

11 300  
Годъ XVIII (1907).

Книга 86 (I).

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

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ.

ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

- |  |  |
|--|--|
| <b>Н. Бердяевъ.</b> Великій Инквизиторъ.                             | <b>М. Рубинштейнъ.</b> Генрихъ Риккертъ. |
| <b>Н. Виноградовъ.</b> Б. Мандевиль и его<br>„Басня о пчелахъ“.      | <b>Критика и библиографія.</b>           |
| <b>Б. Кистяковскій.</b> Въ защиту научно-<br>философскаго идеализма. | I. Обзоръ книгъ.                         |
| <b>С. Аскольдовъ.</b> О любви къ Богу и<br>любви къ ближнимъ.        | II. Библиографическій листокъ.           |
|  | III. Обзоръ журналовъ.                   |



МОСКВА.

Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>. Пименовская у., соб. л.

1907.

Библиотека "Руниверс"

# „Вопросы Философiи и Психологiи“.

1907 г. ПРОГРАММА ЖУРНАЛА: Годъ XVIII.

Самостоятельныя статьи и замѣтки по философiи и психологiи. Въ понятiя философiи и психологiи включаются: 1) логика и теорiя знанiя, этика и философия права, эстетика, исторiя философiи и метафизика, философия наукъ, опытная и физиологическая психологiя, психопатологiя. 2) Критическiя статьи и разборы ученiй и сочиненiй западно-европейскихъ философовъ и психологовъ. 3) Общiе обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философiи и библиографiя. 4) Философская и психологическая критика произведенiй искусства и научныхъ сочиненiй по различнымъ отдѣламъ знанiя. 5) Переводы классическихъ сочиненiй по философiи древняго и новаго времени.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, iюня, октября и декабря) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

## Содержанiе послѣднихъ книгъ журнала:

**Ноябрь—декабрь** (№ 80). Аксиомы философiи. Л. Лопатина.—Ученiе Б. Н. Чичерина о сущности и смыслѣ права. Кн. Е. Трубецкого.—Къ философiи избирательнаго права. С. Котляревскаго.—Лесли Стивенъ. Н. Виноградова.—Чеховъ, какъ реалистъ-новаторъ. Н. Шапиръ.—Ученiе Канта о пространствѣ и пангеометрiя Лобачевского. С. Богомолова.—Логическiя основы системы Гегеля и конецъ исторiи. М. Рубинштейна.—Критика и библиографiя.

**Январь—февраль** (№ 81). Изъ воспоминанiй о кн. С. Н. Трубецкомъ А. А. Мазушова.—Памяти кн. С. Н. Трубецкого. П. И. Новгородцева.—Памяти дорогаго товарища кн. С. Н. Трубецкого. В. М. Хвостова.—Памяти кн. С. Н. Трубецкого. С. А. Котляревскаго.—Кн. С. Н. Трубецкой и его общее философское мiросозерданiе. Л. М. Лопатина.—Памяти кн. С. Н. Трубецкого. В. А. Фокса.—Памяти кн. С. Н. Трубецкого. М. П. Поливанова.—Кн. С. Н. Трубецкой и Московское студенчество. А. И. Анисимова.—Съ тремя портретами.

**Мартъ—апрѣль** (№ 82). Теоретическая философiя кн. С. Н. Трубецкого. В. Меліоранскаго.—Этическiя воззрѣнiя Шефтсбѣри. Н. Виноградова.—Психологiя злодѣя. В. Чжа.—Къ вопросу объ основанiяхъ аримететики. Л. Саминскаго.—Точное выраженiе закона Вебера-Фехнера съ помощью прерывныхъ функций. А. Годыцкаго-Цвирко.—Новый трудъ по вопросу объ ассоциацин идей. В. Зыньковского.—Критика и библиографiя.—Московское Психологическое Общество.

**Май—iюнь** (№ 83). Эдуардъ фонъ-Гартманъ. П. В. Тихожилова.—Типическiя системы философiи. Л. Лопатина.—Этическiя воззрѣнiя Шефтсбѣри. Н. Виноградова.—О постановкѣ преподаванiя психологiи въ средней школѣ. Г. Челпанова.—Психологiя злодѣя. В. Чжа.—О психикѣ наукообразныхъ животныхъ. Э. Эриксона.—Критика и библиографiя.

**Сентябрь—октябрь** (№ 84). Эдуардъ фонъ-Гартманъ. П. В. Тихожилова.—Политика и культура. С. Котляревскаго.—Свобода и безсмертiе. Къ годовщинѣ смерти кн. С. Н. Трубецкого. Кн. Е. Трубецкого.—Нѣкоторыя уклоненiя въ психологiю освободительнаго движенiя. М. Шайкевича.—Кризисъ современнаго правосовнанiя. П. Новгородцева.—Психологiя нашихъ праведниковъ. В. Ф. Чжа.—Критика и библиографiя. Полемия.—П. Я. Чаадаевъ. Философическiя письма. Перев. под. ред. М. О. Гершензона.

**Ноябрь—декабрь** (№ 85). Подъ знаменемъ университета. С. Вулганова.—Государство правовое и социалистическое. В. Кистяковскаго.—Социализмъ, какъ религiя. Н. Вердаева.—Психологiя нашихъ праведниковъ. В. Ф. Чжа.—Изъ новѣйшей литературы по вопросамъ историческаго познанiя. В. Морозникова.—Критика и библиографiя.

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

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XVIII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

---

Книга I (86).

---

ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ—1907 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и Ко.  
Цименовская ул., особ. домъ.







# СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Великій Инквизиторъ. <b>Н. Бердяева</b> . . . . .	I
Бернардъ Мандевилъ и его «Басня о пчелахъ». <b>Н. Виноградова</b> . . . . .	37
Въ защиту научно-философскаго идеализма. <b>Б. Кистяковскаго</b> . . . . .	57
О любви къ Богу и любви къ ближнимъ. <b>С. Аскольдова</b> . . . . .	110

---

Генрихъ Риккертъ. <b>М. Рубинштейна</b> . . . . .	I
---	---

## Критика и библиографія.

### I. Обзоръ книгъ.

<b>Georg Simmel</b> . Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig 1907. <b>С. К.</b> . . . . .	62
---	----

<b>Давидъ Юмъ</b> . Трактатъ о человѣческой природѣ. Книга I. Объ умѣ. Переводъ съ англійскаго Софїи Церетели. Юрьевъ 1906 г. <b>Н. Виноградова</b> . . . . .	63
---	----

II. Библиографическій листокъ . . . . .	67
---	----

### III. Обзоръ журналовъ.

<b>Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie</b> . Jahrgang XXIX (1905) и XXX (1906) <b>Л. М.</b> . . . . .	69
---	----

## Объявленія.



## Великій Инквизиторъ <sup>1)</sup>.

### I.

Въ легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ Достоевскій имѣлъ какъ бы въ виду нелюбимое имъ католичество и избличалъ анти-христіанскую тенденцію этого уклона историческаго христіанства. Но тема знаменитой легенды гораздо шире, она универсальна, въ ней дана цѣлая философія исторіи и сокрыты глубочайшія пророчества о судьбѣ человѣчества. Изъ „Великаго Инквизитора“ можно вывести религіозную философію общественности, въ ней мы черпаемъ вѣчныя поученія. Новыя религіозныя истины пріоткрылись въ „Великомъ Инквизиторѣ“, новое религіозное сознаніе пророчится. Это не распря истины православія съ ложью католичества, это несравненно болѣе глубокое противоположеніе двухъ началъ всемірной исторіи, двухъ метафизическихъ силъ. Великій Инквизиторъ являлся и будетъ еще являться въ исторіи подъ разными образами. Духъ Великаго Инквизитора жилъ и въ католичествѣ, и въ старой исторической церкви, и въ русскомъ самодержавіи, и во всякомъ насильственномъ, абсолютномъ государствѣ, и нынѣ переносится этотъ духъ въ позитивизмъ и социализмъ, претендующій замѣнить религію, строящій вавилонскую башню. Гдѣ есть опека надъ людьми, кажущаяся забота о ихъ счастьѣ и довольствѣ, соединенная съ презрѣніемъ къ людямъ, съ не-

<sup>1)</sup> Глава изъ книги, представляющей опытъ религіозной философіи общественной.

вѣриемъ въ ихъ высшее происхожденіе и высшее предназначеніе,—тамъ живъ духъ Великаго Инквизитора. Гдѣ счастье предпочитается свободѣ, гдѣ временное становится выше вѣчности, гдѣ челоуѣколюбіе возстаетъ противъ боголюбія, тамъ Великій Инквизиторъ. Гдѣ утверждаютъ, что истина не нужна для счастья людей, что можно хорошо устроиться, не вѣдая смысла жизни, тамъ — онъ. Гдѣ соблазняется челоуѣчество тремя искушеніями діавола — превращеніемъ камней въ хлѣба, внѣшнимъ чудомъ и авторитетомъ, царствами міра сего, тамъ—Великій Инквизиторъ. Въ разныхъ, часто противоположныхъ образахъ скрывался этотъ духъ Великаго Инквизитора, это образование въ мірѣ и воплощеніе въ исторіи злого начала, коренного метафизическаго зла: оно равно проявляется и въ старой церкви, отрицавшей свободу совѣсти и сжигавшей еретиковъ, поставившей авторитетъ выше свободы, и въ позитивизмъ—религіи челоуѣческаго самообожествленія, предавшей высшую свободу за довольство, и въ стихіи государственности, поклонившейся кесарю и мечу его, во всѣхъ формахъ государственнаго абсолютизма и обоготворенія государства, отвергающаго свободу челоуѣческую и опекающаго челоуѣка, какъ презрѣнное животное, и въ социализмъ, поскольку онъ отвергъ вѣчность и свободу во имя земного устроенія, земной равной сытости челоуѣческаго стада.

Первыя слова, съ которыми Великій Инквизиторъ обратился къ Христу, заключенному имъ въ тюрьму, были: „Да Ты и права не имѣешь ничего прибавлять къ тому, что уже сказано Тобой прежде. Зачѣмъ же Ты пришелъ намъ мѣшать? Ибо Ты пришелъ намъ мѣшать и Самъ это знаешь“. И всегда, всегда въ исторіи, когда въ жизни челоуѣчества являлся Христось со словами нездѣшной свободы и напоминаніемъ о вѣчномъ предназначеніи челоуѣка, когда Духъ Его сходилъ на людей, Онъ встрѣчался людьми, владѣвшими жизнью, подобными словами. Великій Инквизиторъ въ образѣ католичества говоритъ: „Все передано Тобой папѣ и все теперь у папы, а Ты хоть и не приходи теперь вовсе, не

мѣшай до времени, по крайней мѣрѣ“. Государство отвѣчаетъ, что все передано теперь его власти и отвергаетъ съ озлобленіемъ свободу во Христвѣ. Историческія силы, вдохновляемая духомъ Великаго Инквизитора, „исправили подвигъ“ Христа, дѣлали свое дѣло, прикрываясь Его именемъ. И люди нашего времени съ отвращеніемъ и злобой относятся ко всякому напоминанію о высшей свободѣ чело-вѣка и вѣчномъ его предназначеніи. Духъ Христовъ равно невыносимъ и охранителямъ стараго зданія—древней госу-дарственности и церковности, и строителямъ новаго зданія—соціально-позитивной вавилонской башни. Великій Инквизиторъ, скрывающійся подъ этимъ зданіемъ чело-вѣческимъ, съ враждой иногда скрытой, иногда открытой, воз-стаетъ противъ свободы Христовой, Христова призыва къ вѣчности. Люди хотятъ устроить землю безъ неба, чело-вѣчество безъ Бога, жизнь безъ смысла ея, временность безъ вѣчности и не любятъ тѣхъ, которые напоминаютъ имъ объ окончательномъ предназначеніи чело-вѣчества, о сво-бодѣ абсолютной, о смыслѣ и вѣчности. Люди этого Духа мѣшаютъ строителямъ зданія чело-вѣческаго благополучія и успокоенія. Свободныя, истинныя слова не нужны, нужны слова полезныя, помогающія устроить дѣла земныя.

Я представляю себѣ такую картину. Вотъ несутъ уже послѣдніе кирпичи для окончательнаго устроенія царства этого міра. Камни превратились въ хлѣбы, чело-вѣческая изобрѣтательность совершаетъ чудеса, осчастлививаетъ людей государство, въ которомъ общество превращается въ земной абсолютъ. А откуда-то идетъ чело-вѣкъ и ска-жетъ онъ слово, отъ котораго прекратится суета земного устроенія: не захотятъ достроить зданія, вспомнятъ о мірѣ иномъ, свободу свою опять полюбятъ превыше счастья, по смыслу жизни затоскуютъ, вѣчности захотятъ больше вре-меннаго царства. Убьютъ, истребятъ этого безумнаго че-ловѣка, распнутъ его во имя блага только чело-вѣческаго, во имя пользы, во имя устроенія и успокоенія стада чело-вѣче-скаго. Истины, объективной, вѣчной истины не надо людямъ,

соблазненнымъ царствомъ земнымъ, поддерживающимъ отпаденіе міровой жизни отъ мірового смысла; имъ нужна только польза, нужно знать только законы, по которымъ камни превращаются въ хлѣбы, по которымъ совершаются чудеса техники; свобода тоже не нужна, нужно счастье и удовлетвореніе; и любовь не нужна, такъ какъ можно соединить людей насиліемъ, принудить къ общественности. Свободнаго слова, мѣшающаго строить зданіе, не позволяютъ сказать, парализуютъ его, если не физическими, то духовными силами. Уже плохо слышно тѣхъ, которые пробуютъ говорить о высшемъ происхожденіи и высшемъ призваніи человѣка. Великій Инквизиторъ всѣ хитрости употребляетъ, и единый духъ его равно проявляется, какъ въ образѣ консерватизма, охраняющаго старыя полезности, государственную крѣпость, устроившую нѣкогда человѣческую жизнь, такъ и въ образѣ радикализма, создающаго новыя полезности, новую социальную крѣпость, въ которой жизнь человѣческая окончателно будетъ устроена на благо всѣмъ. Мы же говоримъ: слово истины и свободы должно быть произнесено, хотя бы отъ этого рухнуло все зданіе человѣческаго благополучія, пошатнулись всѣ старыя и новыя устои человѣческой жизни, всѣ царства земныя, хотя бы весь эмпирический міръ отъ этого слова полетѣлъ въ бездну, распался. Такъ говоримъ мы во имя абсолютнаго достоинства человѣка, вѣря въ смыслъ міра, вѣря въ вѣчность, и не хотимъ поддерживать этотъ міръ ложью и обманомъ. Да и никогда, никогда не погибнетъ человѣчество, не распадется міръ отъ слова истиннаго и свободнаго; человѣчество и міръ спасетъ только это слово, только слово это поведетъ его къ жизни вѣчной, полной, свободной и осмысленной. Распадется вавилонская башня, зданіе темницы человѣческой, ограниченности земной, миражъ эмпирическаго міра распадется, но да будетъ такъ. Предвѣчная свобода человѣка, абсолютное достоинство его, связь съ вѣчностью выше всякаго устройства, всякаго успокоенія, всякаго благополучія, всякаго недостойнаго, слабаго, жалкаго счастья.

Послѣдней трагедіи міровой жизни все равно не миновать, нужно идти ей навстрѣчу свободно и съ достоинствомъ. Никакимъ позитивизмомъ нельзя закрыться отъ смысла міра, никакимъ социализмомъ—отъ освободительнаго конца міра.

Въ чемъ главныя черты Великаго Инквизитора, въ пониманіи Достоевскаго? Отверженіе *свободы* во имя *счастья* людей, *Бога* во имя *человѣчества*. Этимъ соблазняетъ Великій Инквизиторъ людей, принуждаетъ ихъ отказаться отъ свободы, отвращаетъ ихъ отъ вѣчности. А Христось болѣе всего дорожилъ свободой, свободной любовью челоуѣка; Христось не только любилъ людей, но и уважалъ ихъ, утверждалъ достоинство челоуѣка, признавалъ за нимъ способность достигнуть вѣчности, хотѣлъ для людей не просто счастья, а счастья достойнаго, согласнаго съ высшей природой челоуѣчества, съ абсолютнымъ призваніемъ людей. Все это ненавистно духу Великаго Инквизитора, презирающаго челоуѣка, отрицающаго его высшую природу, его способность идти къ вѣчности и сливаться съ абсолютнымъ, жаждущаго лишить людей свободы, принудить къ жалкому, унизительному счастью, устроивъ ихъ въ удобномъ зданіи.

И говоритъ Великій Инквизиторъ Христу, Тому, Кто чудесно вторгся въ его устроенное царство, Кто напомнилъ о высшемъ, чѣмъ счастье и устроение: „свобода ихъ вѣры Тебѣ была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лѣтъ назадъ. Не Ты ли такъ часто тогда говорилъ: „Хочу сдѣлать васъ свободными“. Но вотъ ты теперь увидѣлъ этихъ „свободныхъ“ людей. „Да, это дѣло намъ дорого, но мы докончили, наконецъ, это дѣло, во имя Твое. Пятнадцать вѣковъ мы мучились съ этой свободой, но теперь это кончено и кончено крѣпко... Знай, что теперь, и именно нынѣ, эти люди увѣрены болѣе чѣмъ когда-нибудь, что свободны вполнѣ, а между тѣмъ сами же они принесли намъ свободу свою и покорно положили ее къ ногамъ нашимъ. Но это сдѣлали мы, а того ль Ты желалъ, такой ли свободы?“ „Великій Инквизиторъ“ ставитъ въ заслугу себѣ и своимъ, что

наконецъ-то они *побороли свободу* <sup>1)</sup>, и сдѣлали такъ для того, *чтобы сдѣлать людей счастливыми*“. Ибо теперь только стало возможнымъ помыслить въ первый разъ о счастіи людей. Человѣкъ былъ устроенъ бунтовщикомъ; развѣ бунтовщики могутъ быть счастливыми? Тебя предупреждали, — Ты не имѣлъ недостатка въ предупрежденіяхъ и указаніяхъ, но Ты не послушалъ предупрежденій, Ты *отвергъ единственный путь, которымъ можно было устроить людей счастливыми*, но, къ счастью, уходя, Ты передалъ дѣло намъ. Ты обѣщаль, Ты утвердилъ Своимъ словомъ, Ты далъ намъ право связывать и развязывать, и ужъ, конечно, не можешь и думать отнять у насъ это право теперь. Зачѣмъ же Ты пришелъ намъ мѣшать?“

Такъ говоритъ католичество, сошедшее съ пути Христа, замѣнившее свободу авторитетомъ, любовь—мученіями инквизиціи, насильно спасавшее презрѣнныхъ „бунтовщиковъ“. Но и въ другія историческія церкви вселялся духъ Великаго Инквизитора, и онѣ „побороли свободу, чтобы сдѣлать людей счастливыми“, спасали „бунтовщиковъ“ помимо ихъ свободы и достоинства, вступали на „путь, которымъ можно было устроить людей счастливыми“ и который былъ отвергнуть Христомъ. То же дѣлало государство, опекавшее бунтующее племя человѣческое, отнимавшее у людей свободу во имя устроенія ихъ жизни, насилувавшее людей во имя скотоподобнаго счастья. По этому же пути идетъ за Великимъ Инквизиторомъ позитивная религія человѣчества, социализмъ, желающій построить безбожную вавилонскую башню и забывающій о религіозной свободѣ и религіозномъ смыслѣ. На новый ладъ хотятъ устроить человѣчество, лишивъ его высшаго достоинства, принудить къ счастью, лишивъ свободы. Между нарождающейся религіей социализма и вырождающейся религіей католичества, соблазненнаго царствомъ земнымъ,—много общаго, единый духъ живетъ въ нихъ. Эта новая религія позитивнаго и ате-

<sup>1)</sup> Курсивъ вездѣ мой.



истического социализма; устройенія чловѣчества внѣ Бога и противъ Бога, вѣрить, что со „свободой... теперь кончено и конѣчно крѣпко“. И люди, которыхъ хотятъ устроить и осчастливить, „увѣрены болѣе, чѣмъ когда-нибудь, что свободны вполне“. Забывъ о своемъ происхожденіи и своемъ предназначеніи, отвергнувъ мечту о небѣ и вѣчности, думаютъ, что „теперь только стало возможнымъ помыслить въ первый разъ о счастья людей“.

Что слышать и нынѣ всѣ напоминающіе о религіозномъ смыслѣ жизни, объ абсолютномъ достоинствѣ личности, объ окончательной свободѣ? Съ раздраженіемъ говорятъ этимъ людямъ, что они мѣшаютъ заботиться о „счастьи людей“, бесполезными напоминаніями и отвлеченіями препятствуютъ закончить зданіе чловѣческаго благополучія съ ненавистью говорятъ, что „свободны вполне“. Свободны... отъ высшаго смысла, отъ высшаго достоинства, отъ вѣчности, свободны, наконецъ, отъ этой тяжелой и отвѣтственной свободы. Во всякомъ довольномъ позитивистѣ нашихъ дней сидитъ маленькій Великій Инквизиторъ, въ рѣчахъ иныхъ вѣрующихъ социаль-демократовъ звучатъ знакомые голоса маленькихъ Великихъ Инквизиторовъ, живетъ духъ его во всѣхъ фанатикахъ земного устройенія, земного благополучія, во всѣхъ защитникахъ земной крѣпости во что бы то ни стало.

Великій Инквизиторъ говоритъ еще: „Вмѣсто того, чтобы овладѣть свободой людей, ты увеличилъ имъ ее еще больше! Или Ты забылъ, что спокойствіе или даже смерть чловѣку дороже свободнаго выбора въ познаніи добра и зла? Нѣтъ ничего обольстительнѣе для чловѣка, какъ свобода его совѣсти, но нѣтъ ничего и мучительнѣе. И вотъ вмѣсто твердыхъ основъ для успокоенія совѣсти чловѣческой разъ навсегда—*Ты взялъ все, что есть необычайнаго, гадательнаго и неопредѣленнаго, взялъ все что было не по силамъ людей, а потому поступилъ какъ бы и не любя ихъ вовсе,*—и это кто-же: Тотъ, который пришелъ отдать за нихъ жизнь Свою! Вмѣсто того, чтобы овладѣть людской свободой, Ты умножилъ ее и

обременить ея мученіями душевное царство человѣка, во вѣки. Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы свободно пошелъ онъ за Тобою, прельщенный и плъненный Тобою“.

Великій Инквизиторъ хочетъ снять съ человѣка бремя свободы, послѣдней религіозной свободы выбора, обольщаетъ человѣка спокойствіемъ. Онъ сулитъ людямъ счастье, но прежде всего презираетъ людей, такъ какъ не вѣритъ, что они въ силахъ вынести бремя свободы, что они достойны вѣчности. Великій Инквизиторъ укоряетъ Христа, что Тотъ „поступилъ, какъ бы и не любя“ людей; любить людей онъ, Великій Инквизиторъ, такъ какъ устраиваетъ ихъ жизнь, отвергнувъ для нихъ, слабосильныхъ и жалкихъ, „все, что есть необычайнаго, гадательнаго и неопредѣленнаго“. И современная религія позитивизма и атеизма, религія человѣческаго самообоготворенія тоже отвергаетъ все, что есть „необычайнаго, гадательнаго и неопредѣленнаго“, тоже гордится своей любовью къ людямъ и отказывается въ правѣ любить тѣмъ, кто напоминаетъ о „необычайномъ“, о высшей свободѣ, о сверхчеловѣческомъ. Религія только человѣческаго, религія земнаго, ограниченнаго блага людей есть соблазнъ Великаго Инквизитора, есть предательство, отказъ отъ своей свободы и своего назначенія. Люди повѣрили, что они станутъ свободными, когда признаютъ себя продуктомъ необходимости. Обольщаетъ Великій Инквизиторъ тремя искушеніями, тѣми самыми искушеніями, которыми соблазнялъ Христа діаволь въ пустынь и которыя отвергъ Христось во имя свободы, Царства Божьяго и хлѣба небеснаго.

„Страшный и умный духъ, духъ самоуничтоженія и небытія, великій духъ говорилъ съ Тобой въ пустынь и намъ передано въ книгахъ, что онъ будто-бы, „искушалъ“ Тебя. Такъ-ли это? И можно-ли было сказать хоть что нибудь истиннѣе того, что онъ возвѣстилъ Тебѣ въ трехъ вопросахъ, и что Ты отвергъ, и что въ книгахъ названо „искушеніями“? А между тѣмъ, если было когда-нибудь на землѣ совершено настоящее, громовое чудо, то это въ тотъ день, въ день

этихъ трехъ искушеній... Ибо въ этихъ трехъ вопросахъ какъ бы совокуплена въ одно цѣлое и предсказана вся дальнѣйшая исторія человечества и явлены три образа, въ которыхъ сойдутся всѣ неразрѣшимыя историческія противорѣчія человеческой природы на всей землѣ. Тогда это не было еще такъ видно, ибо будущее было невѣдомо, но теперь, когда прошло пятнадцать вѣковъ, мы видимъ, что все въ этихъ трехъ вопросахъ до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить къ нимъ или убавить отъ нихъ ничего нельзя болѣе". Такъ говорилъ Инквизиторъ явившемуся къ нему Христу. Вся исторія христіанскаго міра есть непрерывная борьба Христа,—начала свободы, смысла, высшей природы въ человѣкѣ и вѣчной жизни съ тремя искушеніями діавола. И теперь еще, когда прошло уже не пятнадцать, а двадцать вѣковъ, все это еще недостаточно видно и потому Легенда о Великомъ Инквизиторѣ остается книгой пророческой. Антихристъ у Вл. Соловьева тоже соблазняетъ людей тремя старыми искушеніями: онъ осуществляетъ мечту социалистической религіи о превращеніи камней въ хлѣба, даетъ людямъ равную сытость, онъ дѣлаетъ чудеса, порабащавшія людей, и основываетъ вселенское царство земное.

## II.

### Искушеніе первое.

„Ты хочешь идти въ міръ и идешь съ голыми руками, съ какимъ-то обѣтомъ свободы, котораго они, въ простотѣ своей и въ природномъ безчинствѣ своемъ, не могутъ и осмыслить, котораго боятся они и страшатся,—ибо ничего и никогда не было для человѣка и для человѣческаго общества невыносимѣе свободы! А видишь-ли сіи камни въ этой нагой и раскаленной пустынѣ? Обрати ихъ въ хлѣбы, и за Тобой побѣжитъ человечество, какъ стадо, благодарное и послушное, хотя и вѣчно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся имъ хлѣбы Твои. Но Ты не захотѣлъ лишить человѣка свободы и отвергъ пред-

ложеніе, ибо какая же свобода, разсудилъ Ты, если послушаніе куплено хлѣбами? Ты возразилъ, что человекъ живъ не единымъ хлѣбомъ, но знаешь-ли, что *во имя этого самаго хлѣба земноу и возстанеть на Тебя духъ земли и сразится съ Тобою и побѣдитъ Тебя* и всѣ пойдутъ за нимъ, восклицая: „Кто подобенъ звѣрю сему, онъ далъ намъ огонь съ небеси!“.. *На мѣсть храма Твоего воздвинется новое зданіе, воздвинется вновь страшная Вавилонская башня*, и хотя и эта не достроится, какъ и прежняя, но все же Ты бы могъ избѣжать этой новой башни и на тысячу лѣтъ сократить страданія людей,—ибо къ намъ же вѣдь придутъ они, промучившись тысячу лѣтъ съ своей башней! Они отыщутъ насъ тогда опять подъ землей, въ катакомбахъ, скрывающихся, найдутъ насъ и возопіютъ къ намъ: „Накормите насъ, ибо тѣ, которые обѣщали намъ огонь съ небеси, его не дали“. *И тогда уже мы и достроимъ ихъ башню, ибо достроитъ тотъ, кто накормитъ*, а накормимъ лишь мы, во имя Твое, и сождемъ, что во имя Твое! О, никогда, никогда, безъ насъ они не накормятъ себя! Никакая наука не дастъ имъ хлѣба, пока они будутъ оставаться свободными, но кончится тѣмъ, что они принесутъ свою свободу къ ногамъ нашимъ и скажутъ намъ: „лучше поработите насъ, но накормите насъ“. Поймутъ, наконецъ, сами, что свобода и хлѣбъ земной вдоволь для всякаго, вмѣстѣ немислимы, ибо никогда, никогда, не сумѣютъ они раздѣлиться между собою! Убѣдятся тоже, что не могутъ быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. *Ты обѣщаль имъ хлѣбъ небесный, но можетъ-ли онъ сравниться въ глазахъ слабоу, вѣчно порочнаго и вѣчно неблагодарнаго людскоу племени съ земнымъ?* И если за Тобою, во имя хлѣба небеснаго пойдутъ тысячи и десятки тысячъ, то что станется съ миллионнами и десятками тысячъ миллионновъ существъ, которыя не въ силахъ будутъ пренебречь хлѣбомъ земнымъ для небеснаго? *Или Тебѣ дороги лишь десятки тысячъ великихъ и сильныхъ, а остальные миллионы, многочисленныя, какъ песокъ морской, слабыхъ, но любящихъ Тебя, должны лишь послужить матеріаломъ*

для великихъ и сильныхъ? Нѣтъ, намъ дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но подь конецъ они то и станутъ послушными. Они будутъ дивиться на насъ и будутъ считать насъ за боговъ за то, что мы, ставъ во главѣ ихъ, согласились выносить свободу, которой они испугались, и надъ ними господствовать,—такъ ужасно станетъ имъ подь конецъ быть свободными!“ Это самыя глубокія и самыя пророческія слова, сказанныя о земной судьбѣ человѣчества. „Въ вопросѣ этомъ (первомъ искушеніи) заключалась великая тайна міра сего“. „Ты отвергъ единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебѣ, чтобы заставить всѣхъ преклониться предъ Тобой безспорно,—знамя хлѣба земного, и отвергъ во имя свободы и хлѣба небеснаго. Взгляни-же, что сдѣлалъ Ты далѣе. И все опять во имя свободы! Говорю Тебѣ, что нѣтъ у человѣка заботы мучительнѣе, какъ найти того, кому бы передать поскорѣе тотъ даръ свободы, съ которымъ это несчастное существо рождается. Но овладѣетъ свободой лишь тотъ, кто успокоитъ ихъ совѣсть“.

Соціализмъ, какъ религія, какъ замѣна хлѣба небеснаго хлѣбомъ земнымъ, какъ построение Вавилонской башни, социализмъ, обоготворяющій ограниченное человѣчество, социализмъ позитивный и есть одинъ изъ образовъ перваго искушенія. „Во имя этого самаго хлѣба земного и возстанетъ на Тебя духъ земли и сразится съ Тобою и побѣдитъ Тебя“. И возстали уже сторонники социальной религіи и провозгласили, что Бога нѣтъ, и что человѣчество на землѣ должно сдѣлаться богомъ. О, конечно, въ социализмѣ есть и великая правда, такъ какъ велика ложь капитализма и буржуазной общественности; я думаю, что въ извѣстномъ смыслѣ нельзя не быть социалистомъ, это элементарная истина и менѣе всего можно признать всякій социализмъ просто искушеніемъ діавола, но въ атмосферѣ социализма не нейтральнаго и не подчиненнаго религіи, а претендующаго быть религіей, рождается это искушеніе и ведетъ не къ нейтральному добру, а къ конечному злу. Великій Инкви-

зиторъ говоритъ демагогически, прикидывается демократомъ, другомъ слабыхъ и угнетенныхъ, любящимъ всѣхъ людей. Онъ упрекаетъ Христа въ аристократизмъ, въ желаніи спасти лишь избранныхъ, немногихъ, сильныхъ. „Или Тебѣ дороги лишь десятки тысячъ великихъ и сильныхъ, а остальные милліоны, многочисленные, какъ песокъ морской, слабыхъ, но любящихъ Тебя, должны лишь послужить матеріаломъ для великихъ и сильныхъ? Нѣтъ, намъ дороги и слабые“. Это очень важное мѣсто. Великій Инквизиторъ такъ презираетъ людей, такъ не вѣритъ въ высшую природу человѣка, что лишь немногихъ считаетъ способными пойти по пути высшаго смысла жизни, завоевать вѣчность, не соблазниться хлѣбомъ земнымъ, полюбивъ превыше всего хлѣбъ небесный. Такъ презираетъ людей религія человѣческаго, такъ презираетъ людей социальная религія, желающая хлѣбомъ земнымъ заглушить тоску по хлѣбу небесному. Пусть не поднимается никто на слишкомъ высокія горы, учить ложный демократизмъ, пусть лучше все превратится въ плоскую равнину, всѣ уравниются въ земной посредственности. Духъ Великаго Инквизитора подвергаетъ сомнѣнію право подниматься на высокія горы, возрастать, и во имя ложной, земной, а не небесной любви, во имя состраданія къ людямъ призываетъ дѣлиться своей бѣдностью, а не богатствомъ. Духовное богатство воспрещается. Запрещаютъ думать о вѣчности, называютъ это эгоизмомъ, восхваляютъ лишь заботу о временномъ. Будьте всѣ малы, бѣдны, всегда отказывайтесь отъ своей свободы, тогда получите хлѣбъ земной, тогда успокоитесь, тогда будетъ всѣмъ благо. Такъ учили старые, консервативные Великіе Инквизиторы, такъ учатъ и новые, прогрессивные. И человечество соблазняется, передаетъ скорѣе даръ свободы тѣмъ, кто успокаиваетъ его совѣсть и насыщаетъ его. „И тогда уже мы и достроимъ ихъ башню“. Кто эти „мы“?

О, конечно, это не ученики социальной религіи, — человѣческія существа, хотя и обоготворяющія себя, но слабыя, сильные. Великая тайна, разгаданная Достоевскимъ, выбол-

танная Великимъ Инквизиторомъ, въ томъ заключается, что путь самообоготворенія человѣческаго, путь замѣны хлѣба небеснаго хлѣбомъ земнымъ, окончательнаго отпаденія отъ Бога долженъ привести не къ тому, что всѣ сдѣлаются богами и титанами, а къ тому, что люди опять поклонятся новому божеству, одному обоготворенному человѣку, одному царю. Великій Инквизиторъ—это символъ того духа, который окончательно воплотится не въ массѣ человѣчества, а въ новомъ богѣ, новомъ царѣ земномъ. Это тотъ несчастный, который сдѣлаетъ счастливыми миллионы младенцевъ, отнявъ у нихъ свободу. „Они будутъ дивиться на насъ и будутъ считать насъ за боговъ, за то, что мы, ставъ во главѣ ихъ, согласились выносить свободу, которой они испугались, и надъ ними господствовать“. Эти „мы“ въ послѣднемъ предѣлѣ мистической діалектики превращаются въ „я“, въ единаго, въ которомъ окончательно воплотится антихристскій духъ Великаго Инквизитора. Вотъ къ чему приведетъ эта попытка спасти всѣхъ внѣ Бога и противъ Бога, устроить землю внѣ неба и противъ неба, утвердить челоѣколюбіе противъ боголюбія, утвердить демократію противъ высшаго призванія челоѣчества и правъ его на вѣчность, осчастливить людей, лишивъ ихъ свободы. Позитивизмъ идетъ по этому пути въ теоретическомъ сознаниі, марксистскій социализмъ—въ практическомъ дѣйствіи. И позитивизмъ и марксизмъ въ существѣ своемъ одинаково враждебны свободѣ совѣсти, не любятъ проблематическаго, хотѣли бы принудить людей къ полезному, и въ сознаниі и въ жизни создать насильственное благополучіе. Въ прошломъ шло по этому пути государство, обоготворившее себя, церковь, подмѣнившая свободу авторитетомъ. Насиліе, ненависть къ свободѣ—вотъ сущность духа Великаго Инквизитора. Проповѣдь любви ко всѣмъ людямъ, снисхожденіе къ слабости людской—вотъ соблазнъ Великаго Инквизитора. Мы же останемся съ истиной Христа: истинная любовь къ людямъ возможна лишь въ Богѣ, лишь во имя Отца Небеснаго, и потому связана она съ признаніемъ высшей при-

роды человѣка и высшаго призванія его, съ уваженіемъ личности и ея безконечнымъ правамъ. Для Великаго Инквизитора существуетъ лишь человѣческое стадо, слабо котораго эксплуатируется въ діавольскихъ цѣляхъ. Динась существуетъ личность человѣческая, свободная своей сущности, и соборность, собраніе человѣческихъ личностей въ Богочеловѣчествѣ.

### Второе искушеніе.

„Есть три силы, единственныя три силы на землѣ, могущія навѣки побѣдить и плѣнить совѣсть этихъ слабосильныхъ бунтовщиковъ, для ихъ счастья,—эти силы: чудо, тайна и авторитетъ. Ты отвергъ и то, и другое, и третье, и Самъ подаль примѣръ тому. Когда страшный и премудрый духъ поставилъ Тебя на вершинѣ храма и сказалъ Тебѣ: „если хочешь узнать Сынъ ли ты Божій, то вернись внизъ, ибо сказано про Того, что ангелы подхватятъ и понесутъ Его и не упадетъ и не расшибется и узнаешь тогда Сынъ-ли Ты Божій и докажешь тогда, какова вѣра Твоя въ Отца Твоего, но Ты, выслушавъ, отвергъ предложеніе и не поддался и не бросился внизъ. О, конечно, Ты поступилъ тутъ гордо и великолѣпно, какъ Богъ, но люди-то, но слабое бунтующее племя это—они-то боги-ли?“ „Ты не сошелъ съ креста, когда кричали Тебѣ, издѣваясь и дразня Тебя: „сойди съ креста и увѣруемъ, что это Ты“. Ты не сошелъ, потому, что, опять таки, не захотѣлъ поработить человѣка чудомъ, и жаждалъ свободной вѣры, а не чудесной. Жаждалъ свободной любви, а не рабскихъ восторговъ невольника передъ могуществомъ, разъ навсегда его ужаснувшимъ. Но и тутъ Ты судилъ о людяхъ слишкомъ высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками“. Опять тотъ же упрекъ: Христось хотѣлъ сдѣлать людей свободными, хотѣлъ только свободной любви ихъ, осудилъ всякое насиліе, не хотѣлъ насильственного счастья людей, уважалъ людей, какъ дѣтей Небеснаго Отца Своего.



Христось не хотѣлъ вѣры отъ чуда, вѣры насильственной, основанной на внѣшнемъ фактѣ, на авторитетѣ, подавившемъ людей. Чудо должно быть отъ вѣры, чудо отъ свободного соединенія съ Богомъ, чудо отъ любви. Свободная совѣсть въ вѣрѣ выше всего. Въ свободномъ избраніи людьми Бога—смыслъ міровой исторіи. Великій Инквизиторъ вслѣдъ за искушавшимъ въ пустынѣ прельщаетъ внѣшними чудесами, которыми можно поработить человечество, насильственно сдѣлать его счастливымъ, лишивъ людей достоинства дѣтей Бога и предназначенія къ божественной жизни. Свободную любовь подмѣняетъ авторитетомъ, насильственными чудесами соблазняетъ своихъ жертвъ; тайна, которой Великій Инквизиторъ хочетъ гипнотизировать людей, есть слѣпота и невѣдѣніе. Чудо и тайна, на которыхъ этотъ духъ воздвигаетъ свое зданіе, есть обманъ, ложь, шарлатанство и насиліе. И опять Великій Инквизиторъ возстаетъ противъ Христа во имя всѣхъ людей, во имя кажущагося демократизма. Онъ говоритъ, что воскресеніе во Христѣ уготовлено лишь немногимъ избранникамъ: „Ты можешь съ гордостью указать на этихъ дѣтей свободы, свободной любви, свободной и великолѣпной жертвы ихъ во имя Твое. Но вспомни, что ихъ было всего только нѣсколько тысячъ, да и то боговъ, а остальные? И чѣмъ виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпѣть того, что могучіе? Чѣмъ виновата слабая душа, что не въ силахъ вмѣстить столь страшныхъ даровъ? Да неужто же и впрямь приходилъ Ты лишь къ избраннымъ и для избранныхъ?.. Неужели мы не любили человечество, столь смиренно сознавъ его безсиліе, съ любовью облегчивъ его ношу и разрѣшивъ слабосильной природѣ его, хотя бы и грѣхъ, но съ нашего позволенія? Къ чему же теперь пришелъ намъ мѣшать?“ Опять выступаетъ Великій Инквизиторъ въ роли защитника людей, человѣколюбца, демократа, опять обвиняетъ Христа въ недостаточной любви къ людямъ, въ аристократизмѣ, въ переоцѣнкѣ силъ человѣческихъ. Соблазняетъ насильственнымъ счастьемъ, проповѣ-

дуетъ вѣру, основанную на чудѣ, любовь, основанную на авторитетѣ, успокоеніе и смиреніе, основанное на тайнѣ. Все это мы слышимъ отъ государства, авторитетомъ и насиліемъ спасающаго и порабащающаго, отъ исторической церкви, сбившейся съ пути и принявшей тайну Великаго Инквизитора. Это мы слышимъ и отъ позитивной религіи человѣчества, покончившей съ Богомъ и свободой. Строители вавилонской башни не вѣрятъ въ свободное спасеніе людей въ свободную любовь, отвергаютъ вѣру, рождающую чудеса, и потому насильственно спасаютъ человѣчество, успокаиваютъ его счастьемъ, будущимъ счастьемъ всѣхъ людей. Современный агностицизмъ тоже вѣдь охраняетъ „тайну“ и сокрытіемъ смысла міровой жизни гипнотизируетъ и насилуетъ людей. Возстали противъ Бога во имя всеобщей и равной человѣческой слабости. Христось безмѣрно уважалъ личность, возносилъ ее на сверхчеловѣческую высоту, тогда какъ обоготворяющіе человѣческое, слишкомъ человѣческое, принижаютъ личность, не вѣрятъ въ ея свободное призваніе. Позитивисты отрицаютъ чудо, то чудо, что отъ вѣры исходитъ, но хотятъ сами дѣлать внѣшнія чудеса и этими чудесами соблазнять человѣчество, на этихъ осчастливливающихъ чудесахъ основать свою авторитетность. Всякое отрицаніе абсолютной цѣнности свободы совѣсти, всякое отверженіе мистической свободы по мотивамъ позитивнымъ, есть искушеніе „чудомъ, тайной и авторитетомъ“ Великаго Инквизитора. Отрицаніе той истины, что личность человѣческая должна спастись свободно, свободной любовью, избрать Бога, что въ божественной любви и свободѣ—спасеніе человѣчества, есть соблазнъ второго искушенія. Таинственные секты, тѣ, что боятся свѣжаго воздуха,—второе искушеніе. Всѣ эти насильственные спасители людей, проповѣдующіе, какъ религію авторитета, такъ и религію человѣчества, одинаково не вѣрятъ въ силы человѣка, не уважаютъ человѣка и потому любовь ихъ кажущаяся. Вѣра въ человѣка, въ его достоинство, въ мистическій смыслъ свободы и есть уже вѣра въ Бога, въ источ-

никъ силы человѣка и достоинства его и свободы его. Не человѣчества, счастливаго, спокойнаго, устроившагося, но потерявшаго свое достоинство, измѣнившаго своему назначенію, мы хотимъ, а свободнаго богочеловѣчества. Не чудесь мы хотимъ, чтобы повѣрить, а вѣры, творящей чудеса хотимъ, не авторитета, а свободы, не тайны, подавляющей насъ, закрѣпляющей нашу слѣпоту, а прозрѣнія этой тайны, осмысленія жизни. Теорія авторитета есть продуктъ невѣрія: она не вѣритъ въ естественную мощь божественнаго въ жизни и потому создаетъ искусственную мощь, запугиваетъ <sup>1)</sup>. Всякій насильственный авторитетъ церкви есть *contradictio in adjecto*, такъ какъ сама идея церкви основана на органическомъ присутствіи Св. Духа въ соборномъ тѣлѣ человѣчества, на свободномъ приобщеніи человѣка къ этому духу.

### Третье искушеніе.

Это самое могущественное искушеніе, много мѣста ему удѣлено въ исторіи человѣчества. „Мы не съ Тобой, а съ *нимъ*, вотъ наша тайна! Мы давно уже не съ Тобою, а съ *нимъ*, уже восемь вѣковъ. Ровно восемь вѣковъ назадъ, какъ мы взяли у него то, что Ты съ негодованіемъ отвергъ, тотъ послѣдній даръ, который онъ предлагалъ Тебѣ, показавъ всѣ царства земныя: мы взяли отъ него Римъ и мечъ Кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и донинѣ еще не успѣли привести наше дѣло къ полному окончанію“. Третьимъ искушеніемъ, искушеніемъ царствомъ земнымъ, мечомъ Кесаря, соблазнилось

<sup>1)</sup> Образомъ разсужденій въ духѣ Великаго Инквизитора могутъ служить слова одного іезуита: „Въ настоящее время никто не можетъ вѣрить въ большую часть христіанскихъ догматовъ, напр. въ Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человѣческое общество не можетъ существовать безъ твердаго авторитета и прочно организованной іерархіи, но такимъ авторитетомъ и такой іерархіей обладаетъ только католическая церковь; поэтому всякій просвѣщенный человѣкъ, дорожащій интересами человѣчества, долженъ стоять на сторонѣ католической церкви, т. е. долженъ быть католикомъ“.

католичество съ его папоцезаризмомъ и православіе съ его цезарепапизмомъ. Предѣльнымъ и страшнымъ воплощеніемъ третьяго соблазна было римское государство, обоготворившее Кесаря, абсолютное государство, не знающее ничего выше себя, абсолютный цезаризмъ. Казалось, только дохристіанское сознание могло допустить появленіе Рима и меча Кесаря, только до Христа могли образоваться восточныя деспотіи и могли воздавать въ нихъ божескія почести человѣку. Христосъ отвергъ искушеніе земнымъ царствомъ, абсолютнымъ государствомъ, призналъ поклоненіе царю земному измѣной Царю Небесному, но христіанство въ исторіи приспособилось къ языческому государству, охватило мало по малу абсолютное государство, унаслѣдованное отъ Рима, послѣ того какъ церковь перестала быть гонимой государственной властью и сдѣлалась господствующей. Заслуги Константина Великаго передъ христіанской церковью оказались для христіанства роковыми. Сама церковь начала поддерживать римское государство, прониклась насильственнымъ духомъ государственнымъ, начала пользоваться средствами языческаго государства, занялась устройствомъ вселенскаго земнаго царства, царства міра сего и потому оказалась „съ нимъ“. Византія, второй Римъ, воплотила идею абсолютнаго государства и обожествленнаго Кесаря, а въ третьемъ Римѣ—Россіи, идея эта достигла чудовишнаго выраженія, явила примѣръ кощунственнаго надругательства надъ Божеской заповѣдью. Это могущественное начало римской государственности черезъ католицизмъ перешло въ современный социализмъ, который тоже жаждетъ устроить всемірное земное царство, хотя мечъ Кесаря влагаетъ въ руки народа, обоготворяетъ вмѣсто человѣка—Кесаря народъ—пролетаріатъ. Третье искушеніе есть путь человѣковластия, все равно власти одного, многихъ или всѣхъ, есть обоготвореніе государства, какъ окончательнаго соединенія и устроенія на землѣ. Власть трехъ искушеній въ многовѣковой исторіи человѣчества обнаруживаетъ неспособность христіанства, взятаго въ его огра-

ниченности и временности, овладѣть жизнью, опредѣлить пути всемірной исторіи. Въ вопросѣ о государствѣ, какъ и въ вопросѣ о свободной совѣсти и хлѣбѣ, человѣчество слушаетъ не Христа, а *его*, искушавшаго въ пустынь. „Принявъ этотъ третій совѣтъ могучаго духа, Ты восполнилъ бы все, чего ищетъ человѣкъ на землѣ, то есть: предъ кѣмъ преклониться, кому вручить совѣсть и какимъ образомъ соединиться, наконецъ, всѣмъ въ безспорный общій и согласный муравейникъ, ибо потребность всемірнаго соединенія есть третье и послѣднее мученье людей. Всегда человѣчество въ цѣломъ своемъ стремилось устроиться непременно всемірно“. Христось отвергъ „всемірное соединеніе“ въ земномъ, абсолютномъ, себя обоготворяющемъ государствѣ, соединеніе міра внѣ Бога. Какъ возможно „всемірное соединеніе въ Богѣ“, какъ возможна общественность религиозная, какъвозможенъ вселенскій историческій путь во Христѣ, а не личное только спасеніе, это основной вопросъ новаго религиознаго сознанія, вопросъ о теократіи, о побѣдѣ боговластія на землѣ надъ человѣковластіемъ, надъ обоготвореніемъ человѣческаго въ лицѣ одного—Кесаря или всѣхъ—народа. Преодоленіе трехъ искушеній—вотъ религиозный смыслъ будущей исторіи человѣчества: не поклониться хлѣбу земному, не вручить совѣсти своей авторитету земному, не соединяться всемірно въ абсолютномъ государствѣ земномъ, подъ человѣческой властью Кесаря, кто бы ни скрывался подъ этимъ символомъ власти. Великій Инквизиторъ говоритъ: „принявъ міръ и порфиру Кесаря основалъ бы всемірное царство и далъ всемірный покой“. Но Христось проповѣдовалъ царство Небесное, отвергъ землю, оторванную отъ Неба, человѣчество, оторванное отъ Бога. Христось не „всемірный покой“ проповѣдовалъ, а всемірную борьбу для послѣдняго освобожденія и спасенія міра, для раскрытія смысла міра. Всякій, поднявшій „мечъ Кесаря“, возсталъ уже на Христа.

