикъ-поэтъ. Казалось бы, только ради стихотворной формы можно задать вопросъ, выраженный въ первой строчкѣ: „Былое было ли когда?“ Да развѣ можно сомнѣваться, что оно было,—вѣдь иначе мы бы его не вспомнили. И, однако, вопросъ этотъ можетъ оказаться вовсе не риторическимъ, если мы спросимъ, что же такое собственно воспоминаніе? Лишь повседневность факта памяти дѣлаетъ то, что мы не видимъ въ немъ никакой загадочности. И говоря въ началѣ нашего доклада о загадочности и даже чудесности времени, мы имѣли въ виду именно ординарный фактъ памяти, свойство нашего сознанія какъ-то сохранять былое. Что собственно мы имѣемъ въ памяти — нѣкоторое переживаніе настоящаго же или переживаніе былого въ подлинномъ и точномъ смыслѣ слова? Обыкновенно думаютъ, что воспоминаніе есть лишь ослабленный, повторенный образъ прошлаго, какъ бы его эхо. Другими словами, думаютъ, что воспоминаніе есть по существу настоящее, но только истолкованное нашею мыслию, какъ прошлое. Но именно по отношенію къ такому пониманію воспоминаній умѣстенъ вопросъ поэта: „былое было ли когда?“ Въ самомъ дѣлѣ, если былое есть только истолкованіе мыслию чего-то по существу настоящаго, т.-е. нашихъ наличныхъ представлений, то бытіе его въ качествѣ былого, т.-е. прошлаго, становится весьма проблематичнымъ. Пусть мы не сомнѣваемся въ томъ, что французская революція была, и не сомнѣваемся потому, что наука, именуемая исторіей, наложила на это свой штемпель: „провѣрено по документамъ“. Но какая наука сможетъ насъ убѣдить, что то, что кажется намъ нашей собственной біографіей дѣтскаго или юношескаго возраста или даже событіемъ вчерашняго дня, не есть вымыселъ фантазіи. Ибо если воспоминаніе есть только настоящее, то въ чемъ же мы можемъ найти свидѣтель-

ство тому, что оно дѣйствительно относится къ прошлому, если этого прошлаго ни въ какомъ смыслѣ уже нѣтъ? Вѣдь очевидно, что не вездѣ имѣются тѣ косвенные аргументы, которыми пользуется наука. Да, наконецъ, если бы мы и къ самой наукѣ приступили съ серьезной ревизіей ея правъ на утверженіе бытія прошлаго, то не убѣдились ли бы мы, что и она-то сама всецѣло стоитъ на томъ обыденномъ довѣрїи къ факту памяти, который мы имѣемъ относительно нашего вчерашняго дня. И если бы мы въ серьезъ къ каждому утверженію о прошломъ предъявили требованіе обоснованія, то получился бы грандіозный крахъ не только всей науки, но и всѣхъ формъ общественной жизни. И наука, и вся жизнь стоитъ на способности памяти, на возможности увѣренно утверждать относительно разнаго рода представлений: „это дѣйствительно было“. И увѣренность эта не какая-либо косвенная или выводная, а самая первоначальная и непосредственная. Но такой увѣренности быть не можетъ, если въ воспоминаніяхъ намъ дано лишь одно настоящее. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ настоящее, будучи только настоящимъ, какъ бы говорить намъ о самомъ себѣ: „хотя я и настоящее, т.-е. вотъ это въ данную минуту представляемое воспоминаніе, но я въ то же время изображаю собою прошлое“. Изъ чего видно, что это данное представление изображаетъ что-то другое, а не изображаетъ просто самого себя? Не изъ чего, отвѣчаемъ мы, если то другое, о которомъ идетъ рѣчь, не сохраняетъ какъ-то своего существованія. Другими словами, прошлое не могло бы и вспоминаться, если бы оно не было причастно въ какомъ-то смыслѣ воспоминанію. И именно это прошлое только и можетъ подать о себѣ голосъ какъ о прошломъ и дать удостовѣреніе того, что мы имѣемъ именно воспоминаніе, а не просто образъ фантазіи. Все это легко пояснить примѣромъ эхо. Если мы, стоя на берегу рѣки, слышимъ только крикъ съ противоположнаго берега, то, конечно, мы признаемъ этотъ крикъ за первоначальный, ибо ничто не говоритъ въ немъ, что онъ есть лишь повтореніе чего-то. Но

достаточно намъ какъ-либо узнать, что передъ крикомъ съ того берега былъ такой же крикъ съ нашего берега, и мы легко убѣждаемся, что съ противоположнаго берега мы слышали эхо чьего-то крика. Нѣчто подобное должно происходить и въ образахъ памяти. Чтобы быть понятыми въ качествѣ повторенія прошлаго, они должны или какъ-то соприкоснуться съ этимъ прошлымъ или вообще имѣть съ нимъ какую-то связь. Во всякомъ случаѣ кто-то долженъ засвидѣтельствовать, что образъ памяти есть не просто образъ, а повтореніе чего-то бывшаго. Итакъ, воспоминаніе есть нѣкоторое сочетаніе настоящаго съ прошлымъ, прошлое словно какъ-то протягивается къ намъ изъ пучины безвозвратнаго и спаивается съ тѣмъ „теперь“, которое его отображаетъ, въ нѣкоторое единство. Воспоминаніе есть выраженіе этого единства, доказательство того, что оно въ дѣйствительности существуетъ.

Но является вопросъ, какъ же намъ понимать это единство. Почему прошлое, не уничтожаясь совсѣмъ и даже какъ-то соединяясь съ настоящимъ, все же не существуетъ въ настоящемъ. Какъ получается это странное сочетаніе бытія и небытія, которое характеризуетъ прошлое. Для отвѣта на этотъ вопросъ вернемся нѣсколько назадъ. Мы нашли, что сущность времени въ измѣненіи. При этомъ мы выяснили, что именно убыль бытія или его уничтоженіе ведетъ насъ къ образованію категоріи прошедшаго. Всмотриваясь въ природу явленій памяти, мы пришли къ другому выводу, состоящему въ томъ, что прошедшее должно какъ-то сохраняться. Изъ связи и сопоставленія этихъ двухъ выводовъ получается третій, состоящій въ томъ, что дѣйствительность, которая съ точки зрѣнія нашего опыта казалась намъ окончательно погибшей, на самомъ дѣлѣ вовсе не превратилась въ небытіе, а какъ-то существуетъ и свидѣтельствуетъ о своемъ бытіи въ актахъ памяти. Мы были бы очень плохо поняты, если бы нашъ выводъ былъ истолкованъ такъ, что прошлое не живетъ, а только оживаетъ въ актахъ памяти. Въ такомъ истолкованіи получилось бы

нѣчто подобное той идеѣ безсмертія, которая столь обычна для позитивизма. Наши предки, говорятъ позитивисты, живутъ въ нашей памяти, въ нашихъ дѣяніяхъ. Но говоряшіе такъ не хотятъ понять, что жить только въ другомъ—значитъ совсѣмъ не жить, т.-е., что понятіе жизни предполагаетъ *самочувствіе* или *самосознаніе*. То же самое слѣдуетъ сказать и о прошломъ. Если наши разсужденія о природѣ памяти вѣрны, то они приводятъ вовсе не къ тому выводу, что прошлое можетъ какъ-то оживать въ настоящемъ. Нашъ выводъ существенно иной. Мы пришли къ неизбѣжности признать, что въ актахъ воспоминанія намъ дается само прошлое, какъ нѣкоторая метафизическая реальность. Въ воспоминаніяхъ мы какъ-то касаемся прошлаго, именно касаемся, а не творимъ заново въ образахъ и представленіяхъ. И если воспоминаніе исчезло, это не значить, что исчезла та реальность, которой мы соприкоснулись, но исчезло лишь соприкосновеніе съ ней. Объ этомъ именно, а не о чемъ иномъ говорить намъ фактъ памяти, который есть сочетаніе реального настоящаго, т.-е. того или иного образа, съ реальнымъ же прошлымъ, т.-е. того, что этотъ образъ представляетъ. Но какъ же теперь онтологически или метафизически истолковать реальность прошлаго? Если представлять себѣ дѣло такъ, что все прошлое существуетъ абсолютно въ томъ же видѣ, какъ оно существовало нѣкогда въ настоящемъ, то у насъ получилось бы полное упраздненіе времени, прошлое оказалось бы тогда отодвинувшимся отъ насъ настоящимъ, переходъ отъ „прежде“ къ „теперь“ равнозначень былъ бы переѣзду изъ одного города въ другой, разница была бы лишь въ томъ, что не одинъ человѣкъ, а уже все человѣчество въ цѣломъ словно катится по какому-то необозримому полю дѣйствительности, оставляя позади себя свою исторію съ ея Цезарями и Наполеонами во всей неприкосновенности. Представлять себѣ дѣло такъ невозможно. Уже непосредственное переживаніе настоящаго воочію намъ показываетъ, что дѣйствительность не отодвигается отъ насъ

а именно измѣняется. Мы не отѣхали отъ Цезаря и Наполеона, а ихъ дѣйствительно уже нѣтъ. И однако, если наши предыдущія разсужденія вѣрны, то они и не совсѣмъ погибли. Ихъ нѣтъ и въ то же время они есть. Изъ противорѣчія этого „есть“ и „нѣтъ“ только одинъ выходъ,—это признать, что они въ какомъ-то одномъ смыслѣ не существуютъ, а въ какомъ-то другомъ существуютъ. Другими словами, намъ приходится утверждать два смысла, или два вида существованія, два модуса бытія и притомъ такіе модусы, которые, будучи существенно различными, являются въ какомъ-то отношеніи и существенно общими. Если бы настоящее измѣнялось вполнѣ и абсолютно, не могло бы быть воспоминаній. Если бы настоящее не измѣнялось совсѣмъ, не могла бы образоваться категорія прошедшаго. Отсюда выводъ: настоящее измѣняется, а именно погибаетъ, но погибаетъ не абсолютно, а какъ-то относительно, претерпѣваетъ метаморфозу въ какое-то инобытіе. Мы могли бы призвать на помощь разнаго рода сравненія и аналогіи для уясненія этой метаморфозы, указать на взаимоотношенія предмета и его тѣни или отображенія въ зеркалѣ, вспомнить греческія вѣрованія и представленія, касающіяся загробнаго существованія душъ, какъ тѣней, и т. п. Мы предпочитаемъ однако воспользоваться совсѣмъ не поэтическимъ, а наоборотъ, весьма тривиальнымъ сравненіемъ, именно кинематографомъ. Что дѣлаетъ кинематографъ? Онъ фиксируетъ образы матеріальной дѣйствительности на простой бумагѣ. Точно также зафиксировано гдѣ-то и какъ-то все наше прошлое. Но если бы прошлое существовало только въ видѣ бумажной ленты, цѣна ему была бы не высока. Если по отношенію къ этому, эмпирически намъ извѣстному, бытію есть какое-то инобытіе, то это, конечно, не бумага и не какой-либо извѣстный намъ видъ матеріи, а какая-то дѣйствительность, если матеріальная, то совершенно иного порядка матеріальности, а если не матеріальная, то еще болѣе отличная отъ намъ извѣстной. Мы не будемъ, конечно, входить въ ближайшее обсужденіе ея при-

роды. Мы только постулируемъ эту иную природу, иную сферу дѣйствительности, въ которую какъ-то претворяется наше настоящее, претворяется не въ своемъ лишь внѣшнемъ обликѣ, а во всей своей глубинности, стереометричности и духовности. Представимъ себѣ человѣка какъ бы въ нѣкоторомъ плотномъ дымномъ облакѣ, которое проходить сквозь него и выходитъ ежемгновенно въ видѣ точнѣйшаго стереометрическаго слѣпка, причемъ всѣ эти слѣпки какъ-то непрерывно нанизаны другъ на друга, или вложены одинъ въ другой, но именно такъ, что точная послѣдовательность всѣхъ этихъ моментовъ абсолютно точно сохранена. Тогда у cadaго человѣка получится какъ бы два тѣла: одно тѣло эмпирическое и другое какъ бы тѣло прошлаго. Но теперь представьте себѣ, что это второе состоитъ не изъ дыма, а какой-то среды гораздо бѣльшей сплошности и непрерывности, органами чувствъ не воспринимаемой. Мы прекрасно сознаемъ, что все это, конечно, слишкомъ грубые образы. И, конечно, всѣ эти кинематографы и дымныя тѣла являются лишь нѣкоторыми вспомогательными приемами для мысли. Мысль же заключается въ томъ, что прошлое cadaго человѣка въ точнѣйшей формѣ запечатлѣно гдѣ-то, въ какой-то средѣ и что среда эта находится въ какой-то связи съ настоящимъ. Однако, и этихъ предположеній недостаточно для объясненія возможности памяти. Пусть прошлое гдѣ-то запечатлѣно и можетъ быть приведено въ связь съ настоящимъ. Все это не послужитъ ни къ чему, если въ сознаніи нѣтъ того пункта, которому можетъ быть одновременно дано и своеобразно сохраненное прошлое и это наличное настоящее. Другими словами, память есть феноменъ душевной жизни, наиболѣе явственно приводящій къ признанію *единства сознанія*, какъ нѣкоторой стоящей надъ всякимъ измѣненіемъ и надъ всякимъ теченіемъ времени реальности. И именно эта пребывающая реальность, опредѣляемая какъ духовная субстанція, служитъ обыкновенно въ системахъ спиритуалистической философіи основнымъ моментомъ въ объясненіи феномена па-



мяти и даже самой формы времени, какъ того порядка, въ которомъ сама по себѣ безвременная субстанція разсматриваетъ свои состоянія. Необходимость признанія такого реального <sup>1)</sup> единства сознанія для объясненія памяти мы признаемъ всецѣло, оставляя однако подъ вопросомъ, насколько правомѣрно опредѣлять его какъ безвременное. Впрочемъ, это реальное единство постулируется всякимъ состояніемъ и актомъ сознанія, представляющимъ всегда нѣкоторую множественность, требующую единства, чтобы быть сознанной. Однако, въ явленіяхъ памяти единство сознанія играетъ роль не только объединяющаго центра, но и активного начала, устанавливающаго опредѣленное соотношеніе между дѣйствительностью прошлаго и дѣйствительностью настоящаго и дающаго ихъ содержанію опредѣленную эмоціональную и познавательную оцѣнку. Но можетъ возникнуть вопросъ, не представляется ли излишнимъ, при условіи признанія субстанціального единства сознанія, весь тотъ нѣсколько грубый механизмъ памяти съ его хотя бы и сверхчувственными, но все же матеріальными оттисками, на который намекали наши уподобленія. Не есть ли единство сознанія, какъ чистый субъектъ внутренняго и внѣшняго созерцанія, вполне достаточное начало для выведенія изъ него всего содержанія сознанія съ его теченіемъ во времени. На этотъ вопросъ мы склонны отвѣчать отрицательно. Если въ единствѣ сознанія видѣть лишь чистаго субъекта, то въ немъ самомъ уже нельзя искать источника той множественности, которая предполагается памятью прошлаго. Другими словами, какъ множественность содержанія настоящаго осуществляется лишь въ связи и взаимодействіи съ эмпирическимъ тѣломъ, такъ

---

1) Терминомъ „реальное“ мы противопоставаемъ единство сознанія всякаго рода формальнымъ единствамъ, т.-е. единствамъ, устанавливаемымъ лишь актомъ человѣческаго воспріятія или мысли, какъ, напримѣръ, единство стола или стула, кучи песку, одного десятка, сотни, тысячи и т. п. Всѣ формальныя единства мысли всегда вторичны и возможны только благодаря реальнымъ единствамъ духовныхъ субстанцій.

точно и сознание прошлаго предполагает нѣкоторый „соматическій“ упоръ, нѣкоторый своеобразный объектъ, предстоящій чистому субъекту сознания. И такъ, нужна какая-то специфическая среда и, быть можетъ, даже тѣло прошлаго. Вообще, единство сознания есть связующая и порождающая сила, но лишь тогда, когда есть *что* связывать и есть изъ *чего* порождать. И это *что*, составляющее принципъ тѣла, вообще матеріи, не можетъ быть забываемо философией спиритуализма или панпсихизма тѣмъ болѣе, что и оно можетъ быть понимаемо спиритуалистически. Дуализма, хотя бы какъ полярности въ духовномъ же, невозможно избѣгать въ самомъ крайнемъ спиритуализмѣ. Но вопросъ о природѣ матеріи вообще и специально о матеріальной природѣ прошлаго является уже совершенно специальной задачей. И явленіе памяти столько же осложняетъ эту задачу, сколько и даетъ нѣкоторый новый ключъ къ ея разрѣшенію. Но мы этимъ ключомъ здѣсь не воспользуемся. Мы ограничимся лишь общимъ утвержденіемъ, что наше „я“ какъ-то сопричастно двумъ мірамъ или двумъ модусамъ бытія: міру настоящаго и міру прошлаго. Однако, въ этомъ утвержденіи есть нѣчто какъ-бы противорѣчащее нашему опыту. Вѣдь мы воспринимаемъ и знаемъ одинъ міръ, а не два. И когда мы вспоминаемъ прошлое, мы имѣемъ одинъ образъ воспоминанія, а не два. По крайней мѣрѣ, поскольку дѣло касается ординарныхъ явленій памяти, мы не можемъ представлять себѣ все это такъ, что мы видимъ, хотя бы мгновеніями и хотя бы частично, ту кинематографическую ленту прошлаго, которая сопутствуетъ нашему „я“. Образъ воспоминанія самъ по себѣ вовсе не есть отрывокъ этой кинематографической ленты прошлаго. Онъ не есть само прошлое, а самое подлинное настоящее. Но кто же намъ свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ относится къ прошлому и его повторяетъ? Очевидно, что свидѣтельствуетъ объ этомъ никто другой, какъ мы сами, наше „я“. Стало-быть, наше „я“ одновременно и видитъ свое воспоминаніе, и то метаморфозированное прошлое, къ которому оно от-

носится. И если опытъ прямо объ этомъ не свидѣтельствуесть, то изъ этого надо заключить, что двойное зрѣніе нашего „я“ далеко не равноцѣнно.

Въ самомъ дѣлѣ, отчего намъ не предположить, что мы, обладая весьма точнымъ и яркимъ зрѣніемъ по отношенію къ эмпирической дѣйствительности, почти слѣпы по отношенію къ той другой. Слепы, однако, не вполне, т.-е. не лишены нѣкоторыхъ, хотя и самыхъ бѣдныхъ, ощущеній потусторонняго. И эти ощущенія могутъ быть лишь простыми опорными точками, говорящими намъ только: „да, это такъ“, „да, это было“. Мы пояснимъ это весьма простымъ примѣромъ. Если вы входите въ вашу собственную квартиру въ абсолютной темнотѣ, то много ли вамъ нужно, чтобъ въ ней ориентироваться? И не достаточно ли самага легкаго прикосновенія протянутой руки, чтобы сказать себѣ: „да, это столъ, а вотъ стоящее рядомъ кресло“? Собственно столъ же мало, а, быть можетъ, еще меньше нужно, чтобы признать возникшій образъ за воспоминаніе. Намъ не нужно для этого видѣть этого прошлаго, намъ надо только до него реально прикоснуться, намъ надо быть съ нимъ связанными какой-то непрерывной и притомъ живой нитью. И если въ нашемъ „я“ есть нѣкій узелъ или стволъ, единящій въ себѣ всѣ милліоны развѣтвленій въ наше прошлое, то наше „я“, не видя этого прошлаго и не имѣя въ своемъ опытѣ, какъ нѣчто развернутое, имѣеть, однако, всѣ средства, чтобы провѣрять соотвѣтствіе настоящаго прошлому, имѣть съ точки зрѣнія этого прошлаго разнообразныя отзвуки на настоящее. Все убѣждаетъ насъ въ томъ, что такъ именно и есть, что наше „я“, будучи реальнымъ средоточіемъ и единствомъ двухъ міровъ, имѣеть открытые глаза лишь въ сторону одного міра, въ сторону же другого лишь какія-то щупальца, дающія полусознательныя, хотя и весьма важныя по своимъ результатамъ, ощущенія. Если явленіе памяти приводитъ насъ къ такому предположенію, то явленія ясновидѣнія и телепатіи прямо это подтверждаютъ. Да, мы — „жилище двухъ міровъ“, со-

гласно мѣткому опредѣленію Тютчева, который, какъ никто изъ поэтовъ, реально чувствовалъ и ощущалъ эту принадлежность нашего „я“ къ двумъ мірамъ. Но если жизнь обыденнаго человѣка почти всецѣло обращена въ этотъ эмпирической міръ, то несомнѣнно есть люди, имѣющіе ясный двусторонній опытъ. Наиболѣе разительные примѣры этого опыта даютъ христіанскіе святые. Мы не будемъ приводить примѣровъ и иллюстрацій,—ихъ слишкомъ много и ихъ слишкомъ легко подобрать. Мы хотимъ вмѣсто этого сдѣлать еще послѣдній шагъ въ уясненіи природы времени. И такъ какъ мы роковымъ ходомъ мысли пришли уже въ область христіанской метафизики, то этотъ шагъ будетъ прямо относиться къ сферѣ религиозныхъ вопросовъ.

Мы начали свое изложеніе противопоставленіемъ времени пространству. Нисколько не противорѣча этому противопоставленію, мы должны, однако, нѣсколько развить другую мысль, а именно мысль о глубокой метафизической связи между временемъ и пространствомъ. Какъ пространство, такъ и время порождены однимъ и тѣмъ же, а именно раздробленіемъ міровой дѣйствительности, выпаденіемъ ея изъ абсолютнаго единства природы Бога. Однако, хотя время, какъ и пространство, не мыслимы иначе, какъ въ раздробленіи, тѣмъ не менѣе ихъ роль и значеніе въ этой дробности міра существенно иныя. Протяженность въ пространствѣ есть абсолютное внѣположеніе, абсолютное нарушеніе единства. Время есть уже явственное объединеніе, нѣкоторая внутренняя связность раздробленнаго. Если протяженность есть выходъ и распыленіе, то время есть возвратъ и собираніе. Протяженность есть форма чистой матеріи. Время есть форма сознанія, какъ единства, какъ собирателя раздробленныхъ силъ природы. И хотя время—родной братъ пространства по происхожденію, но оно же его постоянный антагонистъ. Именно, въ теченіи времени, въ связываніи отдѣльныхъ моментовъ текущей дѣйствительности въ нѣкоторое единое „теперь“, въ объединеніи этого „теперь“ съ прошлымъ и будущимъ обнаруживается побѣждающая сила

духа надъ матеріей. Въ этомъ антагонизмѣ и кроется причина постоянного смѣшенія времени съ пространствомъ. Какъ извѣстно, величины, прямо противоположныя другъ другу, могутъ измѣряться другъ другомъ. Дѣйствіе равно противодѣйствію. Именно по этому принципу человѣческая мысль измѣряетъ время промежутками линейнаго протяженія. Время измѣряется числомъ именно потому, что оно преодолеваетъ число. Однако, время несомнѣнно преодолеваетъ не только протяженіе, но и что-то другое, какой-то иной видъ міровой раздробленности. Мы испытываемъ время, сидя на одномъ мѣстѣ. Человѣческое сознание собираетъ не только пространственную внѣположность, но и какую-то другую, а именно внѣположность *эволюціонныхъ моментовъ* міра. Несомнѣнно есть большой соблазнъ для человѣческой мысли представить и эту внѣположность на нѣкоторой линейкѣ и назвать эту линейку четвертымъ измѣреніемъ. Соблазнъ этотъ увеличивается еще и тѣмъ, что эта линейка можетъ быть представлена математически вполне равнозначной тремъ линейкамъ эмпирическаго пространства. Однако, этому соблазну не слѣдуетъ поддаваться, какъ основанному на чисто внѣшнихъ аналогіяхъ. Прошедшее время нельзя отождествлять съ пройденнымъ пространствомъ, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, напримѣръ, Успенскій въ своемъ „*Tertium Organum*“, потому что прошлое есть дѣйствительность, подвергшаяся какому-то радикальному измѣненію. Между тѣмъ, никакого измѣненія не мыслится ни въ одномъ изъ трехъ знакомыхъ измѣреній пространства. Но если бы время было четвертымъ измѣреніемъ пространства, то оно во всѣхъ отношеніяхъ должно было бы быть равнозначно знакомымъ намъ тремъ измѣреніямъ. На дѣлѣ же этого нѣтъ. Время несетъ съ собою совершенно новый принципъ бытія, который совсѣмъ не заключается въ пространствѣ, какъ таковомъ. Этотъ принципъ—измѣненіе или перемѣна. Мы въ нашемъ предыдущемъ изложеніи старались показать, что именно измѣненіе порождаетъ сознание теченія времени, причемъ измѣненіе, связанное съ пере-

ходомъ эмпирической дѣйствительности въ какую-то другую, въ какое-то инобытіе, создаетъ для насъ прошедшее, а измѣненіе, связанное съ ростомъ этой эмпирической дѣйствительности,—будущее. И этотъ міръ прошлаго и будущаго не является какими-то городами, отъ которыхъ мы отѣхали и къ которымъ мы еще не пріѣхали, а по существу иной формой бытія. Итакъ, теченіе времени въ сознаниіи не только связуетъ раздробленность протяженнаго, но и какую-то иную коренную разнородность бытія, какіе-то различные слои или планы міровой дѣйствительности. И мы какъ „жилище двухъ міровъ“ въ этой своей роли гораздо многозначительнѣе, чѣмъ въ роли путешественниковъ, переѣзжающихъ съ мѣста на мѣсто. Итакъ, время есть форма объединенія дѣйствительности. Въ этой его роли и заключается его религіозный смыслъ. Время есть форма возврата въ природу Бога, для однихъ возврата, для другихъ окончательнаго отпаденія. И то, и другое совершается въ стадіи несовершеннаго единенія, которое и есть время.

Въ заключеніе я позволю себѣ коснуться одной изъ самыхъ загадочныхъ идей философской и религіозной мысли, а именно идеи безвременности и внѣвременности. И философія, и религія одинаково приходятъ къ этой идеѣ, связывая ее съ мыслью о совершеннѣйшемъ и законченнѣйшемъ бытіи. Правда, въ религіи мы не встрѣчаемъ прямо выраженія „безвременное бытіе“, и идея эта выражена по существу въ идеѣ жизни вѣчной. Что вѣчность не можетъ въ данномъ случаѣ пониматься въ видѣ безконечнаго протяженія времени, никогда не прекращающейся гибели и роста дѣйствительности,—это ясно само собой. Вообще, время съ религіозной точки зрѣнія не можетъ разсматриваться иначе, какъ форма несовершеннаго міра, какъ результатъ грѣха. „Смерть и время царятъ на землѣ“, говоритъ Вл. Соловьевъ, соединяя время и смерть въ неразрывную метафизическую пару. И это совершенно совпадаетъ съ онтологическимъ принципомъ времени, состоящимъ въ

измѣненіи или перемѣнѣ. Измѣненіе и перемѣна въ нашемъ эмпирическомъ мірѣ есть несомнѣнное проявленіе его несовершенства. И на это несовершенство указываетъ не только таяніе настоящаго и претвореніе его въ какое-то иное прошедшее, но и самое наступленіе будущаго. Уже самый процессъ роста, который характеризуетъ будущее, указываетъ на какую-то неполноту осуществленія. Если категорія прошедшаго есть знакъ смерти, то категорія будущаго— знакъ несытости и неутоленнаго алканія. Я не могу не вспомнить здѣсь о нѣкоторыхъ символахъ времени, созданныхъ однимъ изъ самыхъ мистически-проникновенныхъ поэтовъ. Эти символы находятся въ симфоніи Андрея Бѣлаго „Кубокъ мятелей“. Можно сказать, что вся эта симфонія есть, между прочимъ, и поэма о времени въ разныхъ его аспектахъ. Характеренъ и мѣтокъ здѣсь символъ времени въ видѣ струи, бьющей въ подставленную чашу. Когда наполнится чаша, перестанутъ изливаться въ нее временныя струи и прошлое вернется. Въ потустороннемъ аспектѣ время это змѣй-драконъ съ чешуйчатымъ хвостомъ, сотканнымъ изъ билліоновъ мгновеній. Здѣсь на землѣ это неутоленная страсть. Поэтому потусторонній аспектъ змѣя-дракона превращается въ человѣческой образъ вѣчно „несытаго“ полковника Свѣтозарова. Но вообще вся симфонія, всѣ эти мятельные засасывающіе вихри, сливающіеся съ вихрями жадно алчущихъ другъ друга душъ, весь этотъ бредовой романъ есть символъ неутоленнаго времени, какъ вѣчной жажды восполненія. И здѣсь время представлено именно въ его устремленности въ будущее. Поэтому-то въ этомъ именно произведеніи такъ много апокалиптическихъ образовъ и настроеній. Но является вопросъ: что же будетъ, когда наступитъ утоленіе, когда наполнится чаша и прошлое вернется, — и притомъ вернется хотя и не въ томъ же точно видѣ, но въ гораздо большей полнотѣ своего осуществленія, неся съ собою всѣ тѣ драгоцѣнныя невозможности, которыя мы теряемъ здѣсь на каждомъ шагу? Перестанетъ ли тогда на самомъ дѣлѣ бить струя времени,

угаснетъ ли всякое измѣненіе, и міръ окоченѣтъ въ неподвижности? Вообще, что же надо понимать подъ извѣстными словами ангела въ Апокалипсисѣ, который „клялся Живущимъ во вѣки вѣковъ“... „что времени уже не будетъ“?.. Давать какой-нибудь категорическій отвѣтъ на этотъ вопросъ было бы съ моей стороны, конечно, дерзостью. Но поставить здѣсь нѣкоторую дилемму и даже трилемму мнѣ представляется все-таки возможнымъ. Погашеніе времени можно мыслить двояко. Во-первыхъ, какъ уничтоженіе той эмпирической формы времени, которую мы переживаемъ теперь, а именно распадѣнія его на исчезнувшее прошлое, кратковременное и дѣйствительное настоящее и еще недѣйствительное для насъ будущее. Если въ идеѣ вѣчной жизни надо мыслить полное преодоленіе мірового раздробленія, т.-е. какъ бы нѣкоторую всемірную данность всего каждому сознанию, то, конечно, надо мыслить прошлое вернувшимся, а будущее уже готовымъ и совершившимся. Другими словами, время надо мыслить въ видѣ нѣкотораго необъятнаго „теперь“. Но есть ли такое превращеніе всего времени въ вѣчное „теперь“ полное исчезновеніе времени въ его онтологической основѣ, т.-е. въ *измѣненіи*. Когда мы говорили о настоящемъ, то старались показать, что измѣненіе само по себѣ не создаетъ еще прошедшаго, если при этомъ измѣненіи ничего не гибнетъ. Оно не создаетъ и будущаго, если при немъ ничего не вырастаетъ по существу новаго. Вообще, если измѣненіе состоитъ въ нѣкоторомъ круговращеніи бытія, и это круговращеніе дано цѣликомъ, то мы легко можемъ помыслить нѣкоторое вѣчное „теперь“, но „теперь“ далеко не неподвижное, а преисполненное жизни. Конечно, можно возразить, что созерцаніе такого круговорота заслуживаетъ скорѣе названія скуки, чѣмъ блаженной жизни. Однако, такое возраженіе по существу не имѣло бы силы. Конечно, если міровой круговоротъ представлять въ видѣ вращенія экипажнаго или хотя бы даже мельничнаго колеса, то можно вспомнить не только о сукѣ, но и объ адскихъ мукахъ. Но говоря о



всемірномъ „теперь“, намъ надо, конечно, отрѣшиться отъ представленія какого-либо однообразія. Но если такъ, то, быть можетъ, не столь страшень и второй случай дилеммы. Мы разумѣемъ здѣсь такое разрѣшеніе вопроса, по которому исчезнетъ не только наше эмпирическое время, но вообще всякое теченіе дѣйствительности, всякое измѣненіе и перемѣна. Все преисполнится всѣмъ, и это все и вся и стоящій надъ ними Единый и Троичный образуютъ одно неизмѣнное и вѣчно пребывающее. Въ сущности на такое именно рѣшеніе вопроса какъ бы намекаютъ тѣ многочисленныя описанія высшихъ формъ мистическаго экстаза, которыя сохранились отъ великихъ мистиковъ. Почти во всѣхъ этихъ описаніяхъ единогласно свидѣтельствуется о полномъ покоѣ созерцательнаго состоянія, такъ сказать, о неподвижности его объекта и субъекта и вмѣстѣ съ тѣмъ о мелкой потерѣ теченія времени. Наконецъ, быть можетъ, возможенъ и третій случай, представляющій сочетаніе первыхъ двухъ. Быть можетъ, вѣчная жизнь есть возможное сочетаніе того и другого, а именно полной неподвижности при устремленіи къ центру и возможность перемѣнъ при обращеніи къ периферіи, быть можетъ, одно лишь неизреченное единство Бога абсолютно безвременно, какъ не содержащее въ себѣ никакой перемѣны, все же, что не есть Богъ, подлежитъ въ той или иной мѣрѣ перемѣнѣ, а стало быть, и временному теченію, хотя и совершенно иному, чѣмъ наше эмпирическое время. О томъ, какая изъ этихъ возможностей сбудется, не повѣдалъ намъ еще ни одинъ мистикъ и ни одинъ проникновенный поэтъ. Тѣмъ болѣе передъ этимъ вопросомъ должна умолкнуть теоретическая философская мысль.

**С. Аскольдовъ.**



# Болцано и теорія науки <sup>1)</sup>).

## VI.

### Предшественники Болцано.

Великія философскія системы не стоятъ выше исторіи. Безсмертіе и вѣвременность, являющіяся ихъ атрибутами, имѣютъ условное значеніе. Занимая опредѣленное мѣсто въ поступательномъ ходѣ исторіи человѣчества, онѣ связаны и съ прошлымъ, и съ будущимъ. Конечно, степень этой связи бываетъ различна въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, но цѣнность философскаго творчества не всегда измѣряется оригинальностью. Достаточно помыслить хотя бы о томъ, что объективный критерій этой цѣнности есть истина, чтобы сразу стала ясно условность и понятія оригинальности въ примѣненіи къ истинѣ. Истина не создается; ея изначальность внушаетъ мысль, что съ момента тенденціи къ установленію сознательнаго отношенія къ ней слагается исторія ея. Опредѣленное мѣсто въ этой исторіи занимаетъ и Болцано.

Никто лучше самого Болцано не освѣдомленъ относительно его предшественниковъ. Въ «Wissenschaftslehre» имѣются исчерпывающія указанія на всѣхъ писателей, болѣе или менѣе близко стоящихъ къ Болцано по своимъ воззрѣніямъ. Перечислены самые незначительные, въ наше время почти неизвѣстные писатели <sup>2)</sup>. При этомъ интересно отмѣтить, что на главномъ изъ нихъ, на Лейбницѣ, Болцано останавливается сравнительно меньше. Это обстоятельство не лишено значенія, т. к. оно показываетъ, какъ мы дальше увидимъ, что дѣло Лейбница Болцано, отчасти, считалъ своимъ собственнымъ дѣломъ. Ставши въ отрица-

<sup>1)</sup> № 116 „Вопросы философіи и психологіи“.

<sup>2)</sup> Такъ, напр., Mehimel, авторъ „Analitische Denklehre“, Gerlach, Beck и многіе другіе.

тельное отношеніе къ Кантовской точкѣ зрѣнія на логику<sup>1)</sup>, Болцано смѣло берется за новое обоснованіе логики. Но это не была задача, оторванная отъ философскаго творчества въ его цѣломъ. Наоборотъ, какъ мы уже знаемъ, дѣятельность Болцано отпечатлѣлась почти на всѣхъ отрасляхъ философіи. Но прокладывая новые пути, Болцано не забываетъ о тѣхъ, которые при менѣе благоприятныхъ условіяхъ дѣлали приблизительно такую же попытку.

Говоря о предшественникахъ Болцано, необходимо имѣть въ виду всѣ разновидности основного тона философіи Болцано, выдѣленія идеальнаго содержанія изъ реальныхъ процессовъ. И ученіе о «предложеніяхъ въ себѣ», о «представленіяхъ въ себѣ» и объ «истинѣ въ себѣ» имѣютъ это общее свойство. Спаянность всѣхъ элементовъ ученія Болцано, обнаруживая его стройность, облегчаетъ историческую работу, касающуюся выясненія его предшественниковъ.

Первая попытка къ выдѣленію основного содержанія изъ реальныхъ актовъ безусловно принадлежитъ Аристотелю. Конечно, если говорить вообще, то попытка найти незыблемое содержаніе въ отдѣльныхъ актахъ знанія можетъ характеризовать не одного Аристотеля. Идея мудрости (*ἡ σοφία*), расщепленная софистической реакціей, могла реабилитировать себя только въ утвержденіи прочнаго фундамента знанія. Ставился вопросъ о возможности знанія вообще, и положительный исходъ борьбы съ скептицизмомъ былъ возможенъ только въ нахожденіи незыблемаго, идеальнаго содержанія знанія. Но этотъ общій характеръ, усвоенный греческой философіею послѣ Сократа, далекъ отъ того глубокаго анализа процессовъ знанія, съ которымъ мы имѣемъ дѣло въ «Аналитикахъ» Аристотеля. Устанавливая разницу между предпосылкой и постулатомъ въ научномъ доказательствѣ, Аристотель спрашиваетъ объ объемѣ примѣненія этихъ понятій. Оказывается, что постулатъ—это элементъ, вхо-

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, Кантъ вполне ясно высказался по этому поводу въ логикѣ, изданной Jäsche; онъ говоритъ: „Die Logik hat von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie auch ihrer Natur nach nicht... Aristoteles hatte kein Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher... In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie bloss die Form des Denkens enthält“. Logik 22—23; Лейпцигъ 1904. Противоположной точки зрѣнія держался Болцано.

дядщій въ знаніе со стороны; онъ даже чуждъ умственному настроенію изучающаго. Наоборотъ, предпосылка—дѣло извѣстное; и она потому именно и есть предпосылка, что «является для изучающаго достойной признанія». Но спрашивается: неужели все достоинство предпосылки основывается только на простомъ согласіи принять ее? Вѣдь тогда мы получаемъ весьма условное знаніе, и дѣлать выводы путемъ умозаключенія изъ такихъ шаткихъ предпосылокъ—дѣло нестоящее труда. Аристотель прекрасно понялъ остроту проблемы объ объективной значимости научныхъ предпосылокъ дедукціи. Онъ никогда и не допускалъ, что научная цѣнность предпосылокъ *создается* нашей субъективной волей. Поэтому онъ устанавливаетъ два понятія предпосылки: 1) просто предпосылка и 2) предпосылка въ отношеніи къ изучающему. Ясное дѣло, что съ субъективнымъ признаніемъ приходится считаться только во второмъ случаѣ, но и здѣсь вѣдь послѣднимъ не *создается* содержаніе предпосылки, и если отбросить этотъ субъективный ингредиентъ, мы получимъ простое содержаніе или содержаніе въ себѣ. Правда, чтобы быть высказано, оно должно быть облечено въ словесную форму, т.-е. быть предложеніемъ во «внѣшней рѣчи», но дѣло абстракціи освободить насъ при нуждѣ отъ этой оболочки, и мы получимъ «внутреннюю» мысль. Взятое въ такомъ видѣ оно не есть ни предпосылка, ни постулатъ. Говоря словами Аристотеля: «предложенія, которыя необходимо суть черезъ себя и необходимо такъ и понимаются, не суть ни предпосылки, ни постулаты, т. к. доказательство касается не внѣшней рѣчи и не внѣшняго доказательства, но только *мыслей въ рѣчи* (В. Н.), и то же самое имѣетъ значеніе и для умозаключенія, ибо постоянно возможно выставить возраженія противъ внѣшней рѣчи, но не всегда противъ внутренней мысли»<sup>1)</sup>.

Это различеніе между «внѣшней рѣчью» (λόγος ἔξω) и внутренней (λόγος ἔσω или ἐν τῇ ψυχῇ) очень напоминаетъ Болцановское различеніе между предложеніемъ вообще, обыкновенной рѣчи и абстрагированнымъ предложеніемъ, или «предложеніемъ въ себѣ». Болцано, какъ онъ самъ объ этомъ говоритъ, былъ знакомъ со взглядами Аристотеля на этотъ вопросъ. Поэтому приходится допустить, что на ряду съ другими и Аристотель

<sup>1)</sup> Цитировано по нѣмецкому изданію v. Kirchmann. Aristoteles zweite Analit. Лейпцигъ 1877 г., кн. I, гл. 10.

повліялъ на выработку идеи Болцано. Но это только касается одного пункта: предложенія въ себѣ. Забѣгая впередъ, мы можемъ сказать, что вліяніе Аристотеля на этомъ не заканчивается: въ вопросѣ объ «истинѣ въ себѣ» мы еще разъ встрѣтимся съ нимъ<sup>1)</sup>.

Другой философъ, съ которымъ также многообразно связанъ Болцано — Лейбницъ. Болѣе того, какъ мы ниже увидимъ, Лейбницъ и былъ настоящимъ вдохновителемъ Болцано. Въ діалогѣ «De connexione inter res et verba» Лейбницъ тоже приходитъ къ различію между «propositio» и «cogitatio possibilis». Propositio—это не что иное, какъ «внѣшняя рѣчь» Аристотеля или просто предложеніе Болцано. Точно также «cogitatio possibilis» довольно близко подходитъ къ «λόγος ἑἷς» Аристотеля и «предложенію въ себѣ» Болцано<sup>2)</sup>.

Не такъ близко стоитъ Болцано къ Mehimel'ю, также упоминающемуся въ «Wissenschaftslehre». Сравнивая взгляды Аристотеля, Лейбница и Болцано, мы сразу видимъ, что содержаніе предложенія или сужденія не есть простая абстракція отъ реальныхъ актовъ, тогда какъ Mehimel очень близокъ къ такому пониманію. «Назвать сужденіе объективнымъ, говоритъ Mehimel, это значитъ разсматривать его, абстрагируя отъ духа, дѣятельностью котораго оно является; оно и есть предложеніе. Необходимо признать столько же видовъ предложенія, сколько дѣятельности духа свойственно способамъ полаганія». Конечно, Болцано сочувственно отнесся къ попыткѣ Mehimel'я разсматривать содержаніе сужденія отдѣльно отъ выполняющаго его акта; въ остальномъ едва ли Болцано могъ съ нимъ согласиться.

1) Нѣкоторые склонны сближать Болцано съ Платономъ, напр., Michaltschev, H. Gomprez. Быть-можетъ, виновникомъ такой тенденціи является Гуссерль, воскресившій Болцано въ саванѣ собственной интерпретаціи. Самъ Гуссерль прямо объ этомъ нигдѣ не говоритъ, но его собственныя воззрѣнія безусловно повліяли на писателей, изучавшихъ Болцано „по Гуссерлю“. Насколько мнѣ извѣстно, Болцано нигдѣ не указываетъ на свою зависимость отъ Платона, тогда какъ въ отношеніи Аристотеля и др. онъ это дѣлаетъ. Мы нарочно остановились на Аналитикѣ, чтобы нагляднымъ сопоставленіемъ дать возможность понять суть дѣла.

2) Полное заглавіе „Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis resultate“. Одинъ изъ участниковъ діалога, выражающій точку зрѣнія Лейбница, говоритъ: „A. Vides ergo veritatem esse propositionum seu cogitationum, sed possibilium, ita ut illud saltem certum sit, si quis hoc aut contrario modo cogitet, cogitationem ejus veram aut falsam fore“.—Эрдмановское изданіе стр. 76.

Всѣ указанные предшественники Болцано ставили и разрешали вопросъ въ его общемъ видѣ. У Аристотеля и Лейбница онъ, кромѣ того, связанъ съ метафизическими предпосылками. Болѣе научную формулировку получилъ вопросъ о различеніи между реальнымъ актомъ и его содержаніемъ у Гербарта. Въ этомъ смыслѣ и имѣлъ Гербартъ огромное вліяніе на Болцано. Послѣдній со свойственной ему откровенностью заявляетъ, что «объективное» Гербарта прямо совпадаетъ, тождественно съ «положеніемъ въ себѣ»<sup>1)</sup>. Тонкій психологъ, Гербартъ, вступивъ на путь правильнаго пониманія проблемы, не могъ не облечь ея рѣшеніе въ строгую и ясную научную форму. «Наше мышленіе въ цѣломъ можетъ быть разсматриваемо съ двухъ сторонъ», говоритъ Гербартъ, «частью, какъ дѣятельность нашего духа, частью въ отношеніи къ тому, что въ немъ мыслится; въ послѣднемъ случаѣ оно называется понятіемъ, каковое слово, поскольку оно характеризуетъ понимаемое, требуетъ абстракціи отъ вида и способа воспріятія мыслей»<sup>2)</sup>. Здѣсь постановка вопроса вполне научная. Несмотря на то, что центръ тяжести философской дѣятельности Гербарта лежитъ не въ логикѣ, мы все же должны отвести ему первое мѣсто послѣ Лейбница въ ряду предшественниковъ Болцано. Съ другой стороны, и математическій методъ мышленія очень сближаетъ Гербарта съ Лейбницемъ и если бы онъ не стоялъ, волею судебъ, въ сторонѣ отъ того теченія въ философіи, программу котораго начерталъ

1) Болцано подробно разбираетъ понятіе „объективнаго“ у Гербарта; см. *Wissenschaftslehre*, I, стр. 85.

2) Постановка вопроса, совершенная Гербартомъ, не превзойдена даже современной формулировкой спорныхъ вопросовъ психологизма и антипсихологизма. При этомъ, надобно замѣтить, Гербартъ становится рѣшительнымъ сторонникомъ послѣдняго. „Das Denken“, говоритъ онъ, „ist bei einem Urteile nur das Mittel, gleichsam das Wehickel, um die Begriffe zusammenzuführen; auf sie selbst kommt es an, ob sie zu einander passen werden oder nicht. Daher muss auch hier das Logische von aller Einmischung von Psychologischen entfernt gehalten werden“. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 52.

Среди логиковъ особенно близко къ подобному различенію стоитъ Дробишъ: „Sofern das Denken an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird, das Vorgestellte, und *absieht* von allen subjektiven Bedingungen des vorstellens, bildet es *Begriffe*. Begriffe lassen sich dem nach nur durch die Beschaffenheit des in ihnen gedachten unterscheiden, und eine und dieselbe Beschaffenheit, wiederholt vorgestellt, kann nur für *einen und denselben Begriff* gelten“. *Neue Darstellung der Logik* § 8.

еще Лейбницъ и выполнить которую, послѣ очистительной работы критицизма, взялся Болцано, то его значеніе было бы несравненно болѣе велико <sup>1)</sup>.

Мы видѣли въ какой тѣсной связи между собой находятся ученія о «положеніяхъ въ себѣ» и о «представленіяхъ въ себѣ». Эта связь даетъ нѣкоторое право на предварительное допущеніе того, что если кто признаетъ «положенія въ себѣ», тотъ въ большей или меньшей степени признаетъ и «представленія въ себѣ». Поэтому среди предшественниковъ Болцано въ этомъ отношеніи фигурируютъ почти одни и тѣ же философы. Самъ Болцано, переходя къ историческому генезису своихъ взглядовъ, указываетъ на пифагорейцевъ, какъ впервые обратившихъ вниманіе на эту сторону дѣла. Затѣмъ слѣдуютъ Платонъ и Сократъ. Ученіе о непреходящемъ, неизблемомъ въ знаніи (*αἰὲ ὄν*), характеризующее греческую философію послѣ софистической реакціи, всегда носило отпечатокъ того строя мыслей, который очень близокъ къ представленіямъ въ себѣ <sup>2)</sup>. Въ спорѣ средневѣковаго реализма и номинализма борьба велась о понятіяхъ, стоящихъ очень близко къ «представленію въ себѣ». Правда, тутъ вмѣшивался вопросъ о способѣ существованія общихъ понятій, но освободивъ эту борьбу отъ ея метафизической (онтологической) подоплеки, мы вплотную подходимъ къ «представленію въ себѣ». Тутъ же можетъ быть названъ и Локкъ, употребляющій терминъ «идея» въ отношеніи къ представленіямъ вообще, «безотносительно къ тому, каковъ предметъ мышленія» <sup>3)</sup>. Лейбницъ и Герbartъ должны быть названы и здѣсь на первомъ планѣ.

<sup>1)</sup> Риккертъ, за послѣднее время испытавшій сильное влияніе Герbartа и Болцано, болѣе симпатизируетъ первому. Въ чемъ заключается разгадка этого не совсѣмъ понятнаго поведенія мы увидимъ дальше, а теперь необходимо подчеркнуть, что такое отношеніе къ Герbartу служитъ косвеннымъ подтвержденіемъ высказаннаго выше предположенія; ср. соответствующія мѣста изъ „Zwei Wege“ (примѣчаніе).

<sup>2)</sup> Болцано, дѣйствительно, ограничивается такой общей ссылкой. Да вообще, какъ это и указывалось выше, тенденція къ подчеркиванію неизблемаго, вѣчнаго (*αἰὲ ὄν*) въ преходящихъ актахъ знанія—черта усвоенная греческой философій послѣ софистическаго скептицизма. Это, какъ легко видѣть, характеризуетъ далеко не одного Платона, такъ что отсюда еще нельзя сдѣлать никакихъ выводовъ въ пользу сближенія Болцано съ Платономъ.

<sup>3)</sup> „Это слово (идея)“ говоритъ Локкъ, „по моему мнѣнію, болѣе всего подходящее для обозначенія всего того, что человѣкъ мыслить, при чемъ пред-



Достаточно вспомнить о «Комбинаторикѣ» Лейбница, чтобы сразу стало ясно, что главное условіе, при которомъ возможно ея реальное примѣненіе—это признаніе общихъ представленій, очень похожихъ на Болцановское «представленіе въ себѣ». Если представленіе связано исключительно съ *представливаніемъ*, если наличенъ только индивидуальный, субъективный актъ, то универсальныя задачи «Комбинаторики» сводятся къ нулю, ихъ разрѣшеніе теряетъ почву подъ собою. Наоборотъ, если, за вычетомъ всего индивидуальнаго и субъективнаго въ представлении, остается «ничто», что, хотя и не имѣетъ реального существованія, но все же не есть «ничто», то для задачъ Лейбница открывается иная перспектива <sup>1)</sup>.

Здѣсь не лишнее отмѣтить въ числѣ предшественниковъ Болцано и С. Маймона, талантливаго представителя критической философіи. Къ нему Болцано относился съ большимъ уваженіемъ и *въ вопросѣ* объ «истинѣ въ себѣ», и объ особой связи и отношеніи, имѣющихъ мѣсто въ сферахъ ихъ намъ еще разъ придется съ нимъ встрѣтиться. Но ближе всего на ряду съ Лейбницемъ стоитъ къ Болцано тотъ же Гербартъ. Выше мы имѣли случай отмѣтить, насколько точная и ясная формулировка мыслей у Гербарта располагала къ нему Болцано. И въ данномъ случаѣ Гербартъ не оставляетъ желать лучшаго. Онъ полагаетъ, что во множественности актовъ представленія дано, какъ предметъ этой дѣятельности, единое. Это—понятіе. Множественность исключается понятіемъ. Понятіе—едино. Множественна только дѣятельность представляющаго субъекта. Это противопоставленіе всецѣло было усвоено Болцано.

Третій и самый важный пунктъ въ ученіи Болцано, какъ намъ уже извѣстно, это—теорія истины. Здѣсь вся оригинальность и все величіе Болцано. Здѣсь же и осуществленіе имъ его исторической роли. Въ чемъ же состояла эта историческая роль?

Современная философская мысль, сознательно ли, или бессо-

---

метомъ мышленія можетъ быть что угодно“. Ess. I, 1 § 8. Конечно, идея Локка получена какъ абстракція отъ реальныхъ актовъ, что далеко не совпадаетъ со взглядомъ Болцано.

<sup>1)</sup> Помимо такихъ общихъ соображеній о взглядѣ Лейбница на вопросъ о „представленіяхъ въ себѣ“, у него можно встрѣтить и болѣе прямые указанія; см. Nouv. ess. II, 1 § 1, III, 5. § 17.

знательно, находится под влиянием Канта. Усвоив точку зрения критической философии, только переведенной на современный лад, привыкли рассматривать до-кантовскую теорию знания как «догматическую», которая как будто только для того и существовала, чтобы подготовить появление Канта. Эта точка зрения настолько глубоко вошла в современное философское сознание, что редко можно встретить философского писателя, рассматривающего всю историю «теории знания», как естественный, органический процесс. Обыкновенно дело представляется так: до Канта вся история теории знания сводится к догматическим построениям, перемежающимся с метафизическими тенденциями. Когда безрезультатность этих построений стала очевидной—явился Кант. Он разрушил все здание т. н. до-Кантовской догматической философии. С него начинается новая эра. Такова схема истории «теории знания» для большинства современных философских школ. Но широкая распространенность не мешает быть ей вполне ошибочной<sup>1)</sup>. Прежде всего не хватает объединяющей точки зрения на до-Кантовскую теорию знания. А ведь представляется вполне возможным отстаивать в данном случае следующее положение: до-Кантовская философия (собственно теория знания) отнюдь не выливается в два расходящиеся потока рационализма и эмпиризма. Задача одна — обосновать истину, иначе необходимое знание. Развитие наук, главным образом математики и естествознания, неуклонно влекло мышление нового времени в этом направлении. В этом, в конце концов, сходятся все разветвления до-Кантовской гносеологии. Вопрос об адекватности нашего знания—второстепенного значения и вообще находится в зависи-

<sup>1)</sup> Этот взгляд на историю теории знания характерен для большинства современных философских писателей; на ряду с этим необходимо отметить, что если среди послэ-Кантовских эмпиристов и раздается лозунг „назад к Юму“, то отсюда еще далеко до понимания этого исторического периода, как органического. Не лишено значения одно очень характерное обстоятельство: достаточно стать к Болцано в более или менее близкое отношение, чтобы сразу, в силу какой-то внутренней логики усвоить органическую точку зрения на историю теории знания. Из всех современных философских писателей наиболее ярко это сказывается на Н. Лосском (ср. первую часть его „Обоснования интуитивизма“). Во избежание недоразумений, считаю нужным отметить, что Н. Лосский не находится в прямой зависимости от Болцано. Влияние Болцано, особенно сильно отразившееся на построении логики интуитивизма, опосредствовано Гуссерлем.

мости отъ главной задачи <sup>1)</sup>. Задача гносеологии, конечно, не была рѣшена и безъ измѣненія перешла къ Канту.

Исторія «теоріи знанія» это—исторія теоріи истины. Правильность этого положенія не можетъ стать предметомъ обсужденія въ настоящемъ мѣстѣ. Его обоснованію будетъ посвящена заключительная глава этого очерка. Признавши за нимъ временно гипотетическое значеніе, мы сразу получаемъ совершенно иное освѣщеніе исторіи новой философіи, начиная съ Декарта, такъ какъ, строго говоря, рѣчь идетъ о вполне оформившейся теоріи знанія. И Декартъ, и его ближайшіе преемники съ самаго начала именно такъ и понимаютъ свою задачу <sup>2)</sup>. Ихъ дѣло продолжаетъ такъ наз. рационализмъ, и особенно въ лицѣ Лейбница теорія истины находитъ своего лучшаго выразителя <sup>3)</sup>. Вольфъ, конечно, не внесъ ничего новаго въ построеніе Лейбница <sup>4)</sup>. Съ другой стороны, эмпиристическая философія, хотя и занималась со временъ самого Локка той же проблемой, не могла возвыситься до правильной постановки вопроса, постоянно подмѣни-

1) Ср. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem.

2) Для установленія взглядовъ Декарта недостаточно остановиться только на *Meditationes* (V разм.); особенно ясно эти взгляды Декарта выражены въ его малоизвѣстномъ въ наше время, но тѣмъ больше цѣннымъ въ свое время сочиненіи, появившемся впервые въ 1701 г. на латинскомъ языкѣ—*„Inquisitio Veritatis per Lumen Naturale“*. Это сочиненіе, вмѣстѣ съ *„Regulae ad Directionem ingenii“* особенно цѣнилось поръ-рояльскимъ логикомъ Arnauld'омъ и авторомъ *„Recherche de la Vérité“* (Paris 1712 г.) Малебраншемъ. Теорія истины—главный предметъ занятія обоихъ писателей и ихъ взгляды находятся въ органической связи съ Декартовскими. Для полноты слѣдуетъ отмѣтить и Спинозу. Его идея цѣнна постольку, поскольку истинна. *„Idea vera, — говоритъ Спиноза въ доказательствѣ XXX теоремы, — debet convenire cum suo ideato“* (35 стр. русск. изд.). Еще яснѣй выражается Спиноза во II ч. *Этики*: *„Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est“* (XXXIV теор., 92 стр. рус. изд.).

3) Въ *„Монадологии“* мы имѣемъ ясно выраженный взглядъ Лейбница на этотъ вопросъ: *„Il y a aussi deux sortes de Vérités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les vérités de Raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives“* стр. 160 7-го франц. изд. съ примѣчаніями Бутру и Пуанкарэ, стр. 347 рус. изд. Избран. фил. соч. Лейбница. Кромѣ того, для сравненія можно указать многочисленныя относящіяся сюда мѣста изъ другихъ произвед. Лейбница, напр., *Nouv. Ess. IV S, § 12; § 2; Theaud. § 121* и др.

