

11. 3. 16.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

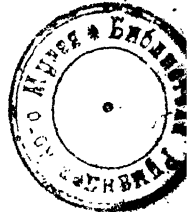
основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXVII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 131 (I).

ЯНВАРЬ—ФЕВРАЛЬ—1916 г.



МОСКВА.

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

Цименовская ул., соб. домъ.

1916 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Современное значеніе философскихъ идей князя С. Н. Трубецкаго. Л. Лопатина	1
Міросозерцаніе князя С. Н. Трубецкаго. С. Котляревскаго.	40
Религіозно-философскія воззрѣнія князя С. Н. Трубецкаго. Г. Рачинскаго	51
<hr/>	
Реализмъ въ естествознаніи и индуктивный методъ. И. Орлова	1
Вопросъ о «нравственномъ помѣшательствѣ» въ свѣтѣ пан-идеалистической психологіи совѣсти. К. Гринберга.	36
Смысль онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи. В. Эрнэ	67
<hr/>	
Критика и библиографія.	
I. Библиографическій листокъ	100
Условія для соисканія преміи Д. Столыпина	101
Положеніе о преміи имени Вл. С. Соловьева	102

Объявленія.

12. 16.

Современное значеніе философскихъ идей князя С. Н. Трубецкого ¹⁾).

Въ какомъ образѣ явится Великое Существо грядущаго человѣчества? Въ образѣ одухотвореннаго Человѣка, „Сына человѣческаго“, который будетъ „пасти народы“, или въ образѣ многоголоваго „звѣря“, новаго всемірнаго дракона, который растопчетъ народы, поглотитъ ихъ и поработитъ себѣ все?

(Собр. соч. кн. С. Н. Трубецкого, т. IV, стр. 7).

М.м. Г.г.

Когда скончался князь С. Н. Трубецкой, это произвело потрясающее впечатлѣніе въ самыхъ широкихъ и разнообразныхъ общественныхъ кругахъ. Вся Россія знала его, какъ твердаго, смѣлаго, необыкновенно гуманнаго и глубоко убѣжденнаго общественнаго дѣятеля. Всѣ почувствовали, что ушла огромная общественная сила, незамѣнимая и настоятельно необходимая; жутко и странно было думать, какъ мы будемъ жить безъ него. Съ тѣхъ поръ прошло десять лѣтъ: много событій промелькнуло, много жестокихъ испытаній пережила наша родина. И образъ князя С. Н. Трубецкого, какъ общественнаго дѣятеля, постепенно превратился въ историческое воспоминаніе: воспоминаніе свѣтлое, воспоминаніе горькое,—потому что знали мы, что

¹⁾ Рѣчь, прочитанная 13 дек. 1915 г. въ торжественномъ засѣданіи Псих. Общ., посвященномъ чествованію памяти кн. С. Н. Трубецкого (по поводу десятилѣтія со дня его кончины).

по своему возрасту онъ еще могъ бы оставаться среди насъ, — но все же воспоминаніе. Злободневныя заботы и мучительныя тревоги, волнующія насъ теперь, уже не сливаются съ мыслью о немъ. Его общественная дѣятельность отодвинулась отъ насъ и стала достояніемъ исторіи.

Но въ этомъ ли только значеніе князя С. Н. Трубецкого? Вѣдь его общественная и политическая роль въ первые годы текущаго столѣтія была только эпизодомъ, правда, очень важнымъ и даже завершительнымъ въ его жизни, но все-таки далеко не исчерпывающимъ его жизненнаго дѣла. И мнѣ кажется, что именно въ наши дни наступило время внимательно оглянуться на другую сторону дѣятельности князя С. Н. Трубецкого, менѣ замѣтную для его современниковъ, но въ которой самъ онъ полагалъ главную задачу своей жизни: приходится вспомнить, какъ думалъ, во что вѣрилъ и чему училъ князь Трубецкой, какъ философъ. Мнѣ представляется, что этой стороною своей дѣятельности онъ еще не превратился въ достояніе прошлаго и что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ теперь онъ болѣе живъ, чѣмъ когда-нибудь.

Это я и хотѣлъ бы показать; а для этого надо остановиться на томъ, что происходитъ съ нами сейчасъ, на общемъ смыслѣ развернувшихся предъ нами грозныхъ событий и на внутреннихъ условіяхъ ихъ возникновенія.

I.

Современный міръ переживаетъ огромную историческую катастрофу, — настолько ужасную, настолько кровавую, настолько чреватую самыми неожиданными перспективами, что передъ ней нѣмѣетъ мысль и кружится голова. Великій мистикъ XVIII вѣка, Сведенборгъ училъ о *множественности страшныхъ судовъ*. Изъ своихъ загадочныхъ проникновеній въ невидимый духовный міръ онъ вынесъ глубокое убѣжденіе, что страшный судъ на землѣ повторяется: когда завершится какой-нибудь важный періодъ въ жизни человѣчества, ему подводятся итоги, — происходитъ ради-

кальный переворотъ и во внутренней, мистической, и во внѣшней, феноменальной судьбѣ участниковъ этого періода,—надъ всею прожитою эпохою въ высшихъ невидимыхъ сферахъ духовнаго царства произносится судъ, опредѣляющій дальнѣйшіе пути человѣческой исторіи. Можно подумать, что мы сами сейчасъ переживаемъ великій и скорбный моментъ такого страшнаго суда надъ современнымъ человѣчествомъ,—во всемъ, чего оно достигло, во всемъ, что оно дѣлаетъ, во всемъ, къ чему оно стремится. Въ свирѣпствующей теперь небывалой исторической бурѣ не только рѣками льется кровь, не только крушатся государства, не только съ неудержимой стремительностью,—чуть не каждый день,—передвигаются границы, не только гибнуть и возстаютъ народы,—происходить и нѣчто другое. Въ нашемъ внутреннемъ, слабомъ, человѣческомъ судѣ относительно всего, что нами прожито, и надо всѣмъ, во что мы такъ благодушно и серьезно вѣрили, совершается жуткая перемѣна: крушатся старые идеалы, блекнутъ прежнія надежды и настойчивыя ожиданія; столь привычная нашимъ умамъ картина предстоящаго культурному человѣчеству близкаго и счастливаго будущаго, когда и въ политическихъ, и въ общественныхъ, и въ экономическихъ отношеніяхъ съ широкою полнотою осуществятся требованія разума и справедливости, уплываетъ въ тусклую, если не безконечную даль. А главное—непоправимо и глубоко колеблется самая наша вѣра въ современную культуру: изъ-за ея устоевъ вдругъ выглянуло на насъ такое страшное звѣриное лицо, что мы невольно отвернулись отъ него съ отвращеніемъ и недоумѣніемъ. И поднимается неотступный вопросъ: да что же такое, въ самомъ дѣлѣ, эта культура? Какая ея моральная, даже просто жизненная цѣнность?

Главное преимущество современной культуры справедливо указываютъ въ необыкновенномъ совершенствѣ и ростѣ техники. Теперь мы воочию можемъ убѣдиться, что это весьма опасное преимущество: современная техника

представляет двуликаго Януса. Если она насъ одарила удобствами, о которыхъ раньше не могли и мечтать, она одновременно обладает такую разрушительною мощью, для которой не видно никакихъ границъ. И соотвѣтственно общему правилу, что разрушеніе легче созиданія, все заставляетъ думать, что разрушительная сила техники растеть быстрѣ созидательной и перегоняетъ ее въ каждый данный моментъ; во всякомъ случаѣ, любое техническое открытіе можно повернуть на борьбу и истребленіе. Яркимъ тому примѣромъ является авіація: еще какъ недавно, послѣ многолѣтнихъ усилій, люди, наконецъ, практически овладѣли третьимъ измѣреніемъ обитаемаго нами міра; связанная съ этимъ переворотомъ огромныя надежды еще оставались въ области неосуществленныхъ мечтаній. Но грянула война, и авіація сразу превратилась не только въ могучее средство борьбы на поляхъ битвъ, но и въ грозное орудіе самыхъ бессмысленныхъ и кровавыхъ преступленій. Или какой неожиданностью явились удушливые газы, на десятки верствъ истребляющіе всякую жизнь,—и людей, и животныхъ, и даже растений. Мысль цѣпенѣть, когда подумаешь, что принесутъ человѣчеству грядущія войны. Если техника будетъ расти въ такой же прогрессіи, чего не достигнетъ, съ ея помощью, не только злая воля массъ, но и отдѣльныхъ лицъ? Исключается ли даже возможность, что въ будущемъ, при неограниченномъ господствѣ человѣка надъ силами окружающей природы въ ея трехъ измѣреніяхъ, какая-нибудь компактная кучка меланхолическихъ человѣконенавистниковъ окажется въ состояніи уничтожить всю жизнь на землѣ и осуществить мечту Эд. Гартмана о самоистребленіи человѣчества болѣе простыми путями, чѣмъ онъ хотѣлъ?

До сихъ поръ отъ всѣхъ этихъ возможностей намъ закрывала глаза надежда, что въ соотвѣтствіе съ колоссальнымъ ростомъ техники будетъ непрерывно расти моральный уровень человѣчества. И вотъ эта надежда въ наши дни поколеблена самымъ основательнымъ образомъ. Тех-

ника развивается неудержимо, а моральный уровень людей не только не повысился, онъ скорѣе значительно понизился. И это всего очевиднѣе именно на томъ народѣ, который считался чуть ли не самымъ культурнымъ на всемъ земномъ шарѣ и который самъ изъ поклоненія культурѣ сдѣлалъ своего рода религію. Быть можетъ, самый изумительный результатъ современной войны — тотъ нравственный обликъ, который получила въ ней Германія. Въ этомъ отношеніи война представила рядъ потрясающихъ открытій. Передовая нація Европы сознательно вступила на путь небывалаго варварства. Мы не знаемъ, чѣмъ кончится война, но въ одномъ можно быть увѣреннымъ: она положитъ неизгладимое моральное пятно на германскую націю. Циническое нарушеніе самыхъ элементарныхъ правилъ международнаго права и международной честности, вандальское опустошеніе цѣлыхъ странъ, бессмысленное истребленіе памятниковъ искусствъ и старины, бездушная жестокость и къ своимъ и къ чужимъ, дикая вакханалія грабежей, насилій и звѣрскихъ убійствъ вездѣ, куда появятся германскія арміи, изувѣрскія истязанія плѣнныхъ и мирныхъ жителей, безчисленные казни и разстрѣлы,—все это горемъ и страхомъ наполнило землю и этого не забудетъ челоувѣчество. Сдѣлаемъ всевозможныя смягченія, допустимъ, что факты, которые на устахъ у всѣхъ, преувеличены, уменьшимъ то, что рассказывается, вдвое или втрое,—все же останется слишкомъ много, чтобы этого нельзя было забыть никогда. Безъ всякой риторики и безъ всякихъ гиперболей, невольно припоминаются гунны, монголы и другіе истребители рода челоувѣческаго въ наиболѣе катастрофическіе періоды далекаго прошлаго. Однако, такое сопоставленіе едва ли справедливо по существу. Гунны, монголы и другіе степные завоеватели этого типа были ордами дикарей, которые дѣйствовали съ слѣпой и грубой стихійностью. А вѣдь нѣмцы—самый сознательный, самый рациональный, самый дисциплинированный и педантически-планомѣрный народъ въ свѣтѣ. Гунны и монголы грабили,

жгли и убивали, потому что они не умѣли и не могли дѣйствовать иначе. Германцы знаютъ и понимаютъ, что они дѣлають, — въ своихъ приемахъ они осуществляютъ опредѣленную систему. Недаромъ императоръ Вильгельмъ когда-то рекомендовалъ гунновъ, какъ высшій образецъ для подражанія, своимъ войскамъ, отправляемымъ въ Китай. Что особенно загадочно и странно въ современной Германіи, это совершенное отсутствіе среди ея населенія серьезныхъ протестовъ противъ примѣняемыхъ въ нѣмецкихъ войскахъ звѣрскихъ способовъ борьбы. Это не значитъ, чтобы въ Германіи вообще не высказывалось общественныхъ протестовъ: тамъ иногда очень громко и рѣзко протестуютъ и противъ самой войны, и противъ ея завоевательныхъ задачъ. Но то, что заставило въ происходящей войнѣ содрогнуться остальное человѣчество, — кровавое варварство новыхъ военныхъ приемовъ, — какъ-то не вызываетъ противъ себя въ Германіи серьезнаго возмущенія, — по крайней мѣрѣ, о немъ почти ничего не слышно. Какъ будто тамъ всѣ сошлись на убѣжденіи, что въ борьбѣ съ національнымъ врагомъ все дозволено и всѣ средства святы.

Переживаемая нами война есть великій моральный крахъ современной Европы. Конечно, это прежде всего придется сказать о Германіи; но о ней ли одной идетъ дѣло? И у противниковъ Германіи все ли благополучно? Оглянемся кругомъ себя: не поражаетъ ли въ протекающихъ событіяхъ какая-то жуткая и угрожающая моральная пестрота? Съ одной стороны, мы являемся изумленными свидѣтелями такихъ яркихъ, такихъ свѣтлыхъ проявленій героизма и беззавѣтнаго самоотверженія, какихъ мало видѣла человѣческая исторія и которыхъ трудно было ждать въ наше время и притомъ нерѣдко у людей, которые раньше съ головой были погружены въ тускляя дразги будничной жизни, ни о какой войнѣ никогда не думали и никакого героизма ни въ чемъ не проявляли. А съ другой стороны, сколько вездѣ низости, преступной безпечности,

безстыдной жадности, наглаго безсердечія! Предъ нами носится какой-то вихрь противоположныхъ инстинктовъ и чувствъ, которые вздымаются съ непосредственной и стихійной мощью, но въ которыхъ слишкомъ часто отсутствуетъ твердость сознательнаго убѣжденія. Одно ясно: война застала насъ врасплохъ,—и не только въ матеріальномъ смыслѣ внѣшней подготовки, но и въ смыслѣ духовномъ и внутреннемъ. Что, въ самомъ дѣлѣ, было общаго между современнымъ аморализмомъ, съ единственной утверждаемой имъ обязанностью не признавать никакихъ обязанностей, между современнымъ безпринципнымъ культомъ безвкусно понятой красоты, между провозглашеніемъ неограниченныхъ правъ на полноту жизни и личнаго счастья, несмотря ни на что, между космополитическимъ радикализмомъ и столь распространеннымъ забвеніемъ національныхъ интересовъ, съ одной стороны, и тяжелой, скромной, изъ сѣдого прошлаго перешедшей къ намъ задачей—защищать свой народъ и свою родину отъ безпощаднаго вражескаго нашествія, съ другой стороны? И какъ внезапно стала передъ нами эта задача, и какую небывало трудною она явилась при современныхъ условіяхъ! Какую внутреннюю ломку надо было пережить героямъ Арцыбашева, Максима Горькаго, Леонида Андреева, чтобы обратиться въ сѣрыхъ и скромныхъ героевъ великой войны! И мы съ удовлетвореніемъ можемъ сказать, что огромное большинство современныхъ русскихъ людей, по крайней мѣрѣ тѣхъ, кто принялъ непосредственное участіе въ кровавой борьбѣ, выдержали испытаніе съ честью: они оказались выше своихъ идеаловъ и жизненныхъ правилъ; въ ихъ душахъ открылись сокровища, которыхъ они и не знали и во всякомъ случаѣ не культивировали. Въ этомъ отношеніи у нашихъ противниковъ было несомнѣнное преимущество: они были совсѣмъ готовы и извнѣ, и изнутри. Они единодушно взялись за общее дѣло и начали его дѣлать съ непоколебимой энергіей. Но они такъ поняли это дѣло и такъ стали вершить его, что міръ ужаснулся.

И опять подымается мучительный вопросъ: какъ все это могло случиться? Вѣдь Германія, быть можетъ, болѣе, чѣмъ какая-нибудь другая страна, потрудилаcя для созданія гуманныхъ идеаловъ и для ихъ вдохновенной проповѣди, въ лицѣ своихъ поэтовъ и мыслителей. Самое понятіе о *человѣчествѣ*, въ его современномъ смыслѣ, въ значительной мѣрѣ есть ея порожденіе. Куда же она дѣвала все это и отчего такъ измѣнила себѣ? Мнѣ кажется, что и для нашей моральной растерянности и пестроты, и для кровожаднаго единодушія нѣмцевъ основной источникъ общій: онъ заключается въ *моральномъ банкротствѣ* европейской культуры.

II.

Это банкротство не есть что-нибудь случайное: въ немъ подвелись итоги колоссальнаго и сложнаго процесса; къ нему одинаково подготовляли самые разнообразныя факторы и религіознаго, и научнаго, и политическаго, и экономическаго порядка. Мы не будемъ на нихъ останавливаться. Намъ прежде всего занимаетъ та сторона этого процесса, которой принадлежитъ наиболѣе существенное и опредѣляющее значеніе, сторона философско-моральная. Черезъ всю новую исторію идетъ великая борьба двухъ міросозерпаній, и теперь наступилъ моментъ, когда она достигла высшей критической точки. Одно возникло съ незапамятныхъ временъ, оно коренится въ непосредственныхъ вѣрованіяхъ и инстинктивномъ строѣ человѣческаго ума; въ своихъ прихотливыхъ видоизмѣненіяхъ оно породило весь укладъ прошлой жизни человѣчества, оно легло въ основу самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ и философскихъ системъ. Другое міровоззрѣніе получило начало сравнительно недавно,—оно едва намѣчалось въ древности у немногихъ школъ и сектъ и только въ новое время, въ связи съ ростомъ физическихъ и математическихъ наукъ и подъ его влияніемъ, приобрѣло законченный и прочный обликъ. Первое міросозерпаніе можно назвать *духовнымъ*. Если его выразить во всей послѣдовательности его наи-

болѣе основныхъ предпосылокъ, оно можетъ быть сведено къ слѣдующему ряду утверждений. Разгадка всякаго бытія заключается въ духѣ,—въ немъ и сущность и первый источникъ всего дѣйствительнаго; міръ во всемъ своемъ составѣ есть порожденіе духовныхъ дѣятельностей и въ своемъ послѣднемъ основаніи онъ осуществляетъ свободное творчество единаго абсолютнаго духа. Въ внутренней духовности имманентный двигатель всей жизни вселенной въ ея цѣломъ и жизни отдѣльныхъ тварей въ ихъ обособленности и самостоятельности. Это относится и къ человѣку: духовный центръ человѣка,—его душа,—есть основное, субстанціальное и, стало быть, вѣчное въ немъ. Человѣческій духъ вѣченъ, потому что вѣченъ всякій духъ, потому что только духовному принадлежитъ настоящая, исконная реальность. Человѣкъ въ своемъ истинномъ существѣ есть свободный членъ духовнаго царства, и только въ свободномъ подчиненіи законамъ и нормамъ этого царства, въ солидарности и гармоніи съ нимъ онъ можетъ осуществить свое безсмертное назначеніе. Поэтому нравственный законъ по своему значенію есть абсолютный законъ человѣческой воли, такъ какъ онъ выражаетъ абсолютное положеніе нашего внутренняго существа въ мірѣ, вѣчный, ничѣмъ неотмѣняемый смыслъ нашей жизни. Въ земныхъ условіяхъ бытія человѣкъ долженъ реализовать свое изначальное назначеніе и въ своемъ отношеніи къ своей чувственной тѣлесной организаціи, и въ своемъ отношеніи къ себѣ подобнымъ: слѣпыя и темныя побужденія чувственности онъ обязанъ подчинять свободѣ своего духа, и, съ другой стороны, въ своихъ ближнихъ онъ долженъ видѣть равноправныхъ съ собою участниковъ вѣчнаго духовнаго царства. Поэтому въ духовной человѣческой личности, какъ у другихъ людей, такъ и у себя самого, онъ долженъ усматривать нѣчто навѣки значительное и безконечно цѣнное: человѣкъ всегда есть *цѣль въ себѣ* и его нельзя превращать въ простое средство для внѣшнихъ ему и постороннихъ цѣлей. Такіе выводы, въ большей или меньшей

ясности, съ большею или меньшею мѣрою полноты и широты въ развитіи, обыкновенно сами собою намѣчаются въ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ духовнаго міропониманія, потому что они вытекаютъ изъ его основного содержанія съ аналитическою необходимостью, хотя усвоеніе ихъ встрѣчаетъ постоянное препятствіе въ чувственныхъ привычкахъ и склонностяхъ человѣческаго ума.

Второе міросозерцаніе можно было бы назвать *механистическимъ* и охарактеризовать его какъ *реалистической натурализмъ*. Оно зиждется на убѣжденіи, что окружающая насъ физическая природа, съ ея неуклонною закономѣрностью, есть единственная, основа существующаго и единственный источникъ всякой жизни и всѣхъ видовъ и формъ дѣйствительности. Исходныя предпосылки этого міросозерцанія представляютъ рѣшительный контрастъ съ сейчасъ разсмотрѣнными предположеніями духовнаго взгляда на жизнь: свобода, творчество, абсолютное значеніе какихъ бы то ни было цѣнностей и цѣлей изъ него выбрасываются, какъ наивныя иллюзіи первобытнаго сознанія. Въ природѣ нѣтъ свободы, потому что всякія перемѣны въ ней подчиняются ненарушимымъ, безусловно единообразнымъ законамъ физики, химіи, а въ послѣднемъ основаніи—механики. Природа никогда не творитъ, она только остается сама собою, и то, что намъ кажется въ ней творчествомъ, есть просто математически необходимая смѣна мимолетныхъ формъ, въ которыхъ изъ вѣка въ вѣкъ неудержимо переливается одинъ и тотъ же запасъ присущей ей энергіи. И это одинаково относится ко всѣмъ видамъ творенія,—и къ солнечнымъ системамъ, и къ мельчайшимъ молекуламъ, и къ любой кучѣ грязи, и къ человѣку съ его страданіями и радостями, съ его борьбой и вольнолюбивыми мечтами, съ его пороками и возвышенными идеалами. Вещество и энергія—въ этомъ и только въ этомъ вся разгадка міра,—кромѣ нихъ ничего на свѣтѣ нѣтъ. Понятно, что при этомъ не можетъ быть никакой рѣчи ни о какихъ абсолютныхъ моральныхъ цѣнностяхъ, независимыхъ отъ человѣческихъ усмотрѣній и

ощѣнокъ: ихъ значеніе только человѣческое, т.-е. только субъективное,—ихъ нигдѣ и совѣмъ не было, пока чело-вѣкъ ихъ не придумалъ подѣ гнетомъ своихъ нуждъ и сво-ихъ исканій. Утѣшительныя грезы о высшемъ назначеніи человѣческой души, человѣческой личности и человѣческой жизни и объ обращенныхъ къ чело-вѣку абсолютныхъ требо-ваній добра и правды—лишь пустой самообманъ и при-томъ въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, природѣ въ ея вѣчномъ и неуклонномъ движеніи ровно столько же дѣла до чело-вѣка, какъ и до кучи грязи, во-вторыхъ, къ чело-вѣку потому уже не можетъ быть обращено никакихъ абсо-лютныхъ идеальныхъ требованій, которыя онъ долженъ былъ бы выполнить по своей свободной инициативѣ, что у него вообще нѣтъ никакой дѣйствительной инициативы. Каждое движеніе нашей руки или ноги, каждая перемѣна въ нашемъ мозгу или въ нервной системѣ были неотврати-мо предопредѣлены въ непрерывномъ механическомъ ходѣ прошлой эволюціи вселенной. Получается абсолютно анти-этический результатъ: чело-вѣкъ можетъ только то сдѣлать, что онъ дѣйствительно и непремѣнно сдѣлаетъ и чего онъ не сдѣлать не можетъ. Конечно, въ механическомъ теченіи природы предопредѣлены и тѣ нравственныя требованія, которыя возникаютъ въ моемъ мозгу,—предопредѣлены и тѣ эффекты, которые они вызовутъ во мнѣ и кругомъ меня. Но все же, при такомъ *механическомъ детерминизмѣ*, какія-бы то ни было требованія въ морали оказываются самою нелогичною вещью на свѣтѣ: они или ломятся въ открытую дверь, призывая къ тому, что все равно и не-устранимо произойдетъ, или они предписываютъ невоз-можное. Достаточно это со всею ясностью понять, чтобы отказаться отъ идеи общеобязательнаго долга, какъ отъ смѣшной претензіи. Поэтому совершенный аморализмъ есть единственно правомѣрное слѣдствіе изъ предположеній механистическаго натурализма. Нѣкоторую степень правдо-подобія приобрѣтаютъ при этой точкѣ зрѣнія лишь эмпи-рическія и условныя требованія морали счастья: чело-вѣкъ

безспорно хочеть своего благополучія, стало быть, онъ вынужденъ хотѣть и того, съ чѣмъ оно связано, т.-е., на-примѣръ, благополучія общества, въ которомъ человекъ живетъ и отъ благоденствія котораго его собственное счастье находится въ тѣснѣйшей зависимости. Однако и эти утилитарныя требованія очень потускнѣютъ въ своемъ значеніи, когда мы вспомнимъ, что наша воля и наши намѣренія ничего не мѣняютъ въ механическомъ ходѣ вещей и навсегда останутся субъективными бездѣйственными при-датками къ физическимъ процессамъ нашего мозга.

Новое міропониманіе, которое стало ясно обрисовываться уже въ концѣ эпохи Возрожденія, не сразу опредѣлилось во всѣхъ своихъ особенностяхъ. А когда оно получило вполне законченный обликъ въ ученіи Декарта о природѣ, оно долго пыталось ужиться и совмѣстить себя съ духовнымъ возрѣніемъ на существованіе. Къ этому болѣе всего побуждали религіозные мотивы,—въдь христіанство между всѣми міровыми религіями наиболѣе широко, конкретно и ярко выразило и воплотило идеи духовнаго пониманія жизни. Наступилъ почти двухвѣковой періодъ компромиссовъ между двумя противоположными міросозерцаніями: онъ обнимаетъ XVII и XVIII столѣтія. Декартъ установилъ между двумя пониманіями компромиссъ чисто внѣшній: для замкнутаго въ себѣ механизма природы онъ предположилъ всемогущаго духовнаго Творца, а рядомъ съ этимъ механизмомъ поставилъ независимый отъ него и ни въ чемъ на него непохожій духовный міръ, который только черезъ человѣческую душу, и то благодаря чудесной Божественной помощи, вступаетъ въ соприкосновеніе и взаимодействіе съ чуждымъ ему физическимъ міромъ. Такое толкованіе приобрѣло широкую популярность въ ученіяхъ такъ называемыхъ *деистовъ*. Болѣе глубокую и органическую, но, къ сожалѣнію, далеко не законченную попытку примиренія противоположныхъ взглядовъ далъ Лейбницъ: онъ старался кореннымъ образомъ преобразовать понятіе о матеріальномъ бытіи и рѣшительно провозгласилъ внутреннюю ду-

ховность всего вещественнаго. Однако онъ не только не развилъ этого предположенія, но чтобы уклониться отъ его неизбежныхъ послѣдствій, даже сильнѣе Декарта подчеркнулъ абсолютное господство механическихъ законовъ надъ всѣми проявленіями реальной жизни. Зато его старшій современникъ Спиноза первый рѣшается договорить принципы реалистическаго натурализма до ихъ окончательныхъ слѣдствій: природу въ роковой необходимости ея механическаго строя онъ отождествилъ съ самимъ Богомъ; всякія представленія о Божественной волѣ и Божественныхъ планахъ, какъ источникахъ Божественнаго творчества, онъ призналъ грубымъ самообманомъ человѣческой фантазіи; общіе законы физики у него превратились въ единственную онтологическую основу міровой эволюціи. Его воззрѣніе сначала показалось чрезмѣрно смѣлымъ, отъ него отвернулись со страхомъ, и Спиноза остался одинокимъ. Но судьба его философіи постепенно мѣняется. Уже въ XVIII вѣкѣ на него смотрятъ съ восторженнымъ сочувствіемъ наиболѣе оригинальные и глубокіе умы, а къ концу XVIII и началу XIX вѣка Спиноза дѣлается самымъ авторитетнымъ мыслителемъ до-кантовскаго періода. Это произошло не случайно: за это время компромиссы были брошены, и натурализмъ восторжествовалъ.

Однако, чѣмъ болѣе распространяются натуралистическіе взгляды, тѣмъ болѣе обостряется моральная проблема. Торжество натурализма совпало съ чрезвычайнымъ подъемомъ и развитіемъ гуманитарныхъ требованій: идеи о человѣческомъ совершенствованіи и человѣческихъ правахъ, о святости свободы, о братствѣ и солидарности людей, объ единомъ человѣчествѣ, представляющія несомнѣнное наслѣдіе христіанскаго идеализма, провозглашаются все настойчивѣе и все могущественнѣе воздѣйствуютъ на практической укладъ жизни европейскихъ народовъ. Была настоящая нужда въ обоснованіи и раціональной мотивировкѣ расширенныхъ и просвѣтленныхъ христіански идеаловъ, а между тѣмъ въ новомъ міросозерцаніи не было никакого матеріала для

серьезнаго оправданія какихъ бы то ни было моральныхъ предписаній, ни широкихъ, ни узкихъ. Много было совершено попытокъ въ этомъ направленіи, онѣ продолжаютъ и до нашихъ дней. Нѣкоторыя изъ нихъ опираются на традиціи прежняго теистическаго и спиритуалистическаго міросозерцанія, другія сознательно исходили изъ чистаго натурализма, но въ общемъ эти попытки не были удачны. При этомъ нельзя не отмѣтить одну важную особенность въ эволюціи этическихъ ученій новѣйшаго времени: въ своей поступательной смѣнѣ они все болѣе отдаляются отъ завѣтовъ христіанства и вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе теряютъ въ гуманности, высотѣ и универсальности своихъ моральныхъ требованій. Если въ этомъ отношеніи и происходятъ существенныя колебанія, то все же едва ли можетъ быть сомнѣніе въ основной тенденціи происходящаго моральнаго процесса.

Въ особенно характерныя формы облекся этотъ процессъ въ Германіи, которая для насъ и сама по себѣ въ этомъ случаѣ представляетъ особый интересъ: здѣсь онъ соединяется со смѣлой попыткой опять одухотворить міросозерцаніе и ограничить претензіи реалистической метафизики. Начало этому движенію положилъ Кантъ своей геніальной реформой. Въ личности Канта одинаково сильно говорилъ и научный и моральный паѳосъ. Замысель его состоялъ въ томъ, чтобы обосновать физическій натурализмъ въ естествознаніи и наукъ вообще на совершенно непоколебимой почвѣ, но рядомъ съ этимъ показать, что натуралистическая точка зрѣнія насквозь условна и нисколько не проникаетъ въ настоящую суть вещей, и тѣмъ открыть широкое поприще для моральныхъ требованій, моральныхъ вѣрованій и моральныхъ чаяній. Кантъ былъ убѣжденъ, что познаваемая нами природа въ своихъ процессахъ всецѣло подчинена абсолютно необходимому, неизмѣнному и единообразному законамъ, но онъ думалъ, что это происходитъ только потому, что природа есть явленіе нашего сознанія или чувственнаго воспріятія, а правящіе ея всеобщіе законы

суть лишь условія возможности для нашего сознанія ее сознать. По Канту, внутренней организаціи нашего духа присущи изначальныя (апріорныя) формы, которыя съ неизбѣжностью налагаются на все, что входитъ въ наше сознаніе и становится частью нашего опыта, и помимо которыхъ мы ничего не въ состояніи сознать, такъ что природа, т.-е. совокупность содержаній нашего опыта, насквозь оплетена и проникнута этими формами и заключающимися въ нихъ отношеніями и законами. Такими формами Кантъ признавалъ пространство, время, единообразіе причинныхъ связей, законъ сохранения вещества и т. д. Природа дана въ опытѣ лишь настолько она подчинилась этимъ формамъ, но это вовсе не значитъ, что и сами вещи, пока онѣ еще въ наше сознаніе и опытъ не вошли, ~~также подлежатъ имъ.~~ Напротивъ, Кантъ подробно доказывалъ, что всѣ эти формы имѣютъ смыслъ и значеніе только для опыта и только для воспринимаемыхъ нами феноменовъ, но къ вещамъ въ себѣ, или къ *ноуменамъ*, онѣ никакого отношенія имѣть не могутъ. Но что вѣрно о всѣхъ вещахъ вообще, то справедливо и о человѣкѣ. Насколько человѣкъ воспринимается въ своемъ собственномъ сознаніи или въ сознаніи постороннихъ наблюдателей, онъ есть феноменъ, т.-е. часть природы и кажется подчиненнымъ ея законамъ. Но вѣдь онъ не только воспринимается въ сознаніи,—своимъ или чужомъ,—но существуетъ, живетъ, дѣйствуетъ. Поэтому онъ принадлежитъ не только къ чувственно воспринимаемому, феноменальному, но и къ сверхчувственному, ноуменальному міру. Между тѣмъ, хотя мы не имѣемъ о царствѣ ноуменовъ положительныхъ интуитивныхъ познаній, мы все-таки, разъ мы поняли роль и предѣлы примѣненія апріорныхъ формъ нашего опыта, съ увѣренностью можемъ сказать, что ноуменальный міръ непространственъ, невремененъ, нематериаленъ и не подлежитъ закону слѣпой физической необходимости. Физическая природа дана только въ нашемъ чувственномъ опытѣ и внѣ его ея нигдѣ нѣтъ. А черезъ это падаютъ всѣ препоны для морали абсолют-

наго долга, которая выдвигала метафизика натурализма: мы безъ противорѣчія можемъ приписать себѣ свободу и можемъ серьезно прислушаться къ тому, что долгъ немолчно внушаетъ намъ, не взирая ни на какія теоретическія препятствія.

Что же такое этотъ внутренній голосъ долга въ насъ или нравственный законъ, въ которомъ мы видимъ нѣчто абсолютно обязательное для насъ, независимо отъ того, хочется это намъ или не хочется, что является поэтому для насъ *категорическимъ императивомъ*? Для Канта онъ есть фактъ разума,—онъ чистое порожденіе разума, предшествующее опыту и независимое отъ него. Поэтому онъ не долженъ имѣть ни содержанія, ни мотивовъ, заимствованныхъ изъ опыта, въ немъ не можетъ заключаться никакихъ эмпирическихъ элементовъ. Въ нравственномъ законѣ нашъ внутренній разумъ ставитъ намъ, какъ высшее требованіе, самую форму универсальной разумности нашихъ дѣйствій. Иначе сказать, нравственный законъ требуетъ отъ насъ дѣйствовать по такимъ правиламъ, которымъ каждое разумное существо, въ какомъ бы положеніи оно ни находилось, можетъ приписать всеобщую обязательность и всегдашнюю пригодность. Отсюда получается основная формула нравственного закона у Канта: „дѣйствуй по такимъ правиламъ, относительно которыхъ ты можешь желать, чтобы они были всеобщими законами“. Нѣтъ сомнѣнія, въ этомъ видѣ нравственный законъ имѣетъ еще совсѣмъ формальный и чрезмѣрно отвлеченный обликъ, хотя Кантъ горячо доказываетъ совершенную приспособленность своей формулы для рѣшенія какихъ бы то ни было нравственныхъ недоумѣній. Однако Кантъ даетъ и другую формулу своему закону, уже гораздо болѣе содержательную и жизненную: изъ безконечной цѣнности нравственного закона онъ выводитъ, что и человѣкъ, какъ единственный носитель и исполнитель этого закона, имѣетъ безконечную цѣнность и есть цѣль въ себѣ. Черезъ это въ нравственный законъ вносится понятіе цѣли, и онъ обращается въ предписание:

„дѣйствуй такъ, чтобы ты относился къ челоѣчеству, будь то въ твоемъ лицѣ или въ лицѣ твоего ближняго, всегда какъ къ цѣли и никогда какъ только къ средству“. Въ этой второй формулѣ коренятся самыя гуманныя и высокія черты кантовской морали. И въ ея же содержаніи находятъ себѣ настоящую опору моральныя вѣрованія въ безсмертіе души и бытіе Бога, какъ творца и хранителя нравственнаго міропорядка, которыя Кантъ считаетъ неизбѣжными постулатами нравственнаго сознанія: если челоѣкъ есть цѣль въ себѣ, онъ не можетъ быть мимолетнымъ порожденіемъ слѣпой игры стихійныхъ силъ природы, и если законъ добра есть единственный критерій всего цѣннаго и достойнаго на свѣтѣ, онъ долженъ представлять изъ себя положительную мощь, которая править судьбами міра и всѣмъ, что въ немъ находится. Истинная реальность заключается не въ субъективныхъ созданіяхъ нашей чувственности, въ какую бы стройную картину они ни облекались. Она принадлежитъ сверхчувственному духовному царству, въ которое челоѣкъ по своему ноуменальному существу входитъ, какъ равноправный членъ. Съ другой стороны, чистый формализмъ исходныхъ моральныхъ построеній Канта былъ источникомъ свойственнаго Кантовой этикѣ педантическаго ригоризма: Кантъ серьезно думалъ, что мы тогда только совершаемъ добрыя поступки, когда дѣлаемъ ихъ только изъ уваженія къ нравственному закону; когда же къ нимъ примѣшиваются эмпирическія побужденія въ видѣ сочувствія, жалости, любви, милосердія, наше поведеніе теряетъ свою чистоту и нравственную цѣнность.

Философія Канта есть одно изъ оригинальнѣйшихъ твореній челоѣческаго генія. И тѣмъ не менѣе въ своемъ первоначальномъ и подлинномъ видѣ она не имѣла прочнаго успѣха. Этому препятствовали и содержащіяся въ ней логическія противорѣчія, и внутренняя необоснованность ея гипотетическихъ предположеній, и расхидившаяся съ духомъ времени склонность къ оправданію основныхъ вѣрованій стараго міросозерцанія. Идеалистическое дви-

женіе въ Германіи, возникшее послѣ Канта, скоро разошлось съ его наиболѣе задушевными стремленіями и постепенно стало сближаться съ метафизическимъ натурализмомъ, противъ котораго такъ настойчиво боролся самъ Кантъ. Правда, натурализмъ возродился въ теоріяхъ нѣмецкихъ идеалистовъ въ очень утонченномъ и даже мистическомъ образѣ, и они нерѣдко были увѣрены, что ихъ міропониманіе представляетъ діаметральную противоположность реалистическому пантеизму Спинозы. Въ центрѣ ихъ умозрительныхъ построений стало ученіе, которое составляетъ глубочайшую характеристику нѣмецкаго идеализма и которое было еще намѣчено у великихъ нѣмецкихъ мистиковъ Мейстера Экгарта и Якова Беме,—ученіе о *развивающемся Богѣ*. По этому ученію Богъ не сразу приходитъ къ самосознанію и пониманію себя,—для этого онъ долженъ пройти длинный путь внутренняго развитія въ космическомъ процессѣ и въ человѣческой исторіи. Въ природѣ онъ является лишь ея безсознательною основою и безсознательнымъ разумомъ, который какъ бы окаменѣваетъ и погасаетъ въ ней, поэтому въ ней еще ничего нѣтъ, кромѣ слѣпыхъ физическихъ силъ и невольнаго слѣпотаго столкновенія и взаимодействія этихъ силъ. Только въ органическомъ мірѣ впервые возникаетъ неопредѣленное самочувствіе въ Богѣ и лишь въ человѣчествѣ, черезъ сознаніе людей, въ поступательной смѣнѣ разнообразныхъ формъ художественнаго, религіознаго и философскаго постиженія, Богъ начинаетъ сознавать, что онъ такое. И только на высшей ступени расцвѣта человѣческой культуры, въ окончательной стадіи развитія человѣчества Богъ достигаетъ полноты самопознанія и гармоническаго раскрытія своихъ потенцій. Болѣе того, свою внутреннюю абсолютную свободу Богъ также получаетъ только черезъ самоосвобожденіе человѣческаго духа, а этого освобожденія человѣчество достигаетъ созданіемъ разумнаго государственнаго строя. Поэтому цѣль исторіи—въ созданіи разумнаго государства; оно осуществляется черезъ борьбу

народовъ и государствъ, въ которой отдѣльные народы, отдѣльные государства, а тѣмъ болѣе отдѣльные лица, — только органы, только средства, только временные этапы на пути приближенія къ окончательной цѣли, при чемъ сравнительно очень немногимъ изъ нихъ удѣляется почетная роль быть ступенями въ реализаціи абсолютнаго разума. Съ этимъ общимъ ученіемъ нѣмецкой идеалистической философіи, которое нашло себѣ наиболѣе полное отраженіе въ системѣ Гегеля, тѣснѣйшимъ образомъ связываются двѣ важныхъ особенности: ея *геоцентризмъ* и ея *антропоцентризмъ*; вѣдь вся эта величественная драма самоосвобожденія абсолютнаго духа изъ оковъ природной безсознательности совершается на землѣ, черезъ исканія, усилія и борьбу земнаго человѣчества, а вся остальная вселенная представляетъ для нея лишь безразличный, лишенный внутренняго значенія фонъ. Съ другой стороны, легко замѣтить, въ какой мѣрѣ такая историческая теорія должна была содѣйствовать высокой оцѣнкѣ роли національностей вообще и подъему національнаго самочувствія и самолюбія въ частности. Невольно поднимался вопросъ, какой же это народъ, — народъ-богоносецъ, народъ-Мессія, — который долженъ сказать міру послѣднее слово истины и осуществить высшую разумность политическаго и общественнаго строя? Для первыхъ десятилѣтій XIX вѣка это былъ вопросъ совершенно практической, вѣдь тогда среди просвѣщенныхъ людей пламенно вѣрили въ близкое и окончательное торжество прогресса и разума. И понятно, какъ должны были отвѣтить на него въ Германіи того времени, при господствѣ реакціи противъ прежняго увлеченія космополитическими идеями и при остромъ пробужденіи національнаго самосознанія. Фихте и романтики съ горячимъ убѣжденіемъ провозгласили, что такимъ народомъ могутъ и должны быть только нѣмцы, а Гегель съ научной обстоятельностью вывелъ по всѣмъ правиламъ діалектическаго метода, что его собственная философія есть окончательное раскрытіе всѣхъ тайнъ міроваго Логоса, а прусское королевство

съ его учрежденіями есть завершительная стадія разумной и свободной государственности. Гегель при этомъ никакъ не отказывался отъ идеи человѣчества, которое неразлично сливалось для него съ самимъ Божествомъ, но истинное человѣчество, въ его глазахъ, все вмѣстилось въ тѣсныя предѣлы тогдашней Германіи. По всему смыслу его исторической схемы, остальные народы и государства могли имѣть значеніе лишь въ качествѣ матеріаловъ и вспомогательныхъ средствъ для роста и процвѣтанія германской культуры, какъ сказали бы теперь. Въ этомъ отношеніи Гегель несомнѣнный провозвѣстникъ нравственныхъ идеаловъ современной Германіи. Вспомнимъ, что для него исторія есть Божій судъ, что она представляетъ борьбу, въ которой одни государства поглощаются другими, и что въ такой гибели нѣтъ ничего случайнаго, потому что въ ней выражается законъ разума и высшей справедливости. Въ связи со всѣмъ этимъ нельзя не отмѣтить, какъ вообще далеко отошелъ Гегель отъ Канта. Если для Канта человѣкъ всегда есть цѣль въ себѣ, для Гегеля, строго говоря, человѣкъ никогда цѣлью въ себѣ не бываетъ: по своей общей судьбѣ онъ только мимолетное проявленіе всемірнаго духа, который не находитъ въ отдѣльной личности своей полной реализаціи и тѣмъ самымъ осуждаетъ ее на смерть; по конкретнымъ условіямъ своего существованія, онъ неотдѣлимая часть цѣлаго, онъ служебный органъ государства, только въ немъ получающій истинный смыслъ своего бытія. Недаромъ Гегель такъ возставалъ противъ высокой оцѣнки внутреннихъ моральныхъ настроеній у Канта и противопоставалъ ей свое понятіе о нравственности объективной, т.-е. облекшейся въ опредѣленные формы общественныхъ обычаевъ и политическихъ порядковъ.

Нѣмецкій идеализмъ палъ, и послѣ него сызнова водворился натуралистическій реализмъ, иногда въ формахъ рѣзкихъ и открытых, иногда прикровенныхъ и украшенныхъ идеалистической фразеологіей. Вмѣстѣ съ этимъ въ нѣмец-

кой этикъ все ярче пробивается струя имморализма. Уже Максъ Штирнеръ возсталъ противъ проповѣдуемаго лѣвыми гегельянцами культа человѣчества, которымъ они хотѣли замѣнить культъ Бога. Онъ доказывалъ, что человѣчество есть такая же пустая абстракція, какъ и всемірный духъ, который будто бы въ немъ воплотился, и потому если ужъ быть культу, то его предметомъ долженъ быть отдѣльный человѣкъ, и, конечно, для каждаго человѣка — онъ самъ. Ради этого культа своего собственнаго я все должно быть отвергнуто: и человѣчество, и національность, и какіе бы то ни было законы; человѣкъ долженъ бросить всѣ различія добра и зла и творить свою собственную волю. Гораздо болѣе глубокое впечатлѣніе, и не только въ Германіи, а и во всемъ образованномъ мірѣ, произвелъ позднѣйшій представитель имморалистической философіи — Фридрихъ Ницше.) Раньше всѣ философскія теоріи, даже совершенно антирелигіозныя, за очень немногими исключеніями, старались приноровить свои практическіе выводы къ этическимъ идеаламъ христіанства. Ницше первый съ страстнымъ одушевленіемъ провозгласилъ принципиальное требованіе полнаго разрыва съ христіанствомъ и въ области морали. Онъ заявилъ, что христіанское ученіе есть мораль рабовъ, выгодная лишь для людей слабыхъ, пассивныхъ и безпомощныхъ. Проповѣдь состраданія и милосердія, столь выдвинутая въ христіанствѣ, есть порожденіе рабскихъ чувствъ и рабскихъ страховъ той среды, въ которой возникло христіанство, но она только стѣсняетъ и уродуетъ дѣятельность человѣка сильнаго. Смѣлый и сильный человѣкъ, бросивъ связавшіе его предрасудки, долженъ понять, что нѣтъ различія между добромъ и зломъ, между высокимъ и постыднымъ, и что заповѣди любви, самоотреченія, милосердія, покорности придуманы человѣческимъ обществомъ съ своекорыстной цѣлью обратить отдѣльную личность въ свое слѣпое орудіе. И когда онъ это пойметъ, онъ возвысится надъ ничтожной человѣческой массой, заглушитъ свою совѣсть и станетъ свобод-

нымъ. Не оглядываясь ни на какія предписанія, онъ отдастся радостямъ свободнаго творчества въ жизни, ничего не щадя, никого не жалѣя, обращаясь съ низкой и темной толпой заурадныхъ людей, какъ съ простымъ матеріаломъ для своихъ замысловъ. И тогда онъ будетъ сверхчеловѣкъ—представитель той аристократіи человѣчества, въ которой осуществится могущество и великолѣпіе человѣческаго типа и которая сумѣетъ заставить остальную человѣческую массу съ готовностью служить и покоряться себѣ.

Проповѣдь Ницше не привилась въ Германіи въ своемъ чистомъ видѣ. Нѣмцы слишкомъ корректный народъ, они слишкомъ проникнуты сознаніемъ важности общественныхъ обязанностей, чтобы серьезно пожелать превратиться въ анархическихъ и одинокихъ сверхчеловѣковъ Ницше. Но все же нѣкоторыми своими сторонами она не могла не оказать очень сильнаго и глубокаго вліянія на настроеніе широкихъ и разнообразныхъ общественныхъ круговъ. Мечта Ницше о грядущемъ господствѣ аристократіи человѣчества надъ порабощеннымъ міромъ неизбежно находила себѣ отзвукъ въ національномъ аристократизмѣ нѣмцевъ. Национальное самомиѣніе, воспитанное долготѣней философской традиціей, высокою оцѣнкой германской культуры, притязаніями Германіи на гегемонію въ Европѣ послѣ событій семидесятихъ годовъ прошлаго вѣка, могло побудить къ сближенію фантазій Ницше о сверхчеловѣкѣ съ представленіемъ о народѣ-носителѣ высшей человѣческой культуры и о верховныхъ правахъ этого народа. Горячая полемика Ницше противъ евангельскаго нравственнаго кодекса также должна была поразить умы. Ницше искренно и прямо высказалъ то, что думали и чувствовали многіе. Въ міросозерцаніи, изъ котораго онъ исходилъ, въ самомъ дѣлѣ не было мѣста для всечеловѣческой любви и самоотреченія. Съ другой стороны, люди, давно покинувшіе христіанскія мистическія вѣрованія, были рады съ полнымъ сознаніемъ своего права отбросить традиціонные идеалы, которые только смущали ихъ повышенное культурное само-

чувствіе, но нисколько не отвѣчали ихъ душевному складу и жизненнымъ интересамъ.

Во всякомъ случаѣ въ нѣмецкой этикѣ послѣднихъ десятилѣтій евангельская мораль все болѣе отступаетъ на отдаленный историческій планъ, и даже моралисты, въ общемъ настроенные весьма идеалистически, рѣшаются ее разсматривать, какъ наивное порожденіе первобытныхъ общественныхъ условій, которое не удовлетворяетъ уже сложнымъ требованіямъ современнаго культурнаго быта. вмѣстѣ съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ блѣднѣетъ и разсѣивается возвышенный гуманнй идеаль, видящій въ каждой человѣческой личности и въ каждой человѣческой душѣ нѣчто абсолютно самоцѣнное и незамѣнимое. Его вытѣсняеть взглядъ на человѣка, какъ на неотдѣлимый и во всѣхъ отношеніяхъ зависимый элементъ и органъ общественнаго организма, въ которомъ онъ выросъ и живетъ. Только организованное общество, съ его культурнымъ достояніемъ, есть настоящая и самоцѣнная реальность, а отдѣльное лицо лишь фикція и отвлеченность,— все, что въ немъ дѣйствительно дано, есть культурный даръ общества. Типическимъ построеніемъ нѣмецкой этики является довольно неуклюжій сплавъ идеи абсолютнаго долга съ принципомъ подчиненія волѣ и культурнымъ интересамъ организованнаго общества. По этому построенію, долгъ есть апіорное понятіе нашего ума, и оно составляетъ основу самой возможности нравственной жизни. Но въ то же время это понятіе чисто формальное, оно не имѣетъ содержанія, оно лишь предписываетъ, чтобы какой-нибудь долгъ былъ. Откуда же берется содержаніе для него? Оно внушается общественной жизнью и ея задачами, оно опредѣляется той системой культуры, которую общество осуществляетъ въ своей внутренней и внѣшней эволюціи. При этомъ весьма характерно, что понятіе человѣчества въ его цѣломъ въ новѣйшей нѣмецкой этикѣ играетъ довольно тусклую и двусмысленную роль—оно даже рѣдко выдвигается и какъ-то не связывается съ представленіемъ

о моральныхъ обязанностяхъ однихъ народовъ къ другимъ. Въ этомъ отношеніи даже у самыхъ видныхъ нѣмецкихъ моралистовъ иногда приходится встрѣчаться съ самыми странными утверждениями. Такъ, одинъ изъ нихъ увѣренно говорить: „Мы не испытываемъ никакихъ сомнѣній и даже относимся съ рѣшительнымъ одобреніемъ, когда европейское общество, опираясь на распространеніе своей цивилизации, пользуясь нашими миссіями и завоеваніями, пользуясь огнестрѣльнымъ оружіемъ и военными флотами, физически и морально разрушаетъ одно „дикое“ государство за другимъ и постепенно стираетъ ихъ съ лица земли“ ¹⁾. Эти поистинѣ классическія слова принадлежать одному изъ значительнѣйшихъ философовъ современной Германіи, весьма популярному и у насъ въ Россіи, идеалисту по своимъ воззрѣніямъ, главѣ очень распространенной школы, недавно умершему Вильгельму Виндельбанду. Самое страшное въ этихъ словахъ—твердое убѣжденіе ихъ автора, что они ни у кого не могутъ встрѣтить возраженій. Виндельбандъ почтенный и опытный писатель и онъ, конечно, хорошо зналъ своихъ читателей. Что же христіанскаго осталось въ этомъ передовомъ народѣ христіанской Европы?

III.

Въ разразившейся предъ нами великой исторической трагедіи самый грозный симптомъ—это явное угасаніе христіанства въ культурномъ челоѣчествѣ. Въ такой странѣ, какъ Германія, съ ея свободной вѣроисповѣдною формою, этотъ процессъ разложенія христіанства получилъ рѣзкую наглядность. Конечно, и тамъ еще сохранилось ортодоксальное протестантство съ его традиціонной догматикой, но оно обратилось въ достояніе темныхъ массъ, сузилось, окаменѣло и влачить свое замирающее существованіе только по инерціи. А вездѣ, гдѣ христіанство встрѣтилось

¹⁾ Windelband. Präludien, 2-te Aufl., стр. 338.