Легенда о Великому Инквизиторѣ—самое анархическое и самое революціонное изъ всего, что было написано людь-

ми. Никогда еще не былъ произнесенъ такой суровой и уничтожающій судъ надъ соблазномъ государственности, никогда еще не была съ такой силой раскрыта антихристская природа земного царства и не было еще такой хвалы свободѣ, такого обнаруженія божественности свободы, свободности Христова духа. Но это анархизмъ на религиозной почвѣ, не „мистическій анархизмъ“, а теократическій анархизмъ, это творческая революція духа, а не разрушеніе и распаденіе. Это отрицаніе всякаго человѣковластія, всякаго обоготворенія человѣческой воли, всякаго устроенія земли, во имя боговластія, соединенія земли съ небомъ. И остается непонятнымъ, какъ могъ авторъ „Великаго Инквизитора“ защищать самодержавіе, соблазниться византійской государственностью.

### III.

Наконецъ Великій Инквизиторъ поднимается до высотъ или опускается до низинъ сатанинскаго пагоса; что-то сверхчеловѣческое, нездѣшное, предмѣрное звучитъ въ словахъ его, когда рисуетъ онъ будущее царство свое и свою роль въ немъ: „но стадо вновь соберется, и вновь покорится, и уже разъ навсегда. Тогда мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы. О, мы убѣдимъ ихъ, наконецъ, не гордиться, ибо ~~мы~~ вознесъ ихъ, и тѣмъ научилъ гордиться; докажемъ имъ, что они слабосильны, что они только жалкія дѣти, но что *дѣтское счастье слаще всякаго*“. Пусть страшатся этихъ зловѣщихъ словъ современные устроители счастья, устроители земли безъ неба, жизни безъ смысла, челоѣчества безъ Бога. Это страшное пророчество духа зла: „Да, мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ ихъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками. О, мы разрѣшимъ имъ и грѣхъ; они слабы и безсильны, и они будутъ любить насъ, какъ дѣти, за то, что мы имъ позво-

лимъ грѣшить. Мы скажемъ имъ, что всякій грѣхъ будетъ искупленъ, если сдѣланъ будетъ съ нашего позволенія; позволяемъ же имъ грѣшить потому, что ихъ любимъ, наказаніе же за эти грѣхи, такъ и быть, возьмемъ на себя“. Діавольскій духъ небытія чувствуется въ этихъ словахъ и пусть страшатся его тѣ, которыхъ соблазняютъ „дѣтскія пѣсни“ и „невинныя пляски“ грядущихъ счастливицевъ. Кто эти „мы“, которые возьмутъ на себя наказаніе за грѣхи? Не люди уже и не избранники среди людей; „мы“—это только способъ выраженія, „мы“—это „онъ“,—духъ Великаго Инквизитора, діаволь, искушавшій Христа въ пустынь, воплотившійся въ концѣ исторіи. „Самыя мучительныя тайны ихъ совѣсти,—все, все понесутъ они намъ, и мы все разрѣшимъ, и они повѣрятъ рѣшенію нашему съ радостью, потому что оно избавитъ ихъ отъ великой заботы и страшныхъ теперешнихъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. *И всѣ будутъ счастливы, всѣ* миллионы существъ кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими. Ибо лишь мы, мы, храняшіе тайну, только мы будемъ несчастны. Будетъ тысяча миллионѣвъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятiе познанія добра и зла. Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть. Но мы сохранимъ секретъ, и для ихъ же счастья будемъ манить ихъ наградой небесной и вѣчной. *Ибо если бѣ и было что на томъ свѣтѣ, то ужъ, конечно, не для такихъ, какъ они*“. Эти „сто тысячъ страдальцевъ“ лишь художественный образъ, въ послѣднемъ же метафизическомъ счетѣ этихъ страдальцевъ, „взявшихъ на себя проклятiе познанія добра и зла“, окажется всего одинъ, это—„отецъ лжи“, искушавшій въ пустынь, метафизическій духъ Великаго Инквизитора. Великій Инквизиторъ хотѣлъ бы сдѣлать людей недостойными „того свѣта“. Въ послѣднихъ словахъ какъ бы разоблачается его тайна, это—тайна *окончательнаго небытія*, отрицаніе вѣчности, невѣріе въ смыслъ міра, въ Бога. Тайну „ста тысячъ страдальцевъ“ знаютъ тѣ, что идутъ за Христомъ, что прозрѣли

смысль міровой жизни, но она скрыта для „тысячи миллионовъ счастливыхъ младенцевъ“.

О, конечно, ни въ позитивизмъ, ни въ социализмъ, ни въ зачинающуюся религію земного человѣчества, освобожденнаго отъ вселенскаго смысла, нѣтъ еще той картины, которую рисуетъ Великій Инквизиторъ, но путь этотъ есть уже *ею* путь. Люди уже захотѣли, чтобы „избавили ихъ отъ великой заботы и страшныхъ теперешнихъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго“. Позитивизмъ уже избавился отъ этихъ мукъ, уже отвергъ для людей рѣшеніе личное и свободное, это одна изъ хитростей Великаго Инквизитора. Абсолютное земное государство, вновь возрождающееся въ эсхатологіи социаль-демократіи,—другая его хитрость, „всѣ будутъ счастливы“. Но это предмірное, метафизическое начало зла, небытія и рабства находится въ состояніи исторической текучести, духъ Великаго Инквизитора не имѣлъ еще окончательнаго и предѣльнаго воплощенія, онъ сокрытъ, его нужно разоблачать подъ разными масками. Люди, нынѣ обольщаемые духомъ Великаго Инквизитора, это еще не „счастливые младенцы“, еще не „подчинившіеся“. Эти люди болѣе всѣхъ гордятся, болѣе всѣхъ бунтуютъ, обоготворяютъ только себя, только свое человѣческое. Но обоготвореніе человѣческаго, самообоготвореніе человѣка ведетъ роковымъ образомъ по закону мистической діалектики къ обоготворенію одного сверхчеловѣка. Люди, плѣненные младенческимъ счастіемъ Великаго Инквизитора, окажутся рабами, жалкими существами и ощутятъ потребность въ окончательномъ подчиненіи. Что-то похожее мелькаетъ уже въ лицахъ массъ, загипнотизированныхъ самыми радикальными и по видимости освободительными идеями. Человѣчество, превратившись въ стадо, успокоится, перестанетъ кичиться, поклонится въ концѣ Великому Инквизитору и будетъ восстановлено единовластіе.

Духъ Великаго Инквизитора готовитъ себѣ оправданіе на страшномъ судѣ. „Я тогда встану, и укажу Тебѣ на ты-



*сячи миллионъ счастливыхъ младенцевъ не знавшихъ грѣха. И мы, взявшіе грѣхи ихъ, для счастья ихъ, на себя, мы станемъ предъ Тобой и скажемъ: „суди насъ, если можешь и смѣешь“. Знай, что я не боюсь Тебя. Знай, что и я былъ въ пустынь, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлялъ свободу, которою Ты благословилъ людей, и я готовился стать въ число избранниковъ Твоихъ, въ число могучихъ и сильныхъ съ жаждой „восполнить число“: Но я очнулся и не захотѣлъ служить безумію. Я воротился и примкнулъ къ сонму тѣхъ, которые *исправили подвигъ Твой. Я ушелъ отъ гордыхъ и воротился къ смиреннымъ для счастья этихъ смиренныхъ.* То, что я говорю Тебѣ, сбудется и царство наше соиздается“. Отказался отъ вѣчности во имя „счастья тысячи миллионъ людей“, счастье смиренныхъ, всѣхъ, предпочелъ гордой цѣли „восполнить число“ избранниковъ, завоевать небо. Это оправданіе уже приводится тѣми, которые заражены духомъ Великаго Инквизитора, они бросаютъ намъ уже упрекъ, что мы забыли о „счастьи“ миллионъ людей, объ устроении „всѣхъ“ на землѣ, они гордятся тѣмъ, что „очнулись и не захотѣли служить безумію“. Но люди, соблазненные Великимъ Инквизиторомъ, не такъ значительны и могущественны, какъ самъ Великій Инквизиторъ въ изображеніи Достоевскаго, идеальный и трагическій типъ; всѣ эти современные люди не были въ пустынь и не благословляли свободы. Наша эпоха не создаетъ титановъ, не найти въ ней и Великаго Инквизитора въ одномъ образѣ привлекательнаго по инымъ чертамъ своимъ „страдальца мучимаго великой скорбью и любящаго чело- вѣчество“; но маленькими Великими Инквизиторами полонъ нашъ міръ. „Кто знаетъ, можетъ быть, этотъ проклятый старикъ, столь упорный и столь по своему любящій чело- вѣчество, существуетъ и теперь ввидѣ цѣлаго сонма мно- гихъ таковыхъ единыхъ стариковъ и не случайно вовсе, а существуетъ какъ согласіе, какъ тайный союзъ, давно уже устроенный для храненія тайны, для храненія ея отъ не- счастливыхъ и малосильныхъ людей, съ тѣмъ, чтобы сдѣлать*

ихъ счастливыми“. Охраненіе тайны, сокрытіе смысла жизни во имя счастья людей, во имя построенія для нихъ зданія— вотъ глубокая тенденція, проявляющаяся на разныхъ концахъ современной культуры. Государственники старые, консервативные, и государственники новые, революціонные, агностики старой церкви авторитета и новой церкви позитивизма, охранители старой вавилонской башни и строители новой одинаково хотятъ скрыть отъ людей истину о смыслѣ мірозданья, такъ какъ боятся результатовъ этого раскрытія, боятся слова, которое можетъ разрушить ихъ строеніе. Если въ оккультизмѣ есть что нибудь серіозное, то это все тотъ же соблазнъ Великаго Инквизитора, сокрытіе тайны и руководство милліономъ младенцевъ. Новое религіозное сознаніе отвѣчаетъ всѣмъ малымъ и великимъ инквизиторамъ міра: раскрытіе людямъ тайны о смыслѣ вещей, раскрытіе *истины* абсолютной и вѣчной выше всего въ мірѣ, выше *счастья* людей, выше всякаго зданія для человѣчества, выше спокойствія, выше хлѣба земного, выше государства, выше самой жизни въ этомъ мірѣ. Міру должно быть повѣдано слово истины, объективная правда должна раскрыться, чего бы это ни стоило и тогда человѣчество не погибнетъ, а спасется для вѣчности, какія бы временныя страданія оно ни претерпѣло. Люди не бессмысленное стадо, не слабосильные, презрѣнныя животныя, которыя не могли бы вынести тяжести раскрытія тайны, люди—дѣти Божьи, имъ уготовано божественное назначеніе, они въ силахъ вынести тяжесть свободы и могутъ вмѣстить міровой смыслъ. Личность человѣческая имѣетъ абсолютное значеніе, въ ней вмѣщаются абсолютныя цѣнности, и путемъ мистической свободы она осуществитъ свое абсолютное призваніе. По презрѣнію къ личности, по неуваженію къ ея безконечнымъ правамъ, по страсти опекать челоѣвка и лишать его свободы и чести, соблазнивъ счастьемъ и спокойствіемъ,—узнается духъ Великаго Инквизитора. Любовь къ челоѣку не есть *опека* надъ нимъ, управленіе и властвованіе челоѣкомъ, какъ не есть жалость;

любовь не совмѣстима съ презрѣніемъ и невѣріемъ въ чело-  
вѣка; любовь есть соединеніе и сліяніе съ роднымъ по  
Духу, не одинаковымъ, но равнымъ по достоинству и при-  
званію, трансцендентное злеченіе къ близкой природѣ, въ  
которую вѣришь и которую считаешь въ Единомъ Отцѣ.  
По свободѣ и любви, по свободной любви, соединенію лю-  
дей въ Богѣ, узнается духъ противоположный Великому  
Инквизитору.

Метафизическое, предмірное грѣхопаденіе было отпаде-  
ніемъ отъ Абсолютнаго Источника полнаго и вѣчнаго бытія  
всѣхъ существъ міра, отъ Источника соединенія ихъ въ  
прекрасную гармонію. Результатомъ этого отпаденія было  
разложеніе бытія на составныя части, атомизированіе его,  
мучительное разъединеніе, хаосъ и вмѣстѣ съ тѣмъ насиль-  
ственное подчиненіе частей этого бытія, подчиненіе необ-  
ходимости, „законамъ“ природы, мучительная связанность.  
И два начала борются въ мірѣ: 1) начало освобожденія  
всѣхъ существъ міра отъ рабской зависимости, отъ необ-  
ходимости, отъ навязанной извнѣ закономѣрности, и соеди-  
ненія всѣхъ существъ, всѣхъ частей міра путемъ любви въ  
гармонію, въ бытіе вѣчное и безмѣрно содержательное и  
2) начало продолжающагося атомизированія, внутренняго  
распаденія всѣхъ существъ и частей міра и внѣшнее, ка-  
жущееся соединеніе путемъ насильственнымъ, связываніе  
путемъ необходимости. Торжество перваго начала ведетъ  
по пути воссоединенія міра съ Богомъ, побѣды надъ смертью  
и утвержденія бытія, торжество втораго начала ведетъ по  
пути окончательнаго отпаденія міра отъ Бога, по пути не-  
бытія и всепобѣждающей смерти. Вселенская задача, кото-  
рая въ разныя эпохи принимаетъ разныя конкретныя формы,  
есть преодоленіе внутренняго разрыва и внѣшней связан-  
ности путемъ внутренняго соединенія и освобожденія отъ  
всякой необходимости 1).

1) Это пониманіе мірового процесса связано съ опредѣленнымъ метафи-  
зическимъ ученіемъ, тождественнымъ съ религиознымъ откровеніемъ. Суще-  
ствованіе матеріи, матеріальной необходимости, и природной закономѣрности

Намъ могутъ сказать: зачѣмъ такъ много говорить о проблемѣ зла въ будущемъ, когда въ прошломъ и настоящемъ есть такое страшное зло; нехорошо говорить о возможности соблазна хлѣбомъ земнымъ, когда нужно накормить, когда хлѣба нѣтъ у людей. Это все тотъ же аргументъ, полагающій, что истина иногда можетъ и должна быть скрыта, что не всегда ею слѣдуетъ заражать людей, что есть что-то выше истины—хлѣбъ земной. Сначала накормите, а потомъ говорите о смыслѣ жизни, о злѣ будущаго. Такъ говорятъ уже соблазненные. Мы же говоримъ: чтобы накормить и не отравить,—нужно постигнуть смыслъ жизни, истина должна быть открыта всѣмъ, чтобы освободить людей отъ соблазновъ, чтобы рѣшить проблему хлѣба насущнаго, проблему свободы совѣсти, проблему всемірнаго соединенія людей. Не только вы, но и мы хотимъ для чело-вѣчества хлѣба, свободы и соединенія, но вѣримъ, что все рѣшится лишь на томъ пути, на которомъ раскрывается смыслъ жизни и конечная цѣль ея, абсолютная истина, ставится выше счастья и обрѣтается хлѣбъ небесный. Есть зло элементарное, первичное, есть исходная въ исторіи міра порабощенность, звѣриность, разъединенность. Зло это постепенно отмираетъ, чело-вѣчество освобождается отъ него въ міровомъ прогрессѣ, но самъ источникъ зла не преодолевается, не побѣждается, корень остается не вырваннымъ, такъ какъ окончательный исходъ и полное разрѣшеніе возможно лишь въ процессѣ сверхисторическомъ и сверхчело-вѣческомъ. Метафизическое зло перевоплощается въ новыхъ формахъ, является въ образахъ менѣе звѣроподобныхъ, рабскихъ и хаотически-разъединенныхъ. Кажущаяся, призрачная чело-вѣчность, освобожденность и соединенность людей прикрываетъ зло будущаго, зло слож-

---

можно объяснить метафизическимъ распаденіемъ, атомизированіемъ частей бытія, внутреннимъ раздоромъ и отчужденіемъ, и внѣшнимъ въ силу этого соподчиненіемъ монадъ, роковымъ сплѣненіемъ чуждыхъ частей. Весь міръ (не я) давить меня, необходимъ для меня, потому что моя монада не слилась любовно со свободой другихъ монадъ.

ное и окончательное, не такъ для насъ видное, какъ зло звѣрски первобытное. Русское самодержавіе съ его безчеловѣчной и безбожной политикой, съ казнями, тюрьмами, надругательствомъ надъ личностью и черносотенными погромами есть остатокъ зла первобытнаго, звѣрства изначальнаго, рабства, отъ котораго міръ освобождается въ своей исторіи. Злое, звѣриное въ абсолютномъ, насильственномъ государствѣ видно всякому зрячему, зло прошлаго обнажено, раскрыто и доживаетъ послѣдніе дни. Первобытный хаосъ зашевелился въ стихіи русской революціи, и реакція на нее обливаетъ землю кровью, но и въ этомъ кровавомъ хаосѣ нѣтъ еще окончательнаго ужаса. Въ грядущемъ не будетъ уже терзать человѣческую личность деспотическое государство, не будетъ уже такихъ жестокостей, убійствъ и грабежей, не будутъ вбивать въ головы людей гвоздей, какъ это случилось къ позору человечества въ двадцатомъ вѣкѣ въ бѣлостокскомъ погромѣ. Длинный еще предстоитъ путь освобожденья отъ изначальнаго зла, но на пути этомъ человечество подвергнется соблазну зла болѣе утонченнаго, зла конечнаго.

У Великаго Инквизитора Достоевскаго оболочка средневѣковая, онъ сжигаетъ на кострахъ, и это еще первоначальное звѣрство, зло элементарное, но духъ его рѣчей пропитанъ уже зломъ конечнымъ, зломъ послѣднимъ. Есть старый авторитетъ, порабошавшій свободную совѣсть, но идетъ авторитетъ новый, который поработитъ ее окончательно; есть старый Мечъ Кесаря, жестокой до звѣрства, насилловавшій, но идетъ новый Мечъ Кесаря, обожествленіе государства будущаго, счастливаго муравейника, въ которомъ окончательно люди лишены будутъ свободы и приведены къ небытію. Съ зломъ прошлаго, зломъ начальнымъ и зломъ будущаго, зломъ конечнымъ, съ звѣрствомъ первобытнымъ и звѣрствомъ грядущимъ нужно равно бороться, должно открывать истину, искать смысла, чтобы идти по пути абсолютнаго добра, свободы, ничѣмъ не соблазненной, идти къ бытію окончательному и вѣчному. Вотъ почему мы

такъ много будемъ говорить о духѣ Великаго Инквизитора, такъ раздѣляемъ будущее человѣчество. Мы указывали уже на два начала всемірной исторіи: свобода выше счастья, боголюбіе выше человѣколюбія и послѣднее лишь изъ перваго выводимо; хлѣбъ небесный выше хлѣба земного и послѣдній лишь изъ перваго выводимъ; свобода совѣсти выше авторитета, смыслъ бытія выше самого факта бытія и послѣдній лишь изъ перваго выводимъ. Отвергнуть соблазны Великаго Инквизитора, князя міра сего и царства его— наша руководящая нить. Мы хотимъ рѣшить проблему хлѣба земного, не соблазнившись имъ, не отвергнувъ во имя его хлѣба небеснаго,—проблему богопоклоненія, не соблазнившись авторитетомъ и чудесами внѣшними, не отказавшись отъ свободы совѣсти,—проблему соединенія людей, общественной гармоніи, не соблазнившись Мечемъ Кесаря и царствами этого міра, сохранивъ свободу личности.

#### IV.

Въ нашу эпоху есть сильное демоническое повѣтріе. Современный демонизмъ въ существѣ своемъ—серіозное явленіе, отъ котораго нельзя отмахнуться старыми идеями, котораго не преодолѣешь проповѣдью постылыхъ добродѣтелей. Но часто онъ превращается въ поверхностную моду. Образовался шаблонъ демоническихъ настроеній, съ заученными фразами, повторяемыми людьми пустыми, къ творческимъ усиліямъ неспособными. Декадентство, въ которомъ всего ярче сказался современный демонизмъ,—очень глубокой кризисъ человѣческой души и очень серьезное теченіе въ искусствѣ; но подхваченныя толпой декадентскія настроенія превратились въ невыносимую банальность; то, что возставало противъ всякихъ традицій, противъ старыхъ формъ, старыхъ божковъ,—само стало рутиной. Декадентство, успокоившееся, застывшее въ бытѣ и демонизмъ самоудовлетворенный, обратившійся въ приятно-щекочущую догму—есть пошлость. Томленіе и мука, невѣ-

домья старинѣ, красили это переходное и критическое состояніе человѣческаго духа. Но шемьящая скука сосеть отъ этихъ заученныхъ, испошлившихся фразъ: обоготвореніе самого себя и своихъ мгновенныхъ переживаній, отвращеніе къ Богу во имя своей абсолютной свободы, восхваленіе сверхчеловѣка, превратившаго другихъ людей въ средство для самоутвержденія, отрицаніе разума во имя субъективныхъ настроеній, воспѣваніе красоты зла и т. д. и т. д. Демонизмъ говоритъ о праведныхъ и великихъ вещахъ: о личности, объ абсолютномъ ея значеніи, о свободѣ, о красотѣ и мн. др. Но какой жалкій фарсъ получается въ результатъ. Самообожаніе всегда неблагородно. Демонизмъ въ концѣ концовъ умаляетъ цѣнности и потому ведетъ къ мѣщанству, опустошаетъ бытіе, не создаетъ новыхъ скрижалей. Свобода взятая отвлеченно, пустая, свобода ни для чего, есть рабство, безхарактерность и безличность. Свобода должна имѣть свой предметъ, должна быть на что нибудь устремлена.

Ницше многихъ соблазнилъ и создалъ стадо ницшеанцевъ, стадо микроскопическихъ „сверхчеловѣковъ“. А демонизмъ Ницше—явленіе огромное, истинно новое, безмѣрно важное для нашего религіознаго сознанія. Отъ Ницше нельзя такъ легко отдѣлаться, какъ думалъ отдѣлаться Вл. Соловьевъ. Старыя лѣкарства не помогаютъ отъ новыхъ болѣзней. Вся сложность и глубина проблемы Ницше въ томъ, что онъ былъ такимъ же благочестивымъ демонистомъ, какъ и Байронъ, что богоборчество тутъ не темная, злая сила, а временное затемненіе религіознаго сознанія отъ добрыхъ, творческихъ измѣненій религіозной стихіи человѣческаго бытія. Новый опытъ человѣчества, безконечно важный для полноты религіознаго сознанія, не осмысленъ еще, не соединился еще съ разумомъ—Логосомъ,—вотъ въ чемъ недоразумѣніе благочестиваго демонизма. Таковъ Иванъ Карамазовъ, таковы многіе люди новаго времени, переживающіе тяжкій кризисъ, сгибающіеся подъ бременемъ сложности, еще неосмысленной; богоборчество

ихъ не есть метафизическое отвращеніе къ Богу и окончательное избраніе зла, люди эти ищутъ, идутъ расчищать путь человѣчеству; Духъ Божій невидимо и невѣдомо присутствуетъ въ нихъ и ошибки ихъ сознанія простятся имъ. По словамъ Христа спасутся богоборцы, не совершившіе хулы на Духа Святого. И Іовъ боролся съ Богомъ. Безъ такого богоборчества нѣтъ богатой мистической жизни и свободнаго религіознаго выбора. Всѣ новые мученики Духа, всѣ томящіеся и ищущіе, неудовлетворенные уже одной-сторонней, частной, неполной религіозной истиной, предчувствующіе бѣженіе новой религіозной жизни, не признанной еще,—совершаютъ-ли они хулу на Святого Духа? Быть можетъ неразгаданное еще, таинственное и влекущее въ демонизмъ—есть одна изъ сторонъ божества, одинъ изъ полюсовъ добра, и будетъ понято это лишь въ религіозномъ синтезѣ конечнаго фазиса мистической діалектики бытія.

Великій Инквизиторъ совершаетъ хулу на Святого Духа и богоборчество его есть окончательная нелюбовь къ Богу. Отвращеніе къ Христу скрыто въ метафизической глубинѣ его сердца. Вслѣдъ за нимъ совершаютъ эту хулу многіе, говорящіе „Господи; Господи“, съ именемъ Христа на устахъ распинающіе Христа. Офиціальныя служители церкви, современные книжники и фарисеи, черныя первосвященники, благословляющіе преступленія этого міра, если они совершаютъ власть имѣющими, клерикалы, вродѣ Побѣдоносцева, всѣ эти маленькіе инквизиторы,—агенты Великаго Инквизитора, отвратились въ сердцѣ своемъ отъ Христа и совершаютъ надругательство надъ Духомъ. Какъ благочестивъ по сравненію съ ними, какъ близокъ къ Христу былъ Ницше и другіе богоборцы; язычникъ Гете спасался въ Духъ, такъ какъ не совершалъ на Него хулы. И съ другой стороны въ личности Карла Маркса была гораздо большая привязанность къ злему началу, гораздо большая любовь къ міру виѣбожескому и противобожескому, чѣмъ у Байрона, Ницше, Ивана Карамазова и др. богоборцевъ. Марксъ вѣрилъ только въ творческую силу зла; добро изъ зла для него рождалось



и „злымъ“ путемъ жаждалъ онъ устроить земное человѣчество, осчастливить его, лишивъ свободы выбора, религіозной свободы совѣсти. Совсѣмъ какъ Побѣдоносцевъ, который тоже вѣритъ только въ „злой“ путь, путь насилія и ненависти, и хочетъ насильственно спасти человѣчество, создать принудительное счастье, отвергнувъ свободные дары Святого Духа. Принудить человѣчество насильственно къ счастью, создать добрую гармонію путемъ злого антагонизма, вражды, ненависти и распаденія человѣчества на части, надѣлать людей лишь *необходимой* свободой—въ этомъ вѣдь паеосъ Маркса. Въ его личности и въ духѣ его писаній явственно видны черты мрачнаго демонизма, вытекающаго изъ метафизической его воли, изъ ненависти его сердца къ Богу, изъ привязанности къ бытію временному и бессмысленному и жажды сдѣлать это бытіе сильнымъ, божественно-мощнымъ. У Маркса была вражда къ вѣчности, у такихъ демонистовъ, какъ Байронъ или Ницше—была тоска по вѣчности. Вотъ почему въ Марксѣ и марксизмѣ я вижу черты Великаго Инквизитора и нѣтъ этихъ чертъ у Ницше, нѣтъ у Байрона, нѣтъ у самого Ивана Карамазова, рассказавшаго легенду о Великомъ Инквизиторѣ—хвалу Христу. Атеизмъ вдохновлялъ Маркса, составлялъ душу его системы земного устроенія человѣчества <sup>1)</sup>. Марксъ заимствовалъ этотъ атеизмъ у Фейербаха, но въ немъ нѣтъ своеобразной религіозности послѣдняго. Атеизмъ Маркса не есть мука и тоска, а злобная радость, что Бога нѣтъ, что отъ Бога, наконецъ, отдѣлались и „стало возможно въ первый разъ помыслить о счастья людей“. Презрѣніе Маркса къ людямъ, къ человѣческой личности не имѣетъ предѣловъ, для него не существуетъ человѣкъ съ внутреннимъ его міромъ, не имѣетъ никакой цѣнности личность, хотя и счастье человѣчества (пролетаріата, ставшаго человѣчествомъ), устроеніе его по законамъ необходимости—сдѣлалось его мечтой. Великій Инквизиторъ въ Марксѣ такъ же презираетъ

<sup>1)</sup> См. статьи С. Булгакова: «Карлъ Марксъ, какъ религіозный типъ», въ «Московскомъ Еженедѣльникѣ», 1906 г.

личность, какъ и Великій Инквизиторъ въ абсолютномъ цезаризмѣ, въ государственномъ или церковномъ деспотизмѣ. О, конечно, Марксъ взялъ „мечъ Кесаря“. Марксисты же часто бываютъ невинными дѣтьми, очень благонамѣренными и невѣдующими еще духа своего учителя.

Демонизмъ является въ двухъ по видимости противоположныхъ формахъ: въ формѣ обоготворенія личности, безграничнаго утвержденія ея и въ формѣ презрѣнія къ личности, безграничнаго отрицанія ея. Но обѣ формы демонизма сходятся и въ послѣднемъ счетѣ одинаково покоятся на *безличности*, на отрицаніи абсолютнаго значенія и предназначенія личности. Одна личность обоготворяется, другихъ превращаетъ въ средство, но отъ этого сама перестаетъ быть личностью, попадаетъ во власть безличной силы. Соблазнъ окончательнаго демонизма, мистически злого (не того, что есть нераскрытая еще сознанию сторона Божества) есть соблазнъ небытія, есть обманъ и ложь. Глубочайшая трансцендентно-психологическая основа поистинѣ бозбожнаго демонизма есть рабство, бунтъ раба, не знающаго обязанностей благородства, злобствующаго противъ безмѣрно великаго. Рѣчь идетъ, конечно, о рабствѣ духа и благородствѣ ума, тутъ социальныя категоріи не имѣютъ мѣста. Въ противоположность Ницше я думаю, что демонизмъ, а не христіанство, есть мораль рабовъ. Бунтуютъ противъ Бога *рабы* Божьи, *дѣти* Божьи любятъ Бога. Рабья психологія способна понять отношеніе къ Богу лишь какъ подчиненіе; ей все мерещится порабоженіе, такъ какъ она внутренне несвободна. Рабы чувства демонизма сказываются въ томъ, что онъ такъ хорошо понимаетъ и ощущаетъ *подчиненіе* Богу и такъ не понимаетъ и не ощущаетъ *свободной любви* къ Богу. Благоговѣніе къ высшему—прекрасно. Эта интимность свободной любви, свободного избранія самаго дорогаго для себя, своего же,—прямо противоположна всякому рабству, рабскому подчиненію и рабскому же возстанію противъ того, что сдѣлалось слишкомъ далекимъ и слишкомъ высокимъ.

Обоготворяющая себя личность, отвергнувшая всякое выс-

шее бытіе, ничего кромѣ себя не признавая, явно идетъ къ небытію, лишаетъ себя всякаго содержанія, тлѣетъ, превращается въ пустоту. Утверждать свою личность значитъ наполнять ее безконечнымъ содержаніемъ, впитывать въ себя міровое бытіе, приобщаться къ бытію безконечному. Всякое волненіе личности пусто, если оно не имѣетъ своимъ предметомъ, своимъ объектомъ бытія универсальнаго, мірового всеединства. Сдѣлать самого себя самымъ сильнымъ своимъ желаніемъ, признать себя послѣдней своей цѣлью — значитъ уничтожить себя. Видѣть во всемъ мірѣ лишь свои субъективныя состоянія, признавать, подобно Максу Штирнеру, весь міръ лишь своей собственностью—это значитъ истребить свою личность, какъ объективную реальность, единственную въ мірѣ. Если нѣтъ Бога, какъ всеединого, полнаго и гармоническаго бытія, если Богъ не есть моя послѣдняя любовь, послѣдняя цѣль, объектъ всѣхъ моихъ стремленій, не есть мое, тогда нѣтъ и моей личности, она лишается безконечнаго содержанія, пуста въ своихъ стремленіяхъ, бѣдна въ своемъ одиночествѣ. *Имѣть Бога—значитъ быть безконечно богатымъ, считать себя богомъ—значитъ сдѣлаться безконечно бѣднымъ.* Я ничего не имѣю, я—пустъ и безсодержателенъ, если свое конечное, ограниченное, временное обоготворяю, если возлюбилъ превыше всего свое человѣческое. Поэтому „демоническое“ самоутвержденіе личности есть самообманъ, за которымъ скрывается уничтоженіе личности, отрицаніе объективной реальности личности, скрывается безличность. Демоническій индивидуализмъ есть прежде всего отрицаніе индивидуальности путемъ себялюбиваго ея раздуванія, уклонъ къ обезличенію и небытію. Смерть никогда на этомъ пути не побѣждается. Быть личностью, индивидуальностью значитъ опредѣлить свое особое предназначеніе въ мірозданіи, утвердить полноту своего единственнаго бытія въ бытіи вселенскомъ, значитъ питаться соками божественной жизни. Индивидуальность чуждается отъ самолюбиваго желанія занять не свое мѣсто, отъ

неблагороднаго и завистливаго стремленія быть выше всѣхъ. Почитать себя за Бога есть потеря самаго ощущенія личности и идеи индивидуальнаго назначенія, въ этомъ нѣтъ ничего индивидуальнаго, это желаніе каждаго раба, возставшаго противъ подчиненія, но неспособнаго еще къ благоговѣнью. Противопологать свою личность Богу—это огромное недоразумѣніе, и истекаетъ оно изъ темноты сознанія или темноты сердца. Искать свободы отъ Бога и находить ее въ утвержденіи своей природной личности—вотъ что очень модно, но лишено всякаго смысла. Можно искать свободы отъ порабошающаго меня міра, отъ природы и закономерности, отъ государства и человѣческаго насилія, искать въ Богѣ источника всякой свободы, но какъ искать свободы отъ Бога, когда моя свобода есть божественное во мнѣ, есть знакъ моего божественнаго происхожденія и божественнаго предназначенія и противоположна только природной необходимости. Подымающійся во мнѣ бунтъ противъ рабства, противъ необходимости, противъ связанности, подымающееся во мнѣ личное начало, моя честь, мое достоинство и есть то, что во мнѣ отъ Бога, истинный образъ и подобіе Божье. Моя личность есть предвѣчный образъ мой въ Богѣ, который я воленъ осуществить или загубить, есть идея (въ платоновскомъ смыслѣ) меня въ божественномъ Разумѣ. Эта „идея“ Божья есть богатое и мощное бытіе, наполненное цѣннымъ содержаніемъ. То, что я говорю здѣсь, есть истина одинаково обоснованная какъ развитіемъ мірового религіознаго сознанія, такъ и развитіемъ міровой метафизики. Единный Разумъ въ длинной своей исторіи раскрывалъ ту незыблемую истину, что Богъ есть свобода, красота, любовь, смыслъ, все, о чемъ мечтаетъ человѣкъ, чего хочетъ, что любить, и все это, какъ абсолютная мощь, какъ сущая сила.

Могущественная, сверхчеловѣческая личность, о которой такъ мечтаетъ демонизмъ, умалится до состоянія подчеловѣческаго, если не сумѣетъ связать себя съ бытіемъ универсальнымъ, если не впитаетъ въ себя міровую жизнь; въ

своей отдѣленности и самообожаніи идетъ она къ бѣдности, пустотѣ и смерти. Демоническое въ личности, если исключить богоборчество праведное и угодное Богу, есть обманчивое, ложное, призрачное бытіе. Все это имѣетъ основаніе въ самомъ элементарномъ и первоначальномъ человѣческомъ опытѣ. Всякое существо, анализируя свои состоянія, можетъ провѣрить эту истину. Когда я отрываю себя отъ универсальнаго бытія, уединяюсь отъ Бога, себя обоготворяю, себя признаю единственнымъ,—я переживаю пустоту, я ощущаю наступленіе небытія, я бѣденъ,— это фактъ моего опыта. Когда я соединяюсь съ универсальнымъ бытіемъ, приближаюсь къ Богу, живу высшими цѣнностями, утверждаю свою личность въ вселенскомъ процессѣ,— я обогащаюсь, переживаю полноту, ощущаю притягательность бытія. Скука, невыносимая скука — вотъ психологическая подпочва новѣйшаго демонизма, вотъ діавольская сила, знакомая многимъ изъ насъ, а скука и есть предощущеніе небытія. Когда Свидригайловъ сказалъ Раскольникову зловѣщія слова: „очень скучно“,—онъ выразилъ психологическую сущность демонизма. Современный демонизмъ есть обостреніе проблемы личности, но не утвержденіе личности. Демонизмъ есть потеря личности, потеря смысла жизни, т.-е. своего назначенія въ мірѣ. Если кромѣ скуки есть еще и тоска, тоска по бытію, по иному міру и утвержденію въ немъ своей личности, то это залогъ спасенія. Духъ Великаго Инквизитора есть демонизмъ въ общественной жизни, демонизмъ въ историческихъ судьбахъ человѣчества. И таинственно сходятся тутъ нѣкоторые самые крайніе революціонеры съ самыми крайними реакціонерами.

Въ демоническомъ обоготвореніи миговъ нѣтъ утвержденія личности, а есть разрушеніе личности, распадъ бытія, незамѣтный переходъ къ небытію. Въ демоническомъ обоготвореніи временнаго въ исторіи нѣтъ утвержденія человѣчества, а есть поддержаніе распада человѣчества, опять-таки переходъ его къ небытію. Признаніе абсолютнаго значенія и предназначенія личности. признаніе свободы и

любви путями къ спасенію, міровому освобожденію и міровому соединенію—вотъ почему узнается Духъ Божій. Неуваженіе къ личности, превращеніе ея въ средство, предаваніе свободы за блага временныя, путь насилія вмѣсто пути любви, поддержаніе мірового разъединенія путемъ внѣшней связанности,—вотъ по чему узнается Духъ Великаго Инквизитора, духъ дѣвольскій. Важная задача—освободиться отъ демонизма благочестиваго, демонизма по отсутствію сознанія, возвратить святыхъ богборцевъ къ Богу, отвергнуть демоническія слова для дѣлъ и переживаній не демоническихъ. Тогда будетъ яснѣе, въ чемъ реальное зло міра, почему оно не притягательно и незаманчиво, почему въ немъ нѣтъ никакого бытія, почему оно не осуществляетъ упованій личности, а губить ихъ. Дальше мы увидимъ, къ чему ведетъ демоническій путь общественности, путь Великаго Инквизитора въ исторіи, и возможны ли пути иные.

**Николай Бердяевъ.**

## Бернардъ Мандевилъ и его „Басня о пчелахъ“.

### I.

Лѣтомъ 1705 года, въ разгаръ предвыборной агитаціи, на улицахъ Лондона появилась въ продажѣ (всего за шесть пенсовъ) небольшая безыменная брошюра, написанная стихами, подъ заглавіемъ: „Ропшущій улей или мошенники, ставшіе честными людьми“ (The grumbling hive or knaves turned honest). Брошюра заинтересовала своимъ оригинальнымъ названіемъ, интересъ этотъ увеличивался благодаря парадоксальности содержанія, и спросъ на это маленькое сочиненьице былъ очень большой. Предпримчивые издатели, пользуясь безыменностью брошюры, перепечатали послѣднюю и стали продавать по еще болѣе дешевой цѣнѣ (за полпенса). Все это значительно содѣйствовало распространенію своеобразнаго стихотворенія, хотя читатели не всегда могли проникнуть въ истинный смыслъ этого произведенія. Можно было только предположить, что это сатира или памфлетъ, но нелегко было рѣшить, всегда ли серьезно говорить авторъ, считающій эгоизмъ главнымъ двигателемъ человѣческой дѣятельности и берущій подъ свою защиту самыя разнообразныя формы порочныхъ проявленій, ибо послѣднія, по автору, являются необходимымъ условіемъ матеріальнаго благосостоянія общества. Этимъ авторомъ былъ французъ Бернардъ де-Мандевилъ, о жизни котораго до насъ дошли довольно отрывочныя свѣдѣнія. Мы знаемъ, между прочимъ, что онъ родился не во Франціи, а въ Голландіи, въ Дортрехтѣ, въ 1670 году. Свое образованіе онъ

получилъ въ Роттердамѣ и Лейденѣ, и въ послѣднемъ онъ очень серьезно изучалъ медицину. По завершеіи медицинскаго образованія Мандевилъ отправился въ Англію, и именно—въ Лондонъ, при чемъ намъ неизвѣстна цѣль его путешествія или даже переселенія въ этотъ городъ. Повидимому, онъ продолжалъ здѣсь свои занятія медициной и достаточно удѣлялъ времени врачебной практикѣ <sup>1)</sup>, но въ то же время его очень интересовала литература, и онъ вскорѣ же по переѣздѣ въ Лондонъ сталъ пытаться свои силы на этомъ поприщѣ. Первые его небольшія произведенія, повидимому, относились къ области сатирическаго жанра, какъ это можно сказать и объ упомянутомъ выше стихотвореніи. Его послѣдующія литературныя работы касались, главнымъ образомъ, сферы моральной философіи, и по своему содержанію онѣ находятся въ тѣсной связи съ тѣми мыслями, которыя были высказаны въ „The grumbling hive“. Въ 1714 году Мандевилъ переиздалъ эту брошюру, присоединивъ сюда новое названіе „Басня о пчелахъ“ (The fable of bees). Это изданіе предваряется введеніемъ, гдѣ авторъ пытается раскрыть смыслъ своего произведенія, и сопровождается очень обстоятельными примѣчаніями (Remarks), занимающими 240 страницъ. Къ этому же изданію приложенъ еще небольшой трактатъ подъ заглавіемъ: „Ислѣдованіе о происхожденіи нравственной добродѣтели“ (An inquiry into the origin of moral virtue). Въ 1723 г. вышли еще два большихъ трактата Мандевила: „Опытъ о благотворительности и благотворительныхъ школахъ“ (An essay on charity and charity-schools) и „Изысканіе о природѣ общества“ (An search into the nature of society, посвященное, главнымъ образомъ, критикѣ моральныхъ воззрѣній Шефтсбѣри), вполнѣдствіи также вошедшіе въ составъ I-го тома „Басни о пчелахъ“. Наконецъ, уже въ 1729 году появилось новое сочиненіе Мандевила,

---

<sup>1)</sup> Отъ него осталось, между прочимъ, сочиненіе по медицинѣ, написанное уже въ Англіи и изданное въ 1711 г. («Of the hypochondriack and of hysterick passions»).



составляющее 2-й томъ „Басни о пчелахъ“ и заключающее въ себѣ шесть діалоговъ, гдѣ авторъ въ болѣ легкой и конкретной формѣ старается обосновать воззрѣнія, развитыя въ предшествующихъ трактатахъ. Этимъ діалогамъ предпосылается довольно обширное введеііе, гдѣ Мандевиль пытается опровергнуть разнообразныя обвиненія, раздававшіяся противъ его „Басни“ преимущественно изъ теологическаго лагеря. Такимъ образомъ, въ настоящее время „Басня о пчелахъ“ является передъ нами какъ двухтомное сочиненіе, первый томъ котораго содержитъ въ себѣ, кромѣ самаго стихотворенія, нѣсколько трактатовъ, а второй заполненъ упомянутыми діалогамъ <sup>1)</sup>.

Основныя философскія воззрѣнія, выраженныя въ только что названнхъ трактатахъ, были предметомъ живѣйшаго обсуждения какъ при жизни автора, такъ и долго послѣ его смерти. Еще въ 1723 году „Басня о пчелахъ“ была осуждена верховнымъ судилищемъ графства Миддльсексъ (Grand Jury of County of Middlesex), какъ произведеніе, противное основамъ религіи и нравственности. Мандевиль долженъ былъ отвѣчать на это осужденіе, и несомнѣнно въ связи съ этимъ фактомъ стоитъ появленіе его трактатовъ изъ области философіи религіи. Моральныя взгляды Мандевилля очень рано подвергались и чисто теоретической критикѣ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся опять еще при жизни автора (напр., въ этическихъ трактатахъ Беркли, Гетчсона, Кэмпбеля). Наконецъ, Мандевиллю удѣляется достаточно мѣста и важнѣйшими представителями такой дисциплины, какъ политическая экономія, поскольку авторъ „Басни о пчелахъ“ разсматривается иногда какъ родоначальникъ своеобразной экономической доктрины. Такъ о немъ говорятъ такіе столпы или почти творцы этой науки, какъ

---

<sup>1)</sup> Мы не касаемся здѣсь другихъ сочиненій Мандевилля, имѣющихъ отношеніе, главнымъ образомъ, къ философіи религіи. Важнѣйшія изъ нихъ: *Free thoughts on religion, the church and national happiness*, 1720; *An inquiry into origin of honor and usefulness of christianity in war*, 1732. Мандевиль умеръ въ 1733 г.

А. Смитъ и К. Марксъ, или такой высоко-компетентный историкъ матеріализма (въ его самыхъ разнообразныхъ развѣтвленіяхъ), какъ Ф. А. Ланге. Объ этой судьбѣ главнѣйшихъ воззрѣній Мандевиля мы скажемъ ниже, а теперь для насъ важно выяснить самую сущность взглядовъ этого оригинальнаго писателя. Самымъ цѣннымъ источникомъ въ этомъ отношеніи является не разъ называвшійся памфлетъ или сатира „Ропщущій улей“, гдѣ Мандевилъ впервые изложилъ свои воззрѣнія, правда въ такой формѣ, что читателю не всегда легко разобратъся, когда авторъ говоритъ серьезно и когда только иронизируетъ. Такъ какъ это маленькое произведеньице до сихъ поръ не было полностью переведено на русскій языкъ, то мы считаемъ не лишнимъ дать переводъ его, но только не въ стихахъ, а въ прозѣ.

## II.

### Ропщущій улей или мошенники, ставшіе честными людьми.

„Помѣстительный улей былъ полонъ пчелъ, которыя жили среди роскоши и удовольствій. Улей былъ славенъ своими законами и военными дѣйствіями, а также тѣмъ, что давалъ обильные и ранніе рои; въ то же время онъ считался великимъ разсадникомъ наукъ и промышленности. Никакія другія пчелы не имѣли лучшаго правительства, (и въ то же время) не проявляли большихъ капризовъ или недовольства. Наши пчелы не были рабами тиранніи, зато ими не правила и дикая демократія: онъ управлялся царями, которые не могли быть дурными, ибо ихъ власть была ограничена законами.