4) Ср. *Логика Вольфа* § 505; *„Истина, — говоритъ Вольфъ, — это—consensus iudicii nostri cum objecto seu re representata“*, ср. *Ontol. § 495.*

вая вопросъ о цѣнности знанія вопросомъ объ его генезисѣ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ вопросъ, поставленный еще Аристотелемъ, не находилъ правильного разрѣшенія, хотя естественный процессъ, ведущій къ его правильному пониманію, продолжался до самаго Канта и послѣ него до Болцано.

Философская мысль продолжала развиваться даже на ряду съ Кантомъ. Это—прямое опроверженіе особенной, революціонной роли Канта въ исторіи новой философіи. Вопросъ объ истинѣ, какъ высшемъ основаніи знанія былъ боевой темой въ философіи. Пять лѣтъ спустя послѣ появленія «Критики чистаго разума» была премирована академіей наукъ работа Моисея Мендельсона. Это сочиненіе—прямое продолженіе задачи, поставленной Лейбницемъ и удержанной Вольфомъ. Мендельсонъ для насъ особенно важенъ, какъ показатель того, что основное теченіе въ новой философіи, направленное именно къ обоснованію теоріи истины, никогда не умирало. Какъ мы дальше покажемъ, Болцано не былъ философскимъ реставраторомъ, онъ не повернулъ отъ Канта назадъ къ Лейбницу, а продолжалъ теченіе, поступательно дошедшее до него. Достаточно сдѣлать общій обзоръ всѣхъ предшественниковъ Болцано въ вопросѣ объ истинѣ, чтобы понять, что и самъ Кантъ стоитъ не внѣ, а въ ряду ихъ.

Противопоставляя себя Локку, Лейбницъ какъ-то указывалъ на свое родство съ Платономъ, а Локка съ Аристотелемъ <sup>2)</sup>. «Богемскій Лейбницъ» систематически нарушаетъ линію поведенія своего учителя и при указываніи своихъ предшественниковъ почти всегда начинаетъ съ Аристотеля. Мы уже знаемъ, что не всѣ философы, которые такъ или иначе касались вопроса объ истинѣ, могутъ быть отнесены къ предшественникамъ Болцано. Прямое воздѣйствіе на строй мыслей Болцано могла имѣть только

1) Локкъ, Трактатъ, IV S, § 2; II 32, § 1, 3, 4. Еще раньше представителемъ крайняго релятивизма былъ Гоббсъ: „Veritas in dicto, non in re consistit—neque rei affectio est, sed propositionis“—(Comp., стр. 23) или же: „Verum et falsum attributa sunt non rerum sed orationis“ (Leviath. I, 4).

2) „Критика чистаго разума“ появилась въ первомъ изданіи въ 1781 г.; книжка Моисея Мендельсона „Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“ въ 1786 г. (Берлинъ). Задача Мендельсона формулирована такъ: „Mann kann die vornehmsten Wahrheiten der Metaphisik durch zusammenhängende Schlüsse bis aut solche Grundsätze zurückführen, die ihrer Natur nach eben so unleugbar sind, какъ основанія геометріи, но, конечно, нельзя эту цѣпь заключенія сдѣлать такой ясной, такой понятной, какъ геометрическія истины—стр. 11—12.

такая теория, которая устанавливала: 1) независимость истины, какъ содержанія знанія, отъ актовъ знанія и 2) особый способъ «существованія» для истины между бытіемъ и небытіемъ.

Говоря какъ-то о стоикахъ, Болцано подчеркиваетъ встрѣчающееся у нихъ противопоставленіе истины—лжи, а не ошибокъ, усматривая въ этомъ правильное пониманіе стоиками природы истины («въ себѣ»<sup>1)</sup>). Стоя на этой точкѣ зрѣнія, подобную же правильность пониманія придется приписать и Аристотелю. Въ «Метафизикѣ» Аристотель производитъ буквально такое же противопоставленіе. Ложь, отмѣчаетъ Аристотель, если говорятъ, что существующаго нѣтъ, или несуществующее—существуетъ, истина, если говорятъ, что существующее—есть, а несуществующаго—нѣтъ<sup>2)</sup>.

Какъ намъ уже извѣстно, Болцано считалъ неправильнымъ говорить объ ошибокъ въ теоріи истины. Онъ ясно видѣлъ, что заблужденіе и ошибка—область психологическаго изслѣдованія. Онъ вообще не занимается актами знанія, какъ психическими феноменами. Поэтому истинѣ противостоитъ въ его пониманіи не заблужденіе, а ложь. Такого же взгляда держался и Аристотель, то же самое подчеркивали и стоики<sup>3)</sup>. Такую и даже болѣе близкую Болцано формулировку можно найти у Эпикура<sup>4)</sup>. Переходя къ новой философіи, мы первоначально должны остановить свое вниманіе на «вѣчныхъ истинахъ» Декарта и Лейбница. Мы уже знаемъ, что ихъ содержаніе не исчерпывается актами познанія. Общеизвѣстно разсужденіе Декарта, касаю-

<sup>1)</sup> Wissenschaftslehre I, 118.

<sup>2)</sup> „Метафизика“—цитировано по изд. Philos. Bibliothek, B. 2, стр. 98 М. кн. 4, гл. 7. Кратко опредѣленіе истины у Аристотеля—„τὸ δὲ ἐν εἶναι καὶ τὸ μὴ ἐν μὴ εἶναι ἀληθές (ibid.); или же другое опредѣленіе изъ первой Аналитики: „τὸ χάρις ἀληθές τὸ ἔστιν ὁμοίως ταπεινά“—первая книга, гл. 46 (стр. 92 по нѣмецкому изд. Кирхмана). Въ первой книгѣ Метафизики имѣются еще болѣе рѣшительныя заявленія относительно характера истины. Аристотель вообще называетъ философію „наукой истины“ (М. I, гл. I, стр. 51—Philos. Bibl.). „Цѣль теоретической науки—истина“ говоритъ тамъ же Аристотель.

<sup>3)</sup> Для характеристики взгляда Аристотеля см. цитированное выше мѣсто—Аналитика первая I, 46. Съ другой стороны, Аристотель не считаетъ истину реально существующей, атрибутомъ реальныхъ вещей: ср. Arist. Metaphisik I, кн. 6, гл. 4 (изд. Philos. Bibl.). Стоики также противопоставляли ложь истинѣ: „ἀληθές ἐστι κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς ὃ ὑπάρχει τὲ καὶ ἀντικεῖται τῷ, καὶ ψεῦδος (В. Н.) οὐ μὴ ὑπάρχει μὲν ἀντικεῖται δὲ τινί“ Sext. Emp. adv. log. II § 9 и 88.

<sup>4)</sup> Эпикуръ: „ἔστιν ἀληθὲς τὸ οὕτως ἔχειν ὡς λέγεται εἶναι καὶ ψεῦδος ἐστίν... το οὐχ οὕτως ἔχειν, ὡς λέγεται εἶναι (ibid.).

шееся треугольника, какъ независимаго въ своемъ понятіи, отъ духа. Истины, доказываемыя относительно этого треугольника, въ родѣ равенства суммы его угловъ  $2d$ , такъ же мало разлагаются на простые феномены знанія, какъ и само понятіе его <sup>1)</sup>).

Болцано не считаетъ «истину въ себѣ» за ничто, но и не признаетъ за ней реального, наличнаго существованія. Истина—нѣчто, она то, что есть. Въ этомъ смыслѣ высказывался и Аристотель <sup>2)</sup>. Августинъ повторялъ буквально то же самое и предупредилъ Лейбница въ подчеркиваніи вѣчности истины. Истина—это то, что есть, говорилъ Тома Аквинскій <sup>3)</sup>. Изъ новыхъ писателей тѣ же Декартъ и Лейбницъ ясно подчеркивали, что хотя истина не есть реально сущее, но и не равна небытію <sup>4)</sup>.

Изъ ближайшихъ послѣдователей Декарта заслуживаетъ быть упомянутымъ Мальбраншъ. И для него истина то, что есть, а ложь зато прямо относится къ небытію <sup>5)</sup>. Изъ новыхъ же писателей слѣдуетъ тутъ же отмѣтить Рейнгольда, для него истина въ себѣ = дѣйствительности <sup>6)</sup>.

Послѣдній пунктъ, который еще подлежитъ освѣщенію съ исторической точки зрѣнія, это—вопросъ о связи истинъ въ знаніи, или объ отношеніи истинъ другъ къ другу. Въ этомъ вопросѣ, какъ намъ извѣстно, Болцано открылъ весьма инте-

<sup>1)</sup> Эти разсужденія Декарта содержатся въ пятомъ размышленіи его *Meditationes*: „Когда я представляю себѣ треугольникъ, то, можетъ-быть, такой фигуры нигдѣ въ мірѣ, внѣ моего мышленія, не было и не будетъ, однако она вполне опредѣленной природы и не зависитъ отъ моего духа, какъ это видно изъ того, что относительно треугольника можетъ быть доказанъ цѣлый рядъ положеній, какъ, напр.: сумма угловъ треугольника равна  $2d$ . Эти положенія не могутъ быть измышлены мной“. У Лейбница см. цитир. выше произведенія.

<sup>2)</sup> У Аристотеля ср. цитиров. выше произвед.

<sup>3)</sup> Августинъ очень близко стоитъ по существу дѣла къ Аристотелю: „*Verum est*,—говоритъ онъ,—*quod ita est ut videtur*“ (*Solilagu. I, 2, 5*). Что касается вѣчности истинъ, то Августинъ выразился поразительно ясно и рѣшительно: „*erit igitur veritas etiam si mundus intereat*“ (*II, 2, 32*); въ этомъ пунктѣ Августинъ несомнѣнно предвосхищаетъ мысль Лейбница.

<sup>4)</sup> Ср. у Лейбница и Декарта цитир. выше мѣста.

<sup>5)</sup> „Истина,—говоритъ Мальбраншъ,—есть то, что есть (*Veritas est id, quod est*); ложь скорѣй не существуетъ, или, если угодно, есть то, что не существуетъ“ (*falsitas... est id, quod non est*). (Цит. по Болцано *W. I, 116*).

<sup>6)</sup> Рейнгольдъ очень близко стоитъ къ Болцано по времени и служить показателемъ того, что, хотя и не мощная, но систематически продолжающаяся тенденція къ теоріи истины никогда не умирала въ философіи. Въ своемъ сочиненіи: „*Die alte Frage—was ist die Wahrheit*“ (1820 г.) онъ го-

ресную сторону знанія, не укладывающуюся въ рамки существующей методологіи. Мы знаемъ, что до нашихъ дней истину привыкли разсматривать только съ двухъ точекъ зрѣнія: 1) какъ предпосылку (аксіомы и математически точныя положенія) и 2) какъ результатъ познавательнаго процесса. Въ первомъ случаѣ главный методъ познанія—дедукція, во второмъ—индукція. Болцано намѣтилъ путь для нѣкотораго восполненія методологіи нашихъ дней. Это—синтезъ обоихъ моментовъ, установленіе непосредственной связи между истинами. И предпосылка, и выводъ—истина.

Если Болцано и былъ весьма оригиналенъ въ этой остроумной попыткѣ, то до полной независимости отъ своихъ предшественниковъ онъ не поднялся. Да онъ и самъ признаетъ, что и въ этомъ вопросѣ онъ имѣлъ предшественниковъ. Окидывая умственнымъ взоромъ исторію философіи, мы и здѣсь находимъ на первомъ планѣ Аристотеля. Извѣстно, что Аристотель различалъ два вида знанія: 1) первое—говоритъ о томъ, что есть, 2) учить насъ и тому, почему ч.н. такъ, а не иначе. Это различіе между «*ὄντι*» и «*διδόντι*» нѣсколько напоминаетъ современное дѣленіе наукъ на описательныя и объяснительныя. Но въ такомъ упрощенномъ видѣ ученіе Аристотеля еще не скрываетъ въ себѣ никакого глубокаго смысла. Важно выдѣлить изъ него то, что указываетъ въ немъ на связь одной стороны знанія съ другою. Эта связь не есть простое признаніе причинно-слѣдственнаго отношенія. Здѣсь одна сторона знанія—истина, дѣлается основаніемъ другой его стороны—тоже истины и получается схема соотношенія истинъ. Эта сторона дѣла, хотя и не подчеркиваемая у самого Аристотеля, имѣетъ большее значеніе съ точки зрѣнія теоріи истины Болцано <sup>1)</sup>).

говоритъ, что истина въ себѣ „это независимое отъ всякаго представленія согласованіе независимаго отъ всякаго представленія Бытія, т.-е. согласованіе дѣйствительности съ самой собой. Выясненіе понятія истины возникаетъ и пребываетъ впервые только въ тѣхъ дискурсивныхъ представлѣніяхъ (*Vorstellen*), въ которыхъ представимо не согласованіе представленія и бытія, а бытія въ себѣ, въ его независимости отъ всякаго представленія, бытія истиннаго въ себѣ самомъ, стр. 22. Ясно, что у Рейнгольда получаетъ вполне ясную формулировку то, что было когда-то предложено Аристотелемъ.

<sup>1)</sup> Во избѣжаніе недоразумѣній считаю нужнымъ отмѣтить, что Аристотель не говоритъ въ данномъ случаѣ объ истинѣ. Ближайшая задача Аристотеля въ этомъ мѣстѣ второй Аналитики (кн. I, гл. 13 и 14) выдѣлить знаніе въ ясныя формы, чтобы тѣмъ скорѣй перейти къ оцѣнкѣ фигуръ силлогизма.

Но если у Аристотеля принципъ причинно-слѣдственнаго изученія можетъ быть смѣшиваемъ съ основаніемъ истины, какъ таковой, то этого не наблюдается уже у Лейбница. Болѣе того, Лейбницъ прямо противопоставляетъ «причинѣ въ вещахъ» «основаніе въ истинѣ». Это далеко не есть обычное отождествленіе причины съ основаніемъ, нашедшее наибольшее признаніе у Спинозы. Истина разсматривается Лейбницемъ, не какъ предпосылка нашего сужденія—это, такъ наз. выше, первый моментъ въ изученіи истины. Лейбницъ разсматриваетъ истину, какъ «основаніе самой истины», и этимъ заявленіемъ онъ сразу даетъ понять, какова его точка зрѣнія. Лейбницъ больше всѣхъ повліялъ на Болцано, и въ послѣднемъ случаѣ Болцано прямо воспринялъ его точку зрѣнія. Лейбницъ говоритъ, что иногда это основаніе называютъ а priori, но это понятіе вовсе не слѣдуетъ сблизать съ Кантовскимъ. Это а priori здѣсь, скорѣе всего, указываетъ на однородность обѣихъ частей, соединяемыхъ въ сужденіи. Вѣдь первая истина, истина-основаніе, обосновываетъ у Лейбница не просто сужденіе, которое мы могли бы получить изъ нея дедуктивнымъ методомъ, а служитъ основаніемъ—непосредственнымъ для второй истины. Въ этой непосредственности и заключается моментъ априорности. Понятіемъ а priori Лейбницъ предпочелъ назвать то новое, что онъ почувствовалъ въ своемъ разсужденіи, но не сумѣлъ въ должной степени оцѣнить его значеніе. Уже готовое названіе пришло на помощь для закрѣпленія незнакомаго понинѣ понятія, и на долю послѣдующихъ поколѣній выпало проникновеніе въ суть проблемы. Съ другой стороны, основаніе въ истинѣ не есть бессознательная дѣятельность или а priori данное соотношеніе. Его наличность безусловно осуществляется въ дѣятельности познающаго субъекта, хотя въ своемъ содержаніи, какъ это мы имѣли случай замѣтить раньше, оно не разлагается на феномены этой дѣятельности, какъ психическаго процесса. «Основаніе—познанная истина», говоритъ Лейбницъ, и этимъ онъ хочетъ сказать не то, что это основаніе—потому истина, что мы его познали. Основаніе есть познанная истина, но вѣдь какъ только оно познано, *какъ основаніе*, мы сразу же и переходимъ къ соотносительному понятію, т.-е. къ тому, основаніемъ чего является первая истина, говоря иначе, ко второй истинѣ. Эта соотносительность и названа у Лейбница а priori. Что мы переходимъ къ истинѣ, а не обра-



зуюмъ сужденіе—это тоже не лишено значенія для опредѣленія строя мыслей Лейбница. Познанное основаніе относится не къ сужденію, а къ истинѣ—слѣдовательно, въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ вовсе не о той познанной истинѣ, о которой говоритъ Болцано. Болцано противопоставляетъ «познанную истину»—«истинѣ въ себѣ», а «познанное основаніе» Лейбница есть установленіе соотношенія между истинами»<sup>1)</sup>.

Вольфъ не былъ оригинальнымъ философомъ. Его громадная популярность у современниковъ была основана на его систематизирующей дѣятельности. Не внесъ онъ ничего новаго и въ философскія построенія своего учителя—Лейбница. Но и вѣрность завѣтамъ великаго предшественника имѣетъ громадное значеніе для послѣдующей исторіи. Вольфъ тоже, разумѣется, интересовался теоріей истины. Его пониманіе истины очень напоминаетъ Аристотелевское и достаточно близко Лейбницевскому<sup>2)</sup>. Еще яснѣй высказался Вольфъ касательно связи и отношенія истинъ<sup>3)</sup>. Онъ, по примѣру своего учителя, рассматриваетъ непосредственную связь между истинами. Въ этомъ смыслѣ онъ занимаетъ вполне опредѣленное мѣсто среди предшественниковъ Болцано.

Наконецъ, необходимо упомянуть еще объ одномъ философѣ, о которомъ намъ уже пришлось говорить выше. Это—Саломонъ Маймонъ. По его мнѣнію, связь между истинами, это совершенно особый видъ связи. Какъ на сравненіе, онъ указываетъ на отношеніе возможности треугольника вообще къ равностороннему треугольнику. Точно такъ же и истина или знаніе о треугольникѣ вообще—напр., теорема о равенствѣ его угловъ суммѣ  $2d$ —есть условіе его распространенія и на равносторонній треуголь-

1) Достаточно привести изъ Лейбница одно характерное мѣсто: „*La raison* (Л.) est la vérité connue, dont la liaison avec un autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison *a priori* (Л.); et la cause dans les choses repond à la raison dans les Vérités... etc. Nouv. Ess. L. IV, ch. 17.

2) Опредѣленіе истины, какъ мы выше указывали, дано Вольфомъ и въ Онтологіи, приводимъ его въ оригиналѣ: „*Vetitas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo eorum, quae enti conveniunt*“ (Ontol. § 495).

3) Вольфъ въ Логикѣ сжато, но ясно выразился о связи истинъ: „*Veritates dicuntur inter se connexae, si cognitio unius pendet a cognitione alterius*“ (Log. § 877).

никъ. Въ этомъ разсужденіи сразу бросается въ глаза, что Маймонъ не стоитъ къ Болцано такъ близко, какъ, напр., Лейбницъ. Цѣнное въ разсужденіи Маймона—это попытка иллюстрировать непосредственную связь между двумя истинами. Эта попытка безусловно присуща Маймону, и въ этомъ смыслѣ онъ и поставленъ въ числѣ предшественниковъ Болцано. Нѣтъ большой бѣды въ томъ, что онъ не только не доводитъ свою попытку до конца, но даже плохо иллюстрируетъ свою мысль. Въ самомъ дѣлѣ, примѣръ, взятый Маймономъ, представляетъ собой не что иное, какъ простой случай дедукціи. Умозаключеніе, имѣющее здѣсь мѣсто, имѣетъ своей большой посылкой истину, относящуюся къ треугольнику вообще. Малая посылка—отнесеніе равносроронняго треугольника къ треугольникамъ вообще. Но развѣ первое есть основаніе второго? Истина о треугольникахъ вообще есть предпосылка, изъ которой дедуцируется истина о равносророннемъ треугольникѣ. Это—первая, приведенная выше точка зрѣнія на истину, какъ предпосылку. Связь или синтезъ истины-предпосылки и истины-вывода не выливается въ обычныя формы заключенія, и съ этого момента пути Маймона и Болцано расходятся <sup>1)</sup>.

На этомъ можно было бы закончить обзоръ предшественниковъ Болцано, но для полнаго выясненія вопроса слѣдовало бы спросить: въ какомъ отношеніи стоитъ Болцано къ Канту? Въ своей общей формѣ этотъ вопросъ, разумѣется, настолько сложенъ, что могъ бы быть предметомъ особаго очерка, но въ связи съ предыдущимъ насъ интересуетъ болѣе специальный характеръ этого отношенія <sup>2)</sup>. Важно установить, насколько Кантъ повліялъ на построенія Болцано?

Мы уже познакомились съ ученіемъ Болцано объ «истинѣ понятій» и «истинѣ нагляднаго представленія» (*Anschauungswahrheit*).

<sup>1)</sup> Саломонъ Маймонъ говоритъ въ своемъ соч. „*Versuch einer Logik*“, стр. 73.: „*Die Möglichkeit eines Dreieckes überhaupt ist die Bedingung der Möglichkeit eines gleichseitigen Dreiecks. Wären Dreiecke überhaupt nicht möglich, so könnten keine gleichseitigen Dreiecke statt haben; da hingegen Dreiecke überhaupt möglich bleiben würden, wen auch ein gleichseitiges Dreieck unmöglich wäre. Eben so ist die sich aufs Dreieck überhaupt beziehende Erkenntniss, z. B. dass die Summe seiner Winkel - 2d. Bedingung von eben dieser Kenntniss in Beziehung auf ein gleichseitiges Dreieck*“.

<sup>2)</sup> Такой общей характеристикѣ отношенія Болцано къ Канту посвящена книга М. Palagyi, „*Kant und Bolzano*“ 1902. Галле.

Припоминая, въ связи съ ходомъ собственныхъ разсужденій, о Кантѣ, Болцано спрашиваетъ о возможномъ родствѣ своихъ взглядовъ съ кантовскими. Мы напрасно стали бы предполагать, что Болцано имѣлъ въ виду ученіе Канта объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ. Правда, Болцано безусловно испыталъ на себѣ вліяніе этого ученія, но въ данномъ случаѣ онъ имѣетъ въ виду различіе Канта между формальной и матеріальной истиной. Извѣстно, что только въ своей «Логикѣ» Кантъ занялся подробнымъ анализомъ этого понятія. Здѣсь мы находимъ, что Кантъ ничуть не уступалъ Аристотелю въ пониманіи первенствующей роли истины въ научномъ знаніи и если Аристотель полагалъ, что истина—главная цѣль теоретическаго знанія, то не менѣе опредѣленно заявлялъ и Кантъ, что «главное совершенство знанія, существенное и необходимое условіе его полноты это—истина» <sup>1)</sup> (К.). Спрашивая о томъ, что такое истина, Кантъ отвѣчаетъ: «чтобы рѣшить этотъ важный вопросъ, мы должны ясно отличить въ нашемъ знаніи то, что составляетъ его матерію и относится къ объекту, отъ того, что, какъ простая форма, касается тѣхъ условій, безъ которыхъ знаніе вообще никакъ невозможно. Глядя по этому различію между объективнымъ, матеріальнымъ и субъективнымъ, формальнымъ отношеніемъ въ нашемъ знаніи, и вопросъ, поставленный выше, распадается на два слѣдующихъ: 1) «имѣется ли всеобщій матеріальный и 2) имѣется ли всеобщій формальный критеріи истины?» <sup>2)</sup> Извѣстно, что вопросъ о возможности всеобщаго матеріальнаго критерія Кантъ рѣшилъ отрицательно и оставилъ только второй, формальный критерій <sup>3)</sup>. Болцано, конечно, мало связанъ такимъ рѣшеніемъ вопроса; для него важно не то, къ чему Кантъ пришелъ. Да и свое положеніе онъ выставляетъ только въ условной формѣ, говоря, что если подраздѣленія Канта совпадаютъ

<sup>1)</sup> Kant's Logik herausgegeben von S. B. Iäsche (изд. Phil. Bibl. Лейпцигъ, 1904), стр. 54.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 55.

<sup>3)</sup> „...Die formale Wahrheit besteht,—говоритъ Кантъ,—lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntniss mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt und von allen Unterschiede derselben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit sind demnach nichts anderes, als allgemeine logische Merkmale der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst, oder ...mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“. Ibid., стр. 56.

съ его собственными, то онъ противъ этого ничего не возражаетъ. Мы теперъ можемъ сказать, что сходство, пожалуй, имѣется <sup>1)</sup>.

Мы видѣли, какъ Болцано усвоилъ истинамъ наименованіе аналитическій и синтетическій. Разница, которая имѣется между его употребленіемъ этихъ терминовъ и кантовскимъ, конечно, вовсе не даетъ права полагать, что Кантъ не повліялъ на Болцано въ этомъ пунктѣ. Мы видѣли, что задача Болцано сводилась къ расширенію понятія аналитическихъ сужденій. Мы видѣли, что добрая доля кантовскихъ синтетическихъ сужденій отнесена Болцано къ аналитическимъ, но не только математическія понятія, введенныя Болцано въ кругъ обсуждения, сыграли при этомъ рѣшающую роль. Они служили Болцано скорѣй для иллюстраціи его мыслей. Прямое доказательство, какъ мы уже знаемъ, дано у Болцано въ теоріи понятія и представленія. Именно въ этой теоріи, рассчитанной на обоснованіе аналитическихъ и синтетическихъ истинъ, и слѣдуетъ искать слѣдовъ кантовскаго вліянія. Болцано не могъ понять, какъ мы знаемъ, какимъ образомъ къ понятію можетъ быть отнесено то, что въ немъ содержится <sup>2)</sup>. Болцано, не отрицая факта такого отнесенія, задается цѣлью обосновать такую возможность, говоря иначе, *доказать* синтетическія сужденія. И вотъ посколькѣ оставлена задача Канта, какъ имѣющая право на рѣшеніе, и къ той задачѣ принаровлено рѣшеніе, даваемое уже самимъ Болцано, постольку вліяніе Канта неоспоримо. Вѣдь рѣчь идетъ о сужденіяхъ, слѣдовательно, истины—аналитическія ли онѣ или синтетическія—должны быть приведены въ связь сознаниемъ. И посколькѣ рѣчь идетъ объ апріорныхъ сужденіяхъ, постольку на первый планъ выступаетъ трансцендентальная психологія. А вѣдь психологія Болцано насквозь лейбниціанская. Достаточно вспомнить, что осуществимость синтетическаго сужденія совпадаетъ съ процессомъ уясненія сознанія, являющагося въ свою очередь результатомъ болѣе организованнаго сочетанія элементовъ представленія, чтобы сразу же бросилось въ глаза, что въ этомъ пунктѣ мы имѣемъ дѣло съ перекрещивающимся вліяніемъ Лейбница и Канта <sup>3)</sup>. Но этого мало. Въ рѣшеніи вопроса, представленномъ Болцано, ясно ска-

<sup>1)</sup> Wissenschaftslehre III, стр. 209.

<sup>2)</sup> Wissenschaftslehre, II, 337.

<sup>3)</sup> Ср., съ одной стороны, „Prolegom.“, § 2, а), и „Монадол.“, §§ 13, 14 — съ другой.

зывается убѣжденіе его въ томъ, что эти вліянія далеко не равноцѣнны. Болцано вполне сознательно относился къ своимъ предшественникамъ, былъ освѣдомленъ почти относительно каждаго изъ нихъ, и въ данномъ случаѣ въ отношеніи къ Лейбницу и Канту едва ли онъ ошибался. А это убѣжденіе заключается въ томъ, что задача, отведенная теоріи знанія Лейбницемъ, стоитъ выше трансцендентальной философіи Канта.

## VII.

### Вліяніе Болцано на современную философскую мысль.

Изложить въ генетическомъ порядкѣ вліяніе Болцано на послѣдующихъ философовъ не представляется возможнымъ. Оригинальность исторической судьбы Болцано въ томъ и заключается, что онъ почти безвѣстно ушелъ съ философской арены, и потомство до того основательно забыло о немъ, что только въ наши дни былъ онъ снова «открытъ» въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Его ближайшіе ученики съ своими послѣдователями, правда, нѣкоторое время хранили воспоминаніе о немъ, но, можно сказать, все это не выходило за предѣлы Богеміи <sup>1)</sup>. Въ философской сферѣ, въ самой Германіи, Болцано оставался совершенно неизвѣстенъ. Поэтому, говоря о вліяніи Болцано на послѣдующую философскую мысль, приходится имѣть въ виду почти исключительно нашихъ современниковъ. Но и здѣсь мы не надѣемся прослѣдить это вліяніе во всѣхъ его проявленіяхъ. Наша задача—прослѣдить вліяніе теоріи истины Болцано на теорію науки въ специфическомъ, логическомъ значеніи послѣдняго. «Наукоученіе» Болцано, основанное на теоріи истины въ его отношеніи къ современному «Наукоученію», какъ теоріи науки—такова задача всего предлагаемаго очерка. Подчеркивая эту логическую сторону въ ученіи Болцано, мы, разумѣется, не будемъ

<sup>1)</sup> Выше мы упоминали объ ученикѣ Б. Прыгонскомъ, Фелсѣ и др. Изъ нихъ особенно важенъ первый, авторъ ряда философ. сочиненій, посвященныхъ Болцано, напр.: Neuer Anti-Kant (1850 г.). Къ нимъ слѣдуетъ прибавить Kvet'a (Leibnizens Logik—Прага, 1857 г.) и Zimmermann'a (Aesthetik I. Вѣна, 1858 г.). Для ближайшей характеристики богемскихъ послѣдователей Болцано необходимо знакомство съ чешской литературой вопроса, но авторъ этихъ строкъ, къ сожалѣнію, не въ состояніи этого сдѣлать вслѣдствіе незнанія языка.

слѣдить за тѣмъ, насколько Болцано повліялъ на послѣдующую математику <sup>1)</sup>, психологію и т. д. Придется оставить въ сторонѣ вопросъ о степени зависимости творца «Gegenstandstheorie» отъ психологіи Болцано. Правда, этотъ вопросъ находится въ связи съ «представленіями въ себѣ», о которыхъ мы упоминали выше, но специально логическаго значенія и притомъ въ отношеніи къ теоріи науки здѣсь мы напрасно стали бы искать <sup>2)</sup>. Поэтому мы сразу перейдемъ къ Гуссерлю, впервые введшему Болцано въ кругъ современнаго философскаго строительства. Затѣмъ, мы перейдемъ къ М. Palaguy'ю, на котораго теорія истины Болцано безусловно имѣла большое вліяніе. И, наконецъ, для полноты обзора, мы остановимся и на Г. Риккертѣ <sup>3)</sup>.

Въ первой книгѣ своихъ «Logische Untersuchungen» Гуссерль заявляетъ, что логика будущаго должна строиться на произведеніи Болцано (W.) <sup>4)</sup>. Болѣе того, Гуссерль признаетъ, что хотя Болцано и не дошелъ до яснаго отграниченія самостоятельной чистой логики, но de facto онъ положилъ прочный фундаментъ для «Наукоученія» <sup>5)</sup>. Сходство своихъ взглядовъ со взглядами Болцано кажется Гуссерлю настолько бросающимся въ глаза, что онъ даже опасается, что вся его работа будетъ сочтена за простое «критическое улучшение», а то и просто комментарий произведенія Болцано. Признавая сильное вліяніе возрѣній Болцано на свои собственные взгляды, Гуссерль считаетъ необходимымъ указать и на другого логика, повліявшаго на выработку его логическихъ взглядовъ—на Лотце <sup>6)</sup>. Въ нашу задачу не входитъ опредѣленіе степени воздѣйствія Лотце на окончательное

1) См. по этому вопросу интересную статью O. Stolz'a „B. Bolzanos Bedeutung in d. Geschichte der Infinitesimalrechnung“. Math. Ann. за 1881 г., кн. 18.

2) Правда, самъ Meinong не подчеркиваетъ этого родства „Gegenstandstheorie“ съ „представленіями въ себѣ“, но зато это дѣлаетъ его единомышленникъ — Höfler (Ebbingh. Z. XLII, s. 196). Очень близко къ Болцано въ этомъ пунктѣ стоитъ и Твардовскій—ср. особенно „Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen“.

3) Насколько мало распространено знакомство съ Болцано даже въ наши дни, можно судить по тому, что Риккертъ до 1909 г. не читалъ Wissenschaftslehre. Каково все же было воздѣйствіе этого, хотя и запоздалаго, чтенія, мы увидимъ ниже, когда рѣчь будетъ идти объ отношеніи Риккерта къ Болцано.

4) Log. Untersuch. I, s. 226.

5) Ibid., I, 225.

6) Ibid., I, 227.

формированіе логическаго облика Гуссерля, и мы прямо перейдемъ къ изложенію основъ «Наукоученія» Гуссерля, чтобы затѣмъ посмотрѣть, что въ немъ общаго съ воззрѣніями Болцано.

Каждая отдѣльная наука имѣетъ свои особенныя задачи, разрѣшенію которыхъ и посвящаетъ свою дѣятельность тотъ, кто берется за эту именно науку. Но успѣхъ научной дѣятельности и прогрессъ самой науки зачастую совершенно не требуетъ яснаго представленія о высшихъ основаніяхъ данной дисциплины. Въ этомъ отношеніи не безупречна самая точная изъ всѣхъ наукъ — математика. Будучи идеаломъ прочихъ наукъ, она сама далеко еще не пришла въ такое состояніе, чтобы споръ и разногласіе относительно ея высшихъ основаній сдѣлались излишними. Споры объ основахъ геометріи, о мнимыхъ величинахъ служатъ доказательствомъ этого положенія. Конечно, въ общемъ можно оставаться при такомъ положеніи вещей и успѣшно заниматься отдѣльными науками, но кристальная ясность понятій навсегда будетъ оставаться только идеаломъ. Въ этомъ — общій недостатокъ всѣхъ отдѣльныхъ наукъ вмѣстѣ взятыхъ <sup>1)</sup>.

Для устраненія такого положенія необходима многосторонняя, добавочная работа. Необходимо, прежде всего, изслѣдовать тѣ вопросы, которые предшествуютъ работѣ частныхъ наукъ. Это будутъ вопросы о реальности внѣшняго міра, о причинности въ этомъ мірѣ, о пространствѣ и времени и онтологическія данныя о пространственно-временныхъ отношеніяхъ. Словомъ, сюда войдутъ всѣ тѣ вопросы, которые на языкѣ современной философіи называются гносеологическими, которые Аристотель правильно относилъ къ первой философіи. Но этого мало. Не всѣ же частныя науки исчерпываются изученіемъ внѣшнихъ, пространственно-временныхъ событій. Кромѣ нихъ, есть науки математическія, о математическихъ отношеніяхъ, которыя въ свою очередь требуютъ выясненія природы идеальныхъ опредѣленій. Но это опять-таки просто науки, такъ сказать. Вѣдь существуетъ еще возможность разработки науки о самой наукѣ, опредѣляющей объемъ научности, дисциплинъ перваго порядка. Эта наука, имѣющая своимъ предметомъ науку вообще или, что то же, сумму всѣхъ наукъ какъ теоретическое единство, можетъ быть названа наукой о наукѣ, или «Наукоученіемъ» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid., I, 9—10.

<sup>2)</sup> Log. Unt. I, 11—12.

Но какъ же возможно послѣднее? Каковъ собственный предметъ «Наукоученія»? «Наукоученіе», какъ сказано, предполагаетъ науку. Наука есть знаніе, но не просто знаніе, а систематизированное, организованное знаніе. Но что же такое само знаніе? Знаніе—это обладаніе истиной въ лучшемъ случаѣ и вѣроятностью въ худшемъ. Безъ истины нѣтъ знанія, такъ что положительное содержаніе знанія науки это—истина. Но не всякое знаніе есть наука и становится таковой только черезъ отношеніе къ истинѣ. Если мы, на примѣръ, переживаемъ извѣстныя воспріятія, то хотя въ данномъ случаѣ мы и имѣемъ неоспоримое и безусловное знаніе, но о наукѣ еще, разумѣется, не можетъ быть и рѣчи. Болѣе того, это отсутствіе систематизированнаго соотношенія обезцѣниваетъ не только каждую отдѣльную науку, но и группа наукъ, вмѣстѣ взятыхъ, при наличности простого многообразія теряетъ цѣнность въ нашихъ глазахъ. Единство науки не создается единствомъ предмета: разрозненныя химическія познанія еще далеко не составляютъ химіи. Гдѣ же источникъ искомаго единства и каково его свойство? Разумѣется, что это единство теоретическаго свойства, и раскрывается оно во взаимозависимости частей познанія и въ единствѣ его обоснованія. Всякая правильно построенная наука есть цѣлое, части котораго взаимно другъ друга обусловливаютъ, и въ этой обусловленности, въ этой взаимозависимости и утверждается теоретическое единство науки. Переходъ отъ одной части къ другой, это — доказательства, раскрываніе связи. Это единство налично въ научномъ знаніи. «Систематику, которая свойственна наукѣ, конечно, настоящей и правильной, не мы открываемъ впервые; она лежитъ въ самомъ дѣлѣ, гдѣ мы ее просто преднаходимъ, «открываемъ». Наука—это средство, путь къ міру истинъ, «но область истинъ не представляетъ собой неорганизованнаго хаоса, въ ней господствуетъ единство и законосообразность». Поэтому и наука, какъ развертываніе, осуществленіе истины, подчиняется тѣмъ же началамъ, т.-е. единству и законосообразности. Такимъ образомъ, единство науки или теоретическое единство въ наукѣ базируется на истинѣ, единство науки утверждается въ истинѣ <sup>1)</sup>.

Единственное средство постичь истину—очевидность. Въ теоретической сферѣ другого критерія нѣтъ. Но какова природа

<sup>1)</sup> Ibid., I, 12—15.



этой очевидности: даны ли ей всѣ истины сразу, или мы имѣемъ дѣло съ нѣкоторымъ процессомъ? Ясное дѣло, что говоря о современной наукѣ, вопросъ о данности всѣхъ истинъ сразу приходится рѣшить отрицательно. Да и въ самой области истинъ развѣ нѣтъ перехода отъ одной истины къ другой? Конечно, есть, и этотъ переходъ не что иное, какъ обоснованіе доказательства. Такъ и въ сферѣ науки мы имѣемъ взаимозависимость частей теоретическаго единства, и эта взаимозависимость именно и раскрывается въ обоснованіи. Но этого мало, единство истины создаетъ не только единство науки, но постольку, поскольку рѣчь идетъ о соотношеніи между единствомъ истинъ и единствомъ наукъ, о путяхъ и методахъ науки къ установленію этого единства, постольку истина обосновываетъ и науку о наукѣ, т.-е. «Наукоученіе» <sup>1)</sup>.

Сфера обоснованія наукъ далеко не однообразна; характеръ обоснованія опредѣляется многими внутренними и внѣшними условіями. Необходимо отмѣтить три случая. Прежде всего область обоснованія не произвольна. Желая, на примѣръ, доказать Пиагорову теорему, я, разумѣется, не могу начать съ любого положенія неопредѣленной достовѣрности. Не свободенъ я и дальше въ веденіи самаго доказательства, я не могу къ основной тенденціи хода доказательства присоединять произвольныя построенія и т. д. Задача моей теоремы, долженствующей быть доказанной въ истинномъ видѣ, предписываетъ мнѣ вести обоснованіе такъ, но не иначе. Далѣе: если весь ходъ моего разсужденія стоитъ въ связи съ другими истинами, то эта связь, это отношеніе тоже вѣдь накладываетъ печать необходимости на мое поведеніе, какъ познающаго субъекта. Эта связь доказательствъ находитъ свое ясное выраженіе въ умозаключеніяхъ; я не могу быть произволенъ въ слѣдующаго рода умозаключеніи:

А есть В; X есть А; слѣдов., X есть В.

И большая часть нашихъ обоснованій, полныхъ доказательствъ, протекаетъ по такой общей формѣ, обусловленной наличнымъ въ знаніи соотношеніемъ, элиминирующимъ понятіе случая и детерминирующимъ ходъ научнаго обоснованія единства знанія. Всякое знаніе, лежащее въ основу другаго знанія, детерминируетъ послѣднее. Но эта детерминація только и возможна при налич-

<sup>1)</sup> Log. Unter. I, 15—17.

ности общей формы перехода отъ одного знанія къ другому. Эта общая форма—типъ обоснованія или типъ соотношенія знанія. Это совершенно особая форма связи между различными частями научнаго процесса. Это не дедукція — она знаетъ истину, какъ исходный моментъ и не охватываетъ однообразно всего познавательнаго процесса. Не есть она и индукція, такъ какъ послѣдняя не исходитъ даже изъ знанія, изъ истины, а только приходитъ къ ней, что, въ свою очередь, весьма проблематично. Это просто общая форма, детерминированная истиной, апіорный законъ. Слѣдуетъ обратить при этомъ вниманіе на то, что не только групповыя и классовыя различія, но даже разница въ предметъ наукъ, какъ, на примѣръ, между химіей и математикой, не могутъ служить отрицательной инстанціей противъ наличности типа. Вѣдь нѣтъ науки тамъ, гдѣ нѣтъ перехода отъ общаго къ частному, а во всѣхъ такихъ случаяхъ можно найти достаточно материала для дальнѣйшаго разъясненія этого понятія <sup>1)</sup>.

Наличность типа въ обоснованіи это—способъ фактическаго пребыванія науки. Достаточно по методу отъ противнаго отмыслить отъ современнаго научнаго строительства имманентность типизаціи обоснованія, чтобы мы получили одни безформенные обломки ничего не стоящихъ знаній, цѣнныхъ въ предѣлахъ *hic et nunc* и лишенныхъ всякаго единства. О теоретическомъ единствѣ науки, разумѣется, не можетъ быть и рѣчи. Группа разрозненныхъ знаній, лишенныхъ объединяющей формы, дѣлала бы невозможной и самую науку, т. к. послѣдняя возможна при наличности теоретическаго единства, открывающаго возможность фиксировать уже познанное, какъ завоеваніе науки, и опираться на него, какъ на операціонный базисъ въ прогрессѣ дальнѣйшаго научнаго строительства. Безъ этого фиксированія нѣтъ основанія науки, каждый шагъ дальше есть новый шагъ, и вся такъ называемая научная вышколенность сводится къ нулю. Между научно-образованнымъ и профаномъ стирается всякая разница, т. к. первый теоретически знаетъ столько же, какъ и второй. Абсурдность всѣхъ послѣдствій отрицанія типа въ обоснованіи научнаго единства знанія настолько очевидна, что едва ли надо выводить ихъ всѣ для яснаго указанія на правильность обратнаго тезиса <sup>2)</sup>.

1) *Ibid.*, I, 17—19.

2) *Log. Unt.* I, 19—22.

Но, кромѣ того, можно было бы сослаться на психологическій законъ постоянства ассоціативныхъ связей. Кому не извѣстна, далѣе, относительная легкость веденія репродуктивныхъ доказательствъ, дѣйствіе аналогіи и т. д. Б. Эрдманъ усматриваетъ въ подобныхъ психологическихъ фактахъ что-то въ родѣ «безсознательныхъ возбужденій», сопровождающихъ воспоминаніе о приведенныхъ уже разъ доказательствахъ. Въ развитіи особаго умѣнія сразу ориентироваться въ извѣстномъ строѣ наукъ и заключается выработка т. н. научнаго такта. Объективной предпосылкой «научнаго такта» и является типъ въ доказательствахъ или типъ обоснованія. Болѣе того, какъ мы видѣли, типъ лежитъ и въ основаніи науки, какъ теоретическаго единства. Но понятія выходятъ за предѣлы каждой отдѣльной науки, сама наука нѣчто вторичное съ логической точки зрѣнія. Сумма всѣхъ наукъ есть демонстрація универсальности типа, но не науки о сущности этого типа и ея высшихъ основаній, берущихъ свое начало въ истинѣ. Это постулируетъ особую дисциплину—науку о наукѣ, т.-е. Наукоученіе <sup>1)</sup>.

Въ серединѣ научнаго творчества находится (логически) обоснованіе; ниже нея разные дополнительные, вспомогательные методы; выше—область истинъ съ своими законами связи и отношеній. Вспомогательные методы распадаются на номинальныя опредѣленія, номенклатуру, классификацію и т. д. Ихъ цѣль—облегченіе научныхъ доказательствъ. Область истинъ—законодательная инстанція, детерминирующая и обосновывающая теоретическое единство науки. Стоя на точкѣ зрѣнія истины, обязательно предъявить наукоученію требованіе, поставить науки въ единствѣ систематической связи такъ, какъ этого требуетъ высшая цѣль научнаго знанія—истина.

Но при разсмотрѣніи цѣпи научныхъ доказательствъ, при методологическихъ изысканіяхъ мы вовсе не обязаны держаться только за истинные методы. Истина—высшее основаніе—не запрещаетъ изслѣдовать всѣ приемы обоснованія науки, насколько они ставятъ своею цѣлью истину. По этому характеру обоснованія при ихъ методологическомъ разсмотрѣніи (предварительномъ) мы можемъ сдѣлать предметомъ изученія какъ истинныя, такъ и ложныя доказательства. Все это входитъ въ задачу наукоученія <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. 22—26.

<sup>2)</sup> Log. Unters. I, 26.

Анализируя методы научнаго знанія, распредѣляя ихъ по степени годности для обоснованія теоретическаго единства, мы безусловно становимся на нормальную точку зрѣнія. Наукоученіе выдвигаетъ опредѣленный идеалъ, въ свѣтѣ котораго и производится его критическая работа. Все, что оказывается подходящимъ, годнымъ, входитъ, какъ прочное завоеваніе, въ составъ цѣлаго научнаго знанія. Истина—высшее основаніе науки, какъ дѣятельности, высшій критерій для наукоученія, какъ оцѣночной науки. Отъ такого положенія всего одинъ шагъ до привнесенія въ эту дѣятельность практическаго момента, хотя бы въ качествѣ искусства. Но это не дастъ, конечно, права опредѣлить наукоученіе (а съ нимъ и логику) какъ специальное искусство сужденія, умозаключенія, познанія или мышленія (*l'art de penser* поръ-рояльскихъ логиковъ). Задачи наукоученія выходятъ за предѣлы каждой отдѣльной науки, но включаютъ каждую изъ послѣднихъ. Словомъ, логика въ свѣтѣ наукоученія—искусство въ отношеніи къ наукѣ, какъ таковой <sup>1)</sup>.

Понятіе нормативнаго относительно. Будучи взято какъ нѣчто самодовлѣющее, оно получаетъ одностороннее освѣщеніе и едва ли представляетъ какую-либо научную цѣнность. Болѣе того, въ отвлеченномъ понятіи нормы не заключается никакого содержанія кромѣ чистаго императива. Его реальное значеніе раскрывается въ содержаніи, какъ теоретической цѣнности. Если я высказываю нормативное положеніе: всякій воинъ долженъ быть храбрымъ, то теоретической предпосылкой такой нормы является положеніе: хорошъ тотъ воинъ, который обладаетъ храбростью. Насколько эти два момента тѣсно связаны между собой, видно изъ той нерасторжимости ихъ другъ отъ друга, которая даетъ себя знать при малѣйшей попыткѣ ея совершенія. Поэтому и всякое нормативное положеніе въ своемъ цѣломъ обратимо въ простой естественный законъ и наоборотъ. Уясненіе этого положенія бросаетъ свѣтъ и на природу логики какъ искусства научнаго творчества. Можно допустить временно любую точку зрѣнія на логику, какъ искусство—но это вовсе не обязываетъ къ формальному пониманію логики. Можно временно принять даже формалистическій взглядъ Канта и спрашивать о реальномъ содержаніи логическихъ нормъ, т. к. всякое нормативное поло-

<sup>1)</sup> Ibid. 26—29.

женіе предполагаетъ естественное содержаніе, какъ теоретическую цѣнность. Можно, напр., разсматривать логическій законъ мышленія, хотя бы законъ достаточнаго основанія, какъ нормативное положеніе, но это вовсе не препятствуетъ тому, если я скажу: кто соблюдаетъ въ своихъ сужденіяхъ законъ достаточнаго основанія—мыслить правильно. Это послѣднее уже будетъ естественный законъ. Болѣе того, нормативное положеніе логически предполагаетъ естественный законъ <sup>1)</sup>. ✓

Но эту противоположность между нормой и естественнымъ закономъ не слѣдуетъ мыслить по аналогіи между идеальнымъ содержаніемъ актовъ знанія и психологическимъ процессомъ, въ которомъ выполняются эти акты. Естественное содержаніе нормативнаго закона—это теоретическая цѣнность, логическая предпосылка нормы.

Положеніе: всякій соблюдающій въ своихъ сужденіяхъ законъ достаточнаго основанія—мыслить правильно—вовсе не говоритъ о психическихъ актахъ, въ которыхъ выполняются сужденія. Рѣчь идетъ объ извѣстномъ теоретическомъ положеніи, которое можетъ быть обращено въ норму. Ошибка психологизма, ставшаго на точку зрѣнія эмпиристической интерпретаціи заключается въ смѣшеніи именно идеальнаго содержанія сужденій съ естественными законами психическихъ феноменовъ, сопровождающихъ эти акты. Этотъ актъ—простой реальный процессъ, изучаемый съ точки зрѣнія причинно-слѣдственныхъ отношеній. Законы устанавливаемые на этомъ пути,—законы естественные. Этотъ естественный психическій процессъ можетъ имѣть мѣсто даже тогда, когда мыслящій, судящій субъектъ стоитъ далеко отъ истины, когда онъ заблуждается. Правда, можно утверждать, что рѣчь идетъ о тѣхъ случаяхъ, когда мы мыслимъ правильно, слѣдовательно, психическіе акты соотвѣтствуютъ правильнымъ актамъ сужденія. Но если и допустить такое совпаденіе, если и представить такое существо, природа котораго организована такъ, что не допускаетъ ошибокъ, то и тогда развѣ мы имѣемъ право утверждать идентичность психическихъ актовъ этого существа и содержанія актовъ? Разумѣется, нѣтъ, т. к. въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ естественнымъ процессомъ, связаннымъ причинно-слѣдственными отношеніями, а во второмъ—съ идеаль-

1) Ibid. 40—46.

нымъ содержаніемъ, развертывающимся согласно съ логическими нормами. Легче всего уяснить дѣло слѣдующій примѣръ: представимъ себѣ машину для счета, ловко выкладывающую цифры, соединенныя по правиламъ ариѳметики и бухгалтеріи. Развѣ при изученія техники этой машины намъ необходимо привлечь къ дѣлу и ариѳметическія выкладки аппарата, со всѣмъ ихъ бухгалтерскимъ смысломъ? Конечно, нѣтъ. Ариѳметическія выкладки и ихъ бухгалтерскій смыслъ имѣютъ такъ же мало значенія для изученія техники аппарата, какъ и логическій смыслъ совершаемаго акта для психической, естественной стороны его. Одно дѣло *modus barbarus*, какъ логическое содержаніе акта, и другое— тотъ же актъ, какъ психическій процессъ<sup>1)</sup>.

Истина есть высшее содержаніе знанія, въ ней беретъ начало теоретическое единство науки, какъ единство обоснованія. Но что получилось бы, если бы мы, не разсмотрѣвъ природу истины, стали бы разсматривать ее какъ фактъ и доказывали бы новыя истины относительно этихъ фактовъ. Обративъ истину во временную цѣнность, мы должны были бы фиксировать ея требованіе въ опредѣленный моментъ времени и переходъ въ небытіе въ другой. Такимъ образомъ мы получили бы новый законъ, по которому возникаетъ и уничтожается старый. Вѣдь истина, какъ мы знаемъ, сама—законъ, детерминирующій единство науки, и мы получили бы абсурдное положеніе: законъ возникаетъ и уничтожается на основаніи закона.

Истина не есть фактъ, въ смыслѣ эмпирической данности, не есть временная цѣнность; она—вне времени или, вѣрнѣй, сверхвременна. Конечно, она высказывается о вещахъ, объ ихъ возникновеніи, пребываніи и уничтоженіи, но какъ истина—она вне времени опредѣленія<sup>2)</sup>.

Кто не признаетъ этого положенія, для кого истина не стала законодательницей научнаго единства, тотъ никогда не въ состояніи теоретически обосновать науку. Въ самомъ дѣлѣ, какія же средства остаются у представителя такой точки зрѣнія для обоснованія теоретическаго единства науки? Эмпирическія обобщенія и индукція. Но этимъ путемъ онъ никогда не дойдетъ до истины, т. к. максимумъ научнаго построенія на этомъ пути

1) Log. Unter. I, 64—69.

2) Log. Unters. I, 77,

можетъ обладать только приблизительною, но никакъ не абсолютной точностью; а безъ послѣдняго нѣтъ истины. Такова позиція скептическаго релятивизма<sup>1)</sup>.

Нельзя обосновать истину и ссылкой на человѣческую природу. Мы видѣли выше, что если и допустить такое существо, которое всегда совершаетъ только правильные акты сужденія, то тогда о тождественности акта сужденія и содержанія сужденія не можетъ быть и рѣчи. Но этого мало. Допустимъ, что человѣческая природа въ своей эмпирической данности конструирована такъ, что вполне обосновываетъ истину. Но вѣдь отсюда съ логическою необходимостью вытекаетъ, что съ прекращеніемъ наличности этой эмпирической данности перестаетъ существовать и истина. Абсурдность этого вывода опровергаетъ допущеніе, не говоря о сбивчивости самаго понятія «человѣческой природы». Релятивизмъ, вообще характерный для всякой психологической интерпретаціи логическихъ понятій, достигаетъ въ ссылкѣ на человѣческую природу своего апогея. А между тѣмъ различіе между временнымъ и преходящимъ характеромъ акта, и внѣвременнымъ и идеальнымъ—содержанія—ясно. Достаточно вызвать въ воспоминаніи простое ариѳметическое сужденіе  $2 \times 2 = 4$ , чтобы сразу же сдѣлать на немъ яснымъ это различіе.

Вѣдь содержаніе этого равенства, какъ такового, имѣющаго опредѣленный ариѳметическій смыслъ, было, есть и будетъ неизмѣнно, независимо отъ того, выполнить ли кто-нибудь актъ сужденія или нѣтъ. Въ этой внѣвременности и раскрывается идеальный характеръ сужденія  $2 \times 2 = 4$ . Его содержаніе не измѣняется вѣдь отъ того, мыслятъ ли его десять или сто познающихъ субъектовъ. Число случаевъ имѣетъ значеніе только для эмпирическихъ обобщеній, т. к. тамъ все зависитъ отъ этого числа. Наоборотъ, въ данномъ случаѣ разница между десятью и ста не составляетъ никакой разницы въ положеніи: въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ одну и ту же истину. Это положеніе съ очевидностью доказываетъ, что при изученіи логическихъ понятій психологическіе факты совершенно не при чемъ. Конечно, поскольку эта истина дѣлается моимъ сужденіемъ, я выступаю, какъ судящій субъектъ, настолько событія моей психической

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 110—112.

жизни выливаются въ каузально-временныя отношенія. Но съ идеальнымъ характеромъ самой истины все это не имѣетъ ничего общаго <sup>1)</sup>).

Истина не есть объективное существованіе въ смыслѣ эмпирической данности. Она не обладаетъ реальнымъ бытіемъ. Проблема бытія не рѣшается такъ просто въ отношеніи къ истинѣ. Выше мы говорили о внѣвременномъ характерѣ истины—не даетъ ли это права къ допущенію и внѣвременнаго бытія истины. Но если и допустить такое бытіе, то не усугубляется ли положеніе, т. к. оно приводитъ къ вопросу, какимъ образомъ внѣвременное можетъ стоять въ какомъ-либо отношеніи къ временному? Какъ понять, напр., выраженіе «постичь истину»? Вѣдь для такого постиженія, если оно вообще осуществимо въ сферѣ внѣвременнаго, необходимы внѣвременныя акты и вообще внѣвременная природа. Трудность этой проблемы связана съ ея рѣшающимъ значеніемъ для всего изложеннаго до сихъ поръ. Вѣдь если проблема возможности данности истины актомъ познанія будетъ рѣшена отрицательно, то тогда и все теоретическое основаніе науки, раскрывающееся въ ея единствѣ, будетъ сведено къ нулю. Отрицать за истиной эмпирическое бытіе и признать идеальное значитъ только намѣтить проблему и больше ничего. Рѣшеніе же проблемы начнется только съ выясненія способа «существованія» истины. Вѣдь пока за истиной отрицается только эмпирическое существованіе. Она не есть ничто, а нѣчто, и это нѣчто должно имѣть свойственный ему способъ существованія <sup>2)</sup>).

Мы познаемъ истину, и въ этомъ смыслѣ мы безусловно имѣемъ нѣкоторое сознаніе о ней. Это сознаніе аналогично тому, какое мы имѣемъ относительно красноты, напр., когда мы разсматриваемъ красные предметы.

Каково отношеніе краснаго, какъ вида, къ краснымъ предметамъ? Представимъ себѣ красный предметъ; едва ли мы скажемъ, что краснота или красное, какъ видъ, составляетъ часть видимаго предмета. Вѣдь часто тоже нѣчто индивидуальное дано въ опредѣленномъ пунктѣ времени и мѣста, а потому не составляетъ вида. Предметъ, видимый нами, есть опредѣленная про-

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 119.

<sup>2)</sup> 126—129. Log. Unter. I.