съ культурными теченіями, оно вынуждено было вступить въ тяжелый конфликтъ. Оно боролось долго, отстаивало одну позицію за другою — подобно Діонису древняго міеа оно мѣняло всякіе образы, — но все же его поглотили враждебныя силы. Подъ натискомъ новыхъ взглядовъ христіанство нѣмецкихъ богослововъ бросило идею личнаго Бога, идею безсмертія, идею Божественности Христа, торжественно отвергло все сверхъестественное и чудесное и охотно признало неограниченное господство физической причинности надъ всякою жизнью, замѣнило всю религиозную догматику неопредѣленнымъ пантеистическимъ обожевленіемъ природы, до плоскости сгладило все своеобразное и шокирующее въ христіанской морали, наконецъ ушло въ тусклый и совершенно безсодержательный міръ чисто субъективныхъ переживаній, — и не замѣтило, что его самого больше нѣтъ, — нѣтъ какъ духовнаго міропониманія; нѣтъ какъ религіи, — что оно даже превратилось въ свою собственную противоположность. Что же оно могло противопоставить поднявшейся бурѣ безграничнаго національнаго самоутвержденія и беззащитнаго попрапія всѣхъ завѣтовъ Евангелія?

Все произошло естественно и логично. Но тѣмъ ужаснѣе значеніе происшедшаго. Теперь яснѣе и несомнѣннѣе, чѣмъ когда-нибудь, видно, что значить сознательно покинуть вѣру въ высшій смыслъ жизни и въ ея абсолютныя задачи и отречься отъ идеаловъ всечеловѣческой любви и безконечной цѣнности всего духовнаго. Кто знаетъ? Быть-можетъ, вся европейская культура стоитъ предъ своимъ смертнымъ часомъ. И во всякомъ случаѣ стоятъ предъ лицомъ смерти милліоны людей. Въ такія минуты у каждаго невольно подымается вопросъ: точно ли жизнь такъ научно-раціональна и такъ бессмысленна? Точно ли человѣкъ такое мимолетное ничтожество и такой клубокъ самообмановъ, какъ это выходитъ по катехизису современнаго міровоззрѣнія? Точно ли въ этомъ міровоззрѣніи *вся* истина, да и есть ли въ немъ *настоящая* истина?

Я утверждаю, что этотъ вопросъ законенъ. Онъ диктуется не только кровавымъ ужасомъ современныхъ переживаній, онъ имѣетъ строгое логическое и теоретическое основаніе. Міросозерцаніе, монополизировавшее науку и отважно ставшее подъ ея знаменемъ, давно и съ разныхъ сторонъ стало вызывать серьезно мотивированное сомнѣніе именно въ своей научности. Съ виду парадоксальное утвержденіе, что въ научномъ міросозерцаніи далеко не все научно, получаетъ достаточно сильное оправданіе въ соображеніяхъ простыхъ, но едва ли устранимыхъ. Господствующее надъ умами культурныхъ людей новое міровоззрѣніе въ наибольшей своей долѣ опирается на логически неправомѣрную переопѣнку фактическихъ данныхъ, гипотетическихъ допущеній и даже просто методологически удобныхъ фикцій отдѣльныхъ специальныхъ наукъ; въ этомъ источникъ его психологической обаятельности, но въ этомъ же его неисцѣлимо слабое мѣсто. Каждая наука рассматриваетъ живую природу въ своемъ разрѣзѣ и подъ своимъ аспектомъ; по самой своей задачѣ, она вынуждена пропускать мимо очень многое въ безконечномъ разнообразіи дѣйствительности и останавливается только на томъ, что представляетъ важность и интересъ для ея специальныхъ цѣлей; она отъединяетъ нужные ей явленія отъ всѣхъ остальныхъ, если не прямо экспериментально, то, по крайней мѣрѣ, логически, и лишь въ этихъ предѣлахъ устанавливаетъ свойственные имъ законы. На почвѣ такого сознательнаго самоограниченія специальныя науки строятъ свои обобщенія и гипотезы, считаясь только съ ихъ практической пригодностью, но вовсе не заявляя претензій на ихъ абсолютную безошибочность, а тѣмъ болѣе на ихъ непререкаемое онтологическое значеніе: строго говоря, для этихъ наукъ даже безразлично, съ чѣмъ собственно онѣ имѣютъ дѣло, — съ удобными и практически цѣлесообразными схемами или съ абсолютными истинами, — вѣдь у нихъ все равно нѣтъ въ рукахъ критерія для установленія абсолютныхъ онтологическихъ истинъ. Естествоиспытатель подхо-

дять къ своимъ опытамъ съ полной увѣренностью, что единообразіе въ дѣйствіи законовъ природы есть совершенно удовлетворительное въ практическомъ отношеніи правило при изслѣдованіи занимающихъ его явленій; но какія основанія могъ бы онъ привести для утвержденія, что единообразіе природы есть абсолютная истина, распространяющаяся на всѣ сферы опыта и даже за предѣлы всякаго возможнаго опыта? Физикъ, изучая физическія явленія въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ между собою, хорошо знаетъ, что наблюдаемые имъ факты вызываются физическими причинами. Но какими соображеніями или какими опытами могъ бы онъ доказать, что никакихъ нефизическихъ причинъ или агентовъ нигдѣ на свѣтѣ нѣтъ и никогда не было, и что поэтому чисто физическая связь явленій природы, на всемъ безконечномъ пространствѣ вселенной, во всей безконечности прошлаго и безконечности будущаго, никогда не была и не будетъ нарушена? Пожалуй, онъ можетъ въ это вѣрить, но съ своей точки зрѣнія чѣмъ могъ бы онъ оправдать такое убѣжденіе? А вѣдь совершенно аналогическія соображенія можно высказать и объ законахъ сохраненія вещества и энергіи. Въ качествѣ практическихъ руководящихъ правилъ изслѣдованія эти законы вполнѣ достигаютъ цѣли, но, съ другой стороны, можетъ ли быть опытнымъ путемъ абсолютно установленъ фактъ, что вещество *никогда и нигдѣ* не исчезало и не появлялось вновь, хотя бы въ неувимыхъ для наблюденія дозахъ, или что запасъ энергіи въ мірѣ *нигдѣ и никогда* не поколебался? Самое понятіе о веществѣ, какъ оно установилось въ физикѣ и химіи, на основаніи какихъ опытовъ можетъ получить онтологическое значеніе за предѣлами опыта и даже превратиться въ абсолютное начало вещей? Не значить ли все это, что реалистическое міросозерцаніе въ самыхъ коренныхъ своихъ основахъ зиждется на логически недопустимой *абсолютизаціи* приблизительныхъ обобщеній и условныхъ гипотезъ естествознанія? Въ такой абсолютизаціи опытъ не при чемъ. Чтобы ее

логически оправдать, нужны какія-нибудь независимыя отъ опыта, принципиальныя, иначе сказать, умозрительныя основанія. Но какія же они и кто ихъ указалъ?

И вотъ мы стоимъ передъ страннымъ фактомъ: такихъ основаній во сколько-нибудь отчетливой формѣ до сихъ поръ еще никогда указано не было. Реалистическій натурализмъ, по крайней мѣрѣ въ его чистомъ видѣ, всегда чувствовался умозрѣнія и обыкновенно даже усматривалъ въ немъ главный источникъ и поддержку оспариваемыхъ имъ взглядовъ: для большинства реалистовъ *метафизика* есть синонимъ духовнаго, идеалистическаго пониманія міра. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда натуралистическое міросозерцаніе облакалось въ форму законченной и строго проведенной системы, оно догматически выдвигало свои основныя положенія или въ качествѣ самоочевидныхъ аксіомъ, или въ видѣ ссылокъ на выводы естественныхъ наукъ. Напримѣръ, въ существующихъ изложеніяхъ матеріалистической системы мы едва ли найдемъ критически продуманный и принципиальный отвѣтъ на вопросы: почему мы должны признать, что вещество имѣетъ независимую онтологическую реальность внѣ нашихъ чувственныхъ воспріятій? Почему мы должны приписать ему, въ качествѣ такой онтологической реальности, именно тѣ свойства, которыя за нимъ признаетъ физика и нѣтъ ли у него и еще какихъ-нибудь свойствъ? Имѣютъ ли пространство и время реальность абсолютную или только относительную и феноменальную? Всѣ эти вопросы предполагаются заранѣе рѣшенными въ опредѣленномъ смыслѣ. Даже въ системахъ смѣшаннаго типа, которыя сознательно примыкаютъ къ умозрительному теченію, ихъ чисто натуралистическіе элементы обыкновенно оказываются внесенными или въ формѣ догматическихъ утвержденій, или подъ видомъ истинъ естествознанія. Такъ, у Спинозы мы не находимъ никакого отчетливаго оправданія его капитальному положенію: „Богъ есть вещь протяженная“, которое только и позволило ему отождествить Бога съ природой. Мнѣ представляется, что вообще

можно было бы съ основаніемъ доказывать историческій тезисъ: только на почвѣ духовнаго пониманія возникали законченныя, логически стройныя и живучія умозрительныя системы; напротивъ, введеніе въ нихъ натуралистическихъ предположеній всегда нарушало ихъ цѣльность и логическую связность. Напр., нѣтъ для умозрѣнія болѣе непрístupнаго понятія, какъ понятіе о самобытной, отъ всего духовнаго независимой *матеріи*.

А изъ всего этого получается очень важный результатъ: реалистическій натурализмъ не есть логически правомѣрное рѣшеніе онтологической проблемы, онъ не даетъ теоретически обоснованнаго отвѣта на вопросъ о дѣйствительно существѣ. Если всмотрѣться въ общую схему натуралистическаго міровоззрѣнія, мы скоро замѣтимъ, что оно полно логическихъ противорѣчій, на которыхъ сейчасъ было бы неумѣстнымъ останавливаться. Въ наши дни это міровоззрѣніе прочно владѣетъ умами, но его популярность вызвана не логическими преимуществами, а историческими и психологическими причинами. Въ свое время натуралистическое движеніе сыграло колоссальную и во многомъ положительную и благотворную культурную роль,—теперь оно открыло свою обратную сторону во всей ужающей наготѣ. Оно представляетъ могучую традицію укоренившихся взглядовъ и настроеній, но въ руководящихъ имъ идеяхъ все невозможнѣе становится видѣть окончательное откровеніе настоящаго смысла жизни.

Этимъ выдвигается огромный вопросъ о радикальномъ пересмотрѣ господствующаго міросозерцанія въ его глубочайшихъ основахъ и въ его жизненныхъ послѣдствіяхъ. Въ такомъ пересмотрѣ настоящая необходимость, и она вызывается не одними теоретическими потребностями—въ немъ прежде всего гнетущая и неотложная нравственная нужда. Современное сознаніе растеряло духовныя цѣнности—отъ нихъ остались только пустые и обманчивые призраки—и оно готово задохнуться въ безумномъ чаду чело-
вѣконенавистничества и безпощаднаго самоутвержденія.

Съ этимъ жить нельзя, и все-таки жить надо! Когда кругомъ непроглядною ночью сгустился мракъ, нужно отыскивать проблески свѣта; когда обмануль старый путь, нужно искать новаго!

IV.

Надо искать новыхъ путей. Когда мы чего-нибудь ищемъ, мы невольно обращаемся къ близкому намъ и знакомому и о немъ спрашиваемъ, не можетъ ли оно помочь намъ и поддержать въ нашихъ исканіяхъ. Мнѣ кажется, въ переживаемомъ нами положеніи мы должны поступить такимъ же образомъ. Ужъ давно въ Россіи возникло самостоятельное философское направленіе, которое серьезно работало надъ вопросами, получившими теперь такую большую остроту. Его представители съ самаго начала стремились къ серьезному пересмотру рѣшеній философской проблемы въ новой европейской философіи и къ уясненію неполноты, односторонности и принципиальной ложности этихъ рѣшеній; своей положительной задачей они ставили оправданіе духовнаго пониманія міра. Имъ казалось, что лишь въ этомъ пониманіи примиряются и устраняются кричащія логическія противорѣчія, которыя сами собой возникаютъ при натуралистическомъ и отвлеченно раціоналистическомъ толкованіи жизни; и они были увѣрены, что оно одно можетъ дать дѣйствительное удовлетвореніе не только теоретическимъ требованіямъ ума, но и самымъ высокимъ запросамъ нравственнаго и религіознаго сознанія. Имя Владиміра Соловьева знаменуетъ тотъ моментъ въ развитіи этой русской философской школы, когда ея взгляды облеклись въ разработанную форму широкой и законченной системы. И вотъ рядомъ съ Соловьевымъ стоитъ его близкій другъ князь С. Н. Трубецкой.

Было бы мало сказать, что князь С. Н. Трубецкой былъ послѣдователемъ и ученикомъ Соловьева: это былъ совершенно самостоятельный и глубокий умъ съ своими особыми приѣмами изслѣдованія и съ очень строгими научными требованіями отъ философскихъ изысканій. Я бы рѣшился

сказать, что онъ обладалъ извѣстнымъ преимуществомъ предъ Соловьевымъ во внутренней выдержкѣ и болѣе объективномъ складѣ своего мышленія: онъ менѣ поддавался субъективнымъ взглядамъ, личнымъ настроеніямъ и временнымъ увлеченіямъ. Онъ ставитъ для себя ту же общую задачу, какъ и Соловьевъ, но идетъ къ ея разрѣшенію по-своему. Въ своихъ немногихъ статьяхъ съ принципиальнымъ философскимъ содержаніемъ онъ набрасываетъ смѣлыя черты своеобразнаго и систематическаго построенія. Онъ сосредоточивается на гносеологическихъ вопросахъ о природѣ и задачахъ познанія, но не для того, чтобы превратить всю философію въ одну гносеологию, а чтобы, наоборотъ, сдѣлать изъ гносеологіи прочный фундаментъ для онтологическихъ выводовъ.) Помощью тонкаго діалектическаго анализа, онъ вскрываетъ неискоренимые недостатки эмпиризма и рационализма въ ихъ отвлеченной исключительности, но въ то же время показываетъ, въ чемъ заключается относительная правда этихъ двухъ точекъ зрѣнія и старается ихъ примирить въ широкомъ и содержательномъ синтезѣ. Въ результатѣ онъ приходитъ къ такому взгляду на природу разума и на сущность бытія, который представляетъ рѣзкую противоположность общераспространеннымъ философскимъ догматамъ. Ходъ мысли у князя С. Н. Трубецкаго, при всей своей тонкости и сложности, ясенъ, чрезвычайно логиченъ, полонъ искренняго убѣжденія и душевнаго подъема и обаятельно оригиналенъ.

Чему же училъ князь С. Н. Трубецкой? Поневоля я могу напомнить его воззрѣнія только въ самыхъ общихъ и основныхъ чертахъ. Вотъ совсѣмъ краткая и очень упрощенная схема его философскихъ выводовъ ¹⁾.

Нельзя свести всю дѣйствительность и нашего собственнаго духа, и окружающаго насъ міра только къ непонятной

¹⁾ Болѣе подробное изложеніе философскихъ воззрѣній князя С. Н. Трубецкаго можно найти въ моей статьѣ: «Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерпаніе». («Философскія характеристики и рѣчи», стр. 157—236).

игръ нашихъ субъективныхъ состояній, — чистыхъ явленій, въ которыхъ ничто и ничему не является, — какъ этого хотятъ послѣдовательные сторонники эмпиризма. Но нельзя все обратить и въ чистую мысль, никому не принадлежащую и ни къ чему не относящуюся, какъ это дѣлаютъ абсолютные рационалисты въ родѣ Гегеля. И въ томъ и въ другомъ случаѣ мы получимъ нѣчто фантастически противорѣчивое и не только не объяснимъ реальности, но уничтожимъ самую возможность ее понять. Поэтому нужно разъ навсегда бросить предположеніе, будто наше сознаніе погружено и замкнуто въ себѣ, переживаетъ только свои субъективныя измѣненія и не соприкасается ни съ чѣмъ постороннимъ. Каждое наше чувственное воспріятіе и каждая наша мысль выражаетъ отношеніе даннаго въ насъ субъекта къ данному намъ объекту. Этотъ фактъ надо принять во всей его несомнѣнной дѣйствительности и отъ него отправляться и не перефолковывать его въ его собственное отрицаніе. Но вѣдь этотъ фактъ, понятый во всемъ его значеніи, ведетъ къ полной переоцѣнкѣ природы познавательныхъ процессовъ: онъ означаетъ, что въ каждомъ актѣ нашего сознанія мы *метафизически*, т.-е. не кажущимся, а вполне реальнымъ образомъ, выходимъ изъ себя и вступаемъ въ *дѣйствительное* отношеніе къ тому, что уже не мы и что отъ насъ независимо. Такое непосредственное воспріятіе реальности, независимой отъ нашего сознанія, князь Трубецкой называетъ *вѣрой*: поэтому понятно, что для него вѣра обуславливаетъ и нашу мысль и наше чувственное воспріятіе; она есть коренное условіе всего нашего опыта, т.-е. и внутренняго и внѣшняго міра, какъ они нами сознаются.

Но какъ возможна вѣра въ этомъ смыслѣ? Что надо допустить, чтобы понятіе о ней не содержало внутренняго противорѣчія? Вѣра, какъ реальное воспріятіе сушаго, мыслима лишь въ томъ случаѣ, если сущее есть нѣчто сродное нашей внутренней реальности, т.-е. нашему духовному существу. Только духовное можетъ быть воспринято и

L'âme est sa mesure.

понято духомъ. А это значить, что основное условіе самой возможности познанія и опыта заключается во внутренней духовности міра: внутренняя духовность существующаго есть непремѣнное условіе и всякаго познанія и всякаго бытія. Что это въ самомъ дѣлѣ такъ, яснымъ тому показателемъ является несомнѣнная и въ то же время весьма загадочная особенность всего реальнаго: съ одной стороны, всякій объектъ, по всѣмъ своимъ опредѣленіямъ и свойствамъ, соотносителенъ познающему субъекту, весь міръ насквозь переплетенъ и охваченъ логическими отношеніями и познавательными формами, каковы пространство, время, причинность; а съ другой стороны, нашъ ограниченный человѣческій субъектъ самымъ безспорнымъ образомъ зависитъ отъ окружающаго міра и по своему пространственному положенію, и по тѣмъ причиннымъ воздѣйствіямъ, которыя онъ получаетъ извнѣ. Съ одной стороны, какъ показалъ Кантъ, пространство, время, причинность неизбѣжно даны въ какомъ-нибудь сознаніи и даже имъ только и полагаются: что бы, на примѣръ, могли обозначать эти формы для абсолютно безсознательнаго и бездушнаго матеріальнаго атома, котораго никто не сознаетъ и не воспринимаетъ? Вѣдь для такого атома нѣтъ никакого *прежде* и *послѣ*, нѣтъ ничего внѣшняго и ничего внутренняго, нѣтъ ни тожества съ собою, ни различія отъ другого, нѣтъ ни единства, ни множества: онъ для себя *совстѣмъ не существуетъ* и можетъ существовать лишь для сознающаго субъекта, который видитъ и понимаетъ, что онъ такое. А съ другой стороны, мы съ очевидностью знаемъ, что не мы, какъ ограниченныя человѣческія индивидуальности, создали атомы и не отъ насъ зависитъ ихъ расположеніе. Какъ разрѣшить эту антиномію?

По мысли князя С. Н. Трубецкого, она разрѣшается въ признаніи *всемірнаго субъекта* всякой чувственной реальности. „Когда мы мыслимъ весь необъятный міръ въ безконечной совокупности его функцій и отношеній“,—говоритъ князь Трубецкой,—„мы тѣмъ самымъ необходимо пред-

полагаемъ *субъектъ* этого мірового объекта, какъ его трансцендентальное метафизическое условіе“. Такой универсальный субъектъ или міръ въ его психической основѣ опредѣляется у князя Трубецкого, по примѣру Платона, какъ міровая душа. Въ логической неизбѣжности признать для міра внутреннюю субъективную сторону, которая составляетъ неустранимую основу всего внѣшняго въ немъ, князь Трубецкой видитъ рѣшающій судъ надъ матеріалистическимъ ученіемъ съ его реалистическими догматами. Онъ говоритъ: „Въ наши дни, послѣ вѣкового развитія критической философіи, матеріализмъ представляется столь же отжившей теоріей, какъ, напримѣръ, геоцентрическая теорія“.

Но міровая душа еще не есть абсолютное начало дѣйствительности: по самому своему понятію, она уже предполагаетъ наличность чувственнаго міра, связаннаго и собраннаго въ ней въ единое космическое существо. Абсолютное начало, напротивъ, есть одинаково основа и всего чувственнаго и всего сверхчувственнаго, оно самобытный источникъ всего даннаго, и поэтому оно возвышается надъ всѣмъ; въ себѣ оно сверхвременно, сверхпространственно и абсолютно свободно. Оно только тогда отвѣчаетъ понятію о немъ, когда мы въ самомъ дѣлѣ покажемъ, что оно есть истинное универсальное основаніе *всего* сущаго, *всей* дѣйствительности во всемъ ея объемѣ. Тогда мы *докажемъ* его изъ него самого, т.-е. сдѣлаемъ яснымъ, что понятіе о немъ не произвольная отвлеченность, а имѣетъ вполне реальный и жизненный смыслъ. Что же нужно предположить, чтобы наше пониманіе абсолютнаго стало конкретнымъ? Требуется найти такое его опредѣленіе, которое могло бы обосновывать дѣйствительность, т.-е. міръ существъ и вещей, въ ихъ реальномъ различіи отъ абсолютнаго. А тогда мы уже не можемъ мыслить его, какъ что-то, погруженное въ себя и отъ всего замкнутое: абсолютное обосновываетъ міръ, какъ отличный отъ него, стало быть, какъ свое *другое*,—слѣдовательно, оно существуетъ не только въ себѣ и

для себя, но и для всего другого. Лишь черезъ это абсолютное становится дѣйствительнымъ, живымъ субъектомъ, — вѣдь безъ отношенія субъекта къ опредѣленному объекту нѣтъ ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознанія. Поэтому только въ своемъ *альтруизмѣ*, т.-е. какъ бытіе для *всего дру-гою*, абсолютное есть универсальное и актуальное абсолютное, обнимающее въ себѣ полноту бытія. Говоря болѣе простымъ языкомъ, Богъ только въ своей любви открывается, какъ истинный Богъ. Онъ есть конкретный, себя объективирующий и опредѣляющій духъ, носящій въ самомъ себѣ абсолютное начало своего самоопредѣленія и своего творчества: это означаетъ, что Онъ есть безконечный личный духъ. Въ абсолютномъ началѣ, такъ понятomъ, съ неизбѣжностью объединяются воля и разумъ. Абсолютное, какъ реальный и конкретный самоутверждающійся субъектъ, раскрывающій себя въ своемъ творествѣ, по необходимости есть субъектъ *волящій*. Съ другой стороны, оно идеально содержитъ въ себѣ всѣ мыслимыя отношенія дѣйствительности и въ самомъ себѣ имѣетъ начало своего Логоса, т.-е. смысла своего бытія. Иначе сказать, абсолютное есть начало и объектъ мысли и для себя и для всего другого: только черезъ Божественный Логосъ міръ логиченъ и подчиняется логическимъ отношеніямъ во всемъ ходѣ и строѣ своей жизни; и только отражая въ себѣ вѣчное содержаніе Логоса, наша человѣческая мысль постигаетъ и улавливаетъ логическое въ вещахъ. Всѣмъ этимъ окончательно устанавливается конкретное понятіе объ абсолютномъ началѣ вещей: абсолютный духъ есть живой, личный творческій разумъ.

Теоретическимъ содержаніемъ философіи князя С. Н. Трубецкого опредѣляется его взглядъ и на нравственное назначеніе человѣка. Богъ есть Любовь, и міръ есть созданіе любви, — поэтому въ осуществленіи любви весь смыслъ человѣческой жизни и человѣческой дѣятельности. Въ евангельскихъ требованіяхъ: любить ближняго, какъ самого себя, и превыше всего любить вѣчный и конкретный идеаль

добра и правды, заключается всѣмъ строемъ міра установленная норма человѣческой жизни, а слѣдовательно, въ нихъ коренится и абсолютный нравственный долгъ, который раскрывается во внутреннемъ судѣ человѣческой совѣсти. Нравственный законъ есть законъ всеобщей солидарности всѣхъ разумныхъ существъ. Въ такихъ существахъ цѣль творенія и предметъ любви Божіей, стало быть, и другъ въ другъ они должны видѣть *цѣли въ себѣ*. Этимъ верховнымъ идеаломъ должны руководиться люди и при выполнении своихъ общественныхъ обязанностей: человѣкъ не только продуктъ общества, отражающій его стремленія и повинующійся общественной волѣ: человѣческая личность имѣетъ безусловное достоинство помимо того общества, которое оно представляетъ; личность можетъ и должна вносить въ свое общество нѣчто безусловное,—свою свободу и творческую реализацію своего высшаго назначенія въ мірѣ. Помимо временныхъ и мѣстныхъ идеаловъ, человѣкъ долженъ внѣдрить въ свое сознание высшій вселенскій идеаль, безъ этого не можетъ быть нормального общественнаго развитія. Во внушеніяхъ всечеловѣческой любви, въ сознаніи безконечныхъ духовныхъ возможностей, заключенныхъ въ духъ каждаго человѣка, въ проникновенномъ пониманіи божественной цѣнности человѣческой личности лежитъ источникъ нравственной вѣры въ безсмертіе: кто увидѣлъ „образъ Божій“ въ человѣческой личности,—тотъ не вѣритъ и не можетъ вѣрить ея уничтоженію.

Изъ общаго воззрѣнія на міръ и человѣка вытекаетъ взглядъ князя С. Н. Трубецкого на смыслъ исторіи: это былъ горячій и убѣжденный противникъ того пониманія историческаго процесса, которое получило ясное выраженіе еще у Гегеля и по которому поступательное развитіе человечества состоитъ въ поглощеніи и пожираніи однихъ народовъ другими. „Разумная цѣль человечества“, говоритъ князь Трубецкой, „не можетъ заключаться въ безконечномъ порожденіи борющихся, враждующихъ государствъ, чудо-

вишнихъ левіаѳановъ, соперничающихъ въ величинѣ и разрушительной силѣ и пожирающихъ другъ друга. Великое существо будущаго или божественное общество, должно обнять все человѣчество и осуществить царство разума, мира и свободы... Въ какомъ образѣ явится Великое Существо грядущаго человѣчества? Въ образѣ одухотвореннаго Человѣка, „Сына человѣческаго“, который будетъ „пасти народы“, или въ образѣ многоголоваго „звѣря“, новаго всемірнаго дракона, который растопчетъ народы, поглотитъ ихъ и поработитъ себѣ все?.. Что дастъ человѣку такой левіаѳанъ, кромѣ увѣковѣченія его гнета и рабства? Его сила не упразднитъ внутренней розни, не создастъ братства людей; его мудрость, его просвѣщеніе и знаніе, чудеса его искусства и техники не преобразятъ человѣка, не побѣдятъ звѣря въ человѣкѣ..., не искупятъ страданій и жертвъ исторіи, гибели прошлыхъ поколѣній. Но съ другой стороны, можетъ ли человѣчество надѣяться на нѣчто большее и лучшее? Побѣдитъ ли оно когда-нибудь въ себѣ звѣря, преодолѣетъ ли оно левіаѳана, чтобы осуществить иной высшій и свободный союзъ? Осуществимъ ли идеаль Церкви Христовой, идеаль царства Божія на землѣ..., идеаль одухотвореннаго, преображеннаго человѣчества, въ которомъ воплощается Божество истины и любви? Такой идеаль, безспорно достоинъ желанія и для человѣка и для человѣчества, заключаая въ себѣ искупленіе отъ всѣхъ золъ. Но соответствуетъ ли онъ нашей природѣ, достижимъ ли онъ, составляетъ ли онъ возможную и дѣйствительную цѣль, общую, конечную цѣль человѣчества,—это зависитъ отъ того, истинно ли христіанство, и есть ли Христось дѣйствительное откровеніе живого смысла міра—его Логось или Слово. Ибо для осуществленія такого идеала недостаточно еще ограниченнаго господства разума и добра въ человѣкѣ,—нужно, чтобы разумъ и добро господствовали во вселенной“ ¹⁾. Думалъ ли князь С. Н. Трубецкой, когда

¹⁾ Собраніе сочиненій, кн. С. Н. Трубецкого. Т. IV, стр. 7—8.

писаль эти вдохновенныя строки, что всего черезъ пятнадцать лѣтъ послѣ ихъ напечатанія, поставленные имъ вопросы превратятся въ самыя насущныя, неотвязныя и гнетущіе вопросы для всего современнаго человѣчества?

Таковы философскія идеи князя С. Н. Трубецкого. Уже при бѣгломъ знакомствѣ съ ними, ясно направленіе ихъ автора. Это глубоко убѣжденный сторонникъ духовнаго пониманія міра въ его основныхъ предпосылкахъ и въ его логическихъ послѣдствіяхъ. Онъ старается его оправдать изъ коренныхъ условий нашего познанія и изъ существенной невозможности для нашего ума, безъ кричащихъ противорѣчій, растолковать бытіе иначе. Опираясь на установленныя имъ гносеологическія и онтологическія основанія, онъ приходитъ къ міровоззрѣнію возвышенному и жизненному, которое тѣсно сближается и сливается съ христіанскимъ ученіемъ. Подобно своему другу Соловьеву, князь Трубецкой умѣлъ соединять съ горячей и непоколебимой религіозной вѣрой совершенное свободомысліе. Въ своей философіи князь Трубецкой былъ сознательный рационалистъ. Онъ хорошо зналъ, что міръ не слагается изъ разсудочныхъ отвлеченностей и что въ немъ на всѣхъ его стадіяхъ разлиты ирраціональные элементы, но онъ былъ въ то же время убѣжденъ, что это *ирраціональное* въ міръ проникнуто и охвачено логическими отношеніями: въ его глазахъ, ни въ Богѣ, ни въ мірѣ нѣтъ *нелогичныхъ* вещей. Онъ вѣрилъ во внутреннюю разумность сущаго, и поэтому вѣрилъ, что разумъ, при серьезномъ и вдумчивомъ отношеніи къ его требованіямъ, насъ не выдастъ и не обманетъ. Онъ заботливо вскрывалъ антиноміи и въ бытіи и въ познаніи, но для того, чтобы разрѣшать ихъ въ примирительныхъ синтезахъ. Въ этомъ отношеніи онъ былъ совершеннымъ антиподомъ тѣхъ представителей современной религіозной философіи, которые съ изысканной любовью къ антидетикѣ, ищутъ антиномій во что бы то ни стало, находятъ ихъ вездѣ, гдѣ только можно дѣлать противоположныя утвержденія, хотя бы съ разныхъ точекъ зрѣнія и въ

разныхъ отношеніяхъ, но при этомъ не рѣшаютъ ихъ, а напротивъ, выставляютъ ихъ, какъ нѣчто окончательное и навсегда неустранимое, а главную добродѣтель разума видятъ въ *смирѣніи* и въ покорной готовности совмѣщать въ себѣ противорѣчивыя мысли. Я не знаю, зачѣмъ нужна такая добровольная слѣпота разума. Во всякомъ случаѣ призывъ къ ней плохой педагогической приѣмъ: онъ едва ли успокоитъ мятушіяся души въ ихъ жаждѣ истины. Сознательное безмолвіе разума, если вообще оно нужно, можетъ быть развѣ лишь увѣнчаніемъ заранѣе усвоеннаго и уже покорившаго душу міровоззрѣнія. Но оно представляетъ довольно сомнительный путь къ первому убѣжденію въ какихъ бы то ни было истинахъ.

Князь С. Н. Трубецкой былъ во всемъ цѣльной и законченной натурой: у него не было раздвоенія въ мысли, какъ его не было въ жизни. И теперь, среди бушующей извнѣ кровавой бури и среди внутренней смуты умовъ, когда поднялось столько мучительныхъ вопросовъ о самыхъ коренныхъ загадкахъ бытія, многимъ, очень многимъ стоило бы прислушаться къ спокойному, трезвому и глубоко убѣжденному слову почившаго философа, память котораго мы чествуемъ сегодня.

Л. Лопатинъ.

Міросозерцаніе князя С. Н. Трубецкого ¹⁾.

Въ рѣчи о князѣ С. Н. Трубецкомъ хочется начать не съ его литературнаго наслѣдія, не съ его научныхъ и философскихъ заслугъ, не съ его мѣста въ исторіи русской культуры и русской общественности, а съ его личности. Десять лѣтъ прошло съ его смерти, и все же его образъ неизмѣнно запечатленъ въ душѣ тѣхъ, кто встрѣтилъ его на своемъ жизненномъ пути,—образъ чарующей, неотразимой привлекательности. Но говорить о міросозерцаніи не значить ли касаться самой личности. Да, лишь такъ можно понять міросозерцаніе кн. С. Н. Трубецкого. Вся его духовная жизнь неизмѣнно питалась изъ глубочайшей основы его личности, она была неотдѣлимой его частью, и не было такой грани, гдѣ кончался бы мыслитель, и начинался человекъ,—явленіе, которое все рѣже и рѣже встрѣчается въ условіяхъ современной культуры; здѣсь такъ упрочилось раздѣленіе труда, здѣсь на первое мѣсто выдвигается профессиональная подготовка, здѣсь отдѣльный изслѣдователь есть только рядовой въ арміи, ежедневно и ежечасно расширяющій и углубляющій научное знаніе.

Философски это міросозерцаніе можетъ быть определено какъ конкретный идеализмъ. Права идеализма С. Н. отстаивалъ со всей энергіей противъ сомнѣній въ возможности какой-либо метафизики, какого-либо умозрѣнія. Когда

¹⁾ Читано въ торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества въ память кн. С. Н. Трубецкаго, 13 декабря 1915 года.

онъ вступалъ на путь своей философской дѣятельности, такая защита въ Россіи была болѣе необходима, чѣмъ сейчасъ—эти права стали безспорными. Но столь же категорично С. Н. противопоставляетъ свое пониманіе идеализма абстрактному, разсудочному. Здѣсь источникъ его расхожденія съ гегельянствомъ, несмотря на всю высокую оцѣнку послѣдняго. Весьма ярко это отталкиваніе отъ абстрактнаго идеализма сказалось въ его полемикѣ съ Б. Н. Чичеринимъ. Философъ, утверждая умозрѣніе, долженъ принять всю долю правды, присущую эмпиризму и даже матеріализму. Чуждый одностороннему, безжизненному рационализму, С. Н. не чувствовалъ и опасности его соблазна — и ему не нужно было искать спасенія отъ этого соблазна въ принципиальномъ уничтоженіи и бичеваніи разума, въ этомъ болѣзненномъ тяготѣніи къ неразумному, которое свойственно многимъ представителямъ философскаго *fin de siècle*. Для С. Н. полное значеніе сохранялъ сократовскій вопросъ: „думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ?“ Эта мысль о вселенскомъ разумѣ особенно роднила его съ греческой философіей, которая составляла всегда любимый предметъ его занятій.

Чѣмъ отличалась эта философія? Она была такъ конкретна даже въ самыхъ отвлеченныхъ повидимому разсужденіяхъ; она была пластична, какъ колонна Акрополя. Великія проблемы, которыя потомъ много столѣтій будутъ волновать европейскій міръ, здѣсь ставятся съ такой несравненной наглядностью и непосредственностью. Неизмѣнный покой у элеатовъ и вѣчная игра огненныхъ волнъ у Гераклита, міръ атомовъ у Демокрита и міръ, въ которомъ появился космическій разумъ, у Анаксагора — съ какимъ любовнымъ вниманіемъ и одушевленнымъ интересомъ отнесся С. Н. къ этимъ раннимъ попыткамъ греческой мысли вскрыть тайну мірозданія. Но еще болѣе его притягиваетъ Сократъ, представляющійся ему глашатаемъ божественнаго разума, и вовсе не учителемъ ходячей морали; Пла-

тонъ съ его несравненнымъ сочетаніемъ логоса и эроса, свѣтлой стихіи Аполлона и бурнаго экстаза Діониса; Аристотель съ его критикой и съ его системой. Не оставлены и позднѣйшія философскія теченія, черезъ которыя мысли античной философіи, хотя бы въ популяризованномъ видѣ, входятъ въ обиходъ тогдашняго культурнаго человѣчества и становятся частью его духовнаго синкретизма; особенное же вниманіе привлекаютъ неоплатоники съ геніальнымъ Платиномъ, гдѣ греческая философія выступаетъ съ такимъ яркимъ противоположеніемъ покоряющему древній міръ христіанству и гдѣ въ то же время открывается такъ много внутренне родственнаго христіанству! Высоко цѣня ту философскую школу, которая дается въ произведеніяхъ великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ, С. Н. по чувству былъ ближе къ этому завершеному циклу греческаго умозрѣнія.

Пластическій, конкретный характеръ греческой философіи дѣлаетъ ее незамѣнимымъ предметомъ въ циклѣ философскаго преподаванія—и нельзя здѣсь не вспомнить объ этой преподавательской дѣятельности С. Н. Его лекціи и его практическія занятія имѣли совершенно особый характеръ какого-то духовнаго общенія, которое не могло не захватить слушателя. Онъ умѣлъ дать не только понять, но и почувствовать геніальность произведеній греческой мысли. Лекціи о Симпозіонѣ и Федонѣ являлись настоящими духовными событіями въ жизни его слушателей и учениковъ. И въ то же время здѣсь не было никакого дилеттантскаго импрессионизма—здѣсь преподаваніе строилось на огромной эрудици, къ нему привлекался аппаратъ современной критической мысли. Способное вызывать высокій эстетическій и этический подъемъ оно оставалось и строго научнымъ.

Чрезвычайно характернымъ для С. Н. было его отношеніе къ наукѣ. Нечего говорить, что онъ былъ свободенъ отъ обычнаго вулгарнаго суевѣрія передъ всемогуществомъ такъ называемаго научнаго мышленія. Но столь же былъ да-

лекъ онъ отъ торопливаго злорадства, съ которымъ, напримеръ, Брюнетьеръ и его единомышленники провозгласили „банкротство науки“. Если бы такое банкротство случилось, это было бы величайшимъ непоправимымъ несчастьемъ для человѣчества. Но оно угрожаетъ не наукѣ, а лишь тому отсутствію критическаго смысла, тѣмъ догматическимъ притязаніямъ, которыя иногда высказываются людьми, говорящими отъ имени науки. Самъ постоянно учась, С. Н. питалъ настоящее благоговѣніе къ правильно поставленному научному труду. Никакая талантливость, никакой блескъ формы не освобождаетъ изслѣдователя отъ тѣхъ обязательствъ, которыя предъявляетъ къ нему его логическая совѣсть. Въ этой высокой оцѣнкѣ научнаго труда лежалъ и корень интереса, который всегда питалъ С. Н. къ школь—высшей и средней. Относясь съ полнымъ осужденіемъ къ „классицизму“ толстовской гимназіи и къ порядкамъ, которые создалъ въ нашихъ университетахъ уставъ 1884 г., С. Н. ни мало не сочувствовалъ и тому духу педагогическаго дилеттантизма, который въ его время, быть можетъ, особенно проявлялся въ проектахъ скороспѣлыхъ, непродуманныхъ школьныхъ реформъ. Призывы къ освобожденію учащихся отъ серьезнаго умственнаго труда, готовность „обратить высшія учебныя заведенія въ студенческіе клубы или бюро для устройства различныхъ процессій“—все это явленія глубоко антикультурныя и уже поэтому глубоко реакціонныя. Въ этомъ смыслѣ С. Н. до конца дней своихъ былъ энергичнымъ защитникомъ истиннаго культурнаго академизма отъ всякихъ политическихъ посягательствъ, все равно идущихъ справа или слѣва.

Съ живой любознательностью относился онъ къ естествознанію, отнюдь не раздѣляя какого-то высокоумнаго равнодушія, которое отличаетъ иногда здѣсь представителей философскаго умозрѣнія. Но, конечно, всего болѣе привлекали его гуманитарныя науки. Прекрасный эллинистъ и филологъ, онъ чрезвычайно высоко ставилъ филологію, эту, перефразируя выраженіе Ницше, „науку медленнаго

чтенія“. Отъ человѣка, подходящаго къ изученію древней философіи, онъ требоваль умѣнья примѣнять строгій историко-филологическій методъ, за который онъ такъ цѣнилъ изслѣдователей, подобныхъ Боницу. Отсюда его стремленіе всегда поставить въ связь генезисъ философскихъ идей съ общей культурной обстановкой. Можно указать на его чрезвычайно интересные этюды, помѣщенные въ „Научномъ Словѣ“ и посвященные поразительнымъ археологическимъ открытіямъ Эванса и другихъ изслѣдователей изъ Крита. Но особенно обширна и интересна была его эрудиція въ области исторіи религіи — она сказывается уже въ „Метафизикѣ въ древней Греціи“, она является основой для „Ученія о Логосѣ“. Здѣсь онъ вполне могъ чувствовать себя въ своей области, и передъ своимъ слушателемъ и ученикомъ онъ въ ней открываль необъятные горизонты — открываль религиозный паеосъ Израиля, воплотившійся такъ въ его великихъ пророкахъ, идеи мессіанизма и апокалиптики, идущихъ навстрѣчу всему развитію античныхъ религій и подготовляющихъ атмосферу, въ которой зародилось и выросло христіанство. Но и здѣсь воображеніе и фантазія не должны отрывать изслѣдователя отъ строгой и вдумчивой провѣрки выводовъ и обобщеній. Съ этой стороны весьма характерна для С. Н. критика его интересной теоріи образованія религиозныхъ понятій, съ которой выступилъ знаменитый филологъ Узенеръ.

Мы вполне оцѣнимъ эту научную строгость и требовательность С. Н., если вспомнимъ, какъ сильна была въ немъ эстетическая восприимчивость, какъ тяготѣль онъ къ красотѣ въ искусствѣ. Грецію, греческую религію и философію онъ любилъ и эстетически. Развѣ Пиръ, Федръ и Федонъ Платона не являются великими художественными произведеніями? Но С. Н. отнюдь не былъ исключительнымъ поклонникомъ классическаго искусства. Особенно его широта сказалась въ оцѣнкѣ музыкальныхъ произведеній — музыка вообще была, повидимому, для него источникомъ великихъ наслажденій и откровеній. Это сказывалось боль-

ше въ разговорахъ, устной бесѣдѣ, но сказалось и въ тѣхъ единственныхъ музыкально-критическихъ замѣткахъ С. Н., гдѣ онъ привѣтствовалъ выступленія А. Н. Скрябина. Здѣсь онъ возражаетъ между прочимъ противъ частаго утвержденія, будто все прекрасное просто. Музыка Скрябина въ глазахъ С. Н. въ высшей степени современна, но „современна въ высшемъ, хорошемъ смыслѣ этого слова“. Какъ это не похоже на принципиальное отрицаніе современнаго искусства во имя каноновъ прошлаго. Правда, Скрябинъ тогда еще не былъ авторомъ ни Поэмы экстаза, ни Прометея.

Но какъ бы ни были живы интеллектуальныя и художественныя исканія С. Н., глубочайшимъ источникомъ его духовной жизни оставалось религиозное сознаніе, религиозное чувство. Это и дѣлало его такимъ цѣльнымъ. Мнѣ кажется, такая непосредственная религиозность и устраняла для С. Н. всякія опасенія передъ научной работой въ области исторіи и философіи религій. Развѣ ветхозавѣтная критика Вельгаузена, Рейсса, Кюнена, Смиса и др. разрушила религиозную силу Израиля? Развѣ для Библии, какъ сокровищницы несравненнаго религиознаго опыта опасны всякіе „Bibel und Babel?“ Совершенно расходясь въ религиозномъ самосознаніи съ протестантизмомъ, онъ вполне цѣнилъ огромныя заслуги протестантской науки. По глубокому убѣжденію С. Н., здѣсь границы научныхъ возможностей не могутъ быть перейдены безъ нарушенія самихъ принциповъ научнаго знанія, которыми долженъ руководиться изслѣдователь. За этими границами отвѣты даются лишь вѣрой и откровеніемъ, т.-е. богосознаніемъ въ субъективномъ и объективномъ смыслѣ. Это грань, которая съ полной явственностью выступаетъ въ Ученіи о Логосѣ. „Самъ Христосъ вѣрилъ въ Отца больше, чѣмъ въ міръ, — вотъ фактъ, который никто отрицать не рѣшится; что Онъ исполненъ былъ сознаніемъ Отца и „Духомъ Отца“, что богосознаніе было связано въ Немъ съ Его личнымъ самосознаніемъ, — въ этомъ насъ убѣждаетъ Его слово и дѣло,

все Его Евангеліе, и это можетъ быть выяснено и доказано. Истинна ли была Его вѣра, истинно ли богосознаніе Христа? Этотъ вопросъ ставится передъ всѣми и въ отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается судъ человѣка надъ Христомъ, судъ о Богѣ и мірѣ, въ которомъ опредѣляется внутреннее нравственное отношеніе человѣка къ міру или Богу. Это вопросъ вѣры, ея основной вопросъ, который никто не можетъ рѣшить за другого, и какъ бы ни рѣшали его отдѣльные философы и ученые, самая наука, какъ таковая, не можетъ его рѣшить“. Для С. Н. этотъ вопросъ былъ окончательно и безповоротно рѣшенъ его внутреннимъ сознаніемъ, но онъ видѣлъ, что лишь оно дастъ здѣсь отвѣтъ—и если здѣсь безсильна наука, еще болѣе безсиленъ внѣшній авторитетъ общественнаго порядка, при- нуждающій человѣка.

То же самое можно сказать относительно безсмертія души, которому посвящена одна изъ наиболѣе глубокихъ и захватывающихъ вещей С. Н. („Вѣра въ безсмертіе“). Основаніемъ вѣры въ безсмертіе, засвидѣтельствованной во всей исторіи человѣчества, служатъ „не эмпирическіе факты и не отвлеченныя разсужденія, а лишь вѣра въ личность человѣка, ея духовность и идеальную цѣнность,— вѣра, питаемая самопознаніемъ и духовнымъ общеніемъ съ ближними“, и какъ смутное предчувствіе эта вѣра просвѣчиваетъ въ древнихъ представленіяхъ о загробной жизни, она выступаетъ какъ спокойная увѣренность передъ лицомъ смерти у Сократа въ Федонѣ, она достигаетъ своего полного развитія въ христіанствѣ, возвѣщающемъ воскресеніе Христа—начало всеобщаго воскресенія.

Здѣсь открывается связь религіознаго сознанія и нравственнаго міра. С. Н. былъ чуждъ духу отвлеченнаго морализованія; свести христіанство къ простой моральной проповѣди, истолковать его въ смыслѣ Л. Н. Толстого — не значить ли проглядѣть въ немъ его глубочайшее содержаніе? Въ этомъ смыслѣ популярное противопоставленіе этики и догматики, Нагорной проповѣди и Никейскаго символа,

которое дѣлалъ Гачъ (Hatch), которое такъ свойственно ричлианству, не можетъ быть принято. Ихъ связываетъ вѣра въ реальность добра, и Евангеліе есть проповѣдь не отвлеченныхъ нравственныхъ обязанностей человѣка, а воплощающагося въ людяхъ Царствія Божія. Такую постановку вопроса мы находимъ въ этюдѣ „Этика и догматика“. Для С. Н. религиозные постулаты критики практическаго разума представляются слишкомъ внѣшними, слишкомъ не связанными органически съ ученіемъ Канта. Но, конечно, нравственность здѣсь не ослабляется, а утверждается на прочной основѣ нашего внутренняго религиознаго опыта, поддержаннаго опытомъ человѣчества. Утвержденіе человѣческой личности идетъ рядомъ съ утвержденіемъ общенія людей въ чувствѣ ихъ единенія и братства; этика не можетъ имѣть предметомъ только личное усовершенствованіе—она должна охватить міръ социальный. Религиозно-этическій идеаль одухотворяетъ общественную дѣятельность.

Здѣсь намъ приходится касаться С. Н. не только какъ мыслителя и философа, но и какъ публициста, общественнаго и политическаго дѣятеля. С. Н. всегда чувствовалъ гражданскую обязанность участія въ этой дѣятельности, но его интересовали и общественность и политика не сами по себѣ, и ему совершенно чужды были тотъ спортъ политической игры, въ которомъ многіе находятъ несомнѣнное удовольствіе. Политика въ его глазахъ вѣдаетъ лишь средства и въ этомъ смыслѣ всегда гетерономна. Превращеніе средства въ цѣль, при которомъ часто сама цѣль начинаетъ мыслиться, какъ средство,—обычное явленіе въ исторіи человѣческой мысли: мы его уже находимъ у греческихъ софистовъ. Надо сказать, что въ этомъ строгомъ различеніи лежалъ источникъ своеобразнаго политическаго реализма у С. Н. Онъ какъ-то интуитивно понималъ границы достижимаго, за коими начинается уже область безпредѣльныхъ и безотвѣтственныхъ мечтаній. Вспоминая его различныя мнѣнія и бесѣды 1905 года, убѣждаешься, насколько онъ былъ часто трезвѣе и прони-

цательнѣе, чѣмъ люди, поглощенные чисто-политическимъ интересомъ, своего рода профессионалы политической тактики. Но въ принципиальномъ обоснованіи общественности и политики онъ не зналъ компромисса.

Отсюда его постоянная, горячая защита свободы совѣсти: вѣдь опасеніе ея есть свидѣтельство собственнаго маловѣрія или готовность использовать религію для постороннихъ цѣлей. „Мы все еще не понимаемъ“,—писалъ онъ въ этюдѣ о безсмертіи,—„какое это кошунство и безуміе, какъ это безтактно и вредно, какъ это постыдно и грустно... Не отсутствіемъ свѣта и воздуха держится вѣра въ безсмертіе“. Проповѣдь С. Н.—продолженіе вдохновенныхъ призывовъ Вл. С. Соловьева. Отсюда, съ другой стороны, и способность найти дѣйствительныя основныя задачи государственной реформы. С. Н. довольно иронически относился къ спорамъ, когда прямые или двухстепенные выборы превращались въ какіе-то догматы политической вѣры, защищаемые иногда съ подлиннымъ фанатизмомъ. Но онъ понималъ, съ другой стороны, всю недопустимость двусмысленныхъ компромиссовъ между изжитымъ приказнымъ строемъ и режимомъ, принципиально признающимъ права общественнаго участія въ государственной власти, общественной самодѣятельности и свободы. Это главное выражено и въ его петергофской рѣчи, объединившей разнообразныя настроенія и теченія. „Нужно, чтобы всѣ Ваши подданные равно и безъ различія чувствовали себя гражданами русскими, чтобы отдѣльныя части населенія и группы общественныя не исключались изъ представительства народнаго—не обращались бы тѣмъ самымъ во враговъ обновленнаго строя; нужно, чтобы не было безправныхъ и обездоленныхъ. Мы хотѣли бы, чтобы всѣ Ваши подданные, хотя бы чуждые намъ по вѣрѣ и крови, видѣли въ Россіи свое отечество, въ Васъ своего Государя, чтобы они чувствовали себя сынами Россіи и любили Россію такъ же, какъ мы ее любимъ“. Развѣ не звучать эти слова и теперь какъ голосъ народной совѣсти, какъ велѣніе политическаго разума?

С. Н. не сомнѣвался, что рано или поздно, но Россія выйдетъ на этотъ путь—это было частью его общей вѣры, его просвѣтленнаго патріотизма. Такой патріотизмъ не требоваль никакой идеализаціи. Въ своей статьѣ „Лишніе люди и герои нашего времени“, написанной по поводу произведеній Чехова и Горькаго, С. Н. безпощадно обрушивается на стихію безвольной неврастеніи и неизлѣчимаго разлада, въ которой живутъ столь многіе изъ героевъ Чехова. „Откуда эти извращенные вкусы, симпатіи къ бессилью?“ Въ сравненіи съ ними машинистъ Нилъ изъ „Мѣщанъ“ Горькаго съ его физиологической жизнерадостностью кажется ему почти привлекательнымъ. С. Н. не былъ здѣсь справедливъ къ Чехову—онъ не дооцѣнивалъ той грустной, но несомнѣнной поэзіи, которая наполняла его вещи. Былъ ли вполнѣ справедливъ С. Н. къ самимъ героямъ Чехова? Лишніе люди, они по крайней мѣрѣ и понимаютъ, что они лишніе и страдаютъ за это. Было ли бы лучше, если бы бессиліе соединялось съ тупымъ самодовольствомъ? Больные—они и не мнятъ себя здоровыми. Правда, выхода для нихъ обычно нѣтъ, и „новая прекрасная жизнь“, о которой они мечтаютъ, гдѣ-то далеко, въ Москвѣ, или даже въ дали вѣковъ—она не придетъ для нихъ. Думается, они заслуживаютъ большаго состраданія, чѣмъ какое имъ готовъ былъ оказать С. Н. Но діагнозъ болѣзни русской жизни былъ имъ поставленъ вѣрно и убѣдительно. Правъ онъ былъ и въ своемъ оптимизмѣ. Чеховская полоса русской жизни отошла въ прошлое. Мы видѣли такъ много тяжкаго, мучительнаго, мы познавали свое объективное бессиліе и нестроеніе окружающей жизни, мы переживаемъ міровую трагедію. Но къ этимъ сплошнымъ осеннимъ сумеркамъ, гдѣ тоскливо моросить дождь, а въ будущемъ ожидается длинная и сырая ночь, къ этому царству неврастенической тоски, къ міру дяди Вани и трехъ сестеръ—Россія уже не можетъ вернуться.

Вспоминая о близкихъ и дорогихъ намъ ушедшихъ изъ жизни людяхъ, поэтъ предлагаетъ

„не говорить съ тоской: ихъ нѣтъ,
а съ благодарностію: были“.

Были, т.-е. остались не только въ нашемъ воспоминаніи, а въ нашемъ мірѣ, сдѣлались его частью. Сдѣлалось ли такой частью духовное наслѣдіе С. Н.?