„Эти насѣкомыя жили подобно людямъ и въ маломъ выполняли тѣ же дѣйствія, что и мы: они дѣлали все, что дѣлается въ городѣ, и что свойственно лицамъ военнаго и гражданскаго званія. Хотя ихъ искусныя работы, благодаря чрезвычайной ловкости ихъ маленькихъ органовъ, оставались незамѣтными для человѣческаго глаза, хотя мы

не видимъ тамъ машинъ, земледѣльцевъ, кораблей, крѣпостей, оружія, ремесленниковъ, искусствъ, наукъ, торговли, инструментовъ, однако у нихъ было все, равноцѣнное перечисленному, и все это должно называться, пока мы не знаемъ ихъ языка, такъ же, какъ мы называемъ эти вещи. Какъ нѣчто особенное—у нихъ не было игральныхъ костей, хотя они имѣли королей, а эти послѣдніе тѣлохранителей, откуда мы можемъ справедливо заключить, что у нихъ были нѣкоторыя игры, хотя могъ оказаться полкъ солдатъ, который не занимался этимъ.

„Велико было населеніе плодоноснаго улья, и благодаря такому многочисленію онъ процвѣталъ. Милліоны старались только о томъ, чтобы удовлетворить свои низменныя побужденія и тщеславіе, въ то время какъ милліоны другихъ созданій были въ работѣ, видя, какъ растрачивается сдѣланное ихъ руками; они давали обезпеченіе половинѣ міра, и въ то же время трудились больше, чѣмъ земледѣльцы. Одни, имѣя большія средства и затрачивая мало труда, хватались за какое-либо предпріятіе изъ-за большихъ барышей, другіе же были обречены работать при помощи косъ и заступовъ и вообще выполнять всякую грубую, тяжелую работу, гдѣ эти покладистыя несчастныя созданія ежедневно обливаются потомъ, истощая свои силы и изнашивая свои члены только ради хлѣба. А между тѣмъ другіе усвоили художества, въ обученіе которымъ отдаются немногіе и для которыхъ не нужно никакого капитала, кромѣ наглости: ихъ можно создавать безъ копейки въ карманѣ. Сюда относятся мошенники, паразиты, сводники, игроки-карманники, фальшивыя монетчики, шарлатаны, предвѣщатели и всѣ тѣ, которые, находясь во враждѣ съ настоящею работою, ловко эксплуатируютъ трудъ своего добродушнаго, неостерегающагося сосѣда. Они назывались мошенниками; но если отбросить названіе, то и важные люди, погруженные въ занятія, были такими же: всѣ профессіи и всѣ мѣста были знакомы съ плутовствомъ, и ни одно званіе не было чуждо обмана.

„Адвокаты, у которыхъ основаніемъ для ихъ профессіи было возбужденіе споровъ и тяжбныхъ дѣлъ, были противниками письменныхъ документовъ, чтобы, благодаря такимъ плутнямъ, имѣть больше дѣла съ запутанными владѣніями: вѣдь извѣстно, что безъ судебного процесса и истинная собственность оказывается чѣмъ-то незаконнымъ. Они нарочно отклоняли слушаніе (дѣла), надѣясь на пріятно-успокаивающую взятку. Чтобы защитить неправо дѣло, они занимались изслѣдованіемъ и изученіемъ законовъ, подобно тому какъ ночные воры высматриваютъ и изучаютъ лавки и дома, выбирая наиболѣе удобныя для проникновенія мѣста.

„Врачи цѣнили славу и богатство выше здоровья изнемогающаго пациента или своего собственнаго таланта. Большая часть ихъ, вмѣсто того, чтобы изучать правила своего искусства, старались пріобрѣсти серьезный, задумчивый взоръ и важный видъ, стремясь получить благосклонность аптекаря, одобреніе повивальныхъ бабокъ, священниковъ и всѣхъ, кто служить при рожденіи или похоронахъ. Они терпѣливо выносили непрестанные разговоры всего семейства и выслушивали предписанія тетюшки самой леди; съ наружной улыбкой и съ обычнымъ привѣтствіемъ (какъ здоровье?) они разсыпались въ лесты передъ всей семьей и, что самое худшее, мирились съ несносными выходками нянекъ.

„Среди многочисленныхъ служителей Юпитера, нанимаемыхъ для низведенія благословеній свыше, было немного краснорѣчивыхъ и образованныхъ, а тысячи изъ нихъ были только пылки и невѣжественны, хотя всѣ они старались внѣшне держаться такъ, чтобы скрыть свою лѣнь, сластолюбіе, алчность и гордость, ибо всѣмъ этимъ они славились не менѣе, чѣмъ портные—своими отрѣзками, матросы—пьянствомъ. Нѣкоторые изъ нихъ, съ постными фізіономіями и плохо одѣтые, готовы были тайно молиться о хлѣбѣ, зная при этомъ, что обширныя кладовыя буквально не вмѣщаютъ больше. И между тѣмъ какъ тѣ святыя тру-

женики умирали отъ голода, безпечные бездѣльники, на которыхъ они работали, предавались своимъ удовольствіямъ, нося на своихъ лицахъ пріятные отпечатки здоровья и избытка.

„Солдаты, которые въ силу необходимости должны были сражаться, пользовались почетомъ, если они оставались въ живыхъ, хотя нѣкоторые, избѣжавшіе кроваваго дѣла, имѣли отстрѣленными тѣ члены, при помощи которыхъ они обращались въ бѣгство. Нѣкоторые храбрые генералы сражались съ непріателемъ, другіе брали взятки, позволяя уйти ему. Нѣкоторые отваживались быть тамъ, гдѣ былъ жаркій бой, теряли сначала ногу, потомъ руку, и ужъ сдѣлавшись совершенно неспособными и получивъ отставку, жили на половинное жалованье. Между тѣмъ другіе никогда не были въ дѣйствиіи и оставались дома, получая двойное вознагражденіе.

„Королямъ ихъ служили, хотя мошеннически обманывали ихъ же собственные министры. Многіе, работавшіе именно для ихъ блага, грабили ту же самую корону, которую они охраняли. Жалованье было незначительное, а они жили широко и даже хвастались своею честностью, называя щекотливую продѣлку, гдѣ они злоупотребляли своимъ правомъ, побочными доходами, а когда народъ начиналъ понимать ихъ языкъ, они стали называть это жалованьемъ, не желая быть краткими и ясными въ чемъ-либо относительно прибытка. Ибо не было ни одной пчелы, которая не пожелала бы получить больше—мнѣ нѣтъ нужды говорить объ этомъ,—чѣмъ должна, но которая рѣшилась бы сказать это тѣмъ, которые платили ей. Такъ наши игроки даже при счастливой игрѣ никогда не признаются передъ проигравшими, сколько они выиграли.

„Но кто можетъ воспроизвести всѣ ихъ плутни? Тотъ матеріаль, который они продавали на улицѣ въ качествѣ навоза для удобренія почвы, покупатели часто находили подмѣшаннымъ въ четвертой части никуда негоднымъ камнемъ и известкою, хотя на это имѣлъ мало основанія роптать тотъ, кто продавалъ другимъ соль вмѣсто масла.

„Сама юстиція, славная своею прекрасною дѣятельностью, не потеряла своего чувства въ слѣпотѣ: ея лѣвая рука, державшая вѣсы, часто опускала послѣдніе, будучи подкуплена золотомъ. И хотя она казалась безпристрастной тамъ, гдѣ наказаніе было тѣлеснымъ, какъ бы въ соотвѣтствіе правильному возмездію за убійство и за всѣ преступленія насилія, хотя нѣкоторые, впервые привязанные къ столбу за обманъ, были повѣшены на веревкѣ собственнаго издѣлія, однако полагали, что мечъ, который она носила, опускался только надъ впашими въ отчаяніе и бѣдняками, которые, только стѣсненные нуждой, были привязываемы къ злополучному дереву за преступленія, которыя не заслуживали такой судьбы, но все это (дѣлалось) въ интересахъ безопасности богатыхъ и знатныхъ.

Итакъ, каждая часть въ отдѣльности была исполнена пороковъ, а всѣ вмѣстѣ представляли собою рай. Имъ льстили во время мира и ихъ боялись во время войны, они были въ славѣ у иноземцевъ и, расточая свое богатство и жизнь, они являлись чѣмъ-то уравнивающимъ для всѣхъ ульевъ. Таково было блаженное состояніе этого государства. Ихъ пороки помогали сдѣлаться имъ великими, и добродѣтель, научившись у политики тысячамъ хитрыхъ уловокъ, благодаря ихъ счастливому вліянію, сдружилась съ порокомъ, и даже самый худшій изъ всей массы дѣлалъ что-нибудь для общаго блага.

Это было государственное искусство, поддерживавшее цѣлое, гдѣ каждая часть въ отдѣльности была достойна только того, чтобы ее оплакивать. Подобно тому какъ въ музыкѣ изъ отдѣльныхъ нестройныхъ звуковъ слагается гармонія, такъ части, совершенно противоположныя между собой, помогаютъ другъ другу вопреки своему желанію, и воздержность вмѣстѣ съ трезвостью служатъ на пользу пьянству и обжорству.

„Корень зла—скупость, этотъ проклятый, злостный, пагубный порокъ, будъ рабомъ расточительности, этого благороднаго грѣха. Въ то время какъ роскошь заставляла

работать миллионы бѣдняковъ, а ненавистная гордость еще большіе миллионы, сама зависть и тщеславіе были слугами промышленности: ихъ милая блажь, непостоянство въ образѣ жизни, домашней обстановкѣ и одеждѣ—этотъ странный забавный порокъ—стали тѣмъ колесомъ, которое вращало торговлю. Ихъ законы мѣнялись такъ же часто, какъ костюмы, ибо то, что считалось хорошимъ полгода тому назадъ, теперь разсматривалось какъ преступленіе. Однакожъ, въ то время, какъ они измѣняли такимъ образомъ свои законы, находя и исправляя ошибки, они, благодаря непостоянству, заглаживали такіе проступки, которыхъ не могло предвидѣть никакое благоразуміе.

Итакъ, порокъ воспитывалъ изобрѣтательность, которая, соединившись съ временемъ и трудолюбіемъ, довела пріятности жизни, ея настоящія удовольствія, комфортъ, развлеченія, до такой высоты, что бѣднякъ жилъ лучше, чѣмъ раньше богатый, и больше уже нечего было прибавить.

Но какъ тщетно счастье смертныхъ! Если бы, они знали предѣлы блаженства и то, что совершенство здѣсь на землѣ—большее, чѣмъ какое могутъ дать боги, то эти ропшущіе глупцы были бы довольны министрами и правительствомъ. Но они, при всякомъ неуспѣхѣ, подобно созданіямъ, потерявшимъ себя безъ надежды исправленія, проклинали политиковъ, армію, флотъ, когда каждый восклицалъ: „проклятіе обманамъ“, и хотя создавалъ свои собственные (обманы), однакожъ въ другихъ никакъ не могъ выносить ихъ. Одинъ, скопившій огромное имущество путемъ обмана господина, короля, бѣдняковъ, осмѣливался громко кричать: „страна должна погибнуть изъ-за такихъ обмановъ!“ И кого, думаете вы, бранилъ этотъ ораторствующій мошенникъ? Перчаточника, который продалъ ягненка за козленка.

„Не было сдѣлано ничего худого и ни одно общественное дѣло не встрѣчало препятствія, но всѣ бездѣльники нагло кричали: „благіе боги, о если бы мы только были честны!“ Меркурій смѣялся надъ этимъ безстыдствомъ, и другіе называли недомыслиемъ—постоянно порицать то, что они любили. Юпи-

теръ же, приведенный въ негодованіе, поклялся въ гнѣвъ, что онъ освободитъ кричащій улей отъ мошенничества, и исполнилъ это. Въ извѣстный моментъ все (старое) исчезаетъ, и честность наполняетъ всѣ ихъ сердца. Какъ при древѣ познанія, обнаруживаются всѣ ихъ преступленія, которыя имъ стыдно видѣть, въ которыхъ они теперь молча сознаются, краснѣя при видѣ своего безобразія, подобно тому, какъ дѣти, желающія скрыть свои проступки, выдаютъ свои мысли краскою на лицѣ, воображая, что посторонніе, смотря на нихъ, догадываются о томъ, что они сдѣлали.

„Но, о боги, какое произошло смятеніе, какъ было велико и внезапно измѣненіе! Въ полчаса во всемъ государствѣ мясо понизилось на пенсъ въ фунтѣ. Маска лицемѣрія спала со всѣхъ, начиная отъ государственнаго дѣателя и оканчивая простолюдиномъ, и нѣкоторые, прежде извѣстные своей лицемѣрной внѣшностью, казались теперь совсѣмъ чужими людьми, принявъ свой естественный видъ. Мѣсто, гдѣ разбирались тяжбы, опустѣло съ этого дня, ибо теперь податливые должники платятъ даже то, что было забыто кредиторами, которые прощали имъ долги, которыхъ тѣ не въ состояніи были заплатить. Испытавшіе обиду стояли теперь безмолвно и держали опущенными наскоро составленныя прошенія, гдѣ сообщали о своихъ огорченіяхъ. Съ того времени никому такъ не плохо въ честномъ ульѣ, какъ адвокатамъ, и всѣ изъ нихъ, исключая тѣхъ, которые достаточно скопили, разбѣжались.

Юстиція нѣкоторыхъ повѣсила, другихъ освободила. Такъ какъ послѣ окончательнаго освобожденія ея присутствіе больше не требовалось, то она торжественно удалилась со всею свитою. Первыми шли кузнецы съ замками и рѣшетками, съ кандалами, съ дверьми, окованными желѣзомъ. За ними тюремщики, привратники и ихъ помощники. Впереди богини, на нѣкоторомъ разстояніи, ея главный и вѣрный министръ, господинъ палачъ, великій вершитель закона, несъ не фиктивный мечъ, а свое собственное оружіе—топоръ и веревку. Затѣмъ на облакѣ красавица справедли-



вость, съ завязанными глазами (двигалась), подталкиваемая вѣтромъ. Около и позади ея кареты шли сержанты, всякаго рода запяточники, носители булавъ и весь тотъ служебный персоналъ, который обезпечиваетъ себѣ жизнь, доставляя слезы другимъ.

„Хотя врачи существовали, но когда были больные, никто не давалъ предписаній, кромѣ понимающихъ пчель, которыя были такъ разсѣяны по всему улью, что имъ не было нужды ѣздить верхомъ. Они оставляли пустые разговоры и старались освободить пациентовъ отъ страданій. Брошены лѣкарства, произрастающія въ странахъ, гдѣ царствуетъ обманъ, и стали пользоваться туземными произведеніями, зная, что боги не посылаютъ болѣзней, отъ которыхъ нѣтъ лѣкарствъ.

„Ихъ духовенство, пробудившись отъ лѣни, не стало возлагать своего дѣла на поденщиць-пчель, но само, освободившись отъ пороковъ, служило богамъ молитвами и жертвами. Всѣ тѣ изъ нихъ, которые были уже неспособны или услуги которыхъ, насколько они знали, не были необходимы, сложили съ себя обязанности, и не было дѣла для столь многихъ (если только честный нуждается въ чемъ-либо),— только немногіе стояли съ первосвященникомъ, которому остальные повиновались; онъ самъ исполнялъ священныя обязанности, отказавшись отъ всякихъ государственныхъ дѣлъ. Онъ не отгонялъ отъ своей двери умирающаго съ голоду и не выжималъ платы изъ бѣдняка, а всякій голодный питался въ его домѣ, наемникъ находилъ тамъ обильную пищу, нуждающійся путникъ—столь и постель.

„Среди великихъ министровъ короля и всѣхъ низшихъ чиновъ перемѣна была велика, ибо они умѣренно жили теперь на свое жалованье. Бѣдная пчела не должна была десять разъ обращаться за тѣмъ, что приходилось на ея долю какъ должное, за ничтожной суммой, когда прежде клеркъ, нанятый за хорошую плату, дѣлалъ такъ, что ей давали крону, а иногда ничего. Теперь называлось открытымъ обманомъ то, что прежде носило имя „побочныхъ доходовъ“. Если прежде на извѣстномъ мѣстѣ было три человѣка, которые

слѣдили за мошенничествомъ другъ друга и часто изъ чувства товарищества одинъ прикрывалъ воровство другого, теперь такая должность удачно замѣшается однимъ лицомъ, благодаря чему нѣсколько тысячъ вышло (заштатъ).

„Ни одинъ уважающій себя человекъ не удовольствовался теперь тѣмъ, чтобы жить и должать изъ-за того, что расточалось. Ливреи висятъ въ лавкахъ старьевщиковъ, а сами они (богатые) ѣздятъ въ наемныхъ экипажахъ за ничтожную плату. Они продаютъ цѣлыми запряжками великолѣпныхъ лошадей и дачи, чтобы только заплатить долги.

„Напрасной траты такъ же избѣгаютъ, какъ и обмана. Они не держатъ войска въ чужихъ краяхъ, смѣются надъ уваженіемъ иностранцевъ и славой, добытой на войнѣ. Они сражаются только за свою страну, когда въ опасности право или свобода.

„Теперь подумайте о славномъ ульѣ и посмотрите, какъ уживаются честность и промышленность. Блескъ пропалъ, все бѣднѣетъ и выглядитъ совсѣмъ по другому. Не стало не только тѣхъ, которые ежегодно тратили громадныя суммы, но ежедневно сходила со сцены и та масса людей, которая жила насчетъ этихъ лицъ. Напрасно они обращались къ другимъ профессіямъ: вездѣ было переполненіе.

„Цѣна на землю и на дома падаетъ. Чудесные дворцы, стѣны которыхъ, подобно стѣнамъ Фивъ, были воздвигнуты по мановенію музыки, забрасываются. Нѣкогда веселые, хорошо усѣвшіеся домашніе боги скорѣе готовы были бы погибнуть въ пламени, чѣмъ видѣть, какъ презрѣнная надпись на двери насмѣхается надъ тѣми великими (надписями), которыя они носили. Строительное искусство совершенно отсутствуетъ, спроса на архитекторовъ нѣтъ. Нѣтъ ни одного миньютюриста, который славился бы своимъ искусствомъ; рѣзчики на деревѣ, граверы совсѣмъ не встрѣчаются.

„Тѣ, которые остались, отличались умѣренностью, имѣя въ виду не расточительность, а только то, какъ бы прожить, и, заплативъ свой счетъ въ таверну, они уже не рѣшались больше входить въ нее. Ни одна кокетка, жена

виноторговца, не могла теперь носить платья изъ золота и рассчитывать на успѣхъ, и уже не тратили прежнихъ громадныхъ суммъ на иностранныя вина и на дорогую дичь. Исчезли и такіе придворные, которые за ужиномъ въ рождественскій сочельникъ тратили съ своей миссѣ въ теченіе двухъ часовъ столько, сколько требовалось для ежедневнаго пропитанія цѣлаго эскадрона.

„Надменная Хлоя, желая жить роскошно, прежде заставляла своего мужа грабить государство, а теперь она распродаетъ свою обстановку, награбленную въ Индіяхъ, сокращаетъ роскошное меню и носить грубовато-прочный костюмъ въ теченіе цѣлаго года. Легкомысленный и непостоянный вѣкъ прошелъ; оставлены костюмы и моды. Ткачи, изготовлявшіе шелковыя издѣлія, сошли со сцены, все равно какъ исчезли и тѣ виды промышленности, которые были связаны съ этими продуктами. Царствуютъ миръ и изобиліе, и каждая вещь дешева, хотя и неизящна. Добрая природа, освободившись отъ насилія со стороны садовника, производитъ всѣ плоды сообразно естественнымъ условіямъ; рѣдкостей нельзя достать, разъ не оплачивается трудъ, затраченный на ихъ культуру.

„По мѣрѣ уменьшенія тщеславія и роскоши, постепенно прекращаютъ морскую торговлю. Не купцы, а компаніи закрываютъ теперь всѣ мануфактуры. Всѣ ремесла и производства заброшены. Довольство, ядъ промышленности, заставляетъ ихъ удивляться ихъ домашнему изобилію и не искать, и не желать чего-либо большаго.

„Въ просторномъ ульѣ остается очень немного (населенія); они не могутъ выставить сотою части противъ атакъ многочисленныхъ враговъ, которымъ однакожъ они храбро сопротивляются, пока при отступленіи не найдется хорошо укрѣпленнаго мѣста, и здѣсь они умираютъ или твердо стоятъ. Ни одной продажной души нѣтъ въ ихъ арміи. Наконецъ, послѣ храбраго сраженія за собственыя владѣнія, ихъ мужество и неподкупность были увѣнчаны побѣдой. Триумфъ достался имъ не безъ жертвъ, ибо тысячи пчелъ погибли.

Закаленные въ трудахъ и упражненіяхъ, они самое удовольствіе стали считать за порокъ, и это такъ усилило ихъ воздержность, что они, во избѣжаніе какихъ-либо излишествъ, улетѣли въ пустое дерево, счастливые своимъ довольствомъ и честностью.

Мораль.—Итакъ, оставьте жалобы: только глупшы стремятся представить честный улей великимъ. Наслаждаться благами міра, быть славнымъ военными подвигами и въ то же время жить среди удовольствій безъ большихъ пороковъ, это ненужная, хотя и прекрасная утопія, засѣвшая въ мозгу. Обманъ, роскошь и тщеславіе должны существовать, пока мы извлекаемъ выгоды: муки голода ужасны, но у кого совершается пищевареніе и ростъ безъ этого чувства? Не обязаны ли мы образованіемъ вина сухому, жалкому, искривленному деревцу, которое, пока его отпрыски находились въ пренебреженіи, подпирало другія растенія и стремилось сдѣлаться большимъ деревомъ, но потомъ стало приносить свой благородный плодъ, какъ скоро его обрѣзали и подвязали. Подобнымъ образомъ, оказывается благодѣтельнымъ и порокъ, когда онъ (какъ бы) подвѣшенъ и подвязанъ справедливостью. Болѣе того, вездѣ, гдѣ народъ желаетъ быть великимъ, онъ (порокъ) является для государства столь же необходимымъ, какъ голодъ для возбужденія аппетита. Одна добродѣтель не можетъ доставить народамъ блестящаго существованія. Тѣ, кто желали бы возстановить золотой вѣкъ, должны были бы примириться не только съ честностью, но и съ тѣмъ, чтобы питаться желудями<sup>1)</sup>.

### III.

Мораль, заключающая „Басню“, повидимому, ясно выражаетъ основную мысль произведенія, однако Мандевилъ находитъ нужнымъ въ дальнѣйшихъ изданіяхъ „Басни“ сильнѣе подчекнуть главную тенденцію сочиненія, очевидно, во-

<sup>1)</sup> B. Mandeville. The fable of bees. 3 ed., London, 1723, v. I, pp. 1—24.

избѣжаніе всякихъ перетолкованій. „Главная цѣль „Басни“, говоритъ онъ въ предисловіи ко второму изданію, въ томъ, чтобы показать невозможность пользоваться самыми изысканными жизненными удобствами, которыми изобилуетъ промышленная, богатая и могущественная нація, и въ то же самое время обладать добродѣтелью и непорочностью, каковыя свойства мыслимы только въ золотомъ вѣкѣ. Дальнѣйшая цѣль—выставить неразумность и глупость тѣхъ, которые, желая быть богатою и цвѣтушею націей и удивительно стремясь обладать всѣми преимуществами, которыя только можно получить въ этомъ случаѣ, однакожь постоянно ропшутъ и кричать по поводу тѣхъ пороковъ и несообразностей, которыя отъ начала міра до настоящаго дня были неразрывно связаны съ тѣми королевствами и государствами, которые въ то же время всегда славились своею силою, богатствомъ и утонченностью жизни“ 1). Поэтому, продолжаетъ Мандевиль, я желалъ бы, чтобы „люди, привыкшіе находить недостатки въ другихъ, чтеніемъ этой „Басни“ были приведены къ тому, чтобы заглянуть въ себя, и, когда они проанализируютъ свою собственную совѣсть, имъ стыдно будетъ смѣяться надъ тѣмъ, въ чемъ они болѣе или менѣе виноваты сами. Далѣе, тѣ, которые такъ любятъ удовольствія и комфортъ и пользуются всѣми выгодами, являющимися результатомъ такого славнаго и цвѣтушаго состоянія націи, научатся болѣе терпѣливо переносить тѣ неудобства, устранить которыя не въ силахъ ни одно правительство на землѣ, разъ только эти лица увидятъ невозможность пользоваться большею частью однихъ (т.-е. выгодъ), не участвуя въ то же время въ другихъ (т.-е. порокахъ)“ 2).

Такъ формулируетъ Мандевиль основную мысль своего произведенія въ предисловіи къ послѣднему. Въ обширныхъ примѣчаніяхъ къ „Баснѣ“, а равнымъ образомъ и въ

1) Mandeville. Fable of bees. 3 ed., London, 1723, v. I, p. V.

2) Ib., p. VI—VII.

другихъ трактатахъ, упомянутыхъ ранѣе, авторъ пытается доказать свой тезисъ на почвѣ разнообразныхъ данныхъ, преимущественно историческаго и экономическаго характера. Мы не будемъ подробно останавливаться на этихъ доказательствахъ, скажемъ только, что Мандевилъ беретъ подъ свою защиту такія глубоко-печальныя явленія въ сферѣ социальной жизни, какъ проституція, бѣдность, невѣжество народа. „Необходимо, говоритъ авторъ, пожертвовать частью представителей женскаго пола, чтобы спасти другую часть и предотвратить заразу еще болѣе ядовитую. Отсюда можно справедливо заключить, что цѣломудріе можетъ находить опору въ невоздержности и что самыя высокія изъ добродѣтелей нуждаются въ содѣйствіи самыхъ худшихъ пороковъ“<sup>1)</sup>.

Что касается бѣдности и невѣжества, обычныхъ спутниковъ тогдашняго рабочаго класса, то Мандевилъ пытается оправдать неизбѣжность такого положенія дѣль въ своемъ „Опытѣ о благотворительности и благотворительныхъ школахъ“. „Въ свободной націи, гдѣ рабство недозволено, говоритъ Мандевилъ, богатство вѣрнѣе всего обезпечивается массою трудолюбивыхъ бѣдняковъ, ибо, кромѣ того, что они являются никогда неистощимымъ питательнымъ матеріаломъ для флота и армии, безъ нихъ невозможно никакое удовольствіе и ни одинъ продуктъ какой-либо страны не можетъ получить цѣнности. Чтобы сдѣлать общество счастливымъ и народъ обезпеченнымъ среди самыхъ посредственныхъ обстоятельствъ, необходимо, чтобы большая часть этихъ людей были невѣжественны и бѣдны. Знаніе расширяетъ и умножаетъ наши потребности, и чѣмъ меньше у человѣка желаній, тѣмъ легче удовлетворить ему самое необходимое. Поэтому благосостояніе или счастье всякаго государства требуетъ, чтобы познанія рабочихъ бѣдняковъ ограничивались областью ихъ занятій и никогда не простирались за сферу ихъ профессіи. Чѣмъ болѣе знаетъ о мірѣ

1ь., р. 99.

пастухъ, пахарь или какой-либо другой крестьянинъ и чѣмъ больше извѣстно ему вещей, которыя чужды его профессіи или ремеслу, тѣмъ менѣе способенъ онъ къ тому, чтобы жизнерадостно и охотно пройти черезъ всѣ выпадающіе на его долю тяжелые труды. Чтеніе, письмо и ариѳметика очень нужны тѣмъ, занятія которыхъ требуютъ этихъ знаній, но гдѣ жизненные средства массъ не зависятъ отъ этого, они очень губительны для бѣдныхъ, которые принуждены зарабатывать свой насущный хлѣбъ ежедневнымъ трудомъ. Немногія дѣти успѣваютъ въ школѣ, а между тѣмъ ихъ можно было бы приспособить къ тому или другому дѣлу, такъ что каждый часъ этого бѣднаго люда, потерянный за книгой, еще болѣе потерянъ для общества. Хожденіе въ школу, въ сравненіи съ работой, является бездѣльемъ, и чѣмъ дольше мальчики ведутъ этотъ легкій образъ жизни, тѣмъ больше они становятся неспособными, выросши, къ настоящему труду,—какъ въ смыслѣ выносливости, такъ и въ смыслѣ расположенія (къ работѣ)<sup>1)</sup>. Обсуждая далѣе этотъ же предметъ, Мандевилъ останавливается на дѣятельности современнаго автору русскаго царя (Петра I) и задаетъ себѣ вопросъ, какъ нужно смотрѣть на реформаторскую энергію этого властителя, не является ли послѣдній врагомъ своего народа. По мнѣнію Мандевила, можно только сочувствовать этой дѣятельности, ибо большая часть русскаго народа до Петра была въ положеніи, очень близкомъ чисто животному существованію, промышленность и торговля были слишкомъ ничтожны по сравненію съ обширностью территоріи, и поэтому Петръ „былъ въ правѣ не оставить ни одного камня нетронутымъ“, чтобы вызвать новыя формы жизни. Но въ приложеніи къ современной автору Англійи такая интенсивная реформаторская дѣятельность была бы нежелательной, ибо, говоритъ Мандевилъ въ заключеніи своего трактата („Опытъ о благотворительности и благотворительныхъ школахъ“), „Россія имѣетъ сли-

<sup>1)</sup> Ib., p. 328—329.

шкомъ мало образованныхъ людей, а Великобританія слишкомъ много“ <sup>1)</sup>).

Стараясь указать истинный смысл своего произведенія и выяснить свои главнѣйшія воззрѣнія въ сферѣ этическихъ и социальныхъ отношеній, Мандевилъ вмѣстѣ съ тѣмъ желаетъ опереть свои взгляды на опредѣленный психологическій фундаментъ. По его мнѣнію, человѣкъ, съ психологической стороны, есть „комплексъ разнообразныхъ аффектовъ; всѣ изъ нихъ, разъ они вызываются и достигаютъ высшей степени, управляютъ имъ попеременно, независимо отъ того, желаетъ ли онъ этого или нѣтъ“ <sup>2)</sup>. Наиболѣе сильными и дѣйственными изъ этихъ аффектовъ являются не такъ называемыя социальныя или симпатическія чувствованія, а эмоціи обратнаго порядка—именно грубо-эгоистическаго типа. „То, что дѣлаетъ человѣка социальнымъ животнымъ, говоритъ онъ,—заключается не въ его общительности, не въ его добротѣ, жалостливости, любезности и не въ какихъ-либо другихъ пріятныхъ особенностяхъ внѣшнихъ проявленій, наоборотъ, самыя низкія и самыя отвратительныя свойства оказываются самыми необходимыми средствами къ тому, чтобы сдѣлать его пригоднымъ для самыхъ обширныхъ и, согласно мнѣнію міра, самыхъ счастливыхъ и самыхъ цвѣтущихъ типовъ общественнаго строя“ <sup>3)</sup>. Такъ говоритъ Мандевилъ въ предисловіи къ своей „Баснѣ“. Въ трактатѣ подъ заглавіемъ „Изысканіе о природѣ общества“ онъ нѣсколько разъ возвращается къ этой мысли. „Мы легко можемъ замѣтить, говоритъ онъ здѣсь, что никакія формы общественныхъ отношеній не возникли изъ социальныхъ добродѣтелей и изъ симпатическихъ качествъ человѣка, наоборотъ, всѣ онѣ имѣютъ свой корень въ его нуждахъ, его несовершенствахъ и въ разнообразіи его потребностей. Мы находимъ также, что чѣмъ больше рас-

<sup>1)</sup> *Иб.*, р. 369—370.

<sup>2)</sup> *Иб.*, р. 25.

<sup>3)</sup> *Иб.*, р. II.



крываются ихъ (людей) гордость и тщеславіе и чѣмъ болѣе широкими дѣлаются ихъ желанія, тѣмъ становятся они способнѣе возвыситься до созданія болѣе обширныхъ и чрезвычайно многочисленныхъ обществъ“<sup>1)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ этого трактата Мандевилль опредѣленнѣе указываетъ эти грубо-эгоистическія черты человѣческой природы, которыя являются такими сильными рычагами въ самыхъ разнообразныхъ процессахъ нашей дѣятельности. „Голодъ, жажда, холодъ—вотъ тѣ первые тираны, которые насильно приводятъ насъ въ движеніе. Послѣ, наше тщеславіе, лѣнь, чувственность и непостоянство являются великими покровителями, порождающими всѣ искусства и науки, торговлю, ремесла, всякія профессіи. Въ то же время великіе понукатели работы—нужда, алчность, зависть и честолюбіе—каждый изъ этихъ стимуловъ въ своей области—привязываютъ членовъ общества къ ихъ работѣ и заставляютъ подчиняться — многихъ охотно—тяжкому труду ихъ положенія. Не освобождены отъ этого жребія и цари, и князья“<sup>2)</sup>. Поэтому, съ точки зрѣнія Мандевила, всякое зло, въ какой бы формѣ оно ни проявлялось, должно быть разсматриваемо какъ положительный факторъ на пути человѣческаго прогресса. „Не чувства пріязни и любезности,—говоритъ онъ въ заключеніе своего трактата („Изысканіе о природѣ общества“), свойственныя человѣку, и не дѣйствительныя добродѣтели, которыя онъ можетъ развить при помощи разсудка и самоотреченія, являются основами общества, но именно то, что мы называемъ зломъ въ мірѣ (въ сферѣ ли морали или въ области природы), оказывается великимъ принципомъ, который дѣлаетъ насъ общественными созданиями, въ этомъ прочный базисъ, жизнь и поддержка занятій и профессій—всѣхъ безъ исключенія. Здѣсь нужно видѣть истинное начало всѣхъ искусствъ и наукъ, и лишь только это зло прекратится, общественная жизнь

<sup>1)</sup> Ib., p. 398—399.

<sup>2)</sup> Ib., p. 425.

запустѣть, если только не подвергнется полному разложению“<sup>1)</sup>).

Естественно, что при такихъ взглядахъ на сущность человѣческой природы Мандевилъ очень отрицательно относится къ тѣмъ критеріямъ моральной дѣятельности, съ которыми мы встрѣчались у Шефтсбѣри<sup>2)</sup>, но объ этомъ мы скажемъ уже въ слѣдующей части очерка.

*(Окончаніе слѣдуетъ.)*

Н. Виноградовъ.

---

<sup>1)</sup> Ib., p. 428.

<sup>2)</sup> Сравн. «Этическія воззрѣнія Шефтсбѣри», «Вопросы философіи», кн. 82—83.

## Въ защиту научно-философскаго идеализма. <sup>1)</sup>

На рубежъ двадцатаго столѣтія у насъ возникло новое научное, философское и общественное теченіе—идеализмъ. Правда, и въ прошломъ идеалистами у насъ были Бѣлинскій и Грановскій, идеалистами были первые славянофилы, наконецъ, идеалистами были такіе крупные ученые и мыслители, какъ Б. Н. Чичеринъ и Вл. С. Соловьевъ. Однако, это не мѣшаетъ намъ признать идеализмъ послѣднихъ лѣтъ совершенно новымъ и своеобразнымъ теченіемъ въ нашей

<sup>1)</sup> Статья эта была написана еще зимою 1903—4 годовъ, и въ декабрѣ 1904 года была обѣщана читателямъ журнала „Вопросы Жизни“. Однако, вслѣдствіе нѣкоторыхъ случайныхъ обстоятельствъ, касавшихся одного автора, она не могла быть напечатана въ теченіе 1905 года, когда издавались „Вопросы Жизни“. Автору не приходится жалѣть объ этомъ, такъ какъ съ тѣхъ поръ появилась попытка научно обосновать метафизическій идеализмъ, выработавъ для него свою теорію познанія. Мы имѣемъ въ виду книгу г. Н. Лосскаго „Обоснованіе интуитивизма“. До сихъ поръ нашъ метафизическій идеализмъ опирался главнымъ образомъ на теорію познанія имманентной школы, что можетъ показаться нѣсколько страннымъ, но что вполнѣ естественно объясняется связью, какъ имманентной школы, такъ и всякой метафизики съ наивнымъ реализмомъ. Въ предлагаемыхъ главахъ автору приходится имѣть дѣло съ имманентной и съ другими психологическими теоріями познанія, которыя служатъ у насъ обоснованіемъ какъ метафизическихъ, такъ и эмпирическо-матеріалистическихъ системъ. Переплетать критику этихъ гносеологическихъ системъ съ анализомъ и критикой мистическаго эмпиризма или интуитивизма было бы крайне нецѣлесообразно. Поэтому опѣнкѣ теоріи познанія г. Н. Лосскаго будетъ посвящена особая глава. Въ заключеніе, во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній, авторъ долженъ предупредить читателя, что метафизическій идеализмъ интересуеть его лишь постольку, поскольку онъ еще не утрачиваетъ связь съ наукой. Новѣйшій поворотъ нѣкоторыхъ сторонниковъ метафизическаго идеализма къ мистическому реализму, какъ явно антинаучный, не представляетъ, съ точки зрѣнія автора, никакого интереса.

духовной жизни. Въ то время какъ раньше идеализмъ у насъ былъ лишь міровоззрѣніемъ того или другого отдѣльнаго мыслителя или писателя, теперь идеализмъ впервые сталъ крупнымъ явленіемъ нашей общественной и политической жизни.

Въ нашемъ новомъ идеализмѣ сразу проявились двѣ различныя и неравныя струи. Одна, чрезвычайно сильная по количеству представителей и литературной производительности ихъ, создавалась представителями метафизическаго идеализма, другая, очень слабая количественно, лишь намѣчалась сторонниками научно-философскаго идеализма. Свидѣтельствомъ въ пользу метафизическаго идеализма служить вся метафизическая философія, какъ западно-европейская, такъ и русская, которая представлена такими выдающимися и своеобразными мыслителями, какъ Б. Н. Чичеринъ и Вл. С. Соловьевъ. Наши идеалисты-метафизики связали свое направленіе съ лучшими традиціями всей метафизической философіи и являются продолжателями ея наиболѣе передовыхъ стремленій. Въ ея громадныхъ сокровищахъ идейнаго творчества они могутъ черпать чрезвычайно богатое содержаніе для своей литературной и философской производительности. Все это чрезвычайно усиливаетъ метафизическое направленіе въ нашемъ идеализмѣ, и въ представленіи большинства русскихъ читателей идеализмъ не только пріобрѣтаетъ метафизическую окраску, но даже вполнѣ отождествляется съ метафизическимъ идеализмомъ.

Въ противоположность метафизическому идеализму идеализмъ научно-философскій остался у насъ совершенно въ тѣни и почти неизвѣстенъ русскому читателю. Между тѣмъ, по нашему глубокому убѣжденію, именно научно-философскій идеализмъ способенъ внести плодотворныя идеи въ русскую духовную и общественную жизнь. Это заставляетъ пишущаго эти строки выступить въ защиту его и попытаться выяснитъ и изложить хоть въ общихъ чертахъ тѣ цѣнныя пріобрѣтенія, которыя идеалистическое міровоззрѣ-

ніе научно-философскаго направленія даетъ сознанію чело-  
вѣка.

Идеалистическое теченіе послѣдней формациі возникло у насъ изъ признанія самостоятельности этической проблемы, т.-е. самостоятельности требованій справедливости, самостоятельности этическаго и соціальнаго идеала. На самостоятельность этической проблемы наши идеалисты на-толкнулись, когда они, подчиняясь методологическимъ требованіямъ марксизма, изслѣдовали соціальныя явленія со строго естественно-научной точки зрѣнія и старались объ-яснить ихъ исключительно причинной зависимостью. Отвергнувъ марксизмъ, какъ соціально-философскую систему, и не расходясь съ нимъ, какъ съ позитивно-научной теоріей, они должны были признать, что требованія справедливости и постулаты идеала не подчинены категоріи необходимости и не выводимы изъ нея. Признавъ это, они естественно прониклись стремленіемъ къ самостоятельному познанію этической проблемы, т.-е. всего того, что относится къ области должнаго, а не необходимаго.

Ко сожалѣнію, однако, въ лагерь идеалистовъ пыль къ чисто научному познанію довольно быстро изсякъ или, вѣрнѣе, одновременно съ поворотомъ къ идеализму сильно ослабѣлъ. Большинство идеалистовъ поспѣшило объявить, что постановка этической проблемы непосредственно наталкиваетъ на проблему метафизическую. Изъ этого былъ сдѣланъ выводъ, что и рѣшеніе этической проблемы невозможно безъ рѣшенія метафизической проблемы, или что рѣшеніе первой должно быть основано на рѣшеніи второй.

Такую точку зрѣнія нельзя опровергать научными доводами, такъ какъ они безсильны противъ нея; но и она совершенно бесплодна для научнаго познанія. Стоя на этой точкѣ зрѣнія, надо признать, что и всякая естественно-научная проблема наталкиваетъ на проблемы метафизики. Въ самомъ дѣлѣ, какое бы явленіе природы мы ни изслѣдовали, мы всегда имѣемъ дѣло съ матеріей и энергіей. А вопросъ о томъ, что такое матерія и что такое энергія

сами по себѣ, т.-е. въ чемъ ихъ сущность, не подлежатъ окончательному рѣшенію научнымъ путемъ. Въ той или другой формѣ, въ видѣ ли матеріализма, или въ видѣ энергетизма онъ сводится къ метафизическому вопросу о началѣ началъ. Поэтому въ теченіи всего XVII и части XVIII столѣтій естествоиспытатели не могли обходиться безъ метафизическихъ гипотезъ и прежде всего безъ гипотезы Бога. Но современнымъ естествоиспытателямъ предполагаемая связь всякой естественно-научной проблемы съ проблемой метафизической нисколько не мѣшаетъ изслѣдовать явленія природы въ тѣхъ предѣлахъ, въ которыхъ они доступны естественно-научному познанію, т.-е. лишь какъ явленія, не возбуждая вопроса объ ихъ сущности. Идя этимъ путемъ, всякій естествоиспытатель какъ бы съ гордостью повторяетъ за Лапласомъ, что въ своихъ изслѣдованіяхъ онъ не нуждается въ гипотезѣ сверхъчеловѣческихъ и трансцендентныхъ началъ.

Надо пожелать и нашему молодому идеалистическому теченію того же гордаго сознанія первостепенной важности чисто научнаго значенія поставленныхъ имъ себѣ задачъ. Всякое уклоненіе отъ научнаго рѣшенія этихъ задачъ помѣшаетъ нашему идеализму превратиться въ широкій потокъ научно-философскаго мышленія. Оно сдѣлаетъ его движеніемъ замкнутаго круга, представители котораго хотя и въ высшей степени воодушевлены этической идеей, тѣмъ не менѣе черпаютъ свое воодушевленіе ея не изъ общеобязательнаго научнаго убѣжденія, а исключительно изъ личныхъ переживаній, обусловленныхъ ихъ вѣрой. Между тѣмъ именно научныя задачи, выдвинутыя нашимъ идеализмомъ, неизмѣримо велики и обширны. Этическая проблема, благодаря постановкѣ которой какъ самостоятельной, т.-е. не естественно-научной проблемы, возникъ нашъ идеализмъ, и рѣшеніе которой составляетъ его основную задачу, не входитъ своею существенною частью только въ сферу естественно-научнаго познанія; но она, несомнѣнно, является предметомъ вполнѣ научнаго познанія и должна быть прежде всего рѣшена чисто научнымъ

путемъ. Не естественно-научное, но тѣмъ не менѣе безусловно научное познаніе этической проблемы достигается научно-философскимъ изслѣдованіемъ и рѣшеніемъ ея. Мы противопоставляемъ такимъ образомъ метафизическому рѣшенію этической проблемы и связанныхъ съ нею вопросовъ научно-философское ихъ рѣшеніе. Только научно-философское, а не метафизическое рѣшеніе будетъ обладать кромѣ извѣстной силы духовнаго внушенія еще и безусловной убѣдительностью, т.-е. оно будетъ съ логической принудительностью склонять къ себѣ умъ современнаго критически мыслящаго человѣка, такъ какъ только оно будетъ опираться на общеобязательныя нормы.

Несомнѣнно, однако, что исходная точка у идеалистовъ обоихъ направленій одна и та же. Какъ сторонники метафизическаго идеализма, такъ и сторонники идеализма научно-философскаго исходятъ изъ однихъ и тѣхъ же данныхъ, признаваемыхъ ими неоспоримыми. Данными этими являются фактъ оцѣнки, т.-е. сужденія объ истинѣ и лжи, добрѣ и злѣ, прекрасномъ и безобразномъ и всѣ вытекающія изъ этого факта послѣдствія. Природа, со включеніемъ въ нее и психическаго механизма человѣка, равнодушна къ истинѣ и лжи, добру и злу, прекрасному и безобразному; для нея то и другое одинаково необходимо. Оцѣнка или оправданіе одного и осужденіе другого производится и создается только человѣкомъ на основѣ его духовныхъ запросовъ. На ряду съ законами совершающагося или законами природы, опредѣляющими только то, что необходимо, существуютъ еще особые законы оцѣнки, законы человѣческіе или нормы, опредѣляющія истину и ложь, добро и зло, прекрасное и уродливое. Фактъ установленія особыхъ законовъ оцѣнки или нормъ свидѣтельствуетъ объ автономіи человѣка, а послѣдняя, несомнѣнно, указываетъ на свободу человѣка вообще и человѣческой личности въ особенности. Далѣе, изъ факта самостоятельной оцѣнки и автономіи слѣдуетъ принципъ самоцѣнности человѣческой личности и равноцѣнности личностей между собой. Нако-

нецъ, основываясь на своей автономіи и свободѣ, человѣкъ создаетъ себѣ идеалы и требуетъ ихъ осуществленія въ дѣйствительности.

Это тѣ положенія, изъ которыхъ исходятъ и къ которымъ приходятъ сторонники и метафизическаго, и научно-философскаго идеализма. Но отношеніе къ этимъ основамъ идеалистическаго міровоззрѣнія у тѣхъ и другихъ различно. Для метафизическихъ идеалистовъ какъ фактъ самостоятельной оцѣнки и автономіи личности, такъ и принципы свободы, а также самоцѣнности и равноцѣнности личностей, такъ наконецъ и постулаты и высшія цѣли, выражаемая въ земныхъ и небесныхъ идеалахъ, указываютъ прежде всего на извѣстный *transcensus* или на извѣстныя данныя высшаго. сверхопытнаго порядка. вмѣсто изслѣдованія этихъ фактовъ и анализа принциповъ они видятъ въ нихъ самое достовѣрное указаніе на лежащія въ ихъ основѣ сущности. Вся ихъ духовная энергія направляется на достиженіе метафизически сущаго и на раскрытіе высшихъ сверхопытныхъ истинъ, которое должно производиться не путемъ научнаго познанія, а путемъ метафизической интуиціи и религіозной вѣры. Такимъ образомъ они создаютъ стройныя метафизически-религіозныя системы, которыя могутъ служить предметомъ вѣры, но не научнаго убѣжденія.

Совсѣмъ иначе относятся къ этимъ основамъ идеалистическаго міровоззрѣнія сторонники научно-философскаго идеализма. Съ точки зрѣнія научно-философскаго идеализма переходъ отъ тѣхъ безспорныхъ данныхъ оцѣнки и автономіи человѣка, которыя лежатъ въ основѣ этической проблемы, къ метафизически сущему, какъ къ источнику ихъ, безусловно недопустимъ. У человѣка нѣтъ органовъ для общеобязательнаго познанія метафизически сущаго, а то знаніе, которое сообщается нѣкоторымъ людямъ посредствомъ вѣры, мистическаго провидѣнія или метафизической интуиціи, хотя и имѣетъ первостепенную важность, — является областью личныхъ переживаній, а не общеобязательныхъ умственныхъ приобрѣтеній на основѣ надъинди-



видуальныхъ нормъ мышленія. Поэтому, признавая для себя бесплодность нарушенія границы научнаго познанія, научно-философскій идеализмъ считаетъ обязательнымъ смиреніе передъ нею, такъ какъ онъ можетъ выполнить свои великія и обширныя задачи только идя другимъ путемъ. Задачи эти заключаются въ чисто научной разработкѣ какъ данныхъ оцѣнки и автономіи личности, такъ и всѣхъ связанныхъ съ ними явленій духовной жизни человѣка. Научно-философской обработкѣ, въ результатѣ которой получаются вполнѣ общеобязательные научные выводы, подлежитъ гораздо болѣе обширная область, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Доказательствомъ этого является сама научная философія.