странственно-временная данность, красное какъ видъ — нѣтъ. Говорить о краснотѣ, что она возникаетъ и уничтожается, было бы противно природѣ логическаго понятія «вида». Краснота, данная въ данномъ предметѣ, есть такимъ образомъ единичный, отдѣльный случай краснаго, какъ вида. И сообразно съ такой разницей въ предметѣ различаются и акты пониманія: если я обращаю мое познающее вниманіе на этотъ отдѣльный случай, то я получаю ощущаемую красноту; если же на всеобщее, одинаково данное въ красныхъ предметахъ—то понятіе красноты, какъ вида. Такая же идеція, завершающаяся въ единствѣ истины, имѣетъ мѣсто въ истинныхъ актахъ сужденія <sup>1)</sup>.

Поэтому мы постигаемъ истину, несмотря на ея внѣвременность во временныхъ актахъ. Временные акты это множественность даннаго, истина—идеальное единство въ этой множественности. Временный актъ, какъ конкретное, многообразенъ, идеальное не можетъ быть инымъ, какъ только единымъ. Дѣятельность, посредствомъ которой мы совершаемъ это объединеніе, это актъ усмотрѣнія (Akt der Einsicht) и единство усматриваемаго открываетъ передъ нами высшую форму соотношенія того, что въ наукѣ намъ дано какъ теоретическое единство <sup>2)</sup>.

Актъ усмотрѣнія не есть творческая дѣятельность. Мы не создаемъ истины, она не есть продуктъ нашей дѣятельности. Истина нами только усматривается и творческая пассивность этого акта вынуждаетъ предположить, что истина можетъ «быть» и безъ насъ, что она есть то, что есть, «и остается тѣмъ, что есть». Это область абсолютно значимаго, къ которому мы становимся въ своемъ познаніи въ болѣе или менѣе близкое отношеніе <sup>3)</sup>. Но не слѣдуетъ думать, что только истинное въ знаніи стоитъ выше переходящихъ актовъ; что только истина независима отъ акта сужденія. Спрашивая вообще объ истинности

<sup>1)</sup> Ibid., 129. Для полнаго изображенія взглядовъ Гуссерля въ данномъ пунктѣ потребовалось бы изложеніе его весьма сложной теоріи абстракціи. Желающіе поближе познакомиться съ теоріей абстракціи Гуссерля могутъ ее найти во второмъ томѣ „Logische Untersuchungen“ стр. 106—205. Пока достаточно имѣть въ виду, что идеція, о которой говоритъ Гуссерль, далеко не есть абстракція, такъ что результатомъ ея мы вовсе не получаемъ понятія съ обѣдненнымъ содержаніемъ. Вообще, степень „реальности“ ничуть не измѣняется.

<sup>2)</sup> Log. Unt. I, 128.

<sup>3)</sup> Ibid. 129.

или ложности сужденія, мы выходимъ за предѣлы психологической постановки вопроса. Слѣдовательно, умѣстно сказать, что независимы отъ познающаго акта въ своемъ значеніи не только истинныя, но и ложныя сужденія. Условія познания могутъ измѣняться какъ угодно, «но, въ самой себѣ истина и ложь остаются безъ измѣненія» <sup>1)</sup>.

Наука—теоретическое единство. Безъ теоретическаго единства нѣтъ науки, а только отдѣльныя разрозненныя знанія. Это единство, какъ мы уже можемъ видѣть изъ всего сказаннаго выше, не есть предметъ психологической науки. Условія единства впервые дѣлаютъ возможной самую науку, и наука, изучающая эти условія, должна быть наукой о наукѣ, т.-е. наукоученіемъ. Но что же такое единство, лежащее въ основѣ науки? Оно двоякаго рода, причемъ это дѣленіе допустимо только въ простой абстракціи. Первое это единство отношенія вещей, единство даннаго, единство бытія. Въ своей данности какъ предметъ переживанія, какъ то, что является содержаніемъ истиннаго акта, бытіе истины. Второе—единство истинъ, какъ знанія о томъ, что бытіе дано. Соотношеніе второго порядка, развертывающееся между бытіемъ и истиной, очень простого свойства. Пифагорова теорема не только бытіе, но и истина, насколько она можетъ стать предметомъ истиннаго знанія. Его бытіе вѣдь тоже своеобразно, пока не стало знаніемъ. Знаніе вѣдь не соотносится съ просто бытіемъ, а съ опредѣленнымъ бытіемъ, бытіемъ такъ, а не иначе. Поскольку это такъ, постольку бытіе Пифагоровой теоремы, еще не ставшей предметомъ интенціональнаго переживанія есть «бытіе въ себѣ». Это бытіе въ себѣ, какъ потенциальное знаніе, соотносится съ «истиной въ себѣ». Еще яснѣй: Казанскій соборъ въ Петербургѣ, еще не ставшій предметомъ переживанія, есть бытіе въ себѣ; число его колоннъ, не подсчитанныхъ слегка скользящимъ по нимъ взглядомъ, тоже бытіе въ себѣ. Ихъ коррелятомъ является истина въ себѣ, какъ идеальное выраженіе не опредѣленнаго бытія, а не просто бытія вообще. Эта опредѣленность, безусловно совпадающая съ бытіемъ, все же есть знаніе, т.-е. истина. Но «истина въ себѣ» и «бытіе въ себѣ» не тождественны между собой. Это видно хотя бы изъ того, «что истины, которыя обладаютъ значеніемъ въ отношеніи къ истинамъ,

<sup>1)</sup> Ibid. 151.

не совпадаютъ съ истинами, касающимися вещей, полагаемыхъ въ тѣхъ истинахъ» <sup>1)</sup>).

Знаніе есть непосредственная данность бытія. Но бытіе—истина; слѣдовательно, знаніе, какъ истина, есть непосредственное обладаніе бытіемъ. Эта непосредственность не просто условное обозначеніе способа воспріятія вещей, а «настоящая». Въ ней «предметъ разсматривается такъ, какъ онъ есть». Поэтому истина, данная въ знаніи, есть то, что есть. Истинное знаніе=бытію. «Бытіе въ себѣ» и «истина въ себѣ», представимыя отдѣльно только въ простой, рефлектирующей абстракціи, соединяются въ актѣ сужденія. «Когда мы рефлектируемъ по поводу этого акта, то на мѣсто предмета становится сама истина, какъ предметъ, и тогда она (истина) дана въ предметномъ видѣ (in gegenständlicher Weise gegeben). Такимъ образомъ вовсе не слѣдуетъ думать, что непосредственная данность бытія—рефлексивное понятіе. Моментъ рефлексіи только тогда налицо, когда мы перестанемъ познавать или познаемъ уже самые акты познанія. Но и здѣсь мы вовсе не заняты репродукціей психическаго процесса познанаія, поскольку рѣчь идетъ объ истинѣ, какъ идеальной значимости. Будучи перенесенъ на почву живой реальности дѣятельнаго познанаія, вопросъ объ истинѣ отмѣчаетъ то устойчивое, что противопоставляется «какъ единое» «неограниченному разнообразію возможныхъ актовъ познанаія и познающихъ индивидуумовъ» <sup>2)</sup>).

Единство истины, какъ идеальное начало, лежитъ въ основѣ единства знанія. Истина раскрывается въ единствѣ всей ея природы, т. к. одно органически относится къ другому. Поэтому и знаніе есть «не только комплексъ истинъ, а комплексная истина» и, какъ цѣлое, оно подлежитъ понятію истины. Такую же систему, или комплексную истину представляютъ собою науки, какъ теоретическое единство знанія. Съ другой стороны, утверждается предметное единство, такъ называемое единство извѣстной области науки. Такимъ образомъ каждая наука оказывается обоснованной въ единство въ двухъ отношеніяхъ: въ единство истины и единство предмета.

<sup>1)</sup> Log. Unt. I, 228—229.

<sup>2)</sup> Ibid. 230.

Теоретическое единство науки раскрывается въ единствѣ обоснованія. Но общность этого положенія, разумѣется, еще не даетъ указанія на то, «какого вида единство обоснованія составляетъ науку». Знаніе есть только преддверіе науки. Научное же знаніе это «познаніе изъ основаній». Необходимость, присущая правильному знанію, должна быть необходимостью основанія. Здѣсь-то и лежитъ высшее основаніе знанія, заключающее теоретическое единство. Степень систематизированности этого единства измѣряется наличностью въ высшемъ основаніи основныхъ законовъ, покоящихся на генеральной истинѣ. Вѣдь всякая истина или относится къ отдѣльному случаю, обусловленному данными условіями времени и мѣста, или высказываетъ общее цѣлому ряду фактовъ положеніе. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ индивидуальную истину, а во второмъ—генеральную; первая истина случайна, т. к. высказывается о фактѣ, зависящемъ въ своемъ существованіи отъ случайныхъ условій, вторая строится изъ понятій и обладаетъ характеромъ необходимости. Совершенство и систематизація науки измѣряется, какъ сказано, наличностью именно генеральныхъ истинъ, какъ высшихъ основаній. Такими науками являются всеобщая ариѳметика, геометрія, аналитическая механика, математическая астрономія и т. д. Связь частей, проявляющаяся въ каждой изъ этихъ наукъ, имѣетъ совершенно особый, опредѣляемый истиной характеръ. Эта связь не исчерпывается обыкновеннымъ методомъ дедукціи, хотя она и можетъ развертываться согласно съ законами умозаключенія. Но ясное дѣло, что слѣдованіе истинъ по законамъ дедукціи еще не обозначаетъ ея выводимости изъ законовъ дедукціи <sup>1)</sup>).

На основаніи развитыхъ выше положеній можно было бы перейти къ классификаціи наукъ. Это будутъ, во-первыхъ, такъ называемыя абстрактныя науки, хотя этотъ терминъ мало характеризуетъ настоящую природу этихъ наукъ, утверждаемую въ синтезѣ генеральныхъ истинъ. Во-вторыхъ, тѣ науки, которыя имѣютъ въ своемъ основаніи единство вещей, предметное единство. Лучше всего обозначить обѣ группы наукъ терминами, заимствованными у Kries'a <sup>2)</sup>, именно назвать первую группу наукъ

1) Log. Unt. I, 233.

2) Ibid. 234—236.

номологическими, а вторую онтологическими. Вторая группа наук находится въ зависимости отъ номологическихъ, изъ которыхъ онѣ черпаютъ то, что ихъ дѣлаетъ наукою: теоретическое единство <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ въ конечномъ счетѣ весь анализъ долженъ быть сосредоточенъ на номологическихъ наукахъ, или точнѣе, на характерѣ того единства, которое раскрывается въ возможности теоріи вообще. Теорія какъ единство—таковъ предметъ логики, освободившей идеальное содержаніе знанія отъ реального акта <sup>2)</sup>.

На этомъ можно закончить изложеніе основъ «наукоученія» Гуссерля, насколько оно имѣетъ отношеніе къ ученію Болцано. Мы нарочно останавливались сравнительно подробно на выясненіи взглядовъ Гуссерля, насколько они касаются теоріи истины и теоріи науки. Послѣ всего сказаннаго выше ясно, что Болцано повліялъ на мельчайшіе изгибы Гуссерлевской мысли. Недаромъ Гуссерль опасался, что кто-либо сочтетъ его построеніе простымъ пересказомъ мыслей Болцано. Для вдумчиваго читателя сразу станетъ ясно, что во всѣхъ важныхъ пунктахъ теоріи истины и теоріи науки дѣло Гуссерля дѣйствительно не что иное, какъ репродукція воззрѣній Болцано. Правда, съ перваго взгляда можетъ показаться, что Гуссерль переноситъ центръ тяжести на единство науки, какъ теоретическаго цѣлаго; но мы видѣли, что и эта задача была не чужда Болцано, и онъ даже сумѣлъ поразительно точно выразить въ терминахъ своего времени тотъ же самый вопросъ, который у Гуссерля, конечно, звучитъ болѣе современно. Даже взглядъ на познаніе, на истину въ его отношеніи къ знанію до мельчайшихъ подробностей воспроизведенъ Гуссерлемъ. Вторая часть логики Гуссерля—феноменологія, находится въ болѣе близкой зависимости отъ теоріи представленій Болцано и имѣетъ больше отношеній къ теоріи знанія, чѣмъ къ логикѣ. Поэтому, какъ уже было сказано, мы и оставляемъ ея въ сторонѣ <sup>3)</sup>.

Другой писатель, на котораго Болцано безспорно оказалъ

<sup>1)</sup> Ibid. 236—240.

<sup>2)</sup> Ibid. 240—243.

<sup>3)</sup> Всѣ подраздѣленія т. н. „значимости“, подробно излагаемой во второй части Log. Unter., находятся въ зависимости отъ подчеркнутой нами теоріи сложнаго и простаго представленія въ ихъ отношеніи къ предметности. См. гл. „Теорія представленія въ себѣ“.

большое вліяніе, это Palagyi. Вскорѣ за появленіемъ логики Гуссерля, онъ посвятилъ специальное изслѣдованіе выясненію отношенія Болцано къ Канту. Это обстоятельство, само собой разумѣется, можетъ служить достаточнымъ доказательствомъ того, что онъ былъ знакомъ съ Болцано до появленія другой его книги «Die Logik auf dem Scheidewege», гдѣ мы находимъ теорію истины, изложенную въ духѣ Болцано <sup>1)</sup>. Главная проблема логики, говоритъ основополагатель такъ называемой монистической логики, изслѣдовать сущность сужденія <sup>2)</sup>. Но это изслѣдованіе не можетъ вестись въ какомъ угодно направленіи. Въ неразрывной связи съ проблемой сужденія находится *проблема истины*, т. к. всякое сужденіе должно быть или истиннымъ, или ложнымъ. Разсматривая какое-нибудь сужденіе, касающееся наглядно даннаго въ опытѣ, мы можемъ установить всѣ признаки истиннаго сужденія. Тутъ и обнаруживается, что первымъ признакомъ истиннаго сужденія является его *внѣвременность*. Это—*переживание во временномъ внѣвременнаго* <sup>3)</sup>. Истина, какъ таковая, далеко не совпадаетъ съ тѣмъ реальнымъ феноменомъ, который въ опредѣленномъ времени и пространствѣ служитъ объектомъ сужденія. Истина, та другая сторона сужденія, которая характеризуется переживаніемъ вѣчности. Эта сторона настолько мало подвержена участи временнаго факта, что можно смѣло сказать: «факты преходящи, а истина остается». Логика должна заниматься исключительно истинными сужденіями, обладающими вѣчностью истины, чтобы быть ближе къ своей цѣли, завершенію человѣческаго знанія <sup>4)</sup>.

Второй признакъ истины это ея всеобщая значимость. Истина имѣетъ значенія не только здѣсь и теперь, а вездѣ и всегда. Она можетъ быть предметомъ нѣсколькихъ истинныхъ сужденій и во всѣхъ нихъ пребывать однозначно, какъ всеобщій элементъ <sup>5)</sup>. Поэтому аналогично съ первымъ признакомъ и второй будетъ звучать такъ: истина есть переживаніе всеобщаго въ единичномъ фактѣ. Это второе опредѣленіе сразу же напомнимъ

1) Первая книга „Kant und Bolzano“ появилась въ 1902 г., а „Logik auf d. Scheidewege“ въ 1903 г.

2) Logik auf. d. Scheidewege, 161.

3) Ibid. 163—164.

4) Log. auf d. Scheidewege, 165.

5) Ibid. 166—167.

вдумчивому читателю то ученіе Гуссерля объ общемъ, которое тоже выросло изъ нѣдръ Болцановскаго «значенія» <sup>1)</sup>.

Отсюда теперь только одинъ шагъ до Болцановскаго воззрѣнія на истину, какъ на выраженіе особой закономѣрности, въ свою очередь детерминирующей все, что приходитъ съ ней въ болѣе или менѣе близкое отношеніе. Еще яснѣй это выражено у Гуссерля, гдѣ истина детерминируетъ доказательства, объединяемыя въ высшемъ единствѣ истины. Не менѣе ясно говорить и Palagyi, «что каждая отдѣльная истина можетъ быть разсматриваема, какъ законъ» <sup>2)</sup>. И эта характеристика истины находится въ прямой зависимости отъ ея логической однозначности, противопоставляемой множественности отдѣльныхъ актовъ сужденія, имѣющихъ одно и то же «значеніе» <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ истина обладаетъ тремя признаками: 1) вѣчностью, 2) всеобщностью, 3) законосообразностью своихъ связей и отношеній. Всѣ эти три признака, бѣгло здѣсь очерченные, мы имѣли случай найти въ ученіи Болцано. Характерно и то, что взгляды Гуссерля, непосредственно связанные съ воззрѣніями Болцано, нашли буквально такое же выраженіе, что и у Palagyi'я. Слѣдуетъ еще отмѣтить, что Palagyi говоритъ только о *фактическихъ* истинахъ; но что это простое слово и не имѣетъ никакого значенія для существа дѣла, видно хотя бы изъ того, что фактичность истины ничего не убавляетъ въ ея вѣчности. Словомъ, фактъ здѣсь обозначается не больше, не меньше, какъ «предметность», какъ объектъ сужденія, содержащаго въ себѣ истину.

И Гуссерль, и Palagyi разсматриваютъ истину, какъ вѣременную цѣнность. Въ этомъ отношеніи оба они стоятъ въ непосредственной связи съ Болцано. Но, ясное дѣло, цѣнность истины перестала бы быть самой собой безъ уясненія условій, при которыхъ эта идеальная цѣнность получаетъ реальное признаніе. Ни самъ Болцано, ни Гуссерль, ни Palagyi никогда и не допускали мысли, что вся задача теоретической логики уже рѣшена, какъ только изъ реальныхъ феноменовъ знанія дедуцировано идеальное содержаніе. Теоретическая логика есть предпосылка фактической: такъ понималъ задачу Болцано, и эту

1) См. выше.

2) Log. auf d. Scheidewege, 169.

3) Ibid. 169.

точку зрѣнія усвоили и Palagyi, и Гуссерль. Но какъ же осуществитъ этотъ синтезъ теоріи и практики, какъ ввести идеальное значеніе въ феномены знанія? Мы уже отмѣтили, говоря о Болцано, что возникшій въ этомъ пунктѣ дуализмъ не былъ преодоленъ его стараніями. Теорія представленій въ себѣ, казалось бы призванная рѣшить именно эту проблему, ограничилась только тѣмъ, что повторила въ терминахъ психологіи проблему логики. Дуализмъ остался непреодоленнымъ и безъ всякаго измѣненія былъ унаслѣдованъ Гуссерлемъ и Palagyi'емъ. Первая часть «Логическихъ изслѣдованій» можетъ быть разсматриваема даже какъ нѣкоторое углубленіе этого дуализма. Формулируя вопросы наукоученія рѣзче и опредѣленнѣй, Гуссерль безусловно сдѣлалъ болѣе замѣтной проблему отношенія идеальнаго содержанія къ реальному акту. Феноменологія не поправила дѣла, такъ какъ она, по существу своему, находится въ зависимости отъ того, что предполагается заложенымъ въ феноменахъ знанія <sup>1)</sup>.

Palagyi не менѣе ясно высказалъ тотъ же основной дуализмъ, унаслѣдованный имъ вмѣстѣ съ теоріей истины отъ воззрѣній Болцано. Совершить истинное сужденіе, по мнѣнію Palagyi'я, значитъ, какъ мы уже слышали, пережить внѣвременное во временномъ. Проблема дуализма переведена здѣсь, какъ видимъ, на онтологическій языкъ и только. Какъ осуществить такое соединеніе, разъ оно является задачей, Palagyi намъ не говоритъ и не въ состояніи будетъ сказать до тѣхъ поръ, пока вмѣстѣ съ Гуссерлемъ, смотритъ на истину, какъ на задачу, а не фактъ знанія.

О вліяніи Болцано на Риккерта приходится говорить въ весьма условномъ смыслѣ. Дѣло въ томъ, что Риккертъ, какъ авторъ «Zwei Wege», заявляетъ, что его новыя воззрѣнія, выраженные въ этой статьѣ, сложились *до ознакомленія* съ книгой Болцано. Не вѣрить выдающемуся философу нашего времени мы не имѣемъ нравственнаго права, но то обстоятельство, что съ Болцано онъ ознакомился все же за годъ до опубликованія своей извѣстной статьи, внушаетъ мысль, что въ окончательномъ сформированіи новыхъ воззрѣній Риккерта Болцано сыгралъ немаловажную роль. Для этого достаточно выдѣлить бѣгло наиболѣе характерные моменты въ новомъ строѣ мыслей Риккерта.

<sup>1)</sup> См. объ этомъ подробно въ заключительной главѣ: „Теорія истины и теорія науки“.



Первое, что Риккертъ считаетъ необходимымъ установить, это отдѣлить реальные, психическіе акты, какъ предметъ изученія особой науки, отъ истинныхъ мыслей. Мышленіе, изучаемое какъ реальный феноменъ, совершенно безотносительно къ вопросу объ истинѣ и лжи. Но теорія знанія ни на минуту не можетъ стать на эту точку зрѣнія, такъ какъ ея предметъ только истинное знаніе <sup>1)</sup>. Самый актъ мышленія не бываетъ ни истиненъ, ни ложенъ—истина это только то, что мыслится, само содержаніе, и это «ничто» есть что-то принципиально отличающееся отъ акта. Это содержаніе можетъ стать предметомъ изученія совершенно независимо отъ акта; анализъ, направленный на первое, можетъ абстрагировать отъ второго <sup>2)</sup>. Это различіе между актомъ и содержаніемъ усвоено Риккертомъ почти буквально отъ Болцано. Правда онъ ссылается на Гербарта, какъ на впервые обратившаго его вниманіе на эту сторону дѣла, но, если принять во вниманіе, какъ это было установлено выше, что у Гербарта мы имѣемъ, правда весьма важное, но далеко не съ такой обстоятельностью произведенное различіе между актомъ и содержаніемъ, то придется усомниться въ томъ, что Гербартъ въ данномъ случаѣ сыгралъ большую роль, чѣмъ Болцано. Да мало того, все дальнѣйшее разсужденіе Риккерта доказываетъ, что въ существенномъ онъ примкнулъ къ Болцано. Возьмемъ вопросъ о способѣ существованія истины. Разсужденія Риккерта почти буквально совпадаютъ съ Болцановскими. «То, что дано касательно психическаго бытія, дано и относительно всего эмпирическаго вообще: оно находится во времени, и тѣмъ самымъ мы приходимъ къ выводу: только акты мышленія дѣйствительны, истинныя же мысли, напротивъ, вовсе не относятся къ эмпирической дѣйствительности, ни къ физической, ни къ психической» <sup>3)</sup>. Если съ этимъ разсужденіемъ сопоставить то, что говоритъ Болцано о «положеніяхъ въ себѣ» <sup>4)</sup>, то мы найдемъ поразительное сходство даже въ способахъ выраженія. Но это не важно. Подобныхъ совпаденій найдется не мало въ весьма интересной статьѣ Риккерта, но не на нихъ хотимъ мы остановить наше вниманіе. Интересно посмотрѣть,

1) Zwei Wege, Kantstudien 14, 1909 г., стр. 170.

2) Ibid. 194—195.

3) Ibid. 197.

4) Wissenschaftslehre I, 78.

какъ самъ Риккертъ понимаетъ задачу Болцано, насколько онъ находитъ ея постановку правильной и т. д. и т. д.

«Конечно, говорить Риккертъ, и независимо отъ Канта возникли важныя мысли какъ разъ въ отношеніи къ чистой логикѣ. Ученіе Болцано о «положеніи въ себѣ» содержитъ цѣнныя задатки, и Гуссерль на этой основѣ проложилъ дальше интересные пути... Болцано знаетъ, что истина не есть что-либо дѣйствительное. Но на этомъ отрицательномъ опредѣленіи, отвлекаясь отъ недостатковъ въ деталяхъ, можно закончить его дѣло; и напрасно мы стали бы искать у его послѣдователей необходимаго позитивнаго восполненія» <sup>1)</sup>. Это позитивное восполненіе Риккертъ и старается найти на основѣ Кантовской трансцендентальной психологіи. Первое, что можно вывести изъ приведеннаго мнѣнія Риккерта это то, что онъ не знаетъ Болцано *цѣликомъ*. Изъ нашего изложенія ясно, что, дѣйствительно, въ *началѣ* Болцано сосредоточиваетъ свое вниманіе на отрицательномъ опредѣленіи «смысла», значенія. Тамъ же мы указали, что это только пропедевтика, введеніе къ дальнѣйшему ученію, главнымъ образомъ, объ «истинѣ въ себѣ», которая не только не была опредѣлена положительно, но, какъ вполне организованное, комплексное цѣлое, съ весьма своеобразными внутренними связями и отношеніями, была положена въ основаніе теоретическому единству науки, каковую задачу и продолжилъ Гуссерль.

Второе, что мы можемъ вывести изъ приведеннаго мѣста, это принципиальное согласіе Риккерта не только съ постановкой вопроса Болцано, но и съ результатами его отрицательной работы. Такъ, напримѣръ, Риккертъ всецѣло воспринялъ точку зрѣнія Болцано на то, что истина не есть что-либо существующее. Соглашаясь со всѣмъ этимъ, Риккертъ усматриваетъ свою задачу въ томъ, чтобы положительно *восполнить* теорію истины Болцано. Насколько онъ успѣлъ въ этомъ восполненіи, мы увидимъ въ заключительной главѣ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Zwei Wege, 227.

<sup>2)</sup> Не безъ нѣкотораго основанія можно было бы допустить, что авторъ весьма интересной книги „Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften, II. Наторпъ находится подъ вліяніемъ Болцано. Ср. стр. 11—16, 18, 20, 29—34.

## VIII.

## Теорія истины и теорія науки.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что Болцано колебался признать данность истины, что его попытка дедуцировать истину изъ самоочевидныхъ положеній есть довольно ясное указаніе на то, что истина только подлежитъ установленію, что она не фактъ знанія, а проблема. Если мы станемъ на эту точку зрѣнія, то едва ли останется какое-нибудь сомнѣніе въ томъ, что отношеніе между истиной-основаніемъ и истиной-слѣдствіемъ есть процессъ, впервые только подлежащій установленію. Если это такъ, то взгляды Болцано по этому вопросу мало чѣмъ отличаются отъ точки зрѣнія *генетической* теоріи знанія. *Генетическими* же слѣдуетъ назвать, не только тѣ направленія теоріи знанія, которыя рѣшаютъ проблему знанія изъ ея происхожденія, но и всѣ тѣ, которыя изучаютъ познаніе вмѣсто знанія, т.-е. процессъ становленія знанія <sup>1)</sup>.

Объектъ изслѣдованія есть знаніе. Знаніе есть истина. Последнее положеніе до того аксіоматично для Болцано, что онъ считаетъ плеоназмомъ выраженіе: «истинное знаніе», знаніе можетъ быть только истиннымъ. Едва ли при такомъ пониманіи можно поставить вопросъ о томъ, каково отношеніе между знаніемъ и истиной. Этого вопроса не существуетъ для того, кто стоитъ на точкѣ зрѣнія Болцано. Если кто сомнѣвается въ томъ, что знаніе есть истина, для кого это еще проблема, тотъ можетъ спрашивать о томъ, какимъ образомъ истина *становится* знаніемъ. Для него тогда предметъ изслѣдованія не знаніе, а стремленіе къ знанію, воля къ знанію. Если же знаніе есть истина, значитъ истина познана. Она—фактъ знанія <sup>2)</sup>.

Отношеніе между истинами не всегда однозначно. Недостаточно для сужденія имѣть своимъ основаніемъ истину, чтобы самому стать истиннымъ. Это положеніе еще разъ указываетъ на то, что Болцано имѣетъ дѣло съ истиной становленія. Какъ только Болцано вводитъ въ кругъ научнаго разсмотрѣнія неистинное или не вполне истинное сужденіе, онъ становится

<sup>1)</sup> Въ гл. „Теорія истины въ себѣ“ слѣдана попытка указать на наличность въ мышленіи Болцано этого двойкаго потока мыслей.

<sup>2)</sup> Ср. *ibid.* гл. „Теорія истины въ себѣ“.

на точку зрѣнія *генети́зма*. Онъ говоритъ объ истинѣ, которая только имѣетъ установиться. «Сужденія изъ истинныхъ основаній не всегда обязаны быть равнымъ образомъ истинными» <sup>1)</sup>. Это привлеченіе и неистинныхъ сужденій весьма характерно для Болцано. Оно даетъ ясное указаніе на то, что на почвѣ «наукоученія» борьба съ психологизмомъ не можетъ быть закончена преодолѣніемъ его, что *двѣтельность* познающаго субъекта не элиминирована. Пока мы имѣемъ дѣло съ *двѣтельностью* познанія, хотя и идущей правильнымъ путемъ, но еще не реализованной, до тѣхъ поръ мы находимся въ сферѣ господства психологизма. Но этимъ отрицательнымъ результатомъ вовсе не исчерпывается значеніе Болцано для современной философской мысли. Не говоря ужъ о томъ сильномъ вліяніи, которое безспорно было оказано Болцано на лучшихъ представителей философской мысли нашихъ дней, можно попытаться сдѣлать болѣе или менѣе независимую попытку выясненія того, что можетъ быть достигнуто въ рѣшеніи острыхъ философскихъ вопросовъ нашего времени, если исходить изъ нѣкоторыхъ положеній Болцано, составляющихъ безспорное завоеваніе философской мысли <sup>2)</sup>.

Всѣ существующія теоріи знанія *генетическія*. Этимъ терминомъ неправильно опредѣляютъ только эмпиристическія и эволюціонныя теоріи, въ отличіе отъ критической. Говорятъ, что первыя думаютъ найти рѣшеніе проблемы теоріи знанія въ *генезисѣ*, происхожденіи знанія, тогда какъ вторыя рассматриваютъ *составъ* знанія. Въ сущности эта разница не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ въ самомъ главномъ оба направленія стоятъ на одной и той же точкѣ зрѣнія. Генезисъ (γένεσις) означаетъ не только происхожденіе, возникновеніе (нѣм. Entstehen), но и рожденіе (Geburt), *становленіе* (Werden). Въ этомъ смыслѣ вся современная теорія знанія рассматриваетъ знаніе въ его становленіи. Поэтому она генетична. Теорія знанія исходитъ изъ знанія, какъ *проблемы*. Знаніе для нея задача. Въ этомъ для нея *raison d'être*. Стоитъ отнять у нея эту проблематичность знанія, и она перестанетъ существовать; теорія знанія будетъ безпредметной <sup>3)</sup>. Эта проблематичность всегда предполагаетъ незакон-

<sup>1)</sup> W, II, 259.

<sup>2)</sup> См. гл. „Послѣдователи Болцано“.

<sup>3)</sup> Болѣе подробное развитіе аналогичныхъ мыслей можно найти въ „Abhandlungen d. Fries'schen Schule“, II 13. 4 Н. s. 444—446.

ченность знанія, отсутствіе истины въ знаніи. Истинное знаніе только будетъ осуществлено, его еще нѣтъ, такъ какъ будь оно налично, знаніе не являлось бы проблемой. Гносеологія только впервые хочетъ установить условія истиннаго знанія, причемъ она идетъ различными путями. Одни начинаютъ съ разслѣдованія происхожденія знанія, чтобы на этомъ пути найти требуемыя условія, другіе занимаются анализомъ познавательныхъ данныхъ субъекта. Оба направленія заняты вопросомъ о *выведеніи, полученіи* правильнаго, истиннаго знанія. Это и есть вопросъ о «рожденіи», о *генезисѣ* знанія.

Я не могу здѣсь, конечно, заняться подробнымъ анализомъ всѣхъ развѣтвленій теоріи знанія, чтобы пояснить сдѣланную характеристику. Эту работу авторъ предполагаетъ выполнить въ другой разъ. Для пропедевтическаго характера настоящей статьи достаточно сдѣлать только общую характеристику.

Я утверждаю, что изъ понятія самой гносеологіи очевидно, что знаніе—проблема. Это—аксіома теоріи знанія. Но изъ этой аксіомы не съ меньшей очевидностью явствуетъ, что знаніе еще только становится, что его еще нѣтъ, и теорія знанія впервые устанавливаетъ условія его возможности. Какъ это она дѣлаетъ, для насъ пока все равно. Важно установить, что въ главномъ, въ отношеніи къ своему предмету, теорія знанія—*генетична*. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ никакой разницы между разнообразными развѣтвленіями современной теоріи знанія. Кантъ—основатель теоріи знанія, въ строгомъ смыслѣ слова. Поэтому его отношеніе къ данному вопросу весьма интересно. Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что мышленіе Канта въ этомъ отношеніи не отличалось опредѣленностью <sup>1)</sup>. Говоря иначе, у Канта можно установить два потока мыслей, одинаково законныхъ и, что интереснѣе, одинаково постулирующихъ необходимость какого-то болѣе надежнаго основанія знанія. Съ одной стороны, Кантъ не признаетъ наличности истиннаго знанія, считаетъ его проблемой и задачу свою усматриваетъ въ томъ, чтобы развить нормы идеальнаго знанія. Съ

1) Остановиться на Кантѣ—дѣло простаго методическаго выбора. На самомъ же дѣлѣ вся до-кантовская теорія знанія генетична по преимуществу. Истинное знаніе—главный предметъ изученія, но всѣ попытки его изученія систематически сводились къ выведенію истины, къ обоснованію ея. Какъ мы ниже увидимъ, такое обоснованіе—невыполнимая задача и потому вся работа до-кантовской теоріи знанія осталась безрезультатной.

другой стороны, Кантъ принимает осуществленность знанія въ наукѣ (по крайней мѣрѣ, въ чистой математикѣ и въ чистомъ естествознаніи) и строить теорію знанія на основѣ такого допущенія. Первый строй мыслей Канта находитъ наиболѣе ясное выраженіе въ его Логикѣ, изданной его ученикомъ I. В. Jäsche <sup>1)</sup>. Чтобы сразу схватить всю суть, представимъ ходъ мыслей Канта въ слѣдующей формѣ:

1) Логика трактуетъ объ идеальномъ, т.-е. не о томъ, что есть, а что должно быть.

2) Логика содержитъ правила согласованія познанія съ законами разума и разсудка.

3) Слѣдовательно, знаніе, согласующееся съ законами разума и разсудка—истинное знаніе не то, что есть, а что должно быть. Могутъ возразить, что Кантъ говоритъ о нормахъ, а не о самомъ знаніи, что для нормъ только обязательно идеальное бытіе, а реальное знаніе можетъ приходить съ нормами въ болѣе или менѣе тѣсное соотношеніе. Да, но рѣчь идетъ объ истинномъ знаніи, какъ это ясно установлено Болцано, знаніе есть тамъ, гдѣ норма истины, и наоборотъ.

Другой строй мыслей Канта, какъ извѣстно, находитъ особенно яркое выраженіе въ «Прологоменахъ». Въ краткой формѣ его можно представить такъ:

1) Чистая наука есть фактъ (чистая математика и естествознаніе).

2) Чистая наука содержитъ синтетическія сужденія а priori.

3) Если слѣданы оба эти допущенія, то можно спросить объ условіяхъ возможности этого знанія.

Послѣдній строй мыслей Канта обоснованъ на томъ, что есть. Въ этомъ, можно сказать, главная заслуга Канта. Теорія знанія не строитъ знаніе, а исходитъ изъ даннаго знанія. Но этого мало. Она исходитъ изъ подлиннаго знанія, или знанія въ смыслѣ Болцано. Правда, знаніе не равняется у Канта истинѣ. Онъ даже и не говоритъ о ней. Его занимаютъ синтетическія сужденія а priori, которыя имѣютъ къ знанію только формальное отношеніе. Но допущеніе наличности въ наукѣ знанія раньше построенія теоріи этого знанія—весьма правильная мысль. Но отсюда слѣдовало бы ожидать, что Кантъ займется методологіей этихъ наукъ,

<sup>1)</sup> Kant's Logik, S. 12—17.

понимая послѣднюю въ смыслѣ Болцано, т.-е. какъ правила дедуцированія истины, для установленія единства научнаго знанія. Но, какъ извѣстно, Кантъ этого не сдѣлалъ. Борьба съ метафизикой увлекла его въ другую сторону, и на мѣсто теоріи науки мы получили вторичную попытку доказать то, что было признано наличнымъ, на основаніи того, что извлечено изъ этого наличнаго. Доказывая такимъ образомъ возможность научнаго знанія, или знанія вообще, Кантъ сталъ на точку зрѣнія генетизма, объявивъ знаніе проблемой. Отсюда пошла печальная исторія современной теоріи знанія.

Что касается обоихъ отмѣченныхъ нами направленій Кантовской мысли, можно поставить относительно каждаго изъ нихъ слѣдующіе вопросы: 1) Каково основаніе идеальныхъ нормъ, если не истина? 2) Почему я вѣрю математикѣ и естествознанію, если въ нихъ не содержится истина?

Норма есть выраженіе должнаго. Должное есть то, что требуетъ моего признанія. Но въ чемъ же основаніе моего гносеологическаго признанія должнаго? Или оно можетъ сохранить значеніе независимо отъ того, признаю я его или нѣтъ? Послѣднее только доказываетъ, что должное *не зависитъ* отъ моего признанія, но не даетъ положительнаго указанія на его характеръ. Болѣе того, эта независимость указываетъ на наличность внутренняго основанія для дедукціи должнаго. Объявить должнымъ правила согласованія нашего знанія съ принципами разсудка и разума еще вовсе не значитъ рѣшить проблему. Это было бы только словесное рѣшеніе. Мы въ правѣ спросить, почему въ этомъ согласованіи утверждается должное? И мы сразу почувствуемъ, что въ основѣ всей этой дедукціи лежитъ какое-то невысказанное начало, которое, собственно, и опредѣляетъ характеръ всей дедукціи. Отвѣтъ на поставленный вопросъ ясенъ: знаніе, не согласующееся съ правилами разсудка и разума, не было бы знаніемъ, говоря иначе, не содержало бы истины. Понятіе истины собственно и обосновываетъ все нормативное построеніе гносеологии Канта. Чтобы показать правильность этого утвержденія, достаточно помыслить всю дедукцію Канта безъ почвы знанія, содержащаго истину. Весь нормативизмъ тогда обращается въ простой словесный произволь. Элиминируя понятіе истины, я въ правѣ не считать для себя обязательнымъ согласованіе моего познанія съ законами разсудка и разума. Это

ясно, какъ Божій день. Тогда всякая познавательная дѣятельность одинаково хороша. (Рѣчь идетъ, конечно, только о знаніи, какъ теоретической цѣнности—о прагматическомъ разсмотрѣніи знанія будетъ сказано ниже). Только имѣя въ виду истину, какъ цѣль знанія, я могу признать, обязанъ признать опредѣленные нормы. Только въ понятіи истины обоснованіе нормативизма гносеологии Канта.

Еще болѣе ясно стоитъ дѣло съ другой точкой зрѣнія Канта. Чистая математика и чистое естествознаніе содержатъ синтетическія сужденія а ріогі. Но этого мало. Синтетическія сужденія вообще имѣютъ значеніе для расширенія знанія. Но обоснованіе знанія—только въ апіорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ. Знаніе, какъ таковое, находитъ свое выраженіе въ этомъ апіоризмѣ, поскольку въ немъ утверждается не только формальная всеобщность и общезначимость, но и нѣчто большее. Для науки, какъ данной, мы не ищемъ основанія общезначимости синтетическаго сужденія. Болѣе того, признаніе апіорнаго характера этихъ сужденій уже предполагаетъ рѣшеніе весьма важнаго вопроса. Синтетическое сужденіе а ріогі не нуждается въ опытѣ. Оно уже осуществленное знаніе. Въ немъ дано все, что требуется для совершеннаго знанія. Но синтетическое сужденіе а ріогі сохраняетъ силу до тѣхъ поръ, пока мы еще не усомнились въ наукѣ. Стоитъ попробовать сдѣлать это послѣднее—и синтетическія сужденія а ріогі теряютъ свою цѣнность. Они апіорны и опытомъ доказаны быть не могутъ; по той же причинѣ ихъ нельзя ни откуда вывести. Они могутъ быть только даны, и притомъ, не какъ разрозненные, а въ системѣ знанія—въ наукѣ. Но и понятіе науки въ этомъ случаѣ строго опредѣлено. Она должна быть системой знанія въ смыслѣ Болцано. Знаніе = истинѣ, система знанія = системѣ истинъ. Наука—система истинъ. Истина, въ конечномъ счетѣ, есть основаніе и второй точки зрѣнія Канта.

Кантъ не выдержалъ послѣдней точки зрѣнія. Анализъ «Критики» Канта могъ бы показать это. Суть дѣла сводится къ тому, что, исходя изъ науки, какъ обоснованія знанія, Кантъ не ограничился описаніемъ ея методовъ, а попробовалъ дедуцировать все знаніе съ самаго начала. Кантъ, какъ и Болцано, старается доказать знаніе, изъ котораго онъ исходитъ. Помимо того, что такое обоснованіе невозможно, оно—излишне. Для Болцано,



какъ и для Канта, было вполне достаточно исходить изъ знанія-науки. Въ этомъ знаніи, какъ въ таковомъ, уже имѣется обоснованіе знанія. Это—фактъ знанія. Можетъ быть, остается еще такъ называемый «quescio juris»—но къ чему сводится все его значеніе, будетъ показано ниже.

Знаніе есть осуществленіе истины. Знаніе = истинѣ. Гдѣ есть истина—тамъ и знаніе, такъ какъ истина есть отношеніе, причѣмъ отношеніе выполненное, какъ истинное. Нѣтъ знанія, которое на половину, на три четверти или какъ-нибудь частично стало и еще становится истиной. Истина абсолютно статическое понятіе, исключеніе всякаго финализма, всякаго генезиса. Истина есть, что есть. *Знаніе не становится истиной, а ставши знаніемъ, остается истиной* <sup>1)</sup>. Знаніе и истина одинаково статичны. Въ этомъ заслуга Болцано, хотя онъ самъ мало использовалъ столь простую, но глубокую мысль. Современная теорія знанія не имѣетъ правильнаго понятія знанія. Для нея знаніе—задача. Оно только становится знаніемъ. Теорія знанія имѣетъ право на существованіе только до тѣхъ поръ, пока знаніе проблема, поэтому она никакъ не можетъ признать точку зрѣнія Болцано, что знаніе = истинѣ. Вѣрнѣй, она можетъ признать послѣднее, но усматривать въ ней только цѣль.

Теорія знанія не изучаетъ собственнаго предмета. Она призвана изучить знаніе и сознательно изучаетъ то, что отнюдь не есть знаніе. Это положеніе настолько элементарно, что должно убѣдить всякаго, что съ теоріей знанія что-то неладно. Я охотно признаю шаткость аргументаціи Нельсона, но, несмотря на это принимаю почти всѣ ея выводы. Прихожу я къ этому другими путями, въ общемъ идущими черезъ теорію истины Болцано. Какое право имѣетъ теорія знанія изучать то, что не есть знаніе? Ясно какъ Божій день, что *теорія знанія не имѣетъ предмета изслѣдованія*. Знаніе для нея проблема—но проблематичное знаніе не есть знаніе. Знаніе есть отрицаніе всякой проблематичности. Оно—осуществленная истина <sup>2)</sup>. *Проблематичнаго зна-*

1) Ср. отношеніе между „бытіемъ въ себѣ“ и „истиной въ себѣ“ у Гуссерля „Log. Untersuch.“. I, 230.

2) Правда, Гуссерль полагаетъ, что можно даже при непосредственной данности истины выбрать между разными путями, ведущими къ ней, но едва ли это происходитъ безъ противорѣчія положенію объ однозначности связи и отношенія между истинами; см. выше.

нія — нѣтъ. Знаніе-истина исключаетъ понятіе генезиса. Попробуй теорія знанія принять это очевидное положеніе, тогда она совершенно анулируется. Тамъ, гдѣ знаніе уже осуществлено, теорія знанія со своей дедукціей условія истиннаго знанія совершенно бессмысленна. Знаніе нечего дедуцировать, оно уже дано, оно фактъ. Современная теорія знанія зиждется на превратномъ пониманіи сущности знанія. Знаніе для нея еще подлежитъ провѣркѣ, оцѣнкѣ. Теорія Болцано, разсматривающая знаніе какъ истину, убійственна для современной гносеологии. Правда, Болцано самъ не былъ убѣжденъ въ возможности построить на этой основѣ совершенно новую науку, но его «Wissenschaftslehre», какъ мы видѣли, даетъ достаточныя указанія на возможность такой науки. Значеніе его теоріи истины отъ этого не умалется.

Знаніе не есть проблема—оно осуществленная истина. Но защитники современной теоріи знанія могутъ возразить, что еще надлежитъ доказать, что такое знаніе существуетъ. Такое возраженіе предполагаетъ, что защитникъ современной теоріи знанія соглашается съ опредѣленіемъ знаніе = истинѣ. Оспаривается только наличность такого знанія. Строго говоря, защитникъ современной теоріи знанія не можетъ оспаривать возможность истиннаго знанія. Болѣе того, онъ даже признаетъ возможность этого знанія, поскольку самъ даетъ теорію ея возможности. Споръ о возможности истины-знанія устраняется. Только представитель скептицизма можетъ быть противникомъ и такой возможности. Но это ученіе — только печальное недоразумѣніе. Скептицизмъ внутренне противорѣчивъ и его живучесть можно подвергнуть разсмотрѣнію только въ психологіи познанія. Теорія же знанія, хотя и исходитъ изъ проблематичности знанія, однако, всегда вѣритъ въ возможность такого знанія. Теорія знанія есть изслѣдованіе условія возможности правильнаго, истиннаго знанія, и она была бы внутренне противорѣчива, если бы попробовала оспаривать возможность знанія. Такимъ образомъ, споръ о возможности знанія-истины съ представителями теоріи знанія недопустимъ.

Теорія знанія можетъ заявить свои права на критерій истины. Она можетъ признать, что знаніе = истинѣ, но оставить за собой право установить, что есть истина. Такимъ образомъ на сцену выступаетъ этотъ вѣчно старый и все еще новый вопросъ.

Защитникъ теоріи знанія можетъ разсуждать такъ. Пусть отдѣльныя, спеціальныя науки занимаются своими вопросами и устанавливають истину каждая въ своей области, однако дѣло знанія этимъ не закончится. Необходимо выработать критерій истины, родовой истины, при помощи котораго мы и будемъ въ состояніи различать истину отъ лжи. Что бы ни говорили противники теоріи знанія, а установленіе критерія истины всегда будетъ достаточнымъ основаніемъ для существованія теоріи знанія.

Прежде всего можно выдвинуть какъ разъ вопросъ о возможности. Въ какомъ смыслѣ можно говорить объ установленіи критерія истины? Этотъ вопросъ относится въ наше время къ наиболѣе обсуждаемому. Такъ, напр., прагматическое движеніе въ философіи имѣетъ ближайшее отношеніе къ этому вопросу, и едва ли можно сказать, что въ этомъ направленіи достигнуто что-либо утѣшительное. Да и нечего ждать утѣшительнаго. Прежде всего, слѣдуетъ имѣть въ виду, что говорить о критеріи истины, значитъ переносить вопросъ изъ теоретической сферы въ практическую. *Теоретически установить критерій истины невозможно.* Такое требованіе внутренне противорѣчиво. Если, въ самомъ дѣлѣ, я спрашиваю о томъ, истинно мое сужденіе или нѣтъ, то тѣмъ самымъ я объявляю его за неистинное. Вопросъ объ истинности въ теоретической сферѣ опровергаетъ самъ себя, такъ какъ устраняетъ всякую возможность отвѣта. Критерій есть осуществляющаяся провѣрка, а провѣрка есть сравненіе. Провѣрка истиннаго сужденія возможна при наличности истиннаго сужденія (сравниваемого), а еще чего-то (предмета сравненія). Но наличность истиннаго сужденія устраняетъ необходимость провѣрки, а сомнѣніе въ истинности сужденія дѣлаетъ провѣрку неосуществимой. Въ сферѣ теоріи установленіе критерія истины—противорѣчивое понятіе. Необходимо выйти за предѣлы теоретическаго разума, чтобы дать критерій истины, что еще не значитъ, что этотъ путь законенъ. Попытка Риккерта въ «Zwei Wege» весьма характерна именно съ этой стороны. Она служитъ косвеннымъ подтвержденіемъ нашей мысли о теоретической невозможности установленія критерія истины. Но не поможетъ ли защитникамъ теоріи знанія перенесеніе вопроса въ сферу «практическаго разума»? Для этого разсмотримъ бѣгло Риккертовскую «цѣнность».

Теорія знанія, по Риккертгу, есть «наука, которая трактуетъ о томъ, что не существуетъ, и которую можно характеризовать положительно, какъ науку о теоретической цѣнности. Ее можно противопоставить всѣмъ наукамъ о бытіи (Seinswissenschaften), какъ «чистую» науку о цѣнности, и ея проблема—значимость теоретической цѣнности <sup>1)</sup>. Но что же такое эта цѣнность, которая составляетъ проблему теоріи знанія? Опредѣлить ее положительно едва ли возможно, такъ какъ она не относится ни къ бытію, ни къ небытію. Между бытіемъ, какъ наличнымъ существованіемъ, и небытіемъ можно мыслить еще одну стадію, относящуюся къ бытію. Это—идеальное бытіе. Первое, наличное бытіе, характеризуется пространственно-временнымъ опредѣленіемъ; второе — отрицаніемъ такового. Наличное бытіе утверждается здѣсь и теперь, а идеальное—вездѣ и всегда. Но Риккертъ вовсе и не допускаетъ, что цѣнность есть такое бытіе. Цѣнность не есть ни наличное, ни идеальное бытіе, и одновременно съ этимъ, она не есть небытіе.

Цѣнность, какъ таковая, шире задачи теоріи знанія. Теорія знанія, по Риккертгу, имѣетъ разсмотрѣть значеніе истинныхъ сужденій. Именно это то, значеніе «которое выше всякаго бытія, относится къ сферѣ цѣнности, и только какъ цѣнность можетъ быть оно понято» <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ значеніе понятія цѣнности шире. Поэтому и опредѣлить можно будетъ только «значеніе». О сущности понятія цѣнности мы поговоримъ позже. Теперь же надо установить, что «значеніе» не имѣетъ наличнаго бытія. Предоставимъ слово Риккертгу:

«Значеніе» лежитъ «надъ» или «передъ» *всякимъ* (Р.) бытіемъ. Это слѣдуетъ уже изъ того, что значеніе, что нѣчто существуетъ, уже предполагаетъ значеніе, которое связано съ положеніемъ, что оно есть, причемъ все равно, разсматривается ли при этомъ психическое или физическое бытіе. Если это значеніе не есть истина, тогда вообще ничего не «есть». Итакъ, значеніе не можетъ быть причислено къ бытію, а только должно ему логически предшествовать <sup>3)</sup>. Значеніе есть выраженіе истины сужденія. Оно не можетъ быть идеальнымъ бытіемъ, такъ какъ мое сужденіе объ этомъ идеальномъ бытіи тоже—истина. «Я

<sup>1)</sup> Kantstudien 14, S. 207.

<sup>2)</sup> Ibid. 203.

<sup>3)</sup> Ibid. 203.

составляю истинное сужденіе объ идеальномъ бытіи, но смыслъ (значеніе) этого сужденія совпадаетъ съ самымъ идеальнымъ бытіемъ такъ же мало, какъ значеніе сужденія о реальномъ бытіи идентично съ послѣднимъ» <sup>1)</sup>.

Вся эта дедукція въ сущности, помимо собственныхъ недостатковъ, имѣетъ очень мало отношенія къ понятію цѣнности. Тщетно мы стали бы искать у Риккерта того внутренняго основанія, по которому онъ понятіе «значенія» относитъ къ цѣнности. Оказывается, что «намъ нужно это слово (цѣнность)... прежде всего для того, что не есть и однако относится не къ ничто; а къ нѣчто» <sup>2)</sup>. «Отрицаніе бытія даетъ какъ простое отрицаніе—ничто».

Отрицаніе цѣнности, напротивъ, можетъ равнымъ образомъ обозначать ничто, но также и нѣчто, именно—отрицательную цѣнность <sup>3)</sup>. Другого основанія искать у Риккерта незачѣмъ, его тамъ нѣтъ. Такимъ образомъ только внѣшняя аналогія, случайное сходство вынуждаютъ Риккерта къ сближенію понятія «значенія» съ цѣнностью. И значеніе, и цѣнность одинаково не имѣютъ бытія—ни наличнаго, ни идеальнаго, и одинаково не суть небытіе.

Допустимъ пока, что дедукція «значенія» правильна. Спрашивается, почему Риккерту понадобилось понятіе цѣнности? Для того, чтобы выразить то, что не имѣетъ бытія и одновременно не есть ничто? Но это и есть истина. Болцано ясно показалъ, что истина не имѣетъ бытія, но есть больше, чѣмъ ничто. Риккертъ не принялъ этого ученія Болцано, хотя его вліяніе чувствуется на всемъ протяженіи дедукціи «цѣнности» <sup>4)</sup>. Причину этого явленія слѣдуетъ искать въ томъ, что Болцано отрицаетъ только «Dasein» истины, что еще не обязываетъ къ отрицанію «Sein». Въ самомъ дѣлѣ, если отрицаніе цѣнности не приводитъ къ ничто, а къ отрицательной цѣнности, то и отрицаніе истины даетъ не ничто, а отрицательную истину. Можетъ быть, возразятъ, что отрицательная цѣнность не перестаетъ быть, цѣнностью, тогда какъ отрицательная истина не есть уже истина. Но, во-первыхъ, отрицательная цѣнность не обладаетъ самостоятельностью, а

<sup>1)</sup> Ibid. 201—202.

<sup>2)</sup> Ibid. 203.

<sup>3)</sup> Ibid. 204.

См. выше о вліяніи Болцано на Риккерта.

мыслится только въ отношеніи къ положительной цѣнности, какъ отрицательная истина—въ отношеніи къ положительной.

Во-вторыхъ, рѣчь идетъ объ отношеніи къ бытію, и здѣсь-то именно оказывается, что отрицательная истина далеко не есть ничто <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ Риккертъ могъ и не прибѣгать къ понятію цѣнности. Въ сущности говоря, понятіе истины только и обосновываетъ «значеніе». Стоитъ помыслить «значеніе» безъ обосновывающей его истины и весь анализъ Риккерта теряетъ всякую цѣнность. Какую цѣнность можетъ представлять «значеніе», если оно не—истина? Ровно никакой.

Едва ли въ неистинномъ значеніи можно искать «предметъ знанія». Риккертъ самъ признаетъ, что «если это значеніе не истинно, то не существуетъ вообще ничего» <sup>2)</sup>). Такимъ образомъ высшее основаніе знанія въ истинѣ. Но если значеніе-цѣнность «существуетъ» выше и до всякаго бытія, то какой же родъ «существованія» оставитъ Риккертъ для истины?

Итакъ, истина—обоснованіе значенія. Она же не есть ни бытіе, ни небытіе. Попробуемъ—не есть ли она бытіе идеальное. Риккертъ не согласенъ съ возможностью такого рѣшенія вопроса. Вся сила его аргумента состоитъ во вскрытіи противорѣчія, которое скрывается въ признаніи за истиной идеальнаго бытія: истина не можетъ быть идеальнымъ бытіемъ, такъ какъ мое сужденіе объ идеальномъ бытіи есть истина. Этотъ аргументъ можетъ показаться убѣдительнымъ только при поверхностномъ разсмотрѣннн проблемы бытія. Риккертъ весьма правильно понималъ необходимость разсмотрѣннн проблемы бытія въ связи съ вопросомъ о знаніи. Это его достоинство. Но едва ли онъ достаточно углубился въ сущность этой проблемы. Что такое идеальное бытіе? Оно прежде всего не наличное бытіе (Dasein), а потому его опредѣленіе въ отрицаніи пространства и времени. Отношеніе между идеальнымъ и наличнымъ бытіемъ можно прекрасно выразить словами Гуссерля. Они относятся, «какъ какіе-нибудь цвѣта in sresie къ лежащимъ здѣсь лоскуткамъ бумаги, которые «имѣютъ» (терминъ Болцано. В. Н.) одинъ и тотъ же цвѣтъ. Каждый лоскутъ имѣетъ, кромѣ другихъ конституирующихъ моментовъ (протяженія, формы и т. п.) свое индиви-

1) Ср. соотвѣтств. мѣста у Болцано и Гуссерля.

2) Ibid. 203.

дуальное красное, т.-е. свой *частный случай* (Einzelfall) этого видового цвѣта, въ то время какъ онъ самъ ни въ этихъ лоскуткахъ, и нигдѣ во всемъ мірѣ не существуетъ реально. Тѣмъ болѣе существуетъ онъ «въ нашемъ мышленіи посколькѣ это относится къ области реального бытія, къ сферѣ временнаго» <sup>1)</sup>. Риккертъ, конечно, и самъ не оспариваетъ идеальное бытіе, хотя, можетъ быть, онъ и не согласился бы съ заявленіемъ Гуссерля, что «законъ о параллелограммѣ силъ есть предметъ такъ же, какъ и городъ Парижъ» <sup>2)</sup>.