Десять лѣтъ прошло съ его смерти — и въ эти десять лѣтъ онъ сталъ намъ только ближе. Пусть его образъ, его личность, исполненная какой-то особой лучистой энергіи, разносившей вокругъ свѣтъ и тепло, какъ цѣльный образъ запечатлень лишь въ сознаніи тѣхъ, кто съ нимъ соприкасался. Но духовное наслѣдіе—часть самой личности. Религіозныя, философскія и научныя достиженія, завѣщанныя С. Н., ведутъ къ новымъ исканіямъ. Его міровоззрѣніе выдержало пробу времени, въ которой обезцѣнилось столько ходячихъ цѣнностей. Его благородный патріотизмъ, его вѣра въ Россію не оправдались ли въ дни того тяжкаго крестнаго подвига, которые переживаетъ наша родина? Сквозь темныя стороны стараго политическаго строя и общественнаго быта, сквозь пораженія японской войны, сквозь сомнѣнія и соблазны онъ сохранилъ неугасимымъ огонь этой вѣры. Пусть онъ и у насъ не гаснетъ — пусть онъ освѣщаетъ и наше воспоминаніе объ этой такъ рано оборвавшейся и въ то же время такой полной, такой прекрасной жизни!

С. Котляревскій.

Религіозно-философскія воззрѣнія князя С. Н. Трубецкого¹⁾.

Дать полное и законченное изложеніе религіозно-философскихъ взглядовъ кн. С. Н. Трубецкого, набросать хотя бы самую общую программу философіи религіи, какъ она рисовалась ему въ цѣломъ его системы, такъ же трудно, какъ легко опредѣлить его религіозное исповѣданіе. Онъ былъ вѣрнымъ сыномъ родной православной церкви, свято исповѣдывалъ ея ученіе, видѣлъ во Христѣ Царя и Бога своего, разумъ, свѣтъ и спасеніе міра, и умеръ въ вѣрѣ и надеждѣ воскресенія и вѣчной жизни. Но онъ былъ не только убѣжденнымъ христіаниномъ; онъ былъ и ученымъ—философомъ, историкомъ и филологомъ—не по одной своей профессіи, но и по глубокому, внутреннему призванію; и намъ важно знать, какъ отразился религіозный складъ его души и пламенная, твердая вѣра его въ той работѣ, которой онъ отдавалъ всѣ свои силы, которую онъ считалъ основнымъ дѣломъ жизни своей?

И здѣсь отвѣтъ въ самой общей его формѣ не представлялъ бы ни малѣйшихъ затрудненій: для всякаго внимательнаго читателя полного собранія научно-философскихъ трудовъ С. Н. Трубецкого ясно безъ дальнѣйшихъ доказательствъ, что вся его мысль какъ бы пропитана своеобразнымъ религіознымъ паэосомъ и явно или скрыто опирается

¹⁾ Рѣчь, сказанная на торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества въ память десятилѣтія со дня смерти кн. С. Н. Трубецкого.

на религиозно-мистическія предпосылки. Эта характерная и оригинальная черта ея свойственна, впрочемъ, всей русской самобытной мысли, всегда питавшейся и исходившей изъ религиозныхъ глубинъ народнаго духа, въ которыхъ вообще заложены корни всякой дѣйствительной философіи, не представляющей простой методологіи и техники отвлеченной мысли. Здѣсь кстати припомнить, что всѣ главнѣйшія работы С. Н. носятъ характеръ изысканія и изслѣдованія этихъ самыхъ корней философіи, сокрытыхъ въ религиозныхъ вѣрованіяхъ отдѣльныхъ народовъ. Но С. Н. Трубецкой, какъ, къ сожалѣнію, почти всѣ выдающіеся представители русской мысли, не оставилъ законченной и разработанной во всѣхъ ея частяхъ философской системы; а затѣмъ и независимо отъ этого, самая исторія его научной мысли, поскольку мы можемъ прослѣдить ее въ обнародованныхъ его трудахъ, статьяхъ и замѣткахъ, сложилась такъ, что мы не находимъ въ ней окончательныхъ и рѣшающихъ отвѣтовъ на послѣдніе и важнѣйшіе вопросы онтологіи и связанной съ ней теологіи, и намъ часто приходится о многомъ только гадать, довольствуясь намеками или попутно брошенной мыслью. И съ этимъ мы принуждены на каждомъ шагу считаться при попыткѣ изложить религиозно-философскія воззрѣнія С. Н. Трубецкого. Чтобы понять, какъ и почему философскіе труды столь религиозно настроеннаго мыслителя могутъ носить и носить сказанный нами характеръ, надо обратиться къ отдѣльнымъ чертамъ его біографіи и бросить затѣмъ хоть бѣглый взглядъ на задачи всего написаннаго имъ съ точки зрѣнія, занимающей насъ.

Религиозные и философскіе взгляды С. Н. Трубецкого сложились очень рано и остались затѣмъ въ общихъ чертахъ своихъ неизмѣнными до самой смерти его. Онъ выросъ и воспитался въ строго христіанской, православной семьѣ. Въ пятомъ и шестомъ классѣ гимназіи онъ пережилъ краткій, но мучительный періодъ релогическихъ сомнѣній, вызванный и поддержанный въ немъ усиленнымъ

чтеніемъ философовъ и ученыхъ позитивистическаго направления: Герберта Спенсера, Милля, Льюиса, Дарвина и Бокля. Но уже съ переходомъ въ седьмой классъ онъ знакомится съ Кантомъ и классическими представителями нѣмецкаго идеализма, и ученія позитивистовъ и матеріалистовъ навсегда теряютъ для него свою привлекательность. Въ послѣднемъ классѣ гимназіи, не оставляя начатаго изученія западной философіи, онъ впервые встрѣчается съ сочиненіями славянофиловъ, главнымъ образомъ Достоевскаго и Хомякова, и съ философскими трудами Вл. С. Соловьева. И тѣ и другіе произвели на него огромное впечатлѣніе; онъ возвращается къ христіанству, и въ его умѣ начинается постепенно слагаться то религіозно-философское міропониманіе, представителемъ котораго онъ остался до могилы. Разработкѣ его, попутно съ углубленіемъ въ исторію человѣческой мысли съ древнѣйшихъ временъ, и выясненію встававшихъ передъ нимъ религіозныхъ и философскихъ вопросовъ посвящены были университетскіе годы. Онъ погружается въ изученіе мистиковъ: Мейстера Экарта, Парацельза, Якова Беме и Франца Баадера, и философскія воззрѣнія его принимаютъ тотъ конкретно-мистическій, но вмѣстѣ съ тѣмъ и христіански-положительный характеръ, которымъ они отличались у него во всѣ времена. Онъ дѣлаетъ самостоятельныя попытки къ рѣшенію мистическихъ проблемъ, строитъ своеобразную астрологическую теорію душевной жизни человѣка и высказываетъ оригинальныя предположенія о способахъ воплощенія и проявленія въ мірѣ демоническихъ силъ и личнаго начала зла. Онъ пишетъ большую работу о Софіи—Премудрости Божіей и хочетъ использовать этотъ трудъ, какъ магистерскую диссертацию.

Основная задача его будущаго философскаго дѣла отнынѣ ясна для него: по примѣру своего великаго друга и учителя, Вл. С. Соловьева, онъ посвятитъ свою жизнь „оправданію вѣры отцовъ нашихъ, возведенію ея на новую ступень разумнаго сознанія“. Но пойдетъ онъ въ этомъ

дѣлѣ своимъ путемъ, и въ выборѣ этого пути ярко скажется альтруистическій, самоотверженный, жертвенно-аскетическій характеръ его души. Его трудъ будетъ трудомъ любви и помощи. Въ то время, какъ Вл. Соловьевъ, начертавъ общую схему своей философіи, обратится къ положительной проповѣди христіанства и дастъ рядъ богословскихъ, мистическихъ и церковно-историческихъ изслѣдованій, С. Н. Трубецкой откажется отъ тѣхъ мистическихъ построеній, которыя роились въ его умѣ, отъ радости свободнаго философскаго творчества, чтобы взять на себя отвѣтственную и важную, хотя и не столь замѣтную роль — руководителя на пути духовныхъ исканій. Онъ, вѣрующій, станетъ со скептиками скептикомъ, онъ, нашедшій, станетъ съ ищущими искателемъ, чтобы, по слову апостола, быть „всѣмъ для всѣхъ“. Онъ избересть своей аудиторіей не готовыхъ христіанъ и мистиковъ, а ту аудиторію, которую папа Левъ XIII назвалъ любимой аудиторіей своей — „людей доброй воли, природныхъ христіанъ“.

Но для успѣха этого въ нѣкоторомъ родѣ апологетическаго дѣла необходимо сначала основанное на довѣрїи къ человѣческому разуму, честно ищущему путей къ познанію вселенской истины, непредвзятое, свободное изслѣдованіе всего того, что уже сдѣлано человѣческою мыслью въ этомъ направленіи, критическая оцѣнка всѣхъ избранныхъ ею путей; и только послѣ такой пропедевтической и педагогической работы возможна дѣйствительно свободная и плодотворная встрѣча нашего разума съ конечными и верховными данными мистическаго постиженія и всецѣлое прїятіе этихъ данныхъ, та „разумная жертва души и сердца“ — *λογική θυσία τῆς ψυχῆς καὶ τῆς καρδίας*, о которой говоритъ книга Гермеса Триждывеликаго. Возможность же такой встрѣчи и, какъ результатъ ея, конечное примиреніе вѣры и разума являлись основнымъ убѣжденіемъ С. Н. Трубецкого и опредѣляли жизненный паѳосъ всей его философской работы. Онъ вѣрилъ въ „глубокую интимную познаваемость абсолютной истины“. „Абсолютное не огра-

ничивается своимъ существомъ, но вѣчно *исходитъ* изъ него и можетъ изъ своей свободы создать *свое другое* и сообщиться ему“¹⁾. Съ другой стороны, „въ каждомъ актѣ воспріятія, познанія или сознанія мы выходимъ изъ себя“²⁾ навстрѣчу этому откровенію. Онъ, исповѣдывавшій, что во Христѣ „возсіялъ міру свѣтъ Разума“, тотъ свѣтъ, „пришествіе и явленіе“ котораго „въ разумѣ поетъ“ святая Церковь, вѣрилъ и тому, что Абсолютъ, который „не только есть, но и живетъ“, что верховная „истина, которая есть вмѣстѣ и жизнь“³⁾, открывается ищущей любви, этой „высшей энергіи жизни, расширяющей наше существо за его личные предѣлы“⁴⁾. „Путь къ этой истинѣ, къ абсолютному, положительному идеалу есть путь свободы“⁵⁾: вотъ почему всегда и вездѣ С. Н. Трубецкой выступалъ пламеннымъ защитникомъ свободы человѣческой мысли и человѣческаго слова, какъ „высшей цѣнности и выраженія вѣчнаго разума“. Такимъ образомъ, вся философская мысль его пошла среднимъ, царскимъ путемъ, равно далекая какъ отъ отвлеченнаго рационализма, такъ и отъ столь часто встрѣчающагося въ наши дни скептическаго и подчасъ даже нѣсколько презрительнаго отношенія къ попыткамъ человѣческаго разума проникнуть въ тайны бытія и приблизиться къ познанію истины. Отсюда понятной становится его суровая критика мистическаго идеализма, заявляющаго притязаніе на обладаніе полною и исключительною истиною⁶⁾, и его сдержанное и осторожное отношеніе къ представителямъ этого направленія — индійскимъ мыслителямъ и нѣмецкимъ мистикамъ, Мейстеру Эккарту, автору „Нѣмецкой Теологіи“ и Ангелу Силезію, а также его оцѣнка мистики платонизма, какъ нездороваго теченія⁷⁾,

1) Собраніе сочиненій кн. С. Н. Трубецкаго т. III, 9.

2) Т. III, 15.

3) Т. III, 37.

4) Т. III, 24.

5) Т. III, 44.

6) Т. II, 253—259.

7) Т. III, 42.

и его указаніе на борьбу, которую христіанству пришлось вести съ древнесемитской экстаикой и греческой мистикой и катартикой ¹⁾. Противопоставляя отвлеченному мистицизму конкретныя формы идеализма, опирающіяся на дѣйствительность, познаваемую умомъ и чувствомъ и предполагающую разумъ и чувство—конкретное сознаніе, которое противорѣчитъ отвлеченному мистицизму въ области опыта, умозрѣнія, нравственности и въ области самой религіи, онъ указываетъ на необходимость и полезность въ данномъ случаѣ рациональной философской и научной критики мистическихъ утвержденій ²⁾.

Итакъ, какъ мы уже сказали, задачи его жизненнаго труда и путь къ выполненію ихъ выяснились для С. Н. Трубецкого къ концу его университетскихъ годовъ. Онъ ѣдетъ за границу и тамъ слушаетъ лекціи по исторіи, классической филологіи и исторіи церкви. По возвращеніи въ Россію, въ согласіи съ указанными нами раньше цѣлями, задуманная имъ и уже частью выполненная работа о Софіи—Премудрости Божіей откладывается пока въ сторону, и на мѣсто ея вступаетъ трудъ по исторіи греческой религіи и тѣсно связанной съ ней древнѣйшей эллинской мысли, открывающій рядъ его дальнѣйшихъ трудовъ историческаго или философско-критическаго характера. Мы не можемъ здѣсь разбирать въ подробностяхъ всѣ его работы и указывать въ каждой изъ нихъ тѣ особенности, которыя бросаютъ свѣтъ на возможное въ дальнѣйшемъ построеніи законченной философіи религіи. Поэтому мы ограничимся только общими замѣчаніями, прежде чѣмъ перейти къ изложенію его взглядовъ по отдѣльнымъ вопросамъ, сопрікающимся съ нашей темой.

Всѣ философскіе труды С. Н. Трубецкого носятъ какъ бы подготовительный, пропедевтическій характеръ, тѣсно связанный съ уже указаннымъ нами выше характеромъ его задачъ. Это либо статьи по исторіи древнѣйшихъ ре-

¹⁾ Т. IV, 421—422.

²⁾ Т. II, 257—258.

лигій, либо критическіе разборы предлагавшихся доселѣ рѣшеній коренныхъ, какъ для философіи, такъ и для религій, вопросовъ о безсмертіи души, нравственной свободѣ и отношеніи этики къ догматикѣ. Затѣмъ два большихъ труда по исторіи религій въ связи съ исторіей философствующей мысли. Отдѣльно стоятъ двѣ его статьи „о природѣ человѣческаго сознанія“ и „объ основаніяхъ идеализма“; но и тутъ какъ та, такъ и другая посвящены, главнымъ образомъ, критическому разбору отвлеченныхъ, конкретныхъ и мистическихъ способовъ познанія „Сушаго“, предлагавшихся и испытанныхъ въ прошломъ философіи. Самъ С. Н. Трубецкой нигдѣ не даетъ разработанныхъ и законченныхъ рѣшеній затронутыхъ имъ вопросовъ и лишь указываетъ возможный выходъ, всегда тѣсно связанный съ религіозными предпосылками. Вездѣ мы встрѣчаемся съ добросовѣстнымъ сомнѣніемъ и критикой, которую С. Н. примѣнялъ не только къ идеямъ и взглядамъ своихъ противниковъ, но, что, главное, къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ и чувствамъ. Иногда его мысли, какъ, напримѣръ, въ ранней статьѣ „о природѣ человѣческаго сознанія“, ярко окрашиваются религіозно-мистическими тенденціями, но обычно онъ становится на строго объективную почву; во второй его статьѣ, — „объ основаніяхъ идеализма“, — посвященной рѣшенію того же гносеологическаго вопроса, онъ уже не выходитъ изъ предѣловъ умозрительныхъ построеній и объективной критики. И это не было отказомъ отъ коренныхъ его чувствъ и взглядовъ, но только яснымъ сознаніемъ того, что время изложенія ихъ во всей полнотѣ еще не настало, и что многому изъ сказаннаго найдется мѣсто въ философіи религій, когда очередь будетъ за ней. Сюда я отношу его ссылки въ изслѣдованіи о природѣ человѣческаго сознанія на коллективное, соборное, вселенское сознаніе человѣчества, данное въ союзѣ совершенной любви, именуемомъ церковью, на вѣру и любовь, какъ основы единства знанія, на данность человѣчества, какъ цѣлаго, только въ религій, въ томъ или другомъ церков-

номъ или богочеловѣческомъ организмѣ, а также обоснованіе реального бытія индивидуальной души на соборности сознанія. Но, повторяемъ, и во всѣхъ его строго научныхъ и критическихъ трудахъ послѣдніе выводы прямо или косвенно указываютъ на религіозное рѣшеніе разбираемаго вопроса. Такъ, гносеологическое обоснованіе конкретного идеализма въ названной нами второй статьѣ приводитъ къ необходимому признанію Абсолютнаго, какъ самоопредѣляющагося субъекта, безконечнаго и личнаго духа, живого творческаго разума, альтруистическаго по самому существу своему, по безконечной любви своей, открывающейся человѣку, т.-е. къ признанію личнаго Бога со всѣми опредѣленіями, даваемыми ему въ христіанствѣ. Къ подобному же религіозному выходу приводитъ и изслѣдованіе о безсмертіи души, кончающееся ссылкой на христіанство, какъ единственное ученіе, единственную вѣру, давшую вполне послѣдовательное и, можно сказать, абсолютное выраженіе вѣрѣ въ личное безсмертіе. Основой же этой вѣрѣ исторически и логически служить Христось, личность Христа — „Начальника жизни“, со всѣмъ тѣмъ, что въ ней открылось вѣрующимъ.

Но для С. Н. Трубецкого, признававшаго міровой процессъ процессомъ саморазвитія „Сущаго“ и вилѣвшаго смыслъ всей исторіи въ его самораскрытіи въ мірѣ и его самосознаніи въ человѣчествѣ, отвлеченные пути къ познанію истины восполнялись исторіей и исторіей философіи. И въ двухъ основныхъ своихъ трудахъ онъ даетъ обзоръ этой исторіи человѣческаго духа, отъ первоначальной религіи политеизма черезъ философскія исканія приходящаго къ вселенскому исповѣданію, заключенному въ христіанствѣ. Здѣсь мы имѣемъ какъ бы замкнутое кольцо: неудовлетворительность исходныхъ религіозныхъ воззрѣній обосновываетъ логическую законность и необходимость метафизической мысли, приходящей въ своемъ развитіи къ истинной основной метафизической идеѣ творческаго Божественнаго Разума—Логоса, конкретно явленнаго въ лицѣ

Христа—Спасителя міра. Отсюда уже начинается новая исторія—исторія христіанской мысли, къ изученію и изложенію которой долженъ былъ перейти С. Н. Трубецкой во второмъ томѣ своего труда, прерваннаго его кончиной. Такимъ образомъ, важнѣйшее изъ его религіозно-философскихъ взглядовъ осталось недосказаннымъ.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній, мы перейдемъ къ болѣе подробному изложенію его взглядовъ на нѣкоторые отдѣльные вопросы, а именно: на отношеніе философіи къ религіи; на внутренній смыслъ христіанскаго вѣроученія въ связи съ вопросомъ объ отношеніи этики къ догматикѣ; на задачи научной апологетики христіанства; и на значеніе культа и обряда въ связи съ современнымъ состояніемъ русской церковной жизни.

Вопросъ объ отношеніи философіи къ религіи неоднократно ставился С. Н. Трубецкимъ; къ нему, какъ мы уже говорили, приводятъ въ конечномъ счетѣ его гносеологическія изслѣдованія, равно какъ и его этюды о свободѣ воли, безсмертіи души и нравственномъ самоопредѣленіи человѣка. Въ исторической плоскости этому вопросу посвящены объ его капитальныя работы. Всеобщее соглашеніе хотя бы относительно нѣкоторыхъ общихъ основныхъ началъ метафизики,—утверждаетъ С. Н. Трубецкой,—*„возможно никакъ не прежде общаго упраздненія всѣхъ возможныхъ религіозныхъ и философскихъ сектъ и ученій при нераздѣльномъ господствѣ одного вселенскаго исповѣданія. Но если искать критерій и положительныя данныя въ такомъ исповѣданіи, то какъ будетъ метафизика раціональной наукой, какъ примирится разумъ людей съ авторитетомъ? А если отвергнуть всякое положительное откровеніе сверхчувственнаго, то какимъ образомъ метафизика будетъ положительною, и на чемъ будетъ основано общее единомысліе“*¹⁾. Отвѣтъ на это должна дать исторія чело- вѣческой мысли, упорные труды и исканія тѣхъ, которые

¹⁾ Т. III, 29.

„возлюбили вселенскую истину волей и умою“¹⁾). Обращаясь къ этой исторіи, мы съ первыхъ же шаговъ ея видимъ тѣсную связь между религіей народа и его философской мыслью: изъ религіи вырастаетъ философія народа, и эта философія въ свою очередь реформируетъ содержаніе народной религіи, когда ея данныя и предпосылки перестаютъ удовлетворять потребностямъ религіозной мысли и чувства народа. „Въ древности метафизика первая возстала противъ языческаго многобожія и проповѣдала единого духовнаго Бога *свободною разумною проповѣдью*“²⁾). „Метафизика приготовила все просвѣщенное человѣчество древняго міра къ разумному усвоенію началъ христіанства и, вдохновленная духомъ Христовымъ, создала православную догму, христіанскій гнозисъ св. отецъ. Она развила эту догму въ стройное зданіе и выражала въ себѣ разумное и свободное сознаніе Христовой истины. Потомъ, когда въ германской Европѣ эта догма, застывъ въ своей древней формѣ, явилась внѣшнимъ чуждымъ игомъ, метафизика первая освободила умы, направивъ ихъ на самодѣятельное и свободное изслѣдованіе какъ природы, такъ и духа религіи. Она подготовила реформацію, какъ въ послѣдствіи и другія великія соціальныя движенія, перевороты и переобразованія новаго времени“³⁾).

Античная мысль не въ силахъ была осуществить искомага синтеза вѣры и философскаго умозрѣнія. „Вся греческая мысль страдала отсутствіемъ высшаго, абсолютнаго, всеобъемлющаго идеала, и самое большое, чего она могла достигнуть — было признаніе безусловной необходимости такого идеала, подготовленіе культурнаго человѣка къ воспріятію, усвоенію и постиженію его. Самый же этотъ идеалъ, начало абсолютнаго синтеза и примиренія, явился за предѣлами эллинизма—въ христіанствѣ“⁴⁾). Такой характеръ

1) Т. III, 30.

2) Курсивъ мой.

3) Т. III, 30—31.

4) Т. III, 42.

эллинской мысли объясняется особенностями греческаго религіознаго мірочувствія и міропониманія. „Первоначальная метафизика каждаго народа заключается въ его религіозныхъ понятіяхъ и представленіяхъ“ ¹⁾, и религія заранѣе очерчиваетъ циклъ идей философіи того или другаго народа и полагаетъ неизбѣжную границу развитію сказанной философіи. Отсюда проистекаетъ задерживающее вліяніе религіи на философію рядомъ съ положительнымъ ея вліяніемъ, выражающимся въ томъ, что „въ религіи метафизическое отъ начала опредѣляется конкретно“. Но „религія порождаетъ не одни метафизическія представленія и понятія, а также и особый складъ ума, особое настроеніе чувства и воли“ ²⁾. И даже тамъ, гдѣ религіозныя представленія поблекли или вовсе исчезли, живо это исконное настроеніе, этотъ коренной духъ народа. Поэтому философія всегда имѣетъ „кровное сродство съ религіей своего народа“ ³⁾. Отсюда понятно, что лишь вселенская, сверхнаціональная религія можетъ породить и соотвѣтствующую философію и раскрыть вселенскій, сверхнародный идеаль истины.

Нѣкоторые не понимаютъ, чтò въ религіи можетъ способствовать правильному научному умозрѣнію, чистой философіи; а другіе, напротивъ того, не вполне сознаютъ, чтò собственно въ различныхъ религіяхъ можетъ препятствовать развитію философіи и задерживать или отклонять ее отъ прямого пути. Но дѣло въ томъ, что „истина есть не только нѣчто мыслимое, она безусловно положительна, она есть, она дана или дается нашей мысли, а не создается ею. Мысль, порвавшая съ преданіемъ, не есть еще чистая и безприродная, а какъ бы не помнящая родства“ ⁴⁾. Истина должна „идти навстрѣчу нашему познанію“. Но метафизическое, сверхчувственное не можетъ быть дано

¹⁾ Т. III, 45.

²⁾ Т. III, 46.

³⁾ Т. III, 46.

⁴⁾ Т. III, 47.

эмпирически, хотя и может *открываться* въ чувственномъ. Сущее, положительное, абсолютное есть предметъ откровенія. Метафизика логически предполагаетъ религіозное откровеніе въ той или иной формѣ. „Идеи абсолютнаго, божественнаго — не самодѣльны, никѣмъ не изобрѣтаются, и онѣ-то должны быть непремѣнно даны начинающей метафизикѣ, носить сверхличный, объективный характеръ безусловной *позитивности*. Всякая положительная религія имѣетъ для метафизики именно то важное значеніе, что она позитивна; и даже тамъ, гдѣ метафизика безусловно отвергаетъ религіозныя представленія, она сходится съ религіей въ томъ, что признаетъ нѣкоторое метафизическое „*положительное*“, котораго она сама по себѣ, очевидно, не можетъ ни найти, ни засвидѣтельствовать“ ¹⁾). „Метафизика отправляется отъ конкретнаго метафизическаго даннаго и сознаетъ его, чтобы затѣмъ принять или отвергнуть его первоначальное опредѣленіе, религіозную форму, его представлявшую.... Ибо, если каждая религія извѣстнымъ образомъ представляетъ и опредѣляетъ абсолютный идеаль, составляющій предметъ откровенія, то каждая *ограничиваетъ* его по-своему, преломляетъ и раздробляетъ его лучи — за исключеніемъ единой истинной вселенской религіи, которая можетъ вмѣстить совершенное откровеніе“ ²⁾).

Все сказанное нами о тѣсной связи религіи съ философій С. Н. Трубецкой обосновываетъ и демонстрируетъ на исторіи греческой религіозной и философской мысли. Греческая философія не связана была религіей въ виду отсутствія въ послѣдней догмы, и являетъ поэтому для насъ особенно поучительный примѣръ ³⁾). Устанавливая полнѣйшій параллелизмъ развитія религіи и философій въ эллинской культурѣ, С. Н. Трубецкой останавливается съ особымъ вниманіемъ на антропоморфизмѣ греческой религіи, имѣвшемъ важное значеніе при позднѣйшей встрѣчѣ элли-

¹⁾ Т. III, 49.

²⁾ Т. III, 49.

³⁾ Т. III, 130.

низма съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Коренную вѣру въ антропоморфизмъ божественнаго, духовнаго онъ признаетъ едва ли не самымъ глубокимъ, хотя и безсознательнымъ вѣрованіемъ, которое греческая философія почерпнула изъ національной религіи ¹⁾. И это вѣрованіе подготовило принятіе христіанской истины Богочеловѣчества: „греческій антропоморфизмъ относится къ христіанскому, какъ относительное и ограниченное къ абсолютному“ ²⁾. „Абсолютный антропоморфизмъ заключается лишь въ идеѣ вселенскаго сверхприроднаго Бога, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣкъ; Бога, по образцу котораго созданъ самъ человѣкъ, въ которомъ Онъ воплотился. Въ такомъ вселенскомъ Богочеловѣчествѣ — все естественное, непосредственно человѣческое, всецѣло приносится въ жертву, умираетъ въ себѣ, чтобы ожить въ Богѣ и соединить человѣчество съ Божествомъ. Греческая религія не могла дать положительнаго откровенія такого Богочеловѣчества, но въ самомъ относительномъ антропоморфизмѣ ея заключалась истина, подготовившая человѣчество къ христіанству. Въ этомъ антропоморфизмѣ греческій философъ, помимо цѣлаго ряда метафизическихъ идей, черпалъ прежде всего жизненное убѣжденіе въ богоподобіи своихъ познавательныхъ способностей, вѣру въ вообразимость и познаваемость Истины“ ³⁾. Положительные результаты греческой философіи „восприняты были какъ въ истинную религію христіанства, такъ и въ его философію, подобно тому какъ естественный антропоморфизмъ грековъ пресуществился въ абсолютный божественный антропоморфизмъ Христа“ ⁴⁾.

На ряду со всѣмъ этимъ, С. Н. Трубецкой указываетъ и на отрицательныя стороны греческаго натурализма; онъ видитъ ихъ, главнымъ образомъ, въ характерномъ для него дуализмѣ матеріи и духа. Грекъ не знаетъ *свободнаго* Бога;

¹⁾ Т. III, 132.

²⁾ Т. III, 134.

³⁾ Т. III, 135.

⁴⁾ Т. III, 135.

понятіе свободы въ высшемъ смыслѣ неизвѣстно ему ни въ религіи, ни въ морали. Отсюда весьма важный выводъ: „всякая религія, кромѣ абсолютной вселенской, должна необходимо препятствовать развитію чистой философіи“¹⁾. Поэтому всегда наступаетъ минута, когда философія направляетъ свою критику на основы такого вѣроченія, не удовлетворяющаго законнымъ запросамъ чело-вѣческаго разума и нравственнаго чувства. Но духъ отрицанія не можетъ дать ничего положительнаго, и философія становится тогда отвлеченной, теряетъ всякую позитивную почву и не можетъ дать даже той относительной истины, которая была въ религіи. Отсюда разочарованіе, торжество скептицизма и переходъ къ эмпиризму или реакціонному религіозно-мистическому позитивизму и борьбѣ за *старое* изъ національнаго эгоизма, привычки или суетности²⁾. Все это наблюдается и въ наши дни; вотъ почему исторія древней мысли въ ея отношеніи къ религіи такъ поучительна для насъ. „Если греческая философія, столь чистая и рациональная, столь свободная и независимая въ своемъ развитіи, такъ глубоко и конкретно связана съ религіей грековъ, то мы въ правѣ предполагать еще болѣе интимную связь между религіями и философіями другихъ европейскихъ народовъ“³⁾. Въ частности полезно напомнить чело-вѣчеству теперь, при всеобщемъ господствѣ субъективнаго протестантскаго рационализма и спиритуалистическаго иконоборства, объ относительной истинѣ греческаго натурализма и о заключающихся въ немъ цѣнныхъ религіозныхъ элементахъ. „Греческая философія есть мостъ, посредствомъ котораго культурное, образованное язычество перешло къ христіанству и постольку всего болѣе объясняетъ намъ ихъ взаимное отношеніе, — *христіанство до христіанства*, — въ язычествѣ, и наоборотъ, судьбу и значеніе *натурализма въ христіанствѣ*“⁴⁾.

1) Т. III, 136.

2) Т. III, 136—137.

3) Т. III, 137.

4) Т. III, 138.

Какъ разрѣшался для С. Н. Трубецкого коренной для его міросозерцанія вопросъ о внутреннемъ смыслѣ христіанскаго вѣроученія? — Отвѣтъ на него, съ точки зрѣнія генезиса, даётъ, какъ мы указывали, его работа о Логосѣ; но въ сжатой формѣ мы находимъ сводъ его мыслей по этому предмету въ статьѣ, посвященной другому важному вопросу—вопросу объ отношеніи этики къ догматикѣ, морали къ религіи. Исходнымъ пунктомъ его размышлений служить здѣсь столь часто встрѣчающееся и въ научной богословской полемикѣ и въ повседневныхъ религіозныхъ спорахъ противоположеніе нагорной проповѣди никейскому символу. Въ первой видятъ чистое и неискаженное ученіе Христа, во второмъ результатъ компромисса между первоначальнымъ христіанскимъ ученіемъ и языческимъ, въ частности греческимъ мудрствованіемъ. Но что же въ дѣйствительности представляетъ изъ себя христіанское ученіе въ подлинномъ его видѣ?

„Въ основѣ первоначальнаго христіанства,—отвѣчаетъ С. Н. Трубецкой,—лежалъ Христосъ, а не компромиссъ между іудействомъ и язычествомъ“¹⁾. Но язычество не могло сразу понять Христа и усвоить Новый, а съ нимъ и Ветхій завѣтъ; началась борьба. Кто побѣдилъ: язычество или христіанство? Если бы исповѣданіе вѣры, принятое всей церковью послѣ трехъ вѣковъ ея существованія, представляло собою контрастъ ученію Христа,—то побѣда лежала бы, очевидно, не на сторонѣ христіанства, а на сторонѣ эллинизма, греческой философіи, возобладавшей въ христіанскомъ ученіи. Тогда все православіе съ его мистическимъ культомъ, догматомъ, небесной іерархіей являлось бы лишь смягченной переработкой ранняго гностицизма. Такъ и представляется это дѣло нѣкоторымъ новѣйшимъ ученымъ²⁾. Къ подобному же результату приходятъ совершенно другимъ путемъ и нѣкоторые современные моралисты въ Россіи и на Западѣ. Для нихъ также позднѣйшее

¹⁾ Т. II, 135.

²⁾ Т. II, 136.

церковное ученіе является неподлиннымъ христіанствомъ, и противоположность между нагорной проповѣдью и никейскимъ символомъ сводится въ ихъ глазахъ къ противоположности между живой нравственной вѣрой и мертвымъ фарисейскимъ догматизмомъ ¹⁾).

Вполнѣ признавая правомѣрность протеста со стороны живого религіознаго чувства противъ бездушнаго и мертвящаго догматизма и ритуализма, С. Н. Трубецкой указываетъ, что фарисейство можетъ быть двоякое, и что фарисей отвлеченнаго морализма, отвергающій мистическое ученіе церкви, столь же мало способенъ понять глубокой жизненный смыслъ ученія Христа, какъ и фарисей ритуализма и мертвой буквы. Но, быть можетъ, историческая наука, свободная отъ *всякихъ* предразсудковъ, могла бы помочь моралисту въ опредѣленіи того, что составляло дѣйствительную суть историческаго христіанства? Но такая наука, свободная отъ предразсудковъ, есть только требованіе — тамъ, гдѣ идетъ дѣло о самомъ капитальномъ изъ всѣхъ нравственныхъ интересовъ человѣка; и историкъ не можетъ, да и не долженъ быть свободенъ отъ предпосылокъ вѣры при оцѣнкѣ смысла фактовъ. „Вопросъ о томъ, что было въ христіанствѣ истиннаго или ложнаго, долженъ быть для него рѣшенъ ²⁾“. Въ чемъ же заключается подлинный смыслъ христіанства? Христіанство не есть „чисто моральное ученіе“, и догма христіанства не отдѣлима отъ его морали, если понимать послѣднюю въ надлежащей глубинѣ ея. Основаніемъ евангельской морали является новое начало жизни, новое отношеніе къ Богу и къ міру, открываемое намъ Христомъ. Нагорная проповѣдь есть проповѣдь „Сыномъ Божиимъ“ „Царствія Божія“; она имѣетъ не только этической, но и космической, мистической и апокалиптической смыслъ. Каковъ же идеаль „Царствія Божія“? Оно есть „установленіе жизни съ Богомъ, въ

¹⁾ Т. II, 136.

²⁾ Т. II, 138.

Богъ, по Богу“¹⁾. Оно воплощено во Христъ; оно *явленіе Отца* черезъ Его сыновъ. Отсюда *идеальный* императивъ христіанской этики: „дѣйствуй такъ, чтобы Богъ, въ котораго ты вѣруешь; являлся въ твоёмъ дѣйствиіи реальнѣе міра и твоей собственной души“²⁾. Такой нравственный законъ есть „законъ свободы“, ибо онъ законъ любви; онъ весь заключенъ въ одномъ образѣ Христа, „Начальника жизни“, и не можетъ быть разбитъ на рядъ отдѣльныхъ другъ отъ друга заповѣдей. Можно не вѣрить въ Христа и въ Бога, но таковъ исторически доказанный, основной фактъ христіанскаго самосознанія, выраженный въ терминахъ „Сынъ Божій“ и „Богочеловѣкъ“. „Можно сомнѣваться въ истинности этого идеала, но нельзя сомнѣваться въ его смыслѣ, въ его нравственномъ содержаніи, т.-е. въ наличности самого *идеала* Сына Божія въ *вѣрованіи* христіанства“³⁾. „Богъ, какъ источникъ благой человѣческой дѣятельности, какъ источникъ всякаго блага, какъ всеобщая воля (любовь), — вотъ основаніе христіанской нравственности, которая въ отличіе отъ всякой другой морали предполагаетъ вѣру, предполагаетъ основное религіозное отношеніе, типомъ котораго служить „Сынъ Божій“⁴⁾. Въ нагорной проповѣди, которая начинается такъ называемыми „заповѣдями блаженства“, высшія нравственныя требованія, наиболѣе характерныя для христіанства (напримѣръ, о любви къ врагамъ), обосновываются указаніемъ *сыновьяго* отношенія къ Богу: „любите враговъ вашихъ... чтобы вы стали сынами Отца вашего небеснаго... Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ“. Таковъ историческій идеаль христіанства. „Осуществился ли онъ въ дѣйствительности во Христѣ Іисусѣ, есть ли это только отвлеченное представленіе или живой духъ, живое существо—это вопросъ вѣры и притомъ капитальный вопросъ

1) Т. II, 141.

2) Т. II, 141.

3) Т. II, 142.

4) Т. II, 142.

вѣры въ Бога, вѣры въ *реальность добра*¹⁾. Здѣсь этика переходитъ въ религиозную сферу.

„Идеаль „Царствія Божія“ не ограничивается одною областью личнаго отношенія отдѣльнаго челоуѣка къ Богу, но претендуетъ на универсальное значеніе — социальное и космическое“²⁾. „Царствіе Божіе“ должно явиться въ силѣ и славу. Это *присшествіе* нисколько не зависитъ отъ нравственнаго *подвига* отдѣльныхъ людей; оно связывается скорѣе съ умноженіемъ зла и беззаконія въ мірѣ и будетъ судомъ міру³⁾. Оно есть „царствіе небесное“ и осуществлено на небѣ среди ангеловъ; о нисшествіи его молятся, и „знаменія“ возвѣщаютъ и удостовѣряютъ приходъ его.

Здѣсь мы сталкиваемся съ одной изъ самыхъ характерныхъ историческихъ особенностей христіанства, служавшей къ большому соблазну моралистовъ или тѣхъ историковъ и мыслителей, которые видятъ въ христіанствѣ одну „этическую проповѣдь“: мы разумѣемъ евангельскія чудеса и знаменія. Можно отрицать дѣйствительность этихъ чудесъ, не допускающую, очевидно, никакой экспериментальной провѣрки; но вѣра въ эти чудеса и связь этой вѣры съ ученіемъ есть историческій фактъ, котораго нельзя выдѣлить изъ исторіи христіанства⁴⁾. Изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, чтобы вѣра, въ ея христіанскомъ пониманіи, имѣла своимъ послѣднимъ основаніемъ наличность и доказанность чудесъ и знаменій. „По свидѣтельству Евангелій самъ Христосъ порицалъ невѣріе, ищущее знаменій: вѣра основывается на *внутреннемъ* знаменіи, на нравственномъ опытѣ. Царство Божіе внутри челоуѣка, и онъ долженъ искать прежде всего *этого* царства и правды его; и тѣмъ не менѣе чудеса Христа суть признаки, „знаменія“ для вѣрующихъ“⁵⁾. Другимъ камнемъ преткновенія для совре-

1) Т. II, 143.

2) Т. II, 143.

3) Т. II, 144.

4) Т. II, 145.

5) Т. II, 146.

менныхъ моралистовъ служить идея грядущаго возмездія. Знаменія и возмездія соблазняютъ ихъ, и они ищутъ чистой морали внѣ христіанства. Какъ примирить это противорѣчіе, какъ бы подрывающее чистоту христіанской морали? Противорѣчіе это мнимое и „свидѣтельствуетъ скорѣе о внутренней неполнотѣ этого морализма, чѣмъ о нравственной несостоятельности христіанскаго міросозерцанія“ ¹⁾. Богъ источникъ не только нравственнаго добра, но и всякаго блага. „Царство Божіе“—совершенное осуществленіе блага и „должно обнять весь міръ не только нравственный, но и физическій, чтобы совершенно воплотить въ себѣ Божество“ ²⁾. Чудеса являются *нравственно необходимыми признаками* приближенія „Царствія Божія“, его „знаменіями“. Возмездіе, „наслѣдіе“ царства, его „блаженство не награда, а результатъ осуществленія царства. Побѣда надъ смертью въ лицѣ воскресшаго Христа представляетъ не только религіозную, но и нравственную истину, какъ главное знаменіе царства. „Съ этой точки зрѣнія нравственность или мораль, проповѣданная Христомъ, представляется автономной, несмотря на свой религіозный характеръ, несмотря на тѣ знаменія и обѣтованія, съ которыми она соединяется. Мало того, въ нихъ-то и высказывается съ полной послѣдовательностью ея притязаніе на абсолютный универсальный характеръ“ ³⁾. Ибо „абсолютная мораль есть такая, которая признаетъ добро какъ благо и благо — абсолютнымъ, всесильнымъ *нравственнымъ* началомъ, т.-е. Богомъ“ ⁴⁾. Но „если только допустить абсолютный принципъ и абсолютную цѣль нравственности, то придется допустить и необходимость *реальнаго воплощенія* Божества, а слѣдовательно, и реальнаго осуществленія Его царства“ ⁵⁾. Здѣсь этика непосредственно смыкается съ христіанской догматикой.

¹⁾ Т. II, 147.

²⁾ Т. II, 147.

³⁾ Т. II, 147.

⁴⁾ Т. II, 148.

⁵⁾ Т. II, 149.

Но что изъ себя представляетъ эта догматика? Не метафизику греческаго типа, продуктъ эллинскаго гнозиса въ христіанствѣ, какъ смятся доказать нѣкоторые ученые. Греческій идеализмъ по существу своему исключалъ тотъ нравственно-религіозный реализмъ, который характеризуетъ христіанство и еврейство ¹⁾. Уже одно утвержденіе, что всемірный божественный Логосъ сталъ плотью и обиталъ съ нами, что онъ есть человѣкъ Иисусъ Христосъ, заключаетъ въ себѣ „безуміе“ съ точки зрѣнія греческой философіи, которое еще усиливается проповѣдью креста, и одного слова о воскресеніи мертвыхъ, сказаннаго передъ философами и толпой, собравшейся въ Аѳинскомъ ареопагѣ, было достаточно, чтобы возбудить пренебреженіе просвѣщенныхъ грековъ. Эллинскую тенденцію представляютъ гностики, и побѣда надъ ними была побѣдой подлиннаго христіанства. Никейскій символъ явился выраженіемъ живого сознанія христіанъ. Теперь гностицизмъ празднуетъ свое возрожденіе въ теософическихъ кругахъ, и это напоминаніе о подлинномъ содержаніи христіанской мысли со стороны освѣдомленнаго и вдумчиваго историка-философа получаетъ для насъ особую силу и значеніе. Въ заключеніи своихъ разсужденій С. Н. Трубецкой говоритъ о насущной необходимости выяснить точнѣе какъ философское, такъ и религіозное ученіе о Логосѣ въ ихъ взаимномъ различіи и дѣйствительномъ отношеніи. Это онъ и сдѣлалъ въ своемъ капитальномъ изслѣдованіи о Логосѣ.

Поставивъ себѣ задачу „оправданіе вѣры отцовъ нашихъ“ на путяхъ свободнаго и безпристрастнаго научнаго изслѣдованія исторіи и содержанія религіозной и философской мысли человѣчества, С. Н. Трубецкой ни на минуту не скрывалъ отъ себя всей трудности этой задачи. Ему была ясна, какъ онъ самъ говоритъ, та „бездна, которая отдѣляетъ современное научное міросозерцаніе отъ міро-созерцанія нашихъ праотцевъ или отъ того міросозерцанія,

¹⁾ Т. II, 158.

съ которымъ связана древне-церковная наука¹⁾. И, говоря о наукѣ, онъ разумѣетъ въ данномъ случаѣ не одно естествознаніе, которое обычно выдвигается при постановкѣ сказаннаго вопроса на первое мѣсто, но историческую науку, съ которой связаны главнѣйшія работы Трубецкого, и, главнымъ образомъ, ту ея часть, которая касается еврейской или ранней христіанской исторіи и литературы. Наука, послѣ долгой борьбы съ суевѣріемъ и посторонними посягательствами, отвоевала себѣ, наконецъ, свободу и независимость, и это безцѣнное ея завоеваніе С. Н. всю свою жизнь отстаивалъ въ своихъ научныхъ работахъ, въ своихъ критическихъ и публицистическихъ статьяхъ, видя въ немъ великую и единственную гарантію успѣшнаго и плодотворнаго труда для вѣрящихъ въ конечное торжество истины и доступность ея безкорыстному и чуждому лукавства исканію путей къ ней. Вслѣдъ за знаменитымъ русскимъ богословомъ и церковнымъ историкомъ онъ всегда готовъ былъ повторить его слова: „Стыдѣніе лица той наукѣ, которая хочетъ защищать истину ложью!“ „Добросовѣстный ученый,—пишетъ С. Н.—никогда не согласится на сдѣлку между наукой и религіей, равно недостойную обѣихъ“²⁾. Въ подобныхъ сдѣлкахъ онъ видѣлъ главную ошибку близорукой апологетики.

И, однако, стремленіе къ высшему конечному единству вѣры и знанія не было въ его глазахъ бесплоднымъ стремленіемъ; но оно не представлялось ему какъ нѣчто данное, готовое и законченное. И пока оно не достигнуто, у науки можетъ и долженъ быть только одинъ законный интересъ — интересъ истины и интересъ знанія; она считается не съ мнѣніями, а съ фактами и доказательствами; ей мѣшаютъ предвзятая тенденціи, хотя бы и самыя благонамѣренныя³⁾. Задача истинной апологетики не споръ съ наукой, а раскрытіе истинъ чисто религіознаго порядка.

1) I, 447.

2) Т. I, 447.

3) Т. I, 448.

„Есть уже нѣчто общее между истинно-вѣрующими христианами, какъ бы ни значительно было различіе въ ихъ познаніяхъ, въ ихъ умственномъ развитіи“¹⁾. Объ этомъ *главномъ* надлежитъ говорить прежде всего, а остальное получить свое освѣщеніе лишь въ связи съ этимъ главнымъ. Выяснить дѣйствительное содержаніе христианства, какъ оно дано въ словѣ Евангелія и преданіи христианской жизни, и притомъ въ подлинномъ его свѣтѣ—вотъ высшая и постоянная задача апологетики²⁾. Если защитникъ христианства вѣритъ въ его истину, то съ него достаточно по мѣрѣ силъ *представить* вѣрное изображеніе христианскаго ученія. Истины христианства можно и должно доказывать, но доказывать словомъ и дѣломъ, и притомъ „только изъ него самого, изъ того вѣчнаго живого средоточія, того пребывающаго содержанія христианства, которое со-знается вѣрующимъ какъ *живое существо*. Христось есть живое начало христианства, и только тамъ, гдѣ христианская мысль проникнута сознаниемъ Его жизни, тамъ только она можетъ дать цѣльное воспроизведеніе Его ученія“³⁾. „Богословіе аналитически расчленяетъ содержаніе вѣры, то, что сознается ею какъ откровеніе; но сама по себѣ христианская вѣра влагаетъ все свое содержаніе въ одно слово, одно имя Христа, въ которомъ заключается вся полнота ея религіознаго опыта“⁴⁾. Въ этого живого опыта ни понять, ни принять христианства нельзя. „Догматическія положенія суть отвлеченныя, обобщенныя выраженія коллективнаго опыта церкви“⁵⁾. „Разсматривая жизнь Христа, Его личность, Его слово, находимъ ли мы въ немъ Бога, видимъ ли мы въ немъ Отца или нѣтъ? Это вопросъ и притомъ основной вопросъ религіознаго опыта, въ связи съ которымъ рѣшается все остальное. Если во Христѣ мы

1) Т. I, 448.

2) Т. I, 448—449.

3) Т. I, 449.

4) Т. I, 449.

5) Т. I, 449.

видимъ Бога, то это Божество уже не есть въ нашихъ глазахъ отвлеченная идея, а живой нравственный образъ; если мы видимъ въ немъ Бога, то мы видимъ въ Немъ свой судъ—судъ и обличеніе всего міра, и вмѣстѣ—свѣтъ міра, спасеніе міра, искупленіе, жизнь“ ¹⁾.. Намъ скажутъ: „это опытъ воображаемый“. Но мы „можемъ указать много людей, которые жили во Христѣ, жили въ Богѣ, для которыхъ присутствіе Бога и нравственное общеніе съ Нимъ было постояннымъ, реальнымъ фактомъ сознанія,—фактомъ, опредѣлявшимъ собою всю ихъ жизнь“ ²⁾. Существованія такихъ „богоносцевъ“, т.-е. такихъ людей, все сознаніе которыхъ было проникнуто тѣмъ, что они называли Богомъ или Духомъ Божіимъ, — мы отрицать не можемъ. „Религиозный опытъ, или, если можно такъ выразиться, *Боюсо-знаніе*, т.-е. откровеніе Бога въ сознаніи человѣка, есть психологическій фактъ, какъ бы мы его ни объясняли или какъ бы мы его ни оцѣнивали“ ³⁾.

Взглядъ на религію вообще и на христіанство въ частности и особенности, какъ на жизнь въ Богѣ и по Богу, какъ на истину, не доказуемую, а показуемую на словѣ и дѣлѣ, неразрывно связанъ у С. Н. Трубецкого съ признаніемъ необходимости и значительности выраженія и воплощенія религіи въ культъ и обрядъ, въ домашнемъ быту и общественной жизни. Съ этой точки зрѣнія картина, являемая современной русской жизнью, вызывала въ немъ тяжелое раздумье и наводила его на печальныя и безотрадныя размышленія. „Безвѣріе и равнодушіе въ просвѣщенныхъ слояхъ общества, расколъ и сектантство, развѣдающіе народъ, приниженное состояніе духовенства, казенное лицемеріе вмѣсто живой нравственной силы, насиліе вмѣсто проповѣди, полиція вмѣсто христіанскаго апостольскаго слова убѣжденія“ ⁴⁾. Церкви даны вѣчныя и не-

¹⁾ Т. I, 450.

²⁾ Т. I, 450.

³⁾ Т. I, 450.

⁴⁾ Т. I, 438.

преложныя обѣтованія, и „врата ада“ не одолѣють ее. Опасность не для истины, но для насъ. Неужели же Русь потеряетъ свою духовную твердыню, свою вѣру и перестанетъ быть православной? „Сосредоточіемъ религіозной жизни нашихъ предковъ было православное богослуженіе, православный обрядъ проникалъ всю ихъ жизнь, глубоко и властно дисциплинировалъ ее, служилъ источникомъ и выраженіемъ религіозныхъ идей, въ которыхъ наши предки рождались и умирали“ ¹⁾. „Наши предки жили церковной жизнью, а наша жизнь ничего церковнаго въ себѣ не имѣетъ“. „Умалять великое социальное и воспитательное значеніе обряда можетъ только легкомысліе“. „Онъ соединялъ миллионы людей въ одной мысли, одномъ чувствѣ, одномъ образѣ, въ одномъ религіозномъ дѣйствіи. Обрядъ будилъ сознание высшаго собирательнаго мистическаго единства, которое выражается въ дивномъ пѣснопѣніи: „Нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ“. Онъ служилъ реальной связью живыхъ поколѣній съ поколѣніями отжившими, которыхъ обнималъ въ себѣ его древній храмъ. Обрядъ былъ высшей поэзіей, высшимъ искусствомъ, высшей философіей нашихъ предковъ, и въ его образахъ и дѣйствіяхъ воплощалась для нихъ вся полнота христіанскаго православнаго ученія церкви“ ²⁾. Богослуженіе христіанской церкви есть одновременно проповѣдь, молитва и таинство: оно является нагляднымъ вѣроученіемъ и нравоученіемъ. Конечно, органическая связь между обрядомъ и ученіемъ и таинствами, въ немъ выражающимися, можетъ утратиться. Отрицательной стороной исключительно обрядоваго христіанства является ритуализмъ, пагубныя послѣдствія котораго и сказались въ русскомъ расколѣ. Но фактъ раскола не только не умаляетъ значенія обряда, но, наоборотъ, показываетъ всю степень его значенія. „Расколось единство православнаго русскаго народа въ его богослуженіи, въ его благочестіи. Расколось единство

¹⁾ Т. I, 439.

²⁾ Т. I, 439.

обряда, составлявшаго связующее звено религиозной жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ самый обрядъ утратилъ прежнюю силу и значеніе“. „Замѣчательное дѣло! Старообрядцы, повидимому, всего болѣе дорожившіе старымъ обрядомъ, положили начало религиозному дробленію; расколъ породилъ сектантство. Съ другой стороны, въ церкви, которая исправила, очистила обрядъ и соблюла въ себѣ единство, онъ, несомнѣнно, утратилъ прежнюю дисциплинирующую религиозную силу“ ¹⁾.