Научная философія такъ же стара, какъ и наука вообще, и даже имѣетъ первенство передъ естественными науками. Зародилась она вмѣстѣ съ первыми логическими и этическими размышленіями софистовъ и Сократа, а въ діалогахъ Платона и въ сочиненіяхъ по логикѣ, этикѣ и эстетикѣ Аристотеля она впервые была уже приведена въ законченную систему. Для насъ однако важно не то, какъ создавалась научная философія въ исторіи духовнаго развитія человѣчества, и въ какія системы она выливалась въ отдѣльные моменты его, а то, что она даетъ человѣческому сознанію на томъ уровнѣ развитія, котораго она достигла въ данный моментъ.

Подобно естествознанію, научная философія распадается на отдѣльныя науки. Въ нее входятъ логика въ широкомъ смыслѣ, которая въ свою очередь состоитъ изъ теоріи познанія, формальной логики и методологіи, этика и эстетика. Въ то время какъ естественныя науки изслѣдуютъ все совершающееся, какъ необходимо происходящее, отдѣльныя дисциплины научной философіи устанавливаютъ и подвергаютъ анализу долженствующее быть. Для естествознанія высшимъ принципомъ является законъ природы, для научной философіи—нормы или общеобязательныя правила теоретическаго мышленія, практической дѣятельности.

и художественного творчества. Объединяющей категорией для всѣхъ естественныхъ наукъ служить категория естественной необходимости; объединяющая категория для отдѣльныхъ дисциплинъ научной философіи выражается въ сознаниіи долгаго.

Въ нашей философской литературѣ это противопоставленіе научной философіи естествознанію было непонято и вызвало много недоразумѣній. Главныя возраженія были направлены противъ сближенія отдѣльныхъ дисциплинъ научной философіи между собой, противъ признанія ихъ нормативными науками и противъ взгляда на категорию долженствованія, какъ на высшую для нихъ и объединяющую ихъ категорию, подобно тому, какъ категория необходимости объединяетъ всѣ естественныя науки между собой являясь ихъ высшимъ принципомъ. У насъ говорили о ложныхъ тенденціяхъ этицизирования логики, о неудачныхъ попыткахъ объективирования этики путемъ чисто формальнаго сближенія ея съ логикой и теоріей познанія и т. д. Но всѣ эти обвиненія основывались на недоразумѣніи.

Основное недоразумѣніе заключалось въ томъ, что при критической оцѣнкѣ этого заключительнаго результата всей научной философіи не вполне точно различалось формальное объединеніе различныхъ отраслей научной философіи между собой и объединеніе ихъ фактическое или по содержанию. Провозглашеніемъ категории долгаго высшимъ и основнымъ принципомъ, объединяющимъ отдѣльныя отрасли научной философіи и устанавливаемыя ими нормы, никто не думалъ сближать ихъ по содержанию или какимъ-либо инымъ способомъ кромѣ формальнаго. Когда говорятъ, что всѣмъ нормамъ логики, этики и эстетики одинаково присуща категория долженствованія, которая составляетъ ихъ основное свойство, то эти нормы сближаются не по содержанию или фактически, а только путемъ подведенія ихъ подъ одно общее понятіе. Категория долженствованія разсматривается въ этомъ случаѣ только какъ ихъ общій признакъ или какъ самое общее, объединяющее ихъ понятіе, како-

вымъ и является съ формально логической точки зрѣнія всякая категорія. Такое объединеніе нормъ отдѣльныхъ отраслей научной философіи путемъ признанія обобщающаго значенія присущей имъ категоріи вполнѣ цѣлесообразно въ познавательномъ отношеніи и согласно съ чисто научнымъ познаніемъ. Это та высшая наиболѣе общая и заключительная точка зрѣнія, которой мы можемъ достигнуть, оставаясь на строго научной почвѣ. Въ противоположность этому идти дальше по пути обобщенія мы не можемъ, такъ какъ иначе мы должны будемъ поставить гносеологическій вопросъ—что такое категорія вообще—который заведетъ насъ въ область метафизическихъ проблемъ.

Съ формально логической точки зрѣнія мы въ правѣ признать объединяющее значеніе за категоріей долженствованія, потому что родственность логическаго, этическаго и эстетическаго долженствованія не подлежитъ сомнѣнію. Въ нашемъ сознаніи и въ нашей практической дѣятельности или во всей нашей духовной жизни долгъ логическій, этический и эстетическій постоянно и многообразно переплетаются. не только формально, но даже и по содержанию. Отвергая ложь, мы одинаково слѣдуемъ какъ нашей логической, такъ и нашей этической совѣсти; путемъ строгаго логическаго мышленія мы стремимся освободиться отъ заблужденій, но въ то же время наше этическое чувство побуждаетъ насъ уничтожать и разсѣивать заблужденія другихъ. Кромѣ того, вполнѣ сознательное заблужденіе, а тѣмъ болѣе сознательная ложь производитъ на насъ и антиэстетическое впечатлѣніе, вызывая въ лучшемъ случаѣ смѣхъ, а въ худшемъ снисходительное презрѣніе. Напротивъ, отстаивая истину, мы слѣдуемъ не только своимъ логическимъ или познавательнымъ побужденіямъ и осуществляемъ не только теоретически должное, но и повинuemся своему этическому и эстетическому долгу. Мы упрекаемъ себя за всякую серьезную ошибку мысли, какъ за неблаговидный или некрасивый поступокъ. Также

точно безнравственный поступокъ или безнравственное дѣйствіе представляется намъ и теоретически неправильнымъ поступкомъ или дѣйствіемъ, „ложнымъ шагомъ“, и одновременно онъ вызываетъ въ насъ и эстетическое отвращеніе къ себѣ, какъ нѣчто безобразное или некрасивое. Наконецъ, все эстетическое не можетъ быть бессмысленно, оно должно заключать въ себѣ и извѣстный смыслъ, т.-е. должно удовлетворять извѣстнымъ логическимъ требованіямъ; но въ то же время оно не можетъ оскорблять и нашего нравственного чувства, а наоборотъ должно соответствовать нравственно должному или по крайней мѣрѣ согласоваться съ нимъ. Напротивъ, все антиэстетическое кажется намъ какъ бы лишеннымъ логическаго смысла или даже нравственно несостоятельнымъ или отталкивающимъ.

Всѣ эти требованія безусловно соблюдаются въ художественныхъ произведеніяхъ, по отношенію къ которымъ и въ художественной критикѣ и вообще въ литературѣ особенно часто ставился и подробно обсуждался вопросъ о сочетаніи въ нихъ логическихъ, этическихъ и эстетическихъ требованій. Несмотря, напримѣръ, даже на самый дикій полетъ фантазіи, встрѣчающійся иногда въ поэтическихъ произведеніяхъ, въ каждомъ дѣйствительно художественномъ произведеніи всегда сохраняется логическая связь. Притомъ фантастическое неограниченно господствуетъ въ художественномъ творествѣ только до тѣхъ поръ, пока чисто народное или примитивное и первобытное воззрѣніе на природу и на весь окружающій насъ міръ сохраняетъ свое вліяніе надъ умами. вмѣстѣ же съ перевѣсомъ научныхъ взглядовъ на явленія природы и социальныя отношенія появляются даже „экспериментальный“ и „позитивный“ романъ въ поэзіи и „натуралистическое“ воспроизведеніе красокъ и линий въ пластическихъ искусствахъ. Что касается осуществленія этическихъ требованій въ художественныхъ произведеніяхъ, то это чрезвычайно сложный и запутанный вопросъ. Это вопросъ объ обязательности или

необязательности извѣстной тенденціи или направленія для художественнаго произведенія; далѣе, вопросъ о томъ, можетъ ли безнравственное быть предметомъ художественнаго воспроизведенія и притомъ въ какой формѣ, и наконецъ, вопросъ о томъ, должны ли художественныя произведенія быть поставлены внѣ требованій объ осуществленіи добра и уничтоженіи зла или нѣтъ. Мы, конечно, не можемъ здѣсь рѣшать этотъ вопросъ во всемъ его объемѣ, во всѣхъ его развѣтвленіяхъ и деталяхъ. Достаточно того, что мы можемъ теперь признать какъ безспорный фактъ, что требованія поставить художественныя произведенія безусловно выше служенія добру и совершенно внѣ борьбы со зломъ объясняются лишь какъ реакція противъ чрезмѣрнаго этицизирования въ искусствѣ. Лучшимъ возраженіемъ противъ нихъ служить то обстоятельство, что эти требованія никогда вполнѣ не осуществляются. Этический элементъ постоянно врывается въ область художественнаго творчества, и какъ бы художникъ ни стремился освободиться отъ него, такое освобожденіе всегда будетъ относительнымъ.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что нормы должнаго въ познавательномъ отношеніи фактически въ самой жизни переплетаются самымъ многообразнымъ образомъ съ этически и эстетически должнымъ, и въ свою очередь этически и эстетически должное всегда бываетъ проникнуто познавательно должнымъ. Такой характеръ нормъ отдѣльныхъ отраслей научной философіи былъ причиной того, что въ исторіи развитія человѣческой мысли нормы одной области теоретически отождествлялись или выводились изъ нормъ другой. Перевѣсъ всегда имѣли и до сихъ поръ сохраняютъ, несомнѣнно, нормы познавательныя. Усилія человѣческой мысли прежде всего и больше всего были направлены на познаніе въ широкомъ смыслѣ этого слова. Въ творествѣ познавательныхъ формъ и въ созданіи научныхъ истинъ наиболѣе широко развернулся человѣческій духъ. Поэтому разработка научно-познавательныхъ нормъ опре-

дѣлила разработку всѣхъ другихъ нормъ. То, что установлено и признано должнымъ въ познавательномъ отношеніи, настолько заполняетъ духовный міръ человѣка, что это познавательно-должное переносится и на этически и эстетически должное. Путаница еще болѣе усиливается благодаря тому, что формально должное въ познавательномъ отношеніи смѣшивается и отождествляется съ тѣмъ, что является содержаніемъ наиболѣе распространеннаго, т.-е. естественно-научнаго познанія. Это смѣшеніе тѣмъ болѣе естественно, что съ одной стороны формально должное въ познавательномъ отношеніи мыслится обыкновенно только въ примѣненіи къ какому-нибудь естественно-научному содержанію, ибо оно само, какъ установилъ еще Кантъ, совершенно безсодержательно (*leer*), и потому самостоятельно какъ голая форма мышленія оно мыслится только въ отвлеченіи; а съ другой стороны формально должное въ познавательномъ отношеніи само осуществляется въ человѣческой психикѣ, какъ процессъ мышленія, и потому оно, подобно всѣмъ другимъ процессамъ мышленія, подчинено психической причинности. Между тѣмъ содержаніе естественно-научнаго познанія заключается въ опредѣленіи необходимаго, и самъ логическій процессъ мышленія, поскольку мы разсматриваемъ его съ естественно-научной точки зрѣнія, какъ чисто психическое явленіе, тоже подчиняется естественной необходимости. Такимъ образомъ смѣшеніе формально должнаго въ познавательномъ отношеніи, т.-е. того, чему человѣкъ долженъ слѣдовать въ процессѣ познанія для получения истинныхъ знаній, съ содержаніемъ естественно-научнаго познанія, а особенно разсмотрѣніе его (познавательно должнаго въ мышленіи) лишь какъ психическаго явленія, совершающагося съ естественной необходимостью, приводитъ къ смѣшенію и отождествленію категоріи должнаго съ категоріей необходимаго. Такое смѣшеніе и отождествленіе типично для большинства естествоиспытателей. Они не отличаютъ тѣ логическія нормы, которымъ они слѣдуютъ для установленія научныхъ истинъ, отъ самаго содержанія науч-

ныхъ истинъ и отъ психологическихъ законовъ, которымъ подчинено всякое мышленіе и въ томъ числѣ и логическое. Полное отождествленіе логически должнаго съ естественно необходимымъ въ физической и психической природѣ возводится въ цѣльную позитивно-философскую монистическую систему Махомъ и его послѣдователями.

Вполнѣ аналогичное перенесеніе представленій о необходимомъ на область этически и эстетически должнаго производится въ такъ называемой позитивной или естественно-научной этикѣ и эстетикѣ. Особенно въ послѣднемъ столѣтіи, благодаря широкому развитію естествознанія и примѣненію его основъ къ изслѣдованію психическихъ явленій, появилась масса попытокъ вывести и построить на принципѣ необходимости этику и эстетику. Связующими звеньями между простой психической закономѣрностью и этическими или эстетическими запросами служатъ въ такихъ случаяхъ обыкновенно начала приспособленія, пользы и наибольшей интенсивности жизненныхъ проявленій. Но всѣ эти попытки основаны на недоразумѣніи и для всѣхъ нихъ характерно то, что процессъ выясненія въ сознаніи содержанія этическихъ и эстетическихъ нормъ принимается за разработку самого этически и эстетически должнаго. Между тѣмъ категорія должнаго настолько отлична отъ категоріи необходимаго и въ извѣстномъ отношеніи даже противоположна ей, что сознаніе этически и эстетически должнаго какъ таковое невыводимо изъ психологически необходимаго. Если ихъ тѣмъ не менѣе отождествляютъ въ позитивной этикѣ и эстетикѣ, то это достигается путемъ исключительнаго вниманія къ вышеуказаннымъ фактамъ перекрещиванія различныхъ родовъ должнаго между собой и съ необходимымъ, а также путемъ спеціальнаго интереса къ психологической закономѣрности, т.-е. путемъ простаго отвлеченія отъ самаго понятія должнаго.

Въ противоположность этому этицизированіе и эстетизицированіе процесса познанія встрѣчается теперь сравнительно рѣдко. Оно принадлежитъ скорѣе къ отдаленному

прошлому, когда успѣхи знанія не пріобрѣли еще рѣшительнаго перевѣса надъ всѣми другими проявленіями челоувѣческаго духа. Для современныхъ намъ системъ мышленія оно представляется даже чѣмъ-то въ высшей степени чуждымъ, нецѣлесообразнымъ и безсмысленнымъ или попросту „ненаучнымъ“. Однако, если этицизированиѣ и эстетичизированиѣ процесса познанія и не имѣетъ въ наше время мѣста въ теоріи, а всякая попытка къ нему подверглась бы самому строгому осужденію какъ „ненаучная“, то на практикѣ, какъ психологическое явленіе, оно чрезвычайно широко распространено и въ наше время. Не подлежитъ сомнѣнію, что на почвѣ этицизированія знанія стоятъ всѣ тѣ „учительскія“ или „пропагаторскія“ натуры, для которыхъ разрушать чужія заблужденія и распространять уже добытыя и достовѣрныя научныя истины гораздо важнѣе и цѣннѣе, чѣмъ добывать и создавать новыя научныя истины. Между тѣмъ въ нашемъ современномъ обществѣ больше всего именно такихъ „учителей“ и „пропагаторовъ“, цѣнящихъ процессъ познанія какъ облагораживающую и возвышающую силу въ нравственномъ, общественномъ и вообще въ духовномъ отношеніи, а не какъ способъ добыванія новыхъ научныхъ истинъ.

Иногда цѣлыя поколѣнія провозглашаютъ идею, что интеллектуальное развитіе уже само по себѣ нравственно обязываетъ и создаетъ извѣстное этическое долженствованіе. Что, напримѣръ, означаютъ слова—„культурные классы находятся въ неоплатномъ долгу передъ народомъ, и тѣ отдѣльныя личности изъ интеллигенціи, которыя дошли до пониманія этой истины, должны подумать прежде всего объ уплатѣ долга народу“,—слова, которыя наиболѣе ярко, полно и правильно характеризуютъ наше умственное и общественное движеніе въ эпоху 60-хъ и 70-хъ годовъ? Въ чемъ заключается долгъ интеллигенціи передъ народомъ, объ уплатѣ котораго прежде всего заботились лучшіе русскіе люди предшествовавшаго намъ поколѣнія? Не въ матеріальныхъ благахъ, которыми пользуется каждый культурный классъ



въ современномъ обществѣ въ большей мѣрѣ, чѣмъ народъ, нужно искать этотъ долгъ, такъ какъ тогда слѣдовало бы говорить объ имущихъ, а не о культурныхъ классахъ. Поэтому и уплата этого долга должна заключаться не въ возвращеніи тѣхъ нѣкоторыхъ матеріальныхъ благъ, обладаніе которыми составляетъ временное преимущество интеллигенціи передъ народомъ. Источникъ этого долга заключается въ томъ, что интеллигенціи даны знанія и пониманіе явленій природы и общественныхъ отношеній, и что она доработалась до полного сознанія достоинства человѣческой личности. Конечно, у интеллигенціи могли накопиться эти знанія и образоваться это сознаніе только благодаря тому, что она, пользуясь извѣстными матеріальными благами, имѣла достаточно досуга, чтобы заняться своимъ интеллектуальнымъ развитіемъ. Поэтому-то уплата долга народу заключается не въ томъ, чтобы интеллигенція, возвративъ народу свой излишекъ матеріальныхъ благъ, приблизилась по своему матеріальному быту и образу жизни къ быту народа. Такъ понимали уплату долга интеллигенціей народу только отдѣльныя личности съ черезчуръ прямолинейной натурой; они шли въ народъ и стремились „опроститься“ въ матеріальномъ, а иногда и въ духовномъ смыслѣ. Въ широкихъ кругахъ подъ уплатой долга народу интеллигенціей понималось распространеніе среди народа знаній и пониманія общественныхъ отношеній и выработку въ немъ сознанія достоинства человѣческой личности. Долгъ этотъ возникъ благодаря интеллектуальному развитію интеллигенціи, и уплата его заключалась въ уплатѣ народу интеллектуальныхъ благъ, получивъ которыя отъ интеллигенціи, народъ самъ сумѣлъ бы добыть и всѣ нужныя и по справедливости принадлежащія ему матеріальныя блага. Однако, какъ бы ни понимать уплату долга интеллигенціей народу: заключается ли она въ уплатѣ матеріальныхъ, или интеллектуальныхъ благъ,—несомнѣнно одно, что интеллектуальное развитіе побуждало лицо, получившее его, сознать, что у него есть долгъ передъ лицомъ, не получившимъ его, и придти

къ заключенію, что это развитіе получено въ современномъ обществѣ на счетъ другого. Независимо, слѣдовательно, отъ того, чѣмъ бы ни уплачивался этотъ долгъ, съ формальной стороны онъ, несомнѣнно, не внѣшне-обязательственнаго юридическаго, а внутренне-обязательственнаго этического характера. Такимъ образомъ мы видимъ здѣсь, что цѣлое поколѣніе разсматриваетъ свое интеллектуальное развитіе, какъ нѣчто, что прежде всего и само по себѣ обязываетъ къ извѣстному этическому долженствованію.

Въ нашемъ современномъ обществѣ немало также людей, для которыхъ гораздо важнѣе эстетическая сторона въ познаніи, чѣмъ его логическая структура и его строгая формальная послѣдовательность. Къ нимъ принадлежатъ тѣ универсально систематизаторскія натуры, которыя, во что бы то ни стало, стремятся къ цѣльности знанія, хотя она не достижима чисто логическимъ или научнымъ путемъ и потому они жертвуютъ изъ-за нея нѣкоторыми логическими постулатами. Очень часто даже такъ называемая „метафизическая потребность“ есть ничто иное, какъ чисто эстетическая потребность въ цѣльности, законченности и закругленности. При извѣстной психической организаціи, склонной къ эстетизицированію, человѣкъ не можетъ удовлетвориться современнымъ научнымъ знаніемъ, которое будетъ представляться ему отрывочнымъ, разрозненнымъ и неполнымъ. Чтобы заполнить неполноту и связать разрозненные отрывки, онъ будетъ черпать содержаніе изъ личныхъ чисто душевныхъ переживаній, и у него необходимо создастся метафизическая система. Такой человѣкъ будетъ убѣжденъ, что онъ обратился къ метафизикѣ во имя знанія и его цѣльности, а въ дѣйствительности онъ измѣнилъ интересамъ знанія, такъ какъ подчинилъ познавательные постулаты своимъ эстетическимъ запросамъ.

Если мы теперѣ обратимся къ соотношенію между этическими и эстетическими нормами, то увидимъ, что хотя ихъ и рѣдко прямо отождествляли, тѣмъ не менѣе постоянно выводили изъ одного и того же общаго источника.

На родственности этического и эстетического чувства постоянно и довольно упорно настаиваютъ, а потому и до сихъ поръ не перестаютъ создавать теоретическія попытки свести этическія требованія къ требованіямъ эстетическимъ или должное въ этическомъ отношеніи къ должному въ эстетическомъ отношеніи и наоборотъ. Стремленіе выводить этику изъ эстетики проявилось уже среди англійскихъ моралистовъ XVII и XVIII столѣтій. Но съ особенной силой оно сказалось въ школѣ Гербартианцевъ, какъ, напримѣръ, у Роберта Циммермана. Теперь нѣкоторые изъ русскихъ позитивистовъ и представителей новѣйшаго „реалистическаго міровоззрѣнія“ тоже разсматриваютъ этику какъ часть эстетики, при чемъ вслѣдствіе болѣе чѣмъ страннаго недоразумѣнія они считаютъ себя новаторами въ этой области.

Съ другой стороны выведеніе эстетики изъ этики и даже полное отождествленіе эстетики съ этикой съ гораздо большей силой сказалось въ исторіи духовнаго развитія человѣчества еще въ отдаленномъ прошломъ. Стремленіе свести эстетику къ этикѣ и разсматривать эстетику какъ часть этики присуще почти всѣмъ религіямъ. Искусство даже зародилось первоначально главнымъ образомъ для удовлетворенія потребностей культа. Когда же у античныхъ грековъ искусство и требованія эстетики, т.-е. должное въ эстетическомъ отношеніи не только выдѣлились въ особую сферу, но даже до извѣстной степени пріобрѣли перевѣсъ надъ другими проявленіями духовной жизни человѣка, т.-е. надъ запросами знанія и этическими требованіями, то явилось христіанство съ проповѣдью всепоглощающаго значенія этическихъ постулатовъ. Одна изъ типичнѣйшихъ чертъ первобытнаго христіанства заключается въ низведеніи эстетически должнаго до значенія второстепеннаго, неважнаго и часто даже вреднаго оттѣнка этически должнаго. Поэтому христіанствомъ провозглашалась не только возможность, но и обязательность упраздненія эстетики и искусства, какъ чего-то самостоятельнаго и независимаго отъ этики и религіи. Такой взглядъ на эстети-

ческіе запросы или на эстетически должное присущъ извѣстному религіозному теченію и до сихъ поръ. Такъ, на примѣръ, Левъ Толстой въ своей борьбѣ съ эстетикой и искусствомъ, несомнѣнно, возрождаетъ тенденціи первоначальнаго христіанства. Левъ Толстой находитъ, что этотъ первоначально-христіанскій и правильный взглядъ на эстетику свойственъ также русскому народу, который одобряетъ, что-нибудь какъ „хорошее“, т.-е. какъ вмѣстѣ и доброе, нравственно правильное, и въ то же время красивое или удовлетворяющее эстетическимъ требованіямъ, а не какъ что-нибудь одно, оторванное отъ другого. Въ данномъ случаѣ Левъ Толстой несомнѣнно сдѣлалъ художественно глубокое и вѣрное лингвистическое замѣчаніе и интуитивно проникъ въ сокровенный духъ одного изъ замѣчательно мѣткихъ и многовыражающихъ словъ, которыми такъ богатъ русскій языкъ. Въ русскомъ словѣ—хорошій—дѣйствительно заключается безсознательный инстинктивный и потому полный синтезъ этически должнаго съ эстетически должнымъ, какъ въ русскомъ словѣ—правда—выраженъ синтезъ правды-истины съ правдой-справедливостью, т.-е. теоретически должнаго съ практически должнымъ.

Изъ всего сдѣланнаго нами обзора ясно, что не научная философія сближаетъ различные роды должнаго, соответствующіе тремъ отдѣльнымъ отраслямъ ея. Сближеніе это, доходящее до полнаго отождествленія, постоянно производилось въ исторіи духовнаго развитія человѣчества. Въ немъ сказывалось и сказывается какъ бы возвращеніе къ первобытнымъ и примитивнымъ воззрѣніямъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что только благодаря постепенному и медленному развитію и только путемъ сложнаго процесса дифференціаціи человѣкъ созналъ, что его высшія духовныя потребности заключаются въ требованіяхъ теоретическихъ, этическихъ и эстетическихъ или въ осуществленіи теоретически, практически и эстетически должнаго. Первоначально всѣ эти потребности и основанное на нихъ сознаніе должнаго въ трехъ различныхъ отношеніяхъ находи-

лись, конечно, внѣ поля яснаго сознанія. Все должное въ общей недифференцированной и нерасчлененной массѣ сосредоточивалось въ обычаяхъ, въ которыхъ выражался и накопленный опытъ теоретическаго знанія, и практическія требованія окружающей соціальной среды и запросы эстетическаго чувства. Поэтому когда „русскіе соціологи“ съ одной стороны и Левъ Толстой съ другой, какъ сознательные противники дифференціаціи, видяшіе въ ней коренное зло въ человѣческомъ развитіи, настаивали на первоначальной недѣлимости двуединой правды или видѣли извращеніе въ расчлененіи „хорошаго“ на этически доброе и эстетически красивое, то идеаль былъ для нихъ не только путеводной звѣздой для руководства въ будущемъ, но въ значительной мѣрѣ и скрывался въ отдаленномъ прошломъ, гдѣ они усматривали хотя бы частичное осуществленіе его. Въ противоположность этому нѣкоторые изъ сторонниковъ новѣйшаго „реалистическаго міровоззрѣнія“ убѣждены, что они являются новаторами, стремятся только впередъ и борются за осуществленіе лишь идеаловъ будущаго, въ то время, когда они подобно „рускимъ соціологамъ“ и Льву Толстому возвращаются къ давно пережитому смѣшенію различныхъ сферъ долженствованія. Они, не задумываясь, провозглашаютъ эстетику „основной наукой объ оцѣнкахъ вообще“, включающей въ себя теорію познанія и этику лишь какъ свои развѣтвленія, и въ подтвержденіе универсальнаго значенія эстетики, какъ всеобщей науки объ оцѣнкахъ, ссылаются между прочимъ также и на то, что „не напрасно говорятъ о *вѣчной красотѣ истины* и о *нравственно-прекрасномъ*“. <sup>1)</sup> Можно было бы удивляться, почему это міровоззрѣніе декадентскаго „эстетизма“ выдаетъ себя за „реалистическое міровоззрѣніе“, если бы здѣсь не было такъ очевидно намѣреніе провести подъ популярной этикеткой реализма совершенно чуждые ему

---

<sup>1)</sup> Ср. „Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“, С.-Петербургъ, 1904 г., стр. 131 и слѣд.

взгляды. Но надо признать, что лишь вслѣдствіе прискорбнаго недоразумѣнія подобные сторонники „реалистическаго міровоззрѣнія“ могутъ считаться защитниками положительныхъ наукъ и людьми передовыми въ то время, какъ они только воскрешаютъ старыя метафизическія системы, давно оставленныя на Западѣ за ихъ негодностью. Новаторы этого типа принадлежать къ доморощеннымъ проявленіямъ чисто „русскаго духа“, который постоянно „твердить зады“.

## II.

Изъ сдѣланнаго выше обзора мы видимъ, что смѣшеніе и отождествленіе познавательного этически и эстетически должнаго выражалось и выражается въ самыхъ различныхъ формахъ: то въ сведеніи къ одному изъ этихъ видовъ долженствованія, какъ къ основному, двухъ другихъ, какъ производныхъ, то въ сведеніи ихъ всѣхъ къ терминологически родственному, но по существу безусловно противоположному понятію необходимаго. Во всѣхъ этихъ случаяхъ однако этическая проблема вообще и понятіе этически должнаго въ частности одинаково утрачиваетъ часть своей самостоятельности, опредѣленности и значенія. Поэтому возникшее въ нашей философской литературѣ убѣжденіе въ безусловной самостоятельности этически должнаго и въ необходимости теоретически обосновать его привело къ самой крайней оппозиціи противъ всѣхъ выше разсмотрѣнныхъ тенденцій, умаляющихъ самостоятельность и обособленность этически должнаго, какъ такового. Основываясь на своеобразномъ гносеологическомъ значеніи понятія должнаго, у насъ требовали рѣзкаго выдѣленія, строгаго отграниченія и безусловнаго противопоставленія его всѣмъ остальнымъ формамъ и содержаніямъ нашего сознанія. У насъ не хотѣли удовлетвориться установленнымъ философской критикой Канта и теперь общепринятымъ въ научно-философской литературѣ противопоставленіемъ формальныхъ категорій необходимаго и должнаго, такъ какъ счи-

тали недостаточнымъ доказывать противоположность этихъ голыхъ формъ нашего сознанія и не довольствовались тѣмъ, что должное не сводимо къ необходимому и не выводимо изъ него. Противоположность между совершающимся съ естественной необходимостью и постулируемымъ нравственностью должна была быть, какъ у насъ думали, гораздо рѣзче и опредѣленнѣе формулирована путемъ теоретическаго обоснованія безусловной противоположности между бытіемъ и долженствованіемъ, истиннымъ и должнымъ. „Для теоріи познанія нѣтъ противоположности, болѣе рѣзкой, чѣмъ бытіе и долженствованіе, истинное и должное“<sup>1)</sup>—вотъ формула, въ которой наиболѣе ярко выразилось это направленіе нашей философской мысли. Въ противопоставленіи бытія и долженствованія, истиннаго и должнаго противопоставляются не только формальныя категоріи нашего сознанія, но и содержанія этихъ трансцендентальныхъ формъ. Во имя борьбы съ „безплоднымъ формализмомъ“ представители этой точки зрѣнія отказались отъ всей критической работы научной философіи, которая приводитъ къ расчлененію понятій, и прежде всего они, не заявляя впрочемъ объ этомъ прямо, отвергли установленное Критикой чистаго разума Канта различіе между трансцендентальными формами и содержаніемъ нашего познанія. Иными словами, они отвергли самостоятельное значеніе формальныхъ категорій въ процессѣ познанія. Въ ихъ теоретическомъ построеніи понятіе должнаго признается однозначущимъ съ этически должнымъ, такъ какъ оно мыслится всегда съ опредѣленнымъ этическимъ содержаніемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно и ограничено исключительно имъ. По ихъ мнѣнію, истинное мы мыслимъ какъ бы съ естественной принудительностью, ибо мы мыслимъ его не потому, что мы должны его мыслить и можемъ его не мыслить, а потому, что мы необходимо его мыслимъ и не можемъ его не мыслить.

<sup>1)</sup> Ср. П. Струве, Предисловіе къ книгѣ Н. Бердяева, Субъективизмъ и индивидуализмъ, стр. XLVIII.

Но съ естественной необходимостью мышленіе совершается на основаніи психологическихъ законовъ. Мышленіе, какъ чисто психическій процессъ, наряду съ другими психическими явленіями и подобно всему совершающемуся въ физической и психической природѣ, несомнѣнно, подчинено законамъ, устанавливающимъ причинныя соотношенія, происходящія съ естественной необходимостью. Кромѣ психологическихъ нѣтъ другихъ законовъ мышленія, которые дѣйствовали бы съ принудительностью, и на основаніи которыхъ мы мыслили бы съ естественной необходимостью, такъ какъ при данныхъ условіяхъ мы не могли бы не мыслить того, что мы мыслимъ. Какіе бы то ни было законы мышленія, опредѣляющіе соотношенія между отдѣльными содержаніями мышленія съ естественной необходимостью, будутъ вполнѣ тождественны съ психологическими законами, и потому мы будемъ ошибаться, если признаемъ ихъ отличающимися отъ психологическихъ законовъ и назовемъ ихъ логическими, а не психологическими законами мышленія. Очевидно, что настаивающіе на томъ, что логика не нормативная, а лишь описательная и аналитическая наука, и логическіе законы не нормы, а принудительные законы мышленія дѣлаютъ эту ошибку и или принимаютъ психологическіе законы мышленія за логическіе законы.

Что это дѣйствительно такъ, особенно ясно видно по тѣмъ примѣрамъ, которые приводятся въ подтвержденіе принудительнаго характера яко бы логическихъ законовъ, обусловливающихъ мышленіе съ естественной необходимостью. Въ такихъ случаяхъ всегда берутся примѣры, касающіеся единичныхъ представленій. Для подтвержденія хотя бы того, что логическій законъ тождества не нормативный законъ, а лишь формулированіе того, какъ мы судимъ съ естественной необходимостью, берутся для сравненія послѣдовательныя воспріятія отъ одного и того же предмета. Если я вижу на лугу дерево, то я знаю, что всякій слѣдующій разъ, когда я опять увижу это дерево, мое представленіе о немъ будетъ тождественно и всегда



это будетъ одно и то же тождественное само съ собой дерево. Конечно, тождество моихъ послѣдовательныхъ представленийъ отъ одного и того же предмета и мое убѣжденіе въ тождественности самого предмета получается съ безусловной принудительностью, опредѣляемой какъ естественная необходимость. Иначе и не могло бы быть, такъ какъ всѣ наши воспріятія, а, слѣдовательно, и всѣ представления получаютъ съ естественной необходимостью, изслѣдованіе и опредѣленіе которой по отношенію къ психическимъ явленіямъ и есть задача психологіи. Поэтому и тотъ „законъ“ тождества, который мы констатируемъ по отношенію къ тождественности единичныхъ представленийъ и психическихъ переживаній, воспринятыхъ при одинаковыхъ условіяхъ и отъ однихъ и тѣхъ же предметовъ, есть чисто психологическій законъ, который, какъ и всякій естественно-научный законъ, устанавливаетъ извѣстное причинное соотношеніе, происходящее съ естественной необходимостью. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ, которое должно быть исходнымъ пунктомъ при всякомъ анализѣ и изслѣдованіи процесса мышленія. Несомнѣнно, что въ основѣ всякаго мышленія, а, слѣдовательно, и мышленія логическаго или научнаго, лежитъ естественный ходъ мышленія, происходящій съ естественной необходимостью. Нѣтъ нужды лишній разъ повторять, что и логическое мышленіе какъ и все въ природѣ подчинено естественнымъ законамъ, дѣйствіе которыхъ характеризуется какъ бы принудительностью.

Но единичныхъ комбинацій, получающихся въ результатѣ естественнаго хода мышленія, безконечное множество, такъ какъ уже безконечно велико количество единичныхъ представленийъ, воспринимаемыхъ отдѣльными мыслящими индивидуумами. Все это безконечное множество индивидуально комбинированныхъ соотношеній между безконечно большимъ количествомъ различныхъ единичныхъ представленийъ составляетъ область личныхъ психическихъ переживаній тѣхъ или другихъ индивидуумовъ. Воспроизводя своимъ со

держаніемъ извѣстные факты, оно тоже имѣетъ значеніе знанія, которое составляетъ индивидуальное достояніе той или иной отдѣльной личности. Но оно не является знаніемъ въ научномъ смыслѣ какъ потому, что оно необозримо, такъ и потому, что оно не приведено въ порядокъ или систему. Для созданія научнаго знанія или науки необходимо производить выборъ изъ этого безконечнаго множества единичныхъ комбинацій между единичными содержаніями мышленія и полученное послѣ выбора приводить въ систему. Какъ производство выбора, такъ и приведеніе въ систему избранныхъ соотношеній и содержаній мышленія изъ всей безконечной маcсы соотношеній и содержаній, имѣющихся въ индивидуальномъ мышленіи, основаны уже не на естественной необходимости, такъ какъ всѣ отдѣльныя содержанія мышленія, число которыхъ безконечно велико, и все безконечное множество различныхъ комбинацій между ними *одинаково* получаются съ естественной необходимостью. Очевидно, что выборъ и систематизація должны производиться не на основаніи безразличнаго принципа естественной необходимости, а на основаніи принципа, опредѣляющаго извѣстныя различія, каковымъ является принципъ оцѣнки. Въ свою очередь основаніе для оцѣнки надо искать не въ случайныхъ субъективныхъ мотивахъ, а въ общихъ правилахъ и общеобязательныхъ нормахъ. Такими общими правилами и общеобязательными нормами могутъ быть только логическія нормы. Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ заключенію, что для выбора и систематизаціи опредѣленныхъ содержаній мышленія для созданія научнаго знанія устанавливаются извѣстныя правила или логическія нормы, на основаніи которыхъ отличаютъ правильное логическое или научное мышленіе отъ безразличнаго, то правильнаго, то неправильнаго *одинаково* происходящаго съ естественной необходимостью<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Такъ какъ единичныя комбинаціи между отдѣльными содержаніями мышленія, образующіяся съ естественной необходимостью, вырабатываются въ индивидуальномъ мышленіи, то научное мышленіе часто опредѣлялось въ противоположность индивидуальному мышленію, какъ социальное мышленіе.

Поэтому логическій законъ тождества совершенно отличается отъ психологическаго закона тождества представлений, получаемыхъ при одинаковыхъ условіяхъ отъ одного и того же предмета. Онъ заключается въ извѣстномъ правилѣ или нормѣ, требующей во всемъ согласнаго съ собой мышленія и наиболѣе ярко выраженной въ законѣ логической послѣдовательности, которая опредѣляется такъ же, какъ законъ согласованія (*Grundsatz der Einstimmigkeit—Uebereinstimmung, principium convenientiae*). Сферу примѣненія логическаго закона тождества составляютъ не единичныя представленія, а умозаключенія или силлогизмы. Силлогизмы, какъ извѣстно, выражаютъ соотношенія между понятіями и ихъ элементами, а понятія образуются и создаются путемъ сужденій. Такимъ образомъ основу всякаго логическаго мышленія составляетъ построеніе сужденій и образованіе изъ нихъ понятій.

Безусловно рѣшающее значеніе построенія сужденій и образованія понятій для научнаго мышленія заставляетъ сторонниковъ нормативной логики особенно тщательно заниматься анализомъ и изслѣдованіемъ этого познавательнаго процесса. Въ противоположность Аристотелевской и особенно схоластической логикѣ, сосредоточивавшей все свое вниманіе на ученіи о силлогизмѣ, современная нормативная логика выдвинула на первый планъ основное значеніе сужденія и понятія. Именно благодаря разработкѣ ученія о сужденіяхъ и понятіяхъ особенно ясно обнаружилось различіе и даже полная противоположность

Однако, обозначеніе научнаго мышленія социальнымъ правильно лишь постольку, поскольку всякое мышленіе является социальной функціей, такъ какъ оно невозможно безъ языка, общенія, коллективныхъ усилій и т. д. Но само по себѣ научное мышленіе не можетъ быть признано социальнымъ, ибо оно не есть коллективное мышленіе или мышленіе большинства. Оно всеобщее мышленіе не въ смыслѣ простаго обобществленія или простаго распространенія на всѣхъ членовъ общества, а въ смыслѣ общеобязательности для каждаго человѣка. Поэтому научное мышленіе должно быть признано надъиндивидуальнымъ, а не социальнымъ мышленіемъ. Разницу между этими понятіями я выяснилъ въ шестой главѣ своего методологическаго изслѣдованія на нѣмецкомъ языкѣ. Ср. Th. Kistiakowski, *Gesellschaft und Einzelwesen*.

Вопросы философіи, кн. 86.

6

логического нормативнаго мышленія, производимаго по извѣстнымъ правиламъ, и ненормированнаго хода мышленія, происходящаго только съ естественной необходимостью какъ бы принудительно, безъ всякаго участія преднамѣренности или цѣли по отношенію къ научному познанію. Это, конечно, не мѣшаетъ и послѣднимъ путемъ, т.-е. путемъ естественнаго хода мышленія, пріобрѣтать и накапливать научныя знанія тѣмъ болѣе, что первоначальное накопленіе знаній совершалось только этимъ путемъ. Теперь, такъ называемое, случайное открытіе научныхъ истинъ производится этимъ путемъ.

Но въ то время какъ для спеціалиста отдѣлъ логики, занимающійся ученіемъ о построеніи сужденій и образованіи понятій, является областью, въ которой особенно рѣзко проводится граница между логическимъ мышленіемъ, подчиняющимся правиламъ, и чисто психологическимъ мышленіемъ, обусловленнымъ только причинными соотношеніями между отдѣльными элементами мышленія, для неспеціалиста, хотя бы основательно ознакомившагося съ новѣйшими ученіями по теоріи познанія, но не занимавшагося спеціально логикой, именно въ этой области таится источникъ всѣхъ ошибокъ и недоразумѣній. Причина прямо противоположныхъ выводовъ, къ которымъ приходятъ теоретики при разсмотрѣннн основы всякаго мышленія—сужденій и понятій, заключается въ двойственномъ характерѣ этихъ послѣднихъ. Сужденіе и понятіе суть наиболѣе общія формы всякаго мышленія. Чисто психологическое мышленіе, подчиняющееся только естественной необходимости, также выражается въ сужденіяхъ и понятіяхъ. Всѣ чисто психологическія не преднамѣренныя ассоціаціи приводятъ къ той же основной формѣ мышленія—къ построенію сужденій и образованію понятій. Такимъ образомъ и здѣсь мы имѣемъ, съ одной стороны, сужденія и понятія, образованныя вполне естественнымъ путемъ, какъ бы принудительно, которыхъ безконечное множество, а съ другой,—только болѣе или менѣе опредѣленное количество избранныхъ и цѣлесообразно обра-

зованныхъ суждений и понятій. Затрудненіе увеличивается еще благодаря тому, что сужденія и понятія того и другого порядка обозначаются одними и тѣми же терминами. Впрочемъ, теперь можно уже считать болѣе или менѣе общепринятымъ предложеніе Зигварта называть понятія, создающіяся естественно-психологическимъ путемъ или не преднамѣренныя и не провѣренныя критикой понятія — общими представленіями, а словомъ понятіе обозначать строго логически образованныя понятія, имѣющія научное значеніе <sup>1)</sup>.

Такъ, напримѣръ, присутствіе на лугу дерева, противъ котораго мы сидимъ, дастъ матеріаль для цѣлаго ряда суждений, построенныхъ съ психологической принудительностью, въ которыхъ мы будемъ комбинировать отдѣльные элементы нашихъ представленій о данномъ деревѣ, о лугѣ, на кото-

---

<sup>1)</sup> Иногда указываютъ на то, что даже тѣ, кто съ особенной силой подчеркиваетъ нормативный характеръ логики, какъ, напримѣръ, Зигвартъ, не вполне послѣдовательно проводятъ нормативную точку зрѣнія. Но это совершенное недоразумѣніе. Мы указали выше, что въ основѣ всякаго логическаго мышленія, какъ и вообще всякаго мышленія, лежатъ психологическіе законы мышленія. Поэтому при изложеніи логики нельзя обходиться безъ общаго обзора чисто психологическихъ процессовъ мышленія и безъ постоянного указанія на нихъ. При этомъ не всегда удается точно отгнѣить, гдѣ оканчивается обзоръ психологическихъ явленій, и гдѣ начинается анализъ и изложеніе логическихъ правилъ. Трудность увеличивается еще вслѣдствіе отсутствія точной, исчерпывающей и разграничивающей терминологіи. Отсутствуютъ притомъ именно терминологическія разграниченія между психическими и логическими формами мышленія. Въ виду всего этого намъ кажется, что Струве, высказавшій мнѣніе, что „Зигвартъ, въ сущности, все время колеблется между нормативнымъ и аналитически-объяснительнымъ или позитивнымъ пониманіемъ логики“, принялъ вводныя чисто психологическія объясненія Зигварта за его логическія ученія. Совсѣмъ другое значеніе имѣетъ ссылка на Липпса, какъ на автора логики, для которой характерно „признаніе естественной необходимости логическаго мышленія“. Липпсъ психологистъ, и потому онъ интересуется главнымъ образомъ психологической стороной логическаго процесса мышленія. Если, однако, онъ, несмотря на свой психологизмъ, обнаруживаетъ иногда поползновеніе въ духѣ нормативной логики и телеологическаго критицизма, то это только доказываетъ, что въ Германіи теперь нельзя быть вполне послѣдовательнымъ психологистомъ, такъ какъ развитіе философской мысли за послѣднія десятилѣтія вліяетъ даже на тѣхъ, кто сознательно сторонится отъ ея главнаго русла.

ромъ оно растеть, и объ ихъ взаимной связи. Мы создадимъ себѣ общія представленія и объ этомъ деревѣ, и о данномъ лугѣ, на которомъ оно растеть, и о томъ, какъ это дерево растеть на лугу. Всѣ сужденія и общія представленія будутъ образовываться съ естественной необходимостью, такъ какъ они будутъ обусловлены нашими воспріятіями отъ предметовъ нашихъ представлений. Они будутъ вѣрно воспроизводить нѣчто данное въ дѣйствительности, и въ этомъ смыслѣ они будутъ истинными. Но они нисколько не расширяютъ наши знанія въ научномъ смыслѣ, и потому ихъ нельзя назвать истинными въ научномъ смыслѣ. Мы можемъ создать безконечное множество такихъ психологически вполнѣ вѣрныхъ и согласныхъ съ дѣйствительностью, а потому истинныхъ сужденій и общихъ представлений, и тѣмъ не менѣе мы не обогатимъ нашего научнаго знанія ни одной научной истиной <sup>1)</sup>.

Для полученія научныхъ истинъ сужденія должны создаваться не о данномъ деревѣ, растущемъ на лугу, а о деревѣ вообще и даже о растеніи вообще. Затѣмъ мы должны изслѣдовать свойства, присущія не специально данному дереву, а дереву или растенію вообще. Мы должны опредѣлять составныя части растенія вообще, доходя до клѣточекъ и разлагая ихъ въ свою очередь на составныя части, мы должны устанавливать условія жизни, роста и развитія какъ растительной клѣточки, такъ и всего растенія, мы должны изучать морфологию растеній или способъ образованія тѣхъ или другихъ формъ и частей растенія, и т. д. Когда мы будемъ такимъ образомъ создавать сужденія о растеніи вообще, и его свойствахъ и условіяхъ существованія и развитія вообще и будемъ точно вырабатывать вполнѣ устойчивыя понятія, то мы можемъ получать вполнѣ

<sup>1)</sup> Насколько сложны проблемы теоріи познанія, можно судить хотя бы по тому, что даже для основнаго понятія всякаго познанія—для истины существуетъ нѣсколько различныхъ опредѣленій, такъ что приходится признать, что есть нѣсколько различныхъ понятій истины. Въ самыхъ общихъ чертахъ это свойство понятія истины замѣчено Виндельбандомъ. Ср. Виндельбандъ, Прелюби. Спб., 1904, ст. 112—115.

научныя истины или устанавливать факты, имѣющіе общее значеніе, основываясь на изученіи даннаго вполне конкретнаго и единичнаго растенія. Изслѣдованію подвергаются всегда только единичныя и конкретныя деревья и растенія; даже нельзя изслѣдовать растенія или деревья вообще иначе, чѣмъ изслѣдуя единичныя деревья или растенія. Но научное изслѣдованіе въ томъ и заключается, что произведенное по отношенію къ данному конкретному предмету, оно относится не къ нему одному, но къ такому предмету вообще или ко всякому такому предмету. Научныя истины потому и имѣютъ силу и значеніе, что у насъ существуетъ увѣренность, что научно установленные факты по отношенію къ одному конкретному предмету относятся ко всякому такому предмету.

Какимъ же образомъ изслѣдованіе, произведенное надъ однимъ конкретнымъ растеніемъ, можетъ приводить къ установленію фактовъ общаго характера, имѣющихъ отношеніе не къ данному только растенію, а ко всякому растенію или къ растенію вообще? На чемъ основана наша увѣренность, что то, что относится къ одному предмету, будетъ всегда повторяться на всякомъ подобномъ же предметѣ? Дж. Ст. Милль отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, что наша увѣренность основана на теоретическомъ „положеніи, что строй природы единообразенъ“, а это положеніе „есть основной законъ, общая аксіома индукціи“<sup>1)</sup>.