Идеальное бытіе есть отрицаніе пространственно-временного опредѣленія. Это положеніе почти не вызываетъ никакихъ сомнѣній. Но отсюда можно идти дальше и сдѣлать попытку дальнѣйшаго опредѣленія. Въ основѣ такъ называемыхъ законовъ логики лежитъ пространство и время. Стоитъ отмыслить отъ міра нашего знанія пространство и время и ни одинъ логическій законъ не будетъ обязательнъ. Особенно ясно видно это на законахъ тождества и противорѣчія.  $A=A$  имѣетъ значеніе только до тѣхъ поръ, пока  $A=A$  входитъ въ высшее единство пространственно-временного опредѣленія. Какъ только это единство нарушено, для  $A$  вовсе не обязательно стоять въ опредѣленномъ отношеніи къ  $A$ . Тогда  $A$  можетъ равняться не- $A$ , и законъ противорѣчія, отрицательный для насъ, станетъ положительнымъ для непространственного и невременного міра. Попытка проф. А. Введенскаго, сдѣлать законъ противорѣчія нормативнымъ для мышленія, является косвеннымъ подтвержденіемъ нашей мысли. Суть дѣла только въ томъ, что всякая норма предполагаетъ естественную возможность того, что требуется нормой <sup>3)</sup>. Поэтому всякое естественное положеніе можно обратить въ норму, и норма не имѣетъ смысла безъ одной предпосылки—осуществимости ея требованія. Законъ противорѣчія, какъ признаетъ проф. А. Введенскій (въ «Новомъ и легкомъ доказательствѣ филос. критицизма») осуществимъ для мышленія, но онъ не является естественнымъ закономъ. Именно поэтому то и нельзя сдѣлать изъ этого закона норму: разсуждай такъ, чтобы твое мышленіе было полно противорѣчій.

Во всякомъ случаѣ можно считать не подлежащимъ сомнѣнію

1) Log. Unters. II, S. 101.

2) Ibid. 101.

3) Ср. у Гуссерля Log. Unts. I, 40—46.

одно: законъ невозможности противорѣчія не обязателенъ для идеальнаго міра, такъ какъ мы мыслимъ его внѣ пространства и времени. Конечно, этотъ законъ можетъ быть нормальнымъ для мышленія, насколько само мышленіе принадлежитъ къ пространственно-временному міру; но міръ идеальный мы можемъ мыслить вполне свободнымъ отъ закона противорѣчія.

Если теперь мы попробуемъ стать на эту точку зрѣнія, то аргументація Риккерта совершенно теряетъ почву подъ собой. Риккертъ основывается на томъ, что если мы признаемъ истину (значеніе) за идеальное бытіе, то некуда дѣтъ наше знаніе объ этой истинѣ. На это можно отвѣтить очень просто: идеальное бытіе внѣременно и внѣпространственно и нечего опасаться столкновенія понятій. Въ немъ нѣтъ ни верха, ни низа, ни правой, ни лѣвой стороны, ни раньше, ни позже, а потому и наше знаніе объ идеальномъ бытіи имѣетъ, какъ истина, идеальное бытіе. Наше знаніе, хотя бы объ идеальномъ бытіи, если оно— истина, «существуетъ» не здѣсь и теперь, а вездѣ и всегда. Конечно, въ основѣ всего этого лежитъ истина или знаніе= истинѣ. Только истинное знаніе имѣетъ идеальное бытіе, или иначе, знаніе имѣетъ идеальное бытіе. Риккертъ правъ, отрицая за знаніемъ бытіе (наличное). Въ этомъ благотворное вліяніе на него Гербарта и Болцано. Но онъ не имѣетъ логическаго права точно также отрицать и идеальное бытіе.

Допустивъ законность такого отрицанія, Риккертъ перешелъ къ понятію цѣнности. Но какое употребленіе можетъ сдѣлать теорія знанія изъ этого продукта неправильной дедукціи? Какъ мы видѣли, теорія цѣнности не обосновываетъ теоріи истины. Скорѣе наоборотъ, «цѣнность» имѣетъ какой-либо смыслъ только до тѣхъ поръ, пока въ основѣ всего представленія о знаніи лежитъ понятіе истины. Безъ этой предпосылки нѣтъ теоріи знанія, такъ какъ нѣтъ и знанія. Стоитъ только помыслить «значеніе», которое не было бы истиной и тогда вмѣстѣ съ Риккертомъ пришлось бы признать, что ничего не дано. Такимъ образомъ понятіе цѣнности не обосновываетъ истины, а одновременно съ этимъ не даетъ новаго доказательства для оправданія теоріи знанія.

Положеніе Риккерта весьма характерно для современной теоріи знанія вообще. Онъ признаетъ отрицательную работу Болцано и считаетъ своей задачей дать положительное опредѣленіе истины. «Болцано знаетъ», говоритъ Риккертъ, что истина не есть что-



нибудь дѣйствительное. Но и при этомъ отрицательномъ пониманіи, отвлекаясь отъ недостатковъ въ деталяхъ, въ принципѣ это имѣетъ свое значеніе, и напрасно бы мы стали искать у его послѣдователей необходимое позитивное восполненіе»<sup>1)</sup>. А что если эта позитивная работа не имѣетъ достаточнаго основанія? Останется ли Риккертъ и тогда при своемъ признаніи плодотворности Болцановской критики? Въ самомъ дѣлѣ, далеко не случайность то обстоятельство, что ни у Болцано, ни у его послѣдователей нѣтъ положительнаго опредѣленія истины въ смыслѣ Риккерта. Что въ предѣлахъ возможности это сдѣлано уже у самого Болцано, это мы старались показать выше, гдѣ Болцано опредѣляетъ истину, какъ *выраженіе того, что есть*<sup>2)</sup>. Болѣе положительнаго опредѣленія истины нѣтъ и быть не можетъ. И само это опредѣленіе не дедуцировано у Болцано; онъ не устанавливаетъ его, какъ норму для всѣхъ, кто хочетъ говорить объ истинѣ, а беретъ его изъ нашего пониманія (теоретическаго) истины. Большаго же въ теоріи сдѣлать нельзя. Въ теоріи только можно констатировать то, что есть, какъ истина, и никакихъ болѣе положительныхъ ея опредѣленій требовать нельзя. Риккертъ самъ прекрасно понимаетъ, что истину необходимо допустить при началѣ анализа знанія. «И это «*retitio principii*» теорія знанія никакъ не можетъ обойти. Она предполагаетъ истину, какъ и всякая наука...»<sup>3)</sup>. Этимъ признаніемъ Риккертъ сводитъ къ нулю всю теорію знанія. Съ другой стороны, введеніемъ понятія «цѣнности» Риккертъ выходитъ за предѣлы теоретическаго разума и ищетъ спасенія въ практическомъ. Это послѣднее служитъ подтвержденіемъ того, что *теоретически положительное опредѣленіе истины неосуществимо*. Отверженіе теоріи знанія, исходящей не изъ истины—знанія, и перенесеніе вопроса изъ области теоретическаго въ сферу практическаго разума—эти двѣ черты какъ нельзя лучше характеризуютъ проблематичность современной теоріи знанія.

Мы видѣли, что теорія цѣнности основана: 1) на простой аналогіи съ истиной, во 2) на недостаточномъ опроверженіи идеальнаго бытія истины. Поэтому болѣе правы прагматисты,

<sup>1)</sup> Kantstudien, 14, 227.

<sup>2)</sup> Это же опредѣленіе перешло и въ построенія его послѣдователей—ср. Гуссерль, относящіяся сюда мѣста.

<sup>3)</sup> Ibid. 226.

когда рѣшеніе вопроса объ истинѣ они переносятъ въ сферу практики. Положительное опредѣленіе истины возможно только на практикѣ. *Въ этомъ смыслѣ прагматизмъ неопровержимъ.* Въ теоріи обязательное знаніе существуетъ только тамъ, гдѣ мы допустили истину. Только при такой предпосылкѣ можно говорить о нормахъ знанія, о законахъ мышленія и т. д. Другое дѣло практика, дѣйствиіе. Тутъ неправильное сужденіе сразу выдаетъ себя предъ лицомъ дѣйствительности черезъ провѣрку и опытъ. То, что находитъ подтвержденіе въ дѣйствительности, что «полезно» въ нашихъ дѣйствіяхъ, что хорошо «работаетъ»—то есть истина. Это—положительное опредѣленіе истины, если бы въ дѣйствительности мы занимались такимъ опредѣленіемъ. Но тамъ, гдѣ мы дѣйствуемъ, знаніе не есть теоретическое. Знаніе—истина относится къ сферѣ теоріи, и *практическое* его употребленіе ничѣмъ не отличается отъ другихъ составныхъ элементовъ практическаго дѣйствія. Машина есть такой же практической элементъ дѣйствія, какъ и знаніе законовъ, которымъ подчинено ея дѣйствиіе. Въ сферѣ практики нѣтъ принципиальнаго различенія; дѣйствиіе, полезность заслоняетъ все собой. Практика не признаетъ отрицательнаго опредѣленія, для нея цѣнно только то, что положительно. Поэтому и истина въ сферѣ практики безусловно положительна.

Прагматизмъ неопровержимъ, какъ теорія практической истины, но онъ ошибоченъ, поскольку хочетъ замѣнить своей теоріей все, что можно сказать объ истинѣ. Противники прагматизма, съ другой стороны, ошибаются, желая преодолѣть прагматизмъ въ его собственной области. Весь этотъ безрезультатный споръ между прагматизмомъ и антипрагматизмомъ можно было закончить указаніемъ на то, что теорія истины, какъ таковая, не можетъ и не должна пробовать строить положительное опредѣленіе истины, тогда какъ прагматизмъ обязанъ развить положительное опредѣленіе истины, не имѣющее къ теоріи никакого отношенія. Тамъ знаніе, здѣсь дѣйствиіе. (Ошибочно считаютъ основателемъ прагматизма американскаго философа Пирса; гораздо раньше Пирса тезисъ прагматизма былъ высказанъ К. Марксомъ въ «Одиннадцати тезисахъ о Л. Фейербахѣ»).

Позиція Риккертта поучительна для защитниковъ теоріи знанія еще и въ томъ отношеніи, что теорія знанія не можетъ обойти вопросъ о наличности знанія истины. Но стоитъ признать это

положеніе и принципъ генетизма устраняется вмѣстѣ съ теоріей знанія. Риккертъ пробуетъ спастись въ сферѣ практическаго разума, но шаткость его положенія ставитъ подъ вопросомъ возможность спасенія вообще. Иначе и быть не могло. Какъ мы старались показать выше, теорія знанія имѣетъ право на существованіе или до тѣхъ поръ, пока знаніе проблема, или при возможности теоретическаго опредѣленія истины. Но знаніе или истина, или ничто, а слѣдовательно, не проблема, а опредѣлить истину теоретически невозможно. Риккертъ обѣщаетъ написать новую книгу по этому вопросу, но едва ли можно ждать чего-либо утѣшительнаго.

Устраненіе теоріи знанія ставитъ вопросъ о возможности новой науки. Ея зачатки можно видѣть въ «Wissenschaftslehre» Болцано. Исходя изъ знанія истины, Болцано колебался въ вопросѣ о наличности такого знанія. Его полемика противъ скептицизма не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что Болцано считалъ нужнымъ установить истину знанія. Постольку и Болцано стоитъ на точкѣ зрѣнія генетизма. Знаніе возможно, думаетъ Болцано, а его осуществленіе—задача. И выполненію этой задачи посвящаетъ онъ свой діалогъ между скептикомъ и его противникомъ. Послѣ всего сказаннаго выше ясно, что устанавливать истинное знаніе—задача, неосуществимая въ теоріи. Научное творчество чуждо рефлексіи; оно слѣдуетъ своимъ собственнымъ стимуламъ. Конечно, это творчество не произвольно. Оно законосообразно, и потому оно можетъ быть предметомъ особаго изслѣдованія. Но объ этой сторонѣ дѣла послѣ. Пока же необходимо признать, что истина-знаніе намъ просто дано. Доказать это положеніе невозможно. Но и оспаривать его можетъ только тотъ, кто не признаетъ возможности знанія. Тотъ, кто признаетъ возможность знанія, обязанъ признать и его наличность, такъ какъ всякая попытка установить таковое, предполагаетъ истинное знаніе, какъ свое основаніе. Это допущеніе—единственное условіе, при которомъ только и возможно изученіе процессовъ знанія. Болцано самъ начинаетъ «Wissenschaftslehre» въ такомъ духѣ и, какъ мы старались показать при изложеніи взглядовъ Болцано, попытка доказать наличность знанія—совершенно посторонній элементъ въ его построеніяхъ. Болцано не умѣлъ сразу покончить со скептицизмомъ, сведя его на-нѣтъ, какъ противорѣчивое ученіе. Въ скептицизмѣ онъ усмотрѣлъ болѣе серьезнаго врага, чѣмъ какой

онъ есть на самомъ дѣлѣ. Это и потребовало отъ Болцано всю строгость математической дедукціи изъ началъ самоочевидныхъ.

Если знанія нѣтъ, то его неоткуда вывести. Но знаніе есть, такъ какъ отрицать его можно только цѣной внутренняго противорѣчія. Знаніе дано въ наукѣ. То нелогическое, но и не онтологическое начало, которое лежитъ въ нерелективномъ процессѣ научнаго творчества «создаетъ» знаніе-истину. Сюда не вмѣшивается теорія. Этотъ процессъ абсолютно стихіенъ. Кто бы рѣшился утверждать, что всѣ логическіе трактаты, писанные со временъ Аристотеля, оказали какое-либо вліяніе на процессъ научнаго творчества. Это было бы все равно, что сказать: я разсердился по теоріи эмоці Джемса, или—возстаніе коммунаровъ произошло по логикѣ общественныхъ наукъ Милля. Живой процессъ научнаго творчества одинаково чуждъ всякаго вида логики, такъ какъ она вся рефлексія. Только логика бытія, расширяющая формулу силлогизма до универсальнаго закона, не подчинялась бы нашему тезису, но и тогда пришлось бы примыслить сознательнаго, сверхлогическаго субъекта. Это, конечно, не значитъ, что научное творчество нелогично. Наоборотъ, можно допустить, что все научное творчество исчерпывается въ своей нематеріальной части теоріей этого творчества; но это отнюдь не доказываетъ, что это творчество протекало *по законамъ теоріи*. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ никакой разницы между творчествомъ поэта и теоріей поэзіи, съ одной стороны, и научнымъ творчествомъ и теоріей науки—съ другой. И тамъ, и здѣсь живой процессъ творчества проходитъ подъ знаменемъ стихійности, и рефлексія начинается тамъ, гдѣ заканчивается творчество. Теорія не даетъ наукѣ указаній на то, какъ отличить истину отъ не-истины. Теорія принимаетъ отъ науки какъ истину то, что наука представляетъ въ распоряженіе теоріи. Отношеніе какъ разъ обратное. Въ теоріи дѣло начинается съ констатированія наличныхъ истинъ.

Спрашивается, если дѣло стоитъ такимъ образомъ, если теорія научнаго творчества не имѣетъ значенія для самого научнаго творчества, какъ такового, то какое значеніе можетъ имѣть какая-то наука объ этомъ творествѣ? Вѣдь она, въ сущности, совершенно бесполезна. Но дѣло въ томъ, что единство науки, утверждающееся въ истинѣ, не входитъ въ кругъ задачъ ни одной науки. Это единство, отмѣченное и у Болцано, есть предметъ той науки, которая призвана смѣнить теорію знанія. Но дѣло

не только въ этомъ единствѣ. Оно—простое формальное понятіе. Новая наука займется единствомъ въ истинѣ. Это тотъ элементъ человѣческаго знанія, который однозначно имманентенъ его цѣлому объему. Въ своей матеріальной и методологической части наука болѣе или менѣе специфична. Только въ истинѣ утверждается ея единство. Поэтому первая часть той системы дисциплинъ, которую, за нежеланіемъ вводить новый терминъ, авторъ предложилъ бы назвать *теоріей науки*, будетъ трактовать о проблемѣ истины. Такое названіе находитъ себѣ оправданіе въ томъ, что знаніе-истина, подлежащее изученію, есть наука въ предѣлахъ истиннаго знанія. Истинное знаніе дано въ наукѣ, и теорія знанія есть не что иное, какъ теорія научнаго знанія или просто науки. Новаго здѣсь нѣтъ ничего: приблизительно такой точки зрѣнія держится и проф. А. Введенскій, усвоившій точку зрѣнія Канта, поскольку она высказана въ «Пролегоменахъ». Первая часть теоріи науки будетъ носить пропедевтической характеръ<sup>1)</sup>. Она ставитъ свою цѣлью покончить съ предрасудками логики и теоріи знанія, чтобы перейти къ методологіи наукъ, поскольку въ нихъ осуществлена истина. Методологія должна заняться изслѣдованіемъ основныхъ методовъ науки—индукціи и дедукціи,—показать несамостоятельность каждаго изъ нихъ и развить на основѣ теоріи истины ученіе о высшемъ *редуктивномъ* методѣ. Для того, чтобы охватить вполнѣ весь познавательный процессъ, т.-е. не только осуществленное знаніе, но и волю къ знанію—мы присоединяемъ къ двумъ первымъ—третью дисциплину—психологію знанія<sup>2)</sup>.

Теорія науки, въ поясненномъ смыслѣ, примыкаетъ къ Болцановскому пониманію знанія-истины. Такое знаніе предполагается даннымъ въ наукѣ. Само собой ясно, что рѣчь идетъ объ установившемся знаніи. Гипотетическая часть научнаго творчества не принимается во вниманіе, что, разумѣется, не исключаетъ возможности того, что эти гипотезы современемъ могутъ стать истиной. Истина—статична.

1) Ср. то же самое у Гуссерля и Криза въ цитированныхъ выше мѣстахъ.

2) Психологія познанія должна быть разработана какъ разъ наоборотъ тѣмъ принципамъ, которые предлагаются Мюнстербергомъ для психологіи вообще, см. Graudztüge I. Психологія познанія какъ разъ должна быть субъективирующей, т.-е. всѣ процессы должны быть изучаемы въ отношеніи къ познающему субъекту, какъ проникнутому волею къ истинѣ.

Познавательная дѣятельность истиной исключается, т. к. дѣятельность наличествуетъ тамъ, гдѣ истина—задача. Собственно, нельзя говорить объ истинѣ—задачѣ. Истина есть то, что есть. Поэтому о дѣятельности, направленной на истину слѣдуетъ говорить особо. Наличие истины въ знаніи элиминируетъ понятие о дѣятельности. Дѣятельность—психическое состояніе и относится къ психологіи познанія; знаніе есть завершенная дѣятельность и относится къ наукѣ, трактующей только объ истинѣ. Это двѣ совершенно разнородныя вещи. Тутъ было бы кстати перейти къ боевому вопросу логики—о психологизмѣ и антипсихологизмѣ, но предварительно попытаемся рѣшить на почвѣ теоріи истины одинъ изъ животрепещущихъ вопросовъ современной гносеологіи.

Проблема данности считается весьма трудной задачей теоріи знанія. Это вопросъ о томъ, что имманентно нашему знанію и что трансцендентно. Сущестующія теоріи знанія или сполна трансцендентны, или имманентны или же, наконецъ, частью имманентны, частью трансцендентны. Ясное дѣло, что проблема данности связана непосредственно съ пониманіемъ самого знанія. Она существуетъ только до тѣхъ поръ, пока знаніе—задача. Тогда задача и то, что дано въ этомъ знаніи. Если мы станемъ на точку зрѣнія Болцановской теоріи истины и прибавимъ, что истина дана въ наукѣ, то вмѣстѣ съ знаніемъ и данность перестаетъ быть проблемой. Истина есть то, что есть. Дѣйствительность дана намъ въ видѣ истины, или истина и есть дѣйствительность. Такое рѣшеніе вопроса даетъ предпочтеніе имманентизму и даже интуитивизму. Отъ послѣдняго оно отличается тѣмъ, что интуитивизмъ, не считаясь съ проблемой истины, не въ состояніи преодолѣть психологизма и въ теоріи знанія. Рассматривая знаніе, какъ становящійся процессъ, интуитивизмъ имѣетъ дѣло съ психической дѣятельностью, хотя бы въ видѣ ошибокъ и заблужденій. Поэтому, на ряду съ теоріей знанія, интуитивизму приходится развивать теорію заблужденія и ошибокъ, что мы относимъ исключительно къ психологіи познанія. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о знаніи, объ истинѣ уже «выполненной», тамъ нѣтъ ничего психическаго. Интуитивизмъ, какъ и всѣ прочія теоріи, генетиченъ. Тѣмъ не менѣе самый принципъ интуитивизма, непосредственная данность предмета знанія—безусловное завоеваніе философской мысли XX вѣка. Но эта не-

посредственная данность можетъ найти свое осуществленіе только въ наличной истинѣ<sup>1)</sup>. Еще Болцано говорилъ, что истина есть выраженіе того, что есть. Къ этому надо прибавить, что истина, какъ понятіе отношенія, уже заключаетъ въ себѣ всю проблему данности—тоже проблемы отношенія. И наличность истины есть осуществленіе задачи знанія. Нечего идти къ дѣйствительному міру черезъ анализъ нашего состоянія сознанія, на этомъ пути мы «открываемъ» то, что уже предполагаемъ. Въ этомъ вся фальшь такъ называемой феноменологии. Дѣйствительность есть истина, а истина—непосредственно дана, какъ осуществленное знаніе<sup>2)</sup>.

Объявляя истину за то, что есть, мы вовсе не считаемъ проблему бытія рѣшенной. Наоборотъ, подчеркиваніемъ этого тезиса мы хотимъ обратить вниманіе на то, что проблема бытія должна быть рѣшена въ связи съ теоріей истины. И въ этомъ пунктѣ мы расходимся съ интуитивизмомъ, относящимъ эту проблему къ сферѣ онтологическихъ проблемъ. Объявляя истинное знаніе за дѣйствительное бытіе, мы вовсе не впадаемъ въ ошибку, извѣстную подъ названіемъ *restitutio principii*. Мы только констатируемъ то, что знаніе о дѣйствительности можетъ заключаться только въ истинѣ. Кто бы пробовалъ рѣшить проблему бытія, отрицая наличность этого бытія? Проблема бытія не есть проблема о фактѣ, а о способѣ существованія факта. Нельзя спрашивать о томъ, каково бытіе, если бы бытіе не было налично. Поэтому научное изученіе бытія предполагаетъ его данность. Болѣе того, сама важность такого изученія уже заключена въ истинѣ. Нѣчто подобное имѣлъ въ виду Г. Лотце, когда говорилъ: «тамъ, гдѣ ведется изслѣдованіе, необходимо уже имѣть принципъ очевидности и рѣшенія, по которому можно было бы судить правильности научныхъ данныхъ... Слѣдуетъ также предположить, что въ философіи законы этого рѣшенія не возникаютъ впервые, а что весь духъ уже наличенъ и вспоминаетъ свою истину, которой онъ обладаетъ раньше, чѣмъ ее научно познаетъ<sup>3)</sup>».

1) Н. Лосскій, авторъ интуитивизма, сдѣлалъ нѣкоторый шагъ въ этомъ направленіи; въ статьѣ о сознаніи („Воп. Фил.“ № 116) онъ уже не подчеркиваетъ непосредственно реалистическую данность бытія, а *интенціональную* (стр. 53). Дерево, какъ реальный феноменъ, разумѣется не есть знаніе; не есть знаніе и „копія“ дерева, а нѣчто, что показываетъ то, что есть. Это и есть непосредственная данность бытія въ истинѣ.

2) Ср. Платонъ. *Parmenides* par. VIII гл.

3) Г. Лотце. *Metaph.*, стр. 33, 1841 г.

Теорія истины ставить проблему бытія. Она же даетъ ключъ къ ея разрѣшенію. Истина не создана нами. Она намъ дана, и дана непосредственно въ живомъ процессѣ научнаго творчества. Конечно, она стоила намъ многихъ усилій, она найдена не безъ познавательной дѣятельности. Но, какъ только она найдена, познавательная дѣятельность закончена и больше непричемъ. Психологія знанія, третья дисциплина въ теоріи науки, изучаетъ именно эту дѣятельность. Но къ истинѣ имѣетъ отношеніе только теорія истины. Тутъ нѣтъ психическаго, это—бытіе, но не реальное, а идеальное. Все это можно найти у того же Лотце, хотя и безъ замѣтнаго вліянія Болцано. Онъ говоритъ: «мы всѣ убѣждены въ этотъ моментъ, когда мы мыслимъ содержаніе истины, что не строимъ его впервые, а только признаемъ; точно также, когда мы его *не мыслили* (Лотце), оно значило и будетъ значить, отдѣляясь отъ всего бытія, отъ вещей такъ же, какъ и отъ насъ, все равно, находить ли оно мѣсто въ дѣйствительности бытія, какъ являющееся примѣненіе (*eine erscheinende Anwendung*), или въ дѣйствительности познанія, какъ предметъ познанія; такъ мыслимъ мы истину, коль скоро ее ищемъ<sup>1)</sup>. Не менѣе сильное подчеркиваніе нереальности истины находимъ мы и у Г. Когена: «какъ мало *истина* (Cohen) однородна съ дѣйствительностью, тѣмъ менѣе есть она также реальность». Тѣмъ не менѣе она обладаетъ бытіемъ, хотя и идеальнымъ. Это послѣднее, по Когену, не есть абстракція отъ наличнаго бытія (*Dasein*)<sup>2)</sup>.

Итакъ, теорія истины, исходя изъ наличности истины, приводитъ къ рѣшенію проблемы трансцендентности, или данности и проблемы бытія. Но на этомъ не можетъ закончиться пропедевтическое значеніе теоріи истины. Ея задача не только въ томъ, чтобы смѣнить современную теорію знанія, но и въ томъ чтобы подготовить логическую работу по методологіи наукъ. Поэтому она стоитъ за предметъ логики и враждебна всякой попыткѣ ея психологической интерпретаціи. Теорія истины антипсихологистична въ строгомъ смыслѣ этого слова. Поэтому вопросъ о преодолѣннн психологизма—ея задача. Посмотримъ, какъ она справляется съ этой задачей.

Вся современная теорія знанія генетична. Разсматривая знаніе,

1) Logik, 1874, г., S. 503.

2) См. Logik d. rein. Erkenntniss, S. 108.



какъ становленіе, она вынуждена изучать познавательную *дѣятельность* субъекта. Конечно, можно мыслить эту дѣятельность сокращенной до *minimum'a*, но устранить ее современная теорія знанія никакъ не въ силахъ. Въ этомъ отношеніи характерна попытка интуитивизма. Для интуитивизма эта дѣятельность сводится къ сравниванію. Элиминировать и этотъ минимальный остатокъ нѣтъ никакой возможности до тѣхъ поръ, пока знаніе не осуществлено, а только *становится*. Преодоленіе психологизма осуществимо не на почвѣ «феноменологическаго» анализа. На этомъ пути, намѣченномъ еще Mehimel'емъ и Гербартомъ <sup>1)</sup>, неизбеженъ тотъ дуализмъ, который сводитъ на-нѣтъ грандіозную попытку Гуссерля. Различеніе между актомъ знанія и содержаніемъ всегда приводитъ къ неразрѣшимому дуализму. Тамъ, гдѣ намъ даны акты, еще нѣтъ содержанія въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Содержаніе, значеніе дано сполна только тогда, когда акта уже нѣтъ больше, точно такъ же, какъ въ *заключенномъ* знаніи нѣтъ дѣятельности сравниванія. Содержаніе слѣдуетъ искать не въ отдѣльныхъ актахъ, какъ это вполнѣ правильно отмѣтилъ Риккертъ, возражая Гуссерлю. Содержаніе есть цѣльное, осуществленное знаніе; оно—выполненная цѣль познавательной дѣятельности и потому должно изучаться совершенно особо. *Въ осуществленномъ знаніи, или знаніи-истинѣ, нѣтъ ничего психическаго.*

Выше была сдѣлана попытка указать на то оживленіе, которое было внесено въ философскую сферу воспріятіемъ нѣкоторыхъ воззрѣній Болцано. Тамъ же мы старались показать, о какія препятствія разбиваются построенія такихъ философовъ какъ Гуссерль, Риккертъ и т. д. Наконецъ, мы только что отмѣтили, что интуитивизмъ, несмотря на плодотворный принципъ непосредственной данности познаемаго объекта познающему субъекту, вслѣдствіе отсутствія теоріи истины, дѣлается непригоднымъ въ борьбѣ съ психологизмомъ. Такое положеніе ясно указываетъ на то, что правильная теорія истины, въ существенномъ примыкающая къ Болцано, можетъ привести къ построенію и правильной теоріи науки <sup>2)</sup>.

## В. Нуцубидзе.

1) См. гл. „Теорія положеній въ себѣ“.

2) Идея, высказанная въ заключительной главѣ объ отношеніи теоріи истины къ теоріи науки, положена авторомъ въ основаніе сочиненія, подготавливаемого къ печати („Теорія науки“, ч. I, „Проблема истины“).

## О возможности индивидуалистическаго обоснованія альтруистической морали.

---

Исслѣдуя поведеніе людей, мы замѣчаемъ два направленія ихъ дѣятельности: одна часть ихъ поступковъ направлена на сохраненіе и достиженіе непосредственнаго блага самого дѣйствующаго лица, между тѣмъ какъ другіе поступки имѣютъ цѣлью благо близкихъ ему людей, благо потомства, интересы рода, племени, наконецъ, можетъ быть, интересы всего человѣчества. Правда, между этими двумя направленіями поведенія не всегда легко провести границу: одинъ и тотъ же поступокъ можетъ въ одно и то же время служить на пользу какъ дѣйствующаго лица, такъ и болѣе широкихъ интересовъ. Такъ, заботясь о самосохраненіи, живое существо въ то же время служитъ и интересамъ своего рода, такъ какъ благосостояніе послѣдняго зависитъ отъ наличности наибольшаго числа возможно болѣе здоровыхъ и сильныхъ индивидуумовъ. Всѣ тѣ процессы, которые относятся къ размноженію, обычно сопровождаются такимъ повышеніемъ интенсивности жизненныхъ процессовъ, что это ведетъ, большею частью, къ процвѣтанію индивидуума. Однако, въ общемъ, мы легко можемъ установить наличность этихъ двухъ направленій въ дѣятельности людей. Характерная черта второй изъ этихъ группъ поступковъ заключается въ томъ, что здѣсь личность ограничиваетъ свое поведеніе ради интересовъ, лежащихъ внѣ ея. Если эти поступки отражаются въ сознаніи, а обычно это и не можетъ быть иначе, то они относятся къ области нравственности.

Поступки такого рода и душевныя движенія, наблюдаемыя при этомъ, не составляютъ исключительной особенности только людей, но наблюдаются и у высшихъ, живущихъ обществами,

животныхъ. Такъ, Брэмъ въ своей «Жизни животныхъ» приводитъ замѣчательное наблюденіе, цитируемое Дарвиномъ, о томъ, какъ старый самецъ павіанъ, съ опасностью для собственной жизни, спасъ отъ стаи собакъ дѣтеныша. Все поведеніе павіана въ этомъ случаѣ вполне походило на дѣйствія человѣка-героя при подобныхъ же обстоятельствахъ <sup>1)</sup>. Подобные же факты встрѣчаются въ жизни и другихъ стадныхъ животныхъ. Этимъ двумъ указаннымъ выше направленіямъ внѣшней дѣятельности въ психикѣ соотвѣтствуютъ, въ общихъ чертахъ, два направленія душевной жизни: эгоизмъ и альтруизмъ.

Обратимся теперь къ вопросу, какъ относятся другъ къ другу эти два основныхъ направленія душевной дѣятельности. Нельзя не согласиться съ Зиммелемъ, что было бы весьма неосновательно отказывать одному изъ нихъ въ самостоятельномъ значеніи, сводя проявленія его къ проявленіямъ другого. Нельзя одно изъ нихъ, напримѣръ, эгоизмъ, считать естественнымъ и признавать другое—альтруизмъ, производнымъ, искусственнымъ. Есть мало понятій, говоритъ Зиммель, съ которыми производилось бы столько злоупотребленій, столько кажущагося познанія вещей, какъ съ понятіемъ естественнаго. Ни одинъ человѣкъ не можетъ сказать, по его словамъ, что собственно значить, что эгоизмъ есть естественное душевное стремленіе, а альтруизмъ нѣчто другое. Надо или противопоставить сознаніе со всѣмъ его содержимымъ природѣ, какъ лишенному сознанія существованію, противопоставить всякое дѣйствіе, руководимое цѣлью, чисто механическому ходу вещей, но тогда и эгоистическая воля не войдетъ въ понятіе просто «природы», или надо считать за природу всю совокупность познаваемыхъ явленій, и тогда къ природѣ (естественному) будетъ относиться какъ пожертвованіе эгоизмомъ, такъ и слѣдованіе ему.

Доказать, что эгоизмъ является основнымъ, естественнымъ душевнымъ движеніемъ пытаются, указывая на его большее распространеніе. Но по этому поводу нужно замѣтить, что наши душевныя движенія такъ сложны, такъ переплетаются другъ съ другомъ и видоизмѣняются подъ вліяніемъ внѣшней обстановки и взаимодѣйствія, что статистика въ этомъ отношеніи непримѣнима, и вопросъ о большей частотѣ эгоистическихъ

1) Брэмъ. Жизнь животныхъ. Спб., 1866, стр. 177.

и альтруистическихъ душевныхъ движеній нельзя рѣшить съ ясностью.

Эгоизму придаютъ основное значеніе еще потому, что сравнительно легко каждое дѣйствіе, хотя бы по существу альтруистическаго характера, объяснить эгоистическими мотивами, между тѣмъ эгоистическія дѣйствія объяснить альтруистическими мотивами большею частью не удастся. Поэтому выставлять эгоизмъ основной душевной силой является болѣе удобнымъ, когда хотя бы сложное душевное содержаніе свести къ болѣе простой схемѣ и всю душевную наличность вывести изъ одного принципа. Такое стремленіе тѣмъ сильнѣе, что нашему сознанію вообще свойственна склонность ради экономіи силъ сводить разнообразіе къ единому источнику. Но вѣдь задача изслѣдованія заключается не въ томъ, чтобы получить возможно болѣе простую и легко усвояемую схему, а въ томъ, чтобы достигнуть возможно болѣе полного и вѣрнаго представленія о дѣйствительности.

Эгоизмъ считаютъ основнымъ свойствомъ души еще вслѣдствіе того, что считаютъ возможнымъ доказать его болѣе раннее появленіе въ исторіи человѣчества и въ исторіи развитія ребенка по сравненію съ альтруизмомъ: всякій ребенокъ сперва эгоистъ и только потомъ ему дѣлаются доступными альтруистическія чувства. По этому поводу можно сказать, что мы почти совершенно не знаемъ людей первобытной культуры, живущихъ изолированно; всегда мы встрѣчаемся съ людьми, живущими группами, племенами, семьями, такимъ образомъ у нихъ эгоистическія и альтруистическія чувства должны встрѣчаться одновременно. Да, къ тому же, если бы мы и могли доказать, что эгоизмъ раньше появляется, чѣмъ альтруизмъ, это ничего не доказывало бы, какъ справедливо говоритъ Зиммель. Вѣдь у каждого животнаго въ его развитіи мы сперва можемъ констатировать проявленіе голода, а потомъ съ наступленіемъ зрѣлости—полового чувства, но, вѣдь, это не говоритъ за то, что голодъ болѣе естественное чувство, чѣмъ половой инстинктъ <sup>1)</sup>. Все это заставляетъ насъ принимать и эгоизмъ, и альтруизмъ за важныя и основныя свойства душевной жизни человѣка и заставляетъ избѣгать стремленія выразить все душевное содержа-

<sup>1)</sup> Simmel, I. стр., 86 и folgende.

ніе въ явленіяхъ только одного изъ этихъ двухъ направленій душевной дѣятельности.

Характерной чертой поступковъ, направленныхъ на пользу ближняго, является наличность сильнаго внутренняго, иногда непреодолимаго, стремленія дѣйствовать въ опредѣленномъ направленіи. Внутри насъ въ этихъ случаяхъ говоритъ какой-то голосъ, которому или нельзя не повиноваться, или послушаніе которому сопровождается болѣе или менѣе мучительнымъ чувствомъ неисполненнаго долга. Насколько такое стремленіе дѣйствовать на пользу ближняго можетъ быть сильно и независимо отъ какихъ-либо побочныхъ соображеній, указываетъ примѣръ, приводимый Гюйо.

Одинъ изъ рабочихъ на заводѣ для обжиганія извести на Пиренеяхъ, спустившись въ печь съ цѣлью объяснить себѣ какое-то случившееся тамъ разстройство, падаетъ отъ удушья; къ нему бросается на помощь другой и падаетъ. Какая-то женщина, свидѣтельница катастрофы, зоветъ на помощь, сбѣгаются рабочіе. Въ третій разъ спускается человѣкъ въ раскаленную печь и падаетъ. Прыгаютъ четвертый и пятый и гибнутъ. Остается одинъ, онъ подбѣгаетъ и хочетъ прыгнуть, но вдругъ случившаяся тутъ женщина повисаетъ у него на платьѣ и, обезумѣвъ отъ ужаса, удерживаетъ его у края. Позже, когда на мѣсто происшествія явился прокурорскій надзоръ, чтобы нарядить слѣдствіе, спросили оставшагося въ живыхъ рабочаго насчетъ его необдуманнаго самоотверженія, причемъ чиновникъ съ важностью принялся доказывать ему все неблагоразуміе его поведенія; рабочій далъ удивительный отвѣтъ: «Товарищи мои умирали, нужно было идти туда».

Въ другихъ случаяхъ это внутреннее чувство является непреодолимой задерживающей силой. Такъ, опять же Гюйо приводитъ слѣдующій рассказъ американскаго проповѣдника Паркера: «Я былъ еще крошкой, мнѣ было не больше четырехъ лѣтъ; я никогда не убивалъ ни малѣйшей твари, но я видѣлъ, какъ другія дѣти находятъ забаву въ истребленіи птицъ, бѣлокъ и другихъ небольшихъ животныхъ. Однажды, въ неглубокомъ пруду я замѣтилъ небольшую крапчатую черепаку, грѣвшуюся на солнцѣ; я замахнулся было на нее палкой... Вдругъ что-то остановило мою руку, и я услышалъ въ себѣ ясный и сильный голосъ, который сказалъ: это дурно. Весь пораженный этимъ

новымъ чувствомъ, этой невѣдомой силой, которая во мнѣ и противъ моей воли стала поперекъ моихъ дѣйствій, я продержалъ въ воздухѣ поднятую палку, пока не потерялъ черепаку изъ вида... Могу увѣрить васъ, говоритъ онъ, что никакое событіе въ жизни не оставило во мнѣ болѣе глубокаго и сильнаго впечатлѣнія» <sup>1)</sup>).

Дѣлались попытки объяснить направленное къ осуществленію общаго блага поведеніе изъ эгоистическихъ мотивовъ: человѣкъ долженъ поступать соотвѣтственно нравственнымъ правиламъ, такъ какъ это для него самое практичное. Но всѣ такія узко-утилитарныя построенія не выдерживаютъ критики: ихъ нѣтъ никакой возможности обосновать. Очень часто отдать кусокъ своего хлѣба голодающему значить не насытиться самому. Самопожертвованіе, вытекающее изъ внутренняго чувства, заставляющаго человѣка совершить его, есть дѣйствительно самопожертвованіе, такъ какъ вѣдь оно часто подразумѣваетъ и пожертвованіе своей жизнью.

Другое объясненіе самопожертвованія и вообще альтруистическихъ поступковъ отыскивали на почвѣ ощущений: у человѣка, настроеннаго альтруистически, отказъ отъ своихъ интересовъ въ пользу другого даетъ большее наслажденіе, чѣмъ какое бы онъ могъ получить отъ удовлетворенія тѣхъ желаній, отъ которыхъ онъ отказался. Эта точка зрѣнія точно такъ же не выдерживаетъ критики, такъ какъ она сводитъ явленія воли исключительно къ гедонистическимъ мотивамъ. Согласно этой точкѣ зрѣнія, человѣческая воля направляется исключительно только пріятными или непріятными ощущеніями или ожиданіемъ подобныхъ ощущений въ будущемъ. Правда, сторонники этой точки зрѣнія признаютъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ проявленія воли такъ внезапны и опредѣленны, какъ, напримѣръ, въ случаяхъ, взятыхъ изъ Гюйо и приведенныхъ выше, что здѣсь не можетъ имѣть мѣста взвѣшиваніе и оцѣнка пріятныхъ или непріятныхъ ощущений, которыя должны получиться въ будущемъ въ результатѣ принятаго рѣшенія. Но такіе случаи считаются послѣдователями этой точки зрѣнія исключительными; для нихъ такія рѣшенія представляютъ собою или конденсированный результатъ многочисленныхъ сознательныхъ рѣшеній этого индивидуума въ прошломъ, или уна-

<sup>1)</sup> М. Гюйо Очеркъ морали. Изд. „Знанія“. Спб. 1898, стр. 271.

слѣдованный имъ отъ его предковъ обычный способъ дѣйствія въ опредѣленныхъ обстоятельствахъ,—причемъ и тутъ въ рядѣ поколѣній многократно опредѣленный способъ дѣйствія сознательно принимался предками этого существа послѣ взвѣшиванія послѣдствій того или другого рѣшенія. Подробную критику этой точки зрѣнія, критику гедонистической мотивации воли, можно найти въ блестящей книгѣ проф. Л. И. Петражицкаго, куда мы и отсылаемъ читателя <sup>1)</sup>.

Скажемъ только, что волевые акты человѣка являются результатомъ приведенія въ дѣйствіе нервно-психическихъ механизмовъ. Это приведеніе въ дѣйствіе обуславливается самыми разнообразными факторами—внѣшними раздраженіями (звуками, зрительными впечатлѣніями и т. п.) и внутренними (химическими измѣненіями соковъ организма, психическими образами, возникающими въ сознаніи, и т. д.). Внезапное рѣшеніе человѣка можетъ также мало зависеть отъ представленій и сравненій пріятныхъ и непріятныхъ послѣдствій его поступковъ, какъ мало, по всей вѣроятности, зависитъ отъ подобныхъ сопоставленій поведеніе зайца, почувшаго врага и стремглавъ бросающагося бѣжать.

Чѣмъ живое существо стоитъ выше, тѣмъ каждое его дѣйствіе сопровождается болѣе сложными и богатыми психическими переживаніями. Чѣмъ оно стоитъ ниже, тѣмъ, наоборотъ, его психическій міръ проще и бѣднѣе и только въ угоду теоретическимъ построеніямъ является нужнымъ приписывать сознательный выборъ рѣшенія людямъ, стоявшимъ на гораздо болѣе низкой ступени развитія, чѣмъ мы, и даже животнымъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ и мы поступаемъ опредѣленнымъ образомъ подъ вліяніемъ внезапнаго внутренняго импульса. Такимъ образомъ, нельзя признать, чтобы воля обуславливалась исключительно тѣми представленіями удовольствія и неудовольствія, которыя получаютъ отъ удовлетворенія тѣхъ или другихъ желаній. Въ основѣ волевого акта лежитъ стремленіе или потребность сдѣлать что-либо; эта потребность можетъ сопровождаться разнообразными интеллектуальными процессами и чувствованіями, которые въ большинствѣ случаевъ вліяютъ на конечный исходъ волевого акта, но не въ этихъ, зачастую только сопутствующихъ, ощущеніяхъ и размышленіяхъ заключается главное.

<sup>1)</sup> Л. Петражицкій. Введеніе въ изученіе права и нравственности. Основы эмоціональной психологій. 2-ое изд., Спб., 1907.

Человѣческой организмъ въ отвѣтъ на опредѣленную комбинацію внѣшнихъ обстоятельствъ реагируетъ опредѣленнымъ образомъ. Необходимость на извѣстныя обстоятельства отвѣчать опредѣленнымъ дѣйствіемъ, направленнымъ на пользу другихъ лицъ или общества, въ нашемъ сознаніи отражается въ формѣ чувства нравственнаго долга <sup>1)</sup>.

Когда мать жертвуетъ своею жизнью за жизнь своего ребенка, то представлять себѣ, что она это дѣлаетъ послѣ тщательнаго сопоставленія того, какова ея жизнь будетъ безъ ребенка и того чего она лишается, жертвуя своею жизнью—есть нелѣпое теоретизированіе въ угоду опредѣленной точкѣ зрѣнія. Мать жертвуетъ собой потому, что она не можетъ поступить иначе, а не на основаніи того, что это цѣлесообразно и принесетъ ей наиболѣе счастья.

Правда, можно теоретически построить цѣлую мораль, основанную на той схемѣ, что мать жертвуетъ собой за ребенка, такъ какъ она представляетъ себѣ, что жизнь безъ ребенка дастъ ей больше горя, чѣмъ сколько могли бы уравновѣсить удовольствія, которыя она можетъ получить впоследствии. Но эта мораль низшаго порядка по сравненію съ той, при которой человѣкъ жертвуетъ собой потому, что онъ не въ силахъ поступить иначе.

Точно также, можетъ быть, и возможно, что человѣкъ кидается въ воду, чтобъ спасти ребенка, подъ вліяніемъ представленія о тѣхъ страданіяхъ, которыя испытываетъ послѣдній, или подъ вліяніемъ чувства благодарности къ родителямъ ребенка за испытанныя благодѣянія, или, наконецъ, подъ вліяніемъ убѣжденія, что нѣтъ ничего лучше, какъ жертвовать собою за другихъ. Но наиболѣе простое и яркое проявленіе такого образа дѣйствія будетъ тогда, когда человѣкъ, увидавъ тонущаго, бросается спасать его, совершенно не занимаясь разсужденіями и взвѣшиваніемъ различныхъ ощущеній.

Намъ нельзя, согласиться съ узко-утилитарнымъ, а также гедонистическимъ объясненіемъ нравственности еще потому, что при такихъ объясненіяхъ нравственнаго поведенія чувство нрав-

---

<sup>1)</sup> Эту необходимость дѣйствовать на пользу другихъ мнѣ бы казалось болѣе правильнымъ называть во избѣжаніе недоразумѣній вмѣсто чувства нравственнаго долга нравственнымъ импульсомъ.



ственного долга (нравственный импульсъ), принадлежащее къ наиболѣе яркимъ и сильнымъ проявленіямъ душевной дѣятельности, оставалось бы въ сторонѣ и являлось какъ бы ненужнымъ. При такихъ построеніяхъ нравственности поведение человѣка обуславливалось бы или обсужденіемъ вопроса о томъ, какъ практичнѣе поступить въ томъ или другомъ случаѣ, или взвѣшиваніемъ соображеній о томъ, при какомъ рѣшеніи можно получить наибольшее удовлетвореніе, между тѣмъ — какъ на самомъ дѣлѣ нравственное рѣшеніе въ наиболѣе типичныхъ случаяхъ вытекаетъ, какъ непреодолимая сила, непосредственно изъ глубины душевной природы человѣка.

«Свести общественность животныхъ, — говоритъ Крапоткинъ, — къ любви и симпатіи, значитъ сузить ея всеобщность и ея значеніе, — точно такъ, какъ и людская этика, основанная на любви и личной симпатіи, ведетъ лишь къ суженію понятія о нравственномъ чувствѣ въ цѣломъ. Я вовсе не руководствуюсь любовью къ хозяину даннаго дома, котораго часто совершенно не знаю, когда, увидавъ его домъ въ огнѣ, схватываю ведро съ водой и бѣгу къ его дому, хотя бы нисколько не боялся за свой: мною руководитъ болѣе широкое, хотя и болѣе неопредѣленное чувство, вѣрнѣе инстинктъ общечеловѣческой солидарности, т.-е. круговой поруки между всѣми людьми, и общезжителности. То же самое наблюдается и среди животныхъ. Не любовь и даже не симпатія (понимаемая въ истинномъ значеніи этихъ словъ) побуждаютъ стадо жвачныхъ или лошадей становиться въ кругъ, съ цѣлью защиты отъ нападенія волковъ; вовсе не любовь заставляетъ волковъ соединяться въ своры для охоты, точно также не любовь заставляетъ ягнятъ и котятъ предаваться играмъ, и не любовь сводитъ вмѣстѣ осенніе выводки птицъ, которые проводятъ вмѣстѣ цѣлые дни почти всю осень. Здѣсь выступаетъ инстинктъ общительности, который медленно развивался среди животныхъ и людей въ теченіе чрезвычайно долгаго періода времени эволюціи, съ самыхъ раннихъ ея стадій и который научилъ въ равной степени животныхъ и людей сознать ту силу, которую они пріобрѣтаютъ, практикуя взаимную помощь и поддержку, и сознать удовольствія, которыя можно найти въ общественной жизни» <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> П. Крапоткинъ. Взаимная помощь, какъ факторъ эволюціи. Пер. Батуринскаго. 1907, Спб., стр. 6—7.

Изъ всего сказаннаго выше вытекаетъ, что внутреннее стремленіе совершить тотъ или другой поступокъ, направленный на пользу окружающихъ, т.-е. чувство нравственнаго долга, составляетъ главную основу нравственности. Соціальное значеніе этого чувства вполне понятно: правильная жизнь общества возможна только при существованіи нравственнаго импульса, когда каждый дѣйствуетъ не на основаніи корыстныхъ или косвенно корыстныхъ (эго-альтруистическихъ по Спенсеру) побужденій, а подъ давленіемъ внутренняго непреодолимаго стремленія.

Когда мать жертвуетъ своей жизнью за ребенка и когда самка защищаетъ съ опасностью жизни своихъ птенцовъ, кидаясь на врага, который разоряетъ гнѣздо, въ обоихъ этихъ случаяхъ какъ бы далеко ни стояли по лѣстницѣ эволюціи сравниваемые существа, какъ бы ни различались въ обоихъ этихъ случаяхъ проявленія психической жизни, сущность явленія остается та же самая. Та и другая мать дѣйствуютъ подъ вліяніемъ необыкновенно сильнаго, вложеннаго въ нихъ инстинкта. Съ этой точки зрѣнія животныя и человѣкъ въ нашихъ глазахъ имѣютъ гораздо больше общаго, чѣмъ обыкновенно думаютъ, когда явленія самопожертвованія сводятся у человѣка не на проявленіе общаго съ животными инстинкта, а на результатъ взвѣшиванія возможныхъ послѣдствій того или другаго поведенія. Этотъ властный инстинктъ, унаслѣдованный отъ нашихъ отдаленныхъ предковъ, есть то, что называютъ голосомъ совѣсти, это то, что соотвѣтствуетъ категорическому императиву Канта; неповиновеніе повелѣніямъ этого инстинкта влечетъ за собой то чувство неудовлетворенности или въ особенно рѣзкихъ случаяхъ то мучительное чувство, которое называютъ угрызениями совѣсти.

Нельзя согласиться съ точкой зрѣнія, приписываемой Канту, и, повидимому, несправедливо, будто только тѣ поступки и душевныя движенія относятся къ области нравственныхъ, которыя сопровождаются душевной борьбой съ противоположными стремленіями и чѣмъ эта борьба болѣе выражена, тѣмъ поведеніе въ большей мѣрѣ можетъ быть названо нравственнымъ. Съ этимъ нельзя согласиться, и слѣдуетъ признавать нравственнымъ каждый поступокъ, направленный на благо другихъ лицъ и вытекающій изъ внутренняго чувства необходимости совершить этотъ поступокъ, причемъ элементъ борьбы между различными побужденіями не представляется характерной чертой такихъ поступковъ.

Наоборотъ, чѣмъ это внутреннее чувство сильнѣе, непреоборимѣе, тѣмъ легче будутъ вытекать нравственные поступки изъ душевной сущности человѣка и тѣмъ мы должны считать его типъ организаціи болѣе нравственнымъ.

---

Можно считать болѣе или менѣе выясненнымъ вопросъ о происхожденіи чувства нравственнаго долга съ эволюціонной точки зрѣнія. Если намъ приходится подъ давленіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ многократно поступать опредѣленнымъ образомъ, то по прошествіи нѣкотораго времени въ насъ сложится чувство внутренней необходимости поступать такимъ образомъ, а дѣйствіе, направленное наперекоръ этому чувству внутренней необходимости, вызоветъ страданія, схожія съ угрызеніями совѣсти. Такъ, у петербуржцевъ существуетъ внутреннее чувство необходимости всегда на улицѣ быть въ верхнемъ платьѣ, хотя бы стояла жаркая погода: самое большое отклоненіе, которое допускается въ этомъ отношеніи, заключается въ томъ, что можно быть на улицѣ, не надѣвая пальто, но держа его въ рукахъ. Выйти изъ дому, не надѣвъ и не взявъ пальто, неприятно—въ душѣ имѣется тягостное ощущеніе, какъ будто дѣлаешь что-то неприличное, нехорошее. Вполнѣ понятно, какъ сложилась такая особенность: климатъ Петербурга таковъ, что большую часть года нечего и думать выходить на улицу въ томъ платьѣ, въ которомъ находишься въ комнатахъ; а если нѣсколько дней въ году и бываютъ такихъ, что во время ихъ въ жаркое время дня это было бы возможно дѣлать, то при далекихъ разстояніяхъ и выходя на цѣлый день изъ дому безъ верхняго платья, рискуешь оказаться послѣ захода солнца, съ наступленіемъ холоднаго вечера черезъ чуръ легко одѣтымъ и не только продрогнуть, но и серьезно захворать.

Точно также, если внѣшнія обстоятельства заставляютъ въ извѣстное время года придерживаться опредѣленной пищи, то можно разсчитывать, что со временемъ въ этой средѣ у людей сложится внутреннее чувство потребности въ извѣстное время употреблять такую, а не другую пищу. Въ странѣ, гдѣ сложилась государственная власть, или въ странѣ, которая подпала подъ власть завоевателя, по прошествіи извѣстнаго времени, предписанія, вначалѣ поддерживаемыя внѣшнимъ принужденіемъ,

впослѣдствіи могутъ войти въ нравы страны, и тогда члены этого общества будутъ чувствовать внутреннюю потребность поступать такъ, а не иначе.

Образовавшееся съ теченіемъ времени путемъ внѣшняго принужденія внутреннее чувство необходимости поступать определеннымъ образомъ, какъ мы увидимъ дальше, не вполне соответствуетъ нравственному чувству, но въ значительной степени напоминаетъ его. Образование такого внутренняго чувства необходимости многое объясняетъ намъ и въ образованіи нравственнаго импульса.

Особенно обстоятельно прослѣженъ генезисъ морали Спенсеромъ. Мы видимъ у Спенсера цѣльную логическую схему развитія нравственности, построенную безъ привлеченія какихъ бы то ни было сверхъестественныхъ факторовъ. Съ его системой развитія морали нельзя согласиться, по моему мнѣнію, развѣ только въ слѣдующемъ отношеніи. Происхожденіе нравственности построено у него на послѣдовательномъ примѣненіи принципа гедонистической мотивации поведенія: нравственное дѣйствіе для Спенсера всегда, по крайней мѣрѣ, въ исторіи своего развитія, имѣетъ своими побудительными причинами стремленіе къ пріятному и отвращеніе отъ непріятнаго. Съ этимъ нельзя согласиться: такіе поступки, какъ самопожертвованіе индивидуума на пользу потомства или общины, наблюдаются у существъ, крайне низко стоящихъ по своей организаціи и съ самой примитивной психической жизнью. Если для сохраненія вида полезно самопожертвованіе отдѣльнаго существа, то можетъ выработаться и будетъ передаваться по наслѣдству соответствующій инстинктъ, заставляющій живое существо жертвовать собою за другихъ. Такой инстинктъ могли унаслѣдовать и люди отъ своихъ отдаленныхъ предковъ. Поэтому намъ нѣтъ необходимости искать въ эго-альтруистическихъ чувствахъ сложныхъ гедонистическихъ мотивовъ для объясненія альтруистическихъ поступковъ. Эти поступки полезны для вида, и потому отдѣльные представители его получили соответствующую нервную организацію (путемъ подбора). У существъ, обладающихъ сложной и высоко стоящей психической жизнью, эти инстинктивные стремленія будутъ одѣваться въ сложную систему душевныхъ переживаній, состоящихъ изъ ощущеній, воспоминаній, представленій о будущихъ удовольствіяхъ и непріятностяхъ; къ этому будутъ присоеди-

няться философскія и религіозныя построенія, но изъ этого нельзя заключать, что въ образованіи этого инстинкта когда-то участвовали тоже сложные психическіе факторы.

Дарвинъ въ вопросѣ о происхожденіи нравственности и ввелъ, какъ важный факторъ, борьбу за существованіе между отдѣльными племенами. Въ всякаго сомнѣнія, чѣмъ больше какое-либо племя заключало въ себѣ людей отважныхъ, способныхъ на самопожертвованіе, полныхъ преданности интересамъ своего племени, полныхъ послушанія, вѣрности, участія къ другимъ, тѣмъ больше это племя въ борьбѣ съ другими племенами имѣло шансовъ на побѣду <sup>1)</sup>. Такія племена вытѣсняли другихъ, завладѣвали ихъ территоріями, наконецъ, совершенно доводили до вымиранія племена, не столь одаренныя въ нравственномъ отношеніи. Вотъ одинъ изъ факторовъ, благодаря которому качества, полезныя для общества, должны были усиливаться все время, пока человѣчество распадалось на маленькія племена, борющіяся другъ съ другомъ.