Можно ли при этихъ условіяхъ назвать православнымъ современное русское общество? Спрашивая это, мы разумѣемъ не тѣхъ русскихъ людей, которые совершенно отшатнулись отъ церкви, а тѣхъ, которые считаютъ себя вѣрующими, ходятъ въ церковь къ достойной по праздникамъ и говѣютъ на Страстной недѣлѣ, которые удѣляютъ православію двѣ минуты по буднямъ и полчаса по воскресеньямъ. Но, скажутъ намъ, оплотъ и надежда православія не въ интеллигенціи, оторванной отъ родной почвы, а въ вѣрующихъ массахъ простого русскаго народа. Онъ наполняетъ храмы и строитъ ихъ; онъ не только кормитъ Россію, но и молится за нее. Въ отвѣтъ на это возраженіе, С. Н. Трубецкой указываетъ на проявленія въ нашемъ народѣ великаго духовнаго голода, который все болѣе и болѣе обостряется и утолить который безсильна наша интеллигенція въ ея теперешнемъ состояніи. „Мы не можемъ,—говоритъ онъ,—признать нормальнымъ такое состояніе, при которомъ просвѣщеніе парализуетъ просвѣщенныхъ или дѣлаетъ ихъ бесполезными для того народа, который нуждается въ ихъ производительномъ трудѣ для своего преуспѣянія“ ²⁾. „Духовная оторванность интеллигенціи отъ народа есть явленіе глубоко ненормальное и болѣзненное“. И вотъ, въ то время, какъ въ культурномъ обществѣ мы находимъ не болѣе, какъ равнодушіе къ обряду, нерѣдко пренебреженіе и глумленіе, но, за самими

¹⁾ Т. I, 440.

²⁾ Т. I, 441.

рѣдкими исключеніями, не видимъ религіознаго протеста противъ него, въ средѣ народа возникаютъ новыя сектантскія движенія, распространяющіяся съ силою и заразительностью религіознаго одушевленія и принимающія характеръ борьбы и протеста противъ обряда и противъ церкви, какъ обрядоваго института. „Протестантизмъ не замеръ у границъ Россіи“ ¹⁾. „Народъ, болѣе насъ консервативный, заходитъ, однако, въ случаѣ отрипанія несравненно далѣе насъ: онъ не ограничивается равнодушіемъ, а протестуетъ и отвергаетъ“ ²⁾. „Насъ упрекнуть въ томъ, что мы преувеличиваемъ значеніе обряда. Но мыслящему православному русскому человѣку трудно преувеличивать его значеніе“ ³⁾. Надо, чтобы церковная жизнь имѣла какое-нибудь выраженіе, какую-нибудь форму. Разъ это больше не обрядъ, то что же замѣнило его въ этомъ качествѣ? И С. Н. Трубецкой ставитъ вопросъ въ общей его формѣ: что нужно для того, чтобы вновь возродить религіозную и церковную жизнь нашего общества? Отвѣта на этотъ вопросъ ему дать не пришлось, и предпринятая имъ въ этомъ направленіи работа осталась въ его бумагахъ незаконченной, но и то, что мы привели изъ его мыслей о современной русской церковной жизни даетъ, въ связи съ общими его религіозными взглядами, возможность судить, въ какомъ направленіи ему рисовалось разрѣшеніе этого рокового для русской культуры вопроса.

На этомъ мы и закончимъ нашъ по необходимости бѣглый и сжатый очеркъ религіозныхъ убѣжденій и религіозно-философскихъ взглядовъ С. Н. Трубецкого.

Въ одной изъ своихъ неоконченныхъ работъ С. Н., резюмируя свои взгляды на религію, говоритъ: „Для однихъ Богъ есть только понятіе или отвлеченное представленіе; для другихъ—ложный призракъ; для третьихъ—это живая духовная сила, которую они испытываютъ и сознаютъ,

¹⁾ Т. I, 442.

²⁾ Т. I, 442.

³⁾ Т. I, 443.

какъ нѣчто безконечно болѣе реальное, истинное, превосходное, чѣмъ внѣшній міръ, или даже ихъ собственная душа. Это они доказываютъ на дѣлѣ, въ своей жизни, въ своей личности, въ своемъ самопожертвованіи и самоотверженіи. Они являютъ въ себѣ и черезъ себя ту силу, которая движетъ ими и живетъ въ нихъ, они показываютъ ее въ своемъ словѣ и дѣлѣ; они раскрываютъ ее въ ея характерѣ, ея духовныхъ, нравственныхъ свойствахъ и притомъ иногда до такой степени ярко и мощно, что и другіе чрезъ нихъ испытываютъ ее, убѣждаются въ ея мощи и правдѣ¹⁾. Такимъ слугой живого Бога, исповѣдникомъ и проповѣдникомъ абсолютнаго добра и правды, борцомъ за права разума и свободу мысли, „отъ Слова Слово научившимся“, былъ самъ С. Н. Трубецкой въ своей жизни, въ своей научной и общественной дѣятельности, и благодарная память объ историкѣ Слова, мыслию и дѣломъ послужившемъ Слово, душу свою по велѣнію Слова положившемъ, не умретъ въ русскомъ обществѣ и русской наукѣ.

Г. Рачинскій.

¹⁾ Т. I, 450—451.

Реализмъ въ естествознаніи и индуктивный методъ.

I.

Развитіе современной теоріи естественно-научнаго изслѣдованія происходитъ подъ знакомъ дедуктивнаго метода.

Современные изслѣдователи не удовлетворяются классическими изложеніями основныхъ принциповъ механики и физики, въ которыхъ они обнаруживаютъ много скрытыхъ, молчаливо подразумеваемыхъ допущеній. Ставя своей цѣлью возможно большее логическое расчлененіе элементовъ, возможно болѣе строгую и точную формулировку основъ знанія, современные изслѣдователи стремятся изгнать изъ науки все подразумеваемое, выраженное неявно, не останавливаясь передъ коренной ломкой научныхъ понятій.

Но, критикуя традиціонныя формулировки естественно-научныхъ принциповъ и обнаруживая скрытыя въ нихъ допущенія, современные теоретики не ставятъ вопроса, полезны или вредны для изслѣдованія природы эти скрытыя допущенія, и а priori рассматриваютъ ихъ, какъ вредныя и подлежащія устраненію. Между тѣмъ это нельзя считать достаточно мотивированнымъ: живучесть подобныхъ скрытыхъ допущеній какъ бы говоритъ обратное.

Поэтому умѣстно произвести изслѣдованіе скрытыхъ принциповъ съ другой точки зрѣнія, т.-е. не рассматривая заранѣе, какъ вредныя, ясно формулировать эти принципы и, такимъ образомъ, выяснить, которые изъ нихъ дѣйствительно излишни, которые, наоборотъ, полезны и даже необходимы.

Подобная точка зрѣнія тѣмъ болѣе обязательна, что въ данномъ случаѣ обнаруживается полный разрывъ между господ-

ствующей теоріей и существующей практикой естественно-научнаго изслѣдованія.

По мнѣнію теоретиковъ дедуктивнаго метода, традиціонныя реалистическія концепціи подлежатъ устраненію, такъ какъ онѣ неявно заключаютъ въ себѣ метафизическія допущенія, выходящія за предѣлы опыта. Физическая теорія не должна претендовать на выраженіе чего-либо дѣйствительно существующаго, какой-либо реальности, но должна представлять собою лишь логически упорядоченную систему символовъ, позволяющую ориентироваться въ явленіяхъ и предвидѣть ихъ.

Этого требуютъ теоретики; натуралистъ же, имѣющій дѣло непосредственно съ природой, какъ и прежде, созерцаетъ кусочки вещества сквозь стекла приборовъ и задаетъ себѣ постоянно все тотъ же самый вопросъ: «что именно въ дѣйствительности здѣсь происходитъ?» И отъ такого метода—разсматривать реальныя явленія и умозаключать отъ однихъ реальностей къ другимъ — натуралистъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ отказаться. Интересъ къ дѣйствительности составляетъ движущую силу изслѣдованія.

Въ настоящей статьѣ мы ставимъ своею цѣлью доказать, что такого рода реализмъ, примѣняемый натуралистомъ инстинктивно, не основанъ на какомъ-либо недоразумѣніи и не является неправомѣрнымъ или наивнымъ вторженіемъ метафизики въ физику, но вызывается логическими требованіями индуктивнаго метода, въ своемъ развитіи необходимо приводящаго къ реалистическимъ концепціямъ.

Вполнѣ понятно, что методъ математика, разсматривающаго вопросы естествознанія, какъ вопросы прикладной математики, не совпадаетъ съ методомъ подлиннаго натуралиста. И хотя оба изслѣдователя примѣняютъ какъ дедуктивныя, такъ и индуктивныя умозаключенія, но основаніемъ для различенія этихъ двухъ методовъ является именно роль индукціи, которая, какъ мы увидимъ далѣе, существенно различна въ умственныхъ операціяхъ занимающагося вопросами естествознанія математика и натуралиста.

Современный символическій (дедуктивный) методъ является развитіемъ картезіанскаго метода. Декартъ точно такъ же стремился вывести всю научную систему изъ нѣсколькихъ точно сформулированныхъ принциповъ, какъ и современный символи-

ческой методъ. Декартъ говорилъ даже, что онъ философствуетъ не о дѣйствительномъ, а о возможномъ мірѣ, не о дѣйствительныхъ, а о возможныхъ основаніяхъ происходящаго, что также находится въ согласіи съ символическимъ методомъ.

Впрочемъ, Декартъ придавалъ онтологическій характеръ своимъ построеніямъ, и нѣкоторые историки науки склонны приведенныя утвержденія Декарта разсматривать просто, какъ уловку, допущенную съ цѣлью избѣжать преслѣдованій со стороны враговъ науки. Въ такомъ случаѣ, символическая теорія устраняетъ онтологическій характеръ дедуктивныхъ построеній и въ серьезъ можетъ повторить слова Декарта: «Для меня было бы достаточно, если бы причины, которыя я вообразилъ себѣ, дѣйствительно были таковы, что всѣ явленія, къ которымъ онѣ могли бы привести, были бы сходны съ тѣми, которыя мы видимъ въ мірѣ. Для меня было бы тогда безразлично, вызваны ли эти явленія видимаго нами міра дѣйствительно тѣми причинами или какими-либо другими. Но достаточно полезно, мнѣ кажется, для жизни знать и воображаемыя причины, разъ это приводитъ къ тѣмъ же результатамъ, какъ если бы мы знали истинныя причины» ¹⁾).

Съ другой стороны, методъ «некритическаго» натуралиста, очевидно, можно сблизить съ методомъ Ньютона, основные постулаты котораго до сихъ поръ безъ измѣненія принимаются большинствомъ натуралистовъ. Въ дальнѣйшемъ будутъ детально противопоставлены другъ другу эти два метода— дедуктивный (картезіанскій), къ которому тяготеютъ математики, и индуктивный (ньютоновскій), который примѣняютъ натуралисты.

Математикъ, занимающійся теоретической физикой, можетъ благодаря своему методу дѣлать важныя открытія и предсказывать новые, еще не наблюденные факты. Но дѣйствительно виртуознаго развитія *ars inveniendi* достигаетъ только у натуралиста, непосредственно наблюдающаго природу и примѣняющаго въ полной мѣрѣ индукцію. Раскрыть и ясно формулировать этотъ методъ натуралиста, весьма развитой, хотя примѣняемый инстинктивно, и является задачей настоящей статьи.

¹⁾ Descartes Principia Philosophiae pars IV a 204 p.

II.

Въ качествѣ примѣра изложенія, заключающаго въ себѣ явно выраженныя, но тѣмъ не менѣ весьма цѣлесообразныя допущенія, можно привести основные принципы Ньютона. Ихъ необходимо разобрать также въ виду того, что они неизмѣнно подвергаются критикѣ теоретиками дедуктивнаго метода, а съ другой стороны, натуралисты все еще придерживаются ихъ при изслѣдованіи.

Согласно съ поставленной цѣлью мы рассмотримъ не то, что явно высказано въ принципахъ Ньютона, а то, что въ нихъ скрыто подразумѣвается, что написано въ нихъ, такъ сказать, между строчекъ.

Первое опредѣленіе Ньютона гласитъ: «Количество матеріи есть величина, измѣряемая совмѣстно ея (матеріи) плотностью и объемомъ». И далѣе черезъ нѣсколько строкъ: «Это количество въ дальнѣйшемъ буду подразумѣвать подъ именемъ тѣла или массы» ¹⁾.

Согласно популярному, инстинктивно подразумѣваемому представленію «матерія» является носителемъ не одного какого-либо свойства вещества, но всѣхъ его свойствъ. Поэтому подъ «количествомъ матеріи» у Ньютона подразумѣвается нѣкоторая величина, имѣющая отношеніе въ одинаковой мѣрѣ ко всѣмъ свойствамъ вещества. Предполагается, что, какое бы изъ свойствъ вещества мы ни взяли, въ количественномъ отношеніи оно будетъ пропорціонально прежде всего количеству матеріи, обладающей этимъ свойствомъ.

Въ первомъ опредѣленіи, такимъ образомъ, заключается гипотеза, что указанную величину (количество матеріи) можно опредѣлить, не подвергая изслѣдованію всѣ свойства вещества, но производя измѣренія лишь двоякаго рода—плотности и объема. Смыслъ этой гипотезы заключается въ томъ, что на основаніи измѣреній только геометрическаго и механическаго характера, при производствѣ которыхъ не принимается во вниманіе ни химическій составъ тѣла, ни его структура, можно, тѣмъ не менѣ, высказать сужденіе, количественно характеризующее всѣ безъ исключенія свойства тѣла. Затѣмъ, изъ перваго опредѣленія

¹⁾ Начало первой книги „Principia“ ...

слѣдуетъ, что возможно приравнивать другъ къ другу, какъ одинаковыя «количества матеріи», вещества совершенно разнородныя, имѣющія различный химическій составъ и структуру. Но какимъ образомъ возможно сказать о разнородныхъ химически тѣлахъ, что они заключаютъ въ себѣ равныя «количества матеріи»? Очевидно, здѣсь подразумѣвается другая гипотеза, безъ которой Ньютоново опредѣленіе лишается смысла; эту подразумѣваемую гипотезу можно формулировать такъ: существуетъ первичная матерія, изъ которой состоятъ всѣ тѣла; масса тѣла должна равняться количеству первичной матеріи, находящейся въ тѣлѣ.

Подлинная мысль Ньютона именно такова. Третья книга «Principia»... въ первомъ изданіи 1687 года начинается девятью гипотезами, среди которыхъ на третьемъ мѣстѣ находимъ слѣдующую: «Каждое тѣло можетъ преобразоваться въ тѣло другого какого-либо рода, проходя черезъ всѣ промежуточныя ступени качествъ»¹⁾. Нахожденіе приведенной гипотезы на такомъ отвѣтственномъ мѣстѣ, а именно среди основныхъ гипотезъ, начинающихъ III-ю книгу «Principia»..., доказываетъ, что Ньютонъ придавалъ этой мысли большое значеніе. И это вполне понятно, такъ какъ безъ вышеприведенной гипотезы, высказанной или подразумѣваемой, опредѣленіе массы оказалось бы ничего не значащей фразой.

Такимъ образомъ, логически гипотеза превращенія тѣлъ необходима для опредѣленія массы. Что касается ея вѣроятности, то въ настоящее время мы должны признать ее весьма вѣроятной, такъ какъ, во-первыхъ, радиоактивныя вещества дали намъ примѣръ превращенія элементовъ, а, во-вторыхъ, современная физика вынуждена признать общую электрическую основу всякой матеріи.

Высказывая вышеприведенную гипотезу, Ньютонъ въ сущности прибѣгаетъ къ тому же самому ходу мысли, какъ и современная термодинамика — отдѣлъ физики, признаваемый образцовымъ по ясности своего метода. А именно: не имѣя возможности осуществить бесконечно продолжительные обратимые процессы или не умѣя приготовить полупроницаемыя пленки, при помощи которыхъ возможно было бы раздѣлять различнаго

¹⁾ Цит. по „Ист. физики“ Любимова, III т., I отд., 332 стр.

рода молекулы, современный ученый нисколько не смущается этимъ фактомъ, но просто предполагаетъ, что это возможно. Онъ представляетъ себѣ нѣкотораго идеальнаго естествоиспытателя и допускаетъ, что этотъ идеальный естествоиспытатель, находясь въ идеальныхъ условіяхъ, могъ бы осуществить такіе процессы. Далѣе, онъ рассматриваетъ эти процессы, какъ осуществленные, дѣлаетъ отсюда всѣ логическіе и математическіе выводы—и получаетъ блестящіе результаты.

Къ такому же ходу мысли прибѣгъ въ свое время и Ньютонъ. Онъ не говоритъ, какимъ именно образомъ и при какихъ именно условіяхъ одно тѣло можетъ превращаться въ другое, онъ только допускаетъ, что это возможно при нѣкоторыхъ идеальныхъ условіяхъ. Необходимо обратить вниманіе на одно важное слѣдствіе изъ гипотезы превращенія тѣлъ. Если одно тѣло «можетъ преобразоваться въ тѣло другого какого-либо рода», въ такомъ случаѣ массы двухъ химически разнородныхъ тѣлъ А и В можно сравнить, не измѣряя ихъ плотности. Для этого нужно вещество А «преобразовать» въ вещество В и сравнить объемы данныхъ тѣлъ, ставшихъ однородными по составу. Изъ этого ясно, что понятіе массы у Ньютона можетъ быть опредѣлено и помимо плотности, что плотность—только одинъ изъ многихъ признаковъ массы. «Масса» характеризуетъ всѣ, а не только механическія свойства вещества; поэтому отпадаетъ возраженіе Маха, что въ опредѣленіи Ньютона заключается логическій кругъ: понятіе массы опредѣляется черезъ плотность, а плотность есть опять-таки не что иное, какъ масса въ единицѣ объема ¹⁾). Вообще, въ опредѣленіяхъ Ньютона можно усмотрѣть логическіе круги или тавтологіи только въ томъ случаѣ, если придать употребляемымъ имъ терминамъ не тотъ смыслъ, который онъ самъ въ нихъ вкладывалъ.

Итакъ, опредѣленіе массы у Ньютона по существу является гипотезой и даже цѣлымъ комплексомъ гипотезъ. Противъ этого возражать, быть можетъ, что Ньютонъ избѣгалъ гипотезъ и приведуть при этомъ его слова: «Hypotheses non fingo!»

Такъ какъ исторически несомнѣнно, что Ньютонъ къ гипотезамъ прибѣгалъ, то, чтобы понять смыслъ приведеннаго изреченія, рассмотримъ, къ гипотезамъ какого характера Ньютонъ

¹⁾ Е. Mach. „Die Mechanik in ihrer entwicklung“ 1883, 181 p.

прибѣгалъ и какихъ гипотезъ онъ избѣгалъ. Прибѣгая къ гипотезамъ, Ньютонъ старался изложить ихъ въ возможно болѣе общей, возможно болѣе неопредѣленной формѣ. Такъ, онъ высказалъ гипотезу, что если тѣло не сохраняетъ состоянія покоя или равномѣрнаго прямолинейнаго движенія, то это вызывается внѣшними причинами; однако онъ избѣгалъ высказывать въ опредѣленной формѣ, какова природа этихъ причинъ. Онъ говорилъ, что тѣла не могутъ дѣйствовать другъ на друга на разстояніи, и высказалъ гипотезу, что тяготѣніе обусловливается средой, но, въ противоположность Декарту, онъ остерегся высказать эту гипотезу въ специальной формѣ, такъ какъ онъ «до сихъ поръ не могъ вывести изъ явленій истинную причину тяготѣнія». Онъ говорилъ, что «тѣло одного рода можетъ преобразоваться въ тѣло всякаго другого рода», но не давалъ алхимическихъ рецептовъ и не говорилъ, какъ и при какихъ условіяхъ возможно подобное преобразование. Изъ этого мы видимъ, что Ньютонъ избѣгалъ произвольныхъ специальныхъ гипотезъ о природѣ вещей и высказывалъ гипотезы въ чрезвычайно общей неопредѣленной формѣ. Теряя въ опредѣленности, его гипотезы выигрывали въ правдоподобности, и, такимъ образомъ, Ньютонъ дѣйствительно достигъ того, что вѣроятность многихъ изъ допущенныхъ имъ гипотезъ неизмѣримо больше вѣроятности отрицанія этихъ гипотезъ. Высказываніе гипотезъ въ общей и неопредѣленной формѣ для приданія имъ большей правдоподобности, какъ мы увидимъ далѣе, является однимъ изъ характерныхъ пріемовъ индуктивнаго метода. Теперь сравнимъ съ Ньютоновымъ опредѣленіемъ массы соотвѣтствующія современныя опредѣленія. Приведемъ нѣсколько варіацій подобныхъ опредѣленій, въ общемъ согласныхъ между собою, данныхъ извѣстными теоретиками.

«Тѣлами, имѣющими равныя массы, мы называемъ такія, которыя при взаимодействіи сообщаютъ другъ другу равныя и противоположныя ускоренія... Если мы примемъ за единицу взятое для сравненія тѣло A , то массу m мы припишемъ тому тѣлу, которое тѣлу A сообщаетъ въ m разъ большее ускореніе по сравненію съ тѣмъ, которое оно само получаетъ отъ тѣла A . Отношеніе массъ есть отрицательное и обратное отношеніе взаимныхъ ускореній... Въ нашемъ понятіи массы не заключается никакой теоріи, «количество матеріи» въ немъ совершенно из-

лишне, въ немъ содержится лишь точное установленіе, описаніе и обозначеніе факта» ¹⁾.

«Даже въ хорошихъ учебникахъ можно найти въ качествѣ опредѣленія массы бессмысленное выраженіе: масса есть «количество матеріи», при чемъ не дается никакого указанія, какъ это количество измѣрять. Изъ предыдущихъ соображеній вытекаетъ подходящее къ дѣлу опредѣленіе массы, какъ емкости энергіи движенія. Отсюда несомнѣнно слѣдуетъ, что понятіе массы связано необходимымъ образомъ только съ энергіей движенія, а съ остальными свойствами «матеріи» находится только въ косвенныхъ соотношеніяхъ» ²⁾.

«Во-первыхъ, мы видимъ, что масса какого-нибудь тѣльца находится въ отношеніи къ нѣкоторому тѣльцу эталону, или что масса есть всегда относительное количество. Во-вторыхъ масса оказывается простымъ числомъ, представляющимъ отношеніе ускореній. Мы имѣемъ такимъ образомъ передъ собой вполне ясное и понятное опредѣленіе» ³⁾.

Нельзя, конечно, отрицать логической строгости подобныхъ опредѣленій. Нельзя отрицать также и того, что въ нихъ не заключается никакой ни скрытой, ни явной гипотезы, такъ какъ въ нихъ заключается номинальное опредѣленіе массы, какъ величины, обратной ускоренію.

Но почему устраненіе гипотезы изъ понятія массы можетъ считаться научнымъ выигрышемъ, а не проигрышемъ? Не теряемъ ли мы, такимъ образомъ, цѣнную и правдоподобную гипотезу — вотъ вопросъ, который не изслѣдуютъ теоретики дедуктивнаго метода. Неужели, констатировавши «существованіе особаго признака, опредѣляющаго ускоренія тѣль», натуралистъ долженъ на этомъ остановиться, какъ думаетъ Махъ? ⁴⁾ — Ни въ какомъ случаѣ! Онъ можетъ и долженъ идти далѣе.

Количество энергіи движенія, поглощаемой тѣломъ, пропорціонально массѣ тѣла — вотъ осязательный фактъ. Но и количество всякой другой энергіи, находящейся въ тѣлѣ, также про-

¹⁾ Mach. „Die Mechanik“, 203 p.

²⁾ W. Ostwald. „Vorlesungen über Naturphilosophie“ 1902, 283 p.

³⁾ К. Пирсонъ. „Грамматика науки“, пер. В. Базарова и П. Юшкевича, 352 стр.

⁴⁾ Mach. „Mechanik“, 207 p.

порціонально массѣ тѣла! Количество потенциальной энергіи, химической, тепловой и т. д. точно такъ же пропорціонально массѣ тѣла! Питательность двухъ кусковъ хлѣба при прочихъ равныхъ условіяхъ также пропорціональна ихъ массамъ. Совершенно непонятно, какимъ образомъ посредствомъ дедуктивнаго метода можетъ быть выведено, что питательность двухъ кусковъ хлѣба обратно пропорціональна ускореніямъ, которыя они могутъ сообщить другъ другу.

Или же возьмемъ такое сравнительно недавно открытое и недостаточно изслѣдованное свойство, какъ радіоактивность. Предположимъ, что проф. Махъ или проф. Оствальдъ желаютъ приобрести для лабораторіи нѣкоторое количество радія. Имъ не придется въ голову сомнѣваться, конечно, что за два миллиграмма радія слѣдуетъ заплатить вдвое, а за три миллиграмма—втрое дороже, нежели за одинъ, такъ какъ два миллиграмма содержатъ вдвое болѣе активной энергіи. Откуда же можетъ взяться эта апіорная увѣренность въ обратной пропорціональности между ускореніями и радіоактивностью? Очевидно, съ понятіемъ „миллиграммъ” инстинктивно связывается не представленіе о величинѣ, обратной ускоренію, а представленіе о нѣкоторомъ количествѣ матеріи. Слѣдовательно, утверждать, что масса есть не что иное, какъ единица, дѣленная на ускореніе и взятая съ обратнымъ знакомъ, или что-либо въ этомъ родѣ—это значить убѣждать себя въ томъ, будто мы знаемъ меньше, нежели знаемъ на самомъ дѣлѣ. Мало того, мы увѣрены, что еще не всѣ свойства тѣлъ намъ извѣстны. Но и относительно еще неизвѣстныхъ свойствъ, мы заранѣе убѣждены, что и они также пропорціональны массѣ тѣла, такъ какъ всѣ эти обобщенія подразумѣваются въ понятіи «количество матеріи». Итакъ, когда натуралистъ утверждаетъ, что масса есть количество матеріи, онъ подразумѣваетъ нѣкоторую гипотезу. Вынося эту гипотезу изъ сферы безсознательнаго на поверхность, получаемъ слѣдующее опредѣленіе массы.

Масса есть коэффициентъ, пропорціональный количеству каждой изъ неопредѣленно большаго числа частью извѣстныхъ, частью неизвѣстныхъ свойствъ и энергій, которыми тѣло обладаетъ или можетъ обладать, коэффициентъ, не зависящій отъ химической природы тѣла, а зависящій только отъ количества первичной матеріи, находящейся въ тѣлѣ.

III.

Выпишемъ первыя четыре изъ основныхъ опредѣленій Ньютона ¹⁾).

I. Количество матеріи есть величина, измѣряемая совмѣстно ея (матеріи) плотностью и объемомъ.

II. Количество движенія есть величина, измѣряемая совмѣстно скоростью и количествомъ матеріи.

III. Сила, присущая матеріи (*materiae vis insita*), есть способность сопротивленія, вслѣдствіе которой всякое тѣло сохраняетъ, поскольку это для него возможно, свое состояніе покоя или равномѣрнаго движенія по прямой.

IV. Приложенная сила (*vis impressa*) есть дѣйствіе, направленное на тѣло, стремящееся измѣнить его состояніе покоя или равномѣрнаго движенія по прямой.

Первое опредѣленіе мы уже разобрали. Здѣсь необходимо остановиться на третьемъ и четвертомъ опредѣленіяхъ.

Третье опредѣленіе заключаетъ въ себѣ слѣдующія гипотезы:

Во-первыхъ, способность сохранять состояніе покоя или равномѣрнаго движенія по прямой постулируется, какъ примордіальное свойство всякаго тѣла. Во-вторыхъ, въ качествѣ такого же примордіальнаго свойства тѣла разсматривается и способность сопротивленія давленіямъ или толчкамъ, стремящимся измѣнить состояніе тѣла. Способность сопротивленія измѣненію движенія, какъ очевидно изъ сочетанія словъ, есть величина обратная ускоренію. Въ-третьихъ, здѣсь постулируется пропорціональность между способностью сопротивленія и количествомъ матеріи, такъ какъ предполагается, что способностью сопротивленія надѣлена каждая матеріальная частица; ускореніе же, слѣдовательно, обратно пропорціонально количеству матеріи.

Изъ этихъ гипотезъ вытекаетъ законъ равенства дѣйствія и противодѣйствія. Въ самомъ дѣлѣ, если ускоренія обратно пропорціональны массамъ, то произведеніе ускоренія на массу есть величина постоянная для двухъ взаимодействующихъ тѣлъ. Необходимо обратить вниманіе, что у Ньютона законъ равенства дѣйствія и противодѣйствія не есть номинальное опредѣленіе, какимъ онъ былъ бы, если бы массы опредѣлялись по ускоре-

¹⁾ „Principia“... Начало первой книги.

ніямъ, но реальный законъ, предполагаемое совпаденіе двухъ разнородныхъ измѣреній.

Провѣрить этотъ законъ можно слѣдующимъ образомъ: какое-либо вещество получить въ совершенно чистомъ однородномъ состояніи посредствомъ химическихъ операций. Отмѣрить по объему два какія-нибудь количества вещества. Изслѣдовать ускоренія, какія эти количества сообщаютъ другъ другу, и затѣмъ сравнить произведенія отмѣренныхъ по объему количествъ вещества на соотвѣтствующія ускоренія. Поскольку этотъ законъ распространяется не только на однородныя, но и на всѣ тѣла, онъ носитъ гипотетическій характеръ. Кромѣ того, въ третьемъ опредѣленіи подразумѣвается невозможность дѣйствія на разстояніи.

Если тѣлу присуща способность сохранять свое состояніе покоя или равномернаго движенія по прямой, это значитъ, что тѣлу не присуща способность самопроизвольно измѣнять это состояніе. По отношенію же другъ къ другу частицы матеріи обладаютъ, согласно третьему опредѣленію, не способностью влеченія, а способностью сопротивленія этому кажущемуся влеченію. Тѣло не можетъ одновременно сохранять состояніе равномернаго движенія и устремляться къ другому тѣлу; такъ что, если бы тяготѣніе было также «*materiae vis insita*», то третье опредѣленіе было бы лишеннымъ смысла. Ньютонъ опредѣленно заявляетъ: «Я менѣе всего утверждаю, что тяжесть присуща матеріи; подъ силой, присущей матеріи (*per vim insitam*), подразумѣваю только силу инерціи. Она неизмѣнна. Тяжесть же уменьшается съ удаленіемъ отъ земли»¹⁾.

Взглядъ Ньютона относительно дѣйствія на разстояніи выясняется слѣдующимъ отрывкомъ:

«Нельзя представить себѣ, какимъ образомъ неодушевленное грубое вещество могло бы — безъ посредства чего-либо посторонняго, которое не матеріально — дѣйствовать на другое вещество иначе, какъ при взаимномъ соприкосновеніи. А такъ должно бы быть, если бы тяготѣніе было въ смыслѣ Эпикура присуще матеріи... Допустить, что тяготѣніе врождено матеріи, присуще ей, такъ что одно тѣло должно дѣйствовать на разстояніи черезъ пустоту на другое безъ посредства чего-либо

¹⁾ «Principia»... кн. III 4 р. Цит. по женеvскому изд. 1742 г.

посторонняго, помощью котораго дѣйствіе и сила отъ одного тѣла проводится къ другому, есть для меня такая нелѣпость, что, полагаю, въ нее не впадетъ ни одинъ человекъ, способный къ мышленію о философскихъ вещахъ» ¹⁾.

Наконецъ, Ньютонъ такъ высказывается о причинѣ тяготѣнія:

«Слѣдуетъ прибавить о нѣкоторомъ тончайшемъ газѣ, проникающемъ всѣ твердыя тѣла и находящемся въ нихъ; дѣятельность этого газа и является той силой, вслѣдствіе которой частицы тѣлъ на малыхъ разстояніяхъ влекутся другъ къ другу и, соприкасаясь, сдѣпляются. И наэлектризованныя тѣла дѣйствуютъ на болѣе значительныхъ разстояніяхъ, отталкивая и притягивая сосѣднія легкія тѣла» ²⁾.

Такимъ образомъ, Ньютонъ былъ убѣжденъ въ невозможности непосредственнаго дѣйствія на разстояніи, и «притяженіе» было для него не болѣе, какъ метафорой. Поэтому предположеніе о томъ, что способность взаимнаго влеченія есть апіорное свойство матеріи, третьимъ опредѣленіемъ совершенно исключается. Притяженіе двухъ тѣлъ или частицъ предполагаетъ разстояніе между ними, тогда какъ отталкиваніе или давленіе можетъ быть свободно отъ этого предположенія. Поэтому Ньютонъ въ основу своей механики положилъ силу давленія ³⁾.

Такъ какъ въ дѣйствительности тѣла измѣняютъ свое состояніе, то изъ третьяго опредѣленія слѣдуетъ, что причиной подобнаго измѣненія является не внутреннее свойство тѣла, а нѣчто внѣшнее — приложенная сила. Такимъ образомъ, третье опредѣленіе вызываетъ необходимость въ четвертомъ.

Четвертое опредѣленіе равносильно слѣдующему положенію: въ природѣ или въ средѣ, въ которой помѣщены тѣла, существуютъ силы, т.-е. причины механическаго характера, которыя

¹⁾ Ньютонъ. «Письмо къ Бентлею». Цит. по «Исторіи физики» Любимова III т. I отд. 344 стр.

²⁾ «Principia»... кн. III, Scholium Generale.

³⁾ Ср. Фолькманнъ. «Теорія познанія естественныхъ наукъ». 17 стр., русск. пер.: «Ньютонъ разработалъ физическую сторону своей научной системы механики, положивъ въ ея основу дѣйствіе черезъ давленіе. Это можно доказать и въ настоящее время ссылкой на его терминологию: термины, которыми онъ пользуется при обоснованіи своей системы, эти *vis impressa, motrix impressa*, слѣдуетъ понимать только въ этомъ смыслѣ».

стремятся измѣнить состояніе покоя или равномѣрнаго движенія тѣлъ по прямой посредствомъ толчковъ или давленій.

Изъ предыдущаго ясно, что мысль Ньютона именно такова.

Физика Ньютона отличается отъ физики Декарта трактовкой понятія «силы». По существу между картезианскимъ и ньютоновскимъ понятіемъ силы нѣтъ никакой разницы; сила не есть ни «влеченіе», т.-е. дѣйствіе на разстояніи, ни какое-либо таинственное свойство среды. «Сила» у Ньютона — это характерный для индуктивнаго метода способъ осторожнаго высказыванія гипотезъ въ общей и неопредѣленной формѣ.

Для объясненія кажущагося притяженія Декартъ а ріогі построилъ теорію вихрей. Ньютонъ же избѣгаетъ специальныхъ произвольныхъ допущеній о природѣ силъ («Hypotheses non fingo!»). Онъ не обнародовалъ построенную имъ теорію, объясняющую тяготѣніе, такъ какъ ему «не удалось изъ опыта и наблюденій дать удовлетворительное доказательство существованія той среды и способа, какимъ она дѣйствуетъ, производя главныя явленія природы».

Онъ высказалъ только, что существуетъ нѣкоторый скрытый механизмъ, являющійся причиной тяготѣнія. Этотъ скрытый механизмъ Ньютонъ обозначилъ общимъ именемъ «силы». Затѣмъ, онъ развилъ теорію тяготѣнія, т.-е. теорію дѣйствія этого механизма, которая должна остаться справедливой, какова бы ни оказалась природа механизма, разъ только этотъ механизмъ подойдетъ подъ общее понятіе «силы». Итакъ, сила по Ньютону — это общее обозначеніе для всѣхъ скрытыхъ механизмовъ, сообщающихъ ускоренія тѣламъ. Кромѣ того, сила — это методъ построенія и математической разработки нѣкоторыхъ вѣроятнѣйшихъ гипотезъ, которыя можно примѣнять къ скрытымъ механизмамъ, не зная и временно игнорируя ихъ детали.

Если изслѣдователь обозначаетъ какой-либо скрытый механизмъ, какъ «силу», то онъ тѣмъ самымъ игнорируетъ его структуру. Формулируя, далѣе, законъ дѣйствія силы, изслѣдователь, въ сущности, высказываетъ гипотезу относительно общаго результата дѣятельности скрытаго механизма, предполагая, что какова бы ни была природа этого механизма, суммарный эффектъ будетъ тотъ же самый. Вслѣдствіе этого справедливость гипотезы и приложимость математической теоріи оказывается независимой отъ той или иной структуры, отъ тѣхъ или

инныхъ деталей механизма. Проигрывая въ опредѣленности, гипотезы, построенныя на понятіи «сила», выигрываютъ, такимъ образомъ, въ правдоподобности. Такой приемъ не былъ извѣстенъ Декарту. Въ этомъ сказалась оригинальность Ньютона и преимущество его метода.

Подъ общее понятіе силы могутъ подойти толчки, давленія, электрическія или магнитныя напряженія и т. д.; могутъ подойти также и реакціи связей, такъ что механика связанныхъ массъ Герца является только частнымъ случаемъ Ньютоновой.

Логическимъ слѣдствіемъ приведенныхъ опредѣленій являются «*Leges Motus*», высказывающіе по существу одно и то же съ различными логическими удареніями.

Въ первомъ законѣ высказывается еще разъ принципъ инерціи, и затѣмъ измѣненіе состоянія тѣла выставляется, какъ признакъ того, что тѣло находится подъ дѣйствіемъ силы.

Второй законъ обращаетъ вниманіе на равенство между приращеніемъ количества движенія въ одной системѣ и потерей въ другой (пропорціональность измѣненія движенія приложенной силѣ). Наконецъ, третій законъ подчеркиваетъ, что не можетъ быть дѣйствія безъ равнаго ему и противоположнаго противодѣйствія.

Итакъ, основной гипотезой Ньютона, изъ которой вытекаетъ логически вся его механическая философія, является третье опредѣленіе или принципъ инерціи. Источникомъ для установленія этого принципа послужили нѣкоторыя современныя Ньютону положенія, которыя онъ удачно соединилъ въ одно цѣлое.

Во-первыхъ, онъ исходилъ изъ популярнаго понятія о матеріи, какъ о носителѣ свойствъ, и о способности матеріи сопротивляться толчкамъ, какъ объ одномъ изъ этихъ свойствъ.

Затѣмъ, онъ исходилъ изъ распространеннаго въ его эпоху убѣжденія, что дѣйствіе на разстояніи невозможно и что тѣла только посредствомъ толчковъ или давленій могутъ дѣйствовать другъ на друга, при чемъ давленіе въ то время представляли также, какъ сумму толчковъ. На основаніи такого взгляда всѣ тѣла можно раздѣлить на двѣ категоріи: подвергаемыя дѣйствіямъ толчковъ и не подвергаемыя имъ. Тѣла второго рода должны или находиться въ покоѣ, или совершать свободныя, непринужденныя движенія, вытекающія изъ ихъ сущности (напр., движенія планетъ согласно Аристотелю). Такія дви-

женія можно разсматривать и какъ относительную перемѣну мѣста, и какъ относительный покой, такъ какъ части свободно движущагося тѣла находятся въ покоѣ по отношенію другъ къ другу. Тѣла же перваго рода совершаютъ принужденныя движенія и подвергаются деформирующимъ давленіямъ и толчкамъ. Различныя части такого тѣла постоянно передаютъ другъ другу эти толчки и, слѣдовательно, не находятся въ покоѣ по отношенію другъ къ другу. Состояніе тѣлъ, подвергаемыхъ толчкамъ, такимъ образомъ, невозможно разсматривать, какъ состояніе относительнаго покоя.

Наконецъ, Ньютонъ исходилъ изъ высказаннаго Галилеемъ и Декартомъ положенія, что тѣло, получившее импульсъ, будетъ безъ конца двигаться равномерно по прямой при отсутствіи внѣшнихъ препятствій. На основаніи этого положенія, Ньютонъ выдѣлилъ изъ всѣхъ возможныхъ правильныхъ движеній прямолинейное равномерное движеніе, приравнялъ его къ относительному покою, и способность къ сохраненію такого движенія разсматривалъ, какъ прирожденное свойство матеріи. Такимъ образомъ былъ полученъ принципъ инерціи, который въ переводѣ на современный, болѣе точный языкъ можно формулировать такъ: *всякая матеріальная точка по отношенію ко всякой другой находится въ покоѣ или движется прямолинейно и равномерно отъ столкновенія до столкновенія.*

IV.

Мы видѣли, что опредѣленія Ньютона, въ сущности, являются гипотезами. Слѣдуетъ ли въ этомъ видѣть особенность изложенія, свойственную одному лишь Ньютону? Слѣдуетъ ли считать эту наличность гипотезъ въ опредѣленіяхъ недостаткомъ изложенія, промахомъ, недосмотромъ? — Нѣтъ, ни въ какомъ случаѣ, такъ какъ иной методъ опредѣленія понятій въ естествознаніи, въ сущности, не возможенъ. Всѣ или по крайней мѣрѣ большая часть естественно-научныхъ опредѣленій построены по точно такому же методу и подобнымъ же образомъ скрываютъ въ себѣ гипотезы, какъ и опредѣленія Ньютона.

Опредѣлить понятіе — значитъ перечислить всѣ его признаки или же, если возможно, замѣнить перечисленіе всѣхъ признаковъ перечисленіемъ однихъ, такъ называемыхъ, существенныхъ признаковъ, т.-е. такихъ, изъ которыхъ всѣ остальные признаки

логически вытекаютъ. Но ни тотъ, ни другой способъ опредѣленія понятій въ естествознаніи оказывается очень часто непримѣнимымъ.

Въ физикѣ или химіи нельзя опредѣлить понятіе черезъ перечисленіе существенныхъ признаковъ, такъ какъ одни изъ извѣстныхъ намъ признаковъ по большей части не вытекаютъ изъ другихъ. Физическія и химическія константы въ противоположность математическимъ признакамъ не могутъ служить въ качествѣ исходнаго пункта для дедукцій и не допускаютъ возможности вывода изъ одного признака большого числа другихъ признаковъ въ качествѣ слѣдствій. Перечисленіе же всѣхъ признаковъ также невозможно, потому что объекты естествознанія обладаютъ неопредѣленно большимъ числомъ признаковъ, изъ которыхъ далеко не всѣ намъ извѣстны.

Поэтому натуралистъ вынужденъ довольствоваться не перечисленіемъ всѣхъ признаковъ и не перечисленіемъ существенныхъ признаковъ понятія, а перечисленіемъ характерныхъ признаковъ объекта, т.-е. такихъ, по которымъ можно узнать объектъ, отличить отъ другихъ объектовъ, умозаключить о его наличности въ данномъ мѣстѣ. Естественно-научныя опредѣленія носятъ, такимъ образомъ, діагностическій характеръ ¹⁾.

Напримѣръ, характеризуя фосфоръ, натуралистъ выбираетъ изъ прочихъ свойствъ, во-первыхъ, атомный вѣсъ, температуру плавленія, затѣмъ наиболѣе характерныя реакціи и, такимъ образомъ, строитъ діагностическую дефиницію фосфора. Подобную діагностическую дефиницію, однако, нельзя считать настоящей дефиниціей, такъ какъ она отвѣчаетъ не на вопросъ, что именно представляетъ собою объектъ, а на вопросъ, какъ мы можемъ умозаключать о его наличности? Самый же объектъ въ діагностическомъ опредѣленіи, напр., фосфоръ, представляется какимъ-то образомъ извѣстнымъ и дефинированнымъ помимо перечисляемыхъ признаковъ. Это объясняется тѣмъ, что въ естественно-научныхъ опредѣленіяхъ только одна часть — діагнозъ — высказывается явно, а другая часть — гипотеза — молчаливо подразумевается. Вынося эту гипотезу на поверхность, получаемъ слѣдующее положеніе, являющееся одновременно и опредѣленіемъ и гипотезой: фосфоръ есть дѣйствительно существующій

¹⁾ Sigwart «Logik» I Bd. 395 p. IV Auf.

объектъ, обладающій весьма большимъ количествомъ своеобразныхъ, только ему свойственныхъ признаковъ, извѣстныхъ намъ только частично, о наличности котораго всего удобнѣе умозаключать по нѣсколькимъ перечисляемымъ свойствамъ.

Такимъ образомъ, всякое діагностическое опредѣленіе заключаетъ въ себѣ скрытую, весьма неопредѣленную и весьма правдоподобную гипотезу. Опредѣленіе массы у Ньютона является именно такимъ діагностическимъ опредѣленіемъ, такъ какъ объемъ и плотность только измѣряютъ массу, но не опредѣляютъ содержаніе этого понятія.

Теоретики дедуктивнаго метода не могутъ мириться со скрытыми гипотезами вообще, а съ проникновеніемъ подобныхъ гипотезъ въ дефиниціи въ особенности. Между тѣмъ, допущеніе, что объектъ можетъ обладать какими-то другими еще неизвѣстными признаками, кромѣ признаковъ, перечисленныхъ въ дефиниціи и всѣхъ логически вытекающихъ изъ нихъ, является гипотезой. Поэтому теоретикъ дедуктивнаго метода вынужденъ разсматривать діагностическую дефиницію, какъ полную дефиницію, а группу наиболѣе характерныхъ свойствъ объекта, какъ группу признаковъ, исчерпывающихъ собою все содержаніе понятія. Подобный методъ еще допустимъ въ механикѣ. Но уже въ физикѣ и химіи онъ можетъ приводить только къ парадоксамъ.

Такъ, напримѣръ, положеніе: «фосфоръ плавится при 44° », Le Roy считаетъ не физическимъ закономъ, а опредѣленіемъ понятія фосфоръ.

Конечно, теоретикъ въ правѣ какъ угодно опредѣлить понятіе, лишь бы оно не заключало въ себѣ противорѣчія; но понятіе, опредѣленное подобнымъ образомъ, не можетъ выполнить своего назначенія.

Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что мы констатировали наличность всѣхъ признаковъ перечисленныхъ въ дефиниціи фосфора и, слѣдовательно, констатировали присутствіе фосфора. Это констатированіе не можетъ намъ принести ни малѣйшей пользы, если мы убѣждены, что содержаніе понятія «фосфоръ» исчерпывается совокупностью констатированныхъ признаковъ. Такіе признаки фосфора, какъ температура плавленія и т. под., по своей природѣ не могутъ служить исходными пунктами для дедукцій. А умозаключить о наличности другихъ признаковъ фос-

фора, логически не вытекающихъ изъ констатированныхъ, или предпринять изслѣдованіе еще не открытыхъ признаковъ мы не можемъ до тѣхъ поръ, покуда сознательно или безсознательно не будемъ разсматривать опредѣленіе фосфора, какъ діагностическое, а самый фосфоръ, какъ реально существующій объектъ, обладающій весьма большимъ количествомъ свойствъ.

Необходимо обратить вниманіе на то, что, когда мы даемъ объекту, напримѣръ, фосфору, гипотетическое опредѣленіе: фосфоръ есть реально существующій объектъ, обладающій весьма большимъ количествомъ признаковъ,—то мы, въ сущности, прибѣгаемъ къ упомянутому ранѣе ходу мысли, т.-е. подставляемъ вмѣсто себя воображаемаго идеальнаго естествоиспытателя и пытаемся взглянуть на объектъ его глазами.

Вѣдь только идеальнѣй естествоиспытатель могъ бы познать всѣ свойства какого-либо объекта, только онъ могъ бы перечислить всѣ его признаки, дать исчерпывающую дефиницію. Во всякой же діагностической дефиниціи лишь скрыто предполагается, что природа объекта допускаетъ подобную совершенную дефиницію, которую можетъ дать идеальнѣй естествоиспытатель.

Такимъ образомъ, натуралистъ во многихъ случаяхъ инстинктивно и безсознательно подставляетъ вмѣсто себя идеальнаго натуралиста и пытается съ этой точки зрѣнія гипотетически опредѣлить объекты. Но къ этому приему можно прибѣгать и сознательно, и такое сознательное примѣненіе описаннаго приема можетъ оказать большія услуги при разборѣ наиболѣе сложныхъ и запутанныхъ вопросовъ естествознанія.

Сознательная попытка опредѣленія основныхъ понятій съ точки зрѣнія идеальнаго натуралиста повышаетъ значеніе этого приема до степени особаго метода, могущаго служить для рѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ, не поддающихся рѣшенію другими способами ¹⁾.

¹⁾ Въ качествѣ примѣра сознательнаго примѣненія описываемаго метода можно привести—И. Орловъ. «Основные формулы принципа относительности съ точки зрѣнія классической механики». Журн. Русск. Физ.-Хим. Общ. ч. физич. 46, 163 стр. 1914 г. Автору этихъ строкъ при помощи вышеописаннаго метода опредѣленія понятій удалось раскрыть весьма простой физической смыслъ извѣстныхъ «уравненій преобразования» Лорентца, требовавшихъ въ истолкованіи Эйнштейна и Минковского четырехмѣрнаго пространства и парадоксальной не Ньютоновой механики.

V.

Когда желаютъ характеризовать борьбу методовъ и мировоззрѣній въ современной физикѣ, то обычно противопоставляютъ другъ другу механистическую и энергетическую теоріи. Противоположность между этими теоріями считается наиболѣе основной и существенной; именно противоположность механики и энергетики, какъ думаютъ, является причиной важнѣйшихъ теоретическихкихъ споровъ въ этой области. Однако, такой взглядъ неправиленъ. Въ дѣйствительности борьба происходитъ главнымъ образомъ между индуктивнымъ и дедуктивнымъ методами. Дедуктивный методъ, въ свою очередь, заключаетъ въ себѣ два направленія: энергетическую, которая, въ сущности, является только попыткой проведенія тенденцій дедуктивнаго метода въ естествознаніи, попыткой, не свободной отъ внутреннихъ противорѣчій, — и такъ называемую «символическую» теорію, которая является логически завершенной формой дедуктивнаго метода.

Прежде чѣмъ мотивировать вышесказанное, необходимо разъяснить, что именно мы подразумеваемъ подъ терминами «дедукція» и «индукція».

Дедукція—это всякое вообще выведение логическихкихъ слѣдствій изъ данныхъ положеній. Дедукція, такимъ образомъ, охватываетъ собою какъ силлогизмы, такъ и область такъ называемой «логики отношеній».

Умозаключенія, обратныя дедуктивнымъ, т.-е. установленіе возможныхъ посылокъ къ даннымъ положеніямъ, или построеніе силлогизма, когда даны заключеніе и посылка, называется редукціей.

Индукціей же слѣдуетъ называть особый видъ, частный случай редукціи, когда нисхожденіе отъ заключеній къ возможнымъ посылкамъ или отъ слѣдствій къ возможнымъ основаніямъ является вмѣстѣ съ тѣмъ переходомъ отъ частнаго къ общему¹⁾.

Такимъ образомъ, какъ видитъ читатель, мы нѣсколько измѣнили опредѣленіе индукціи Зигварта.

Традиционный методъ натуралистовъ заключается въ томъ, что наблюденные процессы рассматриваются, какъ слѣдствія другихъ еще не наблюденныхъ, болѣе общихъ и простыхъ

1) Sigwart. „Logik“, II Bd. 301 p. IV Aufl.

процессовъ чисто механическаго характера, и наблюденные факты разсматриваются, какъ слѣдствія болѣе элементарныхъ еще неизвѣстныхъ фактовъ. Поэтому къ положеніямъ, полученнымъ экспериментально, гипотетически подбираются возможные послышки или возможные логическія основанія съ такимъ расчетомъ, чтобы изъ построенныхъ гипотезъ обратно можно было бы дедуцировать экспериментальныя данныя. Такъ какъ въ данномъ случаѣ переходъ отъ частнаго къ общему налицо, такъ какъ описываемый методъ стремится свести указаннымъ способомъ всѣ явленія къ элементарнымъ движеніямъ механическаго характера, то онъ и долженъ поэтому быть характеризованъ, какъ методъ индуктивный.

Слѣдуетъ обратить вниманіе, что для подлиннаго натуралиста центръ тяжести индуктивныхъ умозаключеній лежитъ не въ томъ, что они объясняютъ явленія, а въ томъ, что они даютъ свѣдѣнія объ объектахъ, которые мы не можемъ непосредственно наблюдать, какъ, напримѣръ, свѣдѣнія о мірѣ атомовъ и молекулъ.

Энергетика самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ вышеописанный методъ и оспариваетъ цѣлесообразность гипотетическихъ заключеній отъ слѣдствій къ возможнымъ основаніямъ.

Энергетика желаетъ ограничиться выводеніемъ логическихъ слѣдствій изъ наблюденныхъ фактовъ, что, конечно, долженъ дѣлать каждый изслѣдователь, какаго бы метода онъ ни придерживался; но самыя установленныя факты энергетика находитъ невозможнымъ разсматривать, какъ слѣдствія другихъ фактовъ, скрытыхъ и еще неизвѣстныхъ. Поэтому энергетика является методомъ по преимуществу дедуктивнымъ.

Итакъ, энергетика отвергаетъ цѣлесообразность подыскиванія возможныхъ логическихъ основаній къ даннымъ положеніямъ, которое, очевидно, можетъ быть только гипотетическимъ, и выставляетъ требованіе—«обходиться безъ гипотезъ». Но, высказываясь противъ гипотезъ, представители энергетическаго міровоззрѣнія остаются все же натуралистами, интересующимися подлинными, реальными явленіями, а не отвлеченной математической символиккой. Поэтому они не смогли выполнить своего же требованія—обходиться безъ гипотезъ—и гипотезы, незамѣтно для себя, все же допускали.