Но откуда мы можемъ знать, каковъ строй природы?— Очевидно, что теоретическое положеніе о единообразіи строя природы, которое Милль считаетъ аксіомой, не можетъ претендовать на ту безусловную воззрительную простоту и самоочевидность, какую обладаютъ математическія

1) Д. С. Милль, „Система логики“ Москва, 1900, стр. 245 „положеніе, что строй природы единообразенъ (каково бы ни было наиболѣе подходящее выраженіе для этого принципа), есть основной законъ, общая аксіома индукціи. Тѣмъ не менѣе было бы большою ошибкой видѣть въ этомъ широкомъ обобщеніи какое-либо объясненіе индуктивнаго процесса. Я настаиваю, напротивъ, на томъ, что оно само есть примѣръ индукціи и притомъ индукціи далеко не самой очевидной“.

аксіомы, подобно, на примѣръ, аксіомѣ, что кратчайшее расстояние между двумя точками на одной плоскости есть прямая линия, или что двѣ параллельныя линіи на всемъ протяженіи своемъ не встрѣтятся. Положеніе о единообразіи строя природы предполагаетъ въ высшей степени сложный синтезъ; оно опредѣляетъ сущность и основныя свойства міра, внѣ насъ лежащаго, со всѣмъ его богатствомъ и многообразіемъ формъ и проявленій. Поэтому оно можетъ быть признано аксіомой или основнымъ закономъ, лежащимъ въ основаніи всего нашего познанія и составляющимъ его предпосылку только въ томъ случаѣ, если оно будетъ прямо провозглашено какъ метафизическая истина.

Однако Дж. Ст. Милль не признаетъ метафизическихъ истинъ и цѣликомъ сводитъ всякое знаніе къ опыту. Поэтому, провозгласивъ положеніе о единообразіи природы основнымъ закономъ или общей аксіомой индукцій, онъ сейчасъ же спѣшитъ увѣрить читателя, что само это положеніе въ свою очередь „есть примѣръ индукціи“. Читатель долженъ повѣрить Миллю на слово, что съ одной стороны положеніе о единообразіи природы составляетъ въ качествѣ общей аксіомы основаніе индукціи, но въ то же время оно есть результатъ примѣненія индукціи, а съ другой стороны задача индукціи заключается въ томъ, чтобы устанавливать гдѣ, когда и въ чемъ заключается единообразіе природы, но въ то же время единообразіе природы есть основной законъ индукціи. Вся система логики Милля построена на этомъ ничѣмъ не замаскированномъ заколдованномъ кругѣ доказательствъ (*circulus vitiosus*), при чемъ когда онъ излагаетъ свои основныя положенія въ другомъ порядкѣ, то оказывается, что онъ также беззастѣнчиво прибѣгаетъ къ *retitio principii* и считаетъ доказаннымъ то, что еще требуется доказать <sup>1)</sup>. Его нисколько не останавливаетъ болѣе чѣмъ сомнительный характеръ его основныхъ положеній. Въмѣсто того, чтобы болѣе тщательно проанализировать

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 254.



основные принципы своей логической системы и создать для нея вполне прочный теоретический фундамент, Милль по своему обыкновенію торопится перейти къ частнымъ примѣрамъ и единичнымъ доказательствамъ, которые при шаткости самой основы его логическихъ построений, конечно, не могутъ ничего доказать. Онъ, правда, обѣщаетъ болѣе подробно разъяснить свои основные принципы при анализѣ закона всеобщей причинной связи <sup>1)</sup>? Однако, когда Милль переходитъ къ разсмотрѣнію закона всеобщей причинной связи, то у него опять оказывается, что съ одной стороны законъ причинной связи есть наиболѣе общая, а потому и наиболѣе достовѣрная индукція, а съ другой стороны „состоятельность всѣхъ индуктивныхъ методовъ зависитъ отъ *предположенія*, что всякое событіе или начало всякаго явленія должно имѣть какую-либо причину, какое-либо предыдущее, за которымъ оно неизмѣнно и безусловно слѣдуетъ“ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ для того, чтобы сохранить какой-нибудь смыслъ и доказательность за теоретическими построениями Милля, приходится признать основой его системы логики его первоначальное утвержденіе, что положеніе о единообразіи природы или законъ всеобщей причинной связи есть основной законъ или общая аксіома индукціи. Но выше мы указали на то, что такой законъ или общая аксіома могутъ быть признаны основой логической системы только въ томъ случаѣ, если они будутъ признаны метафизическими истинами. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 257 и 259.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 452.

<sup>3)</sup> Мнѣ уже приходилось въ своей статьѣ въ сборникѣ „Проблемы Идеализма“ указывать на то, что Дж. Ст. Милль основываетъ свою теорію познанія на метафизическихъ предпосылкахъ, совсѣмъ даже не замѣчая этого. Свой анализъ я закончилъ словами: „такъ мало продумывать основы своихъ философскихъ построений могъ только такой поверхностный мыслитель, какимъ былъ Милль“; ср. „Проблемы Идеализма“, стр. 305. Къ сожалѣнію, въ слѣдствіе lapsus calami я написалъ „поверхностный“ вмѣсто „неглубокий“. Эту цитату г. А. Луначарскій воспроизводитъ въ своей критической статьѣ о „Проблемахъ Идеализма“, напечатанной въ журналѣ „Образованіе“, въ слѣдующемъ видѣ: „г. Кистяковскій заявляетъ не болѣе, не менѣе, какъ то,

Но даже оставляя въ сторонѣ вопросы о томъ, откуда мы можемъ знать, каковъ строй природы, и о томъ, что такое знаніе имѣетъ и можетъ имѣть значеніе только какъ метафизическая истина или какъ знаніе высшаго порядка и трансцендентнаго происхожденія, мы все-таки не можемъ признать, что основу естественно-научнаго познанія природы составляетъ положеніе о единообразіи строя природы. Если бы оно составляло основу естественно-научнаго познанія, то мы могли бы всегда и вездѣ устанавливать единообразія. Отчего бы намъ тогда не открывать извѣстнаго единообразія между растеніемъ и хотя бы небеснымъ свѣтиломъ, напр. планетой или между лошадыю и рѣкой? Но естественныя науки не проводятъ такихъ параллелей и не устанавливаютъ соотвѣтственныхъ единообразій; они обнаруживаютъ большой тактъ въ очень строгомъ опредѣленіи границъ для констатированія единообразій. Чрезвычайная

---

что Дж. Ст. Милль—„поверхностный мыслитель, который не ясно продумывалъ основы своихъ философскихъ построеній“. Можно было отнестись снисходительно къ замѣнѣ словъ „мало продумывать“ словами „не ясно продумывать“, пока это было слѣдано въ журнальной статьѣ, объяснивъ ее спѣшностью журнальной работы и излишне самонадѣяннымъ отношеніемъ автора къ своей памяти. Но съ тѣхъ поръ прошло достаточно времени, чтобы исправить ошибку. Тѣмъ не менѣе при перепечаткѣ своей статьи въ сборникѣ г. А. Луначарскій не устранилъ допущеннаго имъ извращенія моихъ словъ; ср. А. Луначарскій: „Этюды критическія и политическія“, Москва, 1905, стр. 229. Я оставляю въ сторонѣ нравственную оцѣнку подобнаго обращенія съ чужими мнѣніями и словами. Теоретическій интересъ представляеть только вопросъ, насколько приложимо то или другое опредѣленіе къ Миллю. Мнѣ кажется, что теперь ни одинъ образованный человекъ не могъ бы обвинить Милля въ „неясности“. Приговоръ о немъ Ничше, что онъ „оскорбительно ясенъ“, долженъ быть признанъ классическимъ. Напротивъ, надо признать безусловно справедливымъ упрекъ Миллю въ томъ, что онъ „мало продумываетъ“ основы своей философской системы. Въ этомъ случаѣ утвержденіе Ф. А. Ланге, „что Кантъ начинаетъ именно съ того пункта, на которомъ Милль кончаетъ“, чрезвычайно мѣтко характеризуетъ отношенія между этими двумя мыслителями, изъ которыхъ идущій дальше умеръ за два года до рожденія, останавливающегося на полъ-пути. Неспособность г. А. Луначарскаго провести различіе между „неясностью“ и „недостаточной продуманностью“ по отношенію къ философской системѣ Милля бросаетъ довольно опредѣленный свѣтъ на уровень его философскаго образованія.

умѣренность естествознанія по отношенію къ установленію единообразій объясняется тѣмъ, что оно создавалось не по методамъ, рекомендуемымъ логикой Дж. Ст. Милля. Къ счастью для естествознанія всѣ его основныя положенія уже были созданы и развиты ко времени появленія этой логики, и потому оно могло и дальше развиваться, не испытывая на себѣ пагубнаго вліянія ея.

Къ сожалѣнію, въ противоположность естествознанію социологія не обладала тѣмъ же счастьемъ болѣе ранняго появленія на свѣтъ. Она до сихъ поръ не вполнѣ выработала свои научныя основы, и потому вліяніе логики Дж. Ст. Милля принесло ей массу бѣдствій. Несомнѣнно, что именно благодаря вліянію этой логики въ социологіи такъ широко распространено бесплодное въ научномъ отношеніи стремленіе устанавливать всякаго рода единообразія между біологическимъ организмомъ и обществомъ. Правда, эти единообразія не признаются установленными окончательно, такъ какъ они основаны не на полной индукціи, а лишь на аналогіи. Но достаточно уже одного того, что въ установленіи такихъ аналогій видѣли задачу научной социологіи, и что органическую теорію считали научной теоріей, могущей привести къ научному познанію социальныхъ явленій. То теоретическое значеніе, которое долгое время придавалось органической теоріи въ социологіи, и которое въ нѣкоторыхъ научныхъ кругахъ и до сихъ поръ ей дается, давало совершенно ложное направленіе научной мысли при изслѣдованіи социальныхъ явленій и мѣшало даже понимать, въ чемъ заключается научная задача социологіи. Лучшимъ доказательствомъ того, что стремленіе устанавливать въ социологіи ненужныя единообразія, возникающее вслѣдствіе преклоненія передъ научными методами, рекомендуемыми Миллемъ, отражается крайне вредно на научной разработкѣ социологическихъ проблемъ, служить вся дѣятельность Михайловскаго какъ социолога. Онъ всю жизнь боролся съ органической теоріей и опровергалъ ее, и въ то же время органическая теорія всегда была исходной точкой и мето-

дологической основой его социологических теорий и построений.

Основу органической теории составляет не сама аналогия, а указанные методологические предпосылки, наиболее ясно сформулированные Миллем. Поэтому органическую теорию нельзя опровергнуть никакими биологическими и социологическими фактами и данными. Этому неспособны понять не только сторонники органической теории, но и все те противники ее из позитивистов, как биологов, так и социологов, которые стараются подыскать массу биологических и социологических фактов и доказательств, опровергающих ее. Чтобы опровергнуть эту теорию, нужно отказаться от методов исследования, рекомендуемых Миллем, и прежде всего подвергнуть критике его утверждение, что основу всякой индукции составляет аксиома о „единообразии строя природы“.

В самом деле эта аксиома не только не указывает границ для установления единообразий в природе, но и не дает никакой руководящей нити для определения этой границы, заключающейся в разнообразиях, встречающихся в природе, и для указания, в чем они выражаются. Между тем как судьба органической теории, в которой постоянно выдвигаются на первый план то сходства, то различия между организмом и обществом, так и чрезвычайное разнообразие форм и видов во всех областях природы неопровержимо свидетельствуют о том, какое громадное значение имеет разнообразие в природе для научного познания. Известно, что разнообразие в природе простирается так далеко, что даже на одном и том же дереве есть двух совершенно сходных между собою листьев, и что даже песчинки сильно различаются между собой. Да и сам Дж. Ст. Милль признает, что „действительно строй природы не только единообразен, но в то же время и до бесконечности разнообразен“ <sup>1)</sup>. Безконеч-

<sup>1)</sup> См. там же, стр. 248.

ное разнообразіе формъ и видовъ природы даетъ намъ полное право признать аксіомой положеніе, что строй природы разнообразенъ, которая притомъ равноцѣнна аксіомѣ, отстаиваемой Миллемъ. Но если мы съ одинаковымъ правомъ можемъ утверждать какъ то, что строй природы единообразенъ, такъ и то, что строй природы разнообразенъ, то мы не можемъ и не должны признать, что одно изъ этихъ положеній составляетъ въ качествѣ аксіомы основаніе всякаго индуктивнаго заключенія. Мы не могли бы, напримѣръ, построить нашей Эвклидовой геометріи, если бы признали аксіомой и то, что параллельныя линіи на всемъ своемъ протяженіи не встрѣчаются, и то, что они на извѣстномъ хотя бы безконечно большемъ разстояніи встрѣтятся, или и то, что кратчайшее разстояніе между двумя точками на одной плоскости—прямая линія, и то, что кратчайшимъ разстояніемъ можетъ быть и не прямая линія. Очевидно, слѣдовательно, что аксіомы о единообразіи и разнообразіи строя природы имѣютъ совсѣмъ другое значеніе и цѣнность, чѣмъ аксіомы Эвклидовой геометріи. Они отличаются тѣмъ антиномическимъ характеромъ, который свойственъ всѣмъ приговорамъ о томъ, какъ устроенъ міръ въ его цѣломъ,—приговорамъ, имѣющимъ по необходимости метафизическое значеніе, какъ бы тѣ или другіе мыслители не настаивали на ихъ относительномъ и эмпирическомъ значеніи. Поэтому положеніе о единообразіи строя природы не можетъ составлять основу индуктивнаго метода.

Итакъ мы должны придти къ заключенію, что Дж. Ст. Миль въ противоположность ходячему мнѣнію о немъ какъ объ обоснователѣ индуктивнаго метода, совершенно не понималъ сущности индуктивнаго метода и придавалъ ему смыслъ, несоотвѣтствующій его научному значенію. На судьбѣ естествознанія это не отразилось, такъ какъ естествознаніе развивалось и продолжаетъ развиваться, не справляясь съ логикой Милля, но для социологіи это имѣло довольно печальныя послѣдствія.

Чтобы правильно понять значеніе индуктивнаго метода и

оцѣнить его научную роль, надо искать его основанія не внѣ насъ, подобно Дж. Ст. Миллю, а, слѣдуя за Кантомъ, видѣть его основаніе въ насъ самихъ, въ свойствахъ нашего познанія. Въ этомъ пунктѣ теперь согласны всѣ современные изслѣдователи процесса познанія, не исключая и эмпириокритицистовъ, которые съ Авенариусомъ и Махомъ во главѣ стоятъ на точкѣ зрѣнія противоположной взглядамъ Дж. Ст. Милля <sup>1)</sup>. Исходный пунктъ даже сложныхъ путей научнаго мышленія составляютъ элементарные психическіе процессы, заключающіеся въ ассоціаціи представленій и образованіи общихъ представленій, которыя обусловливаются главнымъ образомъ нашимъ психическимъ механизмомъ. Наша психическая дѣятельность организована такъ, что мы не удерживаемъ всѣхъ единичныхъ представленій во всей ихъ обособленности и единичности, хотя при желаніи и можемъ возстановлять и сохранять ихъ именно въ такомъ видѣ, а распредѣляемъ ихъ по сходству на разряды. Эти разряды или группы представленій отмѣчаются въ нашей психикѣ какъ однозначущіе. Соответственно этому и нашъ языкъ вырабатываетъ для нихъ только одно обозначеніе или одно слово. Вообще нашъ языкъ располагаетъ только общими обозначеніями или словами, относящимися къ однороднымъ группамъ представленій и приложимыми къ каждому изъ нихъ и ко всѣмъ имъ вмѣстѣ, а не къ одному какому-нибудь представленію. Слѣдовательно, въ самомъ языкѣ отразилась наша психическая дѣятельность, объединяющая сходныя представленія въ одну рубрику подъ общимъ наименованіемъ. Языкъ и есть первый результатъ этой психической дѣятельности, ведущій къ образованію общихъ представленій.

Такимъ образомъ, мы вырабатываемъ общія представленія не потому, что „строй природы единообразенъ“, а потому,

<sup>1)</sup> Конечно, отдѣльные эмпириокритицисты могутъ отрицать свою преемственную связь съ Кантомъ и ссылаться въ этомъ вопросѣ, напримѣръ, на Протагора, который первый утверждалъ, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей». Но это не мѣняетъ существа дѣла.

что нашъ психическій механизмъ заставляетъ насъ устанавливать сходства между представленіями, объединять сходныя представленія между собой и вырабатывать для каждой группы сходныхъ представлений одно общее представленіе. Психофизиологи очень удачно объясняютъ эту психическую дѣятельность принципомъ наименьшей траты усилій или энергіи. Само собой понятно, что если установленіе сходствъ между представленіями есть прежде всего проявленіе нашей психической дѣятельности, то та же психическая дѣятельность приводитъ къ опредѣленію различій. Несомнѣнно, что различій въ природѣ неисчерпаемое количество, и мы по своей психической организациіи неспособны вмѣстить ихъ всѣ. Вслѣдствіе этой неспособности охватить безконечное разнообразіе вещей, формъ и видовъ въ природѣ, нашъ психическій механизмъ, приспособляясь, устанавливаетъ только основныя сходства и различія, закрѣпляя этотъ процессъ въ выработкѣ одного и того же продукта—общихъ представлений. Первоначально результатъ простого приспособленія—продуктъ этотъ, дающій намъ возможность съ наименьшей тратой психическихъ силъ и съ наибольшей экономіей ихъ воспроизводить наши непосредственныя представленія о природѣ—съ теченіемъ времени, благодаря цѣлесообразному примѣненію и употребленію его, превращается въ могучее орудіе нашего научнаго познанія природы.

Естественнымъ путемъ, благодаря причинно обусловленной дѣятельности нашего психическаго механизма, у насъ получаются общія представленія, непровѣренныя критически. Мы часто объединяемъ въ общія представленія совершенно различныя вещи, и съ другой стороны мы постоянно усматриваемъ существенныя различія и разобщаемъ представленія о такихъ вещахъ, которыя должны быть объединены однимъ общимъ представленіемъ. Для нашего психическаго механизма нѣтъ естественныхъ границъ ни для обобщенія, ни для разъединенія путемъ установленія различій. Мы можемъ объединить въ представленіяхъ рѣшительно все и провести границу между представленіями тамъ,

гдѣ захотимъ. Есть особенно парадоксальные умы, склонные къ самымъ невѣроятнымъ сближеніямъ и усматривающіе противоположность и противорѣчія тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ для обыденно настроеннаго человѣка. Они обыкновенно или обладаютъ богатой фантазіей, или большимъ комическимъ и юмористическимъ талантомъ или просто бываютъ фразами, словоизвергателями и „неисправимыми спорщиками“. Кромѣ того мы самой природой предрасположены къ тому, чтобы объединять представленія о такихъ вещахъ, которыя сами по себѣ не имѣютъ ничего общаго между собой. Такъ, на примѣръ, мы объединяемъ наши представленія о вещахъ, связанныхъ лишь по мѣсту, по времени или случайному сходству. Благодаря этому у насъ возникаютъ, такъ называемыя, черезчуръ „поспѣшныя обобщенія“. Въ другихъ случаяхъ мы обнаруживаемъ поразительную умственную близорукость и не видимъ связи тамъ, гдѣ она, несомнѣнно, есть.

Указывая на то, что наша психическая организація, какъ она дана намъ природой, не заключаетъ въ себѣ границъ или руководящихъ принциповъ для нашихъ обобщеній, и потому она одинаково способствуетъ какъ правильнымъ обобщеніямъ, ведущимъ къ познанію научной истины, такъ и неправильнымъ, — вводящимъ насъ въ заблужденіе и отдаляющимъ насъ отъ познанія научной истины, мы только констатируемъ по отношенію къ нашей психической организаціи общій фактъ, что природа не преслѣдуетъ никакихъ цѣлей. Природѣ, какъ она выразилась въ нашей психической организаціи, нѣтъ дѣла до того, заблуждаемся ли мы, или познаемъ истину. Нашъ психическій организмъ дѣйствуетъ не цѣлесообразно, а причинно. Слѣдовательно, дѣятельность его не сообразуется съ тѣми или другими цѣлями, а подчиняется естественной необходимости, т.-е. всякое наше психическое состояніе само по себѣ лишь причинно связано со всякимъ другимъ предыдущимъ и послѣдующимъ состояніемъ. Причинное объясненіе явленій, какъ основной принципъ естествознанія, и полное отрицаніе цѣлей



при объясненіи явленій природы окончательно установлены въ наукѣ и даже возведены въ натуралистическую систему философіи еще въ XVII столѣтіи, главнымъ образомъ Галилеемъ и Спинозой. Когда мы утверждаемъ, что нашъ психическій механизмъ дѣйствуетъ причинно, а не сообразно съ цѣлями и подчиняется необходимости, а не цѣлесообразности, то мы только распространяемъ основной принципъ естествознанія съ физической природы, по отношенію къ которой онъ былъ первоначально установленъ, на психическую. Какъ въ мірѣ физическихъ явленій мы устанавливаемъ физическіе законы, такъ въ мірѣ явленій психическихъ, пока мы стоимъ на точкѣ зрѣнія естествознанія, мы должны лишь устанавливать законы психической природы.

Въ противоположность этому какъ только мы начинаемъ опредѣлять цѣли и разсматривать явленія, поскольку въ нихъ осуществляются тѣ или другія цѣли, мы становимся на точку зрѣнія противоположную естествознанію и отказываемся отъ естественно-научнаго познанія. Цѣли мы опредѣляемъ съ точки зрѣнія тѣхъ или другихъ оцѣнокъ, и цѣлесообразнымъ мы считаемъ то, что приводитъ къ осуществленію чего-нибудь цѣннаго. Общія формулы, на основаніи которыхъ мы опредѣляемъ соотвѣтствіе дѣйствій съ тѣми или другими цѣлями, называются правилами или нормами. Само собой понятно, что правила или нормы дѣятельности суть правила или нормы оцѣнки, а не принудительные законы для дѣятельности. Человѣкъ создаетъ свой міръ цѣнностей совершенно независимый отъ естественнаго порядка вещей. Естествознаніе не можетъ заниматься имъ, такъ какъ оно стоитъ на совершенно чуждой ему точкѣ зрѣнія и потому должно игнорировать его. Напротивъ, изслѣдованіемъ этого міра цѣнностей занимаются особыя науки, вырабатывающія свои собственные методы и особыя приемы и задачи изслѣдованія. Наиболѣе общими изъ такихъ наукъ является логика въ широкомъ смыслѣ этого термина, опредѣляющая цѣнное въ познавательномъ отношеніи или научную истину и способы ея полученія; этика, опредѣляющая цѣнное въ

практической дѣятельности и нормы для его опредѣленія и созданія, и, наконецъ, эстетика, устанавливающая цѣнное въ художественномъ творествѣ и формы его воплощенія, т.-е. красоту. Какъ мы уже сказали выше, всѣ эти три науки объединяются въ одно цѣлое подъ именемъ научной философіи.

Нормы или правила человѣкъ создаетъ по аналогіи и образцу съ тѣми формами, которыя господствуютъ въ той или другой области при естественномъ ходѣ совершающагося механизма явленій. Если мы обратимся отъ тѣхъ психологическихъ явленій, которыя разсматривали выше, къ вопросу, какъ относится къ нимъ логика, то мы убѣдимся, что логика прежде всего выдѣляетъ извѣстныя формы естественной дѣятельности психическаго механизма и, признавъ, что они цѣлесообразны или способствуютъ познанію научной истины, возводитъ ихъ въ правила или нормы. Итакъ, первая задача логики заключается въ культивированіи тѣхъ цѣлесообразныхъ, заслуживающихъ быть возведенными въ норму формъ психической дѣятельности, которыя созданы естественнымъ путемъ. Культивируя одни формы психической дѣятельности, признаваемые ею правильными, она тѣмъ самымъ способствуетъ и даже сознательно стремится къ атрофированію другихъ формъ, которыя она признаетъ неправильными, такъ какъ они приводятъ къ ошибкамъ и заблужденіямъ. Но, конечно, логика въ широкомъ смыслѣ, т.-е. со включеніемъ теоріи познанія и методологіи, не останавливается только на отборѣ правильныхъ формъ мышленія, создавшихся естественнымъ путемъ и на возведеніи ихъ въ нормы. Она затѣмъ самостоятельно вырабатываетъ и создаетъ новыя формы еще болѣе цѣлесообразныя и устанавливаетъ такимъ образомъ правила мышленія и изслѣдованія, приводящія къ болѣе плодотворнымъ научнымъ результатамъ. При этомъ она нисколько не нарушаетъ естественныхъ законовъ психической дѣятельности или мышленія, а, напротивъ, пользуется ими. Но пользуется она ими такъ, какъ пользуется законами физическаго міра наша техника. По-

слѣдняя, опираясь на законы природы, въ то же время и преодолеваетъ ихъ, направляя однѣ силы природы на другія. Она помогаетъ намъ освободиться до извѣстной степени отъ пространственнаго разстоянія, отъ тяготѣнія, тренія, ночного мрака и т. д. Такъ же точно система познавательныхъ нормъ помогаетъ намъ освободиться отъ нашей естественной психической ограниченности и, преодолевъ границы психическихъ воспріятій, духовно объять весь міръ.

Согласно съ указаннымъ нами принципомъ, что логика первоначально только цѣлесообразно приспособляетъ естественныя формы мышленія и придаетъ имъ, очищая ихъ отъ всего нецѣлесообразнаго и ложнаго, значеніе нормы или правила, она признаетъ основной формой правильнаго или логическаго мышленія обобщеніе представленій на основаніи установленія сходства и проведенія различія. Такимъ образомъ первое правило логическаго мышленія, заключающагося въ обобщеніи, состоитъ въ установленіи сходства и въ различеніи. Поэтому Виндельбандъ, долго обдумывавшій систему логическихъ формъ мышленія или, по терминологіи Канта, систему категорій, поставилъ на первомъ мѣстѣ въ своей системѣ категорію сходства и различенія, равенства и неравенства <sup>1)</sup>. Научное значеніе этой системы и не могли быть еще оцѣнены, такъ какъ она появилась всего нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ очень сжатомъ очеркѣ; глубокой смыслъ ея выяснится только тогда, когда появится логика Виндельбанда, основанная на этой системѣ. Создаваемая на основѣ правильнаго установленія сходства и различія представленія имѣютъ уже вполне логическій характеръ, и потому въ отличіе отъ общихъ представленій они называются понятіями. Въ то время какъ общее представленіе—естественный продуктъ, понятіе—продуктъ искусства. Различіе между ними такое же,

<sup>1)</sup> Ср. W. Windeldand, Vom System der Kategorien, Philosopische Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen 1900 S. 51—52. Русскій переводъ Виндельбандъ, Прелюдія Спб., 1904 стр. 342—343.

какъ между камнемъ, который дикарь бросаетъ въ преслѣдуемаго имъ звѣря, и созданнымъ современной техникой усовершенствованнымъ орудіемъ охоты—ружьемъ.

Но для выработки и разработки понятій еще недостаточно одной категоріи сходства и различія или правильного установленія сходствъ и различій. Изъ самой категоріи сходства и различія мы не можемъ извлечь критерія для опредѣленія, въ чемъ заключается правильное примѣненіе ихъ и гдѣ граница правильного и неправильнаго ихъ примѣненія. Этотъ критерій создается другими принципами, и онъ лежитъ внѣ сферы формальной логики. Одна изъ важнѣйшихъ заслугъ новѣйшей нормативной логики заключается въ выясненіи того, что ученіе о такъ называемыхъ, существенныхъ и несущественныхъ признакахъ, составляющее основу теоріи понятія и бывшее крайне сбивчивымъ при чисто психологическомъ объясненіи понятія, должно быть построено на методологическихъ, а не на формально-логическихъ основаніяхъ. Путемъ одного сравненія какихъ-нибудь предметовъ или представленій о нихъ нельзя опредѣлить, какіе изъ признаковъ даннаго предмета надо считать существенными и какіе нѣтъ. Надо знать для какой специальной цѣли создается понятіе, т.-е. орудіемъ какого познанія оно будетъ служить для того, чтобы рѣшить существенъ ли или несущественъ тотъ или иной признакъ. Указанія на специальныя цѣли познанія даетъ не формальная логика, а методологія. Такъ, на примѣръ, понятіе человѣка будетъ совершенно различно, и существенными надо будетъ признать совершенно различные признаки, смотря по тому, будетъ ли это понятіе образовано для цѣлей анатоміи, физиологіи, психологіи или социологіи <sup>1)</sup>. Опредѣленіе понятія человѣка, данное Ла-Меттри въ „L'homme machine“, человѣкъ это машина, годится для анатома, для котораго человѣкъ прежде всего есть механическая комбинація цѣлесообразно устроенныхъ органовъ и ихъ рудиментовъ, но

<sup>1)</sup> Ср. Th. Kistiakowski, *ibid.* Kap. III.

оно не удовлетворило бы даже физиолога, не говоря даже о психологѣ и социологѣ. Въ противоположность этому съ Аристотелевскимъ опредѣленіемъ человѣка, какъ животнаго общественнаго, анатому и физиологу нечего дѣлать, и оно годится только для социолога и отчасти для психолога. Все это заставляетъ насъ признать громадное значеніе методологии для научнаго образованія понятій, несмотря на то, что собственно ученіе о понятіи относится къ формальной логикѣ. Вырабатывать научныя понятія, пригодныя для той или другой специальной науки, нельзя, не разрабатывая методологии ея.

Такъ какъ мы пришли къ заключенію, что понятія суть произведенія искусства, а не естественной дѣятельности психологическаго механизма, то у насъ не можетъ оставаться никакого сомнѣнія, что они имѣютъ значеніе не необходимо или принудительно воспринимаемыхъ и воспроизводимыхъ продуктовъ нашей психики, а нормированныхъ извѣстными правилами формъ мышленія. Какъ цѣлесообразно созданная форма мышленія понятіе является однимъ изъ основныхъ орудій логическаго или научнаго мышленія. Долгое время, почти двѣ тысячи лѣтъ отъ Сократа до XV—XVI столѣтія нашей эры, оно было даже единственнымъ логически вполне разработаннымъ орудіемъ научнаго мышленія и познанія подобно тому, какъ водяная мельница, изобрѣтенная нѣсколько позже, почти также долго была единственной машиной или цѣлесообразнымъ примѣненіемъ механическаго двигателя. Только въ XV и XVI столѣтіяхъ начало вырабатываться новое орудіе научнаго мышленія и познанія, болѣе совершенное, приспособленное и плодотворное. Мы имѣемъ здѣсь въ виду, конечно, понятіе закона природы, которое произвело цѣлый переворотъ въ мышленіи и о колоссальномъ вліяніи котораго на умы свидѣтельствуетъ вся научная и философская литература XVII и XVIII столѣтій. Для всякаго ясно, что разстояніе между первымъ антропоморфическимъ представленіемъ о причинѣ какого-нибудь движенія или перемѣны и научно сформулирован-

нымъ закономъ природы еще большее, чѣмъ между общимъ представленіемъ и научнымъ понятіемъ. Для установленія законовъ природы мышленіе должно слѣдовать еще болѣе сложной конструкціи правилъ. Важнѣе всего однако то, что само понятіе закона или причинной связи опирается на высшую трансцендентальную норму или на категорію необходимости. Вообще въ процессѣ мышленія, ведущемъ къ установленію законовъ природы, правила играютъ такую громадную роль, что анализъ этого процесса, произведенный Кантомъ, привелъ какъ къ окончательному уясненію значенія формальныхъ нормъ, такъ и къ открытію трансцендентальныхъ нормъ или категорій. Въстѣ съ тѣмъ было установлено, что нормы или категоріи присущи нашему мышленію какъ обязательныя для него формы, значеніе и цѣнность которыхъ однако уясняется только въ процессѣ научнаго развитія. Открытіе это, какъ извѣстно принадлежитъ Канту, который самъ исполнилъ главную часть работы при изслѣдованіи этого вопроса. Такимъ образомъ отрицаніе нормативнаго характера логики есть отрицаніе величайшаго открытія Канта и всей его „Критики чистаго разума“.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, что невозможно оспаривать нормативный характеръ логики, ссылаясь на такіе „неопровержимые факты“, какъ „присутствіе на лугу дерева, противъ котораго я сижу“. Этотъ фактъ несомнѣнно неопровержимъ, какъ и всякій психологическій фактъ, и такихъ психологическихъ фактовъ безконечное множество, такъ какъ просторъ для единичныхъ психическихъ переживаній безпредѣленъ. Всѣми этими фактами занимается психологія, какъ своею спеціальною областью, и она изслѣдуетъ ихъ въ причинной зависимости, какъ необходимо совершающіеся. Такимъ образомъ „неопровержимые факты“ личныхъ психологическихъ переживаній имѣютъ значеніе для науки лишь постольку, поскольку они составляютъ предметъ одной спеціальной науки, подобно тому, какъ другіе ряды фактовъ составляютъ предметъ другихъ спе-

ціальныхъ наукъ. Но ни одинъ психологическій фактъ въ отдѣльности, ни всѣ они вмѣстѣ не даютъ и не могутъ дать представленія о томъ, что такое научное знаніе, какъ таковое. Научное знаніе не имѣетъ ничего общаго съ „неопровержимыми фактами“ непосредственныхъ психическихъ воспріятій. Логика и теорія познанія изслѣдуютъ научное знаніе, а не психическія воспріятія. Они имѣютъ передъ собою одинъ поистинѣ замѣчательный фактъ—грандіозное зданіе всей современной науки, т.-е. все умственное развитіе человѣчества, какъ оно выразилось въ наукѣ. Предметъ ихъ изслѣдованія составляютъ не отдѣльные научные факты, которые являются содержаніемъ нашего знанія, а само знаніе. Задача логики и теоріи познанія заключается въ томъ, чтобы, исходя изъ тѣхъ данныхъ о научномъ познаніи, которыя представляетъ современная наука, изслѣдовать и установить путь, которымъ человѣчество шло и должно идти для добыванія научныхъ истинъ, и опредѣлить, въ чемъ заключается правомѣрность науки или въ чемъ ея оправданіе. Надо при этомъ имѣть въ виду, что задавать вопросъ о правомѣрности или оправданіи науки не значить подвергать сомнѣнію или отрицанію существованіе или значеніе всей современной науки. Этотъ вопросъ касается лишь тѣхъ принциповъ, которые лежатъ въ основѣ научнаго познанія и ихъ познавательной цѣнности, а не самаго существованія научнаго знанія принимаемаго за данный фактъ.

Въ виду колоссальной умственной работы, произведенной въ уже накопленныхъ сокровищахъ науки, и въ виду еще болѣе величественной задачи, которая предстоить наукѣ въ будущемъ, странно, что для опредѣленія характера логическихъ приѣмовъ не анализируютъ этой умственной работы, а ссылаются на принудительную неопровержимость такихъ фактовъ, какъ „присутствіе на лугу дерева, противъ котораго я сижу“. Такимъ же неопровержимымъ фактомъ является и вращеніе солнца вокругъ земли; мы каждый день съ принудительной психологической необходимостью кон-

статуруемъ восходъ солнца, обходъ его по небосклону вокругъ земли и его заходъ. Даже историческое человѣчество болѣе двухъ тысячъ лѣтъ признавало этотъ психологически принудительный и потому „неопровержимый“ фактъ за научный фактъ и старалось согласовать его съ другими фактами въ Птолемеевской и др. астрономическихъ системахъ. Но, наконецъ, нельзя было устранить противорѣчя, которыя все больше умножались, при признаніи этого факта за научную истину. Тогда пришлось отвергнуть этотъ неопровержимый фактъ, какъ не соответствующій научной истинѣ, и несмотря на авторитетный приговоръ всего предшествующаго человѣчества, пришлось признать прямо противоположный фактъ истиннымъ въ научномъ смыслѣ. Только тогда всѣ противорѣчя устранялись. Такимъ образомъ новый фактъ—вращеніе земли вокругъ солнца—былъ признанъ Коперникомъ научной истиной прежде всего во имя логической послѣдовательности для согласованія всѣхъ извѣстныхъ фактовъ и устраненія противорѣчій.

Когда вспоминаешь всѣ историческія данныя и свѣдѣнія о томъ, съ какимъ трудомъ пробивали себѣ дорогу къ общему признанію самые основныя истины современнаго естествознанія, то какъ-то не хочется вѣрить, что теперь для доказательства естественной принудительности „истиннаго“ ссылаются на естественную принудительность психическихъ воспріятій и слагающихся изъ нихъ представленій и процессовъ мышленія. Въ свое время каждая научная истина отвергалась большинствомъ, и не-отрицавшіе ее считались слѣпыми и сумасшедшими, а провозглашавшіе ее безумцами. Правда, всякая научная истина устанавливаетъ фактъ, притомъ фактъ, имѣющій больше силы и значенія, чѣмъ факты, получаемые путемъ непосредственнаго психологическаго воспріятія. Поэтому съ теченіемъ времени нашъ психологическій механизмъ такъ приспособляется, что мы признаемъ первоначально отвергаемыя истины съ естественно-психологической принудительностью



подобно непосредственно воспринимаемымъ фактамъ. Такъ, благодаря трехсотлѣтней умственной вышколкѣ, мы мыслимъ фактъ вращенія земли вокругъ солнца не только въ силу логической послѣдовательности, но и съ естественной принудительностью, превращающей его какъ бы въ неопровержимый фактъ непосредственно воспринимаемаго представленія. Эта научная истина уже срослась съ нашимъ психическимъ механизмомъ, и такъ какъ естественная принудительность въ смѣнѣ нашихъ психическихъ явленій наиболѣе общій и наиболѣе непосредственно сознаваемый нами фактъ, то и она заняла свое мѣсто въ ряду фактовъ, которые мы мыслимъ съ естественной необходимостью. Мы теперь, дѣйствительно, не можемъ не мыслить его, какъ не можемъ не видѣть дерева, противъ котораго мы сидимъ. Но это нисколько не устраняетъ того первоначальнаго и гораздо болѣе важнаго логическаго факта, что эта научная истина была первоначально познана въ силу логической послѣдовательности, во имя устранения логическихъ противорѣчій изъ мышленія и въ противовѣсъ всѣмъ считавшимся въ свое время неопровержимыми фактамъ. Настаивающіе на естественной принудительности „истиннаго“ въ нашемъ мышленіи очевидно имѣютъ въ виду старыя и давно извѣстныя научныя истины, которыя успѣли настолько сродниться съ нашимъ психическимъ механизмомъ, что при поверхностномъ взглядѣ даже не отличаются отъ другихъ представленій, получаемыхъ путемъ простыхъ психологическихъ процессовъ <sup>1)</sup>.

Логическое или научное мышленіе можно разсматривать какъ извѣстнымъ образомъ усложненное мышленіе. — Оно состоитъ въ томъ, что психологическіе процессы мышленія, совершающіеся съ естественной необходимостью, регулируются извѣстными правилами или нормами.

<sup>1)</sup> Въ подтвержденіе того, что «истинное» обладаетъ характеромъ естественной принудительности, ссылаются на то, что разъ «ты видишь, ты понимаешь», то ты не можешь не видѣть и не понимать. Однако, истину не видятъ и не понимаютъ, а истину признаютъ или не признаютъ.

Изъ всей массы психологически необходимаго мышленія отбрасывается огромное количество съ научной точки зрѣнія ненужнаго, и только согласное съ правилами или нормами, какъ приводящее къ установленію научной истины, выдѣляется въ особую группу въ качествѣ научнаго мышленія. Что логическій элементъ въ мышленіи, приводящемъ къ установленію научной истины, заключается въ согласіи съ нормой и съ должнымъ, а не въ естественной принудительности, подобно чисто-психологическому процессу, особенно ясно видно на примѣрѣ логическаго закона тождества. Значеніе логическаго закона тождества станетъ для насъ ясно, если мы вникнемъ въ основы какого-нибудь научнаго метода, опирающагося на логическій законъ тождества. Для примѣра возьмемъ хотя бы спектральный анализъ. Мы знаемъ, что какая-нибудь линія въ спектрѣ того или другого небеснаго свѣтила побуждаетъ изслѣдователя признать присутствіе на данномъ свѣтилѣ опредѣленнаго химическаго элемента. Признавая, что на данномъ свѣтилѣ есть опредѣленный элементъ, изслѣдователь основывается главнымъ образомъ на логическомъ законѣ тождества, такъ какъ онъ знаетъ, что линія, полученная имъ въ спектрѣ даннаго свѣтила, та же, что и линія, получаемая при накаливаніи извѣстнаго ему химическаго элемента, производимомъ въ лабораторіи. Признаніе это, конечно, не принудительно, такъ какъ принудительнымъ оно было бы только въ томъ случаѣ, если бы изслѣдователь могъ подвергнуть непосредственному химическому анализу химическій составъ изучаемаго имъ свѣтила. Поэтому лица, называющія себя „неисправимыми спорщиками“,—а такъ, какъ извѣстно, любятъ называть себя современные скептики и софисты—могутъ всегда оспаривать и опровергать какъ значеніе спектральнаго анализа въ качествѣ научнаго метода, такъ и основанныя на немъ утвержденія, что данное свѣтило характеризуется извѣстнымъ химическимъ составомъ. Даже съ научной точки зрѣнія извѣстная доля критики и сомнѣнія допустима, такъ какъ лучи, проходя неизмѣримо громадныя

пространства, могутъ приобрѣтать неизвѣстныя намъ свойства, а мы по незнанію объ этомъ вліяніи среды на лучи можемъ дѣлать ошибочные выводы по этимъ свойствамъ о химическомъ составѣ самого свѣтила.

Но наше предположеніе, что современные „неисправимые спорщики“ станутъ оспаривать значеніе спектральнаго анализа и основанные на немъ научные выводы, не соотвѣтствуетъ психологіи и настроеніямъ человѣка, вышедшаго изъ современнаго общества. Въ нашемъ обществѣ развилось особенное преклоненіе передъ успѣхами естествознанія и почти неограниченное довѣріе къ его методамъ. Благодаря тѣмъ завоеваніямъ, которыя естественныя науки совершали въ послѣднія столѣтія и особенно въ истекшемъ XIX столѣтіи, теперь каждое новое научное приобрѣтеніе естествознанія принимается съ восторгомъ и полнымъ довѣріемъ. Притомъ сознаніе современнаго человѣка освоилось съ мыслью о возможности извѣстныхъ ошибокъ и съ необходимостью вносить поправки въ чересуръ скороспѣлые выводы. Такимъ образомъ, даже ошибки, исправляемыя на основаніи тѣхъ же научныхъ методовъ, подтверждаютъ достовѣрность естественныхъ наукъ и укрѣпляютъ довѣріе къ ихъ методамъ. Поэтому современные „неисправимые спорщики“, которые обыкновенно стараются не расходиться рѣзко съ мнѣніемъ большинства въ противоположность „неисправимымъ спорщикамъ“, выступавшимъ во времена Коперника и Галилея, проникнуты вообще большимъ почтеніемъ къ успѣхамъ естественныхъ наукъ.

Но анализомъ и установленіемъ путей къ познанію въ уже существующей и созданной наукѣ не исчерпываются задачи логики и теоріи познанія. Они кромѣ того считаются съ тѣмъ несомнѣннымъ явленіемъ, что существуетъ масса неопровержимыхъ фактовъ, которые необходимо еще превратить въ научно обработанные факты или въ научное знаніе. Первое мѣсто среди массы этихъ фактовъ, ждущихъ еще научной обработки и своего превращенія въ научное знаніе, занимаютъ, несомнѣнно, факты, относящіеся къ со-

ціальнымъ явленіямъ, и вся область исторіи. Новѣйшія логика и методологія стремятся указать пути, которыми слѣдуетъ идти, и средства, которыми слѣдуетъ воспользоваться, для того, чтобы превратить груду неопровержимыхъ фактовъ, извѣстныхъ подъ именемъ социальныхъ и историческихъ явленій, въ настоящія науки. Конечно, установленіе и опредѣленіе логическихъ и методологическихъ формъ и правилъ какой-нибудь науки идетъ всегда параллельно съ развитіемъ самой науки. Иначе и не можетъ быть, такъ какъ логическія нормы и методологическія правила не изобрѣтаются произвольно, а обусловлены свойствомъ матеріала и специальными задачами, которыя преслѣдуетъ та или другая наука. Но именно въ послѣднее десятилѣтіе по отношенію къ этимъ наукамъ наступилъ періодъ раздумья. Все въ нихъ призывало остановиться и подумать надъ тѣми путями, которыми слѣдуетъ идти, и надъ средствами, къ которымъ слѣдуетъ прибѣгнуть, чтобы внести въ нихъ новый порядокъ и новую жизнь.

Освѣжающую струю, которая реформировала бы постановку социальныхъ и историческихъ наукъ, могло создать только широкое философское движеніе. И такимъ явилось неокантіанство. Какъ въ концѣ XVIII столѣтія переходное состояніе, въ которомъ находилось тогда естествознаніе, дало толчокъ для созданія „Критики чистаго разума“ Канта, такъ въ концѣ XIX столѣтія исходъ изъ того положенія, въ которомъ находились социальныя науки, былъ найденъ путемъ новаго обращенія къ Канту. Но не все неокантіанское движеніе въ его цѣломъ было способно внести отрезвляющую струю въ социальныя науки. Вся марбургская школа въ этомъ отношеніи осталась совершенно безплодной. Можетъ быть, Когенъ и лучше другихъ неокантіанцевъ понимаетъ Канта, можетъ быть, онъ и ближе всѣхъ къ подлинному и истинному Канту, можетъ быть, такъ упорно настаивающіе на этомъ когеніанцы и правы. Однако Кантъ Когена это Кантъ XVIII столѣтія.

Напротивъ, въ творческую силу современной культуры и

науки превратили Канта Виндельбадь, его школа и нѣкоторые болѣе или менѣе особнякомъ стоящіе неокантіанцы, какъ Зиммель и Еллинекъ<sup>1)</sup>. Они не ограничились лишь изученіемъ самого Канта, но сразу указали и на выводы, которые необходимо извлечь изъ него для современнаго научнаго развитія вообще и въ частности главнымъ образомъ для социальныхъ наукъ, которыя забрели въ тупикъ. Эти выводы по необходимости должны были внести порядокъ въ то хаотическое состояніе, въ какомъ находились исторія, социологія, правовѣдѣніе и другія отрасли обществовѣдѣнія въ широкомъ значеніи этого слова. Неокантіанцы этого направленія сами взялись за разработку тѣхъ принциповъ, которые должны были послужить основаніемъ для созданія правильныхъ понятій въ этихъ специальныхъ областяхъ научнаго знанія. При этомъ они попутно уничтожаютъ ту путаницу, которая создавалась въ социальныхъ наукахъ благодаря господству позитивной и психологической логики всѣхъ отгѣнковъ, и которая привела къ процвѣтанію всякаго рода „органическихъ теорій“, „монистическихъ взглядовъ на исторію“ эволюціоннаго или, по новѣйшей терминологіи, „эмпириомонистическаго“ сведенія „всѣхъ перерывовъ нашего опыта къ принципу непрерывности“<sup>2)</sup>. Уничтожить фетишизмъ словъ, который такъ глубоко вкоренился въ социальныя науки, можно только, примѣняя къ нему неокантіанскую критику.