Очень большая заслуга П. Крапоткина заключается въ томъ, что онъ указалъ на широкую распространенность взаимной помощи среди животныхъ и на ту большую роль, которую она играетъ, какъ факторъ, благопріятствующій побѣдѣ въ борьбѣ за существованіе. Самъ Дарвинъ выраженіе «выживаніе наиболѣе приспособленнаго» понималъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, подразумѣвая подъ свойствами, благопріятствующими выживанію и нравственныя качества, и общественныя инстинкты. Но его популяризаторы эту борьбу за жизнь представляли себѣ въ самой грубой формѣ уничтоженія однихъ живыхъ существъ другими. Въ противовѣсъ этому Крапоткинъ приводитъ свои многочисленныя наблюденія на далекомъ сѣверо-востокѣ Азіи. Тамъ, на громадныхъ пространствахъ борьба изъ-за пищи не играетъ выдающейся роли. Всѣ эти степи, лѣса мало населены, и это происходитъ отъ того, что главные враги живыхъ существъ въ этихъ краяхъ, какъ и вообще среди дѣвственной природы, не другія живыя существа, а стихіи: мятели, снѣгъ, гололедица, ливни и т. п. Отъ этого зависитъ то, что наблюдателя поражаетъ не борьба за существованіе, а наоборотъ, многочисленные

<sup>1)</sup> Ч. Дарвинъ. Собраніе сочиненій. Изд. Поповой. Т. II. Происхожденіе человѣка и половой отборъ. Стр. 93.

яркіе факты взаимопомощи живыхъ существъ. Такъ, на всякомъ озерѣ, на далекомъ Сѣверѣ, наблюдаются громадныя сообщества водяныхъ птицъ, вмѣстѣ выводящихъ птенцовъ и сообща защищающихся отъ хищниковъ. Всѣ прибрежныя скалы Сѣвера заняты такими же сообществами другихъ птицъ. Осенью перелетныя птицы соединяются въ громадныя стаи и вмѣстѣ, помогая другъ другу, совершаютъ перелеты. На Амурѣ Крапоткинъ видѣлъ громадное переселеніе косуль, когда десятки тысячъ этихъ животныхъ убѣгали, спасаясь отъ выпавшихъ глубокихъ снѣговъ, и собирались большими стадами съ цѣлью пересѣчь Амуръ въ самомъ узкомъ мѣстѣ, у Малаго Хингана. Орлы въ степи, какъ наблюдалъ Сѣверцевъ, питающіеся падалью, увидѣвъ добычу, сзываютъ товарищей крикомъ и у нихъ существуетъ цѣлая организація для добыванія пищи. Крапоткинъ совершенно справедливо утверждаетъ, что среди животныхъ значительно труднѣе найти живущихъ дѣйствительно вполнѣ изолированно, чѣмъ живущихъ обществами. Даже дикія кошки тамъ, гдѣ ихъ много, часто охотятся по нѣскольку вмѣстѣ, напр., львы, не говоря уже о другихъ хищникахъ, охотящихся стаями, какъ волки и т. п. Животныя травоядныя обыкновенно живутъ стадами, такъ какъ этотъ образъ жизни очень полезенъ имъ и противъ хищниковъ, и въ борьбѣ съ непогодами. Не нужно забывать, говорить Крапоткинъ, что мы живемъ въ вѣкъ торжества человѣка на поверхности земного шара; имъ жестоко преслѣдуется большинство крупныхъ животныхъ, не ставшихъ домашними, и значительная часть ихъ близка къ уничтоженію. Между тѣмъ животныя, которыя при большомъ численномъ составѣ и не подвергаемыя сильному преслѣдованію живутъ обществами, тогда, когда они близки къ уничтоженію, встрѣчаются только отдѣльными, разрозненными экземплярами. Если бы на землѣ явилось существо болѣе сильное, чѣмъ человѣкъ, то послѣдніе представители человѣчества точно такъ же жили бы отдѣльными, одичавшими единицами, прячущимися по трещинамъ.

Жизнь сообществами, говоритъ Крапоткинъ, даетъ возможность самымъ слабымъ насѣкомымъ, самымъ слабымъ птицамъ и самымъ слабымъ млекопитающимъ защищаться противъ нападеній самыхъ ужасныхъ хищниковъ изъ среды птицъ и животныхъ или же охранять себя отъ нихъ; она обезпечиваетъ имъ долготѣіе; она даетъ возможность виду выкармливать свое потом-

ство съ наименьшей ненужной затратой энергіи и поддерживать свою численность, даже при очень слабой рождаемости; она позволяет стаднымъ животнымъ совершать переселенія и находить себѣ новыя мѣста жительства <sup>1)</sup>.

Факты, собранные Крапоткинымъ, очень важны, какъ доказательство громаднаго значенія въ животномъ мірѣ жизни обществами. Кромѣ того, они имѣютъ большое значеніе, такъ какъ даютъ мѣрило для вѣрной оцѣнки явленій нравственнаго міра человѣка. Симпатія себѣ подобнымъ, помощь имъ, дѣятельность на пользу общества—все это не есть что-либо присущее одному только человѣку и создѣвшееся вмѣстѣ съ нимъ, все это было на землѣ задолго до появленія человѣка, унаслѣдовано имъ отъ его предковъ-животныхъ и потому глубоко коренится въ его природѣ. Совершенно неосновательно представлять себѣ, что всѣ эгоистическія душевныя движенія являются въ человѣкѣ коренными прочными душевными свойствами, а альтруистическія—сравнительно недавно выработанными, а потому поверхностными и непрочными. На самомъ дѣлѣ, и тѣ и другія принадлежатъ къ основнымъ свойствамъ душевной жизни и глубоко коренятся въ природѣ человѣка, ведя свое начало отъ далекихъ предковъ человѣка, стоявшихъ значительно ниже обезьянъ.

Остановимся еще на попыткѣ Гюйо построить мораль внѣ зависимости отъ какихъ бы то ни было метафизическихъ и супрарациональныхъ основаній. Гюйо исходитъ изъ фізіологическаго опредѣленія жизни, какъ совокупности двухъ процессовъ: процесса накопленія силъ и процесса траты ихъ; первый не можетъ существовать безъ второго. Жизнь, говоритъ онъ, имѣетъ двѣ стороны: съ одной стороны, она есть питаніе и ассимиляція, съ другой—производство и плодовитость. Чѣмъ болѣе она усваиваетъ, тѣмъ болѣе должна она тратить: таковъ законъ. Фізіологическая трата не есть зло; она—одинъ изъ неустраняемыхъ моментовъ жизни. Это выдыханіе, слѣдующее за вдыханіемъ. Трата для другихъ требуется соціальною жизнью; она не является, слѣдовательно, если все принять въ расчетъ, потерей для организма; это желательное расширеніе и даже необходимость <sup>2)</sup>. Излишекъ, накопляемый живымъ существомъ,

1) П. Крапоткинъ. Тамъ же, стр. 68.

2) М. Гюйо. Очеркъ морали, стр. 257.

прежде всего тратится на размноженіе, которое можетъ быть неполowymъ или половымъ. Съ появленіемъ послѣдняго для міра начинается, говоритъ Гюйо, новый моральный фазисъ. Особь перестаетъ быть изолированной; раздѣленіе половъ имѣетъ первостепенное значеніе въ моральной жизни. Издавна обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что старыя дѣвы, холостяки, евнухи обыкновенно гораздо эгоистичнѣе другихъ людей: центръ ихъ всегда оставался въ глубинѣ ихъ, никогда не колеблясь. И дѣти тоже эгоистичны: у нихъ нѣтъ еще такого избытка жизни, который билъ бы наружу. Къ годамъ половой зрѣлости мѣняются черты ихъ характера: юноша исполненъ энтузіазма, онъ готовъ на всѣ жертвы, да и необходимо въ самомъ дѣлѣ, чтобъ онъ жертвовалъ чѣмъ-нибудь изъ своего существа—онъ слишкомъ живетъ, чтобы жить для самого себя. Старикъ, напротивъ, продолжаетъ Гюйо, нерѣдко склоненъ снова сдѣлаться эгоистомъ. У больного замѣчаются тѣ же наклонности. Всякій разъ, какъ бѣднѣетъ источникъ жизни, во всемъ существѣ возникаетъ потребность сбереженія силъ, себялюбиваго обереганія: ни одной капли жизненныхъ соковъ не хочется дать просочиться наружу. Потребность интеллектуальной плодовитости еще болѣе, нежели половая плодовитость, глубоко измѣняется, по Гюйо, жизненные условія человѣчества. Мысль, дѣйствительно, безлична и безкорыстна. И чувство такъ же, какъ и умъ, хочетъ дѣятельнаго проявленія. Намъ недостаточно самихъ себя; у насъ больше слезъ, чѣмъ нужно для собственныхъ страданій, больше радостей въ запасѣ, чѣмъ то оправдывается нашимъ личнымъ счастьемъ. Наконецъ, что касается воли, мы чувствуемъ потребность производить, напечатлѣвать на мірѣ форму своей активности. Съ теченіемъ времени трудъ будетъ, по Гюйо, становиться все болѣе и болѣе необходимымъ челоуѣку. Мы чувствуемъ потребность хотѣть и работать не только для себя, но и для другихъ. Чувствуешь потребность помогать другимъ, говоритъ Гюйо, давать своимъ плечомъ толчокъ повозкѣ, увозящей съ трудомъ челоуѣчество; во всякомъ случаѣ жужжать въ кругъ нея. Каждый изъ насъ чувствуетъ, какъ, подобно физическимъ силамъ, тѣснятъ его и рвутся наружу силы моральныя. Жизнь это плодовитость, и обратно, плодовитость—это кипучая жизнь, это—истинное существованіе. Есть извѣстное самоотверженіе, неотдѣлимое отъ существованія, безъ



котораго духовно умираешь, сохнешь. Нужно цвѣсти; нравственность, безкорыстіе, это—цвѣтъ человѣческой жизни. Наиболе богатая жизнь чувствуетъ и наиболее сильное побужденіе, говоритъ онъ, расточаться, жертвовать собой въ извѣстной мѣрѣ, по частямъ отдавать себя другимъ. Изъ этого слѣдуетъ, что наиболее совершенный организмъ будетъ также и наиболее общежительнымъ и что идеалъ индивидуальной жизни есть жизнь совмѣстная <sup>1)</sup>.

У Гюйо особенно цѣнна та мысль, составляющая центръ его міросозерцанія, что потребность жить для другихъ, нравственное чувство представляютъ собою душевныя проявленія сильныхъ индивидуумовъ, въ которыхъ жизнь бьетъ ключомъ и имѣется избытокъ силъ. Эта мысль представляетъ несомнѣнно наблюденіе, взятое изъ жизни. Конечно, это справедливо только въ общихъ чертахъ; изъ общаго правила есть исключенія: такъ у больныхъ тѣлесными болѣзнями часто встрѣчаются высокія проявленія духа; въ своей книгѣ «Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ» <sup>2)</sup> я указывалъ на это явленіе и старался объяснить его, но въ общемъ мысль Гюйо справедлива. Какъ же съ его точки зрѣнія нужно себѣ представлять чувство нравственного долга? Для него это будетъ, очевидно, ощущеніе избытка жизненныхъ силъ, которыя ищутъ выхода. Долгъ, говоритъ онъ, можетъ быть сведенъ на сознаніе извѣстной внутренней мощи, по природѣ своей превосходящей всѣ прочія силы. Внутренно почувствовать то наибольшее, что мы способны сдѣлать, значитъ тѣмъ самымъ впервые сознать, что мы должны сдѣлать. Долгъ, если стать на почву фактовъ и откинуть метафизическія понятія, продолжаетъ онъ, есть изобиліе жизни, которая рвется наружу, хочетъ отдаться <sup>3)</sup>.

Только что изложенныя теоріи Спенсера, Крапоткина, Гюйо и т. д. всѣ дѣлаютъ попытки построить нравственность, не прибѣгая ни къ метафизическимъ предпосылкамъ, ни къ сверхреальнымъ обоснованіямъ. Задачу ихъ можно было бы очертить словами Гюйо, помѣщенными имъ въ началѣ его книги о морали: «Строго-научный методъ налагаетъ на насъ обязанность поискать

<sup>1)</sup> М. Гюйо. Тамъ же, стр. 254—258.

<sup>2)</sup> А. Яроцкій. Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ. Юрьевъ. 1908, стр. 198.

<sup>3)</sup> М. Гюйо. Тамъ же, стр. 261.

сначала, чѣмъ можетъ быть мораль, исключительно покоящаяся на фактахъ и, стало-быть, не отпавляющаяся ни отъ апіорнаго тезиса, ни отъ апіорнаго закона»<sup>1)</sup>).

Внѣ всякаго сомнѣнія, теорія Спенсера вполнѣ послѣдовательно излагаетъ происхожденіе морали; мы можемъ себѣ представить, какъ мораль развилась изъ первоначальныхъ зачатковъ до самыхъ высшихъ своихъ проявленій. Она объясняетъ намъ, что такое чувство нравственнаго долга—это глубоко вкоренившійся въ насъ инстинктъ дѣйствовать въ интересахъ общества и даже въ интересахъ вида, т. е. всего человѣчества. Нравственный долгъ—это сила природы, дѣйствующая изнутри челоуѣка и несомнѣнно очень полезная для общества. Но объясняетъ ли эта теорія, почему индивидуумъ долженъ слѣдовать велѣніямъ этого внутренняго чувства? Совсѣмъ нѣтъ. Съ каждой изъ силъ, какъ окружающей челоуѣка природы, такъ и съ каждымъ изъ свойствъ своей внутренней организациіи индивидуумъ долженъ считаться, какъ съ фактомъ и стараться, насколько это въ его силахъ, измѣнить ихъ въ свою пользу. Такъ, челоуѣкъ борется съ своей неспособностью сосредоточиться и интенсивно приняться за умственную работу, равно какъ онъ защищаетъ себя отъ внѣшняго холода. Такимъ образомъ все это сложное построеніе объясняетъ намъ, откуда явилось чувство долга и насколько оно важно для общества, но совершенно не объясняетъ, почему индивидуумъ долженъ ему повиноваться.

Точка зрѣнія Спенсера особенно ясно выражена въ его полемикѣ съ пасторомъ І. Девисомъ. Послѣ обмѣна нѣсколькими письмами, Спенсеръ въ письмѣ, которымъ онъ заканчиваетъ эту полемику, говоритъ: «Почему челоуѣкъ, ощущающій въ себѣ опредѣленное нравственное обязательство, долженъ слѣдовать ему? На этотъ вопросъ можно такъ же приблизительно отвѣтить, какъ на слѣдующій—почему челоуѣкъ долженъ ѣсть, когда у него есть аппетитъ къ ѣдѣ. Въ обычныхъ условіяхъ челоуѣкъ ѣсть, чтобъ утолить голодъ, безъ опредѣленнаго сознанія объ отдаленныхъ цѣляхъ, однако, если къ нему обратиться за обоснованіемъ, онъ дастъ отвѣтъ, что ему необходимо удовлетворить свой аппетитъ, т. к. это полезно для его здоровья, для поддержанія его силы и для того, чтобъ онъ имѣлъ воз-

1) См. тамъ же, стр. 243.

возможность дольше жить и работать. Точно также, если бы кто-нибудь, дѣлающій опредѣленную вещь подъ вліяніемъ чувства долга, былъ объ этомъ спрошенъ, то онъ отвѣтилъ бы, что хотя онъ дѣйствовалъ, не думая объ отдаленныхъ послѣдствіяхъ, слѣдующихъ своему чувству, но онъ очень хорошо видитъ, какъ отдаленныя послѣдствія его поступка въ большинствѣ случаевъ окажутся полезны не только для другихъ, но съ теченіемъ времени и для него самого»<sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, во всемъ Спенсеровскомъ построеніи никакой внутренней обязательности нѣтъ, а стойкость нравственнаго чувства должна быть сопоставлена съ прочностью инстинктовъ. Насколько же прочны послѣдніе, къ этому вопросу мы вернемся ниже.

Согласно Дарвину чувство нравственнаго долга является тоже инстинктомъ. По его словамъ, философы школы производной нравственности принимали, что основаніе нравственности лежитъ въ извѣстномъ родѣ любви къ себѣ, а позднѣе придумали «законъ наибольшаго счастья». Было бы справедливѣе, по мнѣнію Дарвина, считать послѣдній принципъ желательной цѣлью, а не побужденіемъ въ дѣлѣ поведенія. Дарвинъ протестуетъ противъ требованія для каждаго поступка существованія опредѣленныхъ мотивовъ, связанныхъ съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія. Человѣкъ, говоритъ онъ, повидимому, часто дѣйствуетъ внезапно, непосредственно, т.-е. по инстинкту или по давно усвоенной привычкѣ, вовсе не думая объ удовольствіи, подобно тому, какъ поступаютъ, вѣроятно, пчела или муравей, когда они слѣпо повинуются инстинкту. Направленъ этотъ общественный инстинктъ скорѣе въ цѣляхъ общаго блага, чѣмъ ради счастья вида. Подъ терминомъ же «общаго блага» можно понимать средства, благодаря которымъ возможно большее число особей можетъ вырасти въ полномъ здоровьѣ и силѣ и развить всѣ свои способности при данныхъ условіяхъ<sup>2)</sup>. По мнѣнію Дарвина, если бы животныя были одарены разумомъ, инстинктъ ихъ проявился бы въ ихъ сознаніи въ видѣ чувства долга. Если бы мы были, говоритъ онъ, въ совершенно тѣхъ же условіяхъ, какъ

1) Spencer. Die Principien der Ethik. Deutsche Ausgabe von B. Vetter u. V. Carus. II Band. II Abtheilung. Anhang C., Stuttgart, 1895, S. 317.

2) Ч. Дарвинъ. Происхожденіе человѣка и половой отборъ. Перев. проф. Сѣченова. Изд. Поповой. С.-Пбурзь, 1899, стр. 84.

пчелы въ ульяхъ, то нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что наши незамужнія женщины, подобно пчеламъ-работницамъ, считали бы священнымъ долгомъ убивать своихъ братьевъ, матери стремились бы убивать своихъ плодовитыхъ дочерей,—и никто не думалъ бы протестовать противъ этого <sup>1)</sup>.

Что касается фактовъ, приводимыхъ Крапоткинымъ, то они имѣютъ очень большое значеніе, такъ какъ они показываютъ, какіе глубокіе корни имѣютъ заложенные въ насъ, общественные инстинкты. Мы имѣемъ полное основаніе предполагать, что, благодаря этимъ инстинктамъ, та линія живыхъ существъ, къ которымъ мы принадлежимъ, и побѣдила всѣхъ остальныхъ. Но и съ точки зрѣнія Крапоткина въ чувствѣ долга мы имѣемъ не что иное, какъ глубоко укоренившійся инстинктъ.

Гюйо называетъ свое міросозерцаніе нравственностью безъ чувства долга (принужденія). Насколько важно его утвержденіе, почерпнутое, какъ мы говорили выше, изъ наблюденія явленій окружающей жизни, что способность сочувствовать другимъ и жить для нихъ есть проявленіе богатой жизненными силами природы, настолько невозможно на одномъ этомъ строить нравственность. Сегодня человѣкъ полонъ силъ и здоровья, и онъ альтруистъ, завтра онъ ослабѣлъ, боленъ, и въ этомъ онъ можетъ искать обоснованія мелкой себялюбивой жизни. У Гюйо есть одно мѣсто, въ которомъ онъ, повидимому, ставитъ въ принципъ подобную измѣнчивость основныхъ свойствъ характера. Такъ, онъ говоритъ, что съ его точки зрѣнія служеніе чужимъ интересамъ лишь постольку выше служенія своимъ собственнымъ, поскольку оно указываетъ на большую экспансивность нравственнаго существа, на избытокъ внутренней жизни. Иначе это было бы нѣчто уродливое, въ родѣ тѣхъ растений, которыя не имѣютъ ни листьевъ, ни корней, почти ничего, кромѣ цвѣтка <sup>2)</sup>.

Гюйо считаетъ совершенно ненужнымъ импульсомъ для поведенія чувство нравственнаго долга и думаетъ, что въ дальнѣйшемъ оно замѣнится рядомъ другихъ факторовъ, которые онъ называетъ эквивалентами долга. Сюда относится, по Гюйо, прежде всего ощущеніе нашей внутренней, высшей мощи, во-вторыхъ,

1) Ч. Дарвинъ. Тамъ же, стр. 68.

2) М. Гюйо. Тамъ же, стр. 297.

вліяніе оказываемое идеями на наши поступки: каждое теоретическое представлєніе о направленіи дѣйствія влечетъ за собою въ то же время стремленіе осуществить на дѣлѣ это представлєніе. Пониманіе и активность, говоритъ Гюйо, болѣе уже не представляются раздѣленными пропастью. Понимать значитъ начать уже въ себѣ осуществленіе того, что понимаешь; мыслить есть нѣчто лучшее, чѣмъ то, что есть въ дѣйствительности, это первое усиліе для осуществленія его. Дѣйствіе есть не что иное, какъ продолженіе идеи<sup>1)</sup>. Эти мысли представляютъ собою приложеніе къ морали философіи Фулье объ идеяхъ-силахъ. То, что называется долгомъ или нравственнымъ принужденіемъ, говоритъ Гюйо, есть въ сферѣ мышленія сознаніе этой коренной тождественности: долгъ есть потребность внутренне развертываться, придавать законченность нашимъ идеямъ, заставляя ихъ переходить въ дѣйствіе.

Третьимъ эквивалентомъ долга будетъ постоянное сопроникновеніе чувствительностей и возрастающая социализація нашихъ удовольствій и страданій. Наконецъ, любовь къ риску, какъ въ сферѣ дѣйствованія, такъ и въ сферѣ мышленія, можетъ, по мнѣнію Гюйо, въ значительной степени замѣнить нравственный долгъ.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что все то, что перечисляетъ здѣсь Гюйо, является крайне недостаточнымъ эквивалентомъ долга, такъ какъ импульсы, происходящіе такимъ образомъ, непостоянны, непрочны, и значительно слабѣе той внутренней силы, которая обозначается терминомъ нравственнаго долга (категорическаго императива Канта). Какъ ни цѣнны мысли Гюйо, но само по себѣ отрицаніе значенія нравственнаго импульса въ чистой его формѣ и признаніе его преходящимъ даетъ, по нашему мнѣнію, философіи Гюйо отбѣнокъ чего то больного и слабого.

Съ другой стороны, теорія Фулье объ идеяхъ-силахъ есть не что иное, какъ констатированіе психологическаго факта, что идея, несомнѣнно, стремится претвориться въ насъ въ дѣйствіе. Но эта теорія совсѣмъ не объясняетъ намъ, когда ее выставляютъ, какъ основаніе нравственности, почему мы не должны, напримѣръ, бороться съ чувствомъ любви къ ближнему, когда оно влечетъ насъ на поступки, противорѣчащіе нашей непо-

1) М. Гюйо. Тамъ же, стр. 262 и 263.

средственной выгодѣ, хотя бы наличность этого чувства мы и признавали.

Разсмотримъ теперь ту точку зрѣнія, по которой чувство нравственнаго долга является не чѣмъ инымъ, какъ результатомъ воздѣйствія внѣшняго принужденія на душевный складъ личности.

Эта точка зрѣнія давала бы, казалось, возможность очень оптимистически смотрѣть на будущую судьбу чувства долга. Такъ какъ, нужно думать, всегда будетъ существовать та или иная форма организации общества, то въ силу этого будутъ существовать по отношенію къ отдѣльнымъ людямъ факторы внѣшняго принужденія, которые будутъ заставлятъ послѣднихъ собразовать свое поведеніе съ интересами общества. Такимъ образомъ, это внѣшнее принужденіе постоянно будетъ претворяться въ теченіи времени во внутреннее нравственное чувство. Мнѣ кажется, что такая точка зрѣнія грѣшила бы необоснованнымъ оптимизмомъ. Дѣйствительно, мы можемъ повседневно наблюдать, какъ то, что насъ заставляло дѣлать внѣшнее принужденіе, потомъ становится для насъ необходимымъ дѣлать въ силу внутренняго чувства. Но это происходитъ съ нами только до тѣхъ поръ, пока сюда не вмѣшивается анализъ нашей мысли. Обстоятельства, напримѣръ, заставляли меня ходить всегда по правой сторонѣ улицы и у меня могло сложиться убѣжденіе, что для меня нравственный долгъ ходить по этой сторонѣ, но это убѣжденіе можетъ держаться только до тѣхъ поръ, пока я не созналъ, что это результатъ только внѣшняго принужденія. Правда, въ теченіе долгаго времени у меня еще будетъ сохраняться потребность дѣйствовать согласно старому правилу, но я уже теперь буду сознательно относиться къ возникающему во мнѣ импульсу и, если я признаю, что это нерационально для меня, то буду бороться съ этимъ, какъ съ вредной привычкой. Возьмемъ, какъ примѣръ, строгое выполненіе своихъ обязанностей прусскимъ чиновникомъ стараго закала. Конечно, его отношеніе къ порученному ему дѣлу обуславливается его религіозными и политическими убѣжденіями. Если же онъ придетъ къ выводу, что его поведеніе есть только результатъ муштровки, и потеряетъ вѣру въ свои идеалы, то, конечно, онъ станетъ работать только за страхъ, а не за совѣсть.

Но, если нельзя считать достаточно прочными результаты тѣхъ

вышнихъ вліяній, которыя дѣйствовали въ теченіе немногихъ поколѣній, то, можетъ быть, болѣе прочными окажутся особенности внутренней организаціи, заложенныя въ насъ вліяніями, дѣйствовавшими въ теченіе безконечнаго ряда поколѣній, начиная съ періода первобытной культуры или даже, какъ думаетъ Крапоткинъ, выработавшіяся у нашихъ предковъ, животныхъ. Можетъ быть, чувство нравственнаго долга, какъ одинъ изъ основныхъ инстинктовъ, окажется прочнѣе и будетъ въ состояніи противостоятъ разлагающему вліянію интеллекта. Нѣтъ, и въ этомъ направленіи наши ожиданія не являются болѣе обоснованными. Мы не имѣемъ основанія предполагать, что этотъ инстинктъ прочнѣе другихъ основныхъ біологическихъ инстинктовъ. Что же дѣлается съ послѣдними подъ вліяніемъ условій культурной жизни?

Въ этомъ отношеніи Гюйо обращаетъ вниманіе на судьбу двухъ изъ нихъ—инстинкта кормленія матерями грудью дѣтей и инстинкта размноженія. Какъ извѣстно, первый изъ нихъ имѣетъ настолько важное значеніе, что классъ животныхъ, къ которому мы принадлежимъ, называется классомъ млекопитающихъ; что касается другого, то онъ имѣетъ еще болѣе общее значеніе, такъ какъ характеризуетъ все живое. И вотъ, мы видимъ, первый инстинктъ не только самъ исчезаетъ, но даже органы, которыми онъ завѣдуетъ, молочныя железы, теряютъ способность функционировать. Что же касается второго, то уменьшеніе числа рождаемости во всѣхъ передовыхъ по культурѣ странахъ указываетъ на то, насколько человѣкъ способенъ имъ управлять соотвѣтственно своимъ расчетамъ. На примѣрѣ Франціи видно, что въ этомъ направленіи дѣло можетъ зайти такъ далеко, что цѣлая нація съ громадными историческими заслугами, играющая выдающуюся роль въ современной культурѣ, не только не увеличивается въ числѣ, но начинаетъ уменьшаться въ численности и вслѣдствіе этого теряетъ изо дня въ день свое международное положеніе.

Особенно послѣдній примѣръ показываетъ, какую силу имѣетъ человѣческое сознаніе надъ инстинктами, какъ бы глубоко они ни были заложены. «Научный духъ,—говоритъ Гюйо,—врагъ всякаго инстинкта: это наиболѣе разлагающая сила для всего того, что связала одна природа. Это революціонный духъ: онъ не перестаетъ бороться противъ духа авторитета въ нѣдрахъ обществъ; онъ будетъ бороться и противъ духа авторитета въ глу-

бинѣ сознанія». Онъ прибавляетъ: «Мы думаемъ, что можно научно доказать слѣдующій законъ: всякій инстинктъ, становясь сознательнымъ, имѣетъ стремленіе разрушиться»<sup>1)</sup>).

Будущее человѣчества зависитъ отъ того, возможно ли найти рационалистическое обоснованіе для чувства нравственнаго долга. Если сознанію не будетъ ясно, что поступаться своими интересами для другихъ необходимо въ интересахъ же индивидуума, то, какъ бы ни были прочны основы социальныхъ инстинктовъ, послѣднія будутъ разрушены и вмѣстѣ съ тѣмъ сильно понизится уровень общественной жизни, а, можетъ быть, она и совсѣмъ сдѣлается невозможной. Согласовать интересы отдѣльнаго человѣка и общества пытаются иногда съ помощью слѣдующаго грубо эгоистическаго разсужденія: человѣкъ можетъ жить только въ обществѣ и потому каждый обязанъ сообразовать свои дѣйствія съ интересами общества, такъ какъ, если пострадаютъ послѣдніе, то и онъ пострадаетъ. Легко видѣть неосновательность такого разсужденія: продолжительность существованія человѣка и общества совершенно различны. Если человѣкъ начнетъ сознательно разрушать современное ему общество, преслѣдуя свои эгоистическія цѣли, то не только онъ самъ, но, можетъ быть, и нѣсколько поколѣній его потомковъ успѣютъ просуществовать, пока для нихъ сдѣлаются замѣтными вредныя послѣдствія ихъ поведенія.

Учебники этики обычно стоятъ на точкѣ зрѣнія невозможности согласовать интересы индивидуума и общества. Они берутъ нравственное чувство, какъ нѣчто данное и стараются раскрыть его содержаніе или, исходя изъ понятія общаго блага, стараются вывести изъ того или другого пониманія этого принципа основы индивидуальнаго поведенія. Такъ, напримѣръ, Гефдингъ говоритъ: если принципомъ всякаго этического обоснованія должно быть соображеніе о наибольшемъ или наиболѣе широкомъ благополучіи, то естественно, что самъ этотъ принципъ не можетъ быть обоснованъ этически. Если онъ дѣйствительно вѣрный принципъ, то съ его безсознательнымъ или сознательнымъ признаніемъ вступаетъ въ силу этической способъ смотрѣть на вещи, а съ тѣми, кто отрицаетъ этотъ принципъ, не остается никакой возможности продолжать споръ или доказательства... Индивидуа-

<sup>1)</sup> М. Гюйо. Тамъ же, стр. 281—282.



листическая точка зрѣнія, пока она проводится послѣдовательно, неуязвима логически <sup>1)</sup>.

«Возможно ли опровергнуть нигилизмъ?—спрашиваетъ Паульсенъ, подразумѣвая подъ этическимъ нигилизмомъ полное отрицаніе нравственныхъ требованій.—Можетъ ли тотъ, кто такъ рассуждаетъ, доводами быть приведенъ къ тому, чтобы онъ былъ принужденъ признать, что неправъ? Въ извѣстномъ смыслѣ,—говоритъ Паульсенъ,—я не думаю, чтобы это было возможно. Можно ему сказать и показать, что другіе чувствуютъ иначе, а онъ на это отвѣтитъ: какое мнѣ до этого дѣло? Вы можете открывать въ себѣ чувство долга и идеалы, но во мнѣ нѣтъ ничего подобнаго, и я не чувствую никакого стремленія къ этому. Вы ему скажете: это недостатокъ; человекъ, которому доступны только наслажденія минуты, есть презрѣнное существо; онъ на это отвѣтитъ: а я этого не нахожу; наоборотъ, презрѣнъ тотъ, кто не находитъ мужества дѣлать то, что ему нравится, но позволяетъ себя отпугнуть различными воображаемыми страхами отъ наслажденій данной минуты» <sup>2)</sup>.

Точно такъ же Вестермаркъ утверждаетъ: если слово «этика» должно быть употребляемо, какъ обозначеніе науки, то предметомъ ея можетъ быть только изученіе нравственнаго сознанія, какъ факта <sup>3)</sup>.

Невозможность объединить интересы общества и индивидуума можетъ за собой вести еще двѣ точки зрѣнія. Съ одной стороны, можно вслѣдъ за сторонниками Ницше совершенно поставить крестъ на всякой нравственности, проникнутой гуманностью и состраданіемъ. Примѣръ такого отношенія мы видимъ въ книгѣ Тилле «Отъ Дарвина до Ницше». Исходя изъ узко понятыхъ представленій о борьбѣ за существованіе и изъ идеаловъ, взятыхъ отъ Ницше и изъ современной политической дѣйствительности Германіи, авторъ требуетъ, чтобы этика перестала, какъ обыкновенно дѣлается, прилаживать отжившее моральное содержаніе къ завоеваніямъ современной біологіи и соціологіи и чтобы изъ строго научныхъ посылокъ была создана

<sup>1)</sup> Г. Гефдингъ. Этика или наука о нравственности. Пер. Л. Оболенскаго. Спб. 1898, стр. 32—33.

<sup>2)</sup> F. Paulsen. System der Ethik. I Band. Stuttgart u. Berlin. 1903, S. 369.

<sup>3)</sup> Westermark. Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Leipzig. 1907, p. 14.

новѣйшая система морали. Эта мораль, основанная на дарвинизмѣ, по мнѣнію Тилле, не можетъ мириться съ демократіей, либерализмомъ, съ ученіемъ о равенствѣ людей, о равноцѣнности людей и одинаковымъ правомъ всѣхъ людей на существованіе. Задачи этой этики должны заключаться въ поднятїи и въ своеобразно понимаемомъ усовершенствованїи человѣческой расы, и эта цѣль должна быть единственнымъ конечнымъ и нравственнымъ идеаломъ. Какой-нибудь поступокъ, который направленъ противъ такого блага расы и дальнѣйшаго развитїя типа человѣка, не можетъ дольше считаться за нравственный, даже если бы этотъ поступокъ восхвалялся всѣми бывшими до сихъ поръ создателями нравственности и если бы даже за этотъ поступокъ стояла высшая заповѣдь христіанскаго нравоученїя. Двадцать два вѣка буддизмъ, говоритъ Тилле, восемнадцать столѣтїй христіанство, три столѣтїя реципированное римское право и уже столѣтіе Руссо проповѣдуютъ, что всѣ люди равны, а буддизмъ и христіанство къ этому прибавляютъ увѣщанїе о томъ, что всѣ люди должны другъ друга любить и жертвовать собой другъ за друга. Хотя эти ученїя и имѣли ничтожное вліяніе, по его мнѣнію, на общественное устройство, но зато эта проповѣдь имѣла въ томъ смыслѣ успѣхъ, что заставила людей вѣрить, будто равенство, любовь и миръ—основанїя жизни. Эти ученїя сдѣлались идеями, въ которыхъ искали подъема духа, въ которыя вѣрили, которыми клялись и ради которыхъ проклинали. Эти теорїи считались вѣчнымъ Евангелїемъ человѣчества, высшимъ и священнѣйшимъ его благомъ. На нихъ основано то, что считается идеаломъ общественнаго устройства: всѣ противоположности интересовъ должны быть сглажены, каждый работаетъ для другихъ, царствуетъ взаимная любовь и самопожертвованїе, общее чувство справедливости не терпитъ никакого неравенства; нужда, нищета, голодъ, войны должны быть уничтожены, миръ и согласїе должны сдѣлаться основами общаго счастья<sup>1)</sup>. Вотъ идеалы, которые, къ сожалѣнію, съ точки зрѣнїя Тилле, стоятъ непреодолимо высоко въ глазахъ современнаго человѣчества, но которыхъ научное мышленїе, какъ оно выразилось въ біологіи, не можетъ признать. Все это должно быть отвергнуто съ точки зрѣнїя этого послѣдователя Ницше: улучшенїе расы зависитъ

<sup>1)</sup> Dr. Alexander Tille. Von Darwin bis Nietzsche. Leipzig. 1895, S. 4—5.

отъ тщательнаго подбора производителей; но этого мало, кромѣ того должно происходить безжалостное исключеніе худшихъ. Современная мораль состраданія къ слабымъ должна быть преодолена, и поэтому Тилле вмѣстѣ съ Заратустрой восклицаетъ: «Не щади своего ближняго».

Выразителемъ противоположной, но тоже въ высшей степени мрачной точки зрѣнія, является Киддъ въ своей «Соціальной эволюціи». Онъ исходитъ изъ взгляда, что разумъ никогда не будетъ въ состояніи согласовать интересы индивидуума съ интересами человѣческаго рода, какъ цѣлаго, между тѣмъ пренебреженіе послѣдними влекло бы за собой гибель человѣчества. Разумъ не можетъ, думаетъ Киддъ, доказать человѣку необходимость слѣдовать нравственнымъ нормамъ.

И вотъ, по взглядамъ Кидда, религіи и являются тою уздою, назначеніе которой держать отдѣльную личность въ рамкахъ поведенія, нужнаго для всего человѣчества. Въ этомъ заключается утилитарное значеніе религій. Онѣ должны давать супрараціональную, т.-е. сверхразумную санкцію поведенію личности, которое необходимо, чтобъ поддержать происходящее развитіе общества, но которое по самой природѣ вещей не можетъ имѣть раціональной, г.-е. разумной, санкціи <sup>1)</sup>.

Изъ этого вытекаетъ слѣдующій трагическій выводъ: въ то время какъ, по отношенію къ внѣшней природѣ, разумъ составляетъ главное орудіе человѣка, и человѣкъ постоянно перевозитъ свой разумъ, какъ свое драгоценнѣйшее достояніе, этотъ же разумъ, направленный на анализъ своей собственной природы и религіозныхъ вопросовъ, становится злѣйшимъ врагомъ человѣчества, съ которымъ люди непрестанно борются. Они считаютъ (и справедливо, по мнѣнію Кидда) своимъ врагомъ, достойнымъ самаго жестокаго наказанія, самаго упорнаго преслѣдованія—какъ это намъ и показываетъ исторія—тѣхъ, кто посовѣтоваль бы имъ двигаться въ этой области согласно свѣту своего разума. По мнѣнію Кидда, можно предположить, что современная цивилизація стремится удержать умственное развитіе на болѣе низкомъ уровнѣ <sup>2)</sup>; это можетъ зависѣть отъ того, что успѣхъ народа пропорціоналенъ не столько его умственному, сколько

1) Б. Киддъ. Соціальная эволюція. Спб. Изд. Поповой, 1897, стр. 97.

2) Тамъ же, стр. 258.

религиозному уровню. Естественный отборъ постоянно вырабатываетъ въ расѣ такой типъ характера, на который общественныя силы дѣйствуютъ всего сильнѣе и успѣшнѣе—отборъ прежде всего вырабатываетъ религиозный характеръ. Та раса, въ которой религиозное чувство развито сильнѣе, побѣждаетъ другія. Характерный примѣръ, по мнѣнію Кидда, въ этомъ отношеніи въ XIX-омъ вѣкѣ представляетъ исторія французской и англосаксонской расъ. Въ началѣ этого столѣтія населеніе Франціи составляло 27 милліоновъ, а англосаксонское населеніе всего свѣта въ то время равнялось 20 милліонамъ. Къ послѣднему же десятилѣтію XIX-го вѣка англосаксонское населеніе достигло ста милліоновъ, не считая подвластныхъ имъ цвѣтныхъ расъ, въ то время какъ населеніе Франціи поднялось всего до сорока милліоновъ, и несомнѣнно англосаксонцы играютъ теперь главенствующую роль на земномъ шарѣ.

Нѣтъ сомнѣнія, что картина, нарисованная Киддомъ, не менѣе мрачна, чѣмъ жизненный строй, являющійся идеаломъ для послѣдователя Ницше, Тилле. Какъ мы видимъ, для Кидда человѣческая личность навѣки обречена на раздвоеніе: самое великое, чѣмъ гордится человѣкъ—это способность послѣдовательно и логически мыслить, допускается только по отношенію къ внѣшнему міру, какъ только же человѣкъ обращаетъ свою мысль на свой внутренній міръ и начинаетъ стараться въ немъ разобраться, этотъ человѣкъ подлежитъ уничтоженію.

---

Подводя итоги нашего обзора разнообразныхъ попытокъ рационалистическаго обоснованія нравственности, нужно придти къ выводу о несостоятельности ихъ. Ни одно изъ построеній, о которыхъ мы говорили выше, не объясняетъ, почему слѣдуетъ повиноваться внушеніямъ нравственнаго импульса. Въ этомъ пунктѣ у каждаго рационалистическаго міропониманія имѣется логическій пробѣлъ: въ цѣпи заключеній есть пропускъ, чрезъ который мысль перескакиваетъ. Пользуется большою извѣстностью мѣсто изъ письма Владиміра Соловьева по поводу заслугъ В. В. Лесевича для философскаго образованія въ Россіи. Тамъ Вл. Соловьевъ слѣдующимъ образомъ излагаетъ міросозерцаніе русскихъ радикальныхъ круговъ временъ семидесятыхъ годовъ: «Нѣтъ ничего кромѣ матеріи и силы; борьба за суще-

ствование произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди; итакъ, всякій да полагаетъ душу свою за други своя»<sup>1)</sup>). При всей карикатурности это опредѣленіе вполне вѣрно излагаетъ дѣйствительное положеніе дѣла. До тѣхъ поръ, пока не обосновано, почему обязательно или, по крайней мѣрѣ, рационально для личности повиноваться велѣніямъ внутренняго долга, до тѣхъ поръ не можетъ существовать послѣдовательное позитивное, материалистическое или вообще рационалистическое міросозерцаніе. Нельзя отрицать существованія нравственнаго чувства и его значенія въ жизни человѣчества—это значило бы отрицать факты. И въ такомъ случаѣ люди будутъ раздѣляться или на такихъ, которые вѣрятъ, что внутреннее чувство долга дано имъ свыше Верховной силой, которой они должны повиноваться, или на такихъ, которые сознаютъ въ себѣ наличность общественныхъ инстинктовъ, но для которыхъ неясно, почему они должны имъ слѣдовать. Изъ этого вытекаетъ важность задачи, занимающей насъ—о возможности рационалистическаго обоснованія цѣлесообразности для индивидуума повиновенія нравственному импульсу.

Перейдемъ теперь къ основной задачѣ, интересующей насъ, къ вопросу о томъ, могутъ ли быть согласованы интересы отдѣльнаго человѣка и общества, можетъ ли быть рационалистически обосновано повиновеніе нравственному импульсу. Ходъ нашего разсужденія будетъ слѣдующій. Представимъ себѣ человѣка, который задался бы вопросомъ, каково должно быть направленіе душевной дѣятельности для того, чтобы душевныя силы развернулись съ наибольшей интенсивностью, глубиной, яркостью и прочностью. Эта точка зрѣнія, съ которой обычно работаетъ клиницистъ. Въдъ онъ, имѣя предъ собою опредѣленный организмъ, долженъ рѣшить вопросъ, какой обстановкой окружить этотъ организмъ, какъ направить его, чтобъ его жизнь шла, насколько возможно, полно и удовлетворительно по своей интенсивности и прочности.

Современный педагогъ, врачъ, общественный дѣятель, имѣя предъ собою человѣческую матеріалъ, надъ которымъ они рабо-

<sup>1)</sup> Вл. Соловьевъ. Собраніе сочиненій. Т. VI, стр. 249. С.-ПБургъ. Изданіе „Общественной Пользы“.

таютъ, должны были бы опредѣлять желательное для нихъ содержаніе и направленіе душевной жизни отданныхъ подъ ихъ воздѣйствіе лицъ не на основаніи абстрактныхъ, унаслѣдованныхъ отъ предыдущихъ поколѣній, часто предвзятыхъ теорій, а на основаніи стремленія возможно болѣе полно развить и сдѣлать устойчивыми личности тѣхъ, надъ кѣмъ они работаютъ.

Несомнѣнно, если мы хотимъ добиться расцвѣта душевной жизни, въ основѣ всего должно лежать стремленіе воздѣйствовать на окружающее. Въ активности заключается принципъ роста человѣческой личности. Въ зависимости отъ своего воздѣйствія на окружающее она обогащается духовнымъ содержаніемъ, въ ней укрѣпляются стремленія, которыя затѣмъ подъ вліяніемъ окружающаго координируются. По мѣрѣ того, какъ личность дѣйствуетъ, борется за что-либо, старается внести свое въ окружающее, изъ отдѣльныхъ хотѣній сплавиваются и организуются стойкія и планомерныя стремленія. Вѣроятно, и въ этомъ случаѣ мы имѣемъ частный случай общаго закона, по которому упражненіе органа является условіемъ его благосостоянія и роста: такъ, мышца дѣлается большихъ размѣровъ и сильнѣе подъ вліяніемъ упражненія.

Такимъ образомъ, первымъ условіемъ роста личности является ея стремленіе воздѣйствовать на окружающее, достигнуть чего-нибудь, завоевать и т. п. Но достигнуть чего-нибудь большаго и въ свою очередь развить свои душевныя силы и способности можно только въ рамкахъ общественности. Какой бы родъ дѣятельности мы ни взяли: накопленіе богатства, жажда вліянія на окружающихъ и власти, научная дѣятельность, эстетическія наслажденія—все это, начинаясь съ удовлетворенія личныхъ потребностей и вкусовъ, поскольку здѣсь не будетъ довольства первыми получившимися результатами, а будетъ стремленіе къ болѣе сильному и яркому, все это непременно выльется въ широкую общественную дѣятельность.

Человѣкъ, поставившій себѣ задачу накоплять земныя блага въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова—богатство, въ сколько-нибудь сложномъ обществѣ несомнѣнно этой цѣлью будетъ вовлеченъ въ сложныя общественныя отношенія. Поставивъ себѣ узкую и опредѣленную цѣль нажить деньги, состояніе, онъ поневолѣ начнетъ играть роль организатора труда, завѣдующаго

какимъ-либо производствомъ или отраслю товарообмѣна; не желая, онъ выполняетъ общественныя функціи. Представимъ себѣ, что у человѣка музыкальныя или художественныя стремленія. Какъ только стремленія его къ искусству начнутъ болѣе ярко выражаться, они непремѣнно примутъ общественныя формы. Вѣдь нельзя же заниматься музыкой или живописью одному, такъ какъ и музыкантъ, и художникъ получаютъ отъ людей, восхищающихся ихъ произведеніями и критикующими ихъ, новые импульсы и задачи. То же относится и къ стремленію къ знанію и къ научному изслѣдованію окружающаго. Научнаго работника нельзя представить, съ самыхъ первыхъ проявленій научнаго изслѣдованія, не сообщающимъ своихъ открытій другимъ, и каждый, становящійся въ ряды научныхъ работниковъ, непремѣнно долженъ сообразоваться съ методикой, выработанной до него, и фактами, полученными его предшественниками. Наконецъ, возьмемъ человѣка, стремящагося къ власти и богатству—добиться власти и богатства онъ можетъ только исполняя общественныя функціи. Вспомнимъ орды завоевателей въ родѣ норманновъ и т. п.: нападая, они думали о добычѣ, но, завоевавъ страну, они являются организаторами государственнаго устройства. Великіе завоеватели, люди, ставившіе на первый планъ свой успѣхъ, по мѣрѣ того, какъ дѣло ихъ росло, становятся основателями новыхъ династій, новыхъ государствъ, объединителями разрозненныхъ частей одной націи или соединяютъ множество отдѣльныхъ національностей въ одно цѣлое. Возьмемъ представителей одной изъ самыхъ элементарныхъ государственныхъ идей—московскихъ князей, для которыхъ ихъ страна была ихъ вотчиной, а ихъ подданные были ихъ людишки, составлявшіе со всѣмъ своимъ имуществомъ собственность государя, какъ составляетъ живой инвентаръ собственность помѣщика. Даже эта бѣдная идея, при условіи, что она двигала людьми, могла явиться громадной организующей силой. Узкое и эгоистическое дѣло всегда по мѣрѣ того, какъ оно растетъ, начинаетъ въ сознаніи дѣлающихъ это дѣло принимать все болѣе общественный и идеалистическій характеръ. Завоеванія римлянъ, начатыя и продолжавшіяся изъ-за стремленія къ добычѣ и власти, повлекли за собою объединеніе извѣстнаго въ то время міра, привели къ установленію рах гомана. Даже идея вотчины и людишекъ, составлявшихъ собственность государя, въ дальнѣйшемъ естествен-

нымъ образомъ перешла въ идею такого царя, какъ Петръ, который считалъ себя первымъ работникомъ въ государствѣ. И эта метаморфоза совершенно естественна и обычна: только на лѣниваго хозяина работаютъ другіе, хозяинъ же дѣятельный, энергичный является дѣятельнымъ и самымъ занятымъ работникомъ во всемъ хозяйствѣ. Если личность стремится расти, то она не можетъ расти иначе, какъ въ сторону широкихъ социальныхъ отношеній, такъ какъ только въ этомъ направленіи и имѣется для нея безграничный просторъ. Такъ, если мы станемъ вкось переходить распаханное поле, то непременно отклонимся въ сторону, такъ какъ каждая борозда, которая будетъ у насъ на пути, будетъ нѣсколько отклонять насъ отъ намѣченнаго направленія.

Теперь мы перейдемъ къ выясненію слѣдующаго существеннаго обстоятельства. Какимъ бы дѣломъ ни былъ занятъ человекъ, если только ему удастся придать альтруистическій характеръ своей дѣятельности, перенеся центръ интересовъ внѣ своей личности, то въ этомъ случаѣ интенсивность работы, ея продуктивность увеличиваются и сама работа дѣлается для дѣйствующаго лица болѣе легкой. Способность встать на точку зрѣнія интересовъ, лежащихъ внѣ интересовъ твоей личности, есть условіе, облегчающее душевную дѣятельность и дѣлающее болѣе яркими ея проявленія.

Альтруистическое направленіе психической дѣятельности отражается на всѣхъ сторонахъ душевной жизни. Возьмемъ область познанія. Уже характеръ этого отдѣла душевной жизни самъ по себѣ исключаетъ сосредоточеніе вниманія на субъектѣ всякій разъ, какъ познаваніе проявляется въ сильныхъ и глубокихъ формахъ. Кругъ понятій и мыслей у человека, который ограничивается интересами только своей личности уже въ силу этого будетъ въ высшей степени ограниченъ и бѣденъ. Конечно, познаваніе начинается съ того, что опредѣляютъ отношеніе окружающихъ явленій къ субъекту, но уже въ скоромъ времени въ сознаніи начинаютъ образовываться отдѣльныя группы впечатлѣній, которыя и являются для него объектами окружающаго міра, и тогда для болѣе полнаго и лучшаго познанія ихъ является въ высшей степени необходимымъ отрѣшиться на время отъ того исключительнаго вниманія, которое обычно сосредоточиваетъ на себѣ наша личность и сосредоточить его на интересующемъ насъ



объектѣ. Чѣмъ болѣе это намъ удастся, тѣмъ болѣе полное представленіе получаемъ мы объ этомъ объектѣ.

Насколько этотъ процессъ перенесенія центра интересовъ внѣ себя играетъ большую роль въ познаваніи, видно изъ манеры представлять себѣ окружающее, какое мы наблюдаемъ у первобытнаго человѣка и у ребенка. Какъ извѣстно, и тотъ, и другой окружаютъ себя только одушевленными предметами: дерево, камень, ручей, облако являются для нихъ живыми существами, которыя не только существуютъ, но и чувствуютъ, стремятся къ чему-то, дѣйствуютъ и т. д. Въ сущности, взрослый человѣкъ разсуждаетъ такимъ же образомъ, только онъ каждый разъ вноситъ поправки, полученныя имъ отъ предыдущихъ опытовъ и имѣя передъ собою предметъ, онъ переноситъ на него свою сущность, откинувъ предварительно всю сумму признаковъ, которые, какъ онъ по опыту убѣдился, отличаютъ этотъ предметъ отъ человѣческаго существа.

Въ еще большей степени необходимо отрѣшиться отъ личныхъ интересовъ для яснаго познанія окружающихъ насъ людей. А вѣдь, въ сущности, это наиболѣе важная для человѣка часть его отношеній къ окружающему міру.

Наша жизнь главнымъ образомъ является системой нашихъ отношеній къ окружающимъ людямъ. Отъ болѣе или менѣе вѣрной оцѣнки этихъ отношеній, отъ умѣнья достаточно вѣрно и полно схватить характерныя черты тѣхъ людей, съ которыми намъ приходится имѣть дѣло, зависитъ, складывается ли наша жизнь болѣе или менѣе удачно. Но какъ же получить возможно болѣе полное представленіе о другомъ человѣкѣ? Великіе знатоки человѣческаго сердца, великіе писатели беллетристы показываютъ намъ, какой путь въ этомъ случаѣ выгоднѣе всего. Лучшее всего познать другого человѣка можно, если отрѣшиться отъ своихъ интересовъ и постараться на время, насколько это возможно, представить себя въ положеніи другого съ его чувствами, настроеніями и, хотя бы на время, сдѣлать его интересы своими. Развѣ можетъ, на примѣръ, писатель ясно изобразить жизнь своихъ героевъ, не принимая близко къ сердцу ихъ радости и заботы? Развѣ можно насладиться и получить пользу отъ романа, если горе и радость героевъ его чужды намъ? Къ этому присоединяется еще то обстоятельство, что если подходить къ человѣческому существу съ корыстными побужденіями,

то оно невольно настораживается, начинает относиться къ вамъ враждебно и, по возможности, замыкается отъ васъ. Если же оно видитъ въ васъ симпатію и желаніе помочь, то оно идетъ къ вамъ навстрѣчу. Такимъ образомъ, полнота и правильность нашего представленія объ окружающихъ насъ людяхъ зависитъ отъ того, насколько мы въ состояніи отрѣшиться отъ узкихъ личныхъ интересовъ, сосредоточивающихся на насъ самихъ, и сумѣемъ расширить кругъ дорогого для насъ.

Что касается познанія вообще окружающаго насъ міра, то надо отмѣтить, что высшія формы познанія совершенно не поддаются усвоенію и пользованію, если не умѣть отрѣшиться отъ узкихъ личныхъ интересовъ.

Можно изучать что-либо и при этомъ держаться той точки зрѣнія, что это изученіе только подчиненная цѣль, главное же это интересы твоей личности. Можно изучать какую-нибудь науку, чтобы потомъ имѣть кусокъ хлѣба, чтобы завоевать себѣ выдающееся положеніе, чтобы прославиться, наконецъ, чтобы наслаждаться наукой и украшать себя ею. Но, вѣроятно, каждый знаетъ, что настоящее, обстоятельное, полное знаніе начинается съ того момента, когда изучающій оставляетъ въ сторонѣ всякія постороннія цѣли и признаетъ изучаемый имъ вопросъ для себя самой важной, самой интересной вещью. Вокругъ этого изучаемаго имъ объекта въ его сознаніи группируются отношенія всего остального міра, и самъ изучающій кажется себѣ чѣмъ-то второстепеннымъ, какимъ-то придаткомъ къ изучаемой имъ системѣ явленій. «Не тронь моихъ чертежей», крикнулъ Архимедъ бросившемуся на него съ мечомъ солдату, и эти слова указываютъ не только то, что ученый въ этотъ моментъ неясно представлялъ себѣ положеніе вещей внѣ поглотившаго все его вниманіе вопроса, но и самый вопросъ былъ ему дороже жизни.

Такимъ образомъ, наименѣе выгоднымъ въ смыслѣ получаемыхъ результатовъ методомъ познания окружающаго является тотъ, при которомъ изслѣдующій подходитъ къ предмету съ вопросомъ: «а какая мнѣ будетъ отъ него польза или выгода или, наоборотъ, вредъ?» Самый же продуктивный приѣмъ познания окружающаго заключается въ томъ, чтобы совершенно позабыть о своихъ интересахъ и интересахъ близкихъ людей и поставить изслѣдуемый предметъ въ центрѣ своего вниманія.

Если человек, не привыкшему къ умственной работѣ, приходится имъ заниматься, то, обычно, ради только эгоистическихъ побужденій ему не удастся пойти впередъ дальше начальныхъ шаговъ.

Одинъ изъ приѣмовъ облегчить для себя умственную работу это принятыя за нее ради альтруистическихъ побужденій. Такъ, среди полунинтеллигенціи вы постоянно услышите вопросъ: «какая будетъ польза отъ того или другого знанія для людей?» Занятія наукой признаются въ этой средѣ или просто съ цѣлями личной выгоды, или для пользы другихъ, сами же по себѣ не считаются дѣломъ допустимымъ. Въ этомъ мотивированіи занятій наукой ея пользой для людей я вижу попытку облегчить для себя работу, которая сама по себѣ является не подъ силу: альтруистическій мотивъ является здѣсь вспомогательнымъ средствомъ, который помогаетъ взять трудность, непреодолимую безъ этой поддержки.

Мы старались выяснитъ, что по мѣрѣ того, какъ воздѣйствіе личности на окружающее становится значительнѣй, эта дѣятельность, независимо отъ намѣреній личности, принимаетъ все болѣе общественный характеръ. Далѣе, мы указывали, что появленіе въ дѣятельности человека общественныхъ мотивовъ увеличиваетъ его способность воздѣйствовать на окружающее. Наконецъ, то обстоятельство, что дѣятельность человека управляется альтруистическими мотивами, въ значительной степени облегчаетъ для него внѣшнія условія воздѣйствія на окружающее. Представимъ себѣ сильную личность, осуществляющую какое-нибудь дѣло; она въ окружающихъ лицахъ будетъ встрѣчать или безразличное отношеніе, поскольку они не заинтересованы, или враждебное, если ихъ интересы затронуты въ неблагопріятную сторону. Только та небольшая часть, для которой интересы дѣйствующаго лица будутъ совпадать съ ихъ собственными интересами, будетъ ему сочувствовать и помогать. Дѣло совершенно мѣняется, когда личность ставитъ цѣлью своей дѣятельности не свои интересы, а интересы какой-нибудь группы: тогда каждый изъ входящихъ въ составъ ея лицъ видитъ въ дѣйствующемъ человекѣ, въ успѣхѣ котораго онъ заинтересованъ; во всѣхъ этихъ людяхъ нашъ герой найдетъ сочувствующихъ, помогающихъ ему; въ силу этого продуктивность его дѣятельности увеличится. Въ виду того, что здѣсь цѣлая группа лицъ

заинтересована въ общемъ дѣлѣ, становится возможной организація раздѣленія труда, цѣнныя стороны и способности каждаго отдѣльнаго лица утилизируются наилучшимъ образомъ. Даже для группы лицъ, соединившихся съ корыстными цѣлями, въ высшей степени благоприятно, если кромѣ корыстныхъ интересовъ, ихъ будутъ связывать узы симпатіи, дружбы, братства, взаимнаго уваженія.