Критическое отношеніе энергетиковъ къ индуктивному методу гипотезъ вытекаетъ не изъ скептицизма, не изъ опасеній передъ

трудностью такого метода и ненадежностью результатовъ, а изъ положительнаго убѣжденія въ простотѣ природы, въ простотѣ качествъ и въ несводимости ихъ другъ къ другу. Въ виду этого, извѣстный принципъ «экономіи» приобретаетъ значеніе не только мнемоническаго или дидактическаго приема, но и употребляется въ качествѣ эвристическаго приема, въ качествѣ метода изслѣдованія.

Изъ этой основной гипотезы «экономіи» или простоты природы логически вытекаютъ другія многочисленныя гипотезы, молчаливо допускаемыя энергетиками.

Характерно, что энергетики считаютъ «гипотезами» въ дурномъ смыслѣ этого слова только тѣ гипотезы, которыя они отвергаютъ; тѣ же гипотезы, которыя ими допускаются, они считаютъ не «гипотезами», а «естественнымъ, свободнымъ отъ гипотезъ взглядомъ на природу». Съ точки зрѣнія энергетиковъ гипотезы должны быть раздѣлены на двѣ категоріи: постулатъ простоты природы и несводимости качествъ другъ къ другу, а также всѣ слѣдствія изъ этихъ положеній должны молчаливо допускаться, какъ «свободный отъ гипотезъ взглядъ на природу»; всѣ же остальные гипотезы должны быть отвергнуты, какъ стоящія въ противорѣчій съ этимъ основнымъ постулатомъ или принципомъ экономіи.

Такъ, напримѣръ, свободно допускается гипотеза возможности непосредственнаго дѣйствія на разстояніи тѣлъ другъ на друга, а предположеніе скрытаго посредствующаго агента признается «гипотезой», т.-е. вторженіемъ метафизики въ естествознаніе, и на этомъ основаніи отвергается гипотеза міроваго ээира.

Изъ тѣхъ же предпосылокъ вытекаетъ взглядъ на теплоту, свѣтъ и т. под., какъ на простыя явленія, неразложимыя далѣе и не сводимыя ни къ процессамъ движенія, ни къ какимъ-либо другимъ элементарнымъ процессамъ, вслѣдствіе чего отвергается, напримѣръ, механическая теорія тепла.

Оствальдъ критически относился къ атомистической теоріи вещества и съ своей стороны горячо отстаивалъ тотъ взглядъ, что вещество состоитъ не атомистическое или зернистое строеніе, а сплошное. Этотъ свой взглядъ Оствальдъ не считалъ «гипотезой»; онъ замѣтилъ, что и онъ также придерживался «гипотезы», только въ тотъ моментъ, когда подъ давленіемъ фактовъ былъ вынужденъ отъ своей гипотезы отказаться и признать атомистическую структуру вещества.

Многіе трудные и спорные вопросы естествознанія теоретики энергетическаго метода разсматриваютъ, какъ мнимыя или ложныя проблемы. Этимъ они желаютъ сказать, конечно, не то, что данныя проблемы не могутъ найти удовлетворительнаго рѣшенія при современномъ состояніи знаній, а то, что вообще—это суть мнимыя, не существующія проблемы.

Проф. Махъ, на примѣръ, считаетъ такой мнимой проблемой вопросъ о причинѣ тяготѣнія. Но считать вопросъ о причинѣ тяготѣнія не существующимъ можно только, молчаливо допустивъ слѣдующія гипотезы, вытекающія изъ принципа простоты природы: 1) Не кажущееся, а фактическое дѣйствіе на разстояніи; 2) мгновенное распространеніе тяготѣнія; 3) абсолютная точность закона Ньютона, отсутствіе какого-либо вліянія среды на силу тяготѣнія и вообще полное отсутствіе какихъ-либо усложняющихъ вліяній.

Въ самомъ дѣлѣ, если усомниться въ справедливости хотя бы одной изъ этихъ гипотезъ, проблема тяготѣнія представится не только не мнимой, но такой, какова она есть въ дѣйствительности, т.-е. полной глубокаго интереса.

Такимъ образомъ, все сводится не къ устраненію гипотезъ, а къ замѣнѣ однихъ гипотезъ другими.

Легко понять, что энергетика должна сильно стѣснять изслѣдователей, ограничивать свободу выбора научныхъ средствъ, навязывая гипотезы, исключительно согласующіяся съ постулатомъ простоты природы.

Въ виду указанныхъ несовершенствъ, энергетика не смогла удовлетворить ни натуралистовъ, огромное большинство которыхъ инстинктивно тяготеетъ къ индуктивному методу, ни теоретизирующихъ математиковъ, которые развили строго послѣдовательное примѣненіе дедуктивнаго метода къ естествознанію, извѣстное подъ именемъ «символической теоріи».

Теоретики символическаго метода (на примѣръ, Пуанкаре, Пирсонъ, Де-Геенъ) признали необходимость построенія гипотезъ, признали «удобство» механическаго воззрѣнія на природу и пѣлесообразность построенія механическихъ моделей. Однако, упомянутымъ средствамъ, т.-е. гипотезамъ и моделямъ, символисты приписываютъ не то значеніе, которое имъ приписывалось традиціонно.

«Некритическіе» натуралисты, такъ же какъ и энергетики, рассматривали гипотезы и модели, какъ выраженія реальныхъ явленій, въ качествѣ таковыхъ принимали ихъ или отвергали. Между тѣмъ символисты рассматриваютъ гипотезы и модели только какъ средства, удобныя для математической формулировки фактовъ, для сведенія ихъ къ небольшому числу постулатовъ, изъ которыхъ возможно дедуцировать всѣ извѣстные факты, а также предсказывать неизвѣстные. Вопросъ объ отношеніи моделей и формулъ къ реальности принципиально исключается.

Здѣсь мы также имѣемъ дѣло не съ философскимъ скептицизмомъ, не съ убѣжденіемъ въ нереальности міра явленій, а съ естественнымъ индифферентизмомъ математиковъ къ реальнымъ явленіямъ.

Пуанкаре, напримѣръ, не высказываетъ сомнѣній, что въ природѣ существуютъ реальности, не высказываетъ также сомнѣній въ познаваемости ихъ, но просто считаетъ, что не дѣло спеціалиста изслѣдователя интересоваться подобными вещами.

«Насъ мало касается, существуетъ ли эфиръ въ дѣйствительности; это—дѣло метафизиковъ; для насъ важно, что все происходитъ, какъ если бы онъ существовалъ, и что эта гипотеза удобна для объясненія явленій»¹⁾.

На страницахъ указанной книги Пуанкаре не разъ высказывается подобнымъ образомъ. Въ такомъ же духѣ высказываются и другіе символисты.

«Является ли физика наукой философской? Полезно ли съ точки зрѣнія ея прогресса знать, существуютъ ли дѣйствительно матерія, эфиръ, атомы, теплота, электричество, однимъ словомъ, совокупность всѣхъ вещей, представляющихся нашимъ чувствамъ также, или эти чувства являются только обманчивыми видимостями? Что касается меня, я думаю, что это совершенно безразлично и что подобныя разсужденія приносятъ большой вредъ наукѣ, безцѣльно задерживая ея эволюцію»²⁾.

Итакъ, Пуанкаре, Пирсонъ и Де-Геенъ предоставляютъ Маху и Оствальду тратить краснорѣчіе, отстаивая убѣжденія, что теплота въ дѣйствительности не есть родъ движенія, что тѣла

¹⁾ Н. Poincaré „La Science et l'hypothèse“. Paris, 245 p.

²⁾ П. Де-Геенъ „Введеніе въ изученіе физики. Теорія Субстанціи“, пер. Колосовскаго, 9 стр.

въ дѣйствительности не имѣютъ зернистой структуры и т. д. Для нихъ безразлично, что происходитъ въ дѣйствительности. Но атомистическая теорія вещества и механическая теорія тепла даютъ символы, удобные для описанія, и коэффициенты, удобные для выкладокъ. Такія теоріи позволяютъ предвидѣть факты—этого достаточно! Соответствуютъ ли онѣ дѣйствительности?—это безразлично!

Такимъ способомъ символизмъ избѣгаетъ произвольныхъ допущеній энергетики, т.-е. допущенія простоты природы и взаимной несводимости различныхъ качествъ.

VI.

Видные теоретики символическаго метода признали необходимость построения гипотезъ и моделей и усвоили механическое воззрѣніе вплоть до принципиальнаго признанія возможности механическаго объясненія всѣхъ электрическихъ явленій. Въ указанныхъ отношеніяхъ символическій методъ ближе къ традиціонному, чѣмъ къ энергетикѣ; построение гипотезъ, кромѣ того, является характернымъ индуктивнымъ приѣмомъ; оба метода, символическій и традиціонный, такимъ образомъ, широко прибѣгаютъ какъ къ дедуктивнымъ, такъ и къ индуктивнымъ умозаключеніямъ. Въ виду этого необходимо отмѣтить ту разницу въ логическихъ операціяхъ, которая заставляетъ признать первый методъ дедуктивнымъ, а второй—индуктивнымъ.

Основное и существенное различіе, изъ котораго всѣ остальные логически вытекаютъ, заключается въ слѣдующемъ:

Натуралистъ рассматриваетъ наблюденные факты, какъ слѣдствія какихъ-то другихъ, болѣе элементарныхъ фактовъ. На индуктивныя заключенія натуралистъ смотритъ, какъ на дѣйствительный способъ получить косвеннымъ путемъ свѣдѣнія о процессахъ, до сихъ поръ неподдающихся непосредственному наблюденію. Въ виду этого натуралистъ пользуется индукціей весьма осторожно, опасаясь сдѣлать ошибочное заключеніе и стремясь по возможности провѣрить каждое сдѣланное умозаключеніе путемъ непосредственнаго наблюденія, а также путемъ вывода слѣдствій и провѣрки этихъ послѣднихъ.

Между тѣмъ индукція, допускаемая символическимъ методомъ, носитъ совершенно другой характеръ. Здѣсь факты не рассматриваются, какъ слѣдствія чего-либо; здѣсь подыскивается произ-

вольный, болѣе или менѣе удобный конструктъ или символъ математическаго характера, который позволилъ бы логически связать опытные факты, экономно описать и затѣмъ дедуктивно воспроизвести ихъ. Все вниманіе здѣсь обращено исключительно на обратный процессъ дедукціи фактовъ изъ произвольно построенной гипотезы. Построеніе же конструкта или гипотезы не признается средствомъ познанія явленій; конструктъ строится завѣдомо произвольно, онъ не можетъ быть ни истиннымъ, ни ложнымъ, поэтому онъ не подлежитъ никакой провѣркѣ или сравненію съ фактами. Поэтому также считаются излишними и всѣ приемы, выработанные натуралистами, съ цѣлью избѣгать ложныхъ индуктивныхъ заключеній.

Описанное различіе на практикѣ проявляется прежде всего въ томъ, что символическій методъ предполагаетъ невозможными умозаключенія отъ слѣдствій къ основаніямъ и къ такому ходу мысли ни при какихъ условіяхъ не прибѣгаетъ.

Когда теоретики дедуктивнаго метода стремятся изобразить работу натуралиста, то вслѣдствіе односторонней точки зрѣнія всѣ умственные операціи послѣдняго описываютъ чисто-внѣшнимъ образомъ, не затрогивая ихъ сущности, наталкиваясь, вслѣдствіе этого, на многочисленныя трудности. Въ качествѣ примѣра такихъ изложеній можно привести Mach «Principien der Wärmelehre» и Duhem «La théorie physique».

«Войдите въ эту лабораторію. Подойдите къ этому столу, на которомъ установлено множество аппаратовъ. Здѣсь и гальваническая батарея, и мѣдныя проволоки, обвитыя шелкомъ, и стеклянки, наполненныя ртутью, и катушки, и желѣзная палочка съ зеркальцемъ. Наблюдатель вставляетъ въ маленькія отверстія металлическое остріе штепселя, головка котораго слѣлана изъ эбонита. Желѣзная палочка приходитъ въ колебательное движеніе, и отъ зеркальца, съ ней соединеннаго, отбрасывается на масштабъ изъ целлулоида свѣтящаяся полоска, движеніе которой наблюдаетъ экспериментаторъ. Нѣтъ сомнѣній,—передъ нами произведенъ экспериментъ. При посредствѣ колебательныхъ движеній этого свѣтящагося пятна физикъ точно наблюдаетъ колебанія желѣзной палочки. Спросите его, что онъ дѣлаетъ? Полагаете ли вы, что онъ скажетъ: «Я изучаю колебательное движеніе желѣзной палочки, соединенной съ зеркальцемъ?». Нѣтъ, этого отвѣта вы отъ него не получите. Онъ отвѣ-

тить вамъ, что онъ измѣряетъ электрическое сопротивление катушки» ¹⁾).

Безъ сомнѣнія, экспериментаторъ могъ бы объяснить свои операціи слѣдующимъ образомъ: «Подобно тому, какъ движеніе свѣтлаго пятна является слѣдствіемъ движенія «палочки», такъ и движеніе «палочки» является слѣдствіемъ нѣкотораго электрическаго явленія—сопротивленія катушки. Я потому такъ внимательно слѣжу за движеніями палочки и зеркальца, что могу умозаключать къ причинамъ этихъ движеній».

Но Дюгемъ не можетъ признать законнымъ такой ходъ мысли. Вслѣдствіе этого Дюгемъ вынужденъ дать на нѣсколькихъ страницахъ пространныя объясненія описаннаго эксперимента. Объясненія эти сводятся къ тому, что экспериментаторъ занятъ истолкованіемъ на основѣ допущенныхъ теорій и символическимъ описаніемъ колебательныхъ движеній палочки, соединенной съ зеркальцемъ.

И далѣе Дюгемъ говоритъ о «весьма сложной интеллектуальной работѣ» экспериментатора, и на протяженіи многихъ страницъ описываетъ внѣшніе признаки этой «интеллектуальной работы», не замѣчая, что ея сущность заключается главнымъ образомъ въ редуکتивныхъ и индуктивныхъ умозаключеніяхъ отъ слѣдствій къ основаніямъ.

Такъ какъ интеллектуальная работа натуралиста описывается не со стороны содержанія, а со стороны ея внѣшнихъ признаковъ, то многое, что натуралисту кажется простымъ и само собою разумѣющимся, принимаетъ чрезвычайно сложный и запутанный видъ. Умозаключенія натуралиста настолько привычны и инстинктивны, что отвлечься отъ нихъ и изложить результаты изслѣдованій, не прибѣгая къ нимъ, требуетъ значительнаго остроумія.

Любопытный примѣръ такого изложенія даетъ Мило. Онъ разбираетъ законъ Кеплера: «каждая планета описываетъ эллипсъ, въ фокусѣ котораго находится солнце». Не замѣчая, что этотъ законъ является результатомъ длинной цѣпи заключеній отъ слѣдствій къ основаніямъ (главнымъ образомъ заключеній отъ показаній инструментовъ къ дѣйствительному расположенію небесныхъ тѣлъ), Мило находитъ возможнымъ истолковать этотъ

¹⁾ Дюгемъ „Физическая теорія“, пер. Котляра, 172 стр.

законъ такимъ образомъ: «Выбравъ нѣсколько основныхъ точекъ и пользуясь языкомъ обычной геометріи, можно подчинить нѣкоторому отношенію извѣстную движущуюся точку, которая благодаря нескончаемой цѣпи промежуточныхъ построеній, можетъ считаться отвѣчающей образу нѣкоторой планеты». 1)

Натуралисту въ его работѣ часто приходится вводить поправки въ наблюденныя величины съ цѣлью исключить возможные источники ошибокъ. Со всей тщательностью отмѣтивъ показаніе инструментовъ, натуралистъ, тѣмъ не менѣе, считаетъ необходимымъ исправить еще какія-то ошибки и вмѣсто величинъ, данныхъ наблюденіемъ, принимаетъ за истинныя нѣкоторыя другія величины, болѣе или менѣе близкія къ первымъ.

Какія ошибки подразумѣваетъ естествоиспытатель? и какъ можно измѣнять по произволу опытныхъ данныя, полученныя при помощи точныхъ инструментовъ?

Этотъ приемъ совершенно не укладывается въ рамки символическаго метода, и истолкованіе его доставляетъ символистамъ немало затрудненій. Въ концѣ-концовъ, символисты считаютъ, повидимому, введеніе поправокъ произвольнымъ вмѣшательствомъ разума.

Между тѣмъ, для натуралиста дѣло просто и ясно. Ошибки, о которыхъ идетъ рѣчь,—это ошибки въ заключеніяхъ отъ слѣдствій къ основаніямъ; ошибки эти необходимо устранить, чтобы имѣть возможность воспользоваться результатомъ наблюденій.

Опредѣленная высота ртутнаго столба манометра является слѣдствіемъ того, что изслѣдуемый газъ занимаетъ нѣкоторый опредѣленный объемъ. Но эту высоту столба ртути нельзя цѣликомъ отнести къ объему газа, такъ какъ она является слѣдствіемъ также многихъ другихъ побочныхъ причинъ. Введеніемъ соотвѣтственныхъ поправокъ: на сжимаемость ртути, на неравномѣрное нагреваніе ртутнаго столба и проч., исключаются тѣ доли наблюденнаго слѣдствія, которыя произведены указанными побочными причинами. Слѣдовательно, по остатку можно умозаключить о величинѣ объема, занятаго газомъ.

Дедуктивный методъ позволяетъ предсказывать новыя, иногда неожиданныя факты; но новый фактъ можетъ быть полученъ

1) Мило. „Рациональная наука“. Новыя идеи въ философіи. Сборн. № 2, 102 стр.

въ результатѣ исключительно дедуктивнаго умозаключенія и ни въ какомъ случаѣ не индуктивнаго.

Френель развилъ теорію преломленія свѣта на основѣ гипотезы свѣтовыхъ волнъ.

«Изъ принциповъ, выставленныхъ Френелемъ, Пуассонъ изящнымъ анализомъ сдѣлалъ слѣдующій странный выводъ: если на пути лучей, исходящихъ изъ свѣтящейся точки, помѣстить небольшой кругообразный и темный экранъ, то позади него и на самой его оси окажутся точки, не только освѣщенные, но точно столь же яркія, какъ будто бы между ними и источникомъ свѣта никакого экрана не было»¹⁾).

Араго провѣрилъ этотъ странный выводъ, противорѣчившій всѣмъ до того времени извѣстнымъ фактамъ. Однако наблюденіе вполне подтвердило предсказанія.

Это примѣръ дедуктивнаго предсказанія.

Между тѣмъ, въ естествознаніи новые факты могутъ быть предсказаны еще и другимъ путемъ, а именно въ результатѣ индуктивнаго умозаключенія въ видѣ удачно угаданнаго логическаго основанія, подобранаго къ извѣстнымъ фактамъ, разсматриваемымъ, какъ слѣдствія. Существованіе атомовъ, механическая теорія звука—вотъ примѣры многочисленныхъ въ исторіи науки заключеній отъ слѣдствій къ основаніямъ, которыя сначала были только счастливыми догадками и только впоследствии были доказаны непосредственнымъ наблюденіемъ.

Въ виду того, что заключенія отъ слѣдствій къ основаніямъ не могутъ быть такъ строги и безошибочны, какъ обратныя имъ дедуктивныя заключенія, и имѣютъ характеръ догадокъ, натуралистъ вынужденъ къ осторожной и часто неопредѣленной формулировкѣ гипотезъ, а также къ усиленной провѣркѣ и самокритикѣ.

Выше мы видѣли отношеніе математика къ вопросу объ эфирѣ на примѣрѣ Пуанкаре, для котораго гипотеза мірового эира есть только удобное допущеніе. Любопытно сравнить отношеніе къ этому вопросу подлиннаго натуралиста, каковымъ былъ Д. И. Менделѣевъ.

«Всѣ современныя основныя понятія естествознанія—слѣдовательно и міровой эиръ—неизбѣжно обсудить подъ совокуп-

¹⁾ Дюгемъ. „Физич. теорія“, 37 стр. русс. пер.

нымъ воздѣйствиємъ свѣдѣній механики, физики и химіи, и, хотя понятіе объ эфирѣ родилось въ физикѣ, и хотя скептическая индиферентность старается во всемъ усмотрѣть «рабочую гипотезу», вдумчивому естествоиспытателю, ищущему самую дѣйствительность, какова она есть, и не довольствующемуся смутными картинами волшебнаго фонаря фантазіи, хотя бы украшеннаго логичнѣйшимъ анализомъ, нельзя не задаваться вопросомъ: что же такое это за вещество въ химическомъ смыслѣ?»¹⁾

Менделѣевъ думаетъ сначала, что эфиръ представляетъ собою сумму разрѣженнѣйшихъ газовъ въ нѣкоторомъ предѣльномъ состояніи, и провѣряетъ свое предположеніе на опытѣ. «Опыты велись мною при малыхъ давленіяхъ—для полученія намековъ на отвѣтъ». Когда опыты дали отрицательный результатъ, Менделѣевъ по извѣстнымъ свойствамъ эфирѣ и по аналогіи съ нѣкоторыми газами стремится угадать его вѣсъ, плотность, задается вопросомъ о его химическихъ свойствахъ и т. д. Хотя эта попытка и не привела къ существеннымъ результатамъ, она, однако, достаточно характеризуетъ отношеніе къ научнымъ проблемамъ этого трезваго и вмѣстѣ смѣлаго изслѣдователя.

Приведенный примѣръ иллюстрируетъ стремленіе натуралиста конкретизировать гипотезу и подвергать по возможности тщательной провѣркѣ каждую ея деталь.

Наконецъ, если теоретикъ берется за экспериментальную работу, то онъ работаетъ не по тому методу, какъ профессиональный экспериментаторъ.

Теоретикъ работаетъ такимъ образомъ (какъ въ свое время работалъ еще Декартъ): на основаніи теории выводятся нѣкоторыя положенія, которыя и провѣряются на опытѣ. Опытъ можетъ только отвѣтить, да или нѣтъ, и тѣмъ подтвердить или опровергнуть конструкціи теоретика. Натуралистъ же работаетъ по методу неопредѣленныхъ гипотезъ: при помощи аналогій намѣчается весьма правдоподобная, но весьма неопредѣленная гипотеза; на опытѣ эта первоначально неопредѣленная гипотеза заполняется конкретнымъ матеріаломъ.

Напримѣръ, извѣстно, что вещество А обнаруживаетъ характерныя особенности по отношенію къ агентамъ М и N. Веще-

¹⁾ Д. И. Менделѣевъ „Попытка химич. поним. мірового эфирѣ“. Физич. Обзорніе. 1906.

ства В, С, D... въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ сходны съ веществомъ А. Составляется неопредѣленная гипотеза: какія-либо изъ веществъ В, С, D... обнаружатъ какія-нибудь интересныя особенности по отношенію къ агентамъ М или N. Подобная гипотеза берется въ качествѣ темы особой экспериментальной работы. Вещества и агенты сопоставляются въ рядѣ опытовъ, и гипотеза заполняется, такимъ образомъ, конкретнымъ содержаніемъ. Полученные результаты служатъ исходнымъ пунктомъ для слѣдующихъ предположеній и т. д. Итакъ, въ естествознаніи существуютъ два метода: методъ математиковъ, разсматривающихъ естествознаніе, какъ прикладную математику, — классическій примѣръ этого метода далъ Декартъ, — и методъ натуралистовъ, — классическій примѣръ этого метода далъ Ньютонъ.

Задача математиковъ заключается въ максимальномъ использованіи не ими добытыхъ результатовъ, въ обнаруженіи всего того, что изъ нихъ можно дедуцировать. Сообразно съ своей задачей и съ методомъ своей науки они выбираютъ средства для построенія теорій; не имѣя дѣла съ реальными явленіями, они дѣйствительно не нуждаются въ нестрогихъ и не вполне достовѣрныхъ заключеніяхъ отъ слѣдствій къ основаніямъ. Но это характеризуетъ дедуктивный методъ, какъ односторонній, имѣющій лишь вспомогательное значеніе.

Задача же натуралиста—*ars inveniendi*: не отдавая предпочтенія какому-либо одному типу умозаключеній, осуществлять всѣми возможными способами искусство открытій, искать все новые факты, выдвигать новыя проблемы.

VII.

Однимъ изъ наиболѣе осуждаемыхъ понятій, съ которыми оперируетъ натуралистъ при изслѣдованіи, является понятіе носителя или матеріальнаго субстрата физическихъ явленій.

«Непроницаемый кусочекъ», «тѣльце» — разсматривается, какъ нѣкоторая бессодержательная традиція, какъ понятіе, выходящее за предѣлы опыта, какъ вторженіе метафизики. Тѣмъ не менѣе, это понятіе оказываетъ естествоиспытателю незамѣнимыя услуги.

Дѣло въ томъ, что понятіе «субстрата» или «тѣльца» не является простымъ, какимъ оно кажется поверхностному взгляду. Это понятіе довольно сложно: въ немъ скрыто заключаются обобщенія и постулаты, настолько тѣсно ассоціированные, что

ихъ комплексъ кажется простымъ, не поддающимся анализу, и настолько привычны, что натуралистъ пользуется ими совершенно инстинктивно.

Если отвлечь отъ тѣла всѣ извѣстныя намъ свойства и признаки, оно не будетъ исчерпано сполна, отъ тѣла останется нѣчто—это, безъ сомнѣнія, вытекаетъ изъ понятія «субстрата». Слѣдовательно, въ понятіи «субстрата» заключается сознание неполноты того, что намъ извѣстно о какомъ-либо тѣлѣ. Если бы были открыты и затѣмъ мысленно отвлечены отъ тѣла какія-либо новыя его свойства, то тѣло опять не было бы исчерпано безъ остатка. Понятіе субстрата предполагаетъ невозможность превратить тѣло въ ничто путемъ послѣдовательнаго отвлеченія его качествъ. Какія бы свойства мы отъ тѣла ни отвлекали, всегда будетъ нѣчто въ остаткѣ. Такимъ образомъ, въ понятіи субстрата заключается признаніе неисчерпаемости свойствъ тѣла, сознание того, что мы не можемъ изучить сполна какой-либо «кусочекъ вещества», что какъ бы мы его ни изучили, всегда остается нѣчто, сулящее новыя открытія.

Всѣ эти неисчерпаемыя свойства тѣла относятся къ субстрату, т.-е. всѣ они имѣютъ одного и того же носителя; поэтому они пропорціональны количеству носителя, и всѣ, какъ извѣстныя, такъ и неизвѣстныя свойства находятся въ опредѣленномъ количественномъ соотношеніи между собою—это положеніе также, стало быть, заключается въ понятіи субстрата.

У всѣхъ свойствъ тѣла, у всѣхъ энергій, которыми обладаетъ тѣло, носитель одинъ и тотъ же; носитель этотъ имѣетъ ту или другую пространственную форму и структуру. Слѣдовательно, эта форма и структура обязательна для всѣхъ энергій, находящихся въ тѣлѣ. Если тѣло имѣетъ сплошную, зернистую или волокнистую структуру, точно такую же структуру имѣютъ и проникающія тѣло энергіи. Если тѣло раздроблено на колеблющіяся атомы, на такіе же атомы раздроблены и всѣ энергіи, носителемъ которыхъ является тѣло—это все также подразумевается въ понятіи субстрата.

Что касается структуры, то въ понятіи тѣла заключается понятіе его безконечной дѣлимости и, слѣдовательно, безконечно подробной, безконечно сложной структуры.

Итакъ, понятіе субстрата заключаетъ въ себѣ признаніе неполноты извѣстныхъ намъ свойствъ тѣла, постулатъ неисчер-

паемости его свойствъ, находящихся въ опредѣленномъ количественномъ отношеніи между собою (пропорціональность массѣ), допущеніе возможности новыхъ открытій въ томъ, что кажется уже изученнымъ; затѣмъ, представленіе о бесконечно-подробной структурѣ, одной и той же для всѣхъ свойствъ тѣла.

До сихъ поръ мы утверждали не то, что вышеприведенныя положенія правильны сами по себѣ, но то, что они скрыто заключаются въ понятіи субстрата. Если же эти положенія разсматривать, какъ таковыя, то легко замѣтить, что они не являются какими-то сверхъ-эмпирическими допущеніями, а представляютъ собою выраженные въ неопредѣленной формѣ гипотезы, правдоподобность которыхъ неизмѣримо больше правдоподобности противорѣчащихъ имъ допущеній, такъ какъ допущеніе бесконечной сложности явленій природы значительно вѣроятнѣе, нежели допущеніе простоты. Значеніе подобныхъ неопредѣленныхъ постулатовъ заключается въ томъ, что они служатъ канвою для болѣе специальныхъ теорій.

Натуралистъ не можетъ представить себѣ энергіи или силы безъ «носителя» таковой. Это недопустимо разсматривать, какъ психологическій курьезъ, какъ отсутствіе способности къ абстракціи, такъ какъ прочная ассоціація между свойствомъ и субстратомъ имѣетъ большое эвристическое значеніе; подобныя полезныя ассоціаціи необходимо должны создаваться и укрѣпляться при изслѣдованіи явленій.

Если натуралистъ открываетъ, напримѣръ, проявленіе какой-либо энергіи въ «пустотѣ», то онъ тотчасъ безсознательно заключаетъ, что тутъ же присутствуетъ и субстратъ энергіи. Такимъ образомъ, натуралистъ заключаетъ отъ присутствія одной энергіи къ присутствію цѣлаго комплекса энергій, обладающихъ тождественной, весьма сложной пространственной структурой, т. е. къ присутствію вещества. На мѣсто извѣстнаго и простого явленія натуралистъ подставляетъ лишь частично извѣстное сложное и выдвигаетъ новыя проблемы, давая широкій просторъ для возможности новыхъ открытій.

Таково происхожденіе гипотезы наполняющаго «пустоту» мірового ээира.

Наконецъ, въ понятіи субстрата заключается понятіе идеальной границы, предѣла, къ которому стремятся наши познанія о веществѣ.

Проанализируемъ актъ мышления ученаго, который разсматриваетъ сквозь стекло прибора кусочекъ вещества, заинтересовавшаго его нѣкоторыми новыми свойствами, и задается вопросомъ о строеніи этого вещества.

Натуралистъ, разсматривая кусочекъ матеріи, различаетъ двѣ вещи: свое представленіе о кусочкѣ и самый кусочекъ, какъ дѣйствительный объектъ. Представленіе кусочка образовано на основаніи непосредственныхъ впечатлѣній, а также на основаніи данныхъ, извѣстныхъ наукѣ. Это представленіе ясно и несложно, но натуралистъ считаетъ его несовершеннымъ и нуждающимся въ дальнѣйшихъ поправкахъ. На самый кусочекъ, какъ таковой, натуралистъ смотритъ, какъ на матеріальный субстратъ всѣхъ извѣстныхъ ему качествъ, обладающій неизвѣстной сложной структурой и неисчерпаемымъ запасомъ еще неизвѣстныхъ свойствъ.

Такимъ образомъ, натуралистъ одновременно обладаетъ двумя представленіями объ интересующемъ его объектѣ. Первое представленіе построено на основаніи сравнительно немногочисленныхъ извѣстныхъ наукѣ данныхъ. Для построенія второго представленія натуралистъ опять-таки прибѣгаетъ къ неоднократно упомянутому ранѣе ходу мысли, т.-е. онъ безсознательно подставляетъ вмѣсто себя воображаемаго идеальнаго натуралиста и старается взглянуть на предметъ его глазами. Онъ какъ бы допускаетъ, что возможно построеніе нѣкотораго безконечно сложнаго представленія, которое было бы адекватно интересующему его объекту. Свою задачу натуралистъ полагаетъ въ томъ, чтобы сдѣлать шагъ отъ перваго яснаго, но несовершеннаго представленія ко второму, совершенному, хотя въ деталяхъ неизвѣстному. Второе представленіе является, такимъ образомъ, конечной цѣлью, предѣломъ, къ которому должно стремиться первое представленіе, конечной цѣлью и идеальной границей научныхъ стремленій натуралиста. Подставляя на мѣсто себя идеальнаго изслѣдователя и стараясь взглянуть на предметъ съ его точки зрѣнія, натуралистъ образуетъ, слѣдовательно, идею предѣла.

Мы пришли къ тому, что натуралистъ, разсматривающій предметъ своего изслѣдованія, какъ матеріальный субстратъ, тѣмъ самымъ отличаетъ, кромѣ своего представленія объекта, еще предѣлъ, къ которому должно стремиться его представленіе.

Натуралистъ относитъ всѣ сужденія, которыя онъ можетъ высказать о предметѣ, не къ своему представленію, а къ предѣлу представленія. Именно предѣлъ несовершенныхъ представленій онъ считаетъ объективнымъ; достигнутыя же представленія объективны постольку, поскольку есть данныя полагать, что они болѣе или менѣе близки къ своему предѣлу.

Но далѣе, натуралистъ не различаетъ понятіе «кусочка», какъ такового, отъ понятія предѣла своихъ представленій и стремленій; эти два понятія для натуралиста составляютъ одно и то же. Этотъ «кусочекъ» въ научномъ изслѣдованіи имѣетъ значеніе не какого-либо метафизическаго объекта, но исключительно значеніе объективнаго предѣла, конечной цѣли научныхъ достиженій.

Отсюда слѣдуетъ, что понятіе матеріальнаго субстрата въ естествознаніи имѣетъ значеніе не метафизическое, но методологическое.

VIII.

То значеніе основнаго методологическаго принципа, которое въ дедуктивномъ методѣ имѣетъ принципъ экономіи мышленія, въ индуктивномъ методѣ имѣетъ понятіе матеріальнаго субстрата.

Мы только что отмѣтили всѣ постулаты или гипотезы, неявно заключающіеся въ понятіи субстрата, отмѣтили также ихъ эвристическое значеніе. Въ послѣднемъ отношеніи особенно должно быть отмѣчено значеніе понятія предѣла. Идея предѣла не даетъ ученому остановиться, успокоиться на полученныхъ до сихъ поръ результатахъ. Получивъ въ результатѣ изслѣдованія какую-либо формулу или модель, ученый убѣжденъ въ то же время, что не эта, но болѣе сложная формула или модель адекватна явленію, и что по отношенію къ послѣдней полученный имъ результатъ является лишь болѣе или менѣе грубымъ приближеніемъ. Такимъ образомъ, ученый заранѣе признаетъ всякій достигнутый результатъ только приблизительнымъ, нуждающимся въ дальнѣйшихъ поправкахъ.

Теоретикъ дедуктивнаго метода считаетъ свою теорію правильной и «удобной», покуда не доказано противнаго. Когда же слѣдствія изъ теоріи придутъ въ противорѣчіе съ фактами, онъ дастъ себѣ трудъ исправить свою систему. Натуралистъ же а priori считаетъ свою теорію лишь приближенной и идетъ навстрѣчу противорѣчіямъ. Такъ, напримѣръ, цѣлый рядъ опытовъ былъ предпринятъ, чтобы прослѣдить вліяніе среды и темпера-

туры на ньютоніанское тяготѣніе и получить, такимъ образомъ, результаты, не вытекающіе изъ закона Ньютона. Также былъ предпринятъ цѣлый рядъ вычисленій для провѣрки предположенія, что тяготѣніе распространяется не мгновенно. Не смотря на то, что до сихъ поръ опыты и вычисленія не привели къ существеннымъ результатамъ, среди натуралистовъ чрезвычайно распространено убѣжденіе въ томъ, что законъ тяготѣнія не абсолютно точенъ, и вообще убѣжденіе въ невозможности «*actio in distans*».

Опытные принципы, подразумеваемые въ понятіи субстрата, настолько привычны, что представляются сами собою разумѣющимися и пользованіе ими носить совершенно стихійный характеръ. То обстоятельство, что понятіе субстрата, обладая сложностью, даетъ иллюзію простоты, въ огромной степени увеличиваетъ его методологическую цѣнность.

Опытные принципы скрыты въ понятіи субстрата—это можетъ затруднить логическую оцѣнку метода, но для натуралиста это большой выигрышъ, такъ какъ гарантируетъ ему легкость и свободу оперированія. Натуралистъ пользуется вышеизложенными принципами такъ легко и естественно, не замѣчая ихъ, какъ пользуется воздухомъ для дыханія.

Понятіе матеріальнаго субстрата, получившееся въ результатѣ сліянія описанныхъ принциповъ, является кристаллизованнымъ инстинктивнымъ опытомъ тысячелѣтій, и поэтому оно такъ удобно и, мы бы сказали, комфортабельно. Въ виду этого оно имѣетъ и экономическое значеніе. Но принципъ экономіи является здѣсь второстепеннымъ и подчиненнымъ стремленію къ новымъ открытіямъ; каждый шагъ по направленію къ предѣлу для натуралиста важнѣе экономіи.

Итакъ, принципъ безконечной сложности явленій природы и неисчерпаемости свойствъ тѣла, принципъ тождественности структуры и пропорциональности массѣ всѣхъ свойствъ тѣла и, наконецъ, принципъ объективнаго предѣла—эти принципы должны быть положены въ основу естественно-научнаго метода; ихъ правдоподобность несоизмѣрима съ правдоподобностью противорѣчащихъ имъ допущеній, такъ какъ иначе они не были бы столь привычны и не могли бы слиться и столь тѣсно ассоціироваться въ понятіи матеріальнаго субстрата.

И. Орловъ.

Вопросъ о „Нравственномъ помѣшателствѣ“ въ свѣтѣ панидеалистической психологіи совѣсти.

Уже давно психіатрія начала выдѣлять категорію лицъ, котора она симптоматологически характеризуетъ тѣмъ, что они, при видимой сохранности интеллектуальныхъ и другихъ душевныхъ способностей, проявляютъ черты болѣе или менѣе полной атрофіи состраданія и раскаянія, отсутствіе любви къ родителямъ и семьѣ, отсутствіе преданности родинѣ и т. п. Необузданностью своихъ чувственныхъ инстинктовъ и эгоистическихъ интересовъ они приближаются къ нравственному уровню дикарей. (Kraft-Ebbing, Gudden). Уже въ отроческіе годы они отличаются грубостью и черствостью поступковъ и даже въ дѣтскіе годы часто ни уговоры, ни наказанія не оказываютъ никакого вліянія на ихъ жестокіе нравы. Ихъ «антисоціальные» поступки приводятъ ихъ въ столкновеніе съ судебною властью, которая является для нихъ лишь непонятной преградой при исполненіи грубыхъ прихотей; они попадаютъ въ исправительные дома и тюрьмы и ими пополняются кадры преступниковъ, бродягъ, профессиональныхъ мошенниковъ и проститутокъ. Таковъ въ общихъ чертахъ нравственный обликъ тѣхъ лицъ, которыхъ Prichard въ 1838 г. объединилъ подъ названіемъ «moral insanity», быстро вошедшимъ въ психіатрическую терминологию.

Нельзя сказать, чтобы симптоматологическая картина этой болѣзни, насколько она успѣла вырисоваться до сихъ поръ, отличалась достаточной ясностью и научной опредѣленностью. Въ специальной литературѣ все еще идетъ споръ о томъ, имѣемъ ли мы здѣсь дѣло съ конституціональнымъ поражениемъ всего организма или, специфически, какого-либо «нравственнаго центра», есть ли «moral insanity» болѣзнь sui generis или лишь симптомъ

другой болѣзни. Но, во всякомъ случаѣ, всѣ изслѣдователи сходятся въ признаніи того, что такія патологическія измѣненія въ нравственной жизни у опредѣленныхъ лицъ имѣются, и прямо говорятъ объ «извращеніи нравственнаго чувства», объ «атрофіи совѣсти», о «нравственномъ идиотизмѣ» и т. д. И если не приходится спорить о томъ, что реальныя наблюденія, на которыхъ построены эти характеристики, безусловно заслуживаютъ вниманія и требуютъ объясненія, то тѣмъ не менѣе необходимо подчеркнуть, что чисто теоретическое обоснованіе и анализъ этихъ наблюденій далеко еще не стоитъ на такой высотѣ, когда можно научно увѣренно утверждать и дѣлать выводы.

Симптомокомплексъ, обобщаемый подъ названіемъ нравственнаго помѣшательства, основанъ на извѣстныхъ наблюденіяхъ надъ нравственной жизнью людей и на совершенно опредѣленныхъ оцѣнкахъ разныхъ формъ нравственныхъ отношеній. Очевидно, что психіатры считаютъ вышеуказанныхъ индивидуумовъ больными, ненормальными, безнравственными только потому, что они нравственными и здоровыми считаютъ альтруистовъ. Это выдвигаетъ вопросъ о томъ, какими нравственными представленіями они руководствуются и еще о томъ, истинны ли и обоснованы ли эти представленія. Представители психіатріи почти не занимались спеціальнымъ теоретическимъ выясненіемъ этихъ вопросовъ, они довольствовались ссылкой на врожденное нравственное чувство, на естественный голосъ совѣсти, даже на общественное мнѣніе и тому подобныя не совсѣмъ критическія показанія. Это находилось въ связи съ общимъ состояніемъ научной психологіи человѣческихъ переживаній. Психологія до сихъ поръ вообще не занималась изученіемъ сложнѣйшихъ чувствъ. Подъ научной психологіей обычно разумѣлись болѣе экспериментально-физиологическія изслѣдованія ощущеній и соприкасающихся душевныхъ явленій. Вся остальная, безконечно сложная, запутанная масса душевныхъ состояній, изъ которыхъ въ сущности и складывается человѣческая жизнь, какъ-то: оцѣнки и настроенія, эмоціи, творческая дѣятельность, религиозно-нравственныя переживанія, — все это представлялось настолько субъективнымъ и темнымъ, что считалось совершенно неподдающимся научно теоретическому анализу и постиженію. Если въ естествознаніи каждое утвержденіе должно было базироваться на объективныхъ научно-про-вѣренныхъ основаніяхъ, то въ этой области дѣйствительности

всякій могъ говорить, что ему вздумается, и фантазія часто превалировала надъ реальнымъ воспроизведеніемъ дѣйствительности. Какъ характерный примѣръ, приведемъ то, что одинъ изъ значительнѣйшихъ творцовъ современной научной психологіи Эрнстъ Махъ, рассказывая о своемъ первомъ знакомствѣ съ изслѣдованіями Гольцапфеля ¹⁾ въ области психологіи высшихъ чувствъ, откровенно сознается, что онъ до того совершенно не интересовался этой стороной жизни, которая въ панидеалистической психологіи впервые оказалась доступной научно-объективному изученію. Попытки перенесенія методовъ экспериментальной психологіи цѣликомъ на изученіе чувствъ, естественно, не могли оказаться очень плодотворными. Если бы даже фізіологія нервной системы стояла на гораздо болѣе высокомъ уровнѣ, чѣмъ это фактически есть, то и тогда психологія совѣсти, тоски, молитвы, творчества и т. п. не могла-бы быть научно исчерпана установленіемъ соотвѣтствующихъ нервныхъ процессовъ. Эти явленія требуютъ своихъ особыхъ методовъ, а ихъ-то именно до сихъ поръ и не было. Такое положеніе, разумѣется, не могло не отразиться на психологическихъ понятіяхъ и представленіяхъ людей. Эти представленія все еще оставались ненаучными, субъективными, некритическими.

И вотъ необходимо подчеркнуть, что поскольку психіатрія соприкасается съ психологіей, — а связана она съ нею принципиально и неразрывно, — она не могла не отразить роковыхъ подчасъ послѣдствій примитивнаго состоянія психологіи. Это съ особенной очевидностью сказывается въ такихъ проблемахъ, которыя лежатъ на границѣ психологіи и психіатріи, въ родѣ той, которая составляетъ предметъ настоящаго изложенія.

Дѣло въ томъ, что понятія о нравственномъ и безнравственномъ, которыми оперируетъ психопатологія, берутся почти всегда готовыми либо изъ распространенныхъ житейскихъ воззрѣній, либо же изъ наиболѣе господствующихъ философскихъ теорій. Если бы изслѣдователь стоялъ на точкѣ зрѣнія Штирнера или Ницше, то для него вопросъ о *moral insanity* въ современномъ его видѣ либо вовсе отпалъ, либо принялъ бы совершенно иное направленіе. Для такого изслѣдователя типъ эгоиста пред-

¹⁾ Р. Гольцапфель. Панидеаль. Психологія социальныхъ чувствъ. Съ предисловіемъ Э. Маха. Переводъ Владиміра Астрова. Изд. Пантелѣева. СПб. 1909.

ставлялъ бы собою единственную moral sanity и, вполне послѣдовательно, самоотверженная доброта въ глазахъ Ницше на самомъ дѣлѣ является признакомъ декаданса и болѣзни. Все, стало быть, въ проблемѣ moral insanity зависитъ отъ психологической ориентировки, которую психіатрія почти всецѣло игнорировала. Научная постановка этой проблемы нуждается въ научной этикѣ. Въ послѣдующемъ я хочу изложить нѣкоторыя новѣйшія достижения научно-этической мысли и въ ихъ свѣтѣ разсмотрѣть существующія теоріи moral insanity.

Нравственное помѣшательство является однимъ изъ тѣхъ вопросовъ, на которыхъ реальная дѣйствительность провѣряетъ цѣнность и состоятельность теоретической мысли и гдѣ обычно сказывалось почти полное безсиліе послѣдней. Теоретическая мысль дѣйствовала до сихъ поръ схемами, сочиняла отвлеченныя формулы, а жизнь со всѣмъ ея многообразіемъ ускользала отъ нея, повинуюсь какимъ-то своимъ, еще неоткрытымъ законамъ. Это часто приводило къ глубоко-ложному убѣжденію, что жизнь не можетъ быть охвачена критическимъ сознаниемъ, что она допускаетъ лишь субъективныя проповѣди, что возможна лишь философія жизни, но не точная наука о жизни. Если же появлялось сознание необходимости научнаго отношенія къ этимъ явленіямъ, то вниманіе почти всегда поглощалось изученіемъ деталей и отдѣльныхъ случаевъ. Несостоятельность прежнихъ слишкомъ произвольныхъ схематизаций вела къ крайней боязни всякихъ сложныхъ обобщеній. Но отрицающіе возможность чисто научнаго объективнаго постиженія жизни упускаютъ изъ виду, что если фактическая многообразность реальной дѣйствительности не укладывалась въ прежнія формулы, то виновато въ этомъ не какое-то особенное метафизическое свойство этой дѣйствительности и не какой-то мистическій, первородный изъянъ всякой обобщающей мысли, а лишь то обстоятельство, что прежнія опредѣленные обобщенія были примитивны, были ненаучны.

Дѣйствительно, могла-ли психіатрія почерпнуть въ существовавшихъ нравственныхъ системахъ что-нибудь, что могло бы помочь ей разобраться въ сложныхъ уклоненіяхъ и ненормальностяхъ нравственнаго чувства? Существовала ли научная этика, которая дала бы не только ориентирующее руководство для глубокаго и всесторонняго познанія фактическаго матеріала, но и

надежный критерій для тѣхъ оцѣнокъ, которыя психіатрія невольно и неизбежно дѣлаетъ, подходя къ явленіямъ нравственнаго заболѣванія. Для этого первымъ и неизбежнымъ условіемъ должно было бы являться научно-обоснованное знаніе того, что представляетъ изъ себя человѣческая совѣсть, чѣмъ она отличается отъ другихъ переживаній и оцѣнокъ, какъ возникаетъ и протекаетъ ея развитіе, какъ она проявляется у различныхъ людей, на различныхъ ступеняхъ развитія и т. д. Этика, именовавшая себя научной, на дѣлѣ не выработала опредѣленныхъ методовъ, болѣе того, она не уяснила себѣ точно своей задачи и не вѣрила въ возможность ея разрѣшенія. Она не изслѣдовала законовъ развитія совѣсти уже потому, что она нерѣдко сомнѣвалась въ существованіи такого развитія, исходя изъ невѣроятно примитивной идеи объ абсолютно единой и неизмѣнной сущности нравственнаго чувства у всѣхъ людей. Хуже всего было то, что этики считали себя въ правѣ заниматься не описаніемъ и анализомъ существующихъ явленій, а предписываніемъ субъективныхъ оцѣнокъ и критеріевъ. Отъ этого страдала не только психіатрія, но и всякое другое примѣненіе нравственныхъ предписаній и аксіомъ къ реальной жизни людей, какъ, напр., правовыя нормы соціальной жизни. Этика до сихъ поръ не руководила людьми, а скорѣе запутывала ихъ, приводила ихъ къ неразрѣшимымъ конфликтамъ и безвыходнымъ противорѣчіямъ. Вотъ небольшая иллюстрація: современное общество, именующее себя христіанскимъ, провозгласило высшимъ идеаломъ людскихъ отношеній полную любовь, абсолютное прошеніе и самымъ рѣшительнымъ образомъ осуждаетъ всякое проявленіе эгоизма и причиненіе вреда другому. Въ то же время оно не отказывается отъ заключенія преступниковъ въ тюрьмы, отъ жесточайшихъ наказаній, отъ ожесточеннѣйшей борьбы за существованіе. Въ эти тюрьмы оно посылаетъ и тѣхъ, кого психіатрія называетъ нравственно больными. Возникаетъ неимоверная путаница въ понятіяхъ, въ оцѣнкахъ и въ поступкахъ. Чѣмъ же она вызывается и есть ли возможность преодоленія этой путаницы? На этотъ вопросъ дала исчерпывающій отвѣтъ панидеалистическая психологія. Она привела Гольцапфеля къ сознанію того, что этика лишь тогда начнетъ существовать какъ наука, когда она объективно и полно установитъ типическую сущность того психическаго комплекса, который обобщается подъ названіемъ со-

вѣсти. Только владѣя такимъ понятіемъ морали, которое вскрываетъ тѣ элементы, которые свойственны всякому нравственному переживанію, независимо отъ его даннаго содержанія, изслѣдователь получаетъ ключъ къ пониманію самыхъ разнородныхъ конкретныхъ образованій совѣсти, а въ томъ числѣ и ея патологическихъ уклоненій. Тѣ безчисленныя опредѣленія совѣсти, которыя предлагались различными школами и теоріями, неизмѣнно отличались противорѣчивостью, односторонностью, схематичностью, всегда игнорировали тѣ или иныя существующія или возможныя проявленія дѣйствительности. Для толстовца нищенецъ есть лишь воплощеніе безнравственности, но и наоборотъ. Для христіанина или буддиста заповѣдь Зороастра или древняго грека уничтожать враговъ есть признакъ отсутствія совѣсти, но и послѣдніе сочли бы во многихъ случаяхъ крайне безнравственною любовь къ врагу, точь въ точь, какъ это сдѣлалъ бы идеалистически настроенный, преданный своему дѣлу террористъ. Задача научнаго анализа логически должна состоять въ уловленіи того, что обще всѣмъ этимъ отдѣльнымъ и разнорѣчивымъ воплощеніямъ нравственнаго осужденія. Однако фактически существовавшія допанидеалистическія опредѣленія совѣсти никогда не освобождались отъ той же субъективности и ограниченности, которыми отличаются общегосподствующія житейскія оцѣнки. Только это имъ и мѣшало осуществить кардинальное названіе науки охватывать совокупность реально даннаго. Панидеалистическая психологія впервые обратила вниманіе на этотъ принципиальный недостатокъ и нашла главную причину его въ томъ особенномъ характерѣ, которымъ отличается почти всякое ненаучное мышленіе въ области психологіи вообще и нравственной философіи въ частности и который Гольцапфель называетъ *генерализаціей индивидуальных содержаній*. Научное объективное понятіе совѣсти должно заключать въ себѣ лишь такіе моменты, которые характерны для всякаго нравственнаго переживанія и притомъ не только существовавшаго исторически, но и мыслимаго въ будущемъ. Оно должно выдѣлить то, что объединяетъ совѣсть примитивную, древне-эллинскую, буддійскую, іудейскую, христіанскую или современную въ одинъ общій психологическій комплексъ, какъ бы они ни разнорѣчили по своему конкретному содержанію, т.-е. выдѣлить то, что дѣлало всѣ эти оцѣнки именно моральными въ отличіе отъ всякихъ

другихъ оцѣночныхъ характеровъ. На самомъ жс дѣлѣ теоретики почти безъ исключенія оставались во власти своихъ случайныхъ индивидуальных нравственныхъ содержаній. Христіанскіи настроенный мыслитель не только иначе оцѣниваетъ, но онъ только эту свою оцѣнку считаетъ воплощающей сущность совѣсти, и поскольку другія оцѣнки противоположны ему по содержанию, онъ склоненъ завѣдомо или невольно считать ихъ стоящими внѣ морали вообще. Это и значить, что они индивидуальному содержанию придавали несвойственное ему, слишкомъ общее значеніе. Требуется громадное напряженіе наблюдательности и психологически теоретическое развитіе, чтобы сдерживать эту генерализирующую тенденцію. Уже обыденная жизнь показываетъ, что человѣкъ, совершая нѣчто «неблаговидное» или замѣчая это у другого, почти всегда невольно облачаетъ свою оцѣнку не столько въ форму единичнаго индивидуальнаго осужденія или самоосужденія, а распространяетъ ее, выставляя единичный фактъ общимъ свойствомъ человѣческой природы. Онъ рѣдко скажетъ—«какой я негодный», а почти всегда «какъ грѣховенъ человѣкъ», какъ испорчена «человѣческая натура». Въ этомъ мелкомъ проявленіи сказывается коренная привычка недостаточно разбирающейся психологической мысли. Панидеалистическая психологія очень подробно анализируетъ, какъ случилось то, что теоретики морали не въ состояніи были различать между общимъ характеромъ нравственной оцѣнки и ея индивидуальными содержаніями. Если же они и пытались дать исчерпывающее опредѣленіе совѣсти, то оно оказывалось до того формальнымъ, что было лишено всякаго конкретнаго содержанія и не указывало характерныхъ, типическихъ чертъ изслѣдуемыхъ явленій. Ихъ опредѣленія оказывались приложимыми не только къ этической, но и ко всякой другой оцѣнкѣ, да и то въ большинствѣ случаевъ недостаточно объективно и ориентирующе¹⁾. Отвѣчая на вопросъ, что такое мораль, этики, по

1) Этотъ характеръ понятій, донаучнаго этического мышленія особенно яственно сказывается въ распространенномъ интроицирующемъ объективированіи субъективныхъ нравственныхъ оцѣнокъ. Нравственными въ глазахъ людей становятся сами оцѣниваемые объекты и въ зависимости отъ рода и направленія индивидуальной совѣсти, кругъ этихъ „моральныхъ объектовъ“ существенно варьируетъ; фактически, разумѣется, мѣняются не объекты, а люди и ихъ оцѣнки. Въ отношеніи и представленіи о нравствен-

выраженію Гольцапфеля, «свои этическія и эстетическія оцѣнки человѣческихъ переживаній принимали за теоретическое научное описаніе этического переживанія, что имъ тѣмъ легче давалось, что проповѣди свои они облекали во внѣшне-научныя формы и формулы». Я приведу два примѣра, иллюстрирующіе этотъ образъ мышленія, а именно опредѣленія морали, сдѣланныя психіатрами какъ разъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, т. н. патологии нравственнаго чувства. Проф. Наеске даетъ такое лаконическое опредѣленіе морали: «Нравственно то, что хорошо; хорошо то, что нравственно, и то и другое полезно». Ясно, что эта формула относится къ разряду слишкомъ обширныхъ, а потому мало ориентирующихъ схемъ. Попробуйте вложить въ эту формулу нравственныя волненія героевъ Софокла или Достоевскаго, и вы увидите всю безжизненную пустоту подобныхъ опредѣленій. Если все, что хорошо, морально, то хорошо сидящее платье въ отличіе отъ нехорошо сидящаго должно быть названо нравственнымъ, тѣмъ болѣе, что первое несомнѣнно полезно; но врядъ ли подъ это опредѣленіе подойдутъ поступки и идеалы такихъ людей, какъ христіане или буддисты. Проф. Наеске, стремясь къ научности и всеобъемлемости, упускаетъ изъ виду безконечную растяжимость и многоликость такихъ понятій, какъ «хорошее» и «полезное». Индивидуумъ, страдающій нравственнымъ помѣщательствомъ, безъ сомнѣнія считаетъ свои поступки хорошими и въ высшей степени полезными, что съ его индивидуалистической точки зрѣнія нерѣдко вполнѣ вѣрно, однако же проф. Наеске врядъ ли согласится признать ихъ моральными. Мы, конечно, понимаемъ, что проф. Наеске подразумѣваетъ подъ полезнымъ, и что подъ «научной» формулой осталось старое, общеизвѣстное нравственное содержаніе, а именно: хорошо и нравственно то, что полезно для другихъ. Тутъ мы подходимъ

къ вырожденію мы видимъ, напр., что изслѣдователи въ качествѣ симптомовъ *moral insanity* выставляютъ сексуальныя излишества, воровство и т. п., какъ будто это безнравственныя явленія *an sich*. Если трансцендентально настроенные философы, примыкающіе къ Платону и Канту, еще продолжаютъ оперировать подобными отжившими „идеями“, то научно мыслящіе психопатологи должны бы помнить, что „развратъ“, „воровство“, „убійство“ и т. д. не всегда и не во всѣ времена культурной эволюціи человѣчества рассматривались какъ безнравственныя явленія и, слѣдовательно, объективно ихъ нельзя огульно и абсолютно называть „безнравственными“. Внѣ оцѣнивающаго духа міръ нравственно нейтраленъ.