Такимъ образомъ въ результатѣ этого философскаго теченія получился рядъ изслѣдованій по методологіи и теоріи познанія главнымъ образомъ социальныхъ наукъ. Основнымъ сочиненіемъ этого рода надо признать: „Границы естественно-научнаго образованія понятій“ Риккерта. Сторонники метафизическаго идеализма, конечно, не могли не обратить на это сочиненіе вниманія. Но они замѣтили въ немъ только

1) Отгѣнку значенія научныхъ трудовъ Еллинека для социологіи и социальной философіи см. Г. Еллинекъ, „Конституши, ихъ измѣненія и преобразованія“, съ вступительной статьей Б. Кистяковскаго, С-ПБ. 1907.

2) Ср. А. Богдановъ, Эмпириомонизмъ. Москва, 1904 г. Вып. I, стр. 183.

доказательство невозможности устанавливать „историческіе законы“. Постоянно ссылаясь на это несомнѣнное пріобрѣтеніе методологической науки въ области исторіи, они упускаютъ изъ вида, что невозможность устанавливать „историческіе законы“ не устраняетъ обязательности методологически обрабатывать социальныя явленія такимъ образомъ, чтобы приближаться къ опредѣленію „социальныхъ законовъ“. Наконецъ, они игнорируютъ всю ту систему формальныхъ соотношеній между обще-цѣннымъ и индивидуально-цѣннымъ въ исторіи, которую Риккертъ извлекаетъ изъ методологическаго и гносеологическаго анализа процесса историческаго познанія. Благодаря этому анализу мы имѣемъ въ трудѣ Риккерта первое изслѣдованіе по методологіи одной изъ конкретныхъ наукъ о цѣнностяхъ.

Что же можетъ противопоставить метафизическій идеализмъ цѣннаго тому штурму, которому подвергается изслѣдованіе социальнаго міра со стороны представителей научно-философскаго идеализма? Конечно, то теченіе среди сторонниковъ метафизическаго идеализма, которое всецѣло примыкаетъ къ Вл. Соловьеву, дѣлаетъ чрезвычайно полезное дѣло, такъ какъ оно ведетъ къ обновленію религіозной жизни въ Россіи. Но и его идеаль „христіанской общественности“ нельзя признать универсальнымъ, на что онъ претендуетъ, въ виду его несомнѣнной односторонности.

Совсѣмъ другое положеніе занимаетъ большинство идеалистовъ - метафизиковъ. Чрезвычайно характернымъ для нихъ является то обстоятельство, что они выработали особый типъ философовъ-публицистовъ. Философія имѣла громадное значеніе для европейской культуры отчасти потому, что она всегда была тѣснѣйшимъ образомъ связана съ наукой. Эта связь между прочимъ выражалась и въ томъ, что всѣ философы были въ то же время и представителями какой-нибудь науки. Въ различныя эпохи философы были или богословами, или математиками, или естествоиспытателями, или историками. Теперь большинство европейскихъ философовъ — историки. Представители абстрактной науки о цѣнностяхъ свя-

заны такимъ образомъ съ наиболѣе конкретною наукою о цѣнности. Но у насъ эта связь между философiей и наукой, казавшаяся неразрывной, разорвана. У насъ появился новый типъ философа-публициста, т.-е. философа, съ пренебреженiемъ относящагося къ спеціальнымъ наукамъ и кичащагося своимъ дилеттантизмомъ. <sup>1)</sup>

Впрочемъ, въ послѣднее время изъ среды нашихъ идеалистовъ-метафизиковъ вышелъ ученый, поставившій себѣ задачу дать чисто научную теорiю познанiя для обоснованiя метафизическаго мировоззрѣнiя. Мы имѣемъ въ виду книгу г. Н. Лосскаго „Обоснованiе интуитивизма“. Въ слѣдующей главѣ мы рассмотримъ, что стремится познать эта теорiя познанiя, и въ чемъ ея идеаль знанiя.

#### Б. Кистяковскiй.

(Продолженiе слѣдуетъ).

---

<sup>1)</sup> Какъ на образецъ невѣроятнаго дилеттантизма, можно указать на критику г. С. Аскольдова „Прелюдiй“ Виндельбанда. Ср. С. Аскольдовъ, Теорiи новѣйшаго критицизма, „Вопросы философiи и психологiи“, кн. 75. Онъ, напримѣръ, утверждаетъ, что „по мнѣнiю Виндельбанда, Кантъ разрушилъ понятiе *миросозерцанiя*“; *ibid.* стр. 602. Между тѣмъ, если бы онъ ознакомился хотя бы съ заглавiями сочиненiй Виндельбанда, то долженъ былъ бы знать, что за девять мѣсяцевъ до появленiя его статьи вышла рѣчь Виндельбанда; произнесенная по поводу столѣтней годовщины со дня смерти Канта „Кантъ и его *миросозерцанiе*“. Ср. W. Windelband, Immanuel Kant und seine Weltanschauung, Heidelberg, 1904 S. Tu. 30 ff. Но г. С. Аскольдовъ предпочелъ знакомству съ сочиненiями Виндельбанда обвиненiе его въ „гимназической критикѣ“ и иронiи надъ тѣмъ, что онъ „профессоръ“.

## О любви къ Богу и любви къ ближнимъ.

---

Въ своей чрезвычайно интересной и содержательной книгѣ „Идея царства Божія“, вышедшей въ 1904 г., проф. Свѣтловъ вполнѣ правильно устанавливаетъ первенствующую роль идеи Царства Божія въ христіанствѣ и центральное ея положеніе среди другихъ идей христіанскаго міросозерцанія. Особенное значеніе получаетъ эта идея въ переживаемое нами время, когда, если не въ реальномъ осуществленіи, то во всякомъ случаѣ въ глубинѣ религіознаго сознанія чувствуется поворотъ къ новой религіозной жизнедѣятельности, когда лозунгомъ религіи богочеловѣчества становится вмѣсто культа обряда и отрѣшенія отъ міра взаимодействие съ міромъ, его духовное перерожденіе и возрожденіе. Характерной чертой этой новой религіозной жизни является устремленіе къ грядущему и связанное съ нимъ пробужденіе активной религіозности въ противоположность пассивной созерцательности прежняго христіанства, всецѣло поглощеннаго религіозными воспоминаніями. Это грядущее и представляется въ видѣ царства Божія. Царство Божіе это та идея, которая обличаетъ монашеское устраненіе отъ жизни и нарушаетъ квіетическое равнодушіе христіанина ко злу міра сего, зоветъ его къ активной борьбѣ съ этимъ зломъ, къ новому зодчеству личной и общественной жизни. Царство Божіе силою берется и употребляющіе усиліе восхищаютъ его. Никогда эти слова Христа не получали такого значенія, какъ теперь. Никогда не чувствовалось такой нужды въ этомъ усиліи и никогда не



становилось такъ ясно, что христіанская церковь за послѣдніе полторы тысячи лѣтъ своего существованія почти совсѣмъ не употребляла того усилія, о которомъ говорилъ Спаситель, и потому безконечно далека отъ царства Божія. И, быть можетъ, это сознаніе, столь явственно проявляющееся въ современной религіозной литературѣ, особенно въ русской, и есть первый симптомъ его приближенія. Но близко или далеко отъ насъ царство Божіе, несомнѣнно одно,—что для его достиженія должны быть употреблены какія-то иныя усилія и средства, чѣмъ тѣ, которыя употреблялись до сихъ поръ. Особый интересъ поэтому получаетъ выясненіе этическаго значенія идеи царства Божія или, что то же, ближайшее опредѣленіе того усилія, о которомъ говорилъ Христосъ и которое требуетъ отъ индивидуальной и соборной воли Его нравственное ученіе. Мы всѣ очень хорошо знаемъ заповѣди христіанской морали; онѣ давно приобрѣли для насъ значеніе прописныхъ истинъ и, что называется, навязли въ ухахъ. Но быть можетъ безплодіе этого знанія и то чувство скуки, а иногда и возмущенія, которое овладѣваетъ при повтореніи этихъ заповѣдей, служить лишь доказательствомъ того, что мы знаемъ только пустыя формулы, въ которыя вкладываемъ лживый или недостаточно ясный смыслъ. Какъ часто, на примѣръ, мы чувствуемъ лживость заповѣди о любви къ ближнимъ, когда во имя этой заповѣди призываютъ къ прощенію величайшихъ и сознательныхъ обидъ, нанесенныхъ правдѣ и истинѣ или ихъ поборникамъ, или когда приглашаютъ любить торжествующихъ палачей и протягивать руку примиренія упорной наглости и злобѣ. Или какимъ пустымъ звукомъ кажется намъ иногда первая величайшая заповѣдь христіанства о любви къ Богу, котораго „никто же видѣ нигдѣ же“. Что это за любовь, какъ возбудить намъ ее въ своемъ сердцѣ, какъ выразить и укрѣпить,—объ этомъ мы имѣемъ самое туманное понятіе. Но если такъ обстоитъ дѣло съ основными заповѣдями христіанства, то еще большая неясность чувствуется въ остальныхъ. Намъ знакомы ихъ слова, но совершенно неясны тѣ

конкретныя переживанія, которыя обозначаются этими словами, тѣ дѣйствія, которыя ими требуются. Какъ намъ быть нищими духомъ и какой милости хочетъ отъ насъ Христосъ?—Какъ много различныхъ отвѣтовъ можетъ быть дано на эти вопросы и какъ вообще разнообразно могутъ быть поняты загадочныя указанія Спасителя на пути къ блаженству... А противорѣчія христіанской морали: призывъ къ миротворенію и указаніе на мечъ, который долженъ раздѣлить не только чужихъ, но и родныхъ и отдѣлить послѣдователей Христа отъ его враговъ. Какъ понять это и другія, повидимому, противорѣчащія требованія Христа? Наконецъ, противоположныя черты самаго облика Того, который „трости надломленной не преломить и льна курящагося не угасить“ и который по мѣрѣ приближенія къ концу своего служенія постепенно преображался изъ сладостнаго цѣлителя болѣзней въ гнѣвнаго обличителя человѣческой лживости и самоувѣренности, изъ обожаемаго пастыря въ объектъ безумной ненависти официальныхъ представителей церкви. Вообще, христіанская мораль, несмотря на свою знакомость, въ сущности еще очень мало разработана и совсѣмъ не приведена въ систему и конкретную ясность. Въ выполненіи этой задачи чрезвычайно важное значеніе имѣетъ та же идея царства Божія. Христіанская мораль до сихъ поръ стоитъ какъ-то изолированно въ общемъ міросозерцаніи христіанства и въ этомъ, думается намъ, причина ея догматичности и непонятности. Очень рѣдко задаются вопросомъ, почему Христосъ требовалъ именно любви, а не какого-нибудь другого чувства. Отвѣтомъ на этотъ вопросъ и является идея царства Божія, какъ послѣдней цѣли христіанства. Очевидно, что если царство Божіе есть конечная цѣль, то вся христіанская мораль любви есть средство для осуществленія этой цѣли. Такимъ образомъ, идея царства Божія является ключомъ для рационализированія всей христіанской этики, для ея правильного пониманія. Разсмотримъ же, какой смыслъ получаютъ въ свѣтѣ этой идеи двѣ основныя заповѣди христіанства о любви къ Богу и любви къ ближнимъ.

Въ идеѣ царства Божія мыслится гармоничная совмѣстная жизнь существъ съ Богомъ или въ Богѣ. Сущность этой жизни опредѣляется двумя признаками: во-1-хъ, воздѣйствіемъ Бога на эту жизнь и, во-2-хъ, гармоничностью или согласованіемъ природы всѣхъ существъ другъ съ другомъ и съ Богомъ. Второй признакъ непосредственно вытекаетъ изъ перваго. Только при наличности перваго условія и можно говорить о царствѣ Божіемъ. Какъ результатъ этихъ основныхъ чертъ царства Божія является блаженство его участниковъ и вѣчная жизнь. Страданіе и смерть есть всегда результатъ дисгармоніи, и тамъ, гдѣ нѣтъ ни тѣни какой-либо вражды или несоотвѣтствія, нѣтъ мѣста ни для смерти, ни для страданія. Итакъ, согласованіе природы или воли Бога и всѣхъ существъ, образующихъ царство Божіе, является его метафизической и въ то же время моральной основой. Но при какихъ же условіяхъ возможно свободное согласованіе воли образующихъ царство Божіе индивидуальностей. Мы рассмотримъ прежде всего вопросъ о согласованіи воли Бога и конечныхъ существъ. Такое согласованіе на первый взглядъ является естественнымъ фактомъ происходящаго отбора индивидуальностей. Въ царство Божіе войдутъ только существа, проникнутыя духомъ христіанства, слѣдовательно, съ извѣстнымъ направленіемъ воли. Поэтому гармонія интересовъ и стремленій окажется въ царствѣ Божіемъ въ извѣстномъ смыслѣ предустановленной. Эта предустановленность, конечно, разрѣшила бы вопросъ, если бы дѣло шло не о свободныхъ въ своемъ самоопредѣленіи существахъ, а о своего рода живыхъ машинахъ съ предопредѣленнымъ ходомъ развитія. Но извѣстная степень свободы, присущая каждому живому существу, дѣлаетъ возможнымъ разнаго рода измѣненія и отклоненія отъ принятаго направленія воли. Въ этой возможности не только не слѣдуетъ видѣть чего-либо недопустимаго съ религіозной точки зрѣнія, но, напротивъ, въ ней лежитъ залогъ роста, развитія и сложности духовной жизни царства Божія. „Въ домѣ Отца Моего обителей много“, сказалъ Христосъ, указывая этимъ, какое разно-

образіе условій ждеть Его послѣдователей въ будущей жизни и, слѣдовательно, какъ разнообразна можетъ быть эта жизнь <sup>1)</sup>). Но не представляя отрицательнаго свойства душевной природы, свобода и возможность безграничнаго измѣненія и самоопредѣленія представляютъ все-таки постоянную опасность отклоненія отъ гармоническаго единства царства Божія и даже прямого противорѣчія божественной волѣ. Зло міра, внесенное, по христіанскому воззрѣнію, однимъ изъ высшихъ духовъ, произошло именно отъ этой свободы самоопредѣленія, приведшей къ противорѣчію волѣ Божьей и къ отпаденію отъ Него. Эта возможность не исключена ни для одного живого существа, такъ какъ метафизическая сущность всякой духовной индивидуальности состоитъ именно въ нѣкоторомъ субстанціальномъ активномъ единствѣ, ежемгновенно творящемъ и измѣняющемъ свое собственное бытіе. Но если такъ, то къ чему же тогда отдѣленіе „плевель“ отъ „пшеницы“, являющееся условіемъ созданія царства Божія, если въ отобранной „пшеницѣ“ со временемъ могутъ появиться снова „плевелы“. Въ чемъ тогда гарантія невозмутимой гармоніи царства Божія, его вѣчнаго, а не временнаго только, существованія? Гарантіи здѣсь могутъ быть только внутреннія. Въ самой природѣ духовныхъ существъ должно быть нѣчто, обезпечивающее ихъ относительное постоянство при возможности безконечнаго измѣненія,—ихъ вѣрность Богу при полной свободѣ отпаденія. Это нѣчто заключается прежде всего въ универсальномъ <sup>1)</sup> *опытѣ зла*, опытѣ, присущемъ всѣмъ существамъ, испытавшимъ на себѣ въ той или иной степени сущность зла и связаннаго съ нимъ страданія. Здѣсь мы касаемся важнѣйшаго пункта христіанской теодицеи. Зло міра, являясь несомнѣн-

1) Совершенно ложно поэтому весьма обычное представленіе о царствѣ Божіемъ, какъ о какомъ-то однообразномъ неподвижномъ бытіи. Противники христіанства вполнѣ правильно иронизируютъ надъ сомнительнымъ блаженствомъ такого времяпрепровожденія, грозящимъ перейти въ мучительную скуку. Царство Божіе неизбежно надо мыслить, какъ вѣчное измѣненіе и ростъ жизни. Гармонія царства Божія не обозначаетъ неподвижности, но подобна движущейся гармоніи музыкальной симфоніи.

нымъ зломъ, имѣтъ и свое глубокое оправданіе, служа лишь къ грядущему закрѣпленію связи міра съ Богомъ. Отпавшіе отъ Бога духовные элементы міра имѣютъ возможность снова возстановить свою связь, *познавъ уже, каково было существованіе внѣ Бога*. И это *познаніе* есть новое крѣпчайшее звено въ грядущей связи Бога съ міромъ. Въ этомъ глубочайшій смыслъ присутствія въ древнемъ раю „древа познанія добра и зла“. Здѣсь хитрость мудраго змія была побѣждена еще отъ вѣка. Въ плодахъ этого дерева заключался ядъ для духовной жизни, превращавшійся съ теченіемъ времени въ свое собственное противоядіе. Познаніе добра и зла, связанное съ отпаденіемъ отъ Бога, явилось въ то же время залогомъ новаго единенія съ Богомъ. Но кромѣ опыта добра и зла постоянство будущаго царства Божія имѣтъ своимъ основаніемъ нѣкоторыя утвердившіяся влеченія духовныхъ существъ. Эти влеченія, о воспитаніи и укрѣпленіи которыхъ заботился Христось, внушаются человѣческому сознанію Его основными двумя заповѣдями—о любви къ Богу и любви къ ближнимъ. Въ этихъ двухъ заповѣдяхъ сосредоточена вся христіанская этика. Здѣсь опять открывается намъ глубокой смыслъ религіознаго воспитанія человѣчества, глубокое значеніе этихъ на первый взглядъ произвольныхъ и точно съ неба свалившихся заповѣдей любви. Въ нихъ этика христіанства сростается съ его метафизикой въ одно стройное цѣлое. Любовь есть основной законъ христіанской нравственности именно потому, что она же есть основной метафизическій законъ божественнаго цѣлаго, основаннаго на свободномъ влеченіи частей этого цѣлаго другъ къ другу и къ объединяющему ихъ высшему началу. Всѣ остальные законы и нормы существованія и развитія—ничто передъ этимъ основнымъ, потому что только въ немъ гарантія его цѣлости и защита отъ хаоса и разложенія. Поэтому-то христіанская этика такъ проста и такъ игнорируетъ всѣ добродѣтели и достоинства другихъ моральныхъ точекъ зрѣнія.

„Любовь къ Богу“ — какъ трудно связать съ этими сло-

вами какое-нибудь опредѣленное содержаніе. Дѣти представляютъ эту любовь наподобіе любви къ доброму дѣдушкѣ съ ласковымъ лицомъ и распростертыми руками. По привычкѣ и у взрослыхъ связывается съ этими словами подобное переживаніе, и они, слыша или читая эти слова, имъ внутренне усмѣхаются добродушно или презрительно, какъ дѣтской сказкѣ. Конечно, эту любовь знаютъ святые и мистики-философы. Но одни далеки отъ насъ или говорятъ намъ объ этой любви такими же далекими и чуждыми словами, другіе прямо сознаются въ несказанности своего общенія съ „неизрѣченнымъ“. Какъ же намъ, далекимъ отъ Бога, потряшимъ въ грѣховности и не прошедшимъ трудный путь практической мистики, вступить съ Нимъ въ связь и Его любить? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ идея царства Божія, какъ гармоничнаго цѣлаго. Если трудно и недосыгаемо любить Бога, какъ личное существо, то возможно любить Его, какъ активную, созидающую силу, возможно любить Его природу и сущность, поскольку она проявляется въ Его міровомъ зодествѣ, въ гармоніи бытія. Это не значитъ любить этотъ міръ, который весь во злѣ лежитъ; это не значитъ, также любить полевые цвѣточки, пѣніе птичекъ и т. п. пріятныя вещи. Нѣтъ! любовь къ Богу можетъ проявляться только въ любви къ тому въ мірѣ, что въ томъ или иномъ отношеніи является божественнымъ, — *къ тому, что относится къ началамъ царства Божія*. Но что же это божественное міра? Оно дано намъ во-первыхъ, въ *идеяхъ и формахъ* міра, взятыхъ *in abstracto*, затѣмъ, оно дано намъ въ *идеяхъ и формахъ воплотившихся*, т.-е. подчинившихъ себѣ низшую природу міра (матерію) и представшихъ для нашего чувственного созерцанія, наконецъ, оно дано намъ въ *самыхъ актахъ* воплощенія, дано какъ животворящая струя *созиданія*. Божественны идеи и формы, божественны онѣ въ своей сверхчувственной чистотѣ и въ пластическихъ образахъ подчиненныхъ стихій, и въ своей динамической природѣ, какъ движущія силы.

Другими словами, божественное дано намъ въ *идеяхъ, кра-*

*соть и движеніи.* Всѣ эти проявленія божественной природы рѣдко даны намъ изолированно, но обыкновенно слиты другъ съ другомъ. Однако, есть специфическія области этихъ трехъ принциповъ.—Философія и по преимуществу теологія является такою областью для идей, пластическія искусства для красоты и музыка для движенія. Но наибольшая полнота божественнаго начала дается намъ тамъ, гдѣ всѣ эти три принципа проникають другъ друга и достигаютъ въ своей троичности полного единства. Этимъ единствомъ является сама жизнь, которая всегда такъ или иначе *формирована и идейна* и всегда *подвижна и измѣнчива*. Въ высшей степени божественна идейная, красивая и развертывающаяся въ стремительной гармоніи жизнь. Царство Божье и есть такая жизнь. Любить такую жизнь, любить Царство Божье и любить Бога—это одно и то же, ибо *царство Божье есть тѣло Божье* или воплощающійся Богъ,—воплощающійся не для поруганія и немощной смерти, но для торжества и вѣчной жизни. Любить Бога можно только или любя Его, какъ личное существо или любя тѣ искры божественной природы, которыя сохранились въ этомъ мірѣ и сіяють намъ въ свѣточахъ проникновенной мысли, въ образахъ красоты и въ творческихъ порывахъ искусства и жизни. Именно идеи и формы можно любить „всѣмъ помышленіемъ“, ихъ воплощенія „всѣмъ сердцемъ“ и „всею душою“ отдаваться потоку божественнаго созиданія. Труднѣе всего и выше всего любить Бога всѣми этими видами любви. Напротивъ, любовь къ какой-нибудь одной области Его проявленія неполна и всегда заключаетъ въ себѣ соблазнъ къ отреченію отъ Бога. Возвышенна, но не согрѣваетъ любовь къ идеямъ, и есть въ ней соблазнъ принять пустыя формы за дѣйствительность. Здѣсь нѣтъ чувства живого Бога, нѣтъ кровной связи съ нимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ знаніе божественныхъ плановъ, близость къ божественнымъ мыслямъ порождаетъ гордость и самоувѣренность, которыя уже являются данными для вражды къ Богу. Исключительная любовь къ красотѣ является наклонной плоско-

стью для обожествленія того начала, которое играетъ въ прекрасномъ подчиненную роль. Наслажденіе красотой разрѣшается въ наслажденіе матеріей красоты, а это влечетъ подчиненіе этой матеріи и разложеніе формъ духа какъ въ созерцаемомъ, такъ и въ созерцающемъ. При этомъ теряется божественное начало гармоніи, источникъ которой все-таки въ идеяхъ и формахъ. Та-же опасность въ исключительной преданности принципу движенія при забвеніи тѣхъ формъ, которыя должны имъ властвовать. Безумье творчества только тогда божественно, когда его несознаною цѣлью является все-таки та или иная форма или идея. Но горе тѣмъ принципіальнымъ поклонникамъ оргіиности и безумія, которые въ немъ видятъ сущность божественнаго, горе, если они реально не близки Богу и не проникнуты Его мыслию. Ихъ ждетъ хаосъ разложенія, какъ и все то, что отвергаетъ божественную форму и идею. Въ исключительномъ служеніи принципу движенія заключается соблазнъ воли, какъ психологической основы движенія. Обожествленіе порывовъ воли, какъ таковой, ведетъ къ отрицанію смысла міра и къ сопротивленію волѣ Бога, какъ осуществленію этого смысла. Всѣ виды любви къ божественному дополняются любовью къ Богу, какъ личному Существо.

Мы перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію, въ какихъ идеяхъ, въ какихъ формахъ красоты и движенія открывается намъ божественная природа и какъ можетъ проявляться наша любовь къ ней.

Конечно, не всѣ идеи божественны. Конечно, нѣтъ ничего божественнаго въ частныхъ понятіяхъ отдѣльныхъ наукъ, вродѣ понятія температуры, газа, жидкости, давленія, плотности и т. п. Нѣтъ ничего божественнаго и въ болѣе общихъ понятіяхъ и положеніяхъ натуралистическаго знанія, какъ напр., въ принципѣ всемірнаго тяготѣнія. Въ этихъ идеяхъ нѣтъ ничего, указывающаго на гармоничную структуру міра, кромѣ указанія на механическую законосообразность. Но вѣдь при этой законосообразности могъ бы существовать и какой



угодно хаосъ. Въ натуралистическомъ обиходѣ имѣются только одни понятія, дающія косвенныя указанія на сущность божественной природы,—это по преимуществу идеи пространственнаго характера,—идеи безмѣрности и безконечности. Но не въ отдѣльныхъ наукахъ, изслѣдующихъ всегда обособленную область дѣйствительности, и притомъ съ какой-нибудь условной точки зрѣнія, находятся тѣ идеи, въ которыхъ открывается намъ божественная природа, а по преимуществу въ наукѣ общей, соединяющей разсѣченныя области научнаго знанія въ органическое цѣлое, т.-е. философіи. Философія это специфическая наука богопознанія. Мировой процессъ, понятый какъ божественный замыселъ, и есть та идея, въ которой наиболѣе полно открывается сущность божественной природы. Полюбить Бога въ этой идеѣ—это значитъ полюбить идею этого мирового процесса, оправдать ее разумомъ. Теодипея есть идейное выраженіе этой любви. Еще полнѣе, конечно, открываются идеи и формы божественной природы въ самой религіи, въ памятникахъ божественнаго откровенія.

Но не только въ идеяхъ, относящихся къ мировому цѣлому проявляется эта интеллектуальная любовь къ Богу. Бога и его замыслы можно прозрѣвать въ отдѣльныхъ процессахъ и явленіяхъ мировой жизни, по преимуществу же жизни духовной. Исторія и жизнь выдающихся историческихъ дѣятелей представляютъ намъ зачастую конкретныя выраженія божественныхъ замысловъ и идей. Въ этомъ отношеніи разгадка хода историческаго процесса, проникновеніе его идеей, есть то-же дѣло богопознанія. Любить исторію, отдѣльныя историческія эпохи, любить историческое будущее, какъ завершеніе божественной мысли,—это и значитъ любить божественныя идеи. Какъ на яркій примѣръ этого рода любви можно указать на Вл. С. Соловьева. Вл. Соловьевъ любилъ исторію именно, какъ божественный планъ. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этой любви было желаніе произвести хотя бы въ слабой человѣческой мысли завершеніе этого плана. Пророческія чаянья Вл. Соловьева, его

интересъ къ эсхатологіи,—все это проявленье этой любви къ идеямъ божественнаго. Вообще, всѣ пророки были истинными боголюбцами, шедшими на страданіе и отдававшими жизнь за постиженіе и утвержденіе божественной мысли.

Любовь къ красотѣ есть тоже одна изъ формъ любви къ Богу и путь къ соединенію съ нимъ. Это ясно сознавали философы древности—Платонъ и Плотинъ. Въ христіанствѣ мы находимъ полное пренебреженіе къ принципу красоты и даже вражду къ нему. Таково по крайней мѣрѣ отношеніе историческаго христіанства. Что касается самого Христа, то, ни въ Его жизни, ни въ Его ученіи мы не находимъ ни одной черты, враждебной принципу красоты. Здѣсь приходится констатировать только полное умолчаніе. Но и это умолчаніе находитъ себѣ полное объясненіе какъ въ миссіи Христа, такъ и въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ она осуществлялась. Вся духовная культура Іудейства была чужда принципу красоты, по крайней мѣрѣ въ искусствѣ. Іудеи находились въ слишкомъ близкихъ и интимныхъ отношеніяхъ къ Богу, какъ личному существу, чтобы искать Его въ воплощенныхъ формахъ и идеяхъ. Ихъ духовная жизнь была слишкомъ наполнена религіознымъ паэосомъ личнаго общенія съ Богомъ, чтобы оставалось мѣсто для паэоса эстетическаго. Но если іудейская культура не создала себѣ культа красоты въ искусствѣ, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что она была вполне чужда ему въ жизни. То же самое въ личной жизни Христа. Могъ ли онъ, будучи средоточіемъ и формирующей силой живой красоты царства Божія, размѣнивать эту силу на отдѣльные проявленія этой красоты въ человѣческомъ искусствѣ. Вся жизнь Христа была осуществленіемъ идеи красоты, но красоты пока для насъ недоступной и неосязаемой. Кромѣ того земная жизнь Христа была зачатіемъ этой красоты въ актѣ человѣческой смерти. Если въ лицѣ Христа воплотился Сынъ Божій, то дѣло Его въ Его земной жизни вовсе еще не воплотилось. Царство Божіе спало съ небесъ не въ видѣ цвѣтушаго дерева, но въ видѣ сѣмени, которое должно

было падши умереть, чтобы принести плоды. Этотъ актъ смерти по самой сущности своей, конечно, противоположенъ принципу красоты, какъ воплощенію идеи. Вообще, принципъ красоты находится далеко не въ простомъ отношеніи къ идеѣ христіанства. На алтарѣ красоты можетъ быть созданъ, и фактически создается, культъ какъ Богу, такъ и діаволу. Вполнѣ естественно поэтому, что служители Христа вмѣсто того, чтобы брать на себя трудную и тонкую задачу различенія и раздѣленія этихъ культовъ, предпочли разбить самый алтарь. Дѣло діавола есть то же своего рода творчество. Во всякомъ случаѣ и въ его работѣ разрушенія есть моменты созиданія. И его мятежный духъ, вышедшій изъ одинаго мірового ствола жизни и бытія, несетъ въ себѣ тѣ же жизненные принципы формы, воплощенія и движенія, что и природа Бога. Поэтому-то Божеское и діавольское такъ легко можетъ быть смѣшиваемо. И нигдѣ это смѣшеніе такъ не легко, какъ въ области красоты. При этомъ несомнѣнно, что діаволь имѣетъ въ этой области нѣкоторое очень важное преимущество передъ Богомъ. Въ то время, какъ творчество Бога состоитъ въ осуществленіи всего мірового плана и потому никогда не является для человѣческаго сознанія законченнымъ цѣлымъ, какъ воплотившаяся, завершенная идея или форма, діаволь можетъ плѣнять человѣческое сознаніе уже законченными отдѣльными проявленіями красоты. Красота божественная дается во всей полнотѣ только въ завершеніи мірозданія, діавольская въ конечныхъ вещахъ. Но каждая отдѣльная конечная вещь играетъ опредѣленную роль въ картинѣ мірового цѣлаго, въ каждой отдѣльной вещи можетъ постигаться это цѣлое. Въ этомъ трагическая антиномія принципа красоты въ религіозной жизни. Нигдѣ такъ не слито религіозное и антирелигіозное, какъ въ стремленіи къ прекраснымъ, конечнымъ вещамъ, т.-е. тамъ, гдѣ и діавольское является завершеннымъ и гармоничнымъ и въ извѣстномъ смыслѣ божественнымъ. Эта однородность діавольской или сатанической и божественной красоты находятъ себѣ

подтвержденіе во всей метафизикѣ христіанства.—Вѣдь діаволь великій ученикъ величайшаго Мастера. Его измѣна Богу не могла вполне измѣнить его божественную природу. Въ этомъ родствѣ Бога и діавола, которое совершенно упускается изъ виду въ христіанскомъ богословіи, лежитъ разгадка многихъ загадочныхъ явленій въ области религіозныхъ пореживаній, какъ, напримѣръ, психологическаго родства великой грѣховности и святости: какъ рѣдко святость возникаетъ изъ точки безразличія и какъ, напротивъ, обыченъ непосредственный переходъ отъ служенія Богу къ служенію діаволу и обратно. Діаволь противоположенъ Богу не столько по своей глубочайшей сущности сколько по *направленію своей воли*. Діаволь отвергъ связь съ Богомъ не по противоположности своей природы, но именно вслѣдствіе своего первоначальнаго *подобія* Богу, приведшаго его къ самообожествленію. И отпавшій отъ Бога онъ, въ силу первоначальнаго величія своего духа, сохранилъ способность созиданія и воплощенія идей. Поэтому-то тамъ, гдѣ мы въ человѣческой жизни или въ жизни природы имѣемъ дѣло съ сатаническими силами, мы зачастую видимъ образы великой красоты и при томъ красоты болѣе близкой намъ и болѣе понятной, чѣмъ красота не завершившагося еще божественнаго цѣлаго. Изъ сказаннаго становится ясенъ тотъ критерій, по которому различается любовь къ божественной и сатанической красотѣ. Этотъ критерій лежитъ во всякомъ случаѣ не въ природѣ прекраснаго, а въ *отношеніи* объекта красоты къ идеѣ Бога, а главное въ отношеніи къ этому объекту и къ Богу самого любящаго. И религіозный человѣкъ можетъ любить діавольскую красоту и въ этой любви любить даже Бога, но его любовь должна отличаться одной существенной чертой. Въ этой любви должна утверждаться связь прекраснаго объекта съ Богомъ, идея конечнаго прекраснаго должна быть подчинена идеѣ божественнаго цѣлаго. Напротивъ, сатаническая любовь къ прекрасному характеризуется отторженіемъ прекраснаго объекта отъ связи съ Богомъ. Эта разница особенно ясна въ любви

къ живой красотѣ, напр. къ красотѣ человѣческаго существа. Эта любовь можетъ быть вполнѣ религіозной, если въ ней не только не порывается связь любящаго съ Богомъ, но даже и объектъ любви приводится въ эту связь. Яркой иллюстраціей этой любви можетъ служить романтическое чувство Елизаветы къ Тангейзеру. Конечно, не всегда ясенъ и сознанъ этотъ религіозно-синтезирующій характеръ любви къ прекрасному: есть люди, не сознающіе и не знающіе Бога и тѣмъ не менѣе приближающіеся къ нему въ своей любви къ красотѣ. Это бываетъ тогда, когда изъ объектовъ красоты не создаютъ постоянныхъ кумировъ, когда порывы къ прекрасному дѣлаютъ все большіе и большіе захваты въ глубь и въ ширь природы прекраснаго и переходятъ постепенно въ порывъ къ міровому цѣлому и къ сознанію его первоисточника.

Конечно, наиболѣе свободна отъ искаженій антирелигіознаго характера любовь къ прекрасному въ искусствѣ, гдѣ не можетъ быть ни идолопоклонства, ни подчиненія матеріи красоты. Напротивъ, эта область переживаній является въ высокой степени цѣнной въ религіозномъ отношеніи. Эстетическія наслажденія, будучи абсолютно чистыми и свободными отъ грубо-чувственныхъ, даютъ намъ единственный опытъ переживаній того блаженства, которое связано съ гармоніей царства Божія. Если мы можемъ какъ-либо представить себѣ это блаженство, то только по аналогіи съ созерцаніемъ земной красоты, которая создается однимъ и тѣмъ же принципомъ гармоніи и отличается отъ небесной только по степени и чистотѣ. Глубокой ошибкой надо поэтому признать столь характерное для представителей христіанства отчужденіе отъ искусства, вообще отъ прекраснаго. Въ этой „мірской“ красотѣ нерѣдко гораздо болѣе небеснаго, чѣмъ въ дымѣ кадилницъ и монотонномъ пѣніи псалмовъ. И божественная музыка Вагнеровскаго Лоенгрина можетъ насъ гораздо болѣе приблизить къ Богу, чѣмъ мертвый церковный обрядъ. Конечно, во всемъ этомъ есть соблазнъ. Но гдѣ его нѣтъ? Развѣ свободенъ отъ соблазна

и весь церковный ритуаль? Развѣ имъ не соблазняются тысячи вѣрующихъ въ лживомъ убѣжденіи, что воскуривъ еиміамъ или поставивъ свѣчу, они сдѣлали угодное Богу, что вообще въ церковномъ обрядѣ вся сущность служенія Богу, которая искупаетъ всю грязь мірскихъ дѣлъ? Развѣ эти свѣчи и еиміамы не служатъ той мелкой монетой, которой тысячи и милліоны откупаются отъ настоящихъ требованій Бога, отъ религіозной борьбы и страданій? Вообще, не заключается ли въ этой боязни всякаго рода соблазновъ тоже своего рода соблазнъ подъ видомъ вѣрности Богу оставаться вѣрнымъ своимъ привычкамъ и косности?

Божественныя формы и идеи являются неподвижными только въ человѣческой абстракціи или въ завершенномъ воплощеніи. Но въ самомъ жизненномъ процессѣ воплощенія, онѣ являются движущимися силами. Это движеніе формирующее дѣйствительность или придающее ей тотъ или иной идейный смыслъ, совершается постоянно вокругъ насъ и къ нему бываетъ направлена наша любовь, выражающаяся въ стремленіи съ нимъ слиться, въ немъ участвовать. Быть можетъ въ божественной природѣ, *какъ движущейся и движущей*. силѣ, и раскрывается третья таинственная ипостась святого Духа <sup>1)</sup>. Мы хорошо знаемъ обычные виды движенія въ такъ называемой мертвой и живой матеріи, мы знаемъ душевныя движенія въ индивидуальной человѣческой душѣ, въ развитіи общественной жизни. Но во всемъ этомъ потокѣ разнообразно движущихся силъ сверкаютъ только искры божественнаго огня. Великая задача находить эти искры, еще большая, превращать ихъ въ пламенѣющіе языки. Это послѣднее дано было до сихъ поръ только первымъ ученикамъ Христа. Но всѣ принимающіе завѣтъ Спасителя о ниспосланіи Утѣшителя не могутъ думать, что

<sup>1)</sup> Если это такъ, то въ Отчей Ипостаси надо видѣть субстанціальное единство божественной природы, изъ котораго все исходитъ, въ Сынѣ—идею, форму (Логосъ) т.-е. то, въ чемъ связуется вся множественность божественной природы. Въ самихъ элементахъ этой множественности связь эта переживается какъ любовь. Богъ—Слово, поэтому, есть и Богъ—Любовь.

это было въ послѣдній разъ. Напротивъ, если дѣйствительно близко завершенье дѣла Христа, то надо ждать еще болѣе могущественнаго вторженія въ нашу жизнь божественныхъ силъ. Царство Божіе должно воплотиться животворящею силою святаго Духа. Конечно, для этого нужно участіе и человѣческихъ силъ. Но рассмотримъ, каковы должны быть признаки того движенія, которое обуславливается непосредственнымъ божественнымъ вмѣшательствомъ или вообще силами божественной природы. Этимъ признакомъ является прежде всего легкость и быстрота. Движеніе божественныхъ силъ совершается безъ труда, легко преодолевая треніе косной среды, составляющей для низшихъ силъ непреодолимое препятствіе. Чудотворныя исцѣленія Христа были быстры и внезапны, какъ и все чудесное. Однако не всякое проявленіе могущественныхъ силъ указываетъ на ихъ высшее происхожденіе. Машины, созданныя человѣческими руками, несмотря на быстроту и громадность эффекта производимой работы не стоятъ ни въ какомъ отношеніи къ божественной природѣ. Здѣсь надо имѣть въ виду еще одинъ признакъ, а именно отсутствіе *механичности*. Божественная природа и все производимое ею отличается всегда *органичностью*. Силы божественныя всегда животворящи, т.-е. создаютъ посредствомъ внутренняго, а не внѣшняго (механическаго) импульса. Все то, на что онѣ воздѣйствуютъ подвергается всегда глубокому внутреннему *перерожденію*. Все создаваемое этими силами всегда *развивается* подобно развитію организмовъ. Только время этого развитія бываетъ ничтожно коротко. Кромѣ молніеносности и органичности божественнаго движенія въ немъ есть еще одинъ важный признакъ,—это отсутствіе того, что характеризуетъ человѣческую разсудочность, т.-е. постановки цѣлей и подбора средствъ. Божественное дѣйствіе въ самомъ себѣ несетъ всю полноту силы для достиженія опредѣленной цѣли и достигаетъ ее безъ подбора тѣхъ или иныхъ средствъ. Для человѣческихъ дѣйствій характерно исполненіе задуманныхъ плановъ на основаніи опыта и болѣе или менѣе

сознательной разсудочности, приводящей въ связь представленіе цѣли и средствъ. Но эта разсудочная цѣлесообразность человѣческихъ поступковъ, въ которой человѣкъ возвышается надъ животнымъ, вовсе не составляетъ на самомъ дѣлѣ высшую форму идейнаго творчества. Только слабое силами существо сначала мыслить и затѣмъ осуществляетъ замышляемая дѣйствія по избранному пути. Божественная мощь не можетъ имѣть мыслей подобныхъ человѣческимъ. Мысли Бога это дѣла Его. И дѣла эти совершаются не заученными путями съ подборомъ определенныхъ средствъ, но въ совершенно своеобразномъ съ точки зрѣнія человѣческаго опыта порядкѣ, — „путями неисповѣдимыми“. Поэтому всякое божественное вмѣшательство характеризуется неожиданностью и странностью своего осуществления. Божественныя дѣйствія ирраціональны съ точки зрѣнія человѣческой разсудочности и нецѣлесообразны съ точки зрѣнія человѣческаго опыта. Какъ характерны въ этомъ отношеніи чудеса Христа, поражающія своими неожиданными дѣйствіями. Почему Христосъ исцѣлилъ слѣпого этимъ страннымъ составомъ изъ слюны и земли. Для насъ это всегда останется непонятнымъ точно также какъ и то, почему Христомъ былъ призванъ къ апостольскому служенію Его яростный гонитель Савль, а не кто-нибудь другой. Быть можетъ, эта неожиданность божественныхъ дѣйствій обусловливается именно мощью божественныхъ силъ не разбирающихъ средствъ для своего осуществления. Подобно великому музыканту извлекающему дивные звуки изъ перваго попавшагося подъ руку инструмента, божественная сила творить свое дѣло при всякихъ условіяхъ, пользуясь первымъ попавшимся средствомъ безъ всякаго закономѣрнаго выбора <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Проводимая здѣсь точка зрѣнія на дѣйствія Бога вовсе не исключаетъ планомѣрности мірового процесса и вообще божественныхъ замысловъ. Необходимо различать отдѣльные акты божественной воли отъ обще-мірового творчества, отъ всей человѣческой исторіи. Если эта исторія есть процессъ богочеловѣческой, т.-е. если созданіе царства Божія есть дѣло и человѣче-



Божественное движеніе можетъ обнаруживаться во всѣхъ областяхъ. Наболѣе рѣзкія и непосредственныя проявленія божественной силы обнаруживаются для человѣческаго сознанія, какъ чудеса. Но эта сила можетъ осложняться въ своемъ обнаруженіи привхожденіемъ человѣческихъ силъ, а также силъ низшей природы. Высшія проявленія умственного и художественнаго творчества и именно въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ не знаетъ, какъ онъ творить, когда онъ чувствуетъ себя во власти невѣдомо откуда взявшихся идей и образовъ, несомнѣнно совершаются не одними человѣческими силами. Однако источникъ этихъ силъ нельзя также видѣть непосредственно въ Богѣ. Такого рода творчество заставляетъ предполагать, что въ человѣческой природѣ и въ ея взаимодействіи съ міромъ существуютъ какіе-то процессы божественнаго характера, что и человѣкъ, подобно Богу, можетъ иногда непосредственно проникать въ идейную структуру міра и въ своемъ созиданіи не разъединять идею отъ выполненія. Здѣсь чувствуется если не самъ Богъ, то какіе-то отголоски Его силъ, какіе-то проблески высшихъ формъ бытія и взаимоотношеній божественнаго міропорядка. Любить это, преклоняться предъ этимъ—значитъ любить этотъ міропорядокъ, а въ немъ самого Бога.

Было бы ошибочно думать, что любить можно только то или иное содержаніе или форму. Мы настаиваемъ на томъ, что именно *движеніе, измѣненіе* можетъ захватывать и увлекать человѣческую душу. И если всмотрѣться и проанализировать большую часть человѣческихъ наслажденій и счастья, то окажется, что они имѣютъ въ своей основѣ любовь къ тѣмъ или инымъ формамъ движенія. Какое искусство чаруетъ насъ больше всего?—Музыка, т.-е. чистая красота

---

ской воли, то здѣсь неизбѣженъ, какъ и во всемъ человѣческомъ, опредѣленный порядокъ и постепенность, соотвѣтствующіе слабости человѣческихъ силъ. Поэтому-то и можно говорить о планомѣрности человѣческой исторіи и въ то же время объ осуществленіи въ ней божественнаго замысла, какъ предвидѣніи пути и результатовъ человѣческой исторіи.

ритма и сплошного движенія. Что больше всего увлекаетъ въ мысли, какъ не ея *развитіе* и *раскрытіе* живой связи идей. Наконецъ, когда мы любимъ самую жизнь въ себѣ подобныхъ, развѣ мы любимъ неподвижныя лица, а не тотъ потокъ чувствъ, идей и желаній, который непрерывно отражается въ физическомъ движеніи. И въ порывахъ отрывающей отъ земли любви развѣ очарованіе состоитъ въ неподвижности поцѣлуевъ, а не въ душевныхъ движеніяхъ встрѣчныхъ чувствъ и стремленій, передающихся черезъ взгляды, улыбки, музыку голоса и т. п.