Внѣ всякаго сомнѣнія, можно добиться выдающагося общественнаго положенія, преслѣдуя личныя свои цѣли, но жизнь и дѣятельность въ высшей степени облегчаются въ томъ случаѣ, когда человѣкъ сумѣетъ совмѣстить свое стремленіе къ выдающемуся общественному положенію съ симпатіями къ тому дѣлу, которому онъ служитъ, съ симпатіей къ тѣмъ людямъ, съ которыми онъ работаетъ и которыми онъ руководить.

Насколько широкіе общественные интересы благоприятствуютъ росту личности ясно видно въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ, жившій до того въ кругу узкихъ личныхъ интересовъ, внезапно переходитъ къ болѣе широкой общественной жизни. Въмѣсто узкаго тѣснаго круга знакомыхъ и товарищей, похожихъ на него умственнымъ и душевнымъ складомъ и такого же приблизительно достоинства, какъ и онъ, наблюдаемый нами человѣкъ попадаетъ въ широкой кругъ работниковъ, занятыхъ однимъ съ нимъ дѣломъ и объединенныхъ этимъ дѣломъ, несмотря на различія въ ихъ возрастахъ, характерахъ, способностяхъ, образованіи, энергіи. Расширеніе круга интересовъ обычно ведетъ такого человѣка къ столкновенію на общей работѣ не только съ большимъ числомъ людей, но и съ людьми болѣе крупными и яркими, чѣмъ съ какими приходилось ему встрѣчаться раньше, и совмѣстная дѣятельность съ ними не можетъ не отозваться на ростѣ его личности.

Обобщить эти факты мы можемъ слѣдующимъ образомъ. Альтруистическое направленіе душевной дѣятельности является факторомъ, благоприятствующимъ ея болѣе интенсивнымъ и прочнымъ проявленіямъ, такъ какъ альтруистическія чувства влекутъ человѣка изъ болѣе тѣснаго и простаго круга отношеній въ болѣе сложный и обширный. Вспомнимъ характеристику жизненныхъ процессовъ по Контю и Спенсеру. Характерное свойство жизни заключается, согласно имъ, въ согласованности процессовъ, происходящихъ внутри организма, съ процессами, про-

исходящими внѣ его въ окружающей средѣ. Въ элементарной обстановкѣ можетъ существовать только элементарное существо; на каждое осложненіе среды, на каждое появленіе въ ней новаго фактора организмъ долженъ отвѣчать соотвѣтствующимъ осложненіемъ своей фізіологической или психической организаціи.

Такъ, въ условіяхъ натурального хозяйства, въ деревняхъ, разбросанныхъ далеко другъ отъ друга, гдѣ люди вырастаютъ и умираютъ, не отходя далеко отъ своей колокольни, живутъ только примитивные человѣческіе типы. Вмѣстѣ съ экономическимъ усложненіемъ этой среды, развитіемъ торговыхъ и сложныхъ политическихъ отношеній появляются и болѣе сложныя психическія организаціи.

Несомнѣнно эволюція организмовъ и усложненіе среды происходили до появленія альтруистическихъ и вообще социальныхъ инстинктовъ и безъ нихъ. Одно увеличеніе числа живыхъ существъ вслѣдствіе размноженія на извѣстной площади влекло для нихъ необходимость дальнѣйшаго развитія и дифференцировки. Такимъ образомъ при наличности одного инстинкта самосохраненія эволюція происходила. Но присутствіе альтруистическихъ инстинктовъ явилось новымъ могущественнымъ факторомъ, влекущимъ существа въ болѣе сложную обстановку и, слѣдовательно, къ болѣе высокимъ ступенямъ психической организаціи. Такъ, самыя начатки альтруистическихъ инстинктовъ влекутъ человѣка изъ узкаго круга стремленій и опыта, связанныхъ только съ интересами его личности, сперва въ семью. Полюбить кого-нибудь это значитъ обогатить свое психическое содержаніе цѣлымъ міромъ новыхъ отношеній, желаній, поступковъ, группирующихся вокругъ личности, сдѣлавшейся намъ дорогой. Личность, выросшая на почвѣ семейныхъ отношеній, получаетъ еще болѣе богатое душевное содержаніе, когда чувство симпатіи заставитъ ее признать интересы своего рода или племени за близкіе себѣ.

Болѣе богатое содержаніе является результатомъ того, что объектомъ чувства симпатіи дѣлаются еще болѣе широкія общественныя группы.

Современная семья, общество организовались при участіи альтруистическаго инстинкта и, если бы представить себѣ его полное отсутствіе въ теченіе развитія современнаго человѣчества,

то мы бы имѣли и въ формахъ жизни, и въ человѣческомъ типѣ нѣчто совершенно иное, чѣмъ то, что они представляютъ собою теперь. Нѣтъ сомнѣнiя, что можно въ современномъ обществѣ основать семью, участвовать въ общественной жизни, не имѣя альтруистическихъ инстинктовъ, но тогда, для такого человѣка, и семейныя отношенiя, и общественныя сложатся въ гораздо болѣе бѣдныя по содержанiю формы. Семья, основанная на почвѣ эгоизма ея главы, если и можетъ существовать, то представить собою крайне уродливое и бѣдное по формѣ содержанiе. Можно не имѣть нравственныхъ нормъ и быть политическимъ дѣятелемъ, но въ этомъ случаѣ психическая жизнь объекта нашего вниманiя не можетъ сравниться по богатству своего содержанiя съ тѣмъ случаемъ, когда политическiй дѣятель одушевленъ любовью къ своему народу и къ дѣлу, которое онъ защищаетъ.

Можно выставить, какъ несомнѣнное, утвержденiе, что общественная жизнь является той почвой, на которой развилось психическое богатство и сложность современной человѣческой личности. Только на почвѣ общественной жизни могли развиваться: языкъ, сложный аппаратъ мышленiя, наука и искусство. Правда, могутъ возразить, что не всегда групповая жизнь способствуетъ развитiю психики. Такъ, живущiя стадами, жвачныя менѣе сообразительны, обладаютъ меньшей иниціативой, чѣмъ живущiя отдѣльно. Но это только частный случай, понятный изъ условiй жизни этихъ существъ. Жизнь стадомъ представляетъ столько преимуществъ и настолько охраняетъ отдѣльныхъ животныхъ отъ опасностей, что они могутъ существовать при значительно меньшемъ развитiи интеллекта, чѣмъ изолированно живущiя, которыя были бы скоро истреблены, если бы они не были болѣе осторожны, наблюдательны и снабжены меньшей иниціативой. Можетъ быть, это зависитъ отъ того, что здѣсь мы имѣемъ сообщество, цѣль котораго возможно болѣе спокойное поѣданiе травы; а, если бы взяли сообщество для совмѣстнаго добыванiя пищи или для совмѣстной ловли добычи, какъ у обезьянъ или волковъ, то, можетъ быть, убѣдились бы, что совмѣстная жизнь способствуетъ развитiю душевныхъ способностей.

Точно также, хотя общенiе людей между собою способствуетъ ихъ душевному развитiю, мы можемъ встрѣтить выдающiеся примѣры великой души — и у отшельниковъ, отрѣ-

шившихся отъ міра, у людей, отстранившихся отъ суеты и суетоки жизни. И здѣсь мы имѣемъ только кажущееся противорѣчіе общей истинѣ. Человѣку съ большимъ душевнымъ богатствомъ, которое частью обусловлено его нервной организаціей, выработанной его предками на почвѣ общественныхъ отношеній, съ другой же стороны накоплено имъ самимъ, его жизнью въ обществѣ, можетъ быть, полезно изолировать себя для того,— чтобы его внутреннія богатства развернулись возможно пышно въ формѣ религіознаго или философскаго ученія; но этотъ примѣръ не составляетъ противорѣчія общей истинѣ.

Такимъ образомъ, мы имѣемъ право формулировать отдѣльные, приведенные нами факты въ видѣ слѣдующаго общаго закона: такъ какъ все душевное содержаніе человѣка—языкъ, способность логически мыслить, воображеніе, эмоціональная жизнь—выработалось на почвѣ социальнихъ отношеній, то *такое направленіе душевной дѣятельности, которое наиболее благопріятствуетъ социальнымъ отношеніямъ, будетъ наиболее благопріятствовать и развитію душевной жизни индивидуума.*

Альтруистическія стремленія, несомнѣнно благопріятствующія социальнымъ отношеніямъ, являются однимъ изъ существеннѣйшихъ факторовъ, обуславливающихъ богатство и яркость душевнаго содержанія. Въ той же мѣрѣ они способствуютъ и устойчивости душевной жизни, такъ какъ личность, обладающая болѣе сложной душевной организаціей, въ состояніи болѣе точно констатировать измѣненія въ окружающей средѣ—она будетъ уловлять такія измѣненія, которыя недоступны для существа съ болѣе грубой организаціей. А болѣе точное познаніе окружающей среды сдѣлаетъ возможнымъ и болѣе цѣлесообразную реакцію въ отвѣтъ на эти измѣненія окружающей среды. Обладая большимъ богатствомъ душевной жизни, такое существо при прочихъ равныхъ условіяхъ будетъ болѣе устойчивымъ, такъ какъ, въ случаѣ неудачи въ одномъ направленіи, оно найдетъ опору въ другихъ сторонахъ своей душевной дѣятельности. Такъ какъ альтруистическое направленіе душевной жизни влечетъ человѣка изъ болѣе тѣсной среды въ болѣе широкую и сложную, то мы при этомъ можемъ предполагать образованіе болѣе стойкой личности еще потому, что существо, сложившееся при болѣе открытой внѣшнимъ вліяніямъ обстановкѣ, будетъ устойчивѣе существа, сложившагося

въ болѣе тѣсной (тепличной). Это частный случай общаго біологическаго закона <sup>1)</sup>).

Представимъ себѣ, что альтруистическія стремленія, которыя были важнымъ благопріятствующимъ факторомъ въ процессѣ развитія душевной жизни, исчезли. Несомнѣнно, ихъ исчезновеніемъ наносится крупный ущербъ душевной жизни человѣка, съ которымъ это произошло. Этотъ ущербъ обусловливается не только тѣмъ, что извѣстный, благопріятствующій жизни факторъ пересталъ дѣйствовать; мы представляемъ себѣ этотъ ущербъ значительно болѣе глубокимъ и существеннымъ. Въ противоположность Спенсеровской точкѣ зрѣнія, согласно которой альтруистическія чувства сравнительно поздно возникли изъ чувствъ эго-альтруистическихъ, мы должны предполагать, что альтруистическій факторъ участвовалъ въ созданіи нашего психическаго аппарата съ самаго возникновенія въ живыхъ существахъ душевной жизни, что эго благопріятствующему вліянію элементы психической жизни въ значительной степени обязаны своимъ возникновеніемъ. Вслѣдствіе этого всѣ они носятъ въ своей конструкціи отпечатокъ зависимости отъ альтруистическихъ чувствъ. Такимъ образомъ, когда субъектъ рѣшается круто измѣнить свой душевный строй и отрѣшиться отъ альтруизма, онъ не только лишается фактора, крайне благотворно вліявшаго на его душевную жизнь, но и вноситъ глубокій разладъ въ свой душевный міръ: новое направленіе душевной жизни, построенное на одномъ эгоизмѣ, все время имѣетъ дѣло съ элементами душевной жизни, построенными при совершенно иной обстановкѣ, подъ совершенно другимъ угломъ зрѣнія—изъ этого вытекаетъ постоянный разладъ во внутренней жизни этого человѣка.

Для точки зрѣнія, развиваемой нами, въ высшей степени важна психологическая теорія Л. І. Петражицкаго. Согласно ему значительная часть явленій душевной жизни не укладывается въ рамки обычнаго раздѣленія на познаваніе, чувство и волю. По его мнѣнію, есть цѣлый своеобразный разрядъ душевныхъ явленій, носящихъ смѣшанный характеръ, представляющій

<sup>1)</sup> Относительно вопроса объ устойчивости и прочности личности см. мою статью «Объективная необходимость прогресса» въ «Вопросахъ философіи и психологіи», кн. 59-я. Настоящая работа представляетъ въ значительной степени дальнѣйшее развитіе взглядовъ, изложенныхъ въ той работѣ.



въ одно и то же время черты пассивнаго переживанія и активныхъ волевыхъ стремлений и сопровождаемыхъ обычно различными сужденіями. Эти психическіе процессы онъ называетъ эмоціями или импульсіями. Въмѣсто традиціонной классификаціи элементовъ психической жизни на познаніе, чувство и волю получается слѣдующая классификаціонная схема: элементы душевной жизни дѣлятся на 1) двухстороннія пассивно-активные эмоціи (импульсіи) и на 2) одностороннія, распадающіяся въ свою очередь на А) односторонне-пассивныя, познавательныя и чувственныя переживанія и Б) односторонне-активные, волевыя переживанія.

Эти эмоціи представляютъ собою проявленія дѣятельности сложныхъ нервныхъ механизмовъ, заложенныхъ въ живыхъ существахъ. Примѣры ихъ мы можемъ наблюдать у животныхъ. Такъ, зоологъ П. Ю. Шмидтъ описываетъ слѣдующее. Онъ подобралъ ястребенка, вываливашагося изъ гнѣзда и притомъ только что вылупившагося изъ яйца,—птенецъ даже еще не обсохъ отъ содержимаго яйца. Послѣ нѣкотораго времени наблюдателю пришло на мысль показать ястребенку маленькаго утенка. «Надо было видѣть,—говоритъ П. Ю. Шмидтъ,—что произошло съ ястребенкомъ при первомъ же взглядѣ, брошенномъ на будущую жертву. Его глаза засверкали, онъ сталъ дико и пронзительно кричать, шелкалъ клювомъ, рвалъ когтями сѣтку своей кѣтки и хлопалъ крыльями, чтобы вырваться и добраться до утенка. Тотъ же обнаружилъ всѣ признаки сильнѣйшаго страха... Онъ метался, тыкался въ полъ, старался съежиться въ комочекъ и жалобно пищалъ. Между тѣмъ вѣдь ни тотъ, ни другой не видали другъ друга—они встрѣтились впервые на жизненномъ пути, имъ не могли привить страха и ненависти ихъ родители, по крайней мѣрѣ это можно съ полной увѣренностью сказать относительно ястребенка, выросшаго на моемъ попеченіи. Жажда крови, съ одной стороны, и панической ужасъ передъ природнымъ врагомъ—съ другой, были, очевидно, вложены въ ихъ организацію совершенно такъ же, какъ цвѣтъ ихъ перьевъ, какъ форма крыльевъ, какъ звукъ ихъ голоса. И удивительнѣе всего,—продолжаетъ зоологъ,—что проявленіе этихъ чувствъ, связанныхъ съ цѣлымъ рядомъ сложныхъ дѣйствій, обнаружилось при воспріятіи формъ и очертаній, никогда не виданныхъ ранѣе. Слѣдовательно, совершенно

опредѣленное изображеніе, отброшенное на сѣтчатку глаза, должно было автоматически вызвать въ мозгу рядъ процессовъ, повлекшихъ за собою проявленіе страха и кровожадности».

Совершенно такіе же нервные механизмы можно констатировать и у человѣка. Одинъ изъ этихъ приборовъ (эмоцій), наиболѣе знакомыхъ каждому, это голодь-аппетитъ. Л. І. Петражицкій доказываетъ, что это не есть просто чувство, а нѣчто гораздо болѣе сложное. Въ извѣстный моментъ, подъ вліяніемъ привычныхъ специфическихъ возбудителей, напр., при наступленіи обычнаго часа ѣды, при упоминаніи объ опредѣленныхъ темахъ во время разговора, при видѣ сѣдобныхъ и аппетитныхъ вещей въ насъ начинается сложный процессъ, который характеризуется тѣмъ, что всѣ части нашего организма, принимающія участіе въ пріемѣ пищи, приспособляются, готовятся къ этому дѣйствию. Измѣняется распредѣленіе крови, начинается работа различныхъ пищеварительныхъ железъ верхняго отдѣла пищеварительнаго тракта, происходятъ сокращенія опредѣленныхъ мышцъ; наше вниманіе сосредоточивается на всемъ, имѣющемъ отношеніе къ акту ѣды, наши органы чувствъ изошряются въ опредѣленномъ направленіи—мы слышимъ запахи и звуки, на которые бы раньше не обратили своего вниманія. Но и отдѣлы нервной системы, завѣдующіе высшими проявленіями психической жизни, въ этотъ моментъ перестраиваются соотвѣтствующимъ образомъ: такъ, въ это время для насъ дѣлается невозможнымъ рѣшать какую-либо сложную теоретическую задачу, а всѣ наши мысли сконцентрировываются на актѣ ѣды. Аппетитъ-голодь часто объясняютъ тѣмъ, что ко времени возникновенія его организмъ бѣднѣетъ тѣми веществами, которыя пріемъ пищи долженъ пополнить, и это измѣненіе химическаго состава организма, а въ частности крови, воздѣйствуетъ соотвѣтствующимъ образомъ на центральную нервную систему. Весьма вѣроятно, что измѣненіе химическаго состава соковъ организма играетъ здѣсь свою роль, но, очевидно, роль только одного изъ опредѣленныхъ раздражителей, приводящихъ въ движеніе особый нервный механизмъ, такъ же, какъ отъ надавливанія на кнопку пускается въ ходъ механизмъ какой-нибудь заводной игрушки.

Другой характерный примѣръ эмоции, по проф. Л. І. Петражицкому,—это. охота. Здѣсь также въ опредѣленной обстановкѣ въ отвѣтъ на специфическія раздраженія приводится въ

ходъ сложный нервный механизмъ; отношеніе ястребенка къ утенку, приведенное выше, можетъ служить однимъ изъ примѣровъ, взятыхъ изъ міра животныхъ, но то же мы можемъ наблюдать и у человѣка. Мы видимъ въ такомъ случаѣ, какъ обостряется вниманіе въ опредѣленномъ направленіи; дѣлается тоньше воспріятіе опредѣленныхъ внѣшнихъ раздраженій, мѣняется распредѣленіе крови, напряженіе мышцъ, и все сосредоточивается на одномъ: замѣтить добычу, нагнать ее, схватить и осилить. Этотъ механизмъ выработался въ то время, когда наши предки—первобытные люди или животные, должны были сами ловить живую добычу. Проф. Петражицкій отмѣчаетъ, что этотъ аппаратъ еще не могъ приспособиться къ современнымъ условіямъ охоты. Теперь огнестрѣльное оружіе требуетъ хладнокровія и умѣнья попасть въ цѣль—охотникъ долженъ имѣть твердую руку. Между тѣмъ, какъ у страстнаго охотника руки дрожатъ отъ волненія, какъ будто онъ готовится броситься на преслѣдуемое животное и вступить съ нимъ въ рукопашный бой. Примѣромъ эмоцій являются, какъ указываетъ Петражицкій, репульсивныя эмоціи: тотъ комплексъ чувствъ и движеній, который наступаетъ, когда до сознанія доходитъ присутствіе чего-либо, возбуждающаго отвращеніе или страхъ какого-нибудь пресмыкающагося, ядовитаго насѣкомаго или же присутствіе чего-нибудь возбуждающаго отвращеніе къ пищѣ, напр., мухи въ проглоченномъ молокѣ. Въ составъ этой репульсивной эмоціи входитъ цѣлый рядъ движеній, направленныхъ къ тому, чтобы избѣжать непріятный объектъ и избавиться отъ него; къ этому присоединяется цѣлый рядъ соотвѣтствующихъ психическихъ переживаній.

Этихъ пассивно-активныхъ состояній, эмоцій, имѣется въ организмѣ длинный рядъ; мы унаслѣдовали ихъ отъ отдаленныхъ предковъ, выработавшихъ ихъ какъ полезныя приспособленія въ борьбѣ за жизнь. Къ числу ихъ принадлежатъ и различныя эмоціи альтруистическаго характера. Однимъ изъ самыхъ яркихъ примѣровъ ихъ является тотъ комплексъ движеній и ощущеній, который наступаетъ, когда человѣкъ видитъ другого въ опасности, какъ, примѣръ, въ случаяхъ, приведенныхъ выше (у Гюйо и другихъ).

Роль эмоцій въ жизни человѣка двояка: съ одной стороны, онѣ выполняютъ опредѣленныя функціи, направленные къ сохра-

ненію индивида или къ поддержанію общественныхъ отношеній. Но, кромѣ того, онѣ имѣютъ громадное значеніе въ качествѣ факторовъ, благодаря которымъ большое количество запасенной энергіи сразу переходитъ изъ скрытаго состоянія въ явное; проявленіе сильной эмоціи интенсивно потрясаетъ весь организмъ. По этому поводу мы должны сказать нѣсколько словъ о роли раздражителей для живого существа. Недостаточно живое существо снабдить пищей, помѣстить его въ болѣе или менѣе подходящую обстановку для того, чтобы жизнь его протекала нормально. Кромѣ всего этого, для него необходимы соотвѣтствующіе раздражители. Представимъ себѣ вялый и хилый организмъ; мы ему можемъ въ обилии доставлять пищу, воздухъ, возможность двигаться, но онъ не будетъ принимать эту пищу или же, хотя пищевыя вещества и будутъ доставляться къ его клѣткамъ, они не будутъ ими утилизироваться. Въ этомъ случаѣ необходимо, чтобы измѣнился характеръ обмѣна веществъ, темпъ жизненнаго процесса. Отчасти можно достичь этого, подвергая организмъ дѣйствию солнечнаго свѣта, морского воздуха, купанья и т. п.; это, такъ называемые альтерирующие факторы, но выборъ ихъ довольно ограниченъ и вліяніе ихъ не всегда достаточно интенсивно. Вліяніе такихъ агентовъ, какъ свѣтъ, купаніе и т. д., сводится ни къ чему другому, какъ раздраженію нервныхъ периферическихъ окончаній въ кожѣ и къ передачѣ этого раздраженія центральной нервной системѣ, черезъ посредство нервовъ. Эту же роль возбудителей могутъ играть и эмоціи; въ этомъ можетъ заключаться благодѣтельная роль, вліяніе, на примѣръ, охоты или общественныхъ игръ. Эмоція, какъ мы указывали выше, какъ бы схватываетъ все нервное существо человѣка, потрясаетъ его, ведетъ къ бурному проявленію энергіи, но даетъ по завершеніи этой траты толчокъ къ новому накопленію энергіи. Въ этомъ случаѣ играетъ роль характерное свойство жизненныхъ процессовъ: при нормальныхъ условіяхъ болѣе интенсивная трата запасенной энергіи влечетъ за собою и болѣе интенсивное усвоеніе энергіи извнѣ. Вотъ процессъ, благодаря которому, вяло теплившаяся жизнь можетъ перейти въ яркую, интенсивную.

Изъ вышеизложеннаго видно, какую важную роль могутъ играть вообще эмоціи для организма. Но самый выборъ ихъ не такой уже большой, чтобы можно было пренебрегать нѣ-

которыми изъ нихъ. Самая обычная изъ нихъ это — актъ ѣды; помимо того, что ѣда доставляетъ организму вещества, необходимыя для пополненія происшедшихъ тратъ, она играетъ и другую роль—это періодически повторяющееся, необходимое для насъ оживленіе жизненныхъ процессовъ. Отъ времени до времени, обычныхъ трапезъ, происходящихъ въ обыденной обстановкѣ, оказывается недостаточно. Тогда у людей является потребность собраться вмѣстѣ и устроить какой-нибудь въ своемъ родѣ пиръ—особенно обставленную ѣду. Въ самыхъ глухихъ углахъ, куда не проникла еще въ сколько-нибудь значительныхъ размѣрахъ книга, вы найдете въ лавчонкахъ разные гастрономическіе деликатессы; когда ѣдятъ что-нибудь особенно вкусное, имѣетъ значеніе не только усвоеніе извѣстныхъ химическихъ веществъ, но и вызываемая приготовленіями къ этой ѣдѣ и самой ѣдой эмоція, подстегивающая организмъ. Значительно рѣже дѣйствующая, но необыкновенно могучая эмоція—это половая: она временами цѣликомъ захватываетъ человѣка и потрясаетъ его до самой глубины его существа. Эта эмоція характеризуется еще тѣмъ, что съ ней соединяется и на ея почвѣ обычно вырастаетъ необыкновенно интенсивный и сложный комплексъ чувствъ, стремленій, идеаловъ и т. п. Легко понятны и значеніе, и сила этой эмоціи, такъ какъ съ ней связано размноженіе, составляющее условіе существованія жизни. Кромѣ этихъ двухъ эмоцій, мы могли бы перечислить еще другія, связанныя съ самосохраненіемъ живого существа. Мы не должны пренебрегать ни однимъ изъ этихъ, заложенныхъ въ насъ, нервныхъ механизмовъ, но среди нихъ мы найдемъ и цѣлый рядъ могущественныхъ эмоцій альтруистическаго характера. Наша задача заключается въ томъ, чтобы добиться жизни яркой, могучей и прочной, и въ этомъ отношеніи заложенные въ насъ соціальныя инстинкты должны имѣть очень большое значеніе. У первобытнаго человѣка опасность, грозящая племени, вела къ подъему и бурному проявленію имѣвшейся въ его распоряженіи нервной энергіи, въ результатъ чего онъ выходилъ болѣе сильнымъ и физически, и нравственно. Точно также и современный человѣкъ въ альтруистическомъ подъемѣ духа найдетъ путь къ физическому и душевному преуспѣянію. Наоборотъ, изъ этого несомнѣнно вытекаетъ, что борьба съ такимъ могучимъ механизмомъ, какъ соціальныя и альтруистическія

эмоцій, должна крайне вредно отражаться на интенсивности и качествах душевной жизни.

Нужно ли изъ этого заключать, что каждая эмоція священна и бороться съ ними нельзя? Ни въ какомъ случаѣ. Здѣсь тоже необходимо установить лѣстницу средствъ, способныхъ подымать интенсивность душевной жизни, какъ это уже и дѣлалось для удовольствій, которыя раздѣлялись гедонистами на высшія и низшія. Самое простое и доступное средство для временнаго поднятія тонуса нервной системы, ея подбадриванія—это химическія вещества: опій, морфій, кокаинъ, алкоголь, затѣмъ, изъ употребляемыхъ ежедневно въ широкихъ кругахъ—кофе и чай. Первыя изъ нихъ, какъ извѣстно, оказываютъ въ высшей степени разрушающее вліяніе на организмъ при многократномъ употребленіи. Ёда, какъ мы видѣли, представляетъ собой важный факторъ для подбадриванія нервной системы, но пользованіе имъ возможно только въ ограниченныхъ размѣрахъ. Проявленіе полового инстинкта связано сложными условіями; наибольшаго, дѣйствительно полнаго своего значенія онъ достигаетъ тогда, когда онъ связанъ съ проявленіемъ высшихъ сторонъ душевной жизни, когда объектъ его удовлетворяетъ высшимъ для индивидуума эстетическимъ и моральнымъ требованіямъ. Половая же эмоція, какъ повторное средство, чтобы встряхнуться, ведетъ такъ или иначе къ депримируванію личности и когда низшая сторона инстинкта выступаетъ на первый планъ въ жизни человѣка, мы имѣемъ уже обыкновенно душевную жизнь низшаго качества, какъ въ смыслѣ богатства содержанія, такъ и интенсивности душевныхъ процессовъ.

Такимъ образомъ, социальныя и альтруистическія эмоціи являются драгоценнымъ средствомъ для того, чтобы поднять богатство и интенсивность душевной жизни.

---

Подведя итоги нашей работы, мы приходимъ къ заключенію, что основу нравственности составляетъ нравственный импульсъ, который представляетъ собою инстинктъ, выработанный нашими предками и унаслѣдованный нами отъ нихъ. Въ этомъ инстинктивномъ стремленіи дѣйствовать въ опредѣленномъ направленіи мы различаемъ двѣ стороны. Во-первыхъ, по отношенію къ внѣшнему міру оно заставляетъ человѣка дѣйствовать въ направленіи

общей пользы; во-вторыхъ, по отношенію къ внутреннему міру человѣка это стремленіе ведетъ, какъ мы старались показать, къ наибольшему расцвѣту и полнотѣ душевной жизни.

Такимъ образомъ, по отношенію къ внутреннему міру человѣка, нравственность есть для насъ не что иное, какъ совокупность правилъ душевной гигиены; нравственно то, что ведетъ къ наибольшему процвѣтанію душевной жизни; нравственность есть отдѣлъ гигиены—гигиена духа. Соотвѣтственно этому, Паульсенъ говоритъ, что этика относится вообще къ наукѣ о человѣкѣ (антропологиі) такъ, какъ медицина относится къ физической наукѣ о человѣкѣ. Какъ медицина, на основаніи познанія тѣлесной природы человѣка, даетъ руководство къ тому, какъ рѣшать задачи жизни тѣла такъ, чтобы эта жизнь протекала до самаго своего конца въ здоровомъ развитіи всѣхъ своихъ функций, точно такъ же этика на основаніи всесторонняго познанія человѣческой природы, особенно ея душевныхъ и социальныхъ сторонъ ставитъ себѣ цѣлью дать руководство къ тому, чтобы рѣшить задачи жизни такимъ образомъ, чтобы послѣдняя достигла наиболѣе богатаго, красиваго и совершеннаго развитія. Въ виду этого, по мнѣнію Паульсена, этику можно было бы опредѣлить, какъ общую дѣтетику, по отношенію къ которой медицина вмѣстѣ съ другими практическими отраслями знанія, какъ педагогика, политика и т. п., являлись бы отдѣльными частями или подсобными науками. Это была бы совершенно точка зрѣнія, говоритъ Паульсенъ, основателя систематической моральной философіи, Аристотеля <sup>1)</sup>.

Гигиена заключаетъ въ себѣ два разныхъ рода предписаній, касающихся оздоровленія условій жизни: съ одной стороны, относительно внѣшнихъ условій организациі человѣческихъ обществъ, напримѣръ, устройства водоснабженія, снабженія городовъ мясомъ, молокомъ, устройства жилищъ и т. п., съ другой же стороны, предписанія, касающіяся жизни индивидуума: распределеніе времени между отдыхомъ и работой, необходимость физическихъ упражненій, удаленіе всего, что депримирующимъ образомъ дѣйствуетъ на психику, и т. п. Соотвѣтственно этому, этику съ гигиеной можно сближать съ двухъ точекъ зрѣнія: съ одной стороны, этика указываетъ такой характеръ человѣческихъ отно-

<sup>1)</sup> Paulsen. System der Ethik. Stuttgart u. Berlin, 1903, Bd. I, S. 2.

шеній, при которомъ жизнь общества будетъ протекать наиболѣе совершеннымъ образомъ; съ другой же стороны, этика можетъ указывать такое направленіе душевной жизни индивидуума, которое наиболѣе способствуетъ процвѣтанію послѣдней. Вотъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ мы и сближаемъ этику съ гигиеной.

Въ началѣ нашей работы, мы поставили себѣ цѣлью разрѣшить вопросъ, можно ли, не прибѣгая къ сверхраціональнымъ факторамъ, обосновать чувство нравственного долга. На этотъ вопросъ мы теперь можемъ отвѣтить утвердительно: слѣдовать велѣніямъ чувства нравственного долга разумно, такъ какъ повиновеніе ему влечетъ за собою наибольшую полноту и развитіе душевной жизни, что является наиболѣе цѣннымъ благомъ для человѣка. Правда, характеръ повиновенія въ этомъ случаѣ будетъ уже нѣсколько иной. Это уже не будетъ повиновеніе таинственной, божественной силѣ, указующей намъ извнѣ путь, которому мы должны слѣдовать; это будетъ слѣдованіе нашему внутреннему голосу, который представляетъ собой лучшее, что есть въ природѣ человѣка и повиновеніе чему соотвѣтствуетъ благу его носителя. Человѣкъ не совершитъ какого-нибудь безнравственного поступка въ силу отвращенія передъ нимъ, такъ же, какъ онъ съ отвращеніемъ отвернется отъ гнилого мяса, и то, и другое онъ сдѣлаетъ, повинуваясь вложенному въ него чувству, которое онъ признаетъ цѣлесообразнымъ, такъ какъ оно защищаетъ его отъ того, что для него вредно.

Въ этомъ процессѣ измѣненія отношенія къ нравственному чувству мы видимъ дальнѣйшую ступень измѣнившагося отношенія вообще къ гигиеническимъ правиламъ. Такъ, у всѣхъ народовъ санитарныя предписанія первоначально обосновывались божественной волей. Потеряютъ ли предписанія нравственного чувства силу вслѣдствіе того, что они не будутъ обосновываться сверхраціональными мотивами? Ни въ какомъ случаѣ. Будетъ ли поведеніе нравственно или нѣтъ, зависитъ отъ того, имѣются ли въ насъ соотвѣтствующія стремленія (инстинктъ), а изъ различныхъ объясненій цѣлесообразности нашего поведенія, вытекающаго изъ этого инстинкта, необходимо принять то, которое совпадаетъ съ остальнымъ нашимъ міросозерпаніемъ, а не такое, которое является въ нашей душевной жизни чѣмъ-то инороднымъ. Послѣднее бываетъ въ томъ случаѣ, когда послѣдовательный детерминистъ, по отношенію къ проявленіямъ внѣшняго міра,



принимаетъ сверхраціональные факторы, когда дѣло касается его душевнаго міра.

Съ точки зрѣнія, которую мы излагали здѣсь, не относится къ области нравственности то, что дѣлается по предписанію извнѣ. Гетерономная мораль не можетъ существовать. Мораль всегда автономна—это слѣдованіе такимъ мотивамъ, которые вытекаютъ изъ внутренняго душевнаго міра.

Въ нашей душѣ можетъ существовать множество привычекъ, навыковъ и т. п., наложенныхъ на насъ обстоятельствами жизни, внѣшней средой. Всѣ эти навыки и наклонности только въ томъ случаѣ будутъ, съ нашей точки зрѣнія, относиться къ области нравственности, если они будутъ обладать однимъ общимъ свойствомъ, а именно, способностью повышать интенсивность душевной жизни: нравственъ тотъ душевный импульсъ, который благопріятствуетъ развитію душевныхъ силъ; по отношенію къ внѣшнему міру онъ характеризуется тѣмъ, что онъ направленъ къ общему благу.

Когда человѣкъ рискуетъ серьезными благами или даже жизнью ради какого-либо дѣла, то этотъ поступокъ даетъ болѣе высокій тонъ его жизни: душевные процессы его происходятъ съ большей силой и яркостью. Значеніе самопожертвованія для характера и содержанія душевныхъ процессовъ проявляется даже черезъ много времени послѣ самаго акта жертвы. Такъ, мы можемъ встрѣтить людей, живущихъ въ обыденной обстановкѣ такъ же, какъ живутъ и окружающіе ихъ, но то обстоятельство, что они участвовали въ общественной, политической, національной борьбѣ за идеалы, бросаетъ свѣтъ на всю ихъ послѣдующую жизнь на ихъ душевный строй. Благородный, геройскій поступокъ повышаетъ интенсивность, яркость душевныхъ переживаній, обогащаетъ душевный міръ не только у того, кто былъ дѣйствующимъ лицомъ, но поступокъ героя отбрасываетъ свѣтъ и на его окружающихъ, и часто семья, племя, нація, государство пользуется тѣмъ душевнымъ тепломъ и свѣтомъ, которые внесъ подвигъ одного человѣка.

Даже пожертвованіе жизнью за другихъ является съ этой точки зрѣнія понятнымъ и оправдываемымъ. Во-первыхъ, это самопожертвованіе является выраженіемъ наивысшаго проявленія воли, когда человѣкъ чувствуетъ, что онъ полный себѣ хозяинъ и держитъ въ рукахъ свою судьбу; во-вторыхъ, самопожертво-

ваніе ведетъ къ наиболѣе яркому интенсивному проявленію душевныхъ процессовъ и можетъ представлять собою самое яркое душевное переживаніе всей жизни, красота котораго затмеваетъ все остальное. Наконецъ, человѣкъ можетъ очутиться передъ полной невозможностью отказаться отъ пожертвованія своей жизнью за другихъ, такъ какъ сохраненіе жизни при извѣстныхъ условіяхъ можетъ быть соединено въ его глазахъ съ такимъ обезцѣненіемъ личности, которое дѣлаетъ дальнѣйшую жизнь для него невозможной.

Наиболѣе близка къ изложеннымъ нами взглядамъ точка зрѣнія Гюйо, который говоритъ, что альтруизмъ есть проявленіе жизни, богатой силами, взглядъ же, защищаемый здѣсь, представляетъ дальнѣйшій шагъ въ томъ же направленіи и утверждаетъ, что альтруизмъ есть не только проявленіе богатства жизни, но и *условіе* сильной и здоровой жизни. По Гюйо, когда человѣкъ здоровъ и полонъ жизненныхъ силъ, онъ не можетъ не быть альтруистомъ, а когда въ немъ жизненныя силы падаютъ, то тогда исчезаетъ и альтруизмъ. Мы же старались доказать, что альтруизмъ является не только проявленіемъ богатой жизни, но и тѣмъ средствомъ, съ помощью котораго мы можемъ поднять интенсивность жизни до ея высшихъ ступеней; это тотъ путь, по которому изъ слабой жизни можно сдѣлать сильную и глубокую.

Взгляды, излагаемые здѣсь, близко подходятъ къ воззрѣніямъ Ницше, такъ какъ согласно и той, и другой точкѣ зрѣнія слѣдуетъ добиваться наиболѣе богатаго, могучаго, полного развитія человѣческой личности; только, по Ницше, оно можетъ быть достигнуто отрѣшеніемъ отъ вѣковыхъ моральныхъ принциповъ, выработанныхъ человѣчествомъ, а соотвѣтственно нашей точкѣ зрѣнія, наиболѣе полное, яркое, сильное развитіе человѣческой личности возможно только при альтруистическомъ направленіи душевной жизни.

Какъ извѣстно, отношеніе къ окружающему можетъ складываться двояко: или можно изучать то, что есть, или же предъявлять къ нему требованія, которымъ оно, съ нашей точки зрѣнія, должно удовлетворять. Этика относится къ второму отдѣлу наукъ; она имѣетъ нормативный характеръ. Очевидно, что и при той точкѣ зрѣнія, которую мы здѣсь излагали, нормативный характеръ нравственныхъ истинъ сохранится. Нравственно то, что

удовлетворяетъ нашему идеалу, то, что ведетъ къ наиболѣе полному и яркому проявленію личности; съ нашей точки зрѣнія, какъ мы старались показать, это возможно въ наиболѣе полной мѣрѣ только при социальномъ направленіи поведенія. Очевидно, и при этомъ міросозерцаніи дѣйствительность будетъ сталкиваться со стремленіемъ воплотить идеалъ, и нравственная жизнь будетъ заключаться въ борьбѣ за этотъ идеалъ.

Вліяніе душевныхъ процессовъ на жизнь тѣла представляетъ собою старую установленную истину. Новѣйшія данныя физиологіи указываютъ еще въ большей степени на эту зависимость физиологическихъ процессовъ отъ психическихъ. Несомнѣнно, яркая, полная, богатая душевная жизнь должна въ высшей степени благотворно вліять на устойчивость организма противъ болѣзнетворныхъ факторовъ. А такъ какъ этическое направленіе душевной жизни, какъ мы старались показать, дѣйствуетъ въ направленіи усиленія яркости и богатства душевной жизни, то оно вліяетъ благотворно и на физиологическіе процессы организма. Эта сторона вопроса развивается мною подробно въ книгѣ «Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ»<sup>1)</sup>, къ которой мы и отсылаемъ тѣхъ, кто заинтересуется этой стороной вопроса.

Выше мы цитировали Гефдингга и Паульсена по поводу того, что при ихъ этическихъ построеніяхъ послѣдовательный аморализмъ логически неуживимъ. Въ этомъ вопросѣ для насъ ясно превосходство точки зрѣнія, излагаемой нами. Держась ея, мы можемъ логически доказать человѣку, лишенному нравственнаго чувства, что онъ существо низшаго порядка, такъ какъ даже съ индивидуалистической точки зрѣнія отсутствіе альтруистическихъ чувствъ наноситъ крупнѣйшій ущербъ развитію душевной жизни человѣка, какъ въ смыслѣ меньшаго богатства и яркости интеллектуальной жизни, такъ и въ смыслѣ ограниченія для него возможности воздѣйствія на окружающее.

Такъ какъ основное свойство душевныхъ движеній, относящихся къ области нравственности, заключается въ томъ, что они благопріятствуютъ наиболѣе полному развитію душевныхъ силъ, то съ этой точки зрѣнія они являются величайшимъ благомъ для носителя ихъ и составляютъ одно изъ главныхъ орудій человѣ-

<sup>1)</sup> А. Яродкій. Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ. Юрьевъ, 1908.

ка въ борьбѣ за существованіе. Эта точка зрѣнія не совпадаетъ съ общепринятой: на основаніи писемъ и отзывовъ по поводу моей книги «Идеализмъ, какъ физиологическій факторъ» я пришелъ къ выводу, что въ глазахъ широкихъ круговъ нравственность, представляя важный и необходимый факторъ общественнаго устройства, для носителя ея является чуждымъ, наложеннымъ извнѣ бременемъ, дѣлающимъ человѣка болѣе уязвимымъ вреднымъ воздѣйствіямъ окружающаго. Послѣ сдѣланнаго нами анализа вліянія нравственнаго чувства на душевную жизнь, мы можемъ значительно легче разобраться въ этихъ сложныхъ явленіяхъ. Несомнѣнно, здѣсь мы имѣемъ двѣ системы соотношеній: съ одной стороны, внутреннія условія наибольшаго процвѣтанія человѣческой личности, съ другой стороны—зависимость личности отъ условій среды, которая ее окружаетъ. Какъ извѣстно, совершенно не соотвѣтствовало бы дѣйствительности предположеніе, что эволюція всегда и повсюду идетъ въ направленіи прогресса, точно также было бы совершенно неосновательно думать, что сильная и большая личность можетъ возникнуть всегда и при всякихъ условіяхъ окружающей среды: тамъ, гдѣ могутъ жить только пигмен, нѣтъ мѣста для нормальныхъ людей. Несомнѣнно, идеалы могутъ явиться причиной гибели человѣка, когда они не соотвѣтствуютъ внѣшнимъ условіямъ. Мы можемъ представить себѣ отношенія между личностью и средой слѣдующимъ образомъ. Каждое живое существо стремится достигнуть наиболѣе полнаго проявленія жизни. Какъ мы старались выяснитъ, стремленіе осуществить нравственные идеалы есть такое направленіе душевной жизни, которое обезпечиваетъ ей наибольшій расцвѣтъ, и такъ какъ послѣднее составляетъ наивысшее благо для человѣка, то, несомнѣнно, онъ долженъ стремиться жить соотвѣтствующимъ образомъ. Съ другой стороны, условія жизни могутъ быть таковы, что они не допускаютъ развитія сильныхъ, здоровыхъ и гармонично развитыхъ индивидуумовъ. Представимъ себѣ государство такого сорта, въ которомъ, чтобы занять мѣсто перваго министра, нужно быть евнухомъ. Въ этомъ случаѣ передъ индивидуумомъ возникаетъ вопросъ или занять выдающееся положеніе и изуродовать себя или не калѣчить себя, но отказаться отъ тѣхъ выгодъ, которыя даетъ изуродованіе. Нѣчто подобное предстоить рѣшить на своемъ жизненномъ пути каждому человѣку: онъ выбираетъ, что по его мнѣнію слѣдуетъ

предпочсть, богатое ли душевное развитіе, которое получится въ результатѣ жизни, направленной по пути этическихъ нормъ и идеаловъ, или внѣшнія выгоды, получаемыя за счетъ большаго или меньшаго урѣзыванія своей душевной жизни. Часто уменьшеніе цѣнности личности такъ значительно, что выгоды, даже оцѣниваемыя только съ внѣшней стороны, не искупаютъ ущерба. Такимъ образомъ, стремленіе осуществить свои идеалы и борьба за нихъ есть частный случай борьбы живыхъ существъ за наиболѣе полное проявленіе жизни.

**А. Яроцкій.**

## Новая теорія естественнаго права.

---

Въ философской и юридической литературѣ въ послѣднія пятнадцать лѣтъ замѣчается пробужденіе интереса къ почти забытому ученію о естественномъ правѣ. Пробужденіе это замѣтно въ двухъ направленіяхъ: историко-философская литература занялась пересмотромъ нѣкоторыхъ классическихъ системъ естественнаго права, а также и тѣхъ ученій, которыя явились на смѣну теоріи естественнаго права, какъ, напримѣръ, ученіе исторической школы и, по принятому мнѣнію, опровергли эту теорію, доказали полную ея несостоятельность; съ другой стороны, въ теоретической литературѣ были поставлены и пересмотрѣны нѣкоторыя изъ тѣхъ научныхъ вопросовъ, судьба которыхъ была, казалось, окончательно рѣшена вмѣстѣ съ судьбою естественнаго права. Изслѣдованія того и другого рода показали, во-первыхъ, что многія извѣстныя въ исторіи философіи ученія о естественномъ правѣ вовсе не представляютъ такихъ научныхъ нелѣпостей, какія въ нихъ, по традиціи, привыкли видѣть, и что, напротивъ, они исходили изъ достовѣрныхъ фактовъ, въ общемъ, правильно ихъ понимали и поэтому могутъ быть, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, полезны и современной наукѣ; во-вторыхъ, эти изслѣдованія показали, что многіе коренные для философіи права вопросы не могутъ быть удовлетворительно рѣшены, если идею естественнаго права считать окончательно отвергнутой, и что безъ признанія этой идеи юридическая наука не можетъ выполнить своихъ прямыхъ практическихъ задачъ, а философское міросозерцаніе не можетъ достигъ необходимой цѣльности. Это литературное движеніе принесло наукѣ громадную пользу. Идея естественнаго права вышла изъ него очищеною отъ тѣхъ крайностей, которыя соединяла съ ней раціона-

листическая философія XVII и XVIII вѣковъ, и въ этомъ обновленномъ видѣ пользуется почти всеобщимъ признаніемъ. Но признаніе естественнаго права не есть еще его теорія. Пока мы имѣемъ одно только понятіе о естественномъ правѣ, какъ правѣ не-положительномъ, но природа его еще не изслѣдована. Наука еще ничего не знаетъ о его происхожденіи, его источникахъ, его функціяхъ, его отношеніи къ закону, къ обычаю, къ судебной практикѣ. Отвѣтить на эти вопросы, иными словами—построить цѣльную теорію естественнаго права, есть настоятельная задача нынѣшней философіи права. Выполнить эту задачу пытается нѣмецкій ученый Э. Юнгъ въ своей недавно изданной книгѣ: *Das Problem des natürlichen Rechts*. Мнѣ кажется полезнымъ рассмотреть теорію Юнга и выяснить ея научную цѣнность.

## I.

Въ противоположность большинству изслѣдователей, которые приходили къ признанію естественнаго права чисто теоретическимъ путемъ, Юнгъ въ своей книгѣ исходитъ изъ соображеній другого порядка, именно изъ анализа судебной практики.

Еще недавно господствовало мнѣніе, что положительное право можетъ дать основаніе для всякаго судебного рѣшенія, что оно заключаетъ въ себѣ отвѣты на всѣ спорные юридическіе вопросы, какіе только могутъ возникнуть. Но мнѣніе это невѣрно. Не трудно убѣдиться, что жизнь выдвигаетъ постоянно новые вопросы, не предусмотрѣнные законодательствомъ; въ законѣ оказываются пробѣлы; судья, обращаясь къ нему, не находитъ въ немъ прямого отвѣта. Какъ же поступаетъ судья въ такихъ случаяхъ? Уклониться отъ рѣшенія спора судья не можетъ, подъ страхомъ наказанія за отказъ въ правосудіи, и ему остается вынести рѣшеніе, котораго въ законѣ прямо не содержится. Гдѣ беретъ онъ матеріалъ для такого рѣшенія, чѣмъ онъ заполняетъ законодательные пробѣлы? Судебная практика ссылается въ подобнаго рода рѣшеніяхъ на различныя основанія. Рѣшая въ пользу одной изъ сторонъ такое дѣло, для котораго нѣтъ прямого закона, судъ ссылается при этомъ на добросовѣстность, обязательную для всякаго члена общества, на необходимость соблюдать справедливость, на защиту законныхъ интересовъ или законныхъ потребностей оборота, иногда ссылаются на молча-

ливый договоръ между сторонами. Но всѣ эти ссылки не убѣдительны. Понятія разума, справедливости, добросовѣстности и т. п. вовсе не настолько ясны, чтобы изъ нихъ можно было сдѣлать для всѣхъ одинаково очевидные выводы по каждому конкретному вопросу; ссылка на интересы сторонъ или потребности гражданскаго оборота, какъ совокупность этихъ интересовъ, не можетъ быть принята, такъ какъ во всѣхъ случаяхъ, доходящихъ до суда, интересы сторонъ (напр., покупателя и продавца) противоположны другъ другу, и неизвѣстно, чьи именно интересы судъ долженъ защищать; предположеніе молчаливаго договора страдаетъ искусственностью и ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Нѣкоторые думаютъ, что въ случаѣ молчанія закона нужный отвѣтъ можно всегда добыть путемъ надлежащаго толкованія текста. Но это мнѣніе преувеличиваетъ значеніе толкованія, какъ средства восполнить законъ. Въдѣ, примѣняя различные пріемы толкованія, можно изъ молчанія закона дѣлать различные выводы: такъ, примѣненіе закона по аналогіи и толкованіе а сопгагіо даютъ прямо противоположные результаты. Однако, несмотря на шаткость всѣхъ приводимыхъ основаній, судья высказываетъ свое сужденіе, и этому сужденію стороны подчиняются, а общество въ громадномъ большинствѣ случаевъ его одобряетъ. Чтобы объяснить этотъ фактъ, Юнгъ находитъ нужнымъ обратиться къ выясненію природы этическихъ сужденій вообще и, въ частности, сужденій о правѣ.

Этическими Юнгъ называетъ всѣ тѣ понятія и сужденія, въ которыхъ высказывается мысль о томъ, какъ мы *должны* себя вести, а также и тѣ, въ которыхъ наши дѣйствія сравниваются съ чужими, и въ которыхъ заключается одобреніе имъ или неодобреніе. Этика исходитъ поэтому, изъ двухъ предположеній: факта общественной жизни и свободы воли. Безъ этихъ предположеній она не имѣетъ смысла. Если бы человѣкъ жилъ изолированно, его дѣйствія не съ чѣмъ было бы сравнивать; а если бы не было свободы, бессмысленно было бы требовать отъ него того или другого поведенія. Но этика охватываетъ двѣ области: право и нравственность; чѣмъ же онѣ другъ отъ друга отличаются? Авторъ усматриваетъ видовое отличіе права въ томъ, что оно обращаетъ главное вниманіе не на обязанность (какъ въ сферѣ нравственности), а на возникающія изъ нихъ права, т. е. требованія или притязанія на исполненіе соотвѣтственныхъ



обязанностей. Въ современномъ культурномъ государствѣ эти притязанія отдѣльныхъ лицъ поддерживаются государственной властью; поэтому многіе видятъ характерный признакъ права въ государственномъ принужденіи, которое за нимъ стоитъ. Но это невѣрно. Характерно и существенно для права только то, что лицо можетъ требовать исполненія опредѣленной обязанности, а при неисполненіи ея можетъ примѣнить къ нарушителю силу, при чемъ общество къ этому примѣненію силы относится сочувственно. Первичное общественное явленіе, слѣдовательно, которое даетъ возможность подмѣнить существо права, есть фактъ преступленія. Если заинтересованное лицо проявляетъ реакцію противъ поступка, который оно считаетъ преступленіемъ, и при этомъ находитъ поддержку въ сочувствіи лицъ незаинтересованныхъ и въ физической помощи со стороны членовъ общегитія, то передъ нами явленіе права. Сочувствіе общества и оказываемая имъ матеріальная поддержка исторически мѣняются, и потому мѣняются и границы между правомъ и нравственностью. Но въ каждую историческую эпоху общество оказываетъ свою поддержку тѣмъ требованіямъ, которыя оно считаетъ наиболѣе важными. Поэтому право есть не что иное, какъ этическій минимумъ. Съ теченіемъ времени частная реакція на правонарушеніе замѣняется государственнымъ наказаніемъ, но существо дѣла отъ этого не мѣняется. Всегда люди считали отличительнымъ признакомъ права то принужденіе, которое его сопровождаетъ. Принужденіе отнюдь не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что каждая отдѣльная обязанность выполняется принудительно; оно выражается въ томъ, что лицо требуетъ отъ противной стороны исполненія обязанности и въ случаѣ отказа поддерживаетъ свое требованіе всѣми средствами, которыя находятся въ его распоряженіи. Юнгъ очень настаиваетъ на своемъ пониманіи принужденія, потому что на немъ, въ значительной степени, основываются его дальнѣйшіе выводы. Во всѣ времена и у всѣхъ народовъ мы встрѣчаемъ принужденіе въ этомъ указанномъ смыслѣ. Оно проявляется въ формѣ необходимой обороны, въ виндикаціонномъ процессѣ, въ судѣ Божіемъ и т. п. Принужденіе не создано государствомъ, оно существуетъ во всякомъ общегитіи и примѣняется отдѣльными его членами. А такъ какъ принужденіе (въ этомъ смыслѣ) составляетъ неотъемлемую принадлежность права, то и само право

существуетъ до государства; оно не зависитъ отъ него и имъ не создано.

Отсюда уже видно, какъ долженъ быть рѣшенъ вопросъ объ основаніи обязательной силы права. Не воля законодателя, вообще, не авторитетъ, санкціонирующій норму, сообщаетъ праву его обязательность. Членъ общегитія обязанъ совершать опредѣленные дѣйствія просто потому, что заинтересованное лицо (*Gegeninteressent*) не допуститъ противоположнаго поведенія и въ своемъ требованіи найдетъ поддержку въ лицахъ незаинтересованныхъ. Опредѣленное поведеніе недопустимо, значить, не потому, чтобы оно противорѣчило нѣкоторымъ правиламъ, а потому, что заинтересованное лицо разсматриваетъ его, какъ недопустимое нарушеніе его интересовъ. Нормы, или правила (*Regeln*), опредѣляющія поведеніе, появляются позже и представляютъ явленіе производное. Обязанность совершать тѣ или иныя дѣйствія существуетъ не потому, что существуютъ эти правила, но наоборотъ: правила образуются потому, что существуютъ такія дѣйствія. Они образуются сами собой, такъ какъ члены одного общегитія, вслѣдствіе одинаковости естественныхъ и культурныхъ условій, въ которыхъ они находятся, большею частью одинаковымъ образомъ реагируютъ на одни и тѣ же поступки. Когда эти правила возникнутъ, они явятся опорными пунктами для обсуждения каждаго отдѣльнаго поступка; а до ихъ возникновенія вопросъ о томъ, чего можно требовать отъ другихъ, рѣшается для каждаго отдѣльнаго человѣка или отдѣльной группы людей субъективно, въ зависимости отъ ихъ душевныхъ переживаній.

Какъ видно отсюда, Юнгъ стремится различить два вида права, между которыми онъ видитъ качественное различіе: *нормативное право* (*regelhaftes Recht*) и *ненормативное право*. Нормативное право онъ опредѣляетъ, какъ такое право, при которомъ сужденіе о правѣ и неправѣ выводится не непосредственно изъ наблюденія отдѣльнаго случая, а изъ сравненія съ тѣмъ, что въ данномъ общегитіи наблюдалось въ другихъ подобныхъ же случаяхъ, т.-е. выводится изъ правилъ (140). Нормативное право совпадаетъ съ тѣмъ, что принято называть позитивнымъ, историческимъ правомъ. Всякое право проходитъ въ своей исторіи два періода: сначала оно есть ненормативное право, а потомъ становится нормативнымъ. Это преобразование отражается на

природѣ права двоякимъ образомъ. Оно становится опредѣленнѣе, точнѣе и пріобрѣтаетъ, вслѣдствіе этого, новое основаніе своей обязательности. Но о нормативномъ правѣ было бы ошибочно думать, что оно покоится на авторитетѣ власти, которая обнародываетъ его положенія. Попытки объяснить обычное право волей законодателя давно признаны неудачными, и къ нимъ не слѣдуетъ возвращаться. Основаніе обязательности нормативнаго права иное. Постоянно повторяющіеся поступки членовъ общегитія, одинаковые при одинаковыхъ обстоятельствахъ, порождаютъ въ остальныхъ членахъ *ожиданіе*, что и въ будущемъ эти поступки будутъ повторяться. Чѣмъ ожиданіе сопровождается большей увѣренностью, и чѣмъ большее количество людей его раздѣляетъ, тѣмъ въ большей степени отступленіе отъ обычнаго поведенія пріобрѣтаетъ характеръ преступленія. Поведеніе, которое «*само по себѣ*» не включаетъ никакого элемента преступности или обиды для другихъ, становится вслѣдствіе историческихъ причинъ преступленіемъ, т.-е. такимъ поведеніемъ, которое никто не обязанъ терпѣть. Несогласіе поведенія съ нормой, формальная неправда (*Unrecht*) становится матеріальнымъ преступленіемъ (*Verletzung*) вслѣдствіе того, что заинтересованныя лица имѣли основаніе ожидать поведенія, соответствующаго нормѣ. Но бываетъ и такъ, что нормативное право возникаетъ не изъ ненормативнаго, а совершенно самостоятельно. Это — поясняетъ Юнгъ — въ тѣхъ случаяхъ, когда различіе права и неправы не можетъ быть выведено непосредственно изъ факта преступленія (*aus der Verletzungsempfindung*), и когда, слѣдовательно, содержаніе юридическаго опредѣленія установлено болѣе или менѣе произвольно. Таковы постановленія о давностныхъ срокахъ, о недозволенномъ дареніи и т. п. При нарушеніи подобныхъ постановленій члены общегитія не переживаютъ чувства оскорбленной справедливости, не видятъ въ нарушителѣ преступника; слѣдовательно, въ этихъ поступкахъ, самихъ по себѣ, нѣтъ характера преступности. Такія правила, установленныя произвольно, не вытекаютъ изъ сознанія общества. Но они зато дѣйствуютъ на него воспитывающимъ образомъ, вводя единообразіе и въ кругъ такихъ дѣйствій, которыя, сами по себѣ, являются съ этической точки зрѣнія безразличными.