къ другой категоріи болѣе конкретныхъ опредѣленій, прямо и откровенно отождествляющихъ социальность и альтруизмъ съ нравственностью. Поучительна въ этомъ отношеніи формулировка нравственного чувства, данная Сухановымъ. «Моральное чувство можно разсматривать, какъ высшую эмоцію, облегчающую появленіе въ полѣ сознанія соотвѣтствующихъ идей и представленій, объединяемыхъ ею въ особый «комплексъ». Подобно тому, какъ угнетающая эмоція роковымъ образомъ даетъ толчокъ къ возникновенію ассоціаціоннаго процесса опредѣленнаго характера съ непріятными мыслями, подобно тому, какъ повышенное настроеніе сопровождается теченіемъ мыслей пріятнаго содержанія, точно такъ же и эта самая высокая эмоція, которая называется моральнымъ чувствомъ, имѣетъ для себя соотвѣтствующее интеллектуальное содержаніе, обнаруживающееся тѣмъ, что у насъ всплываютъ въ полѣ сознанія идеи о томъ, что данный нашъ поступокъ непріятенъ для другихъ, что онъ причиняетъ имъ вредъ или боль, что онъ не согласуется потому-то и потому-то съ общественной пользой и т. д. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ имѣется моральный изъянъ, возникновеніе «комплекса» представленій и идей только что указаннаго содержанія, по понятнымъ причинамъ, является затрудненнымъ, ибо здѣсь берутъ перевѣсъ «комплексы» иного характера, окрашенные эмоціями болѣе низкаго порядка; среди нихъ легко выступаютъ тѣ, что связаны съ эгоистическими влеченіями». Не будемъ критически останавливаться на отдѣльныхъ психологическихъ утвержденіяхъ этого автора, но два основные пункта необходимо разсмотрѣть ближе. Дѣло въ томъ, что сознаніе идеи о томъ, что данный нашъ поступокъ непріятенъ для другихъ, которое Сухановъ считаетъ специфически характернымъ для нравственного чувства, отнюдь не можетъ психологически считаться исчерпывающимъ содержаніе этого чувства. Когда въ сознаніи всплываетъ мысль о другомъ человѣкѣ и о положительномъ или отрицательномъ отношеніи поступка къ чужой жизни, то такое сознаніе само по себѣ еще не является ни моральнымъ, ни неморальнымъ. Оно представляетъ изъ себя, согласно соотвѣтствующимъ анализамъ панидеалистической психологіи, лишь появленіе заключенія по социальной аналогіи. Можно подумать о чужой жизни и о вредѣ, причиняемомъ ей, и остаться при этомъ либо совершенно равнодушнымъ, либо испытать состраданіе, либо пережить глубокое

злорадство. Этого необходимаго компонента нравственнаго переживанія Сухановъ не замѣтилъ, т.-е. онъ выдѣляетъ одинъ лишь интеллектуальный комплексъ (заключеніе по социальной аналогіи) и пропускаетъ эмоциональное отношеніе къ нему (равнодушіе, сочувствіе, злорадство, или иначе: эгоистическое, положительно или отрицательно альтруистическое). Но и эти два элемента фактически еще не составляютъ всего нравственнаго переживанія. Для послѣдняго необходимо, чтобы индивидуумъ такъ или иначе оцѣнивалъ это свое эмоциональное отношеніе къ возникшему въ немъ сознанию о значеніи его поступка для другого. Эта оцѣнка можетъ быть различна: я могу, напр., быть въ высшей степени довольнымъ испытываемымъ мною злорадствомъ, но могу и горько осуждать себя за равнодушіе и т. д. Тутъ и обнаруживается другой принципиальный дефектъ формулы Суханова, а именно то, что она не только не выясняетъ сущности совѣсти, произвольно принимая описаніе одной составной части ея за опредѣленіе цѣлаго явленія (заключеніе по социальной аналогіи, какъ сущность нравственной оцѣнки), но, съ другой стороны, этотъ авторъ въ своемъ опредѣленіи произвольно предрѣшаетъ вопросъ о нравственной директивѣ. Онъ «эгоистическія влеченія» объявляетъ «эмоціями болѣе низкаго порядка» и на основаніи этого выдаетъ ихъ за проявленія «моральнаго извѣрна». Очевидно, что эти утвержденія, которыя Сухановъ считаетъ научными описаніями фактовъ, на самомъ дѣлѣ являются лишь выраженіемъ его личной, опредѣленной нравственной оцѣнки. Онъ, какъ представитель современной европейской нравственной культуры, всякое эгоистическое и неблагожелательное къ другому отношеніе считаетъ заранѣе безнравственнымъ и поэтому эмоціей низшаго порядка. Совершенно не замѣчая, что возможны и инныя нравственныя оцѣнки, онъ считаетъ свое отношеніе единственно нравственнымъ, нравственнымъ само по себѣ, и всякое противоположное отношеніе—безнравственнымъ. Если бы онъ свою формулу предложилъ въ качествѣ «личнаго убѣжденія», т. е. сообщенія о своемъ нравственномъ идеалѣ, то она, хотя и не отличалась бы особенной новизной, какъ выраженіе отношенія большинства современныхъ людей, но во всякомъ случаѣ она была бы логически пріемлема. Но когда онъ выдаетъ ее за научное, теоретическое описаніе нравственнаго переживанія, какъ типическаго явленія, т.-е. допу-

скающаго различныя индивидуальныя формы и содержанія, то она теряетъ всякое логическое основаніе. Психологически разсмотрѣнное подобное опредѣленіе могло возникнуть только слѣдующимъ путемъ: Сухановъ заранѣе считаетъ эгоизмъ и отрицательный альтруизмъ безнравственнымъ; это приводитъ его къ пренебрежительному отношенію къ нимъ, они кажутся ему недостойными, малоцѣнными, низшими эмоціями. Приступая къ теоретическому опредѣленію нравственнаго чувства, авторъ забылъ источникъ или основаніе этого своего отношенія, оно стало для него самостоятельнымъ, «объективнымъ» фактомъ, который и является для него достаточно вѣскимъ обоснованіемъ и доказательствомъ безнравственности этихъ эмоцій.

Съ необычайнымъ мастерствомъ Гольцапфель раскрылъ любопытную психологію всякихъ подобныхъ конструкций. А именно таковы почти всѣ опредѣленія совѣсти, предлагавшіяся донинѣ. Это находилось въ связи съ тѣмъ, что существовавшая, по крайней мѣрѣ какъ идеаль, совѣсть, принципиально осуждала всякій эгоизмъ, всякое выступленіе противъ ближняго. Однако, на чемъ, собственно, основано это предпочтеніе положительнаго альтруизма? Чѣмъ эгоизмъ малоцѣненъ? Развѣ чувства ненависти превосходства, вражды, презрѣнія и отвращенія не такія же, человѣческія чувства, какъ любовь, сочувствіе, самопожертвованіе и состраданіе? Что придаетъ имъ преимущество высшаго, болѣе святаго, болѣе человѣческаго? являются ли положительно альтруистическія чувства сами по себѣ болѣе сложными, глубокими, духовными или, можетъ быть, отрицательно альтруистическія и эгоистическія чувства вообще всегда вредны и губительны? Ясно, что всѣ подобныя утвержденія нуждаются въ подробномъ научно-психологическомъ изслѣдованіи, и что субъективная оцѣнка, какъ бы распространена она ни была, не можетъ служить теоретическимъ обоснованіемъ. Разъ возможны этическія переживанія съ совершенно инымъ содержаніемъ, какъ, напр., съ восхваленіемъ эгоизма и отрицательнаго альтруизма, а такія морали существовали и существуютъ понинѣ, то ясно, что теоретически сущность совѣсти никоимъ образомъ не можетъ быть идентифицирована съ какой бы то ни было индивидуальной формой ея. Мы можемъ заключать преступниковъ въ тюрьмы, можно принимать мѣры противъ людей «антисоціальныхъ», нравственно помѣшанныхъ, но теоретически, научно мы обязаны

относиться безпристрастно къ чуждымъ намъ формамъ жизни и критически къ нашимъ собственнымъ. Научный анализъ можетъ начаться лишь тогда, когда преодолѣется генерализація индивидуальныхъ содержаній, — вотъ исходное методологическое положеніе панидеалистической психологіи совѣсти.

Рамки настоящаго очерка не позволяютъ мнѣ съ надлежащей полнотой и подробностью развить поразительные анализы нравственныхъ переживаній, легшихъ въ основу панидеалистической этики Гольцапфеля. Громадная сложность и внутренняя непрерывность ея изслѣдованій, впервые открывающихъ передъ нами живую дѣятельность души, дѣлаютъ всякое отрывочное и схематичное изложеніе неточнымъ и даже фальсифицирующимъ. Я хочу лишь обратить ваше вниманіе на тѣ огромныя богатства совершенно новыхъ психологическихъ ориентировокъ, которыя заключаются въ геніальномъ твореніи Гольцапфеля. Для насъ, психіатровъ, передъ коими стоитъ отвѣтственная задача примѣнять наши теоретическія познанія къ реальной жизни, всякое истинное озареніе какого-нибудь сложнаго душевнаго процесса составляетъ особенно важную и незамѣнимую цѣнность. Вотъ почему мы должны привѣтствовать такія рѣшающія достижения панидеалистической психологіи, какъ раскрытіе главныхъ законовъ и объективной картины одной изъ сложнѣйшихъ функций человѣческой психики, функции оцѣнокъ. Совѣсть, эстетическая и художественная жизнь, религиозные и всякіе иные идеалы являются лишь конкретными проявленіями оцѣночной функции. Всякое нарушеніе нормальной дѣятельности психо-физиологической организаціи, естественно, всего скорѣе такъ или иначе должно затронуть эту общую функцію. Типическія картины ранняго слабоумія, циркулярнаго психоза и др. въ изобиліи являются примѣры извращенія оцѣночныхъ сужденій. Понятно поэтому, какое громадное значеніе имѣетъ объективный анализъ сущности и основныхъ проявленій этой функции. Для панидеалистической этики психологія оцѣнокъ является необходимымъ основаніемъ для болѣе конкретныхъ анализовъ сущности и проявленій совѣсти, одинъ элементъ которой она составляетъ. Такому же детальному и совершенно новому анализу Гольцапфель подвергаетъ также элементы интеллектуальный и эмоциональный. Онъ тончайшимъ образомъ расчленяетъ самыя различные нюансы отношенія человѣка къ своимъ ближнимъ, устанавливая

при этомъ опредѣленныя закономерности развитія и измѣненій какъ социальныхъ заключеній по аналогіи, т.-е. представленій о томъ, что происходитъ въ чужой душѣ и въ чужой жизни, такъ и разнообразныхъ чувствъ, которыми эти представленія сопровождаются. Такъ, онъ съ точностью химическаго анализа раскрываетъ структуру этихъ элементарныхъ основъ человѣческой жизни и законы ея функционированія. Согласно своему методу начинать съ выдѣленія наиболѣе общихъ характеровъ обширной области явленій, органически переходя къ проникновенію во все болѣе сложныя и конкретныя комбинаціи, этотъ анализъ дѣйствительно какъ бы вводитъ насъ въ самую сущность происходящихъ въ душѣ процессовъ, ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ живой жизнью души. И такъ какъ все панидеалистическое мышленіе одержимо сознаниемъ біологическаго развитія души, то его анализы рисуютъ передъ нами строгую, рельефную и захватывающую картину постепеннаго нарастанія, усложненія и совершенствованія каждаго отдѣльнаго переживанія какъ въ высшихъ его воплощеніяхъ, такъ и низшихъ примитивныхъ его состояній. И если Гольцапфель лишь рѣдко захватываетъ уже выражено ненормальныя, патологическія проявленія отдѣльныхъ комплексовъ, то для дѣйствительнаго пониманія послѣднихъ нарисованныя имъ объективныя картины нормальнаго развитія представляютъ собою единственную надежную основу. Тутъ для психіатріи открываются широкія поля продуктивнаго научнаго творчества.

Сущность совѣсти въ итогѣ анализовъ панидеалистической психологіи вырисовывается въ слѣдующихъ чертахъ. Нравственное переживаніе имѣется налицо, когда человѣкъ одобряетъ или осуждаетъ за эгоистичность или альтруистичность совершеннаго или предполагаемаго поступка или хотѣнія. Въ этомъ опредѣленіи дана исчерпывающая формула для всѣхъ безъ изыятія возможныхъ формъ и содержаній морали. Можно одобрять (себя или другихъ) за альтруизмъ и осуждать за эгоизмъ и это—абсолютно, т.-е. всегда и во всѣхъ случаяхъ, за всякій альтруизмъ и за всякій эгоизмъ. Таково содержаніе современной наиболѣе господствующей морали—и въ связи съ этимъ и наиболѣе распространенныхъ опредѣленій морали. Эта же мораль можетъ видоизмѣниться, при чемъ она теряетъ свою абсолютность, одобряя лишь относительно альтруизмъ и лишь относительно осуждая эгоизмъ. Это также весьма распространенная

и частая форма морали. Такъ, напр., когда социалистъ одобряетъ альтруизмъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ относится къ «пролетариату» и рѣзко осуждаетъ его, если онъ направленъ въ пользу «господствующихъ классовъ», и наоборотъ, одобряетъ эгоизмъ по отношеніи къ послѣднимъ и порицаетъ его, если онъ направленъ противъ перваго. Бываетъ еще—скорѣе, бывала—и мораль абсолютнаго эгоизма, т.-е. одобрявшая всякое эгоистическое проявленіе, всякое насиліе, всякое нанесеніе вреда другимъ и порицавшая всякій положительный альтруизмъ, всякое выраженіе любви, состраданія. Это—та мораль, которую столь энергично пытались воскрешать такіе мыслители, какъ Штирнеръ и Ницше, и которая нерѣдко характеризуетъ преступниковъ—форма морали, особенно важная для проблемы о moral insanity. Ясно, что нравственныя оцѣнки могутъ чрезвычайно мѣняться въ зависимости отъ содержанія, направленія, мотивовъ; типичныя формы и возможность ихъ анализированы и установлены панидеалистическою этикою. Всѣ онѣ, разумѣется, являются порожденіями и сопутствіями опредѣленныхъ уровней общаго духовнаго развитія человѣка или человѣчества и съ своей стороны становятся рѣшительными факторами этого развитія; задачей научной этики, какъ она осуществлена въ «Панидеалѣ», и явилось объективное изслѣдованіе этихъ взаимозависимостей и соотношеній.

Новизна и теоретическая революціонность гольцапфелевскаго общаго опредѣленія сущности морали заключается въ томъ, что оно дѣйствительно выдѣляетъ тѣ моменты, которые общи всякому нравственному переживанію. Но теоретическое общее опредѣленіе, разумѣется, не то же самое, что конкретное, жизненное переживаніе; въ послѣднемъ теоретически выдѣленный остовъ облеченъ живой плотью, и приходится изумляться тому необыкновенному психологическому мастерству, съ которымъ панидеалистическая этика разоблачаетъ передъ нами эту таинственную структуру конкретной жизни совѣсти. Одна за другою выступаютъ сокровеннѣйшія связи нравственныхъ переживаній; мы видимъ воочию ихъ глубочайшіе корни и слѣдимъ непрерывно за ихъ ростомъ, развѣтвленіями, измѣненіями. Мы видимъ, какъ подъ воздѣйствіемъ субъективныхъ наклонностей и неотразимыхъ внушеній властной среды въ душѣ растущаго индивидуума постепенно зарождается нравственная оцѣнка, какъ она мощно направляется въ опредѣленное русло, напр., исключительнаго

предпочтенія альтруизма или эгоизма, или того и другого ихъ нюанса: (состраданіе, любовь къ родинѣ, и т. д.). Та или иная нравственная оцѣнка, опредѣлившись и упрочившись по формѣ и содержанію становится все болѣе настойчивымъ мотивомъ, вступающимъ въ борьбу со всѣми другими побужденіями и влеченіями, постепенно вытѣсняя ихъ и подчиняя своему самодержавному вліянію. Возникаетъ именно тотъ, иногда деспотическій нравственный законъ, который неусыпно надзираетъ за всѣми проявленіями души. Онъ выступаетъ въ неисчислимыхъ формахъ, которыя панидеалистической анализъ вскрываетъ съ необычайной тонкостью; онъ принимаетъ различнѣйшіе образы и вѣщаетъ таинственными голосами. Въ душѣ человѣка уживаются самыя разнородныя побужденія, и сила совѣсти опредѣляется тѣмъ, насколько ей удастся покорить ихъ, свести ихъ отпоръ и вліяніе на нѣтъ. И эта роль совѣсти въ ея взаимоотношеніяхъ съ различными мотивами имѣетъ особенный интересъ для нашей проблемы объ уклоненіяхъ и ненормальностяхъ нравственной функции, когда совѣсть или, что тоже, наиболѣе вліятельный нравственный мотивъ, дѣлаетъ тщетныя усилія отстоять свою власть. Пониманіе этихъ психо-патологическихъ явленій съ раскрытіемъ структуры совѣсти только и стало возможнымъ.

Въ какомъ же видѣ выступаетъ передъ нами въ свѣтѣ изложенныхъ анализовъ совѣсти та проблема, которая составляетъ предметъ настоящаго очерка, а именно патологія т. н. моральнаго чувства. Два рѣшающихъ мотива заставляютъ насъ подвергнуть господствующія теоріи о нозологическомъ значеніи и общей симптоматологіи соответствующихъ психологическихъ фактовъ принципиальному пересмотру. Во-первыхъ, измѣнился нашъ общій взглядъ на сущность нравственнаго переживанія. Послѣ того, что установлено панидеалистической этикой, нельзя больше отождествлять «моральное чувство» или совѣсть съ альтруистическими, точнѣе, положительно альтруистическими движеніями человѣческой души. Во-вторыхъ, если проявленіе человѣка, почему-либо носящее антисоціальныя, т.-е. эгоистическій или отрицательно-альтруистическій характеръ, перестаетъ совпадать для насъ съ объективно-психологической точки зрѣнія съ отсутствіемъ совѣсти, съ аморальностью, такъ какъ мы принципиально должны признавать существованіе переживаній,

обнаруживающихъ всѣ характерные признаки нравственнаго состоянія, и въ то же время эгоистическихъ или антисоціальныхъ по своему содержанію,—то тѣмъ самымъ невольно и неминуемо исчезаетъ всякая почва для господствовавшаго до сихъ поръ убѣжденія въ недостижимой высотѣ, въ абсолютной истинности и обязательности морали чистаго альтруизма. Но тѣмъ самымъ оказывается построеннымъ на теоретической шаткой почвѣ и основное положеніе теоріи нравственнаго помъшательства, усматривавшей въ повышенномъ развитіи эгоизма извращеніе нравственнаго чувства. Даже въ томъ случаѣ, если мы признаемъ общедуховное или біологическое превосходство положительно-альтруистической морали, мы научно не имѣемъ права при повышенномъ развитіи эгоизма говорить специально о моральномъ дефектѣ, о слабости нравственнаго чувства, а тѣмъ паче объ отсутствіи совѣсти вообще. Какая совѣсть выше, вопросъ совершенно иного порядка, но и крайній эгоистъ или индивидуалистъ можетъ оцѣнивать свои поступки согласно заповѣдямъ опредѣленной, эгоистической морали. Мы лишь тогда имѣемъ право говорить о безморальномъ переживаніи, когда такая оцѣнка отсутствуетъ, что одинаково возможно какъ на низшей, такъ и на самыхъ высшихъ ступеняхъ духовнаго развитія чловѣка (напр., при чистомъ эстетическомъ, религіозномъ и мн. др. состояніяхъ).

Итакъ, первое заключеніе, къ которому ведетъ панидеалистическая точка зрѣнія на сущность совѣсти, состоитъ въ томъ, что уже въ постановку проблемы о нравственномъ помъшательствѣ вкралось теоретическое недоразумѣніе. Болѣе того, въ существующей формулировкѣ эта проблема оказывается вообще только мнимой. Говорятъ о нравственномъ заболѣваніи, о специфическомъ ослабленіи нравственнаго чувства даже и тогда, когда моральная оцѣнка объективно продолжаетъ функціонировать вполне нормально. Дѣло въ томъ, что обыкновенно смотрятъ на этическій процессъ, какъ на нѣчто элементарное и нераздѣльное, такъ сказать, какъ на психологическую единицу. Мы же видѣли, что въ дѣйствительности онъ является синтезомъ очень сложныхъ и разнообразныхъ силъ. Каждая изъ этихъ силъ въ отдѣльности можетъ подвергаться многообразнымъ измѣненіямъ, не вызывая непременно пораженія остальныхъ. Объективность симптоматики требуетъ отчетливой дифференціаціи ихъ. Мы

знаемъ, что тотъ комплексъ, который обыкновенно называется нравственнымъ чувствомъ, образуется тогда, когда въ человѣкѣ, замышляющемъ или совершающемъ какой-нибудь поступокъ, возникаетъ болѣе или менѣе яркое представленіе о назначеніи сего поступка для другихъ людей, когда это представленіе разрѣшается въ его душѣ опредѣленными симпатическими или антипатическими эмоціями, и когда эти эмоціи, а въ связи съ ними и весь поступокъ или все намѣреніе подвергаются имъ опредѣленной положительной или отрицательной оцѣнкѣ. Для ясности мы можемъ разложить этотъ комплексъ на три составныя его части. Это, во-первыхъ, тѣ социальнo-аналогическія заключенія, которыя подъ вліяніемъ социальнoй природы почти всѣхъ человѣческихъ переживаній связываются съ его намѣреніями и поступками; во-вторыхъ, социальнo-аналогическія чувства, слѣдующія за первыми, которыя могутъ носить положительный или отрицательный характеръ, какъ-то: сочувствіе, состраданіе, сорадованіе, съ одной стороны; зависть, злорадство, ненависть, съ другой; и, въ-третьихъ, заключительный моментъ, моральная оцѣнка. Что касается перваго и втораго элементовъ, т.-е. социальнo-аналогическихъ заключеній и социальнo-аналогическихъ чувствъ, то они допускаютъ еще и слѣдующія разновидности. Первый случай: человѣкъ можетъ задумать какой-нибудь поступокъ и въ немъ можетъ совершенно не возникнуть сознанія о положительномъ или отрицательномъ дѣйствіи этого поступка на ближнихъ, т.-е. можетъ отсутствовать всякое социальнo-аналогическое заключеніе; такое желаніе или намѣреніе пан-идеалистическая этика обозначаетъ какъ индивидуалистическое. Второй случай: социальнo-аналогическое заключеніе можетъ наступить, т. е. человѣкъ можетъ подумать о другихъ, но мысль объ ихъ радостяхъ и страданіяхъ не вызываетъ въ немъ эмоціональнаго волненія, оставляетъ его холоднымъ и безразличнымъ, онъ не испытываетъ ни сочувствія, ни антипатіи, т.-е. социальнo-аналогическія заключенія не переходятъ въ социальнo-аналогическія чувства; тогда мы имѣемъ характеръ индиферентизма. Изъ сказаннаго явствуетъ, что и употребляемый обычно терминъ альтруизма отличается извѣстной неточностью, разъ подъ нимъ подразумѣваются исключительно отношенія благожелательныя другимъ — любовь, состраданіе. Психологически-альтруистическимъ характеромъ, но лишь отрицательно напра-

вленнымъ, отличается и ненависть, злоба и убійство. Понятіе же эгоизма обнимаетъ лишь индивидуализмъ и индиферентизмъ.

Теперь посмотримъ, что объективно происходитъ въ тѣхъ случаяхъ, которые психопатологія діагностицировала до сихъ поръ, какъ ослабленіе или искаженіе моральнаго чувства. Тотъ симптомокомплексъ, который привелъ изслѣдователей къ выдѣленію, какъ нозологической единицы, аномалии въ этическомъ переживаніи нѣкоторыхъ индивидовъ, сводится фактически къ перевѣсу отрицательно-альтруистическихъ, индиферентистическихъ и индивидуалистическихъ влеченій надъ положительно-альтруистическими. Какими мотивами подобные индивидуумы руководствуются, въ какомъ состояніи находится ихъ общее духовное развитіе и отдѣльныя психическія функціи, главнымъ образомъ, какія измѣненія претерпѣваютъ ихъ социальнo-аналогическія заключенія, ихъ социальнo-аналогическія чувства, ихъ моральныя оцѣнки,—всѣхъ этихъ проблемъ изслѣдователи либо совершенно не касались, либо же ограничивались самыми общими, расплывчатыми, неточными утверженіями. Фактически они констатировали только уклоненія въ сферѣ социальнo-аналогическихъ заключеній и преимущественно социальнo-аналогическихъ чувствъ. Такіе индивидуумы не испытываютъ состраданія, убиваютъ, крадутъ, совершаютъ всевозможные «антисоціальныя поступки» и этого изслѣдователямъ казалось достаточнымъ для обобщенія діагноза нравственнаго помѣшательства. Оцѣниваютъ ли подобные индивидуумы свои поступки и желанія съ какойнибудь точки зрѣнія вообще и моральной въ частности, а если нѣтъ, то потому ли, что они конституціонально потеряли способность къ оцѣночнымъ сужденіямъ вообще или специфически къ моральнымъ, или только одно конкретное содержаніе оцѣнокъ у нихъ замѣнено инымъ, отличнымъ отъ общегосподствующихъ; всѣ эти вопросы, отъ которыхъ зависитъ научный діагнозъ *специфически нравственной аномалии*, не только оставались безъ отвѣта, но и вообще не ставились никогда. Въмѣсто того, чтобы въ лучшемъ случаѣ говорить о патологіи социальнo-аналогическихъ заключеній или социальнo-аналогическихъ чувствъ, говорится о патологіи моральнаго чувства безъ всякаго провѣреннаго на то основанія. Возможны ли вообще и въ какихъ именно случаяхъ и формахъ аномалии оцѣнокъ и заболѣванія нравственной оцѣнки, это могутъ установить лишь соответствующи-

ція спеціальныя изслѣдованія, и только ихъ результаты покажутъ, можно ли говорить о нравственномъ помѣшателствѣ, какъ о нозологической единицѣ. Но пока что, если даже признавать замѣчаемыя уклоненія соціально-аналогическихъ заключеній и чувствъ отъ нормы или отъ того, что считается таковой, за патологическія явленія, по меньшей мѣрѣ научно недопустимымъ является ихъ генерализующее опредѣленіе какъ «total insanity». Итакъ, при симптоматологіи нравственнаго помѣшательства, въ какую бы терминологическую форму она не облекалась, фактически описывалось не ослабленіе или отсутствіе или извращеніе моральнаго чувства, а только патологія соціально-аналогическихъ чувствъ, и даже не всей этой функціи, а лишь одного вида соціально-аналогическихъ чувствъ, а именно положительно-альтруистическихъ влеченій и поступковъ.

Я позволю себѣ привести случай, который мнѣ пришлось наблюдать въ одной университетской психіатрической клиникѣ въ Швейцаріи. Въ психіатрическую больницу былъ привезенъ 18-лѣтній юноша для наблюденія на предметъ судебной экспертизы.

Его *status somaticus* не представлялъ ничего патологическаго. Наслѣдственное отягощеніе отрицается.

Съ психической стороны онъ всегда отличался очень «крутымъ» нравомъ. Съ ранняго дѣтства онъ очень любилъ сцену, и его завѣтная мечта была сдѣлаться артистомъ. Родители всячески старались подавлять въ немъ эти «дурныя, пустыя и непрактическія наклонности». Годамъ къ восьми желаніе увидѣть сцену до того усилилось въ немъ, что онъ укралъ у матери деньги и пошелъ въ циркъ. За этотъ проступокъ онъ былъ жестоко наказанъ. Послѣ этого жажда сцены только усилилась въ немъ. Не взирая на самыя жестокія наказанія, онъ начинаетъ систематически красть деньги и вещи для посѣщенія цирка, кинематографа или театра. Однажды его поймали, когда онъ пытался вытащить деньги изъ платья, оставленнаго однимъ купающимся на берегу озера. За это онъ былъ помѣщенъ въ исправительное заведеніе. Пробывъ тамъ годъ, онъ убѣжалъ оттуда, вернулся домой, «раскался», и родители отдали его въ слесарную мастерскую. Ему было тогда лѣтъ тринадцать. Проработавъ тамъ года два, онъ былъ уволенъ за кражу ботинокъ (свои ботинки онъ отдалъ нуждавшемуся товарищу). Не желая сообщить родителямъ причины своего увольненія, онъ нѣкоторое время

скитался, пока не подыскалъ себѣ работы. По прошествіи нѣсколькихъ лѣтъ онъ за кражу разной домашней утвари, дѣтскихъ пеленокъ, дамскаго бѣлья и многихъ другихъ ему совершенно ненужныхъ и лишенныхъ цѣнности вещей былъ арестованъ и помѣщенъ для изслѣдованія въ психіатрическую больницу.

За время его трехнедѣльнаго пребыванія въ больницѣ онъ велъ себя въ высшей степени корректно, часто заступался за больныхъ, если замѣчалъ со стороны служителей несправедливое къ нимъ отношеніе, исполнялъ всѣ возлагаемыя на него работы и не подавалъ никакихъ поводовъ къ жалобамъ. На разспросы врача онъ отвѣчалъ весьма охотно. На вопросъ, что побуждало его красть, онъ съ нѣкоторымъ смущеніемъ ссылался на слабость своей воли. Когда рѣчь заходила объ его послѣднемъ преступленіи, онъ говорилъ, что рѣшиться на него заставила его необходимость и мотивировка его была чрезвычайно интересна: онъ сталъ замѣчать, что дѣвушка, которую онъ любилъ, узнавъ о недоброежелательномъ къ нему отношеніи его родителей, стала къ нему охладѣвать. Желая привязать ее къ себѣ, онъ началъ искать сближенія съ нею, чтобы сдѣлать ее матерью своего ребенка. Когда дѣвушка забеременѣла, онъ укралъ вышеупомянутыя вещи, принесъ ихъ ей, заявивъ, что это его родители прислали въ подарокъ его будущей женѣ.

Этотъ юноша былъ выпущенъ изъ больницы съ діагнозомъ нравственнаго дефекта, вслѣдствіе чего былъ признанъ заслуживающимъ снисхожденія.

Конечно, могутъ возразить, что для иллюстраціи обычнаго діагностицированія нравственнаго помѣшательства приведенный случай недостаточно рѣзокъ. Однако, нельзя сказать, чтобы поставленный діагнозъ не былъ въ соотвѣтствіи съ общепринятымъ ученіемъ о патологіи совѣсти. Индивидуальныя черты здѣсь нѣсколько слабѣе выражены, чѣмъ въ классическихъ случаяхъ описанныхъ Kraft-Ebbing'омъ, Bleuler'омъ, Jung'омъ и т. д., но этическая картина того, что называется *moral insanity*, и здѣсь налицо. Здѣсь только яснѣе бросается въ глаза шаткость вынесеннаго опредѣленія, потому что черты и поступки, которые отличаютъ данное лицо отъ нормы, недостаточно рѣзки, чтобы скрыть отъ насъ наличность въ немъ другихъ, болѣе близкихъ намъ, кажущихся намъ болѣе нормальными, этическихъ переживаній. Можно сказать, что его проступки не настолько

возмущаютъ нравственное чувство наблюдателя, какъ въ классическихъ случаяхъ грубаго эгоизма, безсердечной жестокости, игнорированія чужихъ интересовъ и т. д., но теоретически субъективное возмущеніе является одинаково недопустимымъ основаніемъ какъ въ одномъ, такъ и въ другомъ случаѣ. Этотъ случай сравнительно легко убѣждаетъ насъ, что говорить объ ослабленіи въ юности совѣсти или объ извращеніи ея можно только въ угоду предвзятой формулѣ. Здѣсь мы не имѣемъ даже аномаліи социально-аналогическихъ заключеній и социально-аналогическихъ чувствъ. Онъ способенъ на отзывчивость и даже самопожертвованіе, слѣдовательно, и функція положительно-альтруистическихъ чувствъ не нарушена. Въ чемъ заключаются уклоненія его отъ нормы, какія сохранились или выработались у него нравственныя оцѣнки,—это осталось неизслѣдованнымъ и на это не было обращено вниманія. Въ случаяхъ болѣе выраженныхъ аномалій ситуация остается такая же; тамъ лишь надлежащій анализъ труднѣе, потому что эвентуально сохраняющіяся нравственныя и иныя оцѣнки менѣе поддаются наблюденію, ихъ трансформация можетъ быть болѣе причудлива, но, повторяю, какія-либо достовѣрныя заключенія относительно ихъ наличія и характера могутъ явиться лишь въ результатѣ соответствующихъ изслѣдованій, никогда доселѣ не предпринимавшихся. Какого рода должны быть эти анализы и какими методами необходимо пользоваться для нихъ, это—вопросъ, на который можетъ дать отвѣтъ лишь соответствующая работа. Необходимо лишь подчеркнуть то, что эта сложная задача патологіи оцѣнокъ будетъ плодотворной, только если она будетъ опираться на общую психологію оцѣнокъ, какъ ее создала панидеалистическая психологія.

Нѣкоторые изслѣдователи считали возможнымъ въ фактѣ допускаемой ими патологіи морали видѣть подтвержденіе ученія о врожденности нравственнаго чувства. Но если соответствующіе психологическіе факты насъ чему-нибудь учатъ, то это гораздо болѣе тому, что нравственныя оцѣнки являются такими же продуктами душевнаго развитія индивидуума, какъ и всѣ другія сложныя проявленія его души. Панидеалистическая психологія совѣсти нарисовала необычайно точную и драматическую картину зарожденія и развитія въ душѣ отдѣльнаго человѣка этого нерѣдко важнѣйшаго фактора его будущей жизни. По

даже не входя въ подробное изложеніе этой исторіи индивидуальной совѣсти, мы и въ приведенномъ мною примѣрѣ можемъ отмѣтить нѣкоторые чрезвычайно характерные моменты. Вспомнимъ первую кражу, совершенную упомянутымъ юношей. Онъ зналъ, что красть запрещено, что подобный поступокъ нехорошъ, дурень. Зналъ онъ это, очевидно, только потому, что въ средѣ, воспитавшей его, на этотъ счетъ царило определенное, съ самаго нѣжнаго возраста насильственно внушаемое ему, убѣжденіе. Онъ принялъ это убѣжденіе не потому, что призналъ его правильность или соотвѣтствіе его личнымъ потребностямъ, а потому, что онъ былъ слишкомъ слабъ и несамостоятеленъ, чтобы не поддаться этимъ чужимъ мнѣніямъ и оцѣнкамъ, изъ которыхъ въ конечномъ итогѣ и кристаллизуется общегосподствующая совѣсть. Но вотъ жизнь поставила его неуспѣвшую окрѣпнуть совѣсть передъ тяжелымъ искусомъ. Съ одной стороны, непреодолимое желаніе увидѣть сцену, съ другой—возможность удовлетворенія этого желанія только путемъ воровства, т.-е. нравственно осуждаемаго поступка. Недостаточно упрочившая свою власть совѣсть ребенка оказалась недостаточнымъ тормазомъ; онъ не устоялъ и поступилъ противъ голоса совѣсти, т.-е. фактически противъ властныхъ приказовъ наиболѣе господствующихъ мнѣній и оцѣнокъ среды. Такія паденія—явленіе нерѣдкое въ исторіи развитія почти каждой юной совѣсти; но обыкновенно неумолчное внушеніе, исходящее отъ среды, пріобрѣтаетъ все болѣе рѣшающую силу, пока она не оказывается единодержавной властительницей души. Только потому, что это наиболѣе частый результатъ, онъ получаетъ характеръ нормальнаго. Въ разбираемомъ же случаѣ внутренней процессъ пошелъ по иному пути. Подъ вліяніемъ какихъ-то причинъ общегосподствующая совѣсть не могла достаточно упрочиться въ немъ, чтобы вытѣснить всѣ противящіяся ей побужденія. Мы видимъ уже на первый взглядъ, что дѣйствія даннаго индивидуума всегда вполне нормально и логически-безукоризненно мотивированы; онъ определенно оцѣниваетъ свои мотивы и поступки, но какъ въ немъ образовались эти оцѣнки и почему онѣ уклоняются отъ обычныхъ, это ни въ данномъ примѣрѣ, ни въ какомъ другомъ изъ ставшихъ извѣстными случаевъ такъ наз. «moral insanity» не было объективно изслѣдовано и установлено. При этомъ мы должны всегда имѣть въ виду, что мы очень

далеки еще отъ того, чтобы психологически вѣрно понимать и истолковывать всѣ многообразныя разновидности человѣческихъ потребностей и наклонностей.

Слѣдовательно, діагнозъ нравственнаго дефекта въ данномъ случаѣ могъ быть поставленъ только благодаря незнанію сущности этическихъ переживаній и законовъ ихъ видоизмѣненій. А этотъ діагнозъ отнюдь не является исключеніемъ.

Насколько неопредѣленна и шатка была симптоматологія нравственнаго помѣшательства и къ какимъ невѣроятнымъ психологическимъ парадоксамъ она могла вести, видно изъ того, что многіе психопатологи совершенно серьезно усматривали въ образѣ Раскольниковъ въ романѣ Достоевскаго классическій примѣръ нравственнаго помѣшательства. Могъ же проф. Kugella выставить въ качествѣ научнаго доказательства нравственнаго извращенія Раскольниковъ слѣдующее соображеніе: Раскольниковъ могъ дружить съ проституткой и такъ какъ дружба съ проститутками является симптомомъ нравственно падшихъ индивидуумовъ, то его по одному этому признаку слѣдуетъ причислить къ типу нравственно помѣшанныхъ. Но причислять Раскольниковъ къ типу нравственно отсталыхъ или видѣть въ немъ атрофію совѣсти значить проглядѣть всю сложную и глубокую драму, которая происходитъ въ его душѣ, завѣдомо игнорировать его до болѣзненности острую отзывчивость, сострадательность, готовность къ самопожертвованію. Его социально-аналогическія заключенія и чувства были богаты и обширны, онъ живо представлялъ себѣ страданія другихъ и реагировалъ на нихъ бурно и страстно, его моральныя самооцѣнки были незаглушимы и безпощадны до того, что онѣ заставили его добровольно отдать себя въ руки правосудія. Гдѣ же здѣсь можно объективно уловить проявленіе недоразвитія или патологіи совѣсти? Какъ разъ совѣсть и была максимально развита у него, и именно это повышенное развитіе совѣсти, какъ доказало соотвѣтствующее психологическое изслѣдованіе¹⁾, привело Раскольниковъ къ

1) Я имѣю въ виду анализъ нравственной проблемы Раскольниковъ съ точки зрѣнія панидеалистической психологіи совѣсти: Dr. W. Zvonkin, Dostojewsky's Raskolnikow im Lichte der Gewissenspsychologie, Zürich, 1913. Общая характеристика Достоевскаго въ свѣтѣ панидеалистической психологіи, чрезвычайно интересная также для психопатолога, дана въ книгѣ Владиміра Астрова „Не нашли пути“. СПб. 1914.

конфликту съ господствующей моралью и принудило его искать новыхъ нравственныхъ путей. Но если бы правъ былъ проф. Kurella и другіе изслѣдователи, раздѣляющіе его мнѣніе, то пришлось бы всякую попытку новаторскаго развитія существующихъ и общепризнанныхъ нравственныхъ нормъ признать за проявленіе нравственнаго недоразвитія. Только съ точки зрѣнія нормальной эволюціи совѣсти можетъ быть дана объективная характеристика и критика нравственныхъ исканій Раскольникова. Точно также врядъ ли можетъ быть причисленъ къ разряду нравственно помѣшанныхъ даже такой типъ, какъ Смердяковъ, какъ это дѣлаетъ, напр., проф. Чижъ. Достаточно вспомнить, что его самоубійство явилось въ значительной мѣрѣ слѣдствіемъ угрызенія совѣсти.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что почти во всѣхъ случаяхъ, когда врачи и не-врачи говорятъ о нравственномъ заболѣваніи, на самомъ дѣлѣ либо вовсе не бываетъ нарушенія нормальнаго функціонированія психики, либо же бываютъ поражены такіа функціи, которыя отнюдь не совпадаютъ съ нравственнымъ переживаніемъ. Специфическіа аномаліи функціи нравственно оцѣночныхъ сужденій или совѣсти, если вообще имѣютъ мѣсто, то вѣроятно, лишь въ крайне рѣдкихъ случаяхъ. По крайней мѣрѣ, такіе случаи до сихъ поръ не были достовѣрно ни констатированы, ни описаны, а это, главнымъ образомъ, вслѣдствіе недостаточности научныхъ психологическихъ средствъ и ориентировокъ, которыми располагала психопатологіа.

Такая перестановка общаго вопроса о нравственномъ помѣшательствѣ имѣетъ, конечно, не одно только методологическое значеніе. Поскольку результаты, добываемые психіатрическимъ изслѣдованіемъ, имѣютъ практическую силу, перемѣна общаго взгляда на разбираемый вопросъ должна имѣть прежде всего рѣшающее вліяніе на педагогику ненормальныхъ индивидуумовъ и дѣтей въ особенности. Сознаніе, что во многихъ случаяхъ, огульно относимыхъ къ категоріи моральнаго идиотизма, на самомъ дѣлѣ имѣется лишь иначе направленная или иначе predisposedная совѣсть, что мы имѣемъ дѣло не съ аморальнымъ, а только съ иноморальнымъ status-омъ, — это сознаніе должно заставить воспитателя обратить вниманіе на индивидуальныа нравственныа и общедуховныа особенности соответственныхъ индивидовъ, не только во имя общей справедливости, но

и для спасенія многихъ цѣнныхъ силъ, какъ бы относительно невысокъ былъ уровень характеризуемаго ими развитія. Разумѣется, въ данномъ случаѣ опирающаяся на психопатологию педагогика должна быть въ тѣсной связи съ обще-психологически ориентированной педагогикой.

Въ отдѣльныхъ случаяхъ отъ вниманія психопатологовъ не могло, конечно, ускользнуть, что замѣчаемыя ими проявленія подчасъ весьма повышеннаго эгоизма все же не представляютъ никакихъ явно ненормальныхъ признаковъ, и что, далѣе, подобно тому, какъ положительно-альтруистическій поступокъ при извѣстныхъ условіяхъ можетъ оказываться заслуживающимъ нравственнаго осужденія, точно такъ же положительно-альтруистическій характеръ поступковъ нерѣдко сопутствуетъ явно патологической психической организаціи. Такимъ образомъ, въ ихъ психологическихъ ориентировкахъ и нравственныхъ сужденіяхъ оказывалась безвыходная, неразрѣшимая путаница. Они не знали, что причина этой путаницы заключается, во-первыхъ, въ общемъ ошибочномъ пониманіи сущности нравственной оцѣнки или совѣсти, т.-е. въ генерализирующемъ отождествленіи ея съ положительнымъ альтруизмомъ, во-вторыхъ, очень смутныхъ и совершенно непроясненныхъ представленій о нормальныхъ соотношеніяхъ между общимъ духовнымъ развитіемъ души и функціей альтруизма и эгоизма, или, какъ неточно выражались психопатологи, между логическимъ и нравственнымъ чувствомъ. Чтобы какъ-нибудь избавиться отъ возникавшихъ отсюда противорѣчій и установить, насколько возможно, единообразный взглядъ, психопатологи незамѣтно склонялись ко все болѣе рѣшительному утвержденію чисто патологическаго характера почти всякаго эгоизма, считая его уклоненіемъ отъ абсолютно положительно-альтруистической, по ихъ представленію, нормы. Въ этомъ пунктѣ психопатологи, какъ уже было указано выше, являются только вѣрнымъ отголоскомъ наиболѣе распространенныхъ въ окружающемъ ихъ обществѣ нравственныхъ воззрѣній и въ частности наиболѣе популярныхъ философскихъ ученій о нравственности. Такъ, напр., Спенсеръ въ своей этикѣ утверждалъ, что эволюція нравственности заключается во все болѣе укрѣпленіи и расширеніи положительнаго альтруизма и все болѣе вытѣсненіи отрицательнаго альтруизма и эгоизма. Панидеалистическая психологія развитія совѣсти и въ этомъ

вопросъ значительно отличается отъ предшествующихъ теорій, во всемъ неукоснительно оставаясь вѣрной дѣйствительности. Прежде всего приходится отказаться отъ суммарнаго взгляда на эти различныя функціи. Если подъ эгоизмомъ понимать такое отношеніе, когда человѣкъ или совершенно не задумывается о переживаніяхъ другихъ людей или когда мысль о нихъ оставляетъ его безучастнымъ, тогда можно сказать, что душевное развитіе означаетъ рѣшительное торжество альтруизма, въ томъ смыслѣ, что социально-альтруистическія заключенія и чувства все болѣе усиливаются и обогащаются. Абсолютная эгоистичность, т.-е. полное безразличіе и нечувствительность къ жизни другихъ людей, свидѣтельствуютъ о такомъ низкомъ уровнѣ душевнаго развитія, о такой нищетѣ интересовъ, о такой пониженной впечатлительности, при которыхъ вообще немислима никакая болѣе сложная душевная работа. Но отсюда еще далеко до безусловнаго осужденія всякаго эгоистическаго отношенія, которое иногда является необходимымъ требованіемъ жизни, условіемъ *sine qua non* возможности существованія и развитія. Чѣмъ выше нормальное развитіе человѣка, тѣмъ интенсивнѣе будетъ дѣятельность его представленій и чувствъ, которыми онъ отвѣчаетъ на впечатлѣнія извнѣ, тѣмъ меньше и рѣже онъ можетъ оставаться безразличнымъ и безучастнымъ. Однако этимъ еще не предрѣшается вопросъ, какой характеръ будетъ носить его участіе. Чѣмъ выше развитіе, тѣмъ сильнѣе не только способность любить и сострадать, но и способность ненавидѣть и враждовать. Чѣмъ больше человѣкъ любитъ добро, тѣмъ больше онъ ненавидитъ зло, въ чемъ бы онъ ни усматривалъ и то и другое.

Съ этими фактами очень мало считались тѣ теоріи, которыя всѣхъ воровъ, мошенниковъ, преступниковъ, т.-е. всѣхъ поступающихъ эгоистически или отрицательно-альтруистически причисляютъ къ типу ненормальныхъ, дефективныхъ, патологическихъ индивидовъ. Вслѣдствіе того, что психологическія знанія о нормальныхъ функціяхъ психики, въ особенности въ зависимости отъ ихъ естественнаго развитія, до сихъ поръ отличались крайней скудостью и субъективнымъ произволомъ, психопатологи часто вообще слишкомъ раздвигали рамки своей компетенціи, относя къ числу патологическихъ признаковъ такія черты, которыя характерны не только для среднихъ или низшихъ степе-

ней развитія, но иногда отличающія и истинно гениальное, цѣнное развитіе. Отношенія къ средѣ, къ самому себѣ, одиночество и тоска, жизнерадостность или неудовлетворенность мѣняютъ содержаніе, силу и направленіе въ зависимости отъ общаго состоянія духовнаго развитія. Психопатологія-же, злоупотребляя фактомъ неустойчивости границъ между нормальнымъ и ненормальнымъ, слишкомъ легко конструировала паталогическіе картины и характеры. Такъ случилось и съ отношеніемъ теоретиковъ т. н. нравственнаго помѣшательства къ тѣмъ психическимъ функціямъ, о которыхъ идетъ у насъ рѣчь. Опытъ показываетъ, что эгоистичность и альтруистичность являются врожденными нормальными наклонностями различныхъ натуръ. вмѣстѣ съ тѣмъ опытъ несомнѣнно учитъ, что бываютъ случаи недоразвитія или же переразвитія этихъ функцій. Не зная законовъ нормальныхъ соотношеній этихъ признаковъ, психопатологи прибѣгли къ конструкціи цѣлой скалы выявляющихся латентныхъ болѣзненныхъ состояній совѣсти. Такъ они говорятъ и о различныхъ степеняхъ моральной патологіи въ зависимости отъ большей или меньшей интенсивности эгоизма или отрицательнаго альтруизма. Они какъ будто не знаютъ того, что отрицательный альтруизмъ является такимъ же естественнымъ продуктомъ и необходимымъ условіемъ душевнаго развитія, какъ и положительный альтруизмъ.

Если мы подведемъ итоги сказанному, то мы должны притти къ заключенію, что главная основа прежнихъ заблужденій заключается въ суммарности симптоматологіи, гдѣ паталогическое не всегда различалось отъ нормальнаго, гдѣ индивидуальныя черты отождествлялись съ типическими свойствами, гдѣ продукты различныхъ уравней развитія сливались въ одну общую картину. Какъ упорно ни были убѣждены психопатологи въ томъ, что путь къ познанію души лежитъ черезъ психопатологію, однако историческая эволюція психологіи, какъ науки, сложилась иначе. Незнакомство съ общими законами типическихъ функцій душевной дѣятельности сказалось роковыми послѣдствіями. Примѣръ, набросанный нами, является лишь однимъ изъ безчисленно многихъ. Аналогія съ остальными дисциплинами медицины, на которую нерѣдко ссылаются, не совсѣмъ вѣрна. Функціи тѣла привлекаютъ на себя вниманіе гораздо чаще тогда, когда онѣ разстроены; на функціи же души обратили вниманіе гораздо позже, но первыми проблемами, требовавшими наблюде-

нія и изученія, являлись сложныя сплетенія и противорѣчія нормальной душевной дѣятельности. Далѣе, главныя средства и методы психологическаго познанія—не физическій экспериментъ, не чувственное воспріятіе, а, главнымъ образомъ, проницательное наблюденіе надъ собою и надъ другими; послѣднее осуществляется посредствомъ заключеній изъ проявленій другихъ людей о происходящихъ въ нихъ психическихъ процессахъ по аналогіи съ собственными переживаніями (соціально-аналогическое заключеніе), а для заключеній о другихъ требуется достаточный опытъ въ познаніи себя. Наконецъ, патологическая психика заключается въ чрезмѣрномъ вторженіи подсознательныхъ элементовъ въ сознательные процессы, и ясно, что сколько-нибудь точное познаніе подсознательнаго возможно лишь послѣ значительнаго и многосторонняго ознакомленія съ функціями сознательной дѣятельности души.