Нельзя не видѣть божественныхъ движеній и въ человѣческой исторіи, особенно въ тѣ моменты, когда цѣпенѣющій ходъ человѣческаго развитія оживляется новыми мощными струями духовной жизни. И никто не умѣлъ такъ чувствовать это божественное исторіи, какъ Карлейль. Есть много историческихъ явленій и процессовъ, характеризующихся въ своемъ возникновеніи и теченіи этой божественной нецѣлесообразностію и въ то же время глубокимъ смысломъ,—событій, возникающихъ обыкновенно съ чрезвычайной неожиданностію повидимому при самыхъ неподходящихъ обстоятельствахъ. Такимъ характеромъ отличается напримѣръ реформація. Могло ли папство видѣть въ скромномъ и незамѣтномъ монахѣ, Лютерѣ, своего грознаго врага, могъ ли самъ Лютеръ ожидать, что изъ его столкновенія съ Тецелемъ выростетъ религіозное движеніе, имѣющее міровое значеніе. Однако какъ будто кто-то предвидѣлъ это. Какъ будто ударъ молніи, унесшій на глазахъ у Лютера его друга, не напрасно отклонилъ его съ того пути, на который поставилъ его отецъ. Какъ будто не случайно этотъ миролюбивый и ничего не замышлявшій чловѣкъ обнаружилъ удивительное упорство и смѣлость, вступивъ въ открытую борьбу съ міровыми владыками. Въ этомъ взрывѣ духовныхъ силъ, обнаружившихся у такого скромнаго и ничѣмъ особенно не выдающагося чловѣка нельзя не видѣть чего-то божественнаго. Такой же сверхчеловѣческой чистотой и силой отличается религіозное одушевленіе

пуританъ, спасшее Англію и создавшее одну изъ высшихъ формъ государственности въ Сѣверной Америкѣ. Того же духа, хотя и замутненнаго инородными теченіями, великая французская революція — этотъ факель энтузіазма, озарившій своими отблесками всю Европу на цѣлое столѣтіе. Если посмотрѣть на дѣло поверхностно, то французская революція можетъ предстать, какъ процессъ не только не божественнаго порядка, но даже прямо антирелигіозный. Переворотъ, связанный съ ниспроверженіемъ религіозныхъ авторитетовъ, приведшій къ диктаторству атеистовъ и вольнодумцевъ, казалось бы лишь кощунственно можно связать съ именемъ Бога. Но мы думаемъ, что гораздо большее кощунство связывать интересы Бога съ интересами того духовенства и тѣхъ религіозныхъ и свѣтскихъ авторитетовъ, которые были низвергнуты французской революціей. На самомъ дѣлѣ матеріальное пораженіе католической церкви могло явиться для нея только началомъ ея духовнаго воскресенія. Впрочемъ, историческій ходъ событій въ послѣдовавшей реакціи задержалъ это воскресеніе до болѣе поздняго времени. Только теперь съ отдѣленіемъ церкви отъ государства во Франціи, съ быстро надвигающеюся гибелью государственнаго авторитета и вліянія папы въ католическихъ государствахъ, можетъ начаться выздоровленіе католической церкви отъ тысячелѣтняго разврата власти, авторитета и богатства. И только тогда, когда мы увидимъ „намѣстника Христа“ въ рубищѣ и униженіи, дѣло папы можетъ быть станеть и дѣломъ Христа. Конечно, вооружаясь противъ церкви, французская революція вооружалась и противъ Бога. Но поскольку революціонный атеизмъ имѣлъ характеръ легковѣснаго вольнодумства и философскаго легкомыслія, онъ боролся не съ Богомъ, а съ призраками своего собственнаго недомыслія, поскольку же этотъ атеизмъ дѣйствительно коренился въ антирелигіозныхъ стремленіяхъ и имѣлъ въ своей основѣ сатанической принципъ самоутвержденія и самообожествленія, онъ мало нарушалъ религіозный характеръ всего движенія взятаго

въ цѣломъ. Во всякомъ случаѣ то, что французская революція дала общественному сознанию всей Европы—освобожденіе отъ лживыхъ авторитетовъ земной власти и принципы основныхъ человѣческихъ правъ—несло въ себѣ христіанскія начала, хотя бы и несознанныя, какъ таковыя. Пусть эти начала не реализовались вполнѣ не только тогда, но и теперь, пусть въ борьбѣ за эти начала было совершено много жестокостей,—все-таки процессъ исторіи сдѣлалъ въ ней по отношенію къ божественной цѣли шагъ впередъ. Такое же религиозное значеніе имѣетъ несомнѣнно революція въ Россіи, если не по достигнутымъ результатамъ, то по тому огромному напряженію моральныхъ силъ, которыя были въ ней затрачены. Хотя психологическая основа русской революціи чрезвычайно сложна, хотя въ ней замѣшано много сатаническаго и дьявольскаго и ко всему этому прибавлено много человѣческой пошлости, суетности и самолюбія (отъ чего совершенно чиста была французская революція), однако она въ общемъ своемъ итогѣ дала русскому народу глубоко цѣнные, хотя и горькіе уроки жизни и даже возвала къ религиозному обновленію раблѣпствующей передъ земными властями церкви. Но помимо этого въ самомъ развитіи русской революціи были моменты чисто-религиознаго подъема и воодушевленія. Укажемъ хотя бы на одинъ замѣчательный моментъ—это смерть кн. С. Н. Трубецкого и быстро послѣдовавшіе за нею октябрскіе дни. Кто бы могъ думать, что философъ-метафизикъ и кабинетный ученый нѣсколькими смѣлыми и правдивыми словами, обращенными къ царю, привлечетъ такъ къ себѣ вниманіе всей Россіи, кто бы могъ думать, что его внезапная смерть отзовется съ такой болью во всемъ русскомъ народѣ, съ болью и въ то же время съ какимъ-то безпокойнымъ энтузіазмомъ, отрывающимъ отъ будничнаго и повседневнаго. И какъ неразрывно слился этотъ энтузіазмъ со всѣмъ послѣдующимъ общественнымъ движеніемъ, завершившимся днемъ 17 октября. Вообще, во всѣ историческіе моменты общест-

венныхъ кризисовъ и переворотовъ, имѣютъ ли они характеръ разрушенія, переустройства или созиданія, можно наблюдать какъ бы своего рода душевный вихрь, отрывающій общество отъ повседневнаго и обыденнаго. Въ эти періоды замѣчается обыкновенно особая сплоченность массъ, единство дѣйствій безъ предварительнаго соглашенія и какое-то молчаливое взаимное пониманіе. Въ такіе моменты нарождается та движущаяся сила, которая разрушаетъ вѣковые оковы предразсудковъ и рабства и создаетъ то, что недавно казалось невозможнымъ и неосуществимымъ. И если въ этихъ случаяхъ событіями не всегда непосредственно руководить рука божественнаго провиденія, то во всякомъ случаѣ въ эти рѣшающіе моменты историческаго процесса Богъ становится ближе человѣчеству и сопresentствуетъ его безсознательному созиданію божественнаго плана. Много бываетъ ужаса, крови и страданій въ эти моменты, вообще всего того, что какъ будто прямо противорѣчитъ природѣ Бога. Но уже такова участь погрязшаго во злѣ человѣчества въ болѣзняхъ рождаютъ начала божественнаго порядка. Мы не хотимъ сказать, чтобы въ періоды мира и спокойствія не могло быть животворной работы приближающей насъ къ царству Божію. Такая работа, конечно, возможна въ глубинѣ сознанія, въ области мысли и чувствъ, но самая жизнь, реальныя общественныя отношенія не могутъ измѣняться безъ тяжелыхъ усилій и мукъ рожденія. Неизбѣжность этого заключается, конечно, не въ началахъ божественнаго міропорядка, но именно въ извращенной человѣческой природѣ—въ ея глубокой связи со зломъ.

Несомнѣнно, что въ историческомъ процессѣ на ряду съ эволюціей добра и созиданіемъ царства Божія совершается и эволюція зла, растутъ и углубляются силы враждебныя царству Божію. Но и та, и другая стороны одинаково нуждаются въ эволюціи политическихъ формъ. Освобожденіе отъ политическаго и экономическаго рабства одинаково необходимо и для служенія Богу и для служенію діаволу. Религіозное значеніе человѣческаго прогрес-

са въ политикѣ, экономикѣ и вообще во всей человѣческой культурѣ не въ немъ самомъ, а въ томъ освобожденіи духовныхъ силъ, которое онъ несетъ съ собою. Совершеннѣйшая форма человѣческой организаціи это та почва, на которой только и можетъ выявиться себя вся цѣлостность заложеннаго въ человѣческой природѣ добра и зла. Только освобожденному отъ внѣшняго гнета человѣческому сознанию можно будетъ *по совѣсти и свободно* избрать Бога или Его отвергнуть. Только воля освобожденнаго отъ путъ невѣжества и предрасудковъ человѣка можетъ принять на себя всю отвѣтственность послѣдняго рѣшенія. А это возможно только при свободныхъ формахъ человѣческаго общенія.

Любовь къ божественному въ окружающей насъ дѣйствительности не исключаетъ, конечно, непосредственной любви къ Богу, какъ къ Личному Существо. Мы думаемъ только, что этой личной любви мало для исполненія заповѣди Христа. До сихъ поръ историческое христіанство подъ любовью къ Богу понимало исключительно эту непосредственную любовь. Оно старалось очистить человѣческое отношеніе къ Богу отъ всякой земной нечистоты и служить Ему непосредственно въ религіозномъ культѣ и молитвѣ. Въ результатѣ такая любовь достигалась только исключительными натурами. Большинству же вѣрующихъ и ихъ духовныхъ руководителей не удавалось ни стать дѣйствительно близкими Богу, ни освободить свою религіозность отъ мірской нечистоты. Презирая міръ, отрѣщаясь отъ него они все-таки жили въ этомъ презрѣнномъ мірѣ, обнаруживая полное равнодушіе къ мірскимъ формамъ борьбы добра и зла. А такъ какъ на самомъ дѣлѣ очень трудно занимать въ этой борьбѣ нейтральную позицію и такъ какъ ихъ умъ и воля, въ силу вѣковаго пренебреженія къ мірскому, впали въ этой области въ полную близорукость, то они и сдѣлались въ чисто мірскихъ отношеніяхъ пособниками діавола. Это стало обычнымъ явленіемъ, когда зло міра сего вступило съ ре-

лигіей Христа въ очень выгодный для него компромиссъ, предоставивъ религіозному благочестію область культа и личнаго общенія съ Богомъ и выговоривъ себѣ невмѣшательство и даже защиту въ области политической и общественной жизни. Въ результатѣ религія распятаго и поруганнаго Бога стала защитницей не угнетенныхъ и слабыхъ, а угнетателей, сильныхъ и богатыхъ міра сего, утвердившихся на своей власти и поставившихъ ее превыше всего. Такимъ образомъ христіанская церковь пришла мало-помалу къ осуществленію словъ Исаи повторенныхъ Спасителемъ: „Чтутъ Меня устами, сердце же ихъ далеко отстоитъ отъ Меня“ (Марка 7, ст. 6).

Что касается отношенія къ Богу, какъ Личному Существо, то здѣсь любовь къ Богу выражается прежде всего въ молитвенномъ къ нему обращеніи. Сущность молитвы составляетъ именно личное обращеніе къ Богу. Содержаніе молитвы не всегда составляетъ какую-нибудь просьбу или желаніе. Она можетъ быть совершенно безсодержательна въ этомъ отношеніи и состоять исключительно изъ стремленія къ Богу, изъ призыва Бога и изъ сознанія, что этотъ призывъ услышанъ. Вообще, молитва есть переживаніе глубоко интимное и не поддающееся никакой регламентаціи. Въ этомъ отношеніи установленныя церковью молитвословія являются только помѣхой въ молитвенномъ обращеніи къ Богу. Мы не отрицаемъ принципиально значенія молитвословій, но мы видимъ большой вредъ для религіи въ злоупотребленіи ими. А такимъ злоупотребленіемъ нельзя не признать превращеніе богослуженія въ точно регламентированный порядокъ установленныхъ молитвословій и дѣйствій и обученіе дѣтей молиться Богу только въ определенныхъ молитвословіяхъ. Вся эта регламентація проистекаетъ изъ боязни, какъ бы въ молитву не примѣшалось что-либо антирелигіозное. Но, какъ и всегда, изъ такой боязни „соблазна“ проистекаетъ нѣчто еще худшее, а именно живое общеніе съ Богомъ превращается въ мертвый обрядъ, въ произнесеніе имени Бога всуе, т.-е. въ грѣхъ противъ

третьей заповѣди. Нельзя втискивать живое и индивидуальное обращеніе къ Богу въ мертвую и неподвижную форму словъ. Конечно, есть молитвословія вѣчныя и никогда не теряющія своего значенія, какъ, напр., молитва Господня и символъ вѣры, но большинство узаконенныхъ церковью молитвословій не могутъ отвѣчать современному сознанию. И обратно, очень многія стороны религіозной жизни, многіе современные мотивы, могущіе служить основой молитвеннаго обращенія къ Богу, не находятъ себѣ выраженія въ установленныхъ молитвословіяхъ. Вообще, весь религіозный ритуаль долженъ быть подвергнутъ коренному измѣненію и приспособленъ къ живымъ и искреннимъ формамъ общенія съ Богомъ. Но входить въ подробное обсужденіе этого вопроса, связаннаго съ вопросомъ о таинствахъ вообще, мы здѣсь не станемъ, такъ какъ это составляетъ совершенно самостоятельную и весьма серьезную задачу въ обновленіи нашей религіозной жизни. Мы остановимся только на чисто внутренней сторонѣ личнаго отношенія къ Богу. Несмотря на интимность и индивидуальность этого отношенія и въ немъ должно быть отмѣчено нѣчто общее и обязательное. Это общее состоитъ въ сознаніи необъятности и абсолютности Бога, въ сознаніи ничтожности собственныхъ плановъ и намѣреній предъ волею Бога, наконецъ въ признаніи этой воли превыше всѣхъ оцѣнокъ и критеріевъ. Такая безусловная преданность божественной волѣ составляетъ специфическую черту отличающую любовь къ Богу отъ любви ко всѣмъ другимъ существамъ. Здѣсь мы касаемся пункта рокового для многихъ стремящихся къ религіи. Очень и очень многимъ, приближающимся къ христіанству, слѣдуетъ надъ этимъ задуматься прежде чѣмъ сдѣлать рѣшительный шагъ. Въ очень многихъ людяхъ, одушевленныхъ безусловно религіознымъ настроеніемъ, существуетъ внутренній бунтъ противъ Бога, какъ безусловнаго авторитета и критерія. Основа этого бунта можетъ быть чисто субъективной, но можетъ имѣть и объективныя основанія. Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ въ качествѣ тако-го основанія обожествленіе личности вообще. Личность при-



знается при этомъ не только вѣчной и свободной духовной субстанціей, но ей приписывается кромѣ этого право на безконечное и абсолютное самоопредѣленіе. Напротивъ, повиновеніе и отреченіе отъ своей воли, хотя бы передъ Богомъ, признается унижающимъ личность до состоянія рабства. Мы вполне готовы раздѣлить протестъ противъ унижающихъ религію представлений о Богѣ, какъ о господинѣ или хозяинѣ, имѣющемъ въ своемъ распоряженіи слѣпо исполняющихъ его волю слугъ, покорныхъ ему подъ страхомъ наказанія. Но мы думаемъ, что и чрезмѣрное прекло-неніе передъ принципомъ личности и ея правомъ на безко-нечное и абсолютное самоопредѣленіе можетъ привести къ еще болѣе ложному взгляду, а именно къ полному уничто-женію религіозности, къ ниспроверженію понятія Бога. Если нѣтъ повиновенія, а только соизволеніе на волю Бога, то не является ли всякое существо равноправнымъ съ Бо-гомъ участникомъ въ міростроительствѣ, и не есть ли Богъ по отношенію къ такимъ существамъ только старшій братъ, умудренный опытомъ и дающій благіе совѣты <sup>1)</sup>. Ищущимъ новой религіозности, исключаяющей всякое представленіе о повиновеніи Богу, необходимо прежде всего точно уяснить себѣ, что они разумѣютъ подъ Богомъ,—Абсолютъ бытія или могучаго духа, имѣющаго только относительное отличіе отъ всѣхъ конечныхъ существъ. Въ послѣднемъ случаѣ съ Богомъ могутъ быть, конечно, какія угодно отношенія до брудершафта включительно. Но можно ли это называть религіей... Намъ могутъ сказать, что повиновеніе предпо-лагаетъ слѣпое подчиненіе волѣ другого существа *безъ зна-нія ея цѣлей и намѣреній* и что такое взаимоотношеніе не-мыслимо въ идеальной формѣ божественнаго цѣлаго. Быть можетъ это и такъ по отношенію къ идеѣ царства Божія. Но пока оно не достигнуто, для cadaго существа, на ка-кой бы степени совершенства оно ни стояло, воля Бога

<sup>1)</sup> Чрезвычайно интересный примѣръ такого пониманія Бога даетъ W. Lut-  
toslawsky въ своей искренно и живо написанной книгѣ: «Seelenmacht. Abriss  
einer zeitgemässen Weltanschauung». Leipzig, 1899 г.

есть въ той или иной мѣрѣ тайна и загадка. Богъ единственное существо, воля котораго должна быть священна даже при всей своей непонятности. Его волѣ приходится именно повиноваться, т.-е. исполнять безъ критики и сомнѣнія, а не соглашаться съ нею. И видѣть въ этомъ что-либо постыдное для достоинства духовной личности едва ли есть основаніе. Повиновеніе есть признакъ рабства лишь тогда, когда оно основывается на страхѣ, на отсутствіи чувства свободы. Въ христіанствѣ этотъ вопросъ рѣшается категорически живымъ примѣромъ Христа. „Не такъ какъ Я хочу, а такъ какъ хочешь Ты“—вотъ слова, служащія пробнымъ камнемъ нашего отношенія къ Богу. Кто затруднится произнести за Христомъ эти слова,—затруднится не по слабости, но, напротивъ, по душевной гордости и изъ сознанія высокаго своего достоинства,—тотъ чуждъ не только Христу, но отрекается также и отъ Бога. Отношеніе людей къ Богу и Его волѣ имѣетъ старую и глубокую аналогію оправданную словами самого Христа. Это аналогія отношеній отца и дѣтей. Дѣти повинуются отцу именно изъ любви и уваженія, не задумываясь объ основаніяхъ его требованій. Здѣсь надо брать не тотъ моментъ, когда дѣти становятся умственно и нравственно равными отцу или даже выше его, а отношеніе ребенка къ взрослому. Требования взрослыхъ никогда не могутъ быть всецѣло понятны дѣтямъ. Послушаніе ребенка никогда не можетъ быть достигнуто какими-нибудь объясненіями, но исключительно чисто нравственными вліяніями, основанными на любви и безусловномъ авторитетѣ. Весь этотъ процессъ сообщенія воли старшаго ребенку схематизируется у него въ сознаніи въ видѣ такой ирраціональной схемы: „Онъ такъ хочетъ“, „такъ нужно“, „я повинуюсь“. Но всѣ существа передъ Богомъ такія же дѣти. Если же гордость человѣческая этимъ возмущается, то для нея нѣтъ Бога, нѣтъ и царства Божія.—„Истинно говорю вамъ, если не обратитесь и не будете, какъ дѣти, не войдете въ царство небесное“.

Мы перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію второй основной

заповѣди Христа о любви къ ближнему. Говоря о любви къ ближнимъ, какъ основѣ христіанской организаціи на землѣ и въ грядущемъ царствѣ Божіемъ, мы должны сознаться, что съ большимъ усиленіемъ употребляемъ это слово. Нѣтъ слова болѣе засаленного, чѣмъ—„любовь“,—слова соединяемаго съ такимъ разнообразіемъ смысла и значенія. Всего досаднѣе, что оно наиболѣе испачкано именно въ обычномъ словоупотребленіи въ смыслѣ христіанской добродѣтели. Какая накипь фальши, суетности и лицемерія чувствуется обыкновенно, когда говорятъ о любви къ ближнимъ и къ ней взываютъ. Чаше всего эту любовь отождествляютъ съ благотворительностью, съ добротою, съ отзывчивостію на всякую помощь. Но при этомъ забываютъ, что у людей помимо любви есть тысячи основаній заботиться о благѣ себѣ подобныхъ и даже жертвовать собою. Забываютъ глубоко вѣрныя слова ап. Павла (посланіе къ Коринѣ., гл. 13, ст. 1—9) о томъ, что можно говорить языками человѣческими и ангельскими, имѣть даръ пророчества и любви не имѣть, что можно раздать все имѣніе и отдать тѣло на сожженіе и любви не имѣть. Любовь есть прежде всего *внутреннее переживаніе*, хотя и выражающееся при нѣкоторомъ напряженіи внѣшнимъ образомъ, но имѣющее во всякомъ случаѣ чрезвычайно разнообразныя проявленія. Никто не можетъ предписать любви проявляться такъ, а не иначе. Можно только требовать, чтобы она была искренна и дѣйствительна. А пути ея дѣйствія неисповѣдимы. Дѣятельная любовь можетъ быть и въ молитвѣ, и въ дружескомъ словѣ, въ прощеніи и въ порицаніи. Одинъ дружескій взглядъ или слово и по внутреннему усилюю, и по результатамъ можетъ быть большимъ дѣломъ любви чѣмъ съ легкимъ сердцемъ отваленныя тысячи.—Вспомнимъ лепту вдовы. Вообще, въ традиціонномъ пониманіи заповѣди о любви къ ближнимъ нельзя не отмѣтить чрезвычайнаго ея огрубленія и такъ сказать матеріализаціи. Заботятся главнымъ образомъ о матеріальномъ результатѣ этой любви и забываютъ или игнорируютъ внутреннюю ея сторону. Какъ много людей,

исполняющихъ эту заповѣдь во внѣшнемъ благотвореніи, чрезвычайно заботящихся о сытости и матеріальномъ благополучіи своихъ ближнихъ и въ то же время наносящихъ этимъ ближнимъ неисцѣлимая душевныя раны, со злобою и ненавистію разрушающихъ ихъ духовный міръ, поработающихъ и унижающихъ ихъ нравственно. Какъ много этихъ благодѣтелей рода человѣческаго, покупающихъ себѣ путемъ матеріальной подачки право власти и авторитета, право издѣвательства грубаго или тонкаго, право поруганія святыхъ насыщаемыхъ и одѣваемыхъ ближнихъ. Какъ въ любви къ Богу откупаются свѣчками отъ истинныхъ требованій этой любви, такъ и въ любви къ ближнему отъ милостины духа откупаются милостыней излишняго матеріальнаго достатка. Вообще, нѣтъ ничего ошибочнѣе этого обычнаго смѣшенія любви съ опредѣленными дѣйствіями, особенно если эти дѣйствія являются шаблонными формами ея проявленія. Тутъ-то и начинается фарисейство на почвѣ любви къ ближнему. Все вниманіе поглощается оболочкою дѣла, а его внутренней источникъ сохнетъ и наконецъ совсѣмъ изсыкаеть. И скоро подъ маскою христіанскихъ дѣлъ начинается чувствоваться дыханіе діавола. Вообще, внѣшнее проявленіе—„дѣло“—есть окѣнчателное завершеніе, но въ то же время зачастую и гибель христіанской любви. Христіанство не состоитъ ни изъ однихъ дѣлъ, ни изъ однихъ чувствъ и помышлений. Оно относится и къ внутреннему ядру, и къ внѣшнему распространенію человѣческаго существа. Въ глубинѣ человѣческаго духа должны находиться зерно и здоровые соки христіанства, плодъ и цвѣтъ которыхъ выражается въ активности человѣческихъ дѣлъ. Но какъ зерно можетъ остаться безъ ростка и не дать никакого плода, такъ и наоборотъ плоды при всей своей внѣшней роскоши могутъ имѣть испорченные соки. Христіанскія вѣра и любовь могутъ быть мертвы, а дѣла могутъ быть лживы. Эта двусторонняя опасность и выражается съ одной стороны въ только что указанныхъ текстахъ ап. Павла и съ другой въ извѣстномъ текстѣ: „Вѣра безъ дѣлъ мертва“.

Какая изъ этихъ опасностей больше и что драгоцѣннѣе для христіанства, чувства и помыслы или дѣла, трудно рѣшить. Мы однако склонны думать, что Абеляръ и послѣдующая реформація, перенесшіе центръ тяжести во внутреннюю жизнь духа и даже провозглашавшіе спасеніе вѣрой, были въ извѣстной степени правы. Внутреннее существо человѣка есть всегда нѣчто безусловно правдивое и искреннее; только внѣшнее дѣйствіе можетъ быть обманчиво и лживо. И если даже внутренняя жизнь слабѣетъ до едва замѣтнаго прозябанія, она не теряетъ свою качественную цѣнность. Напротивъ, внѣшнія дѣйствія, если они теряютъ свою нравственную цѣнность, получаютъ значеніе лжи и лицемерія. Кромѣ того почти никогда и не бываетъ, чтобы искренняя и повышенная религіозная жизнь духа не превращалась въ активную и не переходила въ дѣло. Это подтверждаетъ та же реформація, требовавшая одной лишь святости духовныхъ переживаній и давшая яркія проявленія религіозной активности въ дѣятельности пуританъ.

Еще ошибочнѣе, когда подъ любовью къ ближнимъ разумѣютъ какое-то нѣжно-розовое отношеніе ко всѣмъ, когда приглашаютъ съ точки зрѣнія христіанской любви оправдывать и извинять всѣ человѣческія мерзости. Забываютъ, что даже Христось, при всей своей нравственной силѣ, не могъ избѣжать рѣзкаго обличенія человѣческой лживости и самодовольства. Вспомнимъ извѣстную рѣчь Христа къ фарисеямъ,—рѣчь, преисполненную всею горечью упрека, клеймящую фарисеевъ названіями „зміи“, „порожденіе ехидны“ и прерываемую возгласами: „горе вамъ, книжники и фарисеи“ (Матѳея, глава 23). Здѣсь любовь Христа къ Богу и человѣчеству выразилась въ своей мнимой противоположности,—въ праведномъ гнѣвѣ. Мы говоримъ „мнимой“, потому что убѣждены въ глубокомъ сродствѣ гнѣва и любви,—именно гнѣва, а не злости, ненависти или раздраженія. Гнѣвъ есть чувство объективное, тогда какъ ненависть и раздраженіе насквозь субъективны. Гнѣвъ есть внутренняя борьба со зломъ. Христіанская любовь всепро-

щающа только въ отношеніи *личныхъ* обидъ, но сознательное и самодовольное проявленіе мірового зла не можетъ быть прощаемо и христіанской любовью. И чѣмъ больше сила любви къ одному, тѣмъ сильнѣе негодованіе къ другому. Поэтому-то христіанство, говоря о безконечномъ милосердіи и любви Бога къ людямъ, говоритъ также и о гнѣвѣ Божіемъ, о ярости „Божіей (Откровеніе св. Іоанна, гл. 15, ст. 1). И если въ человѣческихъ отношеніяхъ слѣдуетъ все-таки призывать къ умиротворенію и къ погашенію гнѣва, то только въ виду человѣческой склонности принимать личные обиды за міровое зло и въ праведный гнѣвъ примѣшивать ядъ личной злобы и ненависти.

Христіанская любовь разнообразна не только по своимъ внѣшнимъ проявленіямъ, но и по внутренней своей сущности. Чрезвычайно трудная задача отнести ее къ какой-либо психологической рубрикѣ. Любовь есть *чувство и эмоція*, когда она выражается въ нѣжности, жалости и состраданіи. Такою любовью Христосъ любилъ Лазаря, его сестерь и апостола Іоанна. Она имѣетъ характеръ *волевой дѣятельности*, когда она активно воздѣйствуетъ на любимое существо, его оживляетъ и претворяетъ. Такова была любовь Христа ко всѣмъ страдальцамъ, получившимъ отъ него исцѣленіе. Наконецъ, она является какъ созерцаніе и *помысленіе* въ тѣхъ случаяхъ, когда наша мысль имѣетъ сочувственное отношеніе къ окружающей жизни, когда мы задаемся намѣреніями, ведущими къ ея благу. Этотъ интеллектуально-созерцательный характеръ принимала любовь въ таинственныхъ помыслахъ Спасителя о своей миссіи, о судьбѣ Его послѣдователей и всего человѣчества. Вообще, основнымъ элементомъ христіанской любви является *сочувствіе*, хотя этимъ пассивнымъ переживаніемъ не исчерпывается ея существо. Несомнѣнно, что подъ любовью въ христіанской этикѣ разумѣлось сложное и разнообразное по своему содержанію душевное переживаніе, относящееся ко всѣмъ областямъ душевной жизни, къ *чувству, волѣ и познанію*. Христіанская любовь это скорѣе особое *настроеніе*, основой котораго является проникновенъ

въ чужую душевную жизнь, а цѣлью согласованіе съ нею. И именно въ формѣ такого настроенія, объединяющаго элементы чувства, познанія и воли, она и является дѣйственной и плодотворной; при преобладаніи-же какой-нибудь одной области душевныхъ переживаній она всегда является мало продуктивной для жизни (не теряя иногда своего возвышеннаго характера). Любовь чисто идейная холодна и не согрѣваетъ ни любящаго, ни любимаго, любовь эмоциональная бываетъ безразсудной и безрезультатной, любовь, въ которой преобладаетъ импульсивная сторона дѣйствія, можетъ соединять безразсудство съ внутреннею неискренностью и холодностью.

Любовь къ ближнему можетъ быть направлена на временное состояніе личности нашего ближняго и можетъ имѣть въ виду личность какъ цѣлое, иногда какъ вѣчное цѣлое. Послѣдняя форма любви является конечно высшей и религіозной, въ строгомъ смыслѣ слова. Любовь къ временнымъ состояніямъ личности нашего ближняго, выражающаяся въ обычныхъ проявленіяхъ доброты и благожелательства, не только не всегда имѣетъ религіозный характеръ, но зачастую противорѣчитъ религіозной любви. Чтобы вести своихъ ближнихъ къ осуществленію высшихъ религіозныхъ цѣлей, нужна не только доброта, но и извѣстная доля суровости. Это мы находимъ вполне ясно выраженнымъ и въ отношеніи Христа къ апостоламъ, въ его требованіи оторваться отъ семьи и отъ собственности. Чрезвычайно яркій, хотя нѣсколько утрированный, образъ такой религіозной любви далъ Ибсенъ въ своемъ Брандѣ. Здѣсь религіозная любовь и требованія, вытекающія изъ этой любви доходятъ до какого-то религіознаго изувѣрства, когда Брандъ заставляетъ свою жену разстаться съ послѣдними реликвіями ея погибшаго младенца, когда онъ безжалостно вырываетъ изъ материнскаго сердца самую память и скорбь объ утраченномъ сынѣ. Однако, несмотря на возвышенность духа Бранда, его религіозность скорѣе соответствуетъ ветхозавѣтной эпохѣ, чѣмъ христіанству. Повторяя жестокія слова:

„все или ничего“, Брандъ забылъ завѣтъ Спасителя, запрещавшаго взваливать на ближняго бремена непосильныя. Ему остался недоступенъ тотъ моральный тактъ, съ которымъ Христось высказывалъ свои высокія требованія. Христось, указывая на высшія формы служенія Богу и представляя каждому приближаться къ ихъ осуществленію, не отстранялъ отъ себя слабыхъ учениковъ, приходившихъ къ нему ночью, и принималъ всякую посильную лепту религіознаго служенія. Брандъ и всѣ придерживающіеся въ морали принципа „все или ничего“ не хотятъ понять, что требовать можно только отъ того, кто *въ силахъ* исполнить, что религіозный подвигъ долженъ совершаться съ извѣстною душевною бодростью въ *преодолѣніи связанныхъ съ нимъ страданій*, а не въ духовномъ изнеможеніи, что служеніе Богу включаетъ вопли неснесенныхъ мукъ и полную душевную раздавленность подъ взваленною на себя непосильною тяжестью.

Однако принципъ жертвы близкимъ и временнымъ ради осуществленія далекихъ и вѣчныхъ цѣлей въ христіанской этикѣ несомнѣнно есть; и этотъ принципъ не можетъ не придавать, заповѣди любви къ ближнему извѣстный оттѣнокъ, не можетъ не превращать ее изъ проповѣди доброты и мягкости въ призывъ къ воспитанію ближнихъ въ душевной твердости и мужествѣ, къ созданію въ нихъ началъ царства Божія. Эта сторона христіанской любви къ ближнимъ, не всегда достаточно подчеркиваемая, особенно игнорируется принципальными противниками христіанства. На непониманіи ея основанъ, на примѣръ, весь антагонизмъ Ницше къ христіанству и пресловутое противоположеніе этики Ницше, какъ этики любви къ дальнему, христіанству, какъ этики любви къ ближнему. На самомъ дѣлѣ никакой противоположности тутъ нѣтъ, и все цѣнное въ этикѣ Ницше,—его призывъ къ твердости и созданію сверхъ-человѣка будущаго,—все это есть уже въ христіанствѣ. И Христось въ сущности заботился о дальнемъ, но только онъ училъ видѣть этого дальняго въ каждомъ ближнемъ, такъ какъ по



метафизикъ христіанства каждый ближній по природѣ своей безсмертенъ. У Ницше, презиравшаго метафизику, а въ сущности стоявшаго на почвѣ самой вульгарной метафизики наличнаго опыта и біологической эволюціи, ближнимъ необходимо было жертвовать ради дальняго, такъ какъ ближній понимался имъ въ предѣлахъ человѣческаго тѣла.

Кромѣ антагонизма любви къ ближнему, какъ временной эмпирической личности и какъ личности трансцендентной, существуетъ, повидимому, еще болѣе роковой антагонизмъ любви къ *ближнему* и любви къ *ближнимъ*. Если христіанство ставить высшимъ проявленіемъ любви тотъ случай, когда человѣкъ „полагаетъ душу свою за други своя“, то оно ничего не говоритъ намъ о томъ, можно ли полагать душу одного ближняго за многихъ ближнихъ или другими словами, можно ли любовью къ одному жертвовать ради любви ко многимъ. Христосъ ни въ рѣчахъ, ни въ дѣйствіяхъ не обнаружилъ своего отношенія къ данному вопросу. Евангеліе правда передаетъ намъ случаи, когда Христосъ предпочиталъ однихъ ближнихъ другимъ и притомъ чужихъ своимъ семейнымъ (Матѣ. 12, ст. 46—50). Но эти случаи никакъ нельзя толковать въ томъ смыслѣ, что ближнія семьи, какъ менѣе многочисленныя, должны быть принесены въ жертву всѣмъ остальнымъ ближнимъ. Очевидно, что въ своихъ дѣйствіяхъ Христосъ руководился не числомъ, а исключительно тѣмъ, чего хотѣли отъ него эти ближніе. Очевидно, что онъ отрекся отъ своихъ братьевъ, пришедшихъ повидать Его, какъ родственника, и остался со слушающими Его, какъ Бога, лишь въ силу того, что отношеніе къ Нему однихъ лишено было религіознаго характера, въ сношеніяхъ же съ другими Онъ выполнялъ свою религіозную миссію. Вообще, въ дѣйствіяхъ Христа никакъ нельзя усмотрѣть предпочтеніе общественныхъ отношеній личнымъ и принесеніе въ жертву однихъ другимъ. Напротивъ, въ жизни Христа было много эпизодовъ, когда Онъ обращалъ свое преимущественное вниманіе на одну какую-нибудь личность и отрывался отъ многихъ. Это ясно на-

примѣръ изъ Его встрѣчи съ Закхеемъ (Матѣ. 19 ст. 1—9), изъ отношенія къ Лазарю, это видно также изъ Его отношенія къ ученикамъ, изъ которыхъ одинъ пользовался наибольшою любовью и находился со Христомъ въ наиболее важные моменты Его жизни. Да изо всего христіанскаго міровоззрѣнія въ цѣломъ ясно, что число не играетъ въ христіанской этикѣ никакой роли. Царство Божіе опредѣляется не многочисленностію своихъ участниковъ, но идеальными формами бытія, въ основѣ которыхъ лежитъ полная гармонія стремленій. Поэтому и въ земной работѣ по созиданію царства Божія любовь къ ближнему не должна опредѣляться числомъ, и антагонизмъ между ближнимъ и ближними не долженъ имѣть мѣста. Предпочитать ближняго ближнимъ и наоборотъ можно только въ зависимости отъ того, какую религіозную цѣну <sup>1)</sup> они имѣютъ. И въ сущности при истинно-христіанскихъ отношеніяхъ между людьми къ такому антагонизму не должно быть и поводовъ. Христіанская любовь не должна и не можетъ удѣляться опредѣленными мѣрами, въ распредѣленіи которыхъ между ближними могли бы происходить столкновенія. Любовь какъ чувство нераздробима и не уменьшается отъ направленія ея отъ одного ко многимъ. И если здѣсь и можетъ быть какой-нибудь антагонизмъ, то не изъ-за любви самой въ себѣ, т.-е. не изъ-за самага цѣннаго, а изъ-за ея матеріальнаго результата, изъ-за внѣшнихъ проявленій, раздробляемыхъ формами пространства и времени. Но такъ какъ эти внѣшнія проявленія могутъ имѣть и глубоко религіозное значеніе, то во избѣжаніе предпочтенія однихъ въ ущербъ другимъ необходимо, чтобы дѣятельная любовь христіанина имѣла всегда кромѣ личнаго и общественнаго характера, чтобы каждый источникъ любви былъ открытъ для всѣхъ и cadaго. Поэтому-то здѣсь на землѣ

<sup>1)</sup> Подъ этой цѣной нельзя, конечно, разумѣть степень безгрѣшности, потому что величайшій грѣшникъ можетъ имѣть гораздо большую религіозную цѣну, чѣмъ праведникъ въ томъ случаѣ, если у перваго воля начинаетъ обращаться къ Богу, а у послѣдняго къ личному самоутвержденію.

и необходима особая общественная организація христіанъ въ видѣ церкви. Но вопросъ о формѣ этой организаціи, ея внутреннихъ отношеніяхъ и воздѣйствіи на личную и общественную жизнь является уже совершенно самостоятельнымъ и чересчуръ сложнымъ, чтобы его здѣсь касаться. Мы можемъ сказать только одно, что современная церковная организація нашей православной церкви не только не соотвѣтствуетъ своему назначенію создать начала царства Божія, но ведетъ къ полному растлѣнію религіознаго сознанія и что религіозность русскаго народа можетъ спасти только реформація. Намъ въ началѣ XX вѣка такъ же нуженъ „Лютеръ“ для борьбы съ православными „папами“, „Тецелями“ и „Экками“, какъ былъ онъ нуженъ всей западной Европѣ четыре вѣка тому назадъ.

Какъ мы старались показать во всемъ предыдущемъ изложеніи основныя двѣ заповѣди христіанства, несмотря на простоту своихъ формулъ, являются чрезвычайно сложными по своему содержанію. Любить Бога и ближнихъ можно чрезвычайно разнообразно и въ различныхъ принципахъ божественной и человѣческой природы. Это и является причиной того, что люди, по совѣсти исполняющіе эти заповѣди, не только не могутъ согласоваться другъ съ другомъ въ своей активной любви, но даже зачастую являются врагами другъ другу. Человѣчество еще не въ силахъ вмѣстить полноту не только божественной, но и своей собственной природы и уклоняясь односторонне въ какую-нибудь область, вооружается противъ цѣлаго. Нигдѣ эта трудность вмѣщенія и проистекающей отъ этого антагонизмъ не являются такими роковыми для всей исторіи христіанства, какъ въ сочетаніи обѣихъ этихъ заповѣдей другъ съ другомъ. Вся исторія человѣчества какъ будто служитъ нагляднымъ доказательствомъ того, что любовь къ Богу отталкиваетъ отъ ближнихъ, а любовь къ ближнимъ вооружаетъ противъ Бога. Антагонизмъ этотъ въ значительной мѣрѣ основанъ на недоразумѣніяхъ, но для него несомнѣнно есть и глубокія психологическія основанія. Въ любви къ Богу дѣйствительно заключается великій

соблазнъ къ забвенію ближнихъ и въ любви къ ближнимъ соблазнъ къ возмущенію противъ Бога. Этотъ соблазнъ вполне понятенъ. Люди, вознесшіеся въ своихъ духовныхъ переживаніяхъ къ горнымъ высотамъ, съ трудомъ отрываются отъ нихъ и иногда съ отвращеніемъ спускаются въ смрадные города долинъ. Здѣсь они часто обнаруживаютъ полное непониманіе происходящаго и впадаютъ даже въ нѣкоторое раздраженіе, когда ихъ приглашаютъ присмотрѣться къ себѣ подобнымъ и позаботиться о ихъ существованіи. Они никакъ не хотятъ понять, что религія Христа есть не только связь человѣка съ Богомъ, но связь человѣка съ человѣкомъ. Обратное происходитъ у любящихъ ближнихъ. Полюбивъ ближнихъ и все человѣческое, они сживаются съ этой человѣчностью и становятся душевно глухи ко всему тому, что выше ея. Атрофируя въ себѣ мало-по-малу чувство Бога, они впадаютъ въ человѣческое самодовольство и гордость и наконецъ возводятъ свою человѣчность въ божество. „Че-ло-вѣкъ—это звучитъ гордо“, говорятъ они. Обоотворивъ человѣческую природу, а въ ней самихъ себя, они становятся нетерпимы къ идеѣ Бога, какъ создателя міра и человѣка, и возгораются ненавистью ко всякому служенію истинному Богу. Въ этой ненависти они готовы поклоняться атомамъ, клѣточкамъ, чему угодно, только бы не признать Того, передъ кѣмъ человѣкъ при всемъ своемъ совершенствѣ и величіи есть червь земли. Въ этихъ психологическихъ соблазнахъ кроется причина того, что глубоко религіозные люди впадаютъ часто въ равнодушіе къ ближнимъ или даже въ человѣконенавистничество, а атеисты чаще всего бываютъ человѣколюбивы. Мы затрудняемся рѣшить, какой результатъ плачевнѣе. Но мы съ увѣренностію можемъ сказать, что второй соблазнъ гораздо опаснѣе. Признавшему Бога не такъ ужъ трудно обратиться и къ человѣчеству, разъ на него указываетъ самъ Богъ. Но тому, кто обоотворилъ себя, какъ человѣка или какъ будущаго сверхъ-человѣка, надосѣлать величайшее усиліе, чтобы поклониться истинному Богу. И несомнѣнно,

что въ этомъ послѣднемъ соблазнѣ проложить себѣ путь будущій антихристъ. И не случайно, вѣроятно, Христось указаль на любовь къ Богу, какъ на первую заповѣдь, и на любовь къ ближнимъ, какъ на вторую, но именно потому, что переходъ отъ первой ко второй болѣе соотвѣтствуетъ человѣческой природѣ и ея силамъ. Великая религиозная задача предстоить будущему христіанству синтезировать эти двѣ заповѣди, до сихъ поръ въ человѣческомъ сознаниі очень плохо соединенныя. На осуществленіи этого синтеза и зиждется будущее царство Божіе, въ немъ же надо видѣть завершеніе „полноты времянь“.

**С. Аскольдовъ.**

---



## Генрих Риккертъ.

### Очеркъ теоретико-познавательнаго идеализма.

Философскія ученія занимаютъ у насъ въ силу особыхъ условій своеобразное положеніе, которое во всякомъ случаѣ рѣзко разнится отъ положенія философскихъ системъ въ западной Европѣ. Исходнымъ пунктомъ интереса къ философіи была да и есть практическая жизнь, неудовлетворенность политической обстановкой, сначала отчаяніе въ возможности переформировать общественную жизнь и желаніе найти успокоеніе своему мятущемуся духу въ философіи, какъ это было, на нашъ взглядъ, въ періодъ послѣ декабрьскаго возстанія<sup>1)</sup>, а затѣмъ, позже, какъ большею частью въ настоящее время, стремленіе въ цѣльномъ философскомъ міровоззрѣніи найти надежный базисъ для своего политическаго credo. Результатомъ такой точки отправления явилось то, что къ философскимъ системамъ, — какого бы чисто теоретическаго характера онѣ ни были, — невольно стали примѣнять масштабъ политическихъ симпатій или антипатій. Такое мѣрило, и само по себѣ мало отвѣчающее стремленію къ истинѣ, стало съ научной точки зрѣнія очень опаснымъ въ наше время. Въ разгоряченной атмосферѣ политической борьбы на философскія системы стали наклеивать ярлыки политической реакціонности или прогрессивности, которые, къ сожалѣнію, служатъ въ массѣ читающей публики своего рода критеріями истины. Мы менѣе всего думаемъ утверждать, что между наукой и жизнью должна быть вырыта глубокая про-

<sup>1)</sup> Намъ приходится пока ограничиться простымъ указаніемъ на этотъ фактъ.

пасть. Этого нѣтъ и этого не должно быть. И философія, какъ наука, ставящая себѣ цѣлью выработку цѣльнаго міровоззрѣнія, менѣе всего можетъ стоять внѣ всякой связи съ жизнью. Но въ научной работѣ это отвлеченіе отъ практическихъ интересовъ должно быть проведено въ возможно большей степени. Тѣмъ менѣе можно признать за политическими симпатіями значеніе философскихъ критеріевъ.

Идеализмъ принадлежитъ у насъ къ числу системъ, заклеянныхъ ярлыкомъ реакціи, который и гарантируетъ ему въ большей мѣрѣ неуспѣхъ въ средѣ интеллигентной читающей публики. Крушеніе гегелевской метафизики и впечатлѣніе отъ праваго крыла гегелианцевъ консервативно удерживаются въ памяти русскаго интеллигента. Въ связи съ интенсивнымъ обращеніемъ къ метафизикѣ эти факторы являются весьма внушительной преградой, которая стоитъ на пути распространенія въ Россіи философскихъ системъ съ характеромъ идеализма. Этому помогаетъ также та туманная неопредѣленность, которая окутала прошедшіе черезъ долгую историческую жизнь термины «метафизика» и «идеализмъ», и въ особенности послѣдній.

Какъ и большая часть терминовъ, которые прошли черезъ далекій путь исторіи, эти понятія утрачивали понемногу свой опредѣленный смыслъ и принимали туманныя формы, позволявшія примѣнять ихъ къ различнымъ философскимъ образованіямъ. Въ концѣ-концовъ эти термины настолько утратили свои опредѣленные очертанія, что подъ нихъ стали подводить самыя разнообразныя, иногда прямо противоположныя другъ другу, системы. Такого рода неопредѣленность царитъ въ ужасающихъ размѣрахъ въ нашей философской литературѣ, а тѣмъ болѣе въ представленіяхъ объ идеализмѣ въ средѣ русской интеллигенціи. Идеализмъ и метафизика слились у насъ почти въ одно понятіе, и во всякомъ случаѣ идеализмъ представляется непременно метафизическимъ. Мы далеко не можемъ признать, чтобы это сочетаніе было обязательнымъ. И тотъ и другой терминъ требуютъ болѣе точнаго опредѣленія.

Бѣглый взглядъ хотя бы въ любой учебникъ исторіи философіи или въ словарь философскихъ понятій въ исторической послѣдовательности показываетъ, какая путаница связана съ этими понятіями. Съ рѣдкими изъ нихъ вы сможете согласиться или не согласиться въ цѣломъ: часто, признавая самыя проблемы,



мы не можемъ понять, почему изслѣдующую эти вопросы науку нужно называть такимъ расплывчатымъ и потому мало говорящимъ терминомъ, какъ метафизика. Чтобы избѣжать неопредѣленности, мы будемъ пользоваться этимъ терминомъ въ смыслѣ науки о трансцендентномъ, потустороннемъ, внѣ опыта лежащемъ бытіи. А съ этой точки зрѣнія сочетаніе идеализма съ метафизикой отнюдь не необходимо.

Терминъ идеализмъ какъ таковой потерялъ всякій смыслъ, именно потому, что онъ объединяетъ подъ своей сѣнью иногда диаметрально противоположныя, часто лишеныя точекъ соприкосновенія воззрѣнія. Онъ не называетъ своего объекта съ достаточной опредѣленностью, чтобы имъ можно было пользоваться безъ всякихъ другихъ дополненій. И въ этомъ насъ убѣждаетъ бѣглый взглядъ на идеалистическія системы въ исторіи философіи. Вопросъ рѣшается въ данномъ случаѣ тѣмъ, какой смыслъ вкладывается въ слово идея и какое значеніе приписывается ей. Идеализмъ можетъ быть религиознымъ, метафизическимъ, этическимъ, эстетическимъ, теоретико-познавательнымъ и т. д. Если въ идеѣ видятъ истинную сущность всего бытія, т.-е. истинную дѣйствительность, то это будетъ метафизическій идеализмъ. Если мы признаемъ идеи какъ абсолютныя нравственныя цѣнности, мы становимся послѣдователями этического идеализма и т. д. Важно въ данномъ случаѣ установить, что признаніе идей въ одной области, напр., въ этикѣ, еще ничего не говоритъ о томъ, какого взгляда вы будете держаться въ другихъ областяхъ. Такъ что, противопоставляя идеализмъ реализму какъ таковой, мы *суживаемъ* это понятіе до значенія метафизическаго идеализма, — какъ это происходитъ въ средѣ нашей читающей публики, — а этотъ идеализмъ нерѣдко самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергается другими разновидностями идеализма. Изложенію такого антиметафизическаго — въ указанномъ нами смыслѣ — идеализма и посвященъ настоящій очеркъ.

## I.

Взгляды Риккерта далеко еще не приняли формы системы, и въ деталяхъ остается еще много неопредѣленнаго. Но общіе контуры очерчены въ его произведеніяхъ уже настолько, что

они даютъ достаточное представленіе о той позиціи, которую онъ занялъ по отношенію къ современнымъ философскимъ проблемамъ. Въ этомъ очеркѣ мы ставимъ себѣ цѣлью дать общее представленіе о его философскихъ взглядахъ и имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, его произведенія «Предметъ познанія» и «Границы естественно-научнаго образованія понятій»<sup>1)</sup>.