Противоположность первоначальной (ненормативной) и производной (нормативной) неправды лежитъ въ основѣ всякаго-

дѣйствующаго права. Ее всѣ сознають, или, по крайней мѣрѣ, всѣ чувствуютъ, и только никому еще не удалось точнѣе установить и опредѣлить эту противоположность. Ее опредѣляютъ, какъ противоположность права позитивнаго и естественнаго, *jus strictum* и *jus aequum*, *commun law* и *equity* и т. д. Одна только историческая школа пыталась отрицать это различіе, и ей это удавалось только потому, что, изгнавъ изъ своего міровоззрѣнія естественное право, она снова втихомолку вводила его подъ именемъ «природы вещей».

Дѣйствующее право состоитъ изъ элементовъ первоначальнаго, ненормативнаго и, съ другой стороны, производнаго, нормативнаго права. Но не слѣдуетъ думать, будто позитивное, производное право вовсе не зависитъ отъ первоначальнаго. Оно покоптъся, правда, всегда на какомъ-нибудь авторитетѣ, но этотъ авторитетъ самъ основывается на нѣкоторомъ непозитивномъ правѣ. Реформа и революція, вообще, критика позитивнаго права достаточно убѣждаютъ въ этомъ. Отрицаніе за авторитетомъ характера послѣдняго основанія позитивнаго права не только не уменьшаетъ его силы, но, наоборотъ, увеличиваетъ, а отрицаніе естественно-правовыхъ основаній исторически образовавшагося права неминуемо должно вести къ сомнѣнію въ возможности вообще различать право и не-право; ибо тогда объ этомъ различіи можно сказать только то, что въ разныя времена считалось правомъ то одно, то другое. Между тѣмъ очевидно, что установленіе нормъ путемъ законодательства возможно только потому, что уже раньше существуетъ представленіе юридической обязанности. Если нѣтъ этого представленія, выработаннаго частымъ повтореніемъ той реакціи, которую вызываетъ въ обществѣ всякое преступленіе, то и законодательство будетъ невозможно. То же самое относится и къ обычному праву. Одно обыкновеніе, одинъ фактъ его постояннаго соблюденія не можетъ, по мнѣнію Юнга, объяснить обязательность обычнаго права, какъ не можетъ объяснить и возникновеніе новыхъ обычаевъ. Переходъ отъ факта къ праву, отъ простаго обыкновенія къ юридическому обычаю можетъ быть объясненъ только тѣмъ, что этотъ фактъ есть поведеніе членовъ общегитія, и разъ это поведеніе выработалось, установилось, — всѣ члены общегитія *ожидаютъ* другъ отъ друга именно этого поведенія, и когда въ отдѣльномъ случаѣ ихъ ожиданіе не оправдывается, то они рассматри-

ваютъ и чувствуютъ это, какъ преступленіе по существу (*matérielle Verletzung*). А если такъ, если *всякое* существующее право должно имѣть своимъ послѣднимъ основаніемъ указанное чувство ожиданія и безъ него существовать не можетъ, то отсюда получается выводъ, что *всякое право*, признанное дѣйствующимъ, есть *справедливое право* (*richtiges Recht*); несправедливое право,—говоритъ Юнгъ,—есть понятіе самопротиворѣчивое. Такимъ образомъ, онъ приходитъ незамѣтно къ полному отождествленію понятій права и справедливости.

Сказаннымъ опредѣляется уже отношеніе Юнга къ источникамъ права. Особенное вниманіе онъ обращаетъ на судебную практику, и настаиваетъ на томъ, что его теорія лучше, чѣмъ какая-нибудь другая, объясняетъ значеніе практики, какъ источника права. Право есть поведеніе, котораго въ данномъ общежитіи отдѣльное лицо можетъ потребовать отъ противной стороны (134). Если это поведеніе санкціонировано закономъ, то члены общежитія, которымъ это будетъ извѣстно, будутъ съ этимъ сообразоваться. Мало-по-малу возникаетъ новый масштаб правомѣрной дѣятельности. Всякій, кто относится къ праву съ уваженіемъ, будетъ стараться въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ не доходить до послѣдней границы; въ трудныхъ вопросахъ и, ужъ во всякомъ случаѣ, въ тѣхъ, на которые законъ не даетъ вполнѣ опредѣленнаго отвѣта, онъ будетъ остороженъ, хотя бы ему и казалось, что право на его сторонѣ. Онъ будетъ искать для своего чувства какого-нибудь подкрѣпленія. Такое подкрѣпленіе даетъ ему рѣшеніе судьи. Хотя бы судья всего только одинъ разъ высказался по данному сомнительному вопросу, его рѣшеніе даетъ точку опоры въ вопросѣ, какъ далеко можно идти въ своихъ отношеніяхъ къ окружающимъ. Судебное рѣшеніе получаетъ значеніе духовнаго фактора, сдерживающаго поведеніе, и это его значеніе, съ каждымъ новымъ рѣшеніемъ, все увеличивается—и притомъ прогрессивно, такъ какъ ожиданіе опредѣленнаго поведенія болѣе и болѣе переходитъ въ увѣренность; наконецъ, если совершается поступокъ, противорѣчащій ожиданію, онъ разсматривается уже, какъ преступленіе. Такимъ образомъ, обязательная сила судебной практики находитъ свое основаніе вовсе не въ законѣ, а въ тѣхъ же самыхъ фактахъ, на которыхъ основывается обязательная сила всякаго права. Не судья связанъ су-

дебнымъ рѣшеніемъ, но члены общежитія будутъ во всѣхъ послѣдующихъ случаяхъ требовать другъ отъ друга того, что отвѣчаетъ этому рѣшенію, и только поэтому для судьи имѣетъ значеніе его прежнее рѣшеніе. Судебная практика является самостоятельнымъ источникомъ права, вполне независимымъ отъ закона и имѣющимъ съ нимъ одинаковую силу. На возраженіе, что приданіе судебной практикѣ самостоятельнаго значенія предполагаетъ извѣстность ея населенію, Юнгъ отвѣчаетъ, что и законъ нуждается въ такой же презумпціи.

Дуализмъ закона и обычая, раздѣлявшій рационализмъ и историческую школу на два враждующіе лагеря, очень легко, по мнѣнію Юнга, уничтожается тѣмъ соображеніемъ, что обѣ формы права охватываются однимъ понятіемъ нормативнаго права. Между закономъ и обычаемъ то существенное сходство, что сужденіе о правѣ выводится не изъ наблюденія надъ отдѣльнымъ случаемъ, а изъ нормы. Но между ними есть и крупное различіе. Оно заключается въ томъ, что составляющая существо позитивнаго права «историческая непрерывность» (*geschichtliche Kontinuität*) въ обычномъ правѣ есть нѣчто совершившееся, фактически существующее, между тѣмъ какъ въ законѣ она выражена всего лишь, какъ *пожеланіе*. Юнгъ хочетъ этимъ сказать, что норма, заключающаяся въ обычаѣ, вытекаетъ изъ цѣлаго ряда поступковъ и отношеній, она въ нихъ получила уже свою реализацію и, слѣдовательно, какъ бы уже одобрена самою жизнью, именно какъ норма; наоборотъ, норма, заключающаяся въ законѣ, не имѣетъ (по крайней мѣрѣ, по идеѣ закона) никакой опоры въ тѣхъ поступкахъ и отношеніяхъ, какіе можно было наблюдать до изданія закона, и, можетъ быть, до изданія его эта норма ни разу не была выполнена. Она можетъ совершенно не соотвѣтствовать сложившимся общественнымъ отношеніямъ, но съ того момента, какъ законодательная власть ее предпишетъ, она станетъ правиломъ для этихъ отношеній. Въ этомъ смыслѣ Юнгъ примыкаетъ къ мысли, мимоходомъ высказанной въ извѣстномъ учебникѣ Виндшейда, что въ законѣ государство выражаетъ пожеланіе, чтобы нѣчто *стало* правиломъ, или, какъ эту же мысль позже выразилъ Бюловъ, что законъ не есть дѣйствующее право, а лишь опредѣленіе того, что должно стать правомъ; это—только планъ, проектъ будущаго правопорядка, который законодателю представляется желательнымъ.

Рационализм держался противоположнаго мнѣнія; онъ утверждалъ, что законодатель обладаетъ творческой силой и можетъ сдѣлать правомъ все, что захочетъ. Эксперименты въ этомъ направленіи, закончившіеся французской революціей, естественно привели къ повороту въ настроеніи умовъ, и выразителемъ этой реакціи явилась историческая школа. Но историческая школа не сумѣла соблюсти середины. Она пошла слишкомъ далеко. Стремясь объяснить образованіе права естественными законами, она дошла до мысли, что право возникаетъ само собой, безъ всякаго участія человѣка. Подобнаго рода преувеличенія были, по мнѣнію Юнга, причиной того, что очень скоро забыли весьма цѣнную мысль, высказанную исторической школой, а именно, что такъ называемое обычное право есть настоящее, подлинное право, а законъ есть лишь выраженіе государственной воли. Если воля законодателя не можетъ считаться послѣднимъ основаніемъ обязательной силы закона—это основаніе лежитъ глубже, то ясно, что и законъ не можетъ имѣть дѣйствительной власти надъ обществомъ. Авторитетъ дѣйствительной власти, какъ выражается Юнгъ, имѣетъ не законъ, а судебное рѣшеніе, примѣняющее законъ. Правовая норма, которая не можетъ сослаться на то, что члены даннаго общества до сихъ поръ дѣйствовали согласно съ ней, и которая имѣетъ въ виду только будущіе поступки людей, есть всего лишь теоретическое изреченіе; чтобы ее можно было назвать дѣйствующимъ правомъ, нужно, чтобы конкретные случаи примѣненія права въ этомъ обществѣ ей соответствовали. Но если законъ получаетъ значеніе дѣйствующаго права только въ судебномъ рѣшеніи, то какъ быть съ тѣми рѣшеніями, въ которыхъ законъ примѣненъ ошибочно, въ которыхъ судья искажилъ подлинный смыслъ закона? Юнгъ этимъ вопросомъ не смущается. Онъ утверждаетъ, что и *неправильное судебное рѣшеніе имѣетъ силу права*. Конечно, отдѣльные случаи неправильнаго примѣненія закона еще не уничтожаютъ его значенія. Но если неправильное первоначальное примѣненіе становится общимъ, входитъ, такъ сказать, въ практику, то оно дѣлается тогда уже правильнымъ, и дѣйствующее право не будетъ соответствовать тому, что, согласно закону, должно быть дѣйствующимъ правомъ. Однимъ словомъ, Юнгъ не только признаетъ за обычаемъ дерогирующую силу, но распространяетъ ее и на судебную практику.

Этому противорѣчить, повидимому, то, что въ современномъ государствѣ законъ немедленно послѣ его изданія становится дѣйствующимъ правомъ. Но это, по мнѣнію Юнга, простой фактъ, который не можетъ измѣнить того, что заключается въ самомъ существѣ закона, и что дается однимъ его понятіемъ. Да и фактически, такое немедленное превращеніе закона въ дѣйствующее право возможно только при наличіи цѣлаго ряда благоприятныхъ обстоятельствъ. Прежде всего, это предполагаетъ, что законъ немедленно послѣ изданія становится извѣстенъ всѣмъ классамъ общества, для которыхъ онъ предназначенъ; но ясно, что это предположеніе далеко не всегда отвѣчаетъ дѣйствительности. Затѣмъ, въ законѣ могутъ оказаться техническіе недостатки; онъ можетъ быть неудачно редактированъ; на примѣръ, понятія, которыя въ немъ встрѣчаются, могутъ имѣть на практикѣ иное значеніе, чѣмъ то, которое имъ хотѣлъ придать законодатель, или законъ можетъ быть выраженъ въ столь широкой формѣ (или, наоборотъ, столь узкой формѣ), что въ немъ нельзя найти указанія для цѣлаго ряда конкретныхъ случаевъ. Вообще, отождествленіе закона съ дѣйствующимъ правомъ можетъ быть объяснено не изъ существа дѣла, а исключительно исторически. А именно, объясненія слѣдуетъ искать въ томъ, что законъ первоначально заключалъ въ себѣ приказанія, обращенныя не къ населенію, а къ государственнымъ чиновникамъ. Извѣстно, что въ древнѣйшихъ кодексахъ гораздо больше мѣста удѣлено процессуальнымъ нормамъ, чѣмъ нормамъ частнаго права. Юнгъ имѣетъ въ виду XII таблицъ и *leges barbarorum*. Историки объясняютъ этотъ фактъ тѣмъ, что вопросы процессуальныя—болѣе формальнаго характера и потому нуждаются въ писанномъ правѣ, между тѣмъ какъ вопросы о моемъ и твоёмъ легко разрѣшаются на основаніи господствующихъ обычаевъ. Но можно объяснять это и тѣмъ, что законодатель въ ту пору считаетъ возможнымъ обращаться со своимъ правомъ, не имѣющимъ корней въ жизни общества, только къ тѣмъ, кому онъ можетъ приказывать, т.-е. къ чиновникамъ. Тѣ памятники, въ которыхъ частному праву удѣлено больше мѣста, какъ, напр., капитуляріи, требовали согласія народа. Потомъ, когда присяжные или шеффены замѣнены были коронными судьями, государственная власть получила возможность предписывать суду не только процессуальное, но и матеріальное право.



Съ этимъ измѣненіемъ въ составѣ суда связывается и неправильный взглядъ на роль судьи. Исходя изъ вѣрной мысли, что примѣненіе права должно быть, по возможности, единообразнымъ, XVIII вѣкъ думалъ, что судью можно превратить въ машину, а постановленіе рѣшенія сдѣлать простой счетной операцией. Мнѣніе это держится до сихъ поръ. Но изгнать во-все субъективный элементъ изъ дѣятельности судьи невозможно, и главная причина этого та, что писанное право никогда не можетъ быть вполне законченнымъ, въ немъ всегда будутъ пробѣлы. Какъ бы мы ни понимали дѣятельность судьи въ этихъ случаяхъ—будемъ ли утверждать, что судья только *открываетъ* рѣшеніе, уже заключающееся въ законѣ, или что онъ *изобрѣтаетъ* совершенно новое рѣшеніе подобно тому, какъ былъ изобрѣтень телеграфъ,—все равно: законъ является для судьи только руководителемъ и не отрицаетъ его свободной дѣятельности. Необходимость выносить рѣшеніе и тогда, когда законъ не даетъ для того твердой опоры, открываетъ двери тому первоначальному, *естественному* праву, которое, правда, не отъ сотворенія міра вложено въ сердца людей, но неизбежно должно было образоваться въ каждомъ обществѣ, какъ произведеніе общественной жизни и взаимнаго вліянія людей другъ на друга.

Таковъ взглядъ Юнга на источники права—взглядъ, вытекающій изъ его основныхъ воззрѣній. Юриспруденцію очень часто упрекаютъ въ сухомъ, бездушномъ формализмѣ. Упрекъ этотъ, по мнѣнію Юнга, отчасти справедливъ. До тѣхъ поръ, пока законъ даетъ ясные и точные отвѣты на запросы жизни, юристъ долженъ дѣйствовать при помощи дедукціи и выводить изъ закона всѣ слѣдствія, какія въ немъ логически заключаются. Но если установленъ въ законѣ пробѣлъ, если законъ не предвидѣлъ даннаго конкретнаго случая, то подводитъ искусственно такой случай подъ текстъ закона, искусственно расширять его смыслъ, однимъ словомъ, подводитъ жизненные отношенія подъ мертвый законъ—значить, дѣйствительно, впадать въ формализмъ. Въ этихъ случаяхъ юристъ долженъ выводить право не изъ закона, а изъ даннаго же конкретнаго случая: онъ долженъ стать творцомъ права. Получаются рѣшенія *praeter legem* и только въ отдѣльныхъ случаяхъ, какъ рѣдкое исключеніе,—*contra legem*. Но извѣстно, что у многихъ культурныхъ наро-

довъ, съ развитымъ чувствомъ права, каковы, напр., римляне и англичане, пользовалась всегда широкимъ примѣненіемъ фикціа, какъ особый приѣмъ распространенія смысла закона на тѣ случаи, которые не могли быть приняты въ расчетъ при его изданіи. Какъ объяснить этотъ фактъ? Нельзя же допустить, чтобы юридическая наука и практика цѣлыя столѣтія шли ложнымъ путемъ. Юнгъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ такъ, что примѣненіе фикціи, вообще, распространительное толкованіе дозволительно по отношенію къ тѣмъ законамъ, которые возникали *органически*, т.-е. изъ поведенія цѣлаго ряда поколѣній, и совершенно недопустимо въ отношеніи законовъ, искусственно созданныхъ. Органическіе законы (въ этомъ смыслѣ) суть продуктъ общественной жизни, въ нихъ заключена мудрость многихъ вѣковъ; отдѣльный человѣкъ можетъ этой мудрости и не замѣтить, но именно поэтому онъ долженъ бережно обращаться съ закономъ и не отмѣнять его только потому, что данный случай, какъ ему кажется, подъ законъ не подходитъ. Послѣдствія покажутъ, что осторожность его была вполне умѣстна. Раціонализмъ тѣмъ и грѣшилъ, что свой разумъ онъ ставилъ выше исторіи, выше вѣковой мудрости народовъ. Чѣмъ общежитіе долже удержало опредѣленную форму общественности, тѣмъ вѣроятнѣе становится предположеніе, что даже отдаленные выводы изъ нея, быть можетъ, прямо въ ней не подразумеваемые, важны и необходимы для сложившагося общественнаго строя. Таково, напр., право собственности, таково право на чужую вещь—институты, возникшіе не вдругъ, не по приказанію законодателя, а выработывавшіеся вѣками изъ сложныхъ общественныхъ отношеній. Но широкое примѣненіе закона совершенно недопустимо, когда рѣчь идетъ о случайныхъ, вполне «позитивныхъ» постановленіяхъ закона, не имѣющихъ корней въ общественной жизни. И чтобы устранить недоразумѣніе, Юнгъ подчеркиваетъ, что онъ имѣетъ въ виду не одинъ только абсолютный государственный строй, но и представительныя формы: и тамъ законодательныя постановленія нельзя считать продуктомъ общественной жизни. Что мнѣніе большинства въ народномъ представительствѣ выражаетъ волю народа, это, вообще, есть чистѣйшая фикція, которая въ громадномъ большинствѣ случаевъ не соответствуетъ дѣйствительности. А когда органу народнаго представительства приходится рѣшать сложные юридическіе вопросы,

то сейчас же оказывается, что парламентъ, съ его разнороднымъ составомъ, въ цѣломъ, къ этому не способенъ, и подлиннымъ авторомъ закона является всегда кто-нибудь изъ подписавшихъ его проектъ или какой-нибудь выдающийся членъ редакціонной комиссіи. Но если даже предположить, что какой-нибудь законъ составленъ при дѣятельномъ участіи всего народнаго представительства въ его цѣломъ, то и такой законъ нельзя было бы, по одному этому, считать продуктомъ общественной жизни: онъ все-таки былъ бы произведеніемъ изолированнаго сознанія (хотя и коллективнаго) и опредѣленнаго періода времени. Юнгъ оговаривается, что эти соображенія никакъ не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, будто бы онъ отрицаетъ авторитетъ законодательной власти и обязательную силу установленныхъ ею нормъ. Воля законодателя, разумѣется, обязательна. Но обязательно то, что логически дѣйствительно содержится въ этой волѣ, а никакъ не тѣ словесные выводы, которыхъ при составленіи закона никто не имѣетъ въ виду. Не слѣдуетъ переоцѣнивать значеніе законодательства, а главное— не слѣдуетъ подъ дѣйствительную волю законодателя подставлять какую-то мистическую волю закона, изъ которой можно получить любые выводы.

Такова, въ сжатомъ очеркѣ, теорія права, предлагаемая Юнгомъ. Естественно возникаетъ вопросъ: какъ эта теорія относится къ сложившейся системѣ юридической науки? Измѣняетъ ли она ея задачи и ея составъ, или, наоборотъ, съ принятіемъ ея то и другое можетъ оставаться безъ измѣненія, и въ науку придется внести однѣ только частичныя поправки? У Юнга можно найти данныя для рѣшенія и этого вопроса.

Прежде всего: если элементъ одобренія или неодобренія составляетъ неизбѣжный признакъ *всякаго* юридическаго сужденія, то, повидимому, возможна одна только практическая юриспруденція, разрабатывающая конкретные юридическіе вопросы; теоретическая наука о правѣ, стремящаяся къ обобщеніямъ, становится какъ будто невозможной. Для разъясненія этого, Юнгъ подчеркиваетъ, что юридическая наука имѣетъ своимъ предметомъ, конечно, право; а право для cadaго есть только то, что *ему* даетъ масштабъ для различенія права и неправа. Въ своей полемикѣ съ Бергбомомъ, который утверждалъ, что существуетъ одно только положительное право, Штамmlеръ, какъ извѣстно,

указалъ на законы, дѣйствующіе въ «Утопіи» Т. Мора, и на законы вымершихъ народовъ; тѣ и другіе имѣютъ, несомнѣнно, характеръ права, хотя и не положительнаго. Въ этомъ вопросѣ Юнгъ не на сторонѣ Штаммлера. Для меня право есть только то, что *меня* обязываетъ, чего въ *данномъ* обществѣ другіе члены его могутъ отъ меня требовать. Что *когда-то* было дѣйствующимъ правомъ, или что *кто-нибудь* считалъ за возможную форму общественной жизни, то для меня и для сегодня, конечно, не есть право. Выдуманная правовая система не суть, вообще, явленія права; имъ недостаетъ для этого самаго главнаго: онѣ никогда и нигдѣ не были фактической нормой общественной жизни. Утопическая система права такъ же касается юридической науки, какъ химера или единорогъ—зоологіи. И даже тотъ правопорядокъ, который когда-то былъ дѣйствующимъ, теперь уже не составляетъ права. Болѣе того: право, дѣйствовавшее когда-то у этого же народа, какъ и право, дѣйствующее теперь въ другихъ государствахъ, не есть вовсе право для того, кого оно не связываетъ. У древнихъ германцевъ опекунъ бралъ себѣ въ полную собственность имущество опекаемаго и обязывался только давать ему воспитаніе. Если бы теперь кто-нибудь сталъ дѣйствовать подобнымъ образомъ, мы сказали бы, что это явное преступленіе; но если стануть утверждать то же самое о какомъ-нибудь древнемъ германцѣ, то это будетъ невѣрно, это будетъ «раціонализмъ» (въ смыслѣ стараго «естественнаго права») — отрицаніе историческаго взгляда. Для опѣнки этого явленія нашъ масштабъ не годится, а между тѣмъ во всякомъ этическомъ сужденіи мы можемъ примѣнять только *свой* масштабъ. Въ этомъ отношеніи и старое естественное право, и историческая школа одинаково стояли на невѣрной дорогѣ: первое явно отрицало историческій взглядъ, а вторая дошла до опаснаго скептицизма и лишила насъ твердой опоры для различенія права и неправа. Но если правомъ можно называть только право, дѣйствующее въ данное время и для даннаго лица, которое высказываетъ этическое сужденіе, то задача юридической науки открывается сама собой.

Первая и собственная ея задача заключается въ изученіи судебной практики—въ ея систематизаціи и обобщеніи. По мнѣнію Юнга, наука слишкомъ много занимается законодательствомъ, такъ что можно было бы подуматъ, что оно есть един-

ственный или, по крайней мѣрѣ, главный источникъ права. Но законъ—не только не единственный источникъ, но даже и не главный. Онъ выражаетъ собой желаніе государственной власти, чтобы нѣчто стало правомъ. Но отъ того, что наука изучаетъ законъ, онъ еще не становится правомъ. Онъ станетъ правомъ только тогда, когда чрезъ посредство судебныхъ рѣшеній войдетъ въ привычку и ежедневный обиходъ даннаго общества. Изучая судебную практику, формулируя и приводя въ порядокъ заключенныя въ ней положенія—больше, чѣмъ замѣчалось до сихъ поръ, наука будетъ способствовать этому процессу. Еще большее значеніе имѣетъ изученіе судебной практики въ тѣхъ ея частяхъ, гдѣ она восполняетъ и измѣняетъ законодательство.

Однимъ этимъ, однако, задача юридической науки не ограничивается. Вторая, не менѣ важная, задача ея—въ томъ, чтобы найти и разъяснить послѣднія основанія правовыхъ сужденій. Штаммлеръ указалъ для философіи права три основныхъ вопроса: что есть право? на чемъ основывается его обязательная сила? по какому высшему закону нормы права мы считаемъ справедливыми? Юнгъ къ этому пониманію дѣла не примыкаетъ. По его мнѣнію, первые два вопроса относятся не къ философіи права, а къ наукѣ положительнаго права. Вѣдь правомъ слѣдуетъ признавать не только то, что вытекаетъ изъ закона, но въ еще большей степени то, что даетъ повседневный обиходъ общественной жизни. А изучая этотъ обиходъ со стороны заключенныхъ въ немъ сужденій о правѣ, наука должна всякій разъ предварительно разрѣшить для себя вопросъ: дѣйствительно ли то, что она извлекаетъ изъ этого обихода, есть право, и дѣйствительно ли оно имѣетъ обязательную силу? Что касается третьяго вопроса, то, конечно, Юнгъ его цѣликомъ отвергаетъ. Всякое дѣйствующее право есть тѣмъ самымъ и справедливое право; несправедливаго права нѣтъ и быть не можетъ. Если мы относимся критически къ какому-нибудь правопорядку и признаемъ его несправедливымъ, то мы отправляемся при этомъ всегда, хотя и незамѣтно для себя, отъ дѣйствующаго въ данное время права, примѣшиваемъ къ нему свои субъективные взгляды и дѣлаемъ это масштабомъ своей оцѣнки. Штаммлеръ не выдержалъ, по мнѣнію Юнга, своей теоріи: отъ естественнаго права съ измѣняющимся содержаніемъ онъ вернулся къ

старому естественному праву. Если бы его спросить, почему мы считаемъ рабство несправедливымъ, онъ отвѣтилъ бы, что оно противорѣчитъ идеѣ общества свободныхъ существъ, признающихъ начало взаимнаго уваженія. По мнѣнію же Юнга, отвѣтить нужно иначе: рабство несправедливо потому, что члены современнаго общежитія почувствовали бы его, какъ недопустимое нарушеніе своихъ правъ, и стали бы съ нимъ бороться. Въмѣсто вопроса Штаммлера Юнгъ ставитъ, поэтому, другой вопросъ, который вытекаетъ изъ изученія той же судебной практики. Когда судья приходится рѣшать вопросъ, не предусмотрѣнный дѣйствующимъ законодательствомъ, когда ему приходится совершенно самостоятельно высказывать этическое сужденіе объ отношеніяхъ, которыя должны были бы быть между сторонами, онъ, можетъ быть, противъ своего желанія оказывается подъ влияніемъ своихъ представленій о правѣ, долженствующемъ быть, о правѣ «справедливомъ», «естественномъ» и т. п. Эти представленія имѣютъ, большею частью, далеко не отчетливый характеръ, и, во всякомъ случаѣ, въ отдѣльныхъ рѣшеніяхъ они не высказываются въ формѣ общихъ принциповъ, и потому въ судебной практикѣ можетъ оказываться нѣкоторая непослѣдовательность. Юнгъ поясняетъ это на примѣрахъ различныхъ исковъ о вознагражденіи за убытки, причиненные дѣяніями, которыя не составляютъ преступленія. Можно сказать, что судья *случайно* находитъ свое рѣшеніе, и оно только кажется ему справедливымъ; но онъ обыкновенно не отдаетъ себѣ отчета, почему оно дѣйствительно справедливо. Задача науки—отыскать настоящій принципъ такого рода рѣшеній, субъективное мнѣніе судьи обосновать объективно такъ, чтобы и другіе, исходя изъ этихъ принциповъ, могли придти при разсмотрѣннн даннаго вопроса къ тому же рѣшенію. Чувство права, переживаемое отдѣльнымъ лицомъ, наука должна превратить въ мысль о правѣ, одинаково убѣдительною для всякаго сознанія.

Кромѣ того, должно быть ясно для всѣхъ, что при рѣшеніи любого конкретнаго вопроса, не предусмотрѣннаго дѣйствующимъ законодательствомъ, судья приходится, въ сущности, рѣшать общіе вопросы, какъ, напр., о предѣлахъ допустимаго стѣсненія личности, о сравнительной цѣнности различныхъ благъ принадлежащихъ челювѣку въ обществѣ, и т. п. Всякій судебный споръ представляетъ частный случай одного изъ такихъ

болѣе общихъ вопросовъ. А каждый изъ такихъ вопросовъ сводится, въ концѣ концовъ, къ широкой проблемѣ о правильномъ общественномъ строѣ, къ проблемѣ индивидуализма и социализма. Много разъ было высказано требованіе, чтобы на рѣшеніе судьи не вліяли его политическія и общественныя убѣжденія, но требованіе это невыполнимо. Правовыя убѣжденія всегда опираются на нѣкоторыя общія убѣжденія политическія, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Кто относится отрицательно къ государству, какъ къ учрежденію, кто считаетъ его только терпимымъ зломъ, не имѣющимъ правового основанія, тотъ и къ государственному законодательству будетъ относиться отрицательно, его нормы будетъ считать несправедливыми. Кто держится взглядовъ манчестерской школы, тотъ и чисто юридическіе вопросы, возникающіе изъ отношеній фабриканта и рабочего, будетъ рѣшать иначе, чѣмъ тотъ, кто стоитъ за необходимость государственнаго вмѣшательства. Задача науки состоитъ не въ требованіи, чтобы политическія и общественныя убѣжденія не вліяли на судебныя рѣшенія, а въ признаніи факта этого вліянія. Признавъ же этотъ фактъ, наука должна выяснить зависимость опредѣленныхъ правовыхъ принциповъ отъ тѣхъ или другихъ политическихъ убѣжденій. Этимъ она исполнитъ свою послѣднюю задачу—опредѣлить основы права—только уже не положительнаго, а естественнаго.

## II.

Изложенная теорія легко поддается характеристикѣ. По своему содержанію она можетъ быть характеризована, какъ новая попытка примирить взгляды исторической школы съ теоріей естественнаго права. Это ея первая положительная сторона. Всякая философская теорія права тогда только можетъ расчитывать, что ей удастся объяснить тѣ факты, для объясненія которыхъ она создается, если она признаетъ научныя заслуги того и другого направленія. Не признавъ историческаго взгляда на право, невозможно объяснить фактъ измѣнчивости всякаго права—фактъ разнообразія въ содержаніи права въ разныя времена и у разныхъ народовъ. Но есть другой фактъ, который историческая теорія, какъ она была формулирована ея главными представителями, объяснить уже не можетъ. Это фактъ оцѣнки нами

всякаго права. Для объясненія его необходимо привлечь ученіе, которое признаетъ, кромѣ положительнаго права, еще и право неположительное, а такимъ ученіемъ является именно теорія естественнаго права. Разумѣется, понятіе естественнаго права, въ томъ видѣ, какъ оно было выработано философіей XVII и, особенно, XVIII вѣка, теперь уже не можетъ быть принято наукой. Его нужно очистить отъ случайныхъ примѣсей, обусловленныхъ метафизическими воззрѣніями тѣхъ вѣковъ, и эту очистку надо произвести, главнымъ образомъ, въ видахъ примиренія понятія естественнаго права съ принципомъ всеобщаго развитія. Такъ поступилъ Штаммлеръ, создавъ понятіе естественнаго права «съ измѣняющимся содержаніемъ», такъ дѣлаетъ и Юнгъ.

Со стороны формальной, т.-е. съ точки зрѣнія приемовъ изслѣдованія, для теоріи Юнга характерно, что она отправляется не отъ какихъ-нибудь произвольно взятыхъ предпосылокъ, а отъ факта примѣненія дѣйствующаго права, т.-е. отъ судебной практики. Не только до Канта, но и послѣ него большинство философскихъ системъ права исходили именно изъ произвольно допущенныхъ метафизическихъ началъ и потому не давали объективнаго объясненія и явленіямъ права, а только показывали, что эти явленія могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія началъ, принятыхъ авторомъ на вѣру. Теперь построеніе такихъ философскихъ системъ почти прекратилось, но зато тѣ теоріи, которыя являются имъ на смѣну, заключаютъ въ своемъ построеніи какую-нибудь другую логическую ошибку. Онѣ или исходятъ изъ опредѣленія понятія права, совершенно упуская изъ виду, что одно опредѣленіе не можетъ еще быть источникомъ научнаго знанія, и что опредѣленій любого понятія можетъ быть нѣсколько, смотря по тому, какіе изъ его признаковъ считать существенными; или подмѣчаютъ какое-нибудь явленіе въ сферѣ права, не отмѣченное достаточно предшествующими изслѣдователями, даютъ этому явленію объясненіе, а изъ этого объясненія стараются извлечь дальнѣйшіе выводы. При этомъ, такъ какъ исходное явленіе выбрано случайно, то авторамъ такихъ теорій, чтобы спасти логическую цѣльность ихъ, приходится отвергать какіе-нибудь общепризнанные факты, напр., фактъ существованія международнаго или государственнаго права. Правильная философская теорія права должна быть,



прежде всего, теорией познания права, т.-е. исходитъ изъ факта науки о правѣ, ибо этотъ фактъ не подлежитъ никакому сомнѣнію и для всѣхъ очевиденъ. Она должна ставить своей главной задачей объяснить этотъ фактъ, т.-е. показать, при какихъ условіяхъ возможно существованіе науки о правѣ въ томъ составѣ, какой она имѣетъ. Философско-правовое міросозерцаніе должно при этомъ получиться само собой, какъ результатъ такого изслѣдованія. Юнгъ почти такъ и поступаетъ. Исходной точкой онъ беретъ, правда, не науку о правѣ, а фактъ примѣненія права, судебную практику. Но это не сильно мѣняетъ дѣло, потому что судебная практика въ значительной мѣрѣ (хотя и не въ той, какъ этого хотѣлъ бы Юнгъ) составляетъ содержаніе науки о правѣ, такъ что выяснить условія возможности практики права—значитъ, до известной степени, выяснить условія возможности и самой науки. Жаль только, что Юнгъ не выдерживаетъ этого направленія. Начавъ съ практики права, онъ показываетъ, что она не представляетъ насквозь примѣненія одного только положительнаго права; если же рѣшенія *praeter legem* и *contra legem* не считаютъ чистымъ произволомъ, а подчиняются имъ, какъ вполнѣ справедливымъ, то это можно объяснить только тѣмъ, что въ составѣ дѣйствующаго права есть еще нѣчто, кромѣ права положительнаго. Это разсужденіе проведено, съ формальной стороны, совершенно правильно. Но дальше Юнгъ оставляетъ этотъ путь и переходитъ къ анализу этическихъ сужденій, выясняетъ различіе между правомъ и нравственностью и т. д., хотя эти вопросы ближайшаго отношенія къ судебной практикѣ не имѣютъ. Этой непоследовательностью объясняются отчасти и ошибки въ содержаніи его теории. Но прежде, чѣмъ говорить объ ошибкахъ, слѣдуетъ указать тѣ стороны теории Юнга, которыя выставляютъ ее въ выгодномъ свѣтѣ.

Прежде всего слѣдуетъ указать на результаты анализа судебной практики. На примѣрѣ нѣсколькихъ судебныхъ рѣшеній, взятыхъ изъ оффиціального сборника, Юнгъ показываетъ, что такъ называемая аналогія права, которая, по господствующей теории, должна примѣняться въ тѣхъ случаяхъ, когда законъ не даетъ прямого отвѣта, не можетъ считаться примѣненіемъ дѣйствующаго положительнаго права. Аналогія заключаетъ въ себѣ сверхъ-законные элементы, такъ какъ судья, подводя дан-

ный случай подъ законъ, который его не предусматриваетъ, совершенно самостоятельно рѣшаетъ вопросъ о юридической природѣ этого случая—и рѣшаетъ его, конечно, на основаніи своихъ воззрѣній на право. Этотъ выводъ, подготовленный, конечно, предыдущими изслѣдователями, долженъ значительно измѣнить общепринятый взглядъ на аналогію. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это еще разъ подтверждаетъ мысль, уже встрѣчающуюся въ современной литературѣ о естественномъ правѣ, а именно, что естественное (иначе—неположительное) право входитъ въ составъ дѣйствующаго права. Понятно, что, если Юнгъ пришелъ къ этой мысли своимъ особымъ путемъ и подкрѣпилъ ее новыми доказательствами, она становится отъ этого еще болѣе убѣдительной. А что стоило заниматься проверкой правильности этой мысли, видно изъ того, что она значительно упрощаетъ споръ съ отрицателями естественнаго права: вѣдь теперь приходится уже доказывать существованіе естественнаго права не гдѣ-нибудь въ тайникахъ души и не какъ мыслимое только основаніе положительнаго права, а чуть не въ любомъ судебномъ рѣшеніи, какъ одинъ изъ его источниковъ. Проверить такое доказательство гораздо легче.

Въ анализѣ судебной практики обращаетъ на себя вниманіе еще объясненіе Юнгомъ обязательности ея, какъ источника права. До тѣхъ поръ, пока теорія не признавала никакого права, кромѣ положительнаго, она логически обязана была не допускать судебныхъ рѣшеній *praeter legem*, и дѣятельность судьи должна была считать насквозь подзаконой. Но тогда невозможно объяснить, почему судебная практика имѣетъ значеніе источника права, потому что при допущенныхъ условіяхъ въ ней не можетъ оказаться ничего новаго по сравненію съ положительнымъ правомъ. Раскрытіе въ судебной практикѣ элементовъ естественнаго права прекрасно разрѣшаетъ вопросъ, но еще не объясняетъ основаній обязательности ея для суда, потому что вывести эту обязательность изъ положительнаго права трудно. Юнгъ показываетъ, что обязательность эта психологически коренится въ томъ, что населеніе смотритъ на рѣшеніе судьи, какъ на опору для своихъ сужденій о правѣ, и потому ожидаетъ, что при повтореніи даннаго случая судья вынесетъ такое же рѣшеніе. Судья не можетъ одинаковые юридическіе вопросы рѣшать различно, потому что уже одно судебное рѣшеніе мо-

жетъ создать въ сознаниі населенія новую норму, и не признавать ее въ слѣдующихъ рѣшеніяхъ—значило бы судить его не на основаніи тѣхъ нормъ, подъ дѣйствіемъ которыхъ оно живетъ. Это—мысль, совершенно новая въ наукѣ.

Наконецъ, Юнгъ вполне правильно указываетъ, что чувство права впервые возникаетъ въ насъ при воспріятіи факта правонарушенія. Къ дѣйствіямъ, въ которыхъ право соблюдено, къ дѣйствіямъ правомѣрнымъ мы относимся равнодушно, мы проходимъ мимо нихъ, не обращаемъ на нихъ вниманія, какъ на явленія нормальныя. Напротивъ, всякое преступленіе или нарушеніе права способно возмущать насъ и вызывать въ насъ чувство права, какъ свою противоположность. Психологическую правильность этого положенія нетрудно провѣрить.

На этомъ и кончаются главныя заслуги теоріи Юнга. Заслуги эти, конечно, значительны. Въ остальномъ же его книга представляетъ тѣсное сплетеніе истины съ заблужденіемъ. Чтобы отдѣлить одно отъ другого, лучше всего разсмотрѣть его выводы въ томъ порядкѣ, какъ онъ къ нимъ приходитъ.

Разсматривая вопросъ о различіи между нравственностью и правомъ, Юнгъ характеризуетъ это различіе, между прочимъ, тѣмъ, что право есть этический минимумъ. Эту мысль Еллинека много разъ уже опровергали. Правда, обычный способъ ея опроверженія неубѣдителенъ. Нельзя указывать, что въ составѣ положительнаго права всегда имѣются нормы, предписывающія дѣйствія нравственно-безразличныя, напр., тѣ, которыя устанавливаютъ сроки давности, разборы актовъ бумажны и т. п.; нельзя потому, что право и нравственность отличаются другъ отъ друга не содержаніемъ своихъ предписаній (всякое предписаніе можетъ быть и нравственнымъ и правовымъ), а нѣкоторыми формальными признаками. Но Юнгъ придаетъ взгляду Еллинека такой видъ, въ которомъ его ошибочность видна сразу. Онъ говоритъ, что въ каждую эпоху въ составъ права входятъ тѣ обязанности, исполненіе которыхъ считаютъ наиболѣе важнымъ. Но неужели кто-нибудь считаетъ соблюденіе какихъ-нибудь сроковъ или составленіе векселя на бумагѣ соотвѣтственнаго достоинства болѣе важнымъ, чѣмъ безкорыстную любовь къ ближнему? Всякій, наоборотъ, проститъ человѣку мелкія нарушенія закона, если онъ при этомъ исполняетъ свой долгъ любви, и, конечно, для общества такіе люди нужнѣе, чѣмъ тѣ, которые точнѣй

шимъ образомъ соблюдаютъ всѣ формальныя постановленія закона и въ то же время учиняютъ безнравственные поступки.

Въ самомъ правѣ Юнгъ различаетъ два вида: нормативное и ненормативное право. Слѣдуетъ сказать, что это дѣленіе несовсѣмъ правильно. Называя первоначальное (неположительное) право ненормативнымъ, Юнгъ смѣшиваетъ психологическое происхожденіе права съ его логическимъ составомъ. Психологически вѣрно, что идея права возникаетъ въ нашемъ сознаниіи иной разъ подъ вліяніемъ объективно выраженной (напримѣръ, въ сводѣ законовъ) нормы, а иной разъ подъ вліяніемъ наблюдаемаго нами единичнаго преступленія. Юнгъ замѣнилъ вопросъ объ историческомъ происхожденіи права вопросомъ объ его психологическомъ возникновеніи, и въ этомъ онъ пошелъ впередъ по сравненію съ тѣми, кто предлагалъ, одну за другой, различныя гипотезы о происхожденіи права, не задумываясь, возможно ли вообще разрѣшеніе этого вопроса. Но изъ того, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ право возникаетъ не подъ вліяніемъ объективно выраженной нормы, никакъ нельзя еще заключать, что въ этихъ случаяхъ норма не входитъ въ составъ права. Логически мы обязаны ее тамъ мыслить, коль скоро мы признаемъ, какъ это признаетъ и Юнгъ, что во всякомъ этическомъ сужденіи высказывается оцѣнка того или другаго дѣйствія. Очевидно, это возможно только въ томъ случаѣ, если заранѣе уже дана мысль о должномъ, т.-е. норма. Ненормативное право есть противорѣчіе въ понятіи. Юнгъ говоритъ, что преступленіе (*Verletzung*), какъ нарушеніе нормы, есть явленіе позднѣйшее, а первоначально оно есть только нарушеніе интересовъ. Но нарушеніе интересовъ, конечно, только тогда воспринимается нами, какъ преступленіе, какъ оскорбленіе или обида, когда нарушеніе этихъ интересовъ мы признаемъ недозволеннымъ. А если сдѣлать уступку, если допустить, что всякій испытываетъ чувство оскорбленія (въ томъ смыслѣ, какъ его понимаетъ авторъ, т.-е. какъ источникъ будущаго права) при нарушеніи любыхъ его интересовъ, то уже во всякомъ случаѣ этому не всегда сопутствуетъ сочувствіе со стороны другихъ членовъ обществѣ. Сочувствіе же Юнгъ считаетъ существеннымъ для явленій права. А оно уже, несомнѣнно, предполагаетъ идею о должномъ, т.-е. норму. Разумѣется, норма не всегда сознается нами ясно и отчетливо, какъ идея должнаго; очень ча-

сто она переживается нами въ формѣ чувства, для котораго не удается подыскать соотвѣтствующаго словеснаго выраженія. Но это опять вопросъ психологическій, не имѣющій никакого отношенія къ составу идеи права.

Подобную же ошибку дѣлаетъ Юнгъ и при объясненіи обязательности права. Обязательность положительнаго права онъ основываетъ на естественномъ правѣ; противъ этого возразить нечего. А обязательность естественнаго (по его терминологіи, первоначальнаго, ненормативнаго) права онъ выводитъ изъ того, что оно отражаетъ опредѣленные общественныя отношенія, которыя для своего развитія должны были имѣть и опредѣленные общественныя причины. И здѣсь Юнгъ смѣшиваетъ психологическую постановку вопроса съ постановкой чисто логической. Психологически исполнѣ возможно, что кто-нибудь, отыскивая для себя основаніе обязательности права, т.-е. задаваясь вопросомъ, почему онъ обязанъ подчиняться данному праву, исполнѣ удовлетворится соображеніемъ, что, если это право существуетъ (т.-е. всѣ ему подчиняются), значитъ, должны быть для этого достаточныя историческія и общественныя причины. Но было бы неосторожно думать, что въ этомъ соображеніи заключается логическое обоснованіе права. Выводить обязательность права изъ историческихъ или общественныхъ причинъ, его породившихъ, значитъ выводить долженствованіе изъ факта, изъ бытія. Но бытіе не заключаетъ въ себѣ ни капли долженствованія; слѣдовательно, вывести его оттуда логически невозможно. Эта ошибка Юнга тѣмъ удивительнѣе, что почти въ подобной же ошибкѣ онъ упрекаетъ Штала, который утверждалъ, что основаніе права государства на власть заключается въ самомъ фактѣ его существованія. Повидимому, Юнгъ, оспаривая возможность основать право на одномъ фактѣ, допускаетъ возможность основать его на другомъ. Принципіальнаго вопроса, можно ли найти какое бы то ни было основаніе, изъ котораго логически вытекала бы обязательность права, онъ не поднимаетъ. Между тѣмъ еще Кантъ прекрасно доказалъ, что понятіе долженствованія есть понятіе основное, которое ниоткуда не можетъ быть выведено. Очевидно, такъ же обстоитъ дѣло и съ понятіемъ права.

Между закономъ и обычаемъ, какъ источниками положительнаго права, Юнгъ проводитъ рѣзкое различіе. Обычай есть настоящее, готовое право, а законъ—только выраженіе того, что

еще должно стать правомъ. Спрашивается: что же должно прибавиться къ закону, чтобы онъ сталъ источникомъ не желаемого только, а уже дѣйствующаго права? Когда, въ какой моментъ произойдетъ это преобразование? Это можно понимать двояко. Можно утверждать, что законъ станетъ правомъ, когда его начнетъ примѣнять судья, когда онъ войдетъ въ судебную практику. Но это значитъ отрицать правотворящую силу государства, чего вовсе не хочетъ Юнгъ, и противъ чего онъ самъ предостерегаетъ. Да было бы и чрезвычайно непослѣдовательно признавать правотворящую силу у суда и отрицать ее у государства, которое даетъ суду правовую основу. Или можно утверждать, что законъ превратится въ дѣйствующее право, когда его станутъ фактически соблюдать члены даннаго общества. Но нельзя смѣшивать дѣйствіе права съ фактомъ его соблюденія; между этими двумя явлениями нѣтъ ничего общаго. Хотя бы никто и никогда не соблюдалъ норму права, она продолжаетъ существовать, какъ норма, и предписываемыя ею дѣйствія продолжаютъ составлять содержаніе нашего долга. Долженствованіе продолжаетъ существовать, хотя бы бытіе ему и не соответствовало. Къ тому же фактически ни одна норма никогда не соблюдается всѣми членами общества одновременно: случаи ея соблюденія перемѣшиваются всегда со случаями ея нарушенія. Очевидно, при такой постановкѣ дѣла пришлось бы для рѣшенія вопроса, перешелъ ли данный законъ уже въ дѣйствующее право, производить каждый разъ ариѳметическій подсчетъ. Но вѣдь никто такого подсчета никогда не производитъ; значитъ, для дѣйствія закона онъ вовсе и не нуженъ. Юнгъ пользуется обоими этими объясненіями сразу. Онъ говоритъ, что законъ превращается въ дѣйствующее право, когда общественная жизнь представляетъ конкретные случаи его исполненія, и когда онъ проникаетъ въ судебную практику. Но отъ такого сочетанія обоихъ объясненій ни одно изъ нихъ не становится убѣдительнѣе.

Подозрительный взглядъ на законъ приводитъ Юнга послѣдовательно къ недопустимости его распространительнаго примѣненія. Онъ допускаетъ примѣненіе закона исключительно по его буквальному смыслу. Гдѣ буквальный смыслъ закона не позволяетъ разрѣшить данный конкретный вопросъ, тамъ начинается свободная творческая дѣятельность судьи. Исключеніе онъ дѣ-

лаетъ только въ отношеніи тѣхъ законовъ, которые возникли не вдругъ, по волѣ государственной власти, а постепенно, какъ органическій продуктъ общественной жизни. Въ отношеніи къ такимъ законамъ дозвольтельны и фикція, и аналогія, и распространительное толкованіе. Но какъ узнать, какіе законы возникли органически, и какіе—нѣтъ? Кто будетъ это опредѣлять и по какимъ признакамъ? Юнгъ говоритъ: нельзя относиться одинаково къ закону, который выражаетъ мудрость цѣлыхъ поколѣній, и къ закону, который изданъ всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ (vor ein paar Jahren). Но сколько же лѣтъ нужно, чтобы законъ превратился въ «органическій»? Такой чисто внѣшній признакъ не можетъ здѣсь служить основаніемъ для классификаціи. Если же полагать различіе въ самомъ содержаніи законовъ, то это значитъ допустить полный произволъ судьи: одному можетъ показаться одинъ законъ случайнымъ постановленіемъ, не имѣющимъ корней въ народной мудрости, другому—другой. Самъ Юнгъ признаетъ, что въ новомъ Германскомъ уложеніи, хотя оно возникло чисто законодательнымъ путемъ, заключается много нормъ, имѣющихъ общественное происхожденіе. Ясно, что дѣленіе законовъ на органически возникшіе и возникшіе случайно неудовлетворительно. Можетъ быть, оно имѣетъ значеніе для историка, но практическаго примѣненія закона оно не разъясняетъ.

Переходимъ къ коренному вопросу о различіи понятія права и понятія положительнаго права. Разумѣется, Юнгъ это различіе вполне принимаетъ. Вся его книга написана съ цѣлью доказать, что въ составѣ дѣйствующаго права есть непремѣнно элементы и права неположительнаго. Но этотъ взглядъ онъ проводитъ недостаточно послѣдовательно. Право, говоритъ Юнгъ, для каждаго человѣка есть только то, что его въ настоящее время обязываетъ. Поэтому не составляютъ права тѣ законы, которые дѣйствовали когда-то или которые дѣйствуютъ теперь въ другихъ государствахъ. Но если это такъ, то очевидно, невозможна исторія права, невозможно и сравнительное его изученіе. Въдъ въ наукѣ исторіи права намъ приходится имѣть дѣло съ законами и обычаями, которые дѣйствовали когда-то въ прежнее время, быть можетъ, у вымершихъ уже народовъ; путемъ изученія этихъ нормъ въ ихъ хронологической послѣдовательности мы стараемся выяснить законы историческаго развитія права.

Если же право, переставшее дѣйствовать, уже не подходит подъ понятіе права, если не составляютъ права ни законы XII таблицъ, ни *leges barbarorum*, ни Русская Правда, то имъ, конечно, нѣтъ мѣста въ наукѣ о правѣ. При сравнительномъ изученіи права мы сопоставляемъ нормы, дѣйствующія (или дѣйствовавшія) въ какомъ-нибудь государствѣ, съ нормами, дѣйствующими въ другомъ государствѣ, и путемъ такого сопоставленія стараемся лучше выяснить ихъ смыслъ и придти къ нѣкоторымъ обобщеніямъ. Но если законы, дѣйствующие въ со-сѣднемъ государствѣ, напр., Германское Уголовное Уложеніе, для насъ вовсе не составляютъ права, то какъ можемъ мы сравнивать съ ними наши законы,—напримѣръ, наше Уложеніе о наказаніяхъ? Это логически недопустимо. А между тѣмъ и исторія права, и сравнительное изученіе права существуютъ, какъ науки. Это—фактъ, который отрицать невозможно, и который нужно только объяснить.

Свою мысль Юнгъ доказываетъ тѣмъ соображеніемъ, что было бы явной нелѣпостью, явнымъ отрицаніемъ историческаго взгляда, если бы мы стали обсуждать поступки какого-нибудь древняго германца или римлянина на основаніи того, что мы считаемъ правомъ, а другого масштаба для оцѣнки у насъ нѣтъ. Слѣдовательно, заключаетъ онъ отсюда, нормы имѣютъ правовой характеръ только въ то время, пока онѣ дѣйствуютъ. Но въ этомъ разсужденіи большая посылка, несомнѣнно, ошибочна. Элементарное пониманіе этическихъ отношеній требуетъ, чтобы всякій поступокъ мы оцѣнивали на основаніи тѣхъ нормъ, которыя лицо признавало для себя обязательными въ то время, когда совершало данный поступокъ. Норма, не находящаяся въ данное время въ сознаніи человѣка, не можетъ, очевидно, и регулировать его дѣятельность. Въ сферѣ права это выражается въ общепризнанныхъ положеніяхъ, что законъ вступаетъ въ силу только со времени его обнародованія и обратной силы не имѣетъ. А если такъ, то изъ факта неприложимости древне-германскихъ законовъ къ оцѣнкѣ поступковъ современнаго человѣка (и наоборотъ) никакъ нельзя заключать, что эти законы не имѣютъ правового характера.

Право, говоритъ Юнгъ, возможно только существующее. Законы «Утопіи» вовсе не составляютъ права, ибо они не существуютъ; они такъ же относятся къ наукѣ о правѣ, какъ едино-



рогъ или химера—къ зоологін. Это очень напоминаетъ исторію ста талеровъ: понятіе ста талеровъ существующихъ ничѣмъ ровно не отличается отъ понятія ста талеровъ несуществующихъ. Вѣроятно, такъ же дѣло обстоитъ и съ понятіемъ съ правѣ. Конечно, не одинъ зоологъ не станеть изучать химеру на ряду съ дѣйствительно существующими животными, какъ и ни одному юристу не придетъ въ голову послѣ изложенія, напр., англійскаго права въ XVI столѣтіи излагать утопическіе законы и на основаніи этого говорить о прогрессѣ въ законодательной техникѣ и т. п. Но всякій скажетъ, что химера есть животное, хотя и выдуманное; такъ точно и утопическіе законы заключаютъ въ себѣ нормы права, хотя и выдуманнаго. Ибо, если въ понятіи права мыслится общественная среда, то этому условію утопическіе законы отвѣчаютъ: они примѣнялись у жителей острова Утопии, хотя эти жители и самый островъ составляютъ продуктъ воображенія Т. Мора.

Если отрицать силу этихъ соображеній и признавать одно только дѣйствующее право, то этимъ самымъ уничтожается, конечно, и всякая «проблема» естественнаго права, и мы логически приходимъ къ позитивизму въ правѣ. Такъ это и случилось съ Юнгомъ. Начавъ съ утвержденія, что въ основѣ всякаго права есть и право неположительное, онъ незамѣтно приходитъ къ мысли, что всякое право справедливо, что несправедливаго права нѣтъ и не можетъ быть. Но какъ же объяснить тотъ несомнѣнный фактъ, что мы критикуемъ ту или другую систему права, ту или другую норму и признаемъ ихъ несправедливыми? Юнгъ отвѣчаетъ, что въ такихъ случаяхъ мы незамѣтно подсовываемъ, какъ матеріалъ для сравненія, то право, подъ дѣйствіемъ котораго мы сами живемъ. Это объясненіе кажется удовлетворительнымъ, когда рѣчь идетъ о критикѣ, напр., рабства, вообще—нормы или совокупности нормъ, дѣйствовавшихъ въ прежнее время или дѣйствующихъ теперь въ другомъ государствѣ. Но, что сказать о тѣхъ случаяхъ, когда мы признаемъ несправедливымъ то право, подъ дѣйствіемъ котораго мы сами живемъ, или еще лучше, когда мы высказываемъ такое сужденіе не о всемъ дѣйствующемъ правѣ въ его совокупности, а объ отдѣльныхъ его частяхъ или даже отдѣльныхъ нормахъ? Очевидно, если сравнивать дѣйствующее право съ нимъ самимъ, то оно никогда не можетъ оказаться несправедливымъ. Юнгъ и самъ чув-

ствуесть слабость этого пункта въ своей теоріи и мимоходомъ соглашается, что въ такихъ случаяхъ, какъ матеріалъ для сравненія, мы беремъ естественное, справедливое и т. п. право (стр. 276). Но тогда уже нельзя утверждать, что не можетъ быть несправедливаго права. Въ одномъ только правѣ Юнгъ: въ своемъ спорѣ противъ вѣчности и неизмѣнности нашей оцѣнки права съ точки зрѣнія справедливости, противъ того, что право, признанное однажды за несправедливое, будетъ намъ и всегда казаться несправедливымъ. Пока не доказана возможность такой абсолютной оцѣнки права, позволительно въ ней сомнѣваться.