Установленные панидеалистической психологіей законы многообразныхъ нормальныхъ соотношеній всѣхъ функцій, входящихъ въ составъ моральнаго переживанія, должны бросить яркій свѣтъ также на многія сложныя проявленія патологической психики. Въ этомъ направленіи намѣчается рядъ дифференцированныхъ психопатологическихъ проблемъ.

1. *Патологія соціально-аналогическихъ заключеній* должна быть изучена не только въ отношеніи моральныхъ аномалій, но во всей ея широтѣ и разнообразіи. Какъ истолковываютъ больные—при разныхъ болѣзняхъ, въ различныхъ стадіяхъ болѣзни—тѣ движенія, голосъ, интонацію, мимику и т. д. окружающихъ, изъ которыхъ нормальный индивидуумъ узнаетъ о томъ, что происходитъ въ душѣ ближнихъ. У разныхъ авторовъ попадаются отдѣльныя замѣчанія и наблюденія въ этомъ направленіи, но они отличаются отрывочностью, бессистемностью и какъ научная проблема эти явленія еще ждутъ своего психологически ориентированнаго изслѣдователя. При нормальномъ функціонированіи соціально-аналогическихъ заключеній вслѣдъ за воспріятіемъ физическаго измѣненія появляется представленіе о чужихъ переживаніяхъ. У патологическаго же индивидуума нарушены не только общія способности воспріятія и представленія, но и разстроена и нерѣдко ослаблена способность къ самонаблюденію, что не можетъ не отразиться вообще на заключеніяхъ о чужихъ переживаніяхъ, которыя вѣдъ дѣлаются на основаніи

привычной координаці собственныхъ переживаній съ ихъ физиономическими выраженіями. У патологическаго индивидуума за физиономическимъ воспріятіемъ можетъ не послѣдовать соціального заключенія, послѣднее можетъ быть крайне невѣрнымъ и фантастичнымъ, воспріятое движеніе можетъ не стать выраженіемъ, а получить значеніе простого раздраженія, независащаго отъ выражаемаго имъ психическаго содержанія или даже противорѣчащаго ему. Необходимо изучить условія прогрессированія дезорганизациі этой функціи, ея зависимость отъ ослабленія интеллекта и т. д. Только въ результатѣ подобныхъ изслѣдованій можетъ быть анализирована патологическая разновидность этой функціи спеціально у лицъ, относимыхъ къ разряду «moral insanity».

11. *Патологія соціально-аналогическихъ чувствъ* составляетъ не менѣе сложную и важную проблему. Какъ указываетъ панидеалистическая психологія, соціально-аналогическія чувства являются лишь видоизмѣненіемъ соціально-аналогическихъ заключеній, какъ бы ихъ естественнымъ продолженіемъ. Можно представить себѣ чужое горе, почти не отвѣчая на него чувствомъ, но нельзя испытать чувства состраданія или злорадства безъ предварительнаго соціального заключенія по аналогіи. Вскрытіе этой психологической взаимозависимости рѣшаетъ споръ о связи интеллектуальнаго и моральнаго началъ. Понятно, что эмоціо-нальное окрашиваніе соціальныхъ заключеній у патологическихъ индивидовъ подлежитъ общимъ законамъ эмоціо-нальныхъ функцій больной психики. Въ зависимости отъ послѣднихъ находится быстрота или медленность возникновенія эмоціо-нальной реакціи, ея интенсивность или слабость, а также ея положительное, или отрицательное, или эгоистическое направленіе. Извѣстно, что врачъ можетъ подойти къ больному съ выраженіемъ искренняго участія, а больной порою реагируетъ на это какъ на серьезную опасность, не только въ силу систематизированнаго бреда, а именно вслѣдствіе разстройства функціи соціально-аналогическихъ заключеній. Точно такъ же клиническій опытъ богатъ примѣрами, когда больные, воспринимая горе, ведутъ себя точно при ощущеніи сильной радости и наоборотъ; т. е. вмѣсто положительнаго альтруизма они переживаютъ отрицательный альтруизмъ и наоборотъ. Необходимо замѣтить, что и эти проявленія соціально-аналогическихъ чувствъ у патологическихъ индивидовъ далеко еще не изучены систематически и всесторонне.

На существенные недостатки въ анализѣ патологии эгоизма и положительнаго альтруизма мы указали выше при методологическомъ разборѣ нравственнаго помѣшательства. Какъ разъ у этихъ индивидовъ, у которыхъ можно съ достовѣрностью констатировать почти полную атрофію такихъ эмоцій, какъ состраданіе или сочувствіе, слѣдуетъ особенно тщательно изучать функціонированіе остальныхъ соціально-аналогическихъ чувствъ, напр., сорадованія, злорадства, ненависти, зависти и т. д.

Я хотѣлъ бы указать на одно патологическое состояніе, при которомъ пониженіе общаго тонуса душевныхъ эмоцій ведетъ къ дегенерации всѣхъ тѣхъ функцій, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь. Вотъ какъ оно описано въ «Панидеалѣ». «Бываетъ состояніе почти полной индифферентности по отношенію къ окружающему и къ самому себѣ. Почти ни къ чему нѣтъ влеченія, но нѣтъ и ненависти. Работа представленій становится, «до пресмыканія» вялой и еле двигается съ мѣста. «Я» исчезаетъ, но оно теряется не въ окружающемъ, которое само исчезло, или въ блаженной мечтательности, а въ равнодушной полудремѣ, въ настроеніи безразличія. Чѣмъ дальше растетъ дегенерация индивидуума, тѣмъ длительнѣе и чаще становятся такіа состоянія» («Панидеаль» § 137). Послѣднія встрѣчаются въ жизни гораздо чаще, чѣмъ можетъ показаться на первый взглядъ. Въ легкихъ формахъ они не становятся предметомъ клиническаго изслѣдованія, но болѣе острыя проявленія характерны для многихъ психопатій, какъ циклотимія, и мн. др. Понятно, что такое общее пониженіе тонуса душевныхъ эмоцій сказывается также болѣе или менѣе выраженнымъ поражениемъ соціально-аналогическихъ заключеній и чувствъ и комплексовъ совѣсти. Здѣсь, конечно, не специально-моральный дефектъ, а поражение общей функціи оцѣночныхъ сужденій. Вообще, необходимо замѣтить, что при анализѣ явленій моральной патологии слѣдуетъ изучать также и всѣ остальные разновидности оцѣночной функціи, какъ-то эстетическія, религіозныя, логическія и т. д.

Въ послѣднее время въ медицинѣ обозначилось значительное теченіе, все болѣе проникающеея сознаниемъ существенной роли психической организаціи человѣка, какъ фактора здоровья (Дюбуа, Дежеринъ, Гроссе, Марциковскій, Яроцкій и т. д.). Это теченіе, повидимому, находится въ связи съ общимъ возрожденіемъ въ сознаніи современнаго человѣка чисто идеалистическихъ и

религіозныхъ тенденцій. Нельзя не привѣтствовать въ принципѣ подобнаго расширенія терапевтическаго кругозора и углубленія интересовъ. Но мы не должны забывать того, что пока психотерапевты, стремящіеся воздѣйствовать на психическія функціи, продолжаютъ пользоваться старымъ, явно недостаточнымъ психологическимъ знаніемъ объ этихъ функціяхъ и объ условіяхъ ихъ развитія, до тѣхъ поръ ихъ терапевтическія попытки врядъ ли могутъ привести къ рѣшительнымъ, плодотворнымъ результатамъ. Недостаточно указать на наличие міросозерпанія или идеалистическаго настроенія, какъ на важное условіе устойчивости человѣка въ борьбѣ съ болѣзнью вообще и нервной болѣзнью въ частности. Опытъ знаетъ многія міровоззрѣнія и многіе идеалы, которые отнюдь нельзя считать факторами, благоприятными для здоровья. Психотерапія, стало быть, сталкивается здѣсь съ общепсихологической проблемой относительной цѣнности различныхъ идеаловъ. Именно эта проблема поставлена панидеалистической психологіей. Путемъ всестороннихъ анализовъ высшихъ состояній души она устанавливаетъ условія, которыя необходимы для возможно совершеннаго, именно гигиопсихическаго развитія человѣка. Психотерапевты, какъ, напр., Дюбуа или Яроцкій, видятъ въ прививкѣ положительно-альтруистическихъ наклонностей и стремленій единоспасительное средство, явно повторяя при этомъ, только въ научныхъ формулахъ, морализирующія проповѣди такихъ противниковъ науки и медицины въ частности, какъ Толстой. Специальные анализы панидеалистической этики вскрыли всю необоснованность такихъ абсолютистическихъ, генерализирующихъ утверждений, всесторонне освѣтивъ относительную цѣнность всѣхъ этихъ формъ и способовъ человѣческихъ отношеній. Человѣческая совѣсть въ качествѣ терапевтическаго фактора лишь тогда достигнетъ высшей степени плодотворности, когда она будетъ проникнута идеаломъ всеобъемлющей любви къ развитію и когда она будетъ опираться на новое познаніе о душѣ. Но вопросъ о назначеніи различныхъ формъ эгоизма и альтруизма для гармоничнаго, гигиопсихическаго роста души, составляетъ лишь одно звено въ сложной и обширной цѣпи панидеалистическихъ анализовъ объ условіяхъ развитія души въ ея движеніи къ цѣлостному, живому панидеалу. Только опираясь на такую психологію, можно создать подлинно научную психотерапію вообще и плодотворную терапію моральныхъ комплексовъ въ частности.

К. Я. Гринбергъ.

Смысль онтологизма Джоберти въ связи съ проблемами современной философіи.

I.

Въ немногихъ словахъ философію Джоберти ¹⁾ можно охарактеризировать такъ:

Исходнымъ пунктомъ ея является субъективно-объективный моментъ тождества философіи и религіи. Субъективенъ этотъ моментъ потому, что у Джоберти онъ имѣетъ форму личнаго исповѣданія опредѣленной католической религіи. Объективенъ же потому, что тождество философіи и религіи Джоберти беретъ какъ «синтезъ объективный», какъ глубочайшее *существо дѣла*, какъ черту, одинаково присущую и философіи и религіи. Какъ во всякомъ исходномъ пунктѣ, здѣсь дается *in pace* то первичное самоопредѣленіе разума, которое предопредѣляетъ основныя линіи вырастающей изъ исходнаго пункта концепціи. Исходя изъ основной интуиціи тождества философіи и религіи и въ немъ впервые опредѣляясь, разумъ философіи Джоберти принципиально отмечаетъ всякое расщепленіе между сферами философіи и религіи и одинаково застраховываетъ себя какъ отъ односторонняго, слишкомъ «человѣческаго», кристаллизированія одной свѣтлой стороны разумности, обычно характеризующаго философію, такъ и отъ исключительнаго порабоженія человѣческой активности темной, непроницаемой стороной разумности, обычно характеризующаго религиозное сознаніе. Пунктъ тождества философіи и религіи, по основной интуиціи Джоберти,

¹⁾ Подробно изложена философія Джоберти въ 129 и 130 кн. „Вопросовъ фил. и психологіи“.

есть не простая встрѣча этихъ двухъ царственныхъ областей вѣдѣнія, не простое пересѣченіе двухъ линий, потомъ расходящихся съ тою же стремительностью, съ какой и сходились, а нѣкій внутренней синтезъ ихъ, въ коемъ съ одинаковою полнотою сохраняются какъ все существо философіи такъ и все существо религіи, давая въ результатѣ своего соединенія явленіе *suī generis*, которое не есть ни философія, ни религія, а нѣкая цѣлостная полнота разумности, въ той и другой представленная лишь частично.

Живыя традиции цѣлостной полноты разума Джоберти черпалъ изъ двухъ источниковъ: во-первыхъ, изъ своего христіанскаго самосознанія, которое ему говорило о безусловномъ первенствѣ онтологическаго ряда надъ всѣми другими мыслимыми рядами, и во-вторыхъ, изъ философіи Платона, которая съ величайшею активностью свѣтлой стороны разумности соединяла безусловное признаніе темной «сверхразумной» стороны миеологическаго и религіознаго сознанія. Гармоническое и одинаково сильное подчеркиваніе обѣихъ сторонъ разумности дало Джоберти возможность въ чрезвычайно важномъ и отвѣтственномъ моментѣ опредѣленія исходнаго пункта занять подлинно религіозную и въ то же время подлинно философскую позицію безусловнаго *платонизма*. Ко всей совокупности проблемъ чело-вѣческой философіи онъ рѣшилъ подойти изъ синтетическаго момента тождества философіи и религіи и на все развитіе чело-вѣческой мысли, начиная съ древнѣйшихъ формъ религіознаго сознанія и кончая колоссальными системами нѣмецкаго идеализма, посмотреть *изъ* пункта цѣлостной и существенной полноты разума т.-е. изъ сущаго, а не изъ существующаго.

Этотъ оригинальный подходъ предопредѣлилъ въ главныхъ чертахъ картину чело-вѣческой мысли и общій планъ философской проблематики, развернувшейся передъ Джоберти изъ избраннаго имъ «наблюдательнаго пункта». Высота занятой имъ позиціи обусловила крайнюю парадоксальность и неожиданность его первыхъ же наблюдений. Тамъ, гдѣ всеобщее мнѣніе видѣло необыкновенный прогрессъ и развитіе, Джоберти констатировалъ сравнительный застой и регрессъ. Новая философія, по его мнѣнію, при всей динамичности своего становленія страдаетъ метафизическимъ слабосиліемъ и нѣкоторою умозрительною импотентностью. Видимымъ богатствомъ ея

частныхъ и блестящихъ анализовъ невидимо сопутствуетъ бѣдность и скудость основныхъ всеопредѣляющихъ синтезовъ. Наоборотъ, древняя и святоотеческая мысль, казавшаяся давно превзойденной и какъ бы заслоненная близлежащими и шумными цѣнностями новой философіи, предстала съ возвышеннаго обсервационнаго пункта Джоберти величайшимъ горнымъ массивомъ съ цѣлымъ рядомъ снѣжныхъ надъ всѣмъ господствующихъ вершинъ. Эти оцѣнки для самого Джоберти относительны. Умозрительная Пеня новой философіи разоблачается *сравненіемъ* съ необычайнымъ умозрительнымъ Поросомъ *древняю мысленія*.

Эта творческая перемѣна историко-философскихъ перспективъ является второю характерною чертою онтологической философіи Джоберти. Здѣсь Джоберти невѣдомо себѣ сближается съ Шеллингомъ. Онъ какъ бы начинаетъ съ того, что для Шеллинга явилось зрѣлымъ плодомъ длиннаго развитія. Позиція занятая Джоберти по отношенію къ новой философіи чрезвычайно напоминаетъ общую характеристику новой философіи, впервые съ ясностью раскрытую въ «Мюнхенскихъ лекціяхъ» Шеллинга. Весь тотъ рядъ системъ, который у Шеллинга получаетъ общее названіе «отрицательной философіи», въ противоположность «философіи положительной»,¹⁾ у Джоберти объединяется общимъ признакомъ *психологизма*, противопологаемаго *онтологизму*. Разница только въ томъ, что концепція «отрицательной философіи» у Шеллинга строится на понятіи необходимости, противопологаемой свободѣ, у Джоберти же концепція психологизма строится на понятіи существующаго, противопологаемаго Сущему. Но если мы примемъ во вниманіе, что обѣ пары понятій въ послѣднемъ счетѣ коррелятивны, ибо существующее въ своей отвлеченности необходимо, и обратно, все необходимое относится къ понятію существующаго, съ другой же стороны, свобода является одной изъ центральнѣйшихъ чертъ Сущаго, и лишь Сущее можетъ быть мыслимо изначально и полноправно свободнымъ, то мы должны притти къ заключеніямъ, что въ самомъ существѣ дѣла отношеніе Джоберти и Шеллинга къ новой философіи не только однородны, но и прямо тождественны. Это идеальное тождество при полной независимости другъ отъ друга и при глубокомъ различіи всей сферы *понятій*, которыми

1) Schelling's Sämmtliche Werke, B. X. S. 123.

оперируетъ Шеллингъ и Джоберти (первый изъ узкихъ предѣловъ кантіанства стремится пробиться въ «широкое поле объективной науки», второй къ той же самой цѣли идетъ путемъ творческаго и спонтаннаго возобновленія платонизма) еще сильнѣе подчеркивается дальнѣйшимъ параллелизмомъ философскаго развитія Шеллинга и философскаго творчества Джоберти. Понятіе положительной философіи, первое зерно которой встрѣчается въ «*Философскихъ изслѣдованіяхъ о сущности человѣческой свободы*», находитъ настоящее раскрытіе у Шеллинга въ *Философіи откровенія*, т.-е. въ началѣ сороковыхъ годовъ и здѣсь вырѣзываетъ до окончательнаго выраженія. Понятіе онтологизма уже въ первомъ очеркѣ философской системы приводитъ Джоберти къ философіи откровенія (*filosofia della rivelazione*), сформулированной въ теоріи сверхразумнаго и въ новомъ опытѣ классификаціи знанія, а во второмъ болѣе зрѣломъ очеркѣ системы, выполненномъ въ концѣ сороковыхъ годовъ и въ началѣ пятидесятихъ, Джоберти *философіи откровенія* посвящаетъ не только отдѣльное сочиненіе, по глубокомыслию не уступающее лучшимъ произведеніямъ Шеллинга, но и черезъ всѣ остальные работы проводить красной нитью ту же самую мысль, и его онтологизмъ въ этихъ сочиненіяхъ находитъ также свое окончательное выраженіе.

Поэтому категоріи психологизма и антипсихологистическаго онтологизма имѣютъ въ философіи Джоберти коренное и отнюдь не эпизодическое значеніе. Изъ постояннаго взаимонаправленнаго ихъ сплетенія образуется та «основа», та канва всей его философіи, которая создаетъ своеобразный *стиль* его мысли, запечатлѣваетъ глубокой оригинальностью и неожиданностью всѣ подходы его къ общеизвѣстнымъ проблемамъ. Общій смыслъ его антипсихологизма заключается въ метафизическомъ раскрытіи и въ гносеологическомъ обоснованіи его основнаго платоническаго рѣшенія: ко всѣмъ проблемамъ человѣческой мысли пройти изъ *Сущаго* и обрисовать все *γυνόμενον ἀπὸ τοῦ θεοῦ* такъ, какъ оно видится изъ умопостижимаго наблюдательнаго пункта, идеально перенесеннаго въ *τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οὐκ ἔσθαι*¹⁾. Антипсихологистическая позиція Джоберти предопредѣляетъ какъ постановку, такъ и разрѣшеніе основныхъ

¹⁾ Выраженія Платона, Tim. 27 D.

проблемъ философіи. Поэтому универсальную борьбу съ психологизмомъ можно считать *третьей* характерною чертой философіи Джоберти.

II.

Борьба съ психологизмомъ ведется Джоберти въ цѣляхъ его положительнаго преодолѣнія. На положительное преодолѣніе психологизма, по основному убѣжденію Джоберти, можетъ притязать лишь такая система философіи, въ которой онтологическій принципъ проведенъ цѣлостно и безусловно, начиная съ основъ и кончая послѣдними и крайними ея выраженіями. Опытъ такой системы и набрасываетъ Джоберти въ первомъ періодѣ своего философствованія. Живымъ первопринципомъ онтологической системы здѣсь является *идеальная формула*, построеніе которой служить положительнымъ отвѣтомъ на основной вопросъ, сформулированный въ предварительныхъ моментахъ антипсихологической оріентировки философіи. Первопринципъ: *Сущее творитъ существующее*, будучи онтологическимъ по смыслу и охватывая по содержанію всю наличность эмпирическаго бытія, даетъ возможность Джоберти *in actu* произвести типическое разсмотрѣніе основныхъ проблемъ чело-вѣческой философіи *сверху*, т.-е. съ высоты, первоначально занятой онтологической точки зрѣнія, или иначе съ высоты безусловно платоническаго обсервационнаго пункта. Здѣсь мы можемъ констатировать совершенный, принципиальный параллелизмъ между отношеніемъ Джоберти къ *исторіи* чело-вѣческой мысли, нашедшимъ себѣ выраженіе въ сравнительно низкой оцѣнкѣ философіи новой и въ восторженной оцѣнкѣ философіи древней, и его отношеніемъ къ *проблематикѣ* чело-вѣческой мысли, нашедшимъ выраженіе въ сравнительномъ пренебреженіи къ принципиальнымъ постановкамъ вопросовъ, установившимся въ новое время, и въ преимущественномъ разсмотрѣніи вопросовъ «обойденныхъ», по его мнѣнію имѣющихъ первостепенное и исключительное значеніе. Раскрытіе существа идеальной формулы въ полномъ согласіи съ принятымъ онтологическимъ методомъ идетъ у Джоберти изъ центра по *спирали*, которая все увеличиваясь въ радіусѣ и тѣмъ утверждаясь въ своемъ универсальномъ значеніи, смыкается наконецъ въ огромный кругъ полной

энциклопедіи человѣческаго вѣдѣнія, идеально совпадающей съ цѣлостнымъ *globus intellectualis* не только наличной, но и возможной мысли. Вся система онтологической философіи Джоберти есть не что иное какъ самораскрытіе идеального и универсальнаго смысла формулы, которая, утвердившись сначала какъ зерно, разрастается въ процессѣ изложенія въ систему принциповъ, проникающихъ познаніе и дѣйствительность (теорія сверхразумнаго и ученіе о твореніи) и становится тѣмъ *генеалогическимъ деревомъ* всей совокупности человѣческаго вѣдѣнія, которое тщетно пытались установить различные классификаторы наукъ, начиная съ Бэкона и Даламбера, и которое охватываетъ безусловно всю наличность доступнаго и недоступнаго познанію бытія. Поэтому послѣдовательно проведенный *онтологизмъ* должно признать *четвертою* характерною чертою философіи Джоберти.

Но понятіе онтологизма, характеризую общія основы и главныя линіи, даетъ всего лишь *genus proximum* того «опредѣленія», которое съ полнотою можетъ запечатлѣть особенности системы Джоберти. Онтологизмъ сближаетъ Джоберти съ Лейбницемъ, Мальбраншемъ, Бонавентурой и больше всего съ Платономъ, указывая съ опредѣленностью *родъ*, съ которымъ внутренно и внѣшне связана мысль Джоберти, но не выясняя еще особенной и исключительной ея черты. Эта исключительная черта, эта *differentia specificata*, отличающая онтологизмъ Джоберти отъ всѣхъ другихъ видовъ онтологизма, заключается въ принципиальномъ *креационизмѣ* его философской мысли. Понятіе *творенія* не разъ въ исторіи философіи становилась привходящимъ моментомъ системы, второстепеннымъ спутникомъ болѣе яркихъ метафизическихъ мыслей и это прежде всего нужно сказать о системахъ мыслителей, наиболѣе близкихъ Джоберти по общему строю мысли, а именно о системахъ Августина, Мальбранша, Лейбница. Но у Джоберти идея творенія впервые постигается съ платоническою «каеоличностью», т.-е. впервые опознается въ своей философской универсальности, вслѣдствіе чего становится основнымъ и важнѣйшимъ метафизическимъ и гносеологическимъ принципомъ. Творческая перемѣна отношенія къ понятію творенія, имѣющагося налицо въ философіи Джоберти, кратко можетъ быть охарактеризована какъ постиженіе «эйдетической сущности» этого понятія, раньше бравшагося

чисто фактически, въ сыромъ и частномъ видѣ и даже въ системѣ Августина еще связаннаго съ антифилософскими ограниченіями. Съ идеей божественнаго творческаго акта у Джоберти связана одна изъ коренныхъ его философскихъ интуицій¹⁾, органически опредѣляющихъ все его философствованіе и въ извѣстномъ смыслѣ, можно сказать, что «объективный синтезъ», изъ котораго исходить и въ которомъ впервые опредѣляетъ себя его философская мысль, или тожество религіи и философіи, являющееся у него исходнымъ пунктомъ, есть не что иное, какъ первоначальная интуиція творенія и потому всю философію Джоберти можно назвать *философією творческаго акта*, и универсальный креціонизмъ обозначить какъ *пяту* характерную черту его системы.

Эти пять чертъ составляютъ послѣдовательныя выраженія единой мысли и послѣдовательно раскрываемыя грани единаго философскаго усмотрѣнія. Отрывочностью чисто-философскаго ряда своихъ мыслей, часто прерывавшагося длинными отступленіями *εἰς ἄλλο γένος*, Джоберти навлекъ на себя многочисленныя упреки въ неполнотѣ, въ несистематичности своей философской мысли, но эти упреки мнѣ представляются въ значительной степени необоснованными. Неполнота и отрывочность бывають двухъ родовъ: внѣшнія и внутреннія. Внѣшняя неполнота и отрывочность философскихъ сочиненій Джоберти перваго періода дѣйствительно заставляетъ часто жалѣть о томъ, что Джоберти, увлеченный обширностью своихъ философскихъ замысловъ, мало сосредоточивался на чисто технической разработкѣ основныхъ понятій системы и всецѣло занятый утвержденіемъ новыхъ многочисленныхъ синтезовъ, сравнительно мало вниманія посвящалъ *анализу*. Но высказывая это справедливое сожалѣніе, нужно опасаться «перегибать» палку въ противоположную сторону. Здѣсь очень поучительно сравненіе Розмини и Джоберти. Въ нарочитой систематичности изложенія, въ аналитической разработкѣ понятій Розмини много превосходить Джоберти и, однако, несмотря на это превосходство, внутреннее существо творческой мысли выражено у Розмини

1) О важности установленія коренной интуиціи для пониманія изучаемой системы хорошо говорятъ *Берисонъ*. Философская интуиція. Новыя идеи въ философіи. Собрн. I. СПТ. 1912.

значительно слабѣе и блѣднѣе, чѣмъ у Джоберти. Соотношеніе между тѣмъ и другимъ приблизительно то же, что между Шеллингомъ и Гегелемъ. Вѣдь и Шеллинга также обвиняли въ недостаточной систематичности, противопоставляя ему исключительную систематичность Гегеля и, однакоже, это обвиненіе кажется совершенно неосновательнымъ, если съ достаточнымъ вниманіемъ усвоить и проработать необычайную внутреннюю цѣлостность и объединенность шеллинговой мысли, единой во всѣхъ стадіяхъ ея послѣдовательнаго выраженія. Джоберти, какъ Шеллингъ, проникнуть изумительнымъ единствомъ внутреннимъ вслѣдствіе того, что всѣ развѣтвленія его мысли, всѣ частные синтезы, имъ утвержденные, органически вырастаютъ изъ живого зерна основной его интуиціи, изъ синтеза первоначальнаго. Впечатлѣніе внѣшней отрывочности и неразработанности его мысли, при объективномъ и внимательномъ изученіи его философіи, смѣняется чувствомъ глубокаго удовлетворенія отъ внутренней объединенности созерцанія, проникающаго все его мышленіе.

Пять чертъ, характеризующихъ философію Джоберти, являются пятью гранями единой мысли, въ свою очередь распадающимися на множество граней отдѣльныхъ его утвержденій. Если возможно было эти грани умножить и подвергнуть болѣе тщательной аналитической шлифовкѣ, то во всякомъ случаѣ *качество* драгоценнаго камня, оригинальность и своеобразіе его *внутреннихъ* самоцвѣтныхъ свойствъ уже и въ первомъ очеркѣ системы Джоберти выявлено и утверждено съ достаточной силой. Что случается только у самыхъ крупныхъ и большихъ мыслителей, мысль Джоберти имѣетъ свой внутренній *динамическій чеканъ*, особое внутреннее впечатлѣніе, благодаря которому какъ *ex ungue leonem*, Джоберти всего можно узнать по одной страницѣ его писаній, и эту страницу нельзя уже смѣшать ни съ какой другой страницей другихъ философскихъ писателей. Если въ литературномъ отношеніи философскую прозу Джоберти многіе склонны ставить очень высоко, то совершенно неотмѣченнымъ осталось другое, гораздо болѣе глубокое свойство его философскихъ произведеній. Не только словесная оболочка мысли Джоберти запечатлѣна своеобразиемъ и индивидуальной манерой, но еще въ большей степени своеобразна *внутренняя форма* его мысли. У *мысли* Джоберти гораздо въ большей сте-

пени, чѣмъ у его слова, есть свой *стиль*, стиль первоначально и творчески имъ установленный (тотъ *eigener Ton*, который по замѣчанію Стефана Георге служитъ вѣрнымъ признакомъ творческаго явленія), и, соглашаясь съ тѣми, кто признаетъ у него большое литературное дарованіе, мы не можемъ не сказать, что все же *стиль мысли* у Джоберти острѣе, ярче, индивидуальнѣе, чѣмъ писательская манера, и потому писатель въ немъ ниже мыслителя и мыслитель отяжеленъ нѣсколько несоотвѣтствующими ему, сравнительно малыми средствами словеснаго выраженія. Джоберти, какъ очень немногіе, властно устанавливаетъ свой творческій *modus intuenti ac reflectendi* и это особенно подчеркивается во второмъ періодѣ его философіи, когда не связанный условностями писателя, желающаго быть доступнымъ, онъ отдается чисто внутренней работѣ завоеванія новыхъ сферъ мысли и заноситъ свои прозрѣнія на бумагу, не заботясь объ ихъ словесномъ облаченіи.

III.

Для того, чтобы детализировать общую характеристику, только что данную, обратимся теперь къ болѣе подробному разсмотрѣнію двухъ пунктовъ міровоззрѣнія Джоберти: его антипсихологизма и креационизма.

Что такое психологизмъ въ пониманіи Джоберти? Въ какомъ отношеніи онъ находится къ проблемѣ психологизма, волнующей современныя философскія школы?

Понятіе психологизма въ философіи Джоберти очень своеобразно. Къ современному понятію психологизма оно относится какъ цѣлое къ части, какъ универсальное начало къ началу отвлеченному, или, давая сравненіе въ духѣ самого Джоберти, какъ цѣлостная идея Платона къ «очащеннымъ» формамъ Аристотеля. Въ современной философіи мы имѣемъ два основныхъ типа антипсихологизма. Первый типъ есть антипсихологизмъ *трансцендентальный*, второй антипсихологизмъ *логическій*. Первый типъ представленъ неокантіанскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе ¹⁾, второй—школой Гуссерля. Первый опирается

¹⁾ См. *W. Schuppe. Zum Psychologismus und zum Normalcharakter der Logik. Archiv für Philosophie, II Abth. 1901.*

на философію Канта, при чемъ каждая изъ конкурирующихъ школъ стремится быть единственно правильной истолковательницей истиннаго духа и истинныхъ и глубочайшихъ мотивовъ кантовой философіи. Второй черезъ Больцано восходитъ къ Лейбницу, и въ послѣднемъ счетѣ есть робкое возрожденіе нѣкоторыхъ *платоническихъ* точекъ зрѣнія ¹⁾).

Антипсихологизмъ Джоберти съ первымъ видомъ антипсихологизма современнаго имѣеть очень мало общаго. Это общее можетъ быть констатировано лишь въ стремленіи «очистить» философскую мысль отъ рабства сырой «фактичности», освободить ее отъ гипноза различныхъ условныхъ данностей. Но тотъ путь, которымъ этотъ типъ современнаго антипсихологизма хочетъ достигнуть своей относительно правильной цѣли, напередъ и формально раскритикованъ Джоберти. Единственнымъ средствомъ спасенія изъ сѣтей универсальнаго психологизма для Когена и Риккерта по разному, но въ одинаковой степени, является *трансцендентальный методъ*. Трансцендентальный методъ конституируется и рождается въ процессѣ осознанія трансцендентальной природы науки. Наука и методъ въ трансцендентальной философіи соотносительны и безъ идеальной данности науки трансцендентализмъ рѣшительно не въ силахъ организовать свое главное орудіе — трансцендентальный методъ. Для того, чтобы быть и жить, трансцендентальная философія нуждается въ той *кристаллизаци* теоретическихъ цѣнностей, которая совершилась и совершается (и можетъ совершаться лишь) въ *процессъ*, во временномъ становленіи, т.-е. исторически и фактически. Поэтому наука, изъ которой рождается трансцендентальный методъ, относится къ разряду становящагося, охваченнаго процессомъ и потому фактическаго, историческаго, относительнаго ²⁾).

¹⁾ *Логическія изслѣдованія* Гуссерля. СПБ. 1909, стр. 23, 117 и особенно 193. «Къ Лейбницу мы стоимъ ближе всего. И къ логическимъ убѣжденіямъ Гербарта мы лишь постольку ближе, чѣмъ къ воззрѣніямъ Канта, поскольку онъ, въ противоположность Канту, возобновилъ идеи Лейбница. Но, конечно, Гербартъ оказался не въ состояніи даже приблизительно исчерпать все то хорошее, что можно найти у Лейбница. Онъ остается далеко позади великихъ, объединившихъ математику и логику концепцій могучаго мыслителя».

²⁾ У Канта можно найти много мѣстъ, подтверждающихъ нашу мысль. Всего опредѣленнѣе онъ высказывается въ *Пролегоменахъ*: «Намъ не нужно здѣсь искать простой возможности такихъ (априорныхъ) положеній, т.-е. спра-

Джоберти формально отвергаетъ правомѣрность такого исходнаго начала. Уже въ критикѣ Декарта онъ универсализируетъ свой антипсихологизмъ до такого всеобщаго принципа: «кто исходитъ изъ факта, тотъ не можетъ добраться до истины. Ибо фактъ относителенъ и случаенъ, истина же въ своей основѣ необходима и безусловна»¹⁾. Всеобщность этого принципа, какъ одинъ изъ возможныхъ примѣровъ, охватываетъ и трансцендентальную постановку проблемы антипсихологизма. Нуждаясь въ фактѣ науки для своего начала, и не будучи въ состояніи скрыть это, трансцендентальная философія тѣмъ обнаруживаетъ психологизмъ своего исходнаго пункта и не нужно даже расширять и переформулировать принципа Джоберти, чтобы увидѣть, что для него вся новѣйшая трансцендентальная философія должна вмѣстѣ съ системой Канта попасть въ линію дурной психологистической магистрали. Какъ бы предвидя возможность *уклончиво* трансцендентальной постановки вопроса, Джоберти, въ борьбѣ съ розминіанствомъ, какъ мы видѣли, такъ отчеканиваетъ свой антипсихологистическій принципъ. «Психологистомъ я называю того, кто первоначаломъ знанія считаетъ нѣчто тварное, *все равно*, является ли оно принадлежностью человѣческаго духа или существуетъ внѣ его, ибо все сотворенное субъективно въ сравненіи съ истиннымъ безусловнымъ и не можетъ быть признано поистинѣ объективнымъ, даже если помѣщать его внѣ человѣческаго духа»²⁾.

пивать возможны ли они. Ибо *есть* достаточно такихъ положеній, и притомъ данныхъ дѣйствительно съ безспорною достовѣрностью и такъ какъ наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнемъ съ признанія, что такое *синтетическое*, но *чистое разумное познаніе дѣйствительно существуетъ*», пер. В. Соловьева. М. 1905, стр. 31—32. Это же ориентированіе на фактъ науки повторяется у Коена. *Logik der reinen Erkennens*, s. 57. То же у Риккерта. О понятіи философіи. Логосъ, I, 1910, стр. 40—41.

¹⁾ Introduzione, I, 61.

²⁾ Egori, I, 131. Возраженіе, что Коенъ замѣняетъ понятіе данности понятіемъ проблемы и построляетъ единство предмета, а не предполагаетъ его (В. Сеземанъ, Теоретич. философія Марбургской школы, Новая идеи философіи, Сборн. № 5, стр. 10, 11), во-первыхъ, не дѣйствительно противъ послѣдней универсальной постановки Джоберти («даже если помѣщать его внѣ человѣческаго духа»), во-вторыхъ, въ себѣ несостоятельно, ибо встаетъ вопросъ, какое отношеніе имѣетъ *построляемая* трансцендентальной философіей наука или научная проблематика къ наукѣ *фактической* и къ дѣйствительной проблематикѣ, изъ нея вырастающей. Устанавливать между ними тожество—невозможно, не прибѣгая къ фактическимъ констатированіямъ.

Нѣсколько больше общаго у Джебери со вторымъ типомъ современнаго антипсихологизма. Джебери прежде всего долженъ былъ бы привѣтствовать *генеалогію* антипсихологизма Гуссерля. Выводя свой эйдетизмъ изъ Лейбница, Гуссерль оставляетъ ту магистраль, которая является господствующей въ новое время и присоединяется къ той линіи, на которой, по Джебери, свершается истинный прогрессъ умозрѣнія въ новое время и сохраняется живая связь съ нетлѣнными достижениями Платоновой философіи ¹⁾. Феноменологическій методъ Гуссерля, стремящійся проложить робкіе пути къ узрѣнію идеальной сущности явленія, Джебери долженъ бы привѣтствовать какъ здоровую «интенцію», какъ нѣкоторое пробужденіе конкретно-примѣняемой метафизической способности. Его возможные возраженія были бы направлены лишь на недостаточный платонизмъ Гуссерля, останавливающагося на полдорогѣ и не могущаго двинуться существенно впередъ на принятомъ направленіи. «Безсубъектное царство чистой истины», провозглашаемое Гуссерлемъ, въ нѣсколько другомъ рядѣ идей встрѣтилось Джебери въ лицѣ Розмини, построившаго теорію возможнаго «ирреальнаго» бытія. Мы видѣли, что Джебери рѣшительно отвергъ основной принципъ идеологіи Розмини и сформулировалъ требованіе: договорить до конца, выяснить до метафизической четкости положительную *природу* выставленнаго Розмини первоначальнаго знанія. Это требованіе, лишь съ нѣкоторыми словесными измѣненіями могло бы быть предъявлено и Гуссерлю. Джебери съ тою же сократическою настойчивостью долженъ былъ у Гуссерля потребовать разрѣшенія цѣлаго ряда недоумѣній о положительной природѣ «безсубъективнаго царства истины» и о точномъ смыслѣ послѣднихъ и высокихъ понятій, имѣющихъ въ философіи Гуссерля двоящееся и зыбкое значеніе.

Кромѣ того, гуссерлянский антипсихологизмъ въ своей отвлеченной *логичности* съ точки зрѣнія основныхъ идей философіи Джебери долженъ былъ бы быть обвиненъ въ дурномъ *статизмѣ*, создающемъ неизбѣжный тупикъ и тотъ переходъ къ новой утонченной схоластикѣ, который правильно былъ отмѣченъ однимъ изслѣдователемъ, какъ характерная черта анти-

¹⁾ Ср. Г. Г. Шпетъ. Явленіе и смыслъ. М. 1914, стр. 13.

психологизма Гуссерля¹⁾. Логика, по принципамъ Джоберти, относится къ наукамъ *связки*, и такъ какъ эти науки дѣлятся на восходящія и нисходящія, то логика далѣе опредѣляется Джоберти какъ наука возведенія нашего знанія къ Сущему. Въ такомъ случаѣ логика, по мысли Джоберти, есть область, проникнутая идеальнымъ *движеніемъ*, область внутренняго, эйдетическаго *энергетизма*, къ тому же тонически опредѣленнаго: движеніе внутренне свершается снизу вверхъ, отъ существующаго къ Сущему, и обратный процессъ нисхожденія возможенъ для чистой логической мысли, какъ повтореніе уже пройденнаго и свершоннаго пути. Поэтому идея чистой логики, у Гуссерля являющаяся обособленнымъ царствомъ, висящимъ въ безвоздушныхъ пространствахъ, въ себѣ замкнутымъ и статическимъ и потому дающимъ начало новой формальной схоластикѣ, у Джоберти въ силу проникнутости внутреннимъ движеніемъ, органически связывается съ другими сферами идеальности и познается внутренне спаянной съ онтологическимъ началомъ ея—съ Сущимъ. Статизмъ и мертвенность «безсубъектнаго царства истины» Гуссерля, Джоберти долженъ былъ счесть простой проекціей, фактически свойственной человѣческому мышленію статичности въ область идеальнаго, другими словами, идеальнымъ закрѣпленіемъ неидеальныхъ (дефективныхъ) свойствъ человѣческой мысли. И эта дурная проекція получается у Гуссерля потому, что онъ принципиально отвлекается отъ выясненія подлинной связи между *антропологическимъ началомъ* и чистою мыслью, и просто отвлекшись отъ этой коренной проблемы, не замѣчаетъ, что въ его мнимо-«безсубъективномъ» царствѣ все еще царитъ эмпирической *человѣкъ*, какъ основа проецированной статичности и мертвенной неподвижности этого царства.

1) «Мы съ своей стороны выражаемъ твердое убѣжденіе, что если новая эпоха пойдетъ за Гуссерлемъ, какъ за своимъ вождемъ, то это будетъ эпоха второй схоластики уже не теологической, а гносеологической. Утверждаемъ же мы это потому, что весь второй томъ столь прославленныхъ *логическихъ изслѣдованій* Гуссерля представляетъ, по нашему мнѣнію, за исключеніемъ отдѣла, посвященнаго теоріи абстракціи, чистѣйшую схоластику безконечныхъ подраздѣленій и дисъюнкцій, не только что никому и не для чего не нужныхъ, но совершенно безполезныхъ и для самого Гуссерля, который, въ концѣ-концовъ, утопаетъ въ нагроможденныхъ имъ самымъ тончайшихъ различеніяхъ и подраздѣленіяхъ, не дѣлая изъ нихъ никакого употребленія». С. Алексѣевъ. Мысль и дѣйствительность. М. 1914, стр. 353.

Джоберти, усматривая въ логикѣ науку *связки*, тѣмъ самымъ коренной чертой логической мысли считаетъ *синтезъ* безусловнаго и относительнаго, т.-е. соединеніе Сущаго и существующаго, какъ въ области субъекта, такъ и въ области объекта. Поэтому проблема логической мысли для него содержитъ четыре интегральныхъ момента: 1. мыслящій субъектъ, 2. его активность, 3. мыслимый объектъ, 4. идеальную постижимость¹⁾. Гуссерль останавливается исключительно на двухъ, послѣднихъ, принципиально отвлекаясь отъ двухъ первыхъ. А между тѣмъ проблема психологизма имѣетъ одинаково острое отношеніе какъ къ первымъ моментамъ, такъ и къ послѣднимъ.

IV.

Освѣщеніе этой стороны проблемъ тѣсно связано въ вопросѣ объ отношеніи антипсихологизма Джоберти къ *психологіи*; это отношеніе тѣмъ болѣе важно выяснить, что самый терминъ «психологизмъ», созданный Джоберти, возбуждаетъ прежде всего мысль, что психологизмъ «естъ ученіе основанное на психологіи», а антипсихологизмъ есть ученіе, направленное противъ психологіи и ее отрицающее²⁾, при чемъ подъ психологіей разумѣется одновременно и слитно, во-первыхъ, психологія какъ наука, т.-е. какъ совокупность дисциплинъ, занимающихся изученіемъ человѣческой психики, и, во-вторыхъ, само антропологическое начало, взятое вообще, внѣ зависимости къ тому, насколько оно изслѣдовано и изучено только что названными дисциплинами.

Въ противоположность современному антипсихологизму, смѣшивающему принципиальную борьбу противъ подчиненія философіи частнымъ методамъ различныхъ дисциплинъ психологіи съ борьбою противъ антропологическаго начала вообще, Джоберти тщательно различаетъ эти двѣ стороны въ своей постановкѣ

¹⁾ *Introductio*, III, 17.,

²⁾ См. *Tarditi*. *Lettere d'un rosmignano a V. Gioberti*, Torino, 1841—42, p. 51. В. Дельбось называетъ психологизмъ „словомъ, не знаю кѣмъ изобрѣтеннымъ, но изобрѣтатель его, очевидно, хотѣлъ оскорбить психологію. Husserl, *sa critique du psychologisme*. Въ книгѣ: *La philosophie allemande au XIX siècle*. Paris, 1912, p. 26. Дельбось могъ бы знать изобрѣтателя термина психологизмъ. *Введеніе* Джоберти было полностью переведено на фр. языкъ. L'Allary. Paris, 1845, 4 v. v.

проблемы антипсихологизма, и обѣ стороны освѣщаетъ, хотя и не полно, но съ вполне достаточной опредѣленностью мысли.

Антипсихологизмъ Джоберти ничего общаго не имѣетъ съ враждою противъ психологіи, какъ науки. Наоборотъ, и въ критикѣ Декартовой философіи и въ борьбѣ съ розмнѣианствомъ Джоберти не разъ подчеркиваетъ свое глубоко положительное отношеніе къ психологическимъ изслѣдованіямъ¹⁾. Особенность его отношенія къ психологіи, какъ науки, заключается въ томъ, что онъ высказываетъ чисто научное, теоретическое недовольство состояніемъ этой дисциплины въ его время, и подвергаетъ ее *имманентной критикѣ*. Онъ находитъ прежде всего, что наука о душѣ человѣка имѣетъ два аспекта, а не одинъ, и что нормальнаго своего состоянія и процвѣтанія она можетъ достигать лишь при условіи правильнаго отношенія между этими двумя аспектами. Явленія душевной жизни можно изучать въ нихъ самихъ, отвлекаясь отъ основы, ихъ производящей; тогда психологія становится наукой *эмпирической*, аналогичной естественнымъ наукамъ. Между послѣдними и ею лишь та разница, что естественныя науки изучаютъ чувственно-внѣшнее, психологія же чувственно-внутреннее. Противъ эмпирической психологіи, изслѣдующей чувственно-внутреннее всѣми возможными методами, Джоберти никогда не говоритъ ни слова. Наоборотъ, онъ указываетъ ей почетное и органическое мѣсто въ своей энциклопедіи²⁾. Въ эмпирической психологіи, какъ таковой, нѣтъ ни малѣйшаго психологизма. Острый и страстный мечъ Джоберти направляется не на эмпирическую психологію, а во-первыхъ, на то ложное употребленіе, которое изъ нея хотятъ сдѣлать философы, во-вторыхъ, на поставленія знака равенства между эмпирической психологіей и наукой о душѣ вообще. Декартъ, напр., одно изъ данныхъ эмпирической психологіи, одинъ изъ относительныхъ фактовъ чувственно-внутренняго міра хотѣлъ сдѣлать основнымъ принципомъ философіи. Психологизмъ, явившійся результатомъ этой попытки, порочитъ не психологію, какъ таковую, а философію. Психологизмъ, провозглашенный Декартомъ, гибельно отозвался и на психологіи, какъ наукѣ, но не сразу, а постепенно, не непосредственно, а

¹⁾ *Errores*, I, 54—55; 57. I, 171; I, 172. *Introd.*, II, 4, II, 57.

²⁾ *Introd.* III, 26. Разъясненію этого вопроса Джоберти хотѣлъ даже посвятить отдѣльное сочиненіе. Ср. *Errores*, I, 55.

черезъ цѣлый рядъ далекихъ, посредствующихъ звеньевъ. Отравленіе психологизмомъ психологіи Джоберти рисуется въ слѣдующихъ чертахъ: психологизмъ, какъ основное заблужденіе Декарта, распространенъ былъ на всю сферу философской мысли и охватилъ прежде всего *онтологію*. Послѣдняя утратила идеальное первенство, безусловно ей подобающее, и превратилась во второстепенный и выводной моментъ философіи. Но онтологія обнимаетъ не только ученіе о Богѣ, но ученіе о мірѣ и о *душѣ*. Общій психологизмъ принципозъ расшаталъ и метафизическія начала науки о душѣ. Наука о душѣ была лишена своего онтологическаго фундамента, и разстройство въ фундаментѣ не могло не сказаться на томъ, что съ этимъ фундаментомъ органически связано, т.-е. на эмпирической психологіи. Послѣдняя стала трактоваться не только отдѣльно, какъ самостоятельная часть общей науки о душѣ, а въ отрывѣ отъ онтологическаго фундамента и постепенно была отождествлена со *всею* наукою о душѣ, изъ части превратилась въ цѣлое. Исторически эта линія шла отъ Декарта къ Локку и Юму, въ значительной мѣрѣ отразилась на психологическихъ теоріяхъ шотландцевъ, и нашла высшее оправданіе въ философій Канта¹⁾. Такимъ образомъ психологизмъ по мнѣнію Джоберти проникъ, въ концѣ-концовъ, и въ эмпирическую психологію, но проникъ въ нее *изъ философіи* и является поэтому чертой, характеризующей не существо эмпирической психологіи, а лишь уклоненія ея отъ своихъ собственныхъ путей подъ вліяніемъ господствующаго типа философствованія.

Борясь съ психологизмомъ вообще, Джоберти въ частности опредѣленнымъ образомъ высказывается и противъ вторженія психологизма въ психологію. Ибо, по его мнѣнію, кромѣ того, что ложное начато захватываетъ еще одну область знанія, сама психологія при вторженіи въ нее психологической философій, дезорганизуется. Эмпирическая психологія имѣетъ свою область: *чувственно-внутреннее* или душевную жизнь въ ея *явленіи*. Поскольку она вѣдаетъ эту область, пользуясь всѣми соответствующими методами, постольку она исполняетъ свою функцію въ энциклопедіи—правильную и органическую. Но явленіе можно разсматривать не въ немъ самомъ, не въ его эмпирической наличности, а по отношенію къ тому, что въ немъ является, т.-е.

¹⁾ Ист., II, 61.

въ его метафизической природѣ. Поскольку эмпирическая психологія начинаетъ разсматривать не просто явленія душевной жизни, какъ явленія, а концепируетъ ихъ какъ явленіе безъ являющагося, опредѣленно искажая ихъ эмпирическую наличность добавочными отрицаніями метафизическаго характера, и устанавливаетъ принципиальную пропасть между чувственно-внутреннимъ, какъ оно дано въ опытѣ, и нечувственной основой его, составляющей предметъ умозрѣнія,—постольку эмпирическая психологія теряетъ чистый характеръ своей специфической научности, проникается дурной философійей и перестаетъ быть опытнымъ и непредвзятымъ изслѣдованіемъ душевныхъ явленій, такъ, какъ они дѣйствительно намъ даны.

Наука о душѣ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отождествлена съ одною эмпирическою психологіею. Но восполненіе эмпирической психологіи психологіею *онтологическою* или тою частью онтологіи, которая разсматриваетъ метафизическую природу и свойства душевной субстанціи, не можетъ быть *продолженіемъ* эмпирической психологіи, какъ бы ея теоретическимъ развитіемъ и дополненіемъ. По мысли Джоберти эмпирическая психологія соединяется съ психологіею онтологическою не прямо, а черезъ *принципы*. Принципы эмпирической психологіи, философски осознанные, показываютъ ея теоретическую условность, въ силу которой она занимаетъ точно опредѣленное мѣсто среди наукъ, изслѣдующихъ *существующее*. Такъ какъ отъ существующаго нѣтъ принудительнаго перехода къ Сущему, то и отъ душевной феноменологіи нельзя правомѣрно дойти до душевной онтологіи. Но такъ какъ принципы эмпирической психологіи зависятъ отъ принциповъ болѣе основныхъ и въ послѣднемъ счетѣ являются расчлененіемъ идеальной формулы, устанавливающей универсальное онтологическое основаніе всей совокупности знанія, то и принципы эмпирической психологіи оказываются дѣйственными и наполненными органическимъ смысломъ лишь въ живой связи съ общими принципами онтологіи. Онтологія же сама нисходитъ къ феноменологіи, и въ частности онтологическая психологія можетъ и должна развиваться до объединенія своего съ эмпирическою психологіею, а не обратно: быть воспринятою въ свой составъ психологіею эмпирическою ¹⁾.

¹⁾ Intr. II, 82—83, II, 216.

Основа синтеза между послѣднею и первою принадлежитъ онтологіи, какъ и вообще во всей сферѣ знанія онтологіи всегда принадлежитъ теоретическое первенство.

Поэтому путь Джоберти и въ этомъ вопросѣ оригиналенъ; онъ уничтожаетъ психологизмъ, вкравшійся въ эмпирическую психологію, путемъ очищенія ея принциповъ отъ чуждыхъ ей отрицательныхъ философемъ. Очистивъ ее такимъ образомъ, Джоберти отводитъ ей мѣсто въ своемъ организмѣ знанія; но такъ какъ живое средоточіе этого организма есть онтологія, то эмпирическая психологія, черезъ принципы свои сведенная въ общую онтологическую связь системы, синтезируется съ психологіею онтологической, которая есть не что иное, какъ примѣненіе общихъ началъ онтологическаго умозрѣнія къ частной природѣ и къ свойствамъ душевной субстанціи¹⁾. Этотъ органическій синтезъ между психологіею и онтологіею окончательно преодолеваетъ психологизмъ во всей области психологическаго изслѣдованія, эмпирическаго и метафизическаго, ибо, во-первыхъ, онъ даетъ твердые и несокрушимые принципы эмпирической психологіи, изслѣдующей міръ чувственно-внутренняго во всей его широтѣ, ибо, во-вторыхъ, онъ спасаетъ метафизическую природу душевнаго *явленія* отъ психологистическихъ искаженій и дѣлаетъ ее предметомъ подобающаго ей онтологическаго умозрѣнія²⁾.

Такимъ образомъ антипсихологизмъ Джоберти ничего общаго не имѣетъ съ враждою противъ психологіи. Наоборотъ, организуя въ духѣ своей философіи всю совокупность знанія, Джо-

1) „Психологія безъ онтологіи можетъ собирать факты, но не объяснять ихъ, быть исторіею, а не наукою; и подобно тому какъ во всѣхъ планахъ бытія происхожденіе какого-нибудь факта или феномена выходитъ за предѣлы самого факта и можетъ быть объяснено лишь при помощи какого-нибудь болѣе высокаго понятія, такъ и психологія безъ ориентировки на онтологическихъ данныхъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ отнести явленій душевной жизни къ ихъ подлиннымъ корнямъ“. *Етогі*, I, 171. „Онтологія есть центръ, изъ коего расходятся всѣ лучи отдѣльныхъ наукъ. Психологія есть одинъ изъ этихъ лучей“. *Етогі*, I, 55.

2) Это спасаетъ Джоберти отъ упрека, что самъ онъ въ своемъ онтологизмѣ не разъ пользуется данными *психологическаго* анализа. Послѣ того какъ психологія стала у него органическою частью онтологіи, пользованіе психологіею сдѣлалось для него правомѣрнымъ и отнюдь не приводящимъ къ „психологизму“.

берти совершенно правильно характеризуетъ мѣсто психологiи въ общей системѣ идеальныхъ наукъ, и хотя самъ онъ не посвящалъ психологiи ни одной специальной работы,—общія основы психологического изслѣдованiя у него очерчены съ такою широтою и универсальностью и проникнуты такимъ здоровымъ соединенiемъ трезваго научнаго реализма и глубокаго онтологизма, что его воззрѣнiя на психологiю могли бы послужить прекрасной программой для своеобразнаго освѣщенiя цѣлаго ряда основныхъ проблемъ эмпирической и онтологической науки о душѣ.

V.

Анализъ отношенiя Джоберти къ психологiи, только что данный, имѣлъ въ виду психологiю какъ науку, а не *антропологическое начало* вообще. Чтобы выяснитъ окончательно характеръ антипсихологизма Джоберти, необходимо сказать нѣсколько словъ о мѣстѣ, занимаемомъ антропологической проблемой въ общей связи джобертiанской системы. Вопросъ объ антропологическомъ началѣ не можетъ быть отождествленъ съ тѣми вопросами, которые ставятся и разрѣшаются въ онтологической психологiи. Последняя изслѣдуетъ метафизическую природу душевнаго явленiя, изъ анализа его восходитъ къ понятiю *субстанцiи*, которую и рассматриваетъ въ общихъ категорiяхъ метафизическаго анализа. Специфическiя черты антропологическаго начала то, что положительно и конкретно характеризуетъ природу *человѣка* въ отличiе отъ природы души вообще, психологiя въ ея онтологическомъ аспектѣ не изслѣдуетъ, съ научной правомѣрностью ограничиваясь замкнутою и опредѣленно очерченною сферою своихъ собственныхъ проблемъ и вопросовъ.

Какъ истинный платоникъ Джоберти въ *общихъ* вопросахъ онтологической психологiи занимаетъ позицiю опредѣленно выраженнаго *спиритуализма*. Но подобно тому, какъ Платонъ, помимо общихъ формулъ спиритуалистической психологiи, развиваемыхъ главнымъ образомъ въ *Федонѣ*, имѣетъ еще опредѣленную антропологiю, какъ одну изъ существенныхъ частей своей конкретной метафизики, антропологiю, набрасываемую главнымъ образомъ въ *Федрѣ*, такъ и Джоберти, кромѣ общаго утвержденiя онтологической психологiи, въ своемъ онтологизмѣ опредѣленно подходитъ къ своеобразному утвержденiю антропологическаго начала.

Современный антипсихологизмъ, опираясь на традицію Кантовой философіи, проникнуть стремленіемъ всячески элиминировать «человѣка»; для достиженія трансцендентальной «чистоты» мысли, ставится опредѣленная задача: *изъять* все человѣческое изъ всѣхъ моментовъ познавательнаго процесса. Эта тенденція, составляющая одинъ изъ глубочайшихъ мотивовъ трансцендентальной философіи, какъ это часто бываетъ, фанатическими учениками высказывается болѣе опредѣленно, чѣмъ осторожными учителями и приводитъ къ характерному и симптоматическому заданію: окончательно выйти изъ природы человѣка для того, чтобы достигнуть высшей степени *не-человѣческой* философіи ¹⁾.

Въ этомъ пунктѣ антипсихологизмъ Джоберти такъ же какъ и въ вопросѣ объ исхожденіи изъ факта науки, не только диаметрально расходится съ антипсихологизмомъ трансцендентальнымъ, но и напередъ критикуетъ его, содержа въ своей универсальности начала, которыя обличаютъ неправоту и извращенность трансцендентальной постановки вопроса о преодолѣніи «человѣка». Устанавливая ложное тождество между «психологическимъ» и человѣческимъ и на этомъ основаніи стремясь къ преодолѣнію «человѣческаго», трансцендентализмъ, съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ философіи Джоберти, долженъ быть обвиненъ въ борьбѣ съ тѣми химерами, которыя выношены и вскормлены его ложными послылками, внѣ связи съ коими не имѣютъ реального смысла дѣйствительной, а не вымышленной проблемы. Трансцендентальная философія въ своихъ начальныхъ моментахъ психологизируетъ человѣка, безызъятно феноменизируетъ весь его составъ, превращая его безъ остатка въ феноменилистическую «шелуху», лишенную какого бы то ни было онтологическаго зерна. При такой постановкѣ все человѣческое признается безусловно частнымъ и относительнымъ, «фактическимъ» и случайнымъ, и борьба противъ психологизма превращается съ необходимостью въ борьбу съ антропологическимъ началомъ вообще. Связь между слѣдствіями и послылками очевидна. Джоберти своею философіею отрицаетъ не обусловленные слѣдствія, а обуславливающія послылки. Онъ утверждаетъ прежде всего онтологическую природу человѣка и возстаетъ

¹⁾ См. Б. Яковенко. О теоретической философіи Г. Когена. Логосъ, 1, 1911, стр. 236—239.

противъ искусственно-доктринальнаго и схоластико-догматическаго ея феноменализированія ¹⁾). Для него человѣкъ становится поперекъ дороги въ познавательныхъ процессахъ, какъ начало затемняющее и искажающее, лишь въ *дурныхъ* своихъ модальностяхъ. Существо же человѣка, цѣлостная сердцевина его колеблющейся природы является интегральной и необходимой частью познанія, частью столь органическою, что съ уничтоженіемъ ея уничтожается самая проблема знанія такъ, какъ стояла она и можетъ стоять въ человѣческой мысли. Мы видѣли, что проблема логической мысли имѣетъ для Джоберти *четыре* интегральныхъ момента, и первыя два момента суть: 1) Субъектъ и 2) его активность ²⁾. Безъ специфической активности человѣка не можетъ состояться познаніе, не можетъ случиться то событіе, которое характеризуется встрѣчею субъекта и объекта, соединеніемъ постижимаго съ постигающимъ. Но специфическая активность человѣка въ данномъ случаѣ, будучи единой по существу, раскрывается въ двухъ явленіяхъ: съ одной стороны человѣкъ *подавляетъ* въ себѣ модальности, разобщающія его съ Сущимъ; съ другой онъ *утверждается* въ существѣ своей природы, которая единитъ его съ Сущимъ.

Тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ Джоберти психологизмъ съ началомъ человѣческимъ. Психологизмъ всегда есть вторженіе человѣческой психики туда, гдѣ она должна уступать мѣсто высшимъ началамъ. Поэтому терминъ *психологизмъ*, подчеркивающий это вторженіе и его отрицательно фиксирующій, созданъ Джоберти и этимологически и логически правильно. По мысли Джоберти, недолжное вторженіе психики можетъ быть двухъ степеней, первой и второй. Простое и элементарное вторженіе заполняетъ первыя два условія познанія: субъектъ и его активность. Всякая корысть, заинтересованность «гетерономность», всякое пристрастіе относится къ этому элементарному виду психологизма. Гораздо болѣе важной и опасной формой является вторженіе психики, такъ сказать, «сублимированной»,

¹⁾ Феноменалистическая концепція человѣка въ трансцендентальной философіи возникаетъ не изъ безкорыстнаго вниканія и не изъ объективнаго всматриванія въ *природу* человѣка, а какъ принудительный и гетерономно обоснованный выводъ изъ кореннаго утвержденія трансцендентализма о *множествѣ* первенствѣ факта науки надъ всѣми другими фактами жизни.

²⁾ Intr. III, 11, 17.

ибо скрывшись под оболочку чистой, незаинтересованной теоретичности, дурная модальность чловѣка тѣмъ сильнѣе искажаетъ процессъ познанія, чѣмъ незамѣтнѣе и глубже успѣетъ въ него внѣдриться. Простое пристрастіе, простое вторженіе заинтересованной воли, легко открываемое и само бросающееся въ глаза, никогда не можетъ долго вводить въ искушеніе. Совсѣмъ не то, когда эта воля не сама вторгается въ идеологическій рядъ познанія, а ищетъ сначала «защитныя» формы какихъ-нибудь чисто теоретическихъ положеній и съ той же безсознательностью, съ какой совершается «мимикрія» въ животномъ мірѣ, входитъ въ познавательный процессъ, незамѣченной, неузнанной, неразоблаченной, и, принятая въ составъ чистой мысли, усвоенная ею, искажаетъ и плѣняетъ ее, отклоняя отъ истины и отъ дѣйствительнаго вхожденія въ объектъ. Отъ «переодѣванія» не измѣняется сущность дѣла. Несмотря на то, что въ своемъ ментальномъ отраженіи, въ своемъ идеологическомъ облаченіи вторгающаяся психика имѣетъ всѣ черты свободной отъ психики и съ нею ничего общаго не имѣющей теоретичности, а именно черты какого-нибудь понятія, схемы или концепціи, тѣмъ не менѣе, по существу разсуждая, психика и прикрытая идеальными формами, остается психикой, т.-е. дурной модальностью чловѣка, и потому Джоберти съ полнымъ правомъ называетъ психологизмомъ и тѣ явленія философской мысли, которыя на первый взглядъ проникнуты чистѣйшею теоретичностью.

Но это вторженіе психики, во-первыхъ, элементарное въ сыромъ видѣ, и во-вторыхъ, «сублимированное» въ теоретически переработанномъ видѣ, Джоберти ни въ какомъ случаѣ не думаетъ отождествлять съ психикой во всемъ ея цѣлостномъ составѣ или съ антропологическимъ началомъ вообще. Наоборотъ, самое феноменализированіе чловѣческой психики, самое уничтоженіе онтологическаго ядра въ познающемъ субъектѣ, Джоберти по принципамъ своей философіи долженъ считать несомнѣннымъ *психологизмомъ*¹⁾, и обосновывать эту свою оцѣнку тѣмъ, что безызъятная феноменализація въ данномъ случаѣ является простымъ слѣдствіемъ *психологистическаго принципа* трансцендентальной философіи, въ исходномъ пунктѣ ориентирующей на относительномъ *фактѣ* науки. Изъ онтологиче-

¹⁾ Философію Канта Джоберти считаетъ, какъ мы видѣли, формою *усовершеннаго психологизма*.

скихъ началъ философіи Джоберти послѣдовательно вытекаетъ онтологическая концепція человѣческой природы и лишь благодаря этой концепціи Джоберти считаетъ возможнымъ истинное преодоленіе психологизма. Здѣсь Джоберти точно слѣдуетъ за Платонѣмъ. Въ *Федръ* Платонъ даетъ конкретную характеристику *умопостижимыхъ* свойствъ души, которая въ существѣ своемъ признается тождественной съ двойственной посредствующей, *демонической* природой Эроса ¹⁾. То, что Платонъ съ несравненной силой описываетъ какъ послѣдовательно развертывающееся шестіе бессмертныхъ душъ, предводительствуемыхъ сонмомъ высшихъ боговъ по послѣднимъ кряжамъ небесныхъ сферъ въ созерцаніи несказанныхъ абсолютно-сверхчувственныхъ великолѣпій «занебеснаго мѣста», въ коемъ обитаетъ единая сущность Самаго Сушаго, *ὄνσια ὄντως ὄνσα*, — то Джоберти, не упуская ни одного изъ очерченныхъ Платонѣмъ моментовъ, стягиваетъ въ единый неизслѣдимый мигъ произнесенія Сущимъ сужденія *Азъ есмь*, произносимаго не для себя, а для другого, для духа, для человѣческой души, которая, возникая въ интуиціи произносимаго Сущимъ сужденія, получаетъ свое бытіе въ этомъ созерцаніи сущности самаго Сушаго и тѣмъ слагается, конституируется въ основномъ онтологическомъ своемъ зернѣ. На содержаніе Сушаго: *Азъ есмь*, возникающій духъ отвѣчаетъ: *Ты еси*, и утверждаясь этимъ актомъ признанія Сушаго въ своемъ собственномъ бытіи, говоритъ себѣ: *Оно есть* ²⁾. Подобно тому какъ Платонъ утверждаетъ, что въ восхожденіи къ «занебесной сферѣ» «зрится самое знаніе, знаніе непричастующее рожденію... обрѣтающееся въ истинномъ сущемъ ³⁾», — и Джоберти къ творческому мигу произнесенія Сущимъ сужденія приурочиваетъ «объективное слово, въ коемъ лежитъ основаніе всякой очевидности и достовѣрности»; и какъ у Платона говорится,

¹⁾ Phaedr. 245. CE. 248. D. 270 C. ср. L. Robin. La theorie platonicienne de l'Amour. Paris, 1908. p.; 144—151; ср. такъ же о φύλης φύσις Hardy. Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie. Berlin, 1884, s. 147—150.

²⁾ Errori, I, 170—171.

³⁾ Привожу по замѣчательному переводу всего Платона на русскій языкъ сдѣланному въ XVIII столѣтіи М. Пахомовымъ и свящ. І. Сидоровскимъ. Твореній велемудраго Платона, части вторыя. Спб. 1783, стр. 189. καθορᾶ δὲ ἐπιστήμῃ, οὐκ ἢ γένεσις πρόσθετον... ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμῃ ὄνσαν. Phaedr. 247. E.

что «всякая душа по природѣ своей созерцала сущее¹⁾», такъ у Джоберти выслушиваніе божественнаго сужденія признается умопостигаемымъ событіемъ каждой души и актомъ, образующимъ само антропологическое начало.

VI.

Только что очерченная постановка вопроса дѣлаетъ антипсихологизмъ Джоберти направленіемъ глубоко значительнымъ, внутренне плодотворнымъ и выгодно отличаетъ его отъ узкихъ и школьно-искусственныхъ заданій антипсихологизма новѣйшаго. Антипсихологизмъ Джоберти, ничего общаго не имѣя съ враждою къ психологіи (какъ эмпирической, такъ и онтологической) и утверждая себя въ откровенно-метафизическомъ признаніи антропологическаго начала, не только свободенъ отъ страннаго и глубоко знаменательнаго конфликта между человѣческой стороной познанія и его идеальнымъ смысломъ, разгорающагося съ необходимостью высшаго предназначенія въ сокровенныхъ нѣдрахъ современной гносеологіи,—но, какъ бы въ предчувствіи этого конфликта, становится сознательнымъ защитникомъ антропологическаго начала и вдохновеннымъ сторонникомъ его онтологическаго пониманія.

Одной изъ глубочайшихъ духовныхъ чертъ современности нельзя не признать всесторонній, доходящій до метафизическихъ корней кризисъ *человѣчности*. То подчеркнутое утвержденіе отвлеченнаго человѣческаго начала, которое съ такимъ энтузіазмомъ было утверждено *гуманистами* Возрожденія, проходя всѣ фазы діалектическаго развитія и изживая себя, какъ въ области практическаго дѣйствія, такъ и въ области теоретическихъ притязаній, уже въ философіи Канта (въ ея наиболѣе глубокихъ и оригинальныхъ моментахъ) доходитъ до своей противоположности, до полнаго отрицанія человѣческаго начала, до низведенія человѣка въ совершенно случайный и ненужный придатокъ въ процессахъ познанія, до поставленія знака равенства между человѣчностью и *антропоморфизмомъ*. Эта черта Кантовой философіи глубоко соотвѣтствовала духу надвигающагося XIX вѣка, и въ то время, какъ социализмъ и революція завоевывали для отвлеченнаго гуманистическаго начала новыя

¹⁾ Πᾶσα μὲν ἀνδρῶπων ψυχὴ φύσει τεθεῶται τὰ ὄντα. Phaedr. 249. E.

области социальнаго и политическаго дѣйствія, въ это время философское сознание «вѣка чудесъ» развѣнчивало идею чистой человѣчности въ трехъ послѣдовательныхъ моментахъ: 1) въ лицѣ Фейербаха подмѣнило ее человѣкобожествомъ и, устранивъ въ ней окончательно онтологическія черты, сняло границу, отдѣляющую человѣка отъ звѣря, 2) въ лицѣ Ницше огненною критикою выжгло отрицательный знакъ на всемъ «человѣческомъ», превратившемся въ *allzu menschliches*—и поставило проблему выхода изъ человѣческаго въ «сверхчеловѣческое»; 3) въ лицѣ философовъ Марбургской и Фрейбургской школы довелъ до полной логической ясности глубочайшіе мотивы Кантова критицизма и подошло вплотную къ проблемѣ «нечеловѣческой философіи». XX вѣкъ не остался въ долгу передъ вѣкомъ предшествующимъ: въ неожиданныхъ міровыхъ масштабахъ, онъ явилъ возведенную въ систему, теоретически обдуманную, практику потрясающей *безчеловѣчности*.

Въ этомъ контекстѣ принципиальная и страстная защита антропологическаго начала въ антипсихологизмѣ Джоберти получаетъ особенный смыслъ и вырастаетъ до размѣровъ вселенской значительности. Антипсихологизмъ Джоберти не только не направленъ противъ *человѣчности*, но и задается прямою цѣлью ее спасти «отъ окончательнаго крушенія», dall'intero naufragio, и тутъ цѣлительнымъ и спасительнымъ должны быть признаны не только его призывы къ возрожденію онтологизма «сильнаго и крѣпкаго», но и его знаменательная, полная глубокаго смысла, борьба противъ психологизма. Въ принципахъ психологизма Джоберти совершенно правильно разглядѣлъ корень дурной феноменализаціи человѣка, и потому борьба противъ психологизма въ его постановкѣ всегда была высшею борьбою за *человѣчность*.

У Джоберти былъ несомнѣнный даръ особаго, эйдетическаго зрѣнія. Съ зоркостью, доходящей до ясновидѣнія, онъ умѣлъ разглядѣть въ чисто теоретическомъ рядѣ идей, на первый взглядъ казавшемся созданіемъ безкорыстно разсуждающей мысли, проецированность его волей, ту вторичную, сублимированную его связь съ недолжнымъ вторженіемъ человѣческой психики, и притомъ индивидуальной только, а коллективной и «эонической», открытіе которой есть настоящее *событіе* въ исторіи человѣческой мысли. Этотъ даръ Джоберти можетъ быть сравниваемъ

достойно лишь съ эйдетическимъ зрѣніемъ Платона на софистовъ. Если сущность критицизма заключается не въ догматическомъ поставленіи несуществующихъ границъ, не въ установленіи вредоносныхъ запретовъ и тормазовъ, а въ глубокомъ, внутреннемъ, интеллектуальномъ *метапоёте*—то можно сказать, что за все новое время *самымъ критическимъ философомъ былъ Джоберти*, ибо глубочайшій смыслъ его антипсихологизма заключается въ сократически настойчивомъ требованіи осмотрѣться, заглянуть въ глубину привычныхъ путей своей мысли, подвергнуть испытанію и внутренне взвѣсить то, что принималось съ бессознательной внушенностью, очистить сознаніе отъ дурныхъ модальностей психики, отъ того, что внесено въ нее *вѣками* борющейся, пристрастной и черезчуръ біологически опредѣлившей себя воли. Съ сократическимъ предложеніемъ: *εἰς ἑτάλωμεν* Джоберти подходит къ тому, что общимъ согласіемъ большихъ человѣческихъ коллективовъ было объявлено за неприкосновенный интеллектуальный фондъ и неотступно, производя впечатлѣніе «шмеля», отъ котораго въ свое время тщетно отмахивалось аттическое просвѣщеніе, вливается безпокойными вопросами въ «догматическій сонъ» новой философіи и открываетъ глиняныя ноги тамъ, гдѣ по общей «доксѣ» былъ чистый металлъ и камень.

Насъ не должно смущать, что Джоберти при этомъ отрицаетъ и критикуетъ, повидимому, черезчуръ много. Вѣдь и Сократъ въ свое время производилъ впечатлѣніе отрицателя отечественныхъ боговъ. Подобно Сократу, съ острымъ испытательскимъ критицизмомъ, направленнымъ на наполненность новаго мышленія бессознательными проекціями человѣческой психики, Джоберти соединялъ несокрушимую, горящую вѣру въ универсальную и непреходящую природу человѣческаго духа, и всѣ его отрицанія двигались этою вѣрою и потому по существу имѣютъ *положительный* смыслъ.

Позиція Джоберти по отношенію къ антропологическому началу прямо противоположна той, которую заняла критическая философія въ лицѣ Канта. Пессимизмъ и оптимизмъ, безвѣріе и вѣра, низкая оцѣнка и энтузіазмъ у Канта и Джоберти распредѣлены діаметрально противоположнымъ образомъ. У Канта находимъ абсолютное теоретическое отрицаніе онтологической природы человѣческаго существа и безусловную вѣру въ то

дѣяніе человѣческаго разума, которое для краткости можно назвать «ньютоніанскимъ естествознаніемъ» и новыми принципами философскаго мышленія. У Джоверти же сократическій критицизмъ направленъ именно на это новѣйшее дѣяніе разума, а энтузіазмъ и вѣра на вѣчную и нетлѣнную природу человѣка. Антипсихологизмъ, возникшій въ школѣ Канта, глотаетъ психологистическаго верблюда въ своихъ принципахъ и оцѣживаетъ психологистическихъ комаровъ во второстепенныхъ выводныхъ вопросахъ философіи. У Джоверти антипсихологизмъ прежде всего ищетъ оздоровить принципы, правильно полагая, что изъ оздоровленія принциповъ само собою вытечетъ правильная постановка выводныхъ вопросовъ. У Канта мы находимъ оптимистическое оправданіе философіи, ориентирующейся на относительномъ и оторванномъ фактѣ науки и абсолютный пессимизмъ въ оцѣнкѣ отношенія человѣка къ сущей истинѣ; у Джоверти—всестороннюю критику всяческихъ исхожденій человѣческой философіи изъ относительнаго и частнаго и безусловное утвержденіе органическаго единства между существомъ человѣка и сущей истиной.

Антипсихологизмъ трансцендентальный не можетъ не привести къ тупику. И мы видимъ, что этотъ тупикъ уже возникаетъ передъ трансцендентализмомъ въ проблемѣ не человѣческой философіи. Передъ человѣкомъ ставится невозможная задача—антропологическая квадратура круга: выйти изъ своего существа, не опираясь ни на что трансцендентное, ни въ себѣ, ни внѣ себя или иначе, выйти, не выходя, совершить актъ, въ которомъ бы самъ человѣкъ не принималъ никакого участія. На эту невозможную постановку вопроса жизнь отвѣчаетъ разумной постановкой: проблема нечеловѣческой философіи превращается въ безчеловѣчную не-философію, т.-е. во внутреннее одичаніе, которое Джоверти съ зрячестью діалектика, охватывающаго всѣ стороны идеи, предсказывалъ какъ неизбѣжный конечный фазисъ психологизма ¹⁾. Видимый динамизмъ критической философіи послѣдовательно переходитъ въ свое другое въ *дѣтерю*, въ немъ заложенное, въ статику, въ застывшее отчаяніе, въ невозможность двинуться съ мѣста. И кратиловскій перстъ трансцендентализма, своимъ движеніемъ говорившій объ остаткахъ внутрен-

1) Errori, II, 98.

ней жизни въ эпигонахъ и ученикахъ, въ проблемѣ не человѣческой философіи, начинается явно замирать и останавливаться, какъ бы достигнутый распространеніемъ внутренняго паралича.

Въ сравненіи съ этою постановкою вопроса антипсихологизмъ Джоберти проникнутъ величайшею «перспективностью и бодрящимъ расширеніемъ горизонтовъ философскаго изслѣдованія. Онъ требуетъ катарзиса и работы, требуетъ глубокаго пересмотра и напряженія критическихъ способностей,—но какъ моментъ предварительный, а не окончательный, во имя новыхъ умственныхъ завоеваній и новаго движенія впередъ, а не во имя болѣзненнаго отчаянія въ самой способности человѣка что-нибудь подлинно познавать и подлинно созидать. Дурныя модальности человѣка, отпечатлѣвающіяся въ психологизмѣ его умственныхъ построеній, Джоберти ищетъ преодолѣть во имя творческаго утвержденія *истинной и благой челоувѣчности*—*gestae humanae naturae* Вико¹⁾—понятой цѣлостно и универсально, безъ тѣхъ ограниченій, которыя были внесены въ нее гуманизмомъ новаго времени.

Это дорисовываетъ окончательно антипсихологизмъ Джоберти. Посреди дружнаго натиска на антропологическое начало, на ряду съ отвлеченнымъ гуманизмомъ характеризующаго новѣйшую философію, въ эпоху величайшаго всемирно-историческаго кризиса челоувѣчности, Джоберти выступаетъ на принципиальную и глубинную защиту челоувѣческой природы и становится однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ *гуманистовъ новаго, вселенскаго типа*, совмѣщающимъ широту всечелоувѣческихъ стремленій съ глубиной подлинно онтологическаго самоопредѣленія. Его антипсихологизмъ при внимательномъ и сочувственномъ анализѣ оказывается однимъ изъ самыхъ сильныхъ и здоровыхъ утверженій правыхъ и вѣчныхъ функций челоувѣческой психики: челоувѣческой настойчивости въ стремленіи къ сущей истинѣ, челоувѣческихъ формъ ея постиженія и ея жизненнаго утвержденія.

VI.

Теперь намъ остается сказать нѣсколько словъ о креационизмѣ Джоберти. Уже изъ того, что было сказано выше, явствуетъ что креационизмъ Джоберти имѣетъ тѣсное отноше-

1) De uno universi iuris principio. Opore, Milano, 1835—37, v. III, p. 21.

ніе къ одному изъ самыхъ отвѣтственныхъ пунктовъ его антипсихологизма, именно къ генетико-онтологической характеристикѣ антропологическаго начала. Такъ какъ пунктъ этотъ занимаетъ діалектически центральное мѣсто въ общей связи міровоззрѣнія Джоверти, то и разъясненіе его смысла должно имѣть универсальное значеніе и легко можетъ быть перенесено на всѣ стороны его креационистской концепціи.

Въ самомъ дѣлѣ, остріе формулы: *Сущее творитъ существующице*, особеннымъ образомъ направлено на отношеніе *субъекта къ объекту*. Во-первыхъ, само Сущее является объектомъ познанія. Пусть этотъ объектъ будетъ *sub genetis*, тѣмъ не менѣе онъ соотносителенъ субъекту познанія, а такъ какъ дѣло идетъ о человѣческомъ познаніи, то значить и человѣческому «я». Во-вторыхъ, все существующее, поскольку оно можетъ быть предметомъ познанія и сознанія, тѣснѣйшимъ образомъ связано въ своемъ *явленіи* т.-е. во всѣхъ познавательныхъ процессахъ научнаго и внѣнаучнаго типа съ *формой субъективности*, т.-е. такъ или иначе соотнесено съ природою человѣческаго «я», какъ это глубочайшимъ образомъ выяснено въ Платоновой теоріи знанія. Поэтому основначало онтологіи Джоверти естественно должно было существенно разъяснить этотъ пунктъ и показать, какое ближайшее и опредѣляющее отношеніе имѣетъ божественный творческій актъ къ происхожденію и къ глубинной, онтологической концепціи человѣческаго «я». Самъ Джоверти постановку этого кардинальнаго вопроса дѣлаетъ въ терминахъ Платоновой философіи. Обвиняя Канта въ платонеевомъ антропоцентризмѣ и въ извращеніи самой формы субъективности, Джоверти сближаетъ критицизмъ Канта съ релятивизмомъ Протагора на томъ основаніи, что и тамъ и тутъ въ разныхъ формахъ, но съ одинаковою окончательностью, послѣднею мѣрою во всей совокупности знанія провозглашается *человѣкъ*, у Протагора конкретно-эмпирической, у Канта—отвлеченно-трансцендентальной. «Антропометризму» Протагора-Канта Джоверти противопоставляетъ «геометризмъ» Платона. Вѣдь Платонъ противъ Протагорова «человѣкъ есть мѣра вещей» выдвинулъ высшій гносеологическій принципъ своей философіи, «Богъ есть мѣра вещей» или иначе: «Сущее есть мѣра всего существующаго». Но такъ какъ Божія мѣра должна стать имманентной принципамъ человѣческаго знанія, то она должна быть особеннымъ

образомъ соотнесена съ антропологическимъ началомъ. Это соотнесение лишь предположенное, но не осуществленное Платономъ, Джоберти и даетъ въ той части своего ученія о *твореніи*, которая относится къ происхожденію и конституированію состава человѣческой природы, тѣмъ самымъ превращая эту часть ученія о твореніи въ центральную и кульминаціонную.

Въ человѣкѣ все существующее, все сотворенное имѣетъ вершину своего самосознанія. Поэтому отношеніе между существующимъ въ формѣ человѣческаго «я» и міромъ божественно Сущаго есть отношеніе по преимуществу, типъ и законъ для всѣхъ другихъ сферъ существующаго. Образъ этого отношенія можетъ лишь отраженно и все болѣе заглушенно, какъ эхо, повторяться низшими планами сотвореннаго. Какъ же мыслить это отношеніе Джоберти?

Мы уже видѣли, что со стороны содержанія это отношеніе Джоберти мыслить въ рядѣ значительнѣйшихъ идей: творческимъ *fiat* человѣкъ вызывается изъ небытія и его возникновеніе отождествляется съ выслушиваніемъ сужденія Сущаго: *Азъ есмь*. Этотъ первый глубинный моментъ въ создающемся строеніи человѣческаго духа, сопровождается проявленіемъ собственно-человѣческой активности, отвѣчающей на божественное сужденіе: *Ты еси*. Такимъ образомъ первый актъ человѣческаго духа есть осознаніе раскрытой ему въ первомъ моментѣ интуиціи творящаго Сущаго. Все дальнѣйшее строеніе человѣка идетъ на этой несокрушимой основѣ. Первый актъ рефлексивнаго мышленія (у Джоберти «онтологической рефлексіи»), обособляющаго человѣческую мысль, какъ вполне самостоятельное начало, свершается въ сужденіи человѣка о Сущемъ: *Оно есть*. Дальнѣйшія формы основныхъ типическихъ отношеній субъекта къ объекту: форма соборности (мы есмы), форма предварительнаго противоположенія индивидуума коллективу (вы есте) и форма индивидуальной рефлексіи о коллективѣ (они суть), естественно вырастаютъ на основѣ трехъ первыхъ моментовъ. Форма индивидуальнаго сознанія: «*Я есмь*», въ смыслѣ начала обыкновеннаго человѣческаго мышленія, является такимъ образомъ *последнимъ* моментомъ антропогоніи, устанавливаемой Джоберти. Индивидуальному сознанію предшествуетъ цѣлый свитокъ умопостигаемыхъ событій, которыя Шеллингъ на своемъ языкѣ назвалъ бы «трансцендентальной исторіей разума», для откры-

тѣя коей по его мнѣнію нуженъ особый платоническій органъ *анамнезиса*.

Таково отношеніе между Сущимъ и человѣческимъ «я», устанавливаемое Джоберти со стороны содержанія. Но это отношеніе раскрывается во всемъ своемъ единственномъ смыслѣ и достигается подлинной и окончательной энтелехійности лишь при уясненіи его *формы*. Формой же отношенія, активной и создающей, является *безусловный творческій актъ*. Тутъ креационизмъ Джоберти предстаетъ намъ въ своемъ глубокомъ, универсальномъ смыслѣ.

Божественный творческій актъ есть единственный видъ той связи между Сущимъ и существующимъ, между безначальнымъ и происшедшимъ, который сохраняетъ въ безусловной цѣлостности и чистотѣ какъ понятіе Сущаго, такъ и понятіе существующаго. Эта связь единитъ безъ сліянія и различаетъ безъ разведенія. Отъ Сущаго къ существующему она нисходитъ молніею, вѣчно подвижною и безконечно динамическою, и въ вершинѣ всей твари, въ глубинахъ природы первозданнаго чловѣка впечатлѣваетъ образъ Предвѣчнаго: *Азъ есмь*. Этотъ моментъ является самымъ основнымъ, глубиннымъ и опредѣляющимъ въ философіи Джоберти. Все остальное есть всего лишь развитіе и раскрытіе этой коренной интуиціи. Творческій актъ постигается Джоберти «каеолично» и «эйдетично» именно въ этомъ наиболѣе отвѣтственномъ пунктѣ соотношенія между Сущимъ и существующимъ. Интуиція творенія особенно дорога Джоберти потому, что она даетъ возможность отстоять «чистоту» Сущаго отъ всѣхъ вторженій «психологизма», т. е. отъ всѣхъ попытокъ понимать его по тѣмъ или инымъ схемамъ *существующаго*, все равно внѣшнимъ или внутреннимъ, конкретнымъ или отвлеченнымъ. Несмѣшанная природа абсолютно «занебесной сферы» въ молніи творящаго акта имѣетъ какъ бы попяляющій мечъ, который заграждаетъ всѣ входы въ нее кромѣ того, который открытъ самимъ Сущимъ въ впечатлѣніи своего образа: *Азъ есмь*. Вмѣстѣ съ Платономъ Джоберти исповѣдуетъ недоступность Сущаго какому бы то ни было разсужденію: *οὐδ'εὶ ἐνδὲς Λόγου λελογισμένου*.

Съ другой стороны творческій актъ, ограждая безусловную чистоту Сущаго, единитъ съ нимъ существующее наиболѣе тѣснымъ, наиболѣе близкимъ, наиболѣе *интимнымъ* образомъ.

Никакой видъ эманатизма или пантеистическаго снятія границъ между Сущимъ и существующимъ не можетъ поставить творца и твореніе въ тѣ отношенія безусловной духовной близости и *взаимооткрытости*, которыя устанавливаются Джоберти при описаніи первой и верховной интуиціи человѣческой природы. Вся та безконечность постиженія Сущаго, которая съ такимъ энтузіазмомъ была описана въ платоновскомъ *Федръ*¹⁾, въ полной мѣрѣ утверждается и Джоберти въ его ноуменальной антропологіи, связанной съ первымъ членомъ формулы. И самъ Джоберти торжественно провозглашаетъ тожество своей верховной интуиціи съ основнымъ постиженіемъ Платона: «Предшествующая жизнь, описанная Платономъ въ *Федръ*, есть интуиція. Двѣ жизни не слѣдуютъ одна за другой, а одновременны: ихъ различеніе носить логическій и психологическій характеръ, а не хронологическій. Платоновскій анамнезисъ есть онтологическая рефлексія, какъ бы послѣдовательное воспоминаніе первоначальной интуиціи. Небо—въ самомъ человѣкѣ, занебесная сфера есть идеальный объектъ, истинное небо, открывающееся въ интуиціи»²⁾. Но сама интуиція, само впечатлѣніе живого и безконечнаго образа Предвѣчнаго: *Азъ есмь*, есть дѣло божественнаго творческаго акта. Человѣкъ, со всѣмъ организмомъ своихъ мыслительныхъ потенцій, лежитъ безсильной перстью передъ творящимъ его Творцомъ, какъ прекрасное тѣло Адама въ Сикстинскомъ плафонѣ Микель-Анджело. И только приближеніе творящаго перста, только молнія божественнаго впечатлѣнія переноситъ духъ человѣческой въ актуальное созерцаніе занебесныхъ сферъ Сущаго. Этимъ рядомъ идей Джоберти выполняетъ обѣщаніе, данное имъ раньше: сочетать онтологию Платона съ идеей *творенія*. Отожествленіе видѣнія Федра съ содержаніемъ первоначальной интуиціи, раскрываемой въ творимомъ человѣкѣ самимъ творящимъ Сущимъ, составляетъ объективный и подлинный *синтезъ* основного узрѣнія Платона съ христіанскимъ динамизмомъ.

Если общія позиціи Джоберти, занятая по отношенію къ психологіи и къ антропологическому началу вообще, намѣтили общія возможности правомѣрнаго преодоленія психологизма

1) Phaedr. 246. С.

2) Protologia, I, 153.

понятаго такъ широко и универсально, какъ это сдѣлалъ Джоберти въ теоріи двухъ магистралей, то его принципиальный креационизмъ, достигающій наибольшей остроты въ соотношеніи между Сущимъ и вершиной всего существующаго чело-вѣческимъ самосознаніемъ, — явился конкретнымъ осуществле-ніемъ тѣхъ общихъ возможностей и положительнымъ выходомъ изъ грозныхъ апорій антипсихологической проблемы.

Въ этомъ универсальный и глубокой смыслъ ученія Джоберти • твореніи.

В. Эрнъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Евлаховъ, А. М. проф. Бюрократическая наука. (Къ вопросу о замѣщеніи университетскихъ кафедръ). Ростовъ-на-Дону 1915. Стр. 24.

Кибардинъ, Н. П. Блаженный Августинъ, епископъ Иппонскій, какъ воспитатель клира. Казань, 1915. Стр. 48. Ц. 30 коп.

Кохановскій, Н. И. Экономика и экономическій принципъ въ ихъ отношеніи къ общей системѣ социальныхъ наукъ. Владивостокъ, 1915. Стр. XVI + 724 + XXIV. Ц. 5 р.

Островскій, К. Е. Объединеніе религии и науки, школы и жизни. Кіевъ, 1916. Стр. 55. Ц. 30 к.

Отчетъ о дѣйствіяхъ И. В. Э. Общества за 1914 г. Петроградъ, 1915. Стр. 580.

Парчевскій, Вома. Храбрость и мужество. Психологическій этюдъ. Гельсингфорсъ, 1916. Стр. 41. Ц. 50 к.

Туберовскій, А. Воскресеніе Христова. (Опытъ мистической идеологии пасхального догмата.) Сергіевъ-Посадъ 1916. Ст. 340. Ц. 2 р. 75 к.

Классики философіи. Фихте, І. Г. Избранныя сочиненія, т. I. Подъ ред. кн. Е. Н. Трубецкого. Москва, 1916. Стр. CVI + 521. Ц. 4 руб.

Шильовъ, А. Знаменитый ученый на службѣ у алкогольнаго капитала. (Проф. Эмиль Дюкло и его «Соціальная гигиена».) Москва, 1916. Стр. 26. Ц. 15 к.

Московское Психологическое Общество.

Условія для соисканія премии, 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 премию въ 1000 руб. за лучшее сочиненіе на тему:

«Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпадении (coïncidence spontannée) 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 1918 года.

Присужденіе премии особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1918 года. По усмотрѣнію

комиссії, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена 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 эпитафій представленныхъ сочиненій.

Московское Психологическое Общество извѣщаетъ объ учрежденіи при Обществѣ преміи имени Вл. С. Соловьева. Премія присуждается согласно печатаемому ниже „Положенію о преміи имени Вл. С. Соловьева при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“. Ближайшій срокъ для представленія сочиненія на премію 1-ое марта 1917-го года (всѣ слѣдующіе сроки будутъ трехлѣтніе). Сочиненія посылаются на имя Предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, въ редакцію журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ (Пречистенка, Полуэктовъ пер., д. 8, кв. 29).

Положеніе о преміи имени Вл. С. Соловьева при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ.

1. Премія имени Вл. С. Соловьева учреждается при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ изъ процентовъ съ капитала, пожертвованнаго лицомъ, пожелавшимъ остаться неизвѣстнымъ. Капиталъ заключается въ двухъ облигаціяхъ 5% Россійскаго займа 1906 года, каждая по номинальной стоимости въ 1,875 рублей (годовой доходъ съ этихъ бумагъ 187 р. 50 к.).

2. Премія присуждается разъ въ три года (приблизительно въ суммѣ 560 рублей), для чего по истеченіи каждыхъ трехъ

лѣтъ выбирается соответствующая коммисія. Если же по истеченіи трехлѣтняго срока премія не будетъ присуждена, то присужденіе ея откладывается еще на годъ. Если же и въ теченіе этого срока не окажется достойнаго преміи сочиненія, то премія объявляется на новые три года, а накопившіеся за четыре года проценты присоединяются къ капиталу.

3. Сочиненія, представляемыя на премію, могутъ быть какъ въ печатномъ видѣ, такъ и въ рукописи. Сочиненія, написанныя на иностранныхъ языкахъ, должны быть представлены, при соисканіи преміи, въ переводѣ на русскій языкъ.

4. Премія можетъ быть присуждена и за такое сочиненіе, которое не представлено для соисканія преміи, но по своему содержанию и по своимъ достоинствамъ вполне удовлетворяетъ условіямъ полученія преміи.

5. Премія можетъ быть присуждена за самостоятельное серьезное изслѣдованіе, посвященное разсмотрѣнію творчества Вл. С. Соловьева и его ученію, въ его цѣломъ или въ его частяхъ, или же ставящее своею задачею изученіе жизни и личности мыслителя. Авторъ сочиненія, представляемаго на премію, долженъ обнаружить въ немъ близкое знакомство съ положеніемъ трактуемой проблемы въ современной философіи и въ современной наукѣ.

6. Коммисія по присужденію преміи составляется изъ предсѣдателя или товарища предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, двухъ членовъ совѣта Общества (по избранію Совѣта) и трехъ членовъ Общества (по избранію Общества). Избранная въ такомъ составѣ Коммисія можетъ приглашать въ свою среду лицъ (независимо отъ того, состоятъ ли они членами Психологическаго Общества или не состоятъ), извѣстныхъ Коммисіи въ качествѣ выдающихся специалистовъ по тѣмъ вопросамъ, которые трактуются въ поданныхъ на премію сочиненіяхъ.

7. Объявленія о преміи печатаются въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» и въ другихъ изданіяхъ Психологическаго Общества.

Открыта подписка на 1916 годъ

(XII-й ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей
средняго возраста

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ) и ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложениями, редакция „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно исполненными рисунками и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Белоусовъ, Е. Ф. Волкова, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, О. П. Жукъ, А. И. Калининъ, В. Ф. Капелькинъ, А. А. Кизветтеръ, М. П. Клокова, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, К. Костинъ, М. А. Круковский, Вл. Львовъ, А. Макарова-Мирская, И. И. Митропольскій, И. Ф. Наживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергѣй Орловскій, Н. Л. Персіянова, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешовъ, М. В. Тиличьева, Е. Торнеусъ, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“:
съ доставкой 4 руб. Безъ доставки 3 руб. 50 коп. За границу 6 руб.
и пересылкой въ годъ. въ Москвѣ

Подписка на полгода 2 р. (принимается исключительно въ редакціи).

Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова.

Журналъ за 1915 г. высылается за прежнюю цѣну—3 р. 50 к. Въ редакціи имѣются такъ же комплекты журнала за прежние годы: 1905-ый, 1907-ый и 1910-ый г.—по 3 руб., 1911-ый, 1912-ый, 1913-ый и 1914-ый г.—по 3 р. 50 к., 1908-ой г.—по 5 руб.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Проспектъ и каталогъ изданія журнала бесплатно.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается бесплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1916 годъ

(4-Й ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

на ежемѣсячный, литературный, научный и политическій журналъ

СЪВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ,

издаваемый въ Петроградѣ.

Въ 1916 году журналъ будетъ издаваться по прежней программѣ и при участіи прежнихъ сотрудниковъ въ отдѣлахъ художественной литературы (беллетристика, стихи), литературной критики, искусства, театра, науки, философіи, религіи, политики, народнаго хозяйства.

Подписная цѣна на журналъ съ пересылкой на годъ 7 р., на 6 мѣс.— 4 р., на 3 мѣс.— 2 р. 25 к., за границу на г. 10 р.

Подписка принимается въ главной конторѣ журнала: Петроградъ, Загородный пр., 21, въ крупныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ. Книжные магазины за комиссію удерживаютъ 5⁰/₁₀.

Отдѣльные номера для ознакомленія высылаются по 60 коп., наложеннымъ платежомъ 75 к.

Издательница С. И. Чащина.

Открыта подписка на 1916 годъ на журналы:

1) „ЮНАЯ РОССИЯ“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.
СОРОКЪ ВОСЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

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.

Бесплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1916 г.: Л. Н. Толстой. 1. Севастополь въ декабрѣ. 2. Севастополь въ маѣ. 3. Набѣгъ. 4. Рубка лѣса. 5. Кавказскій плѣнникъ. Съ рисунками художника К. Н. Фридберга.

Подписная цѣна въ годъ 4 р. 50 к. безъ пер., 5 р. съ пер., за границу 7 р.

2) „ПЕДАГОГИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ВОСЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

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

Подписная цѣна на „П. Л.“ 1 р. 75 к. безъ пер., съ пер. 2 р., за границу 3 р.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пер., безъ перес. 5 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 18.

Книгопродавцамъ уступка 5⁰/₁₀.

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.

„Школа и Жизнь“

еженедельная общественно-педагогическая газета с еженеделными приложениями, издаваемая в Петроградѣ под общей редакціей Г. А. Фальборка.

Открыта подписка на 1916 годъ.

Шестой годъ изданія.

Газета будетъ выходить по прежней программѣ, со слѣд. отдѣлами:

- 1) Статьи по вопросамъ: а) организаци 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 популяризирующій различныя стороны знанія.
- 4) Обзоръ общей печати.
- 5) Хроника образованія, въ которой первое мѣсто будетъ удѣлено дѣятельности законодательн. учрежд., правительства, мѣстнаго самоуправленія и т. д.
- 6) Хроника школьной жизни въ Россіи, славянскихъ земляхъ и за границей.
- 7) Обзоръ спеціальной литературы русской и иностранной.

Въ числѣ приложений на 1916 г. будутъ даны: сборники по физическому воспитанію и по національному воспитанію; по вопросу о среднешкольной реформѣ будетъ данъ переводъ новѣйшаго коллективнаго труда американскихъ педагоговъ подъ редакціей проф. Монро — „Основы среднего образованія“; „Педагогика“ Гансберга — единственный опытъ построения педагогики на широкихъ демократическихъ основахъ, и другія книги, — въ общемъ не менѣе 70 печ. листовъ.

Подписная цѣна: на газету съ ежем. прил. На годъ На 6 м. На 2 м. съ доставк. и пересылк. 6 руб. 3 руб. 2 руб.

Подписка принимается: въ Главной Конторѣ (Петроградъ, Лиговская ул., 87), во всѣхъ почт.-телегр. отдѣл. и въ солидныхъ книжныхъ магазинахъ. Пробныя №№ высылаются бесплатно.

ВЪ 1916 ГОДУ БУДЕТЬ ПРОДОЛЖАТЬСЯ (40-й годъ) ИЗДАНИЕ
ЖУРНАЛА

„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) Ежемѣсячный Статистическій Бюллетень по городу Москвѣ съ бесплатнымъ приложеніемъ: „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:

	Отдѣлъ I.	Отдѣлъ II.	Отдѣлъ III.
За 12 мѣсяцевъ	4 руб. 40 коп.	4 руб. 40 коп.	3 руб. — коп.
„ 6 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	1 „ 50 „
„ 3 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	— „ — „
„ 1 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ — „

Подписка принимается: Москва, Городская Управа, Воскресенская площадь, зданіе Думы. Телеф. 2-62-91.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1916 ГОДЪ.

Ежемесячный, популярный, естественно-исторический

съ иллюстраціями въ текстѣ журналъ

„ПРИРОДА“

(годъ изданія пятый)

подъ редакціей Н. К. Кольцова и проф. Л. А. Тарасевича.

Редакторы отдѣловъ: проф. К. Д. Покровский, проф. П. П. Лазаревъ, проф. Н. А. Артемьевъ, проф. Л. В. Писаржевскій, проф. Л. А. Чугаевъ, проф. Н. А. Шиловъ, старш. минер. Акад. Наукъ А. Е. Ферсманъ, проф. Н. К. Кольцовъ, прив.-доц. В. Л. Комаровъ, проф. Н. М. Кулагинъ, проф. С. И. Метальниковъ, проф. Л. А. Тарасевичъ, маг. геогр. С. Г. Григорьевъ.

СОДЕРЖАНИЕ: Философія естествознанія.—Астрономія.—Физика.—Химія.—Геологія съ палеонтологіей.—Минералогія.—Микробиологія.—Медицина.—Гигіена.—Общая біологія.—Зоологія.—Ботаника.—Антропологія.—Человѣкъ и его мѣсто въ природѣ. Постоянные отдѣлы: научныя новости и замѣтки.—Природныя богатства Россіи.—Изъ лабораторной практики.—Астрономическія извѣстія.—Географическія извѣстія.—Метеорологическія извѣстія.—Научныя Общества.—Библиографія.—Почтовый ящикъ.

Условія подписки на 1916 годъ:

на годъ (съ дост. и перес.) 6 р., на полгода 3 р., на три мѣсяца 1 р. 50 к., за границу на годъ 8 р.

Подробный проспектъ высылается по требованію
БЕЗПЛАТНО.

Въ немъ указаны: условія выписки комплектовъ за прошлые годы; заглавія статей, помѣщенныхъ въ журналъ; списокъ сотрудниковъ; отзывы печати; книги, изданныя журналомъ по вопросамъ естествознанія, и въ частности
„Календарь русской природы“ на 1916 г.

Пробный номеръ журнала высылается за десятикопеечную
марку.

Адресъ конторы:

Москва, Моховая, 24. Телеф. 4-10-81.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

XXVII г.
изданія.

на журналъ

1916 г.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободного 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 журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ и друг. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимали участіе: Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, К. В. Аркадакскій, д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, прив.-доц. П. П. Бловскій, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, акад. В. И. Вернадскій, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Випперъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, А. А. Дивильковскій, Е. Н. Ефимовъ, Е. І. Зажъ, Е. А. Звягинцевъ, проф. А. А. Ивановскій, проф. В. Н. Ивановскій, д-ръ В. Е. Игнатъевъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. Н. А. Каблуковъ, В. Ф. Капелькинъ, членъ Гос. Думы И. С. Ключевъ, 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. Нечаевъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, В. Н. Перцевъ, Г. Роковъ, прив.-доц. М. М. Рубинштейнъ, С. Ф. Русова, П. Н. Сакулинъ, К. В. Сивковъ, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, И. М. Соловьевъ, Н. В. Сперанскій, Б. И. Сыромятниковъ, В. Я. Улановъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. И. Чарнолуцкій, Л. В. Чехова, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, Л. Шейнисъ, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. Н. Янжулъ 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% подписной цѣны, при подпискѣ болѣе чѣмъ на 10 экземпляровъ—въ размѣрѣ 10% и при подпискѣ болѣе чѣмъ на 100 экземпляровъ—15%. Уступки эти дѣлаются при непрѣмѣнномъ 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.

Принимается подписка на 1916 г.

III-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

НА

Психіатрическую газету,

издаваемую при участіи въ редакціонномъ комитетѣ:

проф. М. И. Аствацатурова, проф. Л. В. Блуменау, д-ра К. А. Бѣяева (Владиміръ губ.), прив.-доц. Н. А. Вырубова (Москва), д-ра В. Э. Дзержинскаго (Харьковъ), проф. М. Н. Жуновскаго, д-ра М. А. Захарченко (Москва), прив.-доц. М. Ю. Лахтина (Москва), д-ра В. В. Люстричнаго, проф. В. П. Осипова, д-ра В. И. Семидалова (Москва), прив.-доц. С. А. Суханова, д-ра А. В. Тимошеева, д-ра А. Н. Юрмана и прив.-доц. А. И. Юценко.

Подъ редакціей д-ра С. Я. Любимова.

„Психіатрическая газета“ выходитъ два раза въ мѣсяць (1-го и 15-го) въ размѣрѣ не менѣе двухъ печатныхъ листовъ.

„Психіатрическая газета“ посвящается вопросамъ невропатологіи, психіатріи, нормальной и патологической психологіи, судебной психопатологіи и сопредѣльнымъ научнымъ областямъ. Будутъ помѣщаться: оригинальныя статьи, обзоры, рефераты, рецензіи, библиографическія замѣтки и проч., своевременно отчеты о засѣданіяхъ ученыхъ обществъ и научныхъ собраній и хроника о текущихъ событіяхъ психіатрической жизни.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

на годъ пять рублей съ доставкой и пересылкой.

Подписка принимается въ редакціи „Психіатрической газеты“: Петроградъ, Больница Всѣхъ Скорбящихъ, Петергофское шоссе, 140, телеф. 4-61-57.

Объявленія принимаются по 20 к. за строчку, за стран.—20 р., за $\frac{1}{2}$ стран.—10 р., за $\frac{1}{4}$ стран.—5 р. Печатаніе на обложкѣ по особому соглашенію.

Оставшіеся полные экземпляры „Психіатрической газеты“ за 1914 и 1915 года по 5 рублей за экземпляръ (съ пересылкою).