Таковы слабыя стороны теоріи Юнга—по крайней мѣрѣ, тѣ изъ нихъ, которыя заслуживаютъ указанія и обсужденія. Если сопоставить ихъ съ тѣмъ, что было сказано о заслугахъ ея, то общій выводъ получится самъ собой. Отправная точка выбрана Юнгомъ вполне правильно; правильно выбрано и направленіе, которое должно было примирить старое ученіе о естественномъ правѣ съ исторической теоріей. На этомъ пути ему удалось сдѣлать открытія, чрезвычайно полезныя для науки. Сюда слѣдуетъ отнести, прежде всего, анализъ примѣненія закона по аналогіи, выводъ объ основаніи обязательности судебной практики, какъ источника права, и ученіе о возникновеніи чувства права подъ вліяніемъ преступленія. Но Юнгу не удалось построить теорію, которая могла бы удовлетворительно объяснить всѣ соотвѣтственные факты, и ему пришлось въ угоду своей теоріи отрицать нѣкоторые факты или приноровлять ихъ къ ней; напримеръ, вмѣсто того, чтобы объяснить широкое примѣненіе такъ называемыхъ «неорганическихъ» законовъ, ему пришлось говорить о томъ, что это примѣненіе происходитъ неправильно. Причина этой неудачи заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что Юнгъ не выдержалъ основного метода: начавъ съ объясненія фактовъ (науки права и примѣненія права), онъ, затѣмъ, сталъ выводить свою теорію изъ произвольныхъ утвержденій.

В. Вальденбергъ.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

---

## Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

**Аріанъ, П. Н.** Первый женскій календарь на 1913 годъ. Спб. 1913. Стр. 130. Ц. 1 р.

**Булгаковъ, С. Д.** Воплощеніе и вочеловѣченіе Сына Божія, какъ необходимое и дѣйствительное начало и основаніе искупленія рода человѣческаго. Курскъ. 1913. Стр. 21. Ц. 20 к.

**Владиславлевъ, И. В.** Русскіе писатели XIX—XX ст. Москва. 1913. Стр. 244. Ц. 1 р.

**Герасимовъ, Н.** Пѣвецъ любви. Драматическая повѣсть. Москва. 1913. Стр. 55. Ц. 50 коп.

**Lachtin, M. I.** Altermüliche Denkmäler der Medicinischen Literatur. Leyde (Hollande). Стр. 21.

**Marcinowski, I.** Нервность и міросозерцаніе. Москва. 1913. Стр. IX + 176. Ц. 1 р.

**Москалевъ, Н. А.** Симуляція и ложное сознаніе передъ судомъ присяжныхъ. Москва. 1913. Стр. 161. Ц. 1 р.

**Nathan, Marcel et Durot, H.** Les arriérés scolaires. Conférences médico-pédagogiques. Paris. 1913. Стр. VI + 360. Ц. 5 fr.

**Оппенгеймъ, Натанъ.** Развѣтіе ребенка, наслѣдственность и среда. Москва. 1913. Стр. 305. Ц. 90 к.

**Отчетъ** пензенской библиотеки имени М. Ю. Лермонтова. Пенза. 1913. Стр. 44.

**Охитовичъ, А. П.** Геометрія круга. Казань. 1908. Стр. VIII + 114 + 5. Ц. 1 р.

Душевная жизнь дѣтей. Библиотека педагогической психологіи подъ редакціей прив.-доц. Н. Д. Виноградова и А. А. Громбаха. «Московское Книгоиздательство»:

Вопросы философіи, кв. 117.

10

**Перз, Б.** Дитя отъ трехъ до семи лѣтъ. Москва. 1913. Стр. 322. Ц. 1 р. 50 к.

**Радинъ, Е. П.** Душевное настроеніе современной учащейся молодежи. Спб. 1913. Стр. 118 + 6. Ц. 50 к.

**Свѣтлый, Георгій.** «Екатерина Ивановна» Леонида Андреева, какъ символъ. Москва. 1913. Стр. 28. Ц. 30 к.

**Сергѣевъ, К. И.** Единство въ основѣ космоса. Николаевъ. 1912. Стр. 232. Ц. 95 к.

**Систематическій указатель** литературы за 1912 годъ. Подъ ред. И. В. Владиславлева. Москва. 1913. Стр. 312. Ц. 90 к.

**Volkman.** Bewegungslehre. Charlottenburg 1913. Стр. 95.

**Freud, S.** Психоанализъ дѣтскаго страха. Москва. 1913. Стр. 150. Ц. 1 р.

**Шри-Шанкира-Ачарія.** Вивека Чудамани или Сокровища Премудрости. Харьковъ. 1912. Стр. 58. Ц. 60 к.

**Его же.** Таттва-Бодха. Познаніе бытія. Харьковъ. 1912. Стр. 39. Ц. 25 к.

**Его же.** Атма-Бодха или Самопознаніе. Харьковъ. 1912. Стр. 16. Ц. 20 к.

**Эльмановичъ, С. Д.** Законы Ману. Перев. съ санскритскаго. Спб. 1913. Стр. VII + 285 + VII. Ц. 2 р. 25 к.

#### Изданія «Посредникъ».

**Л. Н. Толстой.** «Живой трупъ». Драма. Средн. изданіе. Ц. 6 к.

**Ч. Диккенсъ.** «Дѣти богача». (Домби и Сынъ). Прост. изданіе. Ц. 60 к.

#### Библиотека И. Горбунова-Посадова.

**В. Луныанская.** «Другъ животныхъ». Ч. 2, вып. 3. Ц. 1 р. 25 к.

**А. Груберъ.** «Какъ мнѣ сдѣлать самому». Выпускъ седьмой. Какъ сдѣлать самому пантографъ. Ц. 10 к.

## Извѣстія и замѣтки.

---

### Отъ Императорскаго Московскаго университета.

12 мая 1911 года русская наука понесла тяжкую утрату въ лицѣ заслуженнаго профессора Московскаго университета Василя Осиповича *Ключевскаго*. Русскому обществу хорошо знакомъ и дорогъ образъ великаго ученаго, сочетавшаго силу мысли съ даромъ художественнаго творчества и могуществомъ устнаго слова. Имя почившаго одинаково близко какъ многочисленнымъ слушателямъ его, разбросаннымъ по всей Россіи, такъ и еще болѣе многочисленнымъ читателямъ его литературныхъ произведеній. Работы его, бросая яркій свѣтъ на наше прошлое, будили общественное сознание, развивали мысль ряда поколѣній и воспитывали школу исторической науки.

Идя навстрѣчу проявленному со всѣхъ сторонъ горячему желанію выразить уваженіе къ памяти В. О. Ключевскаго, Московскій университетъ остановился на мысли почтить память почившаго такъ же, какъ нѣкогда была почтена память его великаго учителя Сергѣя Михайловича Соловьева, и возбудилъ ходатайство объ учрежденіи при Московскомъ университетѣ стипендіи его имени для оставленныхъ при университетѣ для приготовленія къ профессорскому званію по кафедрѣ русской исторіи, а также и преміи за лучшія сочиненія по русской исторіи и исторіи русской церкви.

Нынѣ Высочайше разрѣшено открытіе повсемѣстнаго сбора добровольныхъ пожертвованій для означенной цѣли. Объявляя объ этомъ во всеобщее свѣдѣніе, Императорскій Московскій университетъ приглашаетъ всѣхъ почитателей В. О. Ключев-

скаго доставлять свои пожертвованія, не стѣсняясь ихъ размѣрами, въ Правленіе университета, во всѣ конторы и отдѣленія Государственнаго Банка, въ губернскія и уѣздныя казначейства Россійской имперіи для зачисленія на условный текущій счетъ въ Московскій конторѣ Государственнаго Банка за № 20255, открытый на имя Совѣта Императорскаго Московскаго университета.

Отчеты о поступившихъ пожертвованіяхъ будутъ публиковаться два раза въ годъ.

---

# Московское Психологическое Общество.

## ССLXXV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 16 февраля 1913 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Г. И. Челпанова, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи почетнаго члена Л. М. Лопатина и дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, А. О. Бачинскаго, Б. Н. Бабынина, Н. М. Горбова, И. И. Жегалкина, И. А. Ильина, В. П. Карпова, Н. П. Корелиной, М. К. Морозовой, И. Ф. Огнева, И. В. Попова, Г. А. Рачинскаго, М. М. Рубинштейна, А. Н. Сѣверцева, кн. Е. Н. Трубецкаго, В. М. Хвостова, В. К. Хорошко, А. М. Щербини, Б. В. Яковенко, членовъ-соревнователей Н. П. Ферстеръ, М. Н. Хмѣленской и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Предсѣдатель Г. И. Челпановъ сказалъ прочувствованное слово, посвященное памяти скончавшагося дѣйствительнаго члена Общества Ц. П. Балталона. По предложенію предсѣдателя собраніе почтило память почившаго вставаньемъ.

2. Л. М. Лопатинъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Монизмъ и плюрализмъ».

3. Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, В. М. Хвостовъ и А. М. Щербина.

4. Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) былъ предложенъ въ дѣйствительные члены Общества О. Лурье, сотрудникъ журнала *Revue Philosophique*, (кн. Е. Н. Трубецкимъ и Л. М. Лопатинымъ).

Засѣданіе закрыто въ 12 часовъ ночи.

## ССLXXVI. Протоколъ годичнаго распорядительнаго засѣданія 2 марта 1913 года.

Засѣданіе было открыто въ залѣ Правленія Университета, въ 9 часовъ вечера, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: П. П. Блонскаго, И. А. Ильина, Н. П. Корелиной, П. П. Соколова, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Предсѣдатель Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ дѣйствительнаго члена Общества, А. И. Введенскаго. По предложенію предсѣдателя собраніе почтило память почившаго вставаньемъ.

2. Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ трехъ предшествующихъ засѣданій.

3. Былъ заслушанъ годичный отчетъ секретаря Общества. Въ связи съ выслушаннымъ отчетомъ было постановлено считать членомъ Редакціоннаго комитета проф. Г. И. Челпанова.

4. Былъ заслушанъ отчетъ казначея за истекшій годъ. Отчетъ утвержденъ. Въ связи съ этимъ отчетомъ былъ поднятъ вопросъ объ использованіи процентовъ съ капитала для преміи имени Д. А. Столыпина. Было постановлено передать этотъ вопросъ на обсужденіе Совѣта Общества.

5. Былъ заслушанъ отчетъ по изданію журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Отчетъ утвержденъ.

6. Было постановлено напечатать въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи», приглашеніе къ сбору пожертвованій на премію имени покойнаго почетнаго члена Общества проф. В. О. Ключевскаго.

7. Обсуждалось предложеніе В. Н. Половцевой объ изданіи Обществомъ перевода съ введеніемъ и компендіемъ В. Н. Половцевой сочиненія Спинозы «De intellectus emenditatione». Послѣ обмѣна мнѣній, было постановлено предложить В. Н. Половцевой, послѣ тщательнаго просмотра ея перевода, издать выполненную ею работу, отъ имени Общества, на средства переводчицы.

8. Обсуждался планъ занятій Общества на весеннее полугодіе текущаго года. Были намѣчены рефераты: Б. В. Яковенко (оплурализмъ), П. П. Блонскаго (гносеологическія предпосылк



механистическаго міропониманія). Было рѣшено просить Н. О. Лосскаго прочесть рефератъ о Бергсонѣ (въ связи съ предстоящими публичными лекціями Н. О. Лосскаго о Бергсонѣ).

9. Рѣшено послать привѣтственную телеграмму отъ имени Общества почетному члену Общества Г. Гефдингу по поводу исполнившагося 75-лѣтія его жизни.

10. Л. М. Лопатинъ доложилъ о привѣтственной телеграммѣ Ал—ру Ив. Введенскому и объ отвѣтѣ послѣдняго.<sup>1</sup>

11. Были заслушаны отдѣльныя предложенія, подписанныя всѣми присутствующими, объ избраніи въ почетные члены Общества бывшихъ профессоровъ Грейфсвальдскаго университета В. Шуппе и I. Ремке, проф. Боннскаго университета О. Кюльпе и проф. Мюнхенскаго университета Т. Липса. Всѣ эти лица были подвергнуты баллотировкѣ и оказались избранными единогласно.

Засѣданіе было закрыто въ 11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> ч. вечера.

## Отчетъ о состояніи Московскаго Психологическаго Общества за время отъ 11 февраля 1912 года по 1 марта 1913 года.

### *Составъ Общества.*

Въ отчетномъ году въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: скончались почетные члены А. Фулье и Г. Е. Струве, дѣйствительные члены Г. Ф. Шершеневичъ, гр. А. А. Камаровскій, Ц. П. Балалонъ и А. И. Введенскій; избраны въ дѣйствительные члены: П. Б. Струве, А. Р. Ледницкій, Б. В. Яковенко, В. К. Хорошко, Н. Е. Осиповъ и А. Н. Сѣверцовъ. Къ 1 марта 1913 года Общество состояло изъ 11 почетныхъ членовъ, 4 членовъ-учредителей, 167 дѣйствительныхъ членовъ, 21 члена-соревнователя и 7 членовъ-корреспондентовъ, а всего изъ 210 лицъ.

### *Совѣтъ Общества.*

Совѣтъ Общества, избранный въ годичномъ засѣданіи 11 февраля 1912 года, въ отчетномъ году состоялъ изъ слѣдующихъ лицъ: предсѣдателя—профессора Л. М. Лопатина, товарища предсѣдателя—проф. Г. И. Челтанова, кандидата товарища предсѣдателя—В. П. Сербскаго, секретаря—Н. Д. Виноградова, това-

рища секретаря—*В. М. Хвостова*, кандидата товарища секретаря—*Н. П. Корелиной*, казначея—*Н. А. Абрикосова*, товарища казначея—прив.-доц. *А. Н. Бернштейна* и библиотекаря—проф. *П. П. Соколова*.

### *Дѣятельность Общества.*

1) *Засѣданія.* Въ отчетномъ году Общество имѣло 7 засѣданій: одно годовичное-распорядительное и 6 очередныхъ. Въ очередныхъ засѣданіяхъ были прочитаны и подвергнуты обсужденію рефераты слѣдующихъ лицъ: *Б. В. Яковенко* «Внутренній смыслъ и историческое значеніе философіи Соломона Маймона», *Г. И. Челпанова* «О положеніи психологіи въ русскихъ университетахъ» и «О прикладной психологіи въ З. Европѣ и въ Америкѣ», *И. А. Ильина* «Основной вопросъ теоріи знанія» и *Л. М. Лопатина* «Спиритуализмъ какъ монистическая система философіи» и «Монизмъ и плюрализмъ въ философіи».

2) Журналъ «*Вопросы Философіи и Психологіи*» издавался въ отчетномъ году подъ редакціей *Л. М. Лопатина*; въ составъ редакціоннаго комитета входили, кромѣ того, слѣдующія лица: *Ю. И. Айхенвальдъ*, *А. Н. Бернштейнъ*, *Н. Д. Виноградовъ*, *Б. К. Млодзѣвскій*, *П. И. Новгородцевъ*, *Г. А. Рачинскій*, *В. П. Сербскій* и *Н. А. Умовъ*.

3) *Премія Д. А. Столыпина.* Согласно постановленію годовичнаго распорядительнаго собранія отъ 19 марта 1911 года, срокомъ для представленія сочиненій на означенную тему назначено 1 января 1914 года.

### Отчетъ казначея Психологическаго Общества за 1912 годъ. (28-й годъ).

*Поступило:*

Остатокъ отъ п./г. . . . .	467 р. 86 к.
Членскихъ взносов. . . . .	90 " — "
За продажу изданій Общества .	305 " 32 "
Субсидія отъ Университета .	400 " — "
‰ по вкладному билету Моск.	
Уч. Банка . . . . .	91 " 62 "

1354 р. 80 к.

Выдано:

На устройство засѣданій . .	25 р. — к.	
Почтов., телегр. и разъѣздн. .	10 „ 71 „	
Канцеляр., типогр. и наградн.	33 „ 60 „	
За публикаціи и объявленія .	21 „ 42 „	
Въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» .	250 „ — „	
По сч. Брокгауза за книги . .	24 „ 72 „	
По сч. Т-ва Кушнерева и К <sup>о</sup> .	847 „ 08 „	
За портретъ къ Сборнику . .	18 „ — „	
% причисленные ко вкладу Моск. Уч. Банка . . . . .	91 „ 62 „	
	<hr/>	1322 р. 15 к.
Остатокъ въ приходо-расход- ной кассѣ на 1913 г. . . . .	<hr/>	32 „ 65 „

*Состояніе капиталовъ Психологическаго Общества на 1 января  
1913 года:*

Вкладной билетъ Моск. Учет. Банка за № 43838 (премія Д. А. Столыпина: капиталъ и %) . . . . .	2204 р. — к.	
Въ приходо-расходной кассѣ на 1913 годъ . . . . .	32 р. 65 к.	
	<hr/>	2236 р. 65 к.

Казначей Н. Абрикосовъ.

**Условія для соисканія преміи, учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпинымъ за сочиненіе на тему по философіи наукъ.**

---

Московское Психологическое Общество симъ объявляетъ, что по предложенію Д. А. Столыпина и на пожертвованныя имъ средства, оно назначаетъ вновь премію въ 1000 руб. за лучшее сочиненіе на тему:

«Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (coïncidence spontanée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)»,

См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стран. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Психологическое Общество понимаетъ предлагаемую задачу въ томъ смыслѣ, что нужно рѣшить: *«Существуетъ ли различіе между законами наукъ о неорганической природѣ и законами социальными, и если существуетъ, то какое».*

Психологическое Общество считаетъ, что разработка этой темы предполагаетъ строго-научную и широкую философскую ея постановку, основанную на серьезномъ знакомствѣ съ направленіями современной *гносеологии* и ученіями современной *логики*.

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1914 года.

Присужденіе преміи особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1914 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раз-

дѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафьевъ представленныхъ сочиненій.

---

**Списокъ членовъ Психологическаго Общества, состоящаго при  
Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, по 1-ое апрѣля  
1913 года.**

---

**Почетные члены:**

1. Герье, Владиміръ Ивановичъ.
2. Звѣревъ, Николай Андреевичъ (членъ-учредитель).
3. Каринскій, Михаилъ Ивановичъ.
4. Кони, Анатолій Ѳедоровичъ.
5. Кюльпе, Освальдъ (Германія).
6. Липпсъ, Теодоръ. (Германія).
7. Лопатинъ, Левъ Михайловичъ.
8. Шукинъ, Сергѣй Ивановичъ.
9. Виндельбандъ, Вильгельмъ (Германія).
10. Вундтъ, Вильгельмъ (Германія).
11. Гефдингъ, Гаральдъ (Данія).
12. Ремке, Иоганнъ. (Германія).
13. Рибо, Томасъ (Франція).
14. Рише, Шарль (Франція).

**Члены-учредители:**

15. Анучинъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
16. Новалевскій, Максимъ Максимовичъ, проф. Петерб. унив.
17. Миллеръ, Всеволодъ Ѳедоровичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
18. Фортунатовъ, Филиппъ Ѳедоровичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.

**Дѣйствительные члены:**

19. Абрикосовъ, Алексѣй Алексѣевичъ.
20. Абрикосовъ, Николай Алексѣевичъ.

21. Айхенвальдъ, Юлій Исаевичъ.
22. Алексѣевъ, Александръ Семеновичъ.
23. Алферовъ, Александръ Даниловичъ, препод. сред. учебн. завед.
24. Андреевъ, Константинъ Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
25. Анри, Викторъ.
26. Аппельротъ, Германъ Германовичъ, адъюнктъ - профессоръ сельскохозяйственнаго института.
27. Бабынинъ, Борисъ Николаевичъ.
28. Баженовъ, Николай Николаевичъ, докторъ медицины.
29. Басистовъ, Алексѣй Павловичъ, магистрантъ философіи.
30. Бачинскій, Алексѣй Осиповичъ, прив.-доцентъ Москов. унив.
31. Безобразова, Марья Владиміровна, д-ръ философіи Бернскаго университета.
32. Безобразовъ, Павелъ Владиміровичъ.
33. Бердяевъ, Николай Александровичъ.
34. Бернштейнъ, Александръ Николаевичъ, психіатръ.
35. Блонскій, Павелъ Петровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
36. Боборынинъ, Петръ Дмитріевичъ, писатель.
37. Бобровъ, Евгеній Александровичъ, профессоръ Варшавскаго университета.
38. Брунъ, Михаилъ Исаіевичъ, присяжн. повѣрен.
39. Брюхатовъ, Левъ Дмитріевичъ, преподав. средн. уч. завед.
40. Булгановъ, Сергѣй Николаевичъ, проф. Коммерч. Инст.
41. Вагнеръ, Владиміръ Александровичъ, докторъ зоологіи.
42. Васильевъ, Александръ Васильевичъ, проф. Казанск. унив.
43. Васильевъ, Николай Александровичъ, прив.-доц. Каз. унив.
44. Введенскій, Александръ Ивановичъ, проф. Спб. унив.
45. Вентцель, Константинъ Николаевичъ.
46. Веселовскій, Алексѣй Николаевичъ, докторъ всеобщей литературы, проф. Лазарев. института.
47. Вернадскій, Владиміръ Ивановичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
48. Вешняковъ, Ѳедоръ Владиміровичъ.
49. Викторовъ, Давидъ Викторовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
50. Випперъ, Робертъ Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
51. Викторскій, Сергѣй Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
52. Виноградовъ, Николай Дмитріевичъ, докторъ философіи.
53. Виноградовъ, Павелъ Гавриловичъ, проф. Оксфордск. унив.

54. **Вормсъ**, Альфонсъ Эрнестовичъ.
55. **Вульфертъ**, Антонъ Карловичъ.
56. **Вырубовъ**, Григорій Николаевичъ, писатель.
57. **Гамбаровъ**, Юрій Степановичъ, проф. Петерб. политехникума.
58. **Ганнушкинъ**, Петръ Борисовичъ, психіатръ.
59. **Герасимовъ**, Осипъ Петровичъ.
60. **Гіацинтовъ**, Владиміръ Егоровичъ.
61. **Гиляровъ**, Алексѣй Никитичъ, проф. Кіевск. унив.
62. **Голицынъ**, кн., Борисъ Борисовичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
63. **Горбовъ**, Николай Михайловичъ.
64. **Гротъ**, Константинъ Яковлевичъ, проф. Петерб. унив.
65. **Грушка**, Аполлонъ Аполлоновичъ, проф. Моск. унив.
66. **Горская**, Зинаида Степановна.
67. **Городенскій**, Николай Гавриловичъ, препод. Тифлисскихъ Высшихъ Женскихъ курсовъ.
68. **Громогласовъ**, Илья Михайловичъ.
69. **Гуторъ**, Василій Петровичъ.
70. **Давыдовъ**, Николай Васильевичъ.
71. **Данилевскій**, Василій Яковлевичъ, проф. Харьк. унив.
72. **Де-Роберти**, Евгенийъ Валентиновичъ, писатель.
73. **Дерюжинскій**, Владиміръ Ѳедоровичъ, редакторъ «Журнала Министерства Юстиціи».
74. **Джонстонъ**, Вѣра Владиміровна.
75. **Ефименко**, Александра Яковлевна, писательница.
76. **Жановъ**, Калистратъ Фалалеевичъ, прив.-доц. С.-Петербург. унив.
77. **Жегалкинъ**, Иванъ Ивановичъ, магистръ чистой математики.
78. **Жуковскій**, Николай Егоровичъ, проф. Моск. унив.
79. **Занцевичъ**, Константинъ Петровичъ, присяжн. повѣрен.
80. **Зерновъ**, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
81. **Зографъ**, Николай Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
82. **Зыковъ**, Владиміръ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
83. **Ивановскій**, Владиміръ Николаевичъ, прив.-доц. Казанск. унив.
84. **Иванцовъ**, Николай Александровичъ, докторъ зоологіи.
85. **Ильинъ**, Иванъ Александровичъ, прив.-доц. Москов. унив.
86. **Казанскій**, Александръ Павловичъ, проф. Новорос. унив.
87. **Каннабихъ**, Юрій Владиміровичъ, психіатръ.
88. **Карповъ**, Владиміръ Порфирьевичъ, прив. доц. Москов. унив.
89. **Карѣевъ**, Николай Ивановичъ, д-ръ всеобщей исторіи.



90. **Кистяковскій**, Богданъ Александровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
91. **Колубовскій**, Яковъ Николаевичъ, преподаватель педагогич. курс. въ Петербургѣ.
92. **Конисси**, Даніилъ Павловичъ.
93. **Коноваловъ**, Дмитрій Григорьевичъ, препод. Москов. Высшихъ Женск. Курсовъ.
94. **Корелина**, Надежда Петровна, секретарь редакціи «Вопросовъ Фил. и Псих.».
95. **Корниловъ**, Александръ Александровичъ, проф. Моск. университета.
96. **Коробкинъ**, Ѳедоръ Семеновичъ, препод. средн. учебн. зав.
97. **Коршъ**, Ѳедоръ Евгеньевичъ, академикъ Имп. Академ. Наукъ.
98. **Котляревскій**, Сергѣй Андреевичъ, проф. Моск. унив.
99. **Кроль**, Михаилъ Борисовичъ, психіатръ.
100. **Кубицкій**, Александръ Владиславовичъ.
101. **Ланге**, Николай Николаевичъ, проф. Новорос. унив.
102. **Ланнъ**, Фердинандъ, лекторъ Моск. унив.
103. **Лапшинъ**, Иванъ Ивановичъ, прив.-доц. Спб. унив.
104. **Лахтинъ**, Михаилъ Юрьевичъ, психіатръ.
105. **Ледницкій**, Александръ Робертовичъ.
106. **Лосскій**, Николай Онуфріевичъ, прив.-доц. Спб. универс.
107. **Любавскій**, Матвѣй Кузьмичъ, ректоръ Моск. унив.
108. **Лютославскій**, Викентій Францевичъ.
109. **Мальшинъ**, Александръ Ивановичъ, психіатръ.
110. **Мануиловъ**, Александръ Аполлоновичъ, д-ръ полит. экономіи.
111. **Масарикъ**, Ѳома Осиповичъ, проф. Чешскаго универс. въ Прагѣ.
112. **Мензбиръ**, Михаилъ Александровичъ, докторъ зоологіи.
113. **Милюковъ**, Павелъ Николаевичъ, магистръ русск. исторіи.
114. **Млодзѣевскій**, Болеславъ Корнеліевичъ, докторъ чистой матем.
115. **Мокіевскій**, Павелъ Васильевичъ, докт. мед.
116. **Морозова**, Маргарита Кирилловна.
117. **Мороховець**, Левъ Захаровичъ, проф. Моск. унив.
118. **Некрасовъ**, Павелъ Алексѣевичъ, докторъ чистой матем.
119. **Немировичъ-Данченко**, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
120. **Новгородцевъ**, Павелъ Ивановичъ, директоръ Коммерческаго Института.
121. **Огневъ**, Иванъ Флоровичъ, проф. Моск. унив.
122. **Осиповъ**, Николай Евграфовичъ, психіатръ.

123. Охоровичъ, Юліанъ, д-ръ медицины.
124. Первовъ, Павелъ Дмитріевичъ, препод. средн. учебн. завед.
125. Петрушевскій, Дмитрій Моисеевичъ, докторъ всеобщій исторіи.
126. Поповъ, Иванъ Васильевичъ, проф. Моск. духовн. акад.
127. Поржезинскій, Викторъ Карловичъ, проф. Моск. унив.
128. Постовскій, Николай Павловичъ, психіатръ.
129. Пржевальскій, Владиміръ Владиміровичъ.
130. Радловъ, Эрнестъ Львовичъ, профессоръ философіи въ училищѣ Правовѣдѣнія.
131. Рачинскій, Григорій Алексѣевичъ.
132. Ржондновскій, Николай Ивановичъ.
133. Розановъ, Матвѣй Никаноровичъ, проф. Моск. унив.
134. Россолимо, Григорій Ивановичъ, психіатръ.
135. Ротъ, Владиміръ Карловичъ, психіатръ.
136. Рубинштейнъ, Моисей Матвѣевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
137. Рузскій, Николай Виттовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
138. Рутковскій, Л. В., прив.-доц. Спб. унив.
139. Рыбановъ, Ѳедоръ Егоровичъ, проф. Моск. унив.
140. Савинъ, Александръ Николаевичъ, проф. Моск. унив.
141. Саводникъ, Владиміръ Ѳедоровичъ, препод. средн. учебн. заведеній.
142. Самсоновъ, Николай Васильевичъ, прив. доц. Москов. унив.
143. Сербскій, Владиміръ Петровичъ, психіатръ.
144. Серджи, Джузеппе, проф. антропологии въ Римск. унив.
145. Сидоровъ, Евгений Александровичъ.
146. Синорскій, Иванъ Алексѣевичъ, проф. Кіевск. унив.
147. Скрыбинъ, Александръ Николаевичъ, профес. Московскоі консерв.
148. Смирновъ, Ѳедоръ Александровичъ.
149. Соболевскій, Василій Михайловичъ.
150. Соколовскій, Павелъ Эмилиевичъ, докторъ рим. права.
151. Соколовъ, Павелъ Петровичъ, проф. Москов. духов. акад.
152. Софроновъ, Ѳедоръ Васильевичъ, земскій врачъ.
153. Спасскій, Анатолій Алексѣевичъ, проф. Моск. дух. акад.
154. Струве, Петръ Бернгардовичъ, писатель.
155. Сухановъ, Сергѣй Алексѣевичъ, психіатръ.
156. Сѣверцевъ, Алексѣй Николаевичъ, проф. Моск. унив.
157. Танѣвъ, Владиміръ Ивановичъ, присяжн. повѣр.

158. Тимирязевъ, Клементій Аркадьевичъ, докторъ ботаники.  
 159. Тимковскій, Николай Ивановичъ, писатель.  
 160. Тихомировъ, Павелъ Васильевичъ, проф. Нѣжинскаго лицея.  
 161. Трубецкой, кн., Евгенийъ Николаевичъ, докторъ госуд. права.  
 162. Уляницкій, Владиміръ Антоновичъ, проф. Харьковскаго университета.  
 163. Умовъ, Николай Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.  
 164. Фаворскій, Андрей Евграфовичъ, присяжн. повѣрен.  
 165. Филипповъ, Александръ Никитичъ, проф. Моск. унив.  
 166. Фонъ-Штейнъ, Станиславъ Ѳедоровичъ, прив.-доц. Москов. университета.  
 167. Хвостовъ, Веніаминъ Михайловичъ, докторъ Римскаго права.  
 168. Хорошко, Василій Константиновичъ, психіатръ.  
 169. Цвѣтаевъ, Иванъ Владиміровичъ, проф. Москов. унив.  
 170. Челпановъ, Георгій Ивановичъ, проф. Московск. унив.  
 171. Чижъ, Владиміръ Ѳедоровичъ, проф. Юрьевск. унив.  
 172. Шайкевичъ, Мартинъ Осиповичъ, психіатръ.  
 173. Шатерниковъ, Михаилъ Николаевичъ, докторъ медицины.  
 174. Шварцъ, Александръ Николаевичъ.  
 175. Шервинскій, Василій Дмитріевичъ, проф. Моск. унив.  
 176. Шпеттъ, Густавъ Густавовичъ, прив.-доц. Москов. унив.  
 177. Штейнъ, Владиміръ Ивановичъ, писатель.  
 178. Щербаковъ, Сергѣй Александровичъ, препод. средн. уч. завед.  
 179. Щербина, Александръ Моисеевичъ, прив. доц. Москов. унив.  
 180. Эверлингъ, Сергѣй Николаевичъ.  
 181. Эйхенвальдъ, Александръ Александровичъ, докторъ физики.  
 182. Якоби, Павелъ Ивановичъ, психіатръ.  
 183. Яковенко, Борисъ Валентиновичъ.  
 184. Яковенко, Владиміръ Ивановичъ, психіатръ.

#### Члены-соревнователи:

185. Абрикосова, Марія Филипповна.  
 186. Абрикосова, Глафира Алексѣевна.  
 187. Абрикосовъ, Александръ Алексѣевичъ.  
 188. Андреева, Александра Алексѣевна.  
 189. Бломериусъ, Агнеса Васильевна.  
 190. Гончарова, Анна Сергѣевна.  
 191. Горскій, Константинъ Николаевичъ.

192. Каринская, Марія Александровна.
193. Любенкова, Юлія Львовна.
194. Львовъ, кн., Дмитрій Петровичъ.
195. Мазаровичъ, Николай Ивановичъ.
196. Метнеръ, Елена Михайловна.
197. Мошкина, Екатерина Дмитриевна
198. Мальковская, Софья Александровна.
199. Мамонтовъ, Михаилъ Анатоліевичъ.
200. Павловъ, Александръ Владиміровичъ.
201. Петрункевичъ, Анастасія Сергѣевна.
202. Ремезовъ, Иванъ Дмитриевичъ.
203. Ферстеръ, Наталія Павловна.
204. Хмѣленская, Марія Николаевна.
205. Шахъ-Назаровъ, Семень Григорьевичъ.

#### Члены-корреспонденты:

206. Гелеръ фонъ-Равенбургъ.
207. Максъ Дессуаръ.
208. А. Байерсдерферъ.
209. Шренкъ фонъ-Нотцингъ.
210. Левицкій, И. Н.
211. Деиновъ, М. И.
212. Гартвигъ, Андрей Федоровичъ.

*Примѣчаніе.* Членскіе взносы принимаются въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», а во время засѣданій—въ залѣ засѣданія. Иногороднихъ членовъ просятъ адресовать свои взносы въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Взносъ для дѣйствительныхъ членовъ 5 руб., для членовъ-соревнователей 10 р. въ годъ. Совѣтъ Общества обращаетъ вниманіе гг. членовъ Общества на § 9 Устава.

2-й годъ  
изданія.**Открыта подписка**2-й годъ  
изданія.

на 1913 годъ

НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЬ

**„Вопросы Психіатріи  
и Неврологіи“**

съ приложеніемъ

**„Ежегодный обзоръ русской литературы по психіатріи  
и неврологіи“.****Редакціонный Комитетъ:**

(психіатрія)

М. Ю. Лахтинъ.  
В. И. Семидаловъ.  
С. А. Сухановъ.

(неврологія)

А. М. Гринштейнъ.  
В. Э. Дзержинскій.  
М. А. Захарченко.  
Н. Н. Якунинъ.

**Ближайшіе сотрудники:** Д. Е. Абесаломовъ, Х. М. Асваду-  
ровъ, Л. М. Астауровъ, Л. И. Айхенвальдъ (Уфа), А. М.  
Виршубскій (Вильна), В. А. Вышеславцева, А. О. Гейма-  
новичъ (Харьковъ), А. А. Говсъевъ (Кіевъ), М. С. Добро-  
хотовъ (Полтава), О. М. Думашевъ, П. А. Иванцова, А. Б.  
Юзефовичъ (Харьковъ), Г. И. Юсифовъ, В. В. Купріевичъ,  
Я. С. Кацнельсонъ (Смоленскъ), С. Д. Карапетовъ, И. И.  
Карпачевъ, А. М. Кожевниковъ, Е. А. Копыстынскій (Тверь),  
С. А. Ляссъ, В. I. Лазаревъ (Кіевъ), О. Н. Меликянцъ,  
М. П. Медвѣдковъ (Саратовъ), Н. Е. Осокинъ (Саратовъ),  
А. И. Прусенко, А. I. Свирскій, Н. И. Скляръ (Тамбовъ),  
Е. Я. Снисаренко (Тверь), Д. А. Смирновъ, А. А. Суховъ,  
Н. Г. Тарановичъ, С. П. Чернышевъ, Л. И. Файнбергъ,  
А. А. Эйтвидъ, А. А. Юдинъ.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно въ размѣрѣ 3-хъ печатныхъ листовъ.

**Подписная цѣна 8 р. въ годъ.**

Адресъ редакціи: Москва, Красносельская ул., близъ Елоховской площ., д. № 65. Тел. 108-61.

Редакторъ М. Ю. Лахтинъ.

# ШКОЛА и ЖИЗНЬ

(третій годъ изданія).

Единственная еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ ежемѣсячными приложениями.

## Открыта подписка на 1913 годъ.

Задача газеты: тѣсное единеніе школы съ жизнью и семьей со школою, свободное развитіе всѣхъ видовъ школы, отъ высшей до низшей.

Въ число бесплатныхъ приложенийъ на 1913 г., не менѣе 80 печ. лист., входятъ, между прочимъ, трактатъ о воспитаніи Джона Локка, сборникъ статей самаго выдающагося представителя эксперим. психологій Стэнли Холла и другія классическія произведенія, необходимыя не только каждому педагогу, но и всѣмъ интересующимся школою и воспитаніемъ.

**Программа газеты:** 1) Статьи по вопросамъ: а) организаціи школы и школьнаго законодательства, б) общепедагогической теоріи и практики. 2) Статьи по различнымъ вопросамъ образованія и воспитанія. 3) Фельетонъ, характеризующій по преимуществу внутреннюю жизнь школы или популярнѣющій различныя стороны знанія. 4) Обзоръ печати. 5) Хроника образованія; дѣятельность законодательныхъ учреждений, правительства и т. д. 6) Хроника школьной жизни въ Россіи и за границей. 7) Обзоръ спеціальной литературы русской и иностранной. 8) Объясненія.

Освѣщеніе всего, что касается умственнаго, нравственнаго и физическаго воспитанія, школьнаго и дошкольнаго, какъ въ Россіи, такъ и за границею, обезпечивается сотрудничествомъ профессоровъ, преподавателей средней и низшей школы, земск. и городск. дѣятелей, членовъ Г. Думы и Г. Совѣта, дѣятелей разл. обществъ и родительскихъ организацій.

Въ газетѣ участвуютъ между прочимъ: проф. М. Алексѣенко, Х. Алчевская, акад. В. Бехтеревъ, проф. И. Боргманъ, И. Бѣлоконскій, проф. В. Вагнеръ, В. Вахтеровъ, акад. В. Вернадскій, В. Гердъ, проф. Н. Гредескулъ, проф. Д. Гримъ, проф. В. Данилевскій, Я. Думечкинъ, Е. Звягинцевъ, проф. П. Каптеревъ, проф. М. Капустинъ, проф. Н. Карѣевъ, проф. А. Кизеветтеръ, проф. М. Ковалевскій, акад. А. Кони, проф. Н. Ланге, А. Липовскій, Н. Лубенецъ, проф. И. Лучицкій, проф. А. Мануйловъ, П. Милуковъ, Н. Михайловъ, проф. А. Ночаевъ, акад. Д. Овсянко-Куликовскій, Ф. Ольденбургъ, А. Острогорскій, проф. Л. Петражицкій, А. Петричевъ, И. Петрункевичъ, проф. А. Посниковъ, А. Пругавинъ, Г. Россолимо, Н. Рубавинъ, М. Стаховичъ, І. Титовъ, Д. Тихомировъ, графъ И. Толстой, Н. Тулуновъ, проф. Г. Хлопинъ, В. Чарнолуцскій, проф. Г. Челпановъ, Н. Чеховъ, П. Шестаковъ, А. Шингаревъ, акад. И. Янжулъ и др. и изъ иностранныхъ ученыхъ: проф. Рене Вормсъ, Шарль Жидъ, извѣстный французскій педагогъ Бьюссонъ, де-Гревъ, Томассенъ и др.

Редакція газеты имѣетъ корреспондентовъ въ разныхъ городахъ Имперіи и за границей и спеціальныхъ корреспондентовъ въ Г. Совѣтѣ и Г. Думѣ.

### Подписная цѣна:

	На годъ.	На 6 м.	На 3 м.
Съ доставкой и пересылкой . . . . .	6 руб.	3 руб.	2 руб.

Для учащихся въ начальныхъ училищахъ допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб. и къ 1 февраля, 1-му марту, 1-му апрѣлю и 1-му мая—по 1 руб.

Подписка принимается: въ Главной Конторѣ, Петербургъ, Кабинетская, д. Губернскаго Земства, № 18, во всѣхъ почт.-тел. отдѣл. и въ солидн. книжн. магаз.

Объявленія: Строка новпареда впереди текста 60 к., позади—30 к.

Редакторъ Г. А. Фальборкъ. Издатели: Н. В. Мѣшковъ и Г. А. Фальборкъ.

Тридцать второй годъ изданія.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1913 ГОДЪ НА

# „РЕБУСЪ“, старѣйшій въ Россіи популярно-научный журналъ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ: телепатіи, ясно-видѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, гипнотизма и спиритизма; изслѣдов. въ области древней и новой мистики—теософіи, масонство и т. п.

Спорные вопросы науки и жизни.

Выходитъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до двухъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами. Отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ: совѣты, разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ.

**Подписная цѣна:** на годъ **5** руб., на полгода **3** руб., за границу на годъ **6** руб.

**Подписка принимается:** въ Москвѣ: въ редакціи журнала—Арбатъ, д. Толстого (Телеф. 228-93) и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Ред.-изд. П. А. Чистяковъ.

Открыта подписка на 1913 годъ

на прогрессивн., общественно-политическую и литературную газету

## Оренбургскій Край

(Годъ изданія VI-й).

Г. Оренбургъ, Неплюевская ул., д. Городисскаго.

Газета ставитъ своей ближайшей задачей служеніе принципамъ конституціоннаго строя на широкихъ демократическихъ началахъ и разработку вопросовъ какъ общихъ, такъ и мѣстныхъ только съ этой точки зрѣнія.

**ГАЗЕТА ВЫХОДИТЪ ЕЖЕДНЕВНО.**

**Подписная цѣна:** годъ—**6** р., 6 мѣсяцевъ—**3** р. **50** к., три мѣсяца—**2** р., 1 мѣсяць—**70** к.

Редакторъ И. Н. Туркестановъ.

Издатель Е. М. Городисскій.

Продолжается подписка на 1913 годъ

и продолжается подписка на 1912 годъ

на ежемѣсячный литературно-политическій журналъ

# „РУССКАЯ МЫСЛЬ“.

Редакторъ-издатель П. Б. СТРУВЕ.

Въ литературно-критическомъ отдѣлѣ постоянное участіе принимаетъ В. Я. Брюсовъ.

Въ отдѣлѣ естествознанія ближайшее участіе принимаетъ профессоръ-академикъ В. И. Вернадскій.

Въ 1913 году журналъ будетъ издаваться по тому же плану, который былъ положенъ въ основу 1911 г. и осуществлялся въ 1912 г., и при участіи тѣхъ же литературныхъ силъ.

## У слов ія под писки:

Съ дост. и перес. Годъ.	9 мѣс.	6 мѣс.	3 мѣс.
въ Россіи . .	15 р. 11 р.	25 к. 7 р.	50 к. 3 р. 75 к.
За границу . .	17 „ 12 „	75 „ 8 „	50 „ 4 „ 25 „

На одинъ мѣсяцъ только для иногородн. внутри  
Россіи 1 р. 25 к.

Цѣна отдѣльнаго номера въ продажѣ 1 р. 50 к.

Принимается подписка и производится розничная продажа №№ журнала въ Москвѣ: въ отдѣленіи конторы журнала—Сивцевъ-Вражекъ, д. 20, кв. 3 (С. В. Лыцовой), въ книжныхъ магазинахъ „Образованіе“, М. О. Вольфа и Н. П. Карбасникова, въ конторѣ Н. Н. Печковой; въ Спб.—въ главной конторѣ: Нюстальская ул. д. 6 (близъ Финляндскаго вокзала),—въ книжн. магаз. Н. П. Карбасникова, М. О. Вольфа и кн. скл. „Право“; въ Варшавѣ—въ книжн. магаз. Н. П. Карбасникова; въ Кіевѣ—въ книжн. магаз. Н. Я. Оглоблина „Трудъ“; въ Одессѣ—въ книжн. магаз. „Трудъ“, „Одесскія Новости“ и „Новаго Времени“; въ Саратовѣ—въ книжн. магаз. „Новаго Времени“; въ Харьковѣ—въ кн. магаз. Дредеръ; въ Баку—въ книжн. магаз. „Сотрудникъ“.

Пріемъ объявленій въ Москвѣ у М. Д. Турубиндера, 4-я Тверская-Ямская, д. 29, кв. 45. Тел. 112—25.



Продолжается подписка на 1913 годъ на журналы:

# 1) „ЮНАЯ РОССІЯ“

## („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.  
СОРОКЪ ПЯТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой, за границу 7 р.  
Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.

Въ 1913 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всеѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѣсячныхъ книжекъ, въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и пр. Бесплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1913 г.: I. *Ч. Робертсъ*. Рассказы: 1) Сѣрый атаманъ. 2) Последняя охота Сѣраго. 3) Черная лебѣнь. Переводъ съ англ. В. Гатцука. Съ рисунками. II. Исторія одной жизни (Томасъ Эдисонъ). *Н. Каримцева*. III. Путешествія Н. М. Пржевальскаго, Г. Е. и М. Е. Грумъ-Гржимайло. *С. Покровскаго*. IV. Сборникъ избранныхъ стихотвореній А. М. Жемчужникова, С. Я. Надсона, И. З. Сурикова, К. М. Фофанова, Н. В. Жадовской, В. Л. Величко, С. Д. Дрожжина и др., подъ редакціей *Д. И. Тихомирова*.

# 2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.  
СОРОКЪ ПЯТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой, за границу 3 р.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА** на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р. Книгопродавцамъ уступка 5%.

**АДРЕСЪ РЕДАКЦІИ:** Москва, Б. Молчановка, д. № 18.

**Подписка принимается** и во всеѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: за страницу 40 руб., за  $\frac{1}{2}$  страницы 20 руб., за  $\frac{1}{4}$  страницы 10 руб. за  $\frac{1}{8}$  страницы 5 руб.

Издательница **Е. Н. Тихомирова**. Редакторъ **Д. И. Тихомировъ**.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій **Д. И. Тихомирова**: 1) Библіотека для семьи и школы;

2) Учительская бібліотека; 3) Учебники **Д. И. Тихомирова**.

**Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.**

## Продолжается подписка на 1913 годъ

XXIV г.  
изданія.

на журналъ

XXIV г.  
изданія.

## „ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ отзывы о новыхъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ, о дѣтскихъ книгахъ и друг. Кроме того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. д-ръ Д. Д. Бекаржиковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, Ю. А. Веселовскій, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нецаевъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, Г. Роковъ, С. Ф. Русова, П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, В. И. Сыромятниковъ, В. Я. Улановъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. О. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чернолуцкій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрismanъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. Н. Янжуль, акад. И. И. Янжуль и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Земствамъ, городскимъ самоуправленіямъ, просвѣтительнымъ и учительскимъ обществамъ при подпискѣ не менѣе чѣмъ на 5 экземпляровъ дѣлается уступка въ размѣрѣ 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> подписной цѣны и при подпискѣ болѣе чѣмъ на 10 экземпляровъ—въ размѣрѣ 10<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Уступки эти дѣлаются при непрѣмномъ условіи высылки денегъ непосредственно въ редакцію.

Плата за объявленія въ журналѣ: 30 руб. за страницу и 15 руб. за полстраницы.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Кожушенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

# „ЮЖНАЯ ЗАРЯ“.

Большая политическая, общественная и литературная газета.

Основана П. Г. ГЕЗЕ.

Редакторъ *А. Я. Ефимовичъ.*

Изд. Т-во изд. дѣла „Южн. Заря“.

Въ газетѣ принимаютъ участіе:

Членъ Госуд. Думы А. М. Александровъ, С. Балабуха, Н. Быковъ, Воскресенскій, Л. Георгіевичъ, А. Ефимовичъ, А. Демидовъ, Георгій Зарницынъ, Вл. Карповъ, Г. Коринъ, Литль-Литль, Л. Магничъ, Н. Новицкій, Самсоновъ, А. Сенинъ.

Вступая въ восьмой годъ изданія, газета будетъ выходить по прежней программѣ, съ прежнимъ политическимъ и общественнымъ направленіемъ, ставившимъ ее неизмѣнно въ ряду прогрессивныхъ органовъ печати.

**Условія подписки съ доставкой и пересылкой:**

На 1 годъ 6 руб., 11 м. 5 р. 50 к., 10 м. 5 р., 9 м. 4 р. 50 к., 8 м. 4 р., 7 м. 3 р. 50 к., 6 м. 3 р., 5 м. 2 р. 60 к., 4 м. 2 р. 10 к., 3 м. 1 р. 70 к., 2 м. 1 р. 20 к., 1 м. 70 к.

Для народныхъ учителей 20 проц. уступки. Объявленія заграничныя, изъ С.-Петербурга, Москвы и Привислянскаго края принимаются черезъ Торговый домъ Л. и Э. Метцль и К<sup>о</sup>. Изъ остальныхъ мѣстъ непосредственно въ конторѣ „Южной Зари“.

Екатеринославъ, Упорная ул., д. Шабада, 10. Телефонъ 2—70.

## Отъ Распорядительнаго Комитета XIII Съезда Русскихъ Естествоиспытателей и Врачей,

имѣющаго состояться съ 16 по 24 іюня 1913 г. въ г. Тифлисѣ.

Настоящимъ доводится до свѣдѣнія всѣхъ желающихъ принять участіе въ работахъ Съезда въ качествѣ членовъ его, что всѣ необходимыя справки о предстоящемъ Създѣ, равно какъ „Правила“ Създа, бланки подписныхъ листовъ и свѣдѣнія объ экскурсіяхъ, предположенныхъ во время Създа, можно получить въ Распорядительномъ Комитетѣ Създа (Тифлисъ, Канцелярія Попечителя Кавказскаго учебнаго округа), для чего на имя Распорядительнаго Комитета слѣдуетъ сообщить свой адресъ.

## Вѣстникъ опытной физики и элементарной математики.

Выходить 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, въ 24 и 32 стр. каждый, подъ редакціей приватъ-доцента **В. Ф. Кагана**.

**Программа журнала:** Оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросамъ преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Разныя извѣстія. Математическія мелочи. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамилиями рѣшившихъ. Упражненія для учениковъ. Задачи на премію. Библиографическій отдѣлъ: обзоръ специальныхъ журналовъ; замѣтки и рецензіи о новыхъ книгахъ.

Статьи составляютъ настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

### УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ **6 р.**, за полгода **3 р.** Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ **4 руб.**, за полугодіе **2 руб.** Допускается разсрочка подписной платы по соглашенію съ конторой редакціи. Книгопродавцамъ 5<sup>0</sup>/<sub>100</sub> уступки.

**Тарифъ для объявленій:** за страницу 30 руб.; при печатаніи не менѣе 3 разъ—10<sup>0</sup>/<sub>100</sub> скидки, 6 разъ—20<sup>0</sup>/<sub>100</sub>, 12 разъ—30<sup>0</sup>/<sub>100</sub>.

Журналъ за прошлые годы по 2 р. 50 к., а учащимся и книгопродавцамъ по 2 р. за семестръ. Отдѣльные номера текущаго семестра по 30 к., прошлыхъ семестровъ по 25 к.

Адресъ для корреспонденцій: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

Въ 1913 году будетъ продолжаться (37-й годъ) изданіе

Ж У Р Н А Л А

## „ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на три отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: 1) **отдѣлъ общій**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, 2) отдѣлъ **официально-справочный** съ бесплатными приложениями: „Хроника ветеринарнаго и боевскаго дѣла“ и „Врачебно-Санитарная хроника“ и 3) отдѣлъ **„Народное Образованіе“**, въ которомъ помѣщаются статьи по вопросамъ народнаго образованія и обзоры дѣятельности въ этой области г. Москвы и другихъ русскихъ, а также и иностранныхъ городовъ.

Цѣна журнала съ пересылкой во всѣ города Россіи:

За	12 мѣсяцевъ	Отдѣлъ общій			Отдѣлъ оф.-справ.			Народн. Образ.		
		4 руб.	40 коп.	4 руб.	40 коп.	3 руб.	— к.			
„	6	2	20	2	20	1	50	„	„	„
„	3	1	20	1	20	—	—	„	„	„
„	1	—	40	—	40	—	—	„	„	„

Подписка принимается: Москва, Городская Управа, Воскресенск. площадь, зданіе Думы. Телеф. 262—91.

Печатается и въ непродолжительномъ времени выйдетъ въ свѣтъ „Сборникъ очерковъ современнаго состоянія хозяйства города Москвы“ размѣромъ около 40 печат. листовъ, съ фототипіями, планами и чертежами.

Цѣна 3 руб.

Годъ изданія сорокъ восьмой.

# „Астраханскій Листокъ“

будеть выходить въ 1913 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

**ОБЪЯВЛЕНІЯ** изъ губерній: нижегородской, казанской, симбирской, самарской и саратовской и изъ Закаспійскаго края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банковскія конторы, желѣзныхъ дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.), всѣ же прочія исключительно Центральною конторою Л. и Э. Метцль и К<sup>о</sup> (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки петица: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

**Подписная цѣна съ пересылкою:**

1 годъ—7 руб. 50 коп., ½ года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб., 1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинскій.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА

## УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ

ИМПЕРАТОРСКАГО

Казанскаго Университета

на 1913 годъ.

Въ **УЧЕБНЫХЪ ЗАПИСКАХЪ** заключаются:

I. Отдѣлъ Наукъ.

II. Отдѣлъ критики и библиографіи.

III. Университетская летопись.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей, памятники историческіе и литературные, съ научными комментаріями и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями съ пересылкою 7 р. Подписка принимается въ Правленіи Университета.

Редакторъ А. Пюнтковскій.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1913 ГОДЪ

на ежемѣсячный литературный, политическій и научный журналъ

## РУССКОЕ БОГАТСТВО,

издаваемый Вл. Г. КОРОЛЕНКО.

Подписная цѣна съ доставкою и пересылкою: на годъ 9 р., на 6 мѣс.—4 р. 50 к.; на 4 мѣс.—3 р.; на 1 мѣс.—75 к.—Съ наложеннымъ платежомъ отдѣльная книжка 1 р. 10 к.—Безъ доставки: на годъ—8 р.; на 6 мѣс.—4 р. За границу: на годъ—12 р.; на 6 мѣс.—6 р.; на 1 мѣс.—1 р. (Уступка книжнымъ магазинамъ при подпискѣ сразу на годъ—40 коп.).

Пріемъ подписки: въ С.-Петербургѣ—въ конторѣ журнала, Баскова ул., 9, въ Москвѣ—въ отдѣленіи конторы, Никитскій бульваръ, д. 79, Мошкиной; въ Одессѣ—въ книжномъ магазинѣ „Одесскія Новости“—Дерибасовская, 20; въ магазинѣ „Трудъ“—Дерибасовская ул., д. 25.

Принимается подписка на 1913 г. (II г. изданія) на

# Вѣстникъ Психологіи,

КРИМИНАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГІИ И ПЕДОЛОГІИ

(Вѣстникъ Психо-Неврологического Института)

подъ общою редакціей академика В. М. Бехтерева. Въ составъ редакціоннаго комитета входятъ: проф. С. К. Гогель (криминальная антропология), А. Ф. Лазурскій (психология) и директоръ Педагогическаго Института К. И. Поварнинъ (педология).

Въ 1913 году журналъ выходитъ въ количествѣ 5 книжекъ, объемомъ въ 8—10 листовъ каждая, заключаетъ въ себѣ слѣдующіе отдѣлы:

1. Оригинальныя статьи: научныя изслѣдованія, популярно-научныя статьи, публичныя лекціи и рѣчи.
2. Отчеты о научныхъ засѣданіяхъ и съѣздахъ.
3. Критика и библиографія: критическія статьи о вновь выходящихъ въ Россіи и за границей книгахъ и сочиненіяхъ, рефераты ихъ, библиографическіе отзывы и замѣтки и т. п.
4. Научная хроника.
5. Хроника Психо-Неврологического Института.
6. Списки книгъ, жертвуемыхъ въ бібліотеку Института.
7. Приложенія: краткіе протоколы засѣданій Совѣта Института, обзорныя преподаванія въ Институтѣ, годичные отчеты о дѣятельности Института.

Отдѣльныя приложенія даются по мѣрѣ возможности.

**Подписка принимается:** въ канцеляріи Психо-неврологическаго Института. Гг. иногородніе приглашаются свои заявленія о подпискѣ и подписныя деньги адресовать: Психо-неврологическій Институтъ. С.-Петербургъ.

Книжные магазины, принимающіе подписку на журналъ, пользуются скидкой въ 5% съ подписной цѣны.

**Подписная цѣна 6 руб. въ годъ съ пересылкой.**

Для учащихъся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ и учителей начальныхъ школъ, при подпискѣ непосредственно чрезъ канцелярію или бібліотеку Института, — **3 р. 50 к.**

Книги и періодическія изданія, посылаемыя для редакціи, просятъ адресовать въ Психо-Неврологическій Институтъ (на имя редакціи).