Въ основу своихъ взглядовъ Риккертъ кладетъ убѣжденіе, что у истинно-научной философіи можетъ быть только одинъ базисъ, одна основа, которая служила бы ей надежнымъ фундаментомъ для построенія цѣльной системы и достаточной гарантіей, что эта система не рухнетъ отъ перваго же дуновенія критическаго вѣтерка и развѣдающей силы скептицизма. Пора, когда философы въ порывѣ догматической вѣры окунались съ головой въ мудрствованія относительно всякаго рода бытія и небытія и безпрепятственно витали своими мыслями въ безграничномъ пространствѣ даннаго и потусторонняго, трансцендентнаго міра, лишь изрѣдка встрѣчаясь другъ съ другомъ, — эта пора отошла назадъ и, будемъ надѣяться, навсегда. Какъ ни велики, какъ ни импозантны многія мысли, накопленныя въ исторіи философіи, всѣ онѣ говорятъ намъ краснорѣчиво объ одномъ и томъ же: о необходимости критически осмыслить прежде всякаго рѣшенія міровыхъ вопросовъ наши познавательныя силы и цѣли. Мы ни на минуту не должны забывать, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ особымъ видомъ творчества, въ своей основѣ глубоко отличающагося отъ искусства: въ чисто-теоретической философіи, — мы беремъ крайнюю возможную степень абстракціи, — творчество философскихъ понятій и системъ все время претендуетъ на истинность, на общеобязательную силу и, такимъ образомъ, на научность. И въ научной работѣ необходимо отдавать себѣ отчетъ въ томъ, гдѣ цѣль моего познанія и что составляетъ предметъ его; каковы мои познавательныя силы и чѣмъ я долженъ руководиться, чтобы достигъ своей цѣли. Чѣмъ больше мы стремимся къ истинѣ, тѣмъ менѣе цѣлесообразнымъ является философствованіе «in den blauen Himmel

<sup>1)</sup> И то, и другое переведено на русскій языкъ. Переведено также его „Естествовѣдѣніе и культуровѣдѣніе“. Во всѣхъ указанныхъ переводахъ отъ блестящаго стиля Риккерта не осталось и слѣда. Последнее сочиненіе появится на нѣмецк. яз. скоро во 2-мъ изданіи. Мы цитируемъ и ссылаемся на нѣмецкія изданія произведеній Риккерта.

hinein» 1). И замѣчаніе Гегеля, что требованіе исходитъ изъ теоріи познанія равносильно требованію «научиться плавать, не входя въ воду», является продуктомъ простаго недоразумѣнія. Дѣло идетъ въ данномъ случаѣ вовсе не объ обученіи познанію, а объ осмысленіи этого процесса, объ экономіи силъ и времени, о наибольшей продуктивности. Никто иной какъ самъ Гегель лучше всего доказываетъ своимъ примѣромъ, что такое теоретико-познавательное раздумье является далеко не лишнимъ: съ одной стороны, его «Феноменологія духа» полна различнаго рода разсужденіями объ этихъ вопросахъ, а съ другой—его система явила яркій образчикъ сплошной борьбы Гегеля, глубоко вѣрившаго въ безграничную познавательную силу человѣка и ставшаго на абсолютную точку зрѣнія, съ Гегелемъ, который былъ хотя и великимъ, но все-таки человѣкомъ, а потому и съ ограниченными силами. Этотъ антагонизмъ и нужно разсматривать какъ плодъ догматизма 2).

Риккертъ съ перваго же шага вполне сознательно становится на антропоморфическую теоретико-познавательную точку зрѣнія, ибо все знаніе достигнуто *человѣкомъ* и *человѣческими* силами и средствами, ибо это—единственно возможная и плодотворная точка зрѣнія. Это отнюдь не точка зрѣнія скептицизма; въ этомъ мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ видѣть «мысль о бессиліи человѣческаго духа», въ которомъ страннымъ образомъ попрекаютъ кантіанцевъ эмпириокритицисты 3). Тутъ только называется зрѣлость человѣческаго духа: это не признаніе бессилія, а зрѣлое, разумное *сознаніе своей силы*. Эта точка зрѣнія заставитъ насъ выбросить за бортъ излишній балластъ въ видѣ нѣкоторыхъ дутыхъ вопросовъ метафизики и догматическаго мужества, которое подвергаетъ насъ опасности втянуться въ философскую авантюру. Насколько неоснователенъ подобнаго рода упрекъ въ признаніи бессилія человѣческаго духа былъ бы по отношенію къ Риккертъ, это видно изъ слѣдующихъ его словъ: «Насъ заботитъ не то, что слишкомъ много, а то, что слишкомъ мало ставится вопросовъ» 4). Мы не хотимъ только

1) „Въ голубое небо“.

2) См. объ этомъ мою статью „Логическія основы системы Гегеля и конецъ исторіи“. Гл. VII. „Вопросы философіи и психологіи“, 1905 г. V.

3) См. Луначарскій: „Критика чистаго опыта“, стр. 2.

4) „Границы естественно-научнаго образованія понятій“, стр. 9.

мнимыхъ и невозможныхъ проблемъ, вырастающихъ на почвѣ догматизма. Гарантію отъ этихъ проблемъ можетъ дать только теорія познанія.

Но и это понятіе, какъ и вообще понятіе логики, требуетъ глубокаго разграниченія съ психологіей, чтобы удовлетворить тѣмъ требованіямъ, какія мы предъявляемъ къ этимъ отраслямъ философскаго знанія. Съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма смѣшеніе логики—и конечно теоріи познанія—съ психологіей, сплошь и рядомъ встрѣчающееся въ настоящее время, является рѣшительно недопустимымъ. Насколько общими намъ представляются ихъ объекты, настолько рѣзко расходятся ихъ пути, потому что эти науки рассматриваютъ объектъ своего изученія съ принципиально различныхъ точекъ зрѣнія. Психологію интересуеетъ вся наша духовная жизнь, внѣ всякаго различія отъ истинности или ложности даннаго психическаго явленія. Какъ ни парадоксально это звучитъ, для нея одинаково истинны какъ ложныя, такъ и вѣрныя сужденія, признанныя таковыми съ точки зрѣнія логики. И истинными, и ложными она интересуется съ точки зрѣнія факта. Она говоритъ намъ, что и какъ есть на самомъ дѣлѣ.

Другое дѣло—логика и вмѣстѣ съ ней теорія познанія. Весь міръ психическихъ явленій логика рассматриваетъ подъ совершенно инымъ угломъ зрѣнія, а именно съ точки зрѣнія истинности. Изъ всего міра психическихъ явленій она выбираетъ только то, что претендуетъ на предикатъ истиннаго. Все же остальное остается для нея внѣ сферы ея интереса, и факты служатъ ей только матеріаломъ, исходя изъ котораго, она ищетъ критеріевъ истины. Она ставитъ своей задачей указать намъ тотъ путь, по которому мы *должны* идти, чтобы достигъ истиннаго знанія, предоставляя психологіи изучать тотъ путь, по которому мы въ дѣйствительности шли. Психологія говоритъ намъ о *фактахъ* познанія, логика—о его *нормахъ*. Къ сожалѣнію, какъ указываетъ на это Риккертъ, языкъ даетъ слишкомъ мало простора для проведенія этого разграниченія, и въ изложеніи приходится употреблять слова, вмѣстѣ съ которыми часто прокрадываются психологическія представленія.

Такимъ образомъ логику и теорію познанія теоретико-познавательный идеализмъ рассматриваетъ какъ нормативную науку и притомъ формальную. Стремясь къ необходимости и обще-

обязательности, логика ставитъ своей цѣлью отысканіе абсолютныхъ нормъ, а послѣдними могутъ быть только чистыя формы познанія. Содержаніе и форма должны быть строго разграничены. Между тѣмъ это смѣшеніе встрѣчается очень часто. Этимъ отчасти объясняется цѣлый рядъ недоразумѣній, возникшихъ по поводу трудовъ Риккерта, несмотря на необыкновенную ясность его изложенія. Мы ограничимся пока въ этомъ интересномъ вопросѣ приведенными короткими указаніями, тѣмъ болѣе, что послѣдующее изложеніе прямо или косвенно будетъ служить выясненію и этихъ вопросовъ. Напомнимъ только, что ясное отграниченіе логики и теоріи познанія отъ психологіи и формы отъ содержанія является непремѣннымъ условіемъ пониманія мыслей Риккерта.

Итакъ, основой, исходнымъ пунктомъ своихъ взглядовъ Риккертъ беретъ теорію познанія съ ея кардинальными вопросами о предметѣ познанія, сущности истины и ея критеріевъ. Такая точка отправленія ставитъ насъ съ перваго шага лицомъ къ лицу съ вопросомъ о трансцендентномъ бытіи. Предположеніе такого бытія, казалось бы, диктуется намъ неизбѣжной потребностью найти предметъ познанія, который бы въ противоположность къ міру явленій, — мы позволяемъ себѣ исходить прямо изъ этого общеизвѣстнаго кантовскаго термина безъ дальнѣйшихъ объясненій, желая избѣгнуть скучныхъ повтореній, — былъ независимъ отъ познающаго субъекта. Такого рода предположеніе представляется тѣмъ заманчивѣе, что этимъ путемъ мы сохраняемъ смыслъ познаванія, который угрожаетъ исчезновеніемъ, разъ утрачивается независимый отъ познающаго субъекта объектъ, а кромѣ того, мы сразу обрѣтаемъ критеріи истины въ проявленіяхъ этого трансцендентнаго бытія, съ которыми мы и должны справляться въ нашемъ стремленіи къ истинѣ. Къ изслѣдованію этого вопроса о трансцендентномъ бытіи, къ его *quaestio juris*, мы и обратимся теперь. Мы попытаемся показать, что предположеніе трансцендентнаго бытія стоитъ въ прямой зависимости отъ того смысла, какой мы вкладываемъ въ понятіе субъекта и объекта, и что съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма этотъ мистическій *x* перестаетъ быть философскою проблемой.

Субъектъ и объектъ, какъ и многія другія философскія понятія, оказываются очень растяжимыми и допускаютъ различное

толкованіе. Благодаря этому возникла цѣлая масса недоразумѣній, построенныхъ на томъ, что въ эти термины вкладывался различный смыслъ. Къ числу такихъ недоразумѣній принадлежатъ и комичное обвиненіе, что идеализмъ пытается обратить внѣшній міръ, живую дѣйствительность въ сновидѣніе и т. д. Обратимся поэтому къ болѣе точному опредѣленію этихъ понятій, чтобы показать, въ какомъ пунктѣ Риккертъ становится «идеалистомъ», растворяя всю область объектовъ познанія,—поскольку дѣло идетъ о бытіи, — въ мірѣ явленій, или, точнѣе, въ содержаніи сознанія, и что онъ понимаетъ подъ понятіемъ сознанія вообще.

Риккертъ отличаетъ нѣсколько главныхъ паръ объектовъ и субъектовъ, чѣмъ, конечно, не исключается возможность существованія промежуточныхъ членовъ. Обыкновенно съ наивно реалистической точки зрѣнія мы видимъ субъекта въ нашемъ «я», понимая подъ нимъ человѣка такъ, какъ онъ намъ представляется въ обыденной жизни, т.-е. какъ существо, состоящее изъ «духа и тѣла». Этому субъекту въ такомъ случаѣ противопоставляется въ качествѣ объекта внѣшній міръ, т.-е. все то, что лежитъ внѣ моего тѣла. Но на этой примитивной точкѣ зрѣнія мы долго не можемъ оставаться. Мы видимъ, что съ наименьшимъ правомъ мы причислимъ и мое тѣло къ числу объектовъ и такимъ образомъ отъ психо-физическаго субъекта мы должны отнять все физическое и получимъ тогда субъектъ, который какъ психическое противопоставляется физическому. Но и здѣсь мы не имѣемъ права остановиться, потому что въ потокѣ нашихъ душевныхъ переживаній, въ широкомъ смыслѣ слова, мы ясно отличаемъ и должны отличать наше личное индивидуальное «я» отъ его содержанія, т.-е. представленій, чувствованій и т. д. Такимъ образомъ и тутъ мы должны расширить область объекта, вобравъ въ нее и все то психическое, что не принадлежитъ къ индивидуальному «я», которое въ этомъ случаѣ становится субъектомъ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ психологической парой субъектовъ и объектовъ. Но и здѣсь у насъ нѣтъ никакого основанія отказаться отъ поисковъ точныхъ границъ этихъ понятій. Мы напоминаемъ, что здѣсь насъ интересуетъ не фактъ, а идеаль; не то, что есть, а то, что должно быть. И наша абстракція является не только допустимой, но и прямымъ послѣдовательнымъ выводомъ изъ нормативной теоріи по-

знанія. Къ твердой постановкѣ вопроса мы придемъ только въ томъ случаѣ, если, продолживъ наши поиски, найдемъ такое понятіе субъекта, которое ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть объектомъ. Вотъ почему и индивидуальное «я», индивидуальное сознаніе не можетъ служить послѣднимъ этапомъ, и мы послѣдовательно должны все индивидуальное, какъ вполне возможный объектъ познанія, отодвинуть въ область объектовъ. Такимъ образомъ мы приходимъ къ такъ называемому теоретико-познавательному понятію субъекта, къ сознанію вообще, о которомъ мы можемъ только сказать, что оно не можетъ быть объектомъ въ противоположность ко всему остальному. По отношенію къ этому субъекту все бытіе исчерпывается содержаніемъ сознанія.

Мы видимъ такимъ образомъ, что послѣдовательный путь абстракціи провелъ насъ черезъ слѣдующіе этапы къ понятію сознанія вообще: 1. психо-физическій субъектъ и его объектъ въ видѣ внѣшняго міра, 2. психическій субъектъ и физическій міръ какъ объектъ, 3. психологическій субъектъ, которымъ является индивидуальное сознаніе, наше «я», въ противоположность къ его объекту или содержанію, какъ фактическому, такъ и возможному и, наконецъ, 4. теоретико-познавательный субъектъ, сознаніе вообще въ противоположность ко всему психическому и физическому, т.-е. ко всему опытному бытію, которое становится съ этой точки зрѣнія *содержаніемъ сознанія*. Спрашивается, съ какой точки зрѣнія Риккертъ отрицаетъ трансцендентное бытіе и становится на точку зрѣнія *имманентности*?

Нетрудно убѣдиться, что всѣ упреки по адресу теоретико-познавательнаго идеализма въ иллюзионизмѣ, какъ и вся громада недоразумѣній по поводу вопроса о трансцендентномъ, потугостороннемъ бытіи, выросли изъ смѣшенія различныхъ паръ субъектвъ и объектовъ. Въ этомъ особенно погрѣшна по отношенію къ новѣйшему идеализму, какъ мы его понимаемъ, наша такъ называемая «ортодоксальная» литература. Наивно-реалистическая пара субъекта и объекта остается сразу въ сторонѣ, точно также и вторая пара психическаго субъекта и физическаго объекта. Разсматривая все бытіе какъ имманентное и отрицая трансцендентное, Риккертъ не имѣетъ въ виду эти пары. Къ этому вопросу мы вернемся еще въ нашемъ указаніи, что между теоретико-познавательнымъ идеализмомъ и эмпирическимъ реализмомъ,

пока онъ держится въ области специальныхъ наукъ и не претендуетъ на роль цѣльнаго философскаго мировоззрѣнія, возможна полная гармонія. Но и третья пара остается для насъ совершенно въ сторонѣ въ вопросѣ объ имманентности или трансцендентности бытія. Теоретико-познавательный идеализмъ одинаково далекъ какъ отъ солипсизма, такъ и отъ спиритуализма. А обвиненіе въ иллюзіонизмѣ, въ томъ, что идеализмъ этого рода растворяетъ дѣйствительность въ какую-то тѣнь, миражъ, построено исключительно на непониманіи истинной точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма; ему навязывается несвойственная ему точка зрѣнія третьей пары субъекта и объекта, на которой, во-первыхъ, не позволяетъ остановиться простая послѣдовательность и которая, во-вторыхъ, неизбѣжно ведетъ къ солипсизму. Мы ищемъ истинной точки зрѣнія и потому можемъ остановиться только на томъ пониманіи субъекта и объекта, съ которымъ мы встрѣчаемся въ четвертой изъ упомянутыхъ нами паръ. Съ этой точки зрѣнія идеальнаго субъекта, сознанія вообще, мы и должны разсматривать все бытіе какъ имманентное, какъ содержаніе сознанія. Но это сознаніе ни въ какомъ случаѣ нельзя смѣшивать съ «моимъ», съ индивидуальнымъ сознаніемъ, какъ мы упомянули выше. Этотъ субъектъ въ противоположность къ индивидуальному сознанію Риккертъ называетъ сознаніемъ вообще. Мы видимъ, такимъ образомъ, что для трансцендентнаго бытія въ этой системѣ нѣтъ мѣста. Но, прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу, мы должны точнѣе опредѣлить понятія сознанія вообще и его содержанія.

Термины «сознаніе вообще» и «содержаніе сознанія» настолько проникнуты психологическими представленіями, что сознаніе вообще угрожаетъ обратиться въ своего рода сверхъиндивидуальную душу, а содержаніе сознанія—въ психическое бытіе. Въ такомъ случаѣ передъ нами оказалось бы не что иное, какъ спиритуалистическая метафизика. Но такой выводъ былъ бы только большимъ недоразумѣніемъ. Чтобы избѣжать его, обратимся къ болѣе точному разсмотрѣнію этихъ понятій.

Прежде всего Риккертъ оговаривается, что сознаніе вообще не должно смѣшиваться съ Декартовымъ «*sum cogitans*». Уже одно то, что въ понятіи сознанія у Декарта скрывается понятіе «логическаго, рационалистическаго мышленія», проводитъ рѣзкую границу между этимъ понятіемъ и тѣмъ, что имѣетъ въ виду



Риккертъ въ «сознаніи вообще». Разница между тѣмъ и другимъ еще болѣе уясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что содержаніе сознанія не только можетъ оставаться для мышленія непроницаемымъ, но Риккертъ послѣдовательно утверждаетъ, что именно *имманентный* міръ логически непроницаемъ, какъ всякій непосредственно данный объектъ <sup>1)</sup>.

Но сознаніе вообще не можетъ разсматриваться и какъ причина содержанія сознанія. Это обозначало бы непозволительное гипостазированіе этого понятія въ какую-то трансцендентную душу и отождествленіе теоретико-познавательнаго идеализма съ спиритуализмомъ. Вспомнимъ только, какимъ путемъ мы пришли къ этому понятію: мы понемногу расширяли область объекта и соотвѣтствующе суживали реальное содержаніе самаго понятія субъекта, пока наконецъ не перенесли всего бытія въ область объекта. Такимъ образомъ, въ результатѣ абстракціи получилось понятіе въ смыслѣ *границы*, дальше которой нѣтъ ни смысла, ни возможности искать объекта. Это вообще не реальность, а *только* пограничное понятіе, и на этомъ мы дѣлаемъ особое удареніе. Сознаніе вообще не есть субъектъ, который, какъ говоритъ Риккертъ, «воспринимаетъ воспріятія, чувствуетъ чувства» и т. д.: какъ восприниматель, такъ и воспринимаемое, какъ чувствующее, такъ и то, что чувствуется, принадлежать къ объектамъ. Оно есть «общее, безыменное, безличное сознаніе, — единственное, что не можетъ быть объектомъ» <sup>2)</sup>. Это понятіе называетъ только форму бытія и образовано только въ цѣляхъ отрицанія трансцендентнаго бытія. Оно служитъ отрицательнымъ отвѣтомъ на вопросъ, существуетъ ли дѣйствительность, которую можно было бы мыслить независимо отъ сознанія вообще. Сознаніе вообще не реальность, ибо дѣйствительно только *содержаніе* сознанія. Риккертъ однажды замѣтилъ, что въ этомъ понятіи не было бы нужды, если бы не было утвержденія трансцендентнаго бытія. Оно есть только *отрицаніе* послѣдняго.

Въ поясненіе этого центрального понятія мы позволимъ себѣ добавить еще нѣсколько словъ. Сознаніе вообще нельзя съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма понимать и какъ

1) Объ этомъ вопросѣ подробно трактуютъ его „Границы естественно-научнаго образованія понятій“.

2) „Предметъ познанія“, II изд., стр. 25. Мы цитируемъ изъ нѣмецкаго изданія.

родовое сознание, съ которымъ его отождествляютъ П. Струве и Бердяевъ въ книгѣ Бердяева «Субъективизмъ и индивидуализмъ»<sup>1)</sup>. Называя сознание вообще этимъ терминомъ, мы совершенно измѣняемъ его смыслъ: родовое сознание носить на себѣ психологическій отпечатокъ, обозначая въ индивидуальныхъ сознанияхъ то, что обще имъ всѣмъ. Оно становится, такимъ образомъ, въ нихъ своего рода реальностью и перестаетъ быть тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ, а именно: понятіе, полученное путемъ абстракціи, — отнюдь не дѣйствительность, а пограничное понятіе, которое имѣетъ смыслъ только какъ отрицаніе трансцендентнаго бытія. Поэтому названіе родовое сознание съ нашей точки зрѣнія надо признать или крупной ошибкой, или очень неудачнымъ терминомъ.

Этимъ достаточно очерченъ и терминъ «содержаніе сознания», и мы можемъ относительно него ограничиться нѣсколькими словами. Тѣмъ поясненіемъ, которое мы дали нѣсколькими строками выше, устраняется и всякая возможность понимать подъ имманентной точкой зрѣнія обращеніе всего бытія въ психическое, — тѣмъ болѣе, что рѣчь о психическомъ можетъ имѣть смыслъ только въ противоположеніи физическому. Но «тѣлесное (das Körperliche) для него (теоретико-познавательнаго идеализма) такъ-же «реально», какъ и душевное (das Seelische)». Оспаривается только, что «за» тѣмъ, что какъ тѣло и душа существуетъ имманентно, кроется еще какая-то трансцендентная реальность<sup>2)</sup>. А чтобы избѣжать всякой возможности толкованія содержанія сознания въ спиритуалистическомъ духѣ, Риккертъ прямо называетъ то, что съ точки зрѣнія теоріи познанія есть содержаніе сознания, *эмпирической дѣйствительностью*<sup>3)</sup>. Этимъ отнимается всякое разумное основаніе у упрековъ въ иллюзионизмѣ. Теоретико-познавательный идеализмъ не имѣетъ ничего общаго съ метафизическими системами, которыя подмѣниваютъ живой, многообразный міръ иллюзіей, непосредственно переживаемую дѣйствительность — молчаливою, абстрактною тѣнью, которая витаетъ въ пустомъ пространствѣ потусторонняго, трансцендентнаго, лишеннаго всего того, что содержитъ въ себѣ жизнь. Дѣйствителенъ только

<sup>1)</sup> Наприм., стр. XII (предисловіе П. Струве).

<sup>2)</sup> „Предметъ познанія“, стр. 72.

<sup>3)</sup> См. „Границы естественно-научнаго образованія понятій“, стр. 179.

міръ опыта—въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Другого бытія нѣтъ. Трансцендентное бытіе явилось только въ результатѣ заключенія. «Es ist erschlossen», говоритъ Риккертъ. Но въ предпосылкахъ этого заключенія кроется смѣшеніе различныхъ понятій субъектовъ съ теоретико-познавательнымъ. Если мы твердо будемъ держаться этого понятія, которымъ мы только и можемъ пользоваться въ трансцендентальной философіи, то у насъ не найдется никакого логическаго основанія къ допущенію трансцендентнаго бытія. И если бы даже психологія пришла къ обоснованному заключенію, что мы рождаемся съ опредѣленнымъ сознаніемъ существованія міра, независимаго отъ субъекта, то это обстоятельство ни на іоту не затронуло бы нашего хода мыслей. Въ самомъ дѣлѣ. У каждаго человѣка, напримѣръ, есть вполне ясное, несомнѣнное представленіе, что солнце движется, а земля покоится, стоить только взглянуть на восходящее или заходящее солнце. И тѣмъ не менѣе это не мѣшаетъ намъ считать подъ вліяніемъ науки обратное за истину, хотя самое переживаніе, какъ фактъ, стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. «Die That-sachen als solche sind dumm und brutal», сказалъ одинъ нѣмецкій ученый <sup>1)</sup>, и съ этимъ нельзя не согласиться.

Но этимъ отрицательная часть нашей работы далеко еще не закончена. Уничтоживъ понятіе трансцендентнаго бытія, Риккертъ послѣдовательно отрицаетъ право на существованіе и за тѣмъ источникомъ, изъ требованій котораго отчасти и выросло это понятіе. Мы уже говорили что въ трансцендентномъ бытіи видѣли тотъ независимый отъ познающаго субъекта объектъ, который и можетъ только придать смыслъ познавательнымъ стремленіямъ, ибо иначе дѣло шло бы всегда о вопросѣ сравнительно незначительной важности, а именно: о болѣе удобномъ распредѣленіи представленій. Кромѣ того, трансцендентное давало и тотъ масштабъ, съ которымъ познаніе должно было справляться въ своихъ претензіяхъ на истинность. Мы же пришли къ отрицанію объекта, независимаго отъ познающаго субъекта, — этимъ уничтожается какъ будто смыслъ познаванія и его критеріи. Мы должны искать новыхъ замѣстителей, которыхъ мы найдемъ, отказавшись отъ традиціоннаго, ложнаго понятія познанія и замѣнивъ его новымъ, болѣе от-

<sup>1)</sup> Проф. Еллинекъ въ одной изъ своихъ лекцій.

вѣчающимъ дѣйствительности и научно-физическимъ требованіямъ.

Отрицая трансцендентное бытіе, т.-е. отрицая наличность предмета познанія, независимаго отъ познающаго субъекта, мы все время имѣли въ виду представляющаго субъекта, т.-е. субъекта, у котораго процессъ познанія исчерпывается образованіемъ представленій. Само трансцендентное бытіе прежде всего ни въ какомъ случаѣ не можетъ исполнять ту роль, какая ему назначается традиционнымъ понятіемъ познанія; соотвѣтствуютъ ли наши представленія своимъ оригиналамъ, этого мы никогда не можемъ знать, такъ какъ мы не *intellectus archetypus*, такъ какъ мы знаемъ только представленія, т.-е. мы никогда не можемъ въ познаніи проникнуть за предѣлы представленій къ «вещамъ въ себѣ», — если бы даже у насъ было основаніе предполагать послѣднія. Мы можемъ сравнивать только представленія съ представленіями. Мало этого. Самыя представленія, какъ таковыя, лежатъ по ту сторону истины и лжи: они не могутъ быть ни истинными, ни ложными; съ ними мы можемъ считаться только какъ съ фактами. Если у меня есть, какъ у всѣхъ людей, представленіе о восходящемъ, вообще о движущемся солнцѣ и о покоящейся землѣ, то обратное утвержденіе науки не въ состояніи измѣнить ни на іоту моего фактическаго представленія. А что оно измѣняетъ, такъ это мое сужденіе объ этомъ фактѣ; уничтожить же самое представленіе оно не въ силахъ.

Этимъ измѣняется вся постановка вопроса. Процессъ научнаго познания состоитъ въ образованіи сужденій, а не представленій. Познаніе всегда направлено на открытіе истины. Все, что лежитъ внѣ приложимости понятій истины и лжи, науку не можетъ интересовать. Истинными или ложными могутъ быть только сужденія. Слѣдовательно, понятіе познанія, которое выражается въ представленіяхъ, должно быть оставлено, и на его мѣсто становится понятіе познанія, выражающагося въ сужденіяхъ. вмѣстѣ съ этимъ измѣняется и самое понятіе теоретико-познавательнаго субъекта: этотъ «идеаль» долженъ быть мыслимъ какъ «совершающее сужденія сознаніе вообще». Какъ мы увидимъ позже, понятіе познающаго субъекта, какъ совершающаго сужденія, подтверждается и тѣмъ, что сужденіе вовсе не исчерпывается представленіями и ихъ взаимоотношеніемъ. Неяснымъ остается только, въ правѣ ли мы перенести полученный нами

новый предикатъ субъекта на сознание вообще, которое мы статуйровали только какъ понятіе, — не какъ реальность, а какъ границу объектовъ, форму бытія. Къ этому вопросу мы и обратимся теперь.

Представляющій субъектъ не можетъ быть признанъ послѣдней ступеню логической абстракці, какъ только мы уяснимъ себѣ, что возникновеніе этого понятія мыслимо только при наличности сужденія. Такимъ образомъ, логика того пути, по которому мы послѣдовательно идемъ, повелѣваетъ намъ сдѣлать еще одинъ шагъ: внести въ понятіе сознания вообще новый элементъ, который намъ могъ бы сдѣлать понятной возможность перваго понятія. Такимъ образомъ, полагая новое понятіе, мы только дѣлаемъ послѣдовательный логическій выводъ. Понятіе сознания вообще, какъ мы видѣли, есть необходимое соотносительное понятіе къ утвержденію имманентности бытія. О содержаніи сознания мы говоримъ, что оно есть, а слово «есть», какъ связка, имѣетъ смыслъ только въ сужденіи; поэтому понятіе содержанія сознания влечетъ за собой понятіе сознания вообще, совершающаго сужденія.

Вернемся теперь къ тому пункту, отъ котораго мы отвлеклись, чтобы пояснить, что трансцендентное бытіе излишне и какъ показатель истины, ибо въ познаніи существенная роль выпадаетъ на долю сужденій, а не представлений. Трансцендентное бытіе становится теперь для насъ только излишнимъ балластомъ при разрѣшеніи философскихъ проблемъ. Съ устраненіемъ его мы подходимъ прямо къ кардинальному вопросу: что же составляетъ независимый отъ познающаго субъекта предметъ познанія, въ чемъ состоитъ сущность истины и гдѣ ея критеріи? Для этой цѣли обратимся къ сужденіямъ, въ которыхъ протекаетъ процессъ познания.

Исходнымъ пунктомъ послѣдующаго изложенія является положеніе, что сужденіе мы въ логикѣ должны разсматривать не какъ простое сочетаніе или разъединеніе представлений, а какъ актъ вполне самостоятельнаго характера и значенія. И мы сразу спѣшимъ оговориться, что въ рѣшеніи этого вопроса въ нашей постановкѣ психологія вовсе не компетентна. Болѣе того, Риккертъ не ограничивается однимъ указаніемъ на то, что цѣлый рядъ мыслителей пришелъ къ такому же взгляду на сужденіе, а показываетъ, что если бы даже психологія пришла къ заклю-

ченію, прямо противорѣчащему взгляду теоретико-познавательнаго идеализма на этотъ вопросъ, — чего едва ли можно ожидать, — то и тогда мы могли бы считать себя съ полнымъ правомъ не связанными психологическимъ рѣшеніемъ этого вопроса. Ибо психологія считается только съ *фактическими*, имѣющимися налицо элементами сужденія, она интересуется, такъ сказать, бытіемъ сужденія. Наукоученіе, наоборотъ, изслѣдуя, въ чемъ заключается сущность истины, задается только вопросомъ, что имѣетъ въ виду (*meint*) сужденіе; въ центрѣ ея интереса стоитъ *смыслъ* сужденія. Для него важно не то, что *есть* сужденіе, а только то, что оно можетъ *дать въ результатъ* (*leistet*). Для теоріи познанія важна сущность не дѣйствительнаго, а *идеальнонаго* сужденія.

Итакъ, психологія не компетентна въ данномъ вопросѣ. Это конечно не мѣшаетъ намъ взять исходнымъ пунктомъ изслѣдованія настоящаго вопроса фактическую сторону сужденія. Мы воспользуемся тѣмъ примѣромъ, который Риккертъ даетъ на стр. 90 «Предмета познанія»: «Я слушаю музыку и стараюсь совершенно погрузиться въ нее. Затѣмъ можетъ случиться, что въ теченіе извѣстнаго промежутка времени въ моемъ сознаніи будутъ слѣдовать одинъ за другимъ звуки безъ того, чтобы я составилъ хотя бы одно сужденіе о томъ, что звуки слѣдуютъ одинъ за другимъ. А съ другой стороны, я могу, слыша звуки, въ любой моментъ, когда мнѣ это вздумается, составить объ этомъ фактѣ сужденіе. Такимъ образомъ, самый фактъ, что я слышу звуки, и сужденія о нихъ представляютъ, очевидно, два совершенно различныхъ психическихъ состоянія». Это различіе полагается тѣмъ, что простаго изслѣдованія представленій не достаточно, а что къ нимъ для образованія сужденія необходимъ новый элементъ, который и даетъ въ результатъ новое логическое образованіе-сужденіе.

Чтобы ближе подойти къ сущности данной проблемы, т.-е. разобратся съ структурой идеальнаго сужденія, мы будемъ разсматривать каждое сужденіе по его *смыслу* какъ *ответъ на вопросъ*. Мы не думаемъ этимъ отрицать тотъ фактъ, что въ дѣйствительности во многихъ сужденіяхъ о такихъ предшественникахъ-вопросахъ нѣтъ и рѣчи. Но логически, съ точки зрѣнія истины, каждое сужденіе должно быть разсматриваемо какъ *ответъ на соотвѣтствующій вопросъ*. Въ вопросѣ, который вполнѣ

опредѣлился, уже даны всѣ элементы съ характеромъ представленія, и требуется только рѣшеніе въ видѣ утвержденья или отрицанія даннаго сочетанія. Логически совершенное сужденіе поэтому немислимо безъ элемента утвержденья или отрицанія, въ которомъ собственно и заложенъ центръ тяжести акта сужденія. Попытка сомнѣнія въ истинности сужденія, признаннаго за таковое, должна вызвать немедленное энергичное «да» или «нѣтъ» въ отвѣтъ, такъ что и психологически эта теорія отнюдь не невѣроятна. Не можетъ быть признано за опроверженіе и «проблематическое сужденіе», — по той простой причинѣ, что такого сужденія не можетъ быть: я могу воздерживаться отъ сужденія по данному вопросу, но тогда нѣтъ никакого проблематическаго сужденія, а есть только отрицательное сужденіе въ другомъ вопросѣ: могу ли я дать отвѣтъ на поставленный мнѣ вопросъ. Но это уже сужденіе, которое получилось не *въ* данномъ вопросѣ, а *о* данномъ вопросѣ.

Такимъ образомъ утвержденье или отрицаніе должно быть признано не только логически необходимымъ элементомъ сужденія, но именно въ него—въ этотъ элементъ, лишенный характера представленія,—долженъ быть перенесенъ центръ тяжести: только онъ даетъ то, что можетъ имѣть предикатъ «истинный», только онъ дѣлаетъ изъ представленій то, что можетъ быть истиннымъ или ложнымъ, т.-е. познаніемъ, которое не отдѣлимо отъ сужденія, ибо оно протекаетъ въ сужденіяхъ. Этотъ альтернативный элементъ названъ «критическимъ отношеніемъ». Такой же характеръ приобретаетъ необходимо и теоретическій субъектъ. Въ этомъ выражается болѣе близкое отношеніе сужденія съ волей и чувствомъ, чѣмъ съ представленіемъ, такъ какъ съ ними сужденіе сближаетъ его альтернативный характеръ.

Итакъ, то, чего познающій субъектъ ищетъ въ познаніи, онъ находитъ не съ помощью представленій, а только съ помощью сужденія, собственно въ болѣе узкомъ смыслѣ,—благодаря элементу «критическаго отношенія», т.-е. съ помощью утвержденья или отрицанія, или, иными словами, съ помощью одобренія или неодобренія. Но одобрять можно только то, что признаешь; одобреніе или неодобреніе есть въ сущности *признаніе* или *отклоненіе*, а это имѣетъ смыслъ только по отношенію къ *цѣлностямъ*. И въ чисто теоретическомъ познаніи дѣло идетъ о занятіи извѣстной позиціи по отношенію къ какой-либо цѣлности.

Но мы должны идти дальше тѣмъ же послѣдовательнымъ путемъ въ нашихъ поискахъ за предметомъ познанія и критеріями истины. Альтернативный элементъ сразу ставитъ познаніе въ совершенно иное положеніе, ибо одобреніе или неодобреніе связано съ чувствомъ, которое возникаетъ по поводу отношенія къ цѣнностямъ. Познаніе, такимъ образомъ, представляетъ изъ себя процессъ, который опредѣляется чувствами, а чувства, если ихъ разсматривать съ психологической точки зрѣнія, суть удовольствіе или неудовольствіе. Выводъ отсюда, что удовольствіе или неудовольствіе руководятъ (leiten) всякимъ познаніемъ. Оно состоитъ только въ признаніи цѣнности этого чувства. Вотъ почему Риккертъ и говоритъ <sup>1)</sup>: «Познаніе есть признаніе или отклоненіе». Необходимымъ выводомъ изъ этого является, что предметъ познанія будетъ найденъ, когда мы установимъ, что утверждается, «признается» или отрицается, «отвергается» въ сужденіи. Мы нашли, что этимъ предметомъ можетъ быть только цѣнность, признаніе или непризнаніе которой связано съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія. Но это чувство совершенно своеобразно. Къ поясненію его мы и перейдемъ теперь.

Въ игрѣ представленій то и дѣло происходятъ перемѣны: однѣ изъ нихъ сопряжены съ удовольствіемъ, другія—съ страданіемъ. Здѣсь возможны самыя разнообразныя сочетанія. Но эта гедоническая цѣнность представленій стоитъ въ прямой зависимости отъ мѣста, времени, настроенія и т. д. Цѣнность, которую мы признаемъ въ сужденіи, обладаетъ одной особенностью, которая полагаетъ между ней и только что упомянутымъ разрядомъ цѣнностей рѣзкую границу. Стремленіе къ познанію находитъ удовлетвореніе, если мы въ конечномъ результатѣ добились того, чего мы не можемъ назвать иначе, какъ чувствомъ удовольствія. Это своеобразное чувство удовольствія есть *достоверность*. Полное удовлетвореніе даетъ очевидность сужденій или же возможность обоснованія ихъ такими сужденіями. И если даже то содержаніе сознанія, которое послужило матеріаломъ сужденія и дало поводъ къ этому чувству достоверности, только мимолетно, то самое чувство, которое явилось результатомъ утвержденія или отрицанія, приобретаетъ особую силу. Самое явленіе могло претерпѣть тысячи измѣненій, наконецъ совсѣмъ исчезнуть,—это не оказываетъ никакого вліянія на значимость, на

<sup>1)</sup> „Предметъ познанія“, стр. 108.



силу сужденія, какъ таковаго. Оно получаетъ абсолютную, неограниченную временемъ силу. Достоверность, о которой мы говоримъ, есть, съ психологической точки зрѣнія, чувство удовольствія, но въ то же время въ силу своей внѣвременной значимости (*Geltung*) она получаетъ для насъ особую цѣнность, которой нѣтъ въ другихъ чувствахъ. Эта цѣнность благодаря своей независимости отъ пространства и времени освобождается не только отъ всякой зависимости отъ содержанія сознанія, которое преходяще, но оно внушаетъ намъ чувство своеобразной зависимости и подчиненія. Она выдвигаетъ передъ нами необходимость, *долженствованіе* судить такъ, а не иначе. Сужденіе приобретаетъ отъ нея характеръ *безусловной необходимости*. Этой необходимостью обладаетъ каждое сужденіе, которое очевидно, а следовательно и опытъ: и при простомъ констатированіи факта сознанія дѣло идетъ о признаніи необходимости долженствованія высказать такое сужденіе, а не иное.

Эту-то необходимость Риккертъ и называетъ *необходимостью сужденія*. Во избѣжаніе недоразумѣнія Риккертъ дѣлаетъ особенное удареніе на томъ, что необходимость этого рода существенно разнится отъ необходимости представленія. Последняя представляетъ неизбѣжную необходимость (*Müssen*), психологическое принужденіе. Необходимость сужденія есть логическое принужденіе, *долженствованіе* (*Sollen*), которое нельзя смѣшивать ни съ неизбѣжной необходимостью, ни съ психологическимъ принужденіемъ, ни съ причинной необходимостью. Необходимость сужденія есть не причина, а логическое основаніе сужденія, какъ признанія цѣнности. Она является по отношенію къ совершающему сужденія субъекту *императивомъ*. Такимъ образомъ, на мѣсто традиціоннаго регулятора познанія, бытія, теоретико-познавательный идеализмъ выдвигаетъ понятіе *долженствованія*. Въ немъ мы и должны видѣть, съ точки зрѣнія теории познанія, предметъ познанія, а въ признаніи его то, что даетъ сужденіямъ предикатъ истиннаго.

Истина есть абсолютная цѣнность. Наши истинныя сужденія о дѣйствительности вѣрны не потому, что они выведены изъ ихъ отношенія къ ней. Справляться въ познаніи съ бытіемъ мы не можемъ по той простой причинѣ, что мы должны въ такомъ случаѣ уже обладать сужденіемъ, т.-е. чтобы составить себѣ истинное сужденіе, надо уже имѣть это сужденіе. Истину су-

ждений обосновывает не бытіе, а долженствованіе. Поэтому дѣйствительнымъ мы называемъ то, что должно быть признано таковымъ въ сужденіи. Если мы отнимемъ у вещи всѣ ея качества и ихъ принадлежность другъ къ другу, выражаемая въ сужденіяхъ, то въ результатѣ получится чистое ничто. Такимъ образомъ, «бытіе» и «дѣйствительность» представляютъ изъ себя собирательныя имена для того, что признано въ сужденіяхъ такъ-то и такъ-то существующимъ. Дѣйствительность является только особымъ родомъ истиннаго. Но истина — цѣнность. Поэтому и понятіе дѣйствительности есть не что иное, какъ особое понятіе цѣнности.

Но чтобы познаніе имѣло смыслъ, ему нуженъ предметъ, который былъ бы независимъ отъ познающаго субъекта. Эту трансцендентность долженствованія, которой требуетъ смыслъ познанія, мы показали въ предыдущемъ изложеніи по отношенію къ «реальному» познающему субъекту. Намъ остается еще отвѣтить на вопросъ, въ какомъ отношеніи находится это долженствованіе къ «идеальному» познающему субъекту.

Теоретико-познавательный «идеальный» субъектъ, какъ мы уже сказали, есть только продуктъ абстракціи, — не реальность, а только понятіе. Но это понятіе, какъ мы знаемъ, образовано только въ томъ случаѣ вѣрно, если мы его мыслимъ какъ сознаніе вообще, совершающее сужденія. Сознаніе же немислимо безъ понятія содержанія сознанія, какъ бы неопредѣленно это содержаніе сознанія — эта новая абстракція — ни было. Это содержаніе мы рассматриваемъ какъ имманентное бытіе съ точки зрѣнія «идеальнаго» субъекта. Съ той же точки зрѣнія оно должно быть признано бытіемъ, а это можетъ произойти только въ сужденіи. Но это сужденіе должно быть истиннымъ, т.-е. значимость (Geltung) этого сужденія должна быть свободна отъ власти пространства и времени, должна быть трансцендентна. Послѣдней ступеню абстракціи является понятіе не бытія, а долженствованія. Пирамида понятій заканчивается сужденіемъ: *ничто существуетъ* (etwas ist). Трансцендентное долженствованіе и его признаніе логически предшествуютъ имманентному бытію. Такимъ образомъ, понятіе долженствованія независимо и отъ идеальнаго субъекта. Оно трансцендентно. Теоретико-познавательный идеализмъ отрицаетъ трансцендентное *бытіе*, но признаетъ трансцендентное *долженствованіе*. Въ основѣ традиціоннаго понятія объ-

активности лежитъ противопоставленіе сознанію бытія. *Ни мнѣсто этой пары теоретико-познавательный идеализмъ ставитъ совершающее сужденія сознаніе вообще и понятіе долженствованія, которое и есть предметъ познанія.* Въ итогъ всего предыдущаго изложенія мы можемъ констатировать, что мы оказываемся въ связи съ особымъ міромъ цѣнностей, на который должно быть направлено наше познаніе. Роль этого трансцендентнаго міра исчерпывается тѣмъ, что онъ даетъ норму утвержденія или отрицанія. Необходимой предпосылкой, послѣднимъ а priori, къ которому мы прибѣгаемъ, служитъ предположеніе желанія истины, безъ котораго теряютъ смыслъ научное утвержденіе или отрицаніе.

Долженствованіе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, представляетъ изъ себя не *естественно* необходимое, а *этически* необходимое принужденіе, т.-е. императивъ, и мы повинемся этому повелѣнію только, если мы стремимся къ истинѣ. Но, можетъ быть, у читателя возникнетъ вопросъ: что станетъ съ данной теоріей, если она подвергнется нападению со стороны какого-нибудь релятивиста, который, признавая все остальное, энергично заявитъ, что всякая истина относительна? На это Риккертъ отвѣчаетъ, что прежде всего задача доказательства ложности нашего утвержденія выпадаетъ на долю отрицающаго, въ данномъ случаѣ релятивиста. Въ сущности, утверждая относительность истины, отрицаютъ вообще ея возможность. А самое главное; релятивистъ совершенно беззащитенъ противъ потрепаннаго, но тѣмъ не менѣе непобѣдимаго аргумента, что, утверждая относительность истины, онъ своимъ категорическимъ сужденіемъ опровергаетъ себя, ибо его собственное утвержденіе претендуетъ на цѣнность абсолютно истиннаго сужденія. Въ противоположность этому теоретико-познавательный идеализмъ можетъ указать на одну несомнѣнную абсолютную цѣнность: мы можемъ выражать сомнѣніе въ томъ, обладаемъ ли мы истинными сужденіями; болѣе того, мы можемъ цѣликомъ принять утвержденіе, что мы ничего не можемъ знать, но въ этомъ самомъ утвержденіи мы признаемъ цѣнность истины. Въ истинности одного сужденія мы не *можемъ* сомнѣваться: это сужденіе, «что цѣнность истины имѣетъ абсолютную силу» <sup>1)</sup>. Оно есть необходимое условіе каждаго познанія.

1) „Предметъ познанія“, стр. 138.

Для выясненія излагаемой въ этомъ очеркѣ теоріи будетъ не-  
 бесполезнымъ бросить бѣглый взглядъ на возраженія, которыя  
 были выставлены противъ этого воззрѣнія. Одно изъ нихъ за-  
 ключается въ слѣдующемъ: за ошибку мы признаемъ то, что  
 выступаетъ подъ видомъ истины. Ложь и истина—противополож-  
 ности только въ одной плоскости. Онѣ предполагаютъ истину.  
 Въ бытіи все служитъ и субъектомъ и объектомъ, и логика въ  
 этомъ отношеніи не представляетъ исключенія. Мы, такимъ обра-  
 зомъ, какъ бы заключены въ кругѣ, изъ котораго нѣтъ выхода,  
 и въ этомъ отношеніи спасителемъ могла бы оказаться норма-  
 тивная логика, если бы,—въ этомъ и заключается интересующее  
 насъ возраженіе,—она могла обойтись безъ абсолютной нормы.  
 Для данной цѣли нужна абсолютная норма съ характеромъ не-  
 ограниченного категорическаго императива этики. А логическая  
 норма ограничена условіемъ: «если мы хотимъ истины, то мы  
 должны подчиняться логическимъ нормамъ». Это «если» разру-  
 шаетъ все. Намъ представляется это возраженіе неоснователь-  
 нымъ, такъ какъ подобное условіе одинаково примѣнимо при  
 соответствующемъ измѣненіи и къ категорическому императиву  
 этики: если ты хочешь быть нравственнымъ, то слѣдуй такимъ-то  
 и такимъ-то этическимъ нормамъ. Какъ тамъ, такъ и тутъ это усло-  
 віе является въ одинаковой степени неизбѣжнымъ а priori, и,  
 признавая одно, у насъ нѣтъ никакого основанія сомнѣваться въ  
 правомѣрности другого. Какъ мы не можемъ представить себѣ  
 нормальнаго человѣка, который бы не хотѣлъ быть нравствен-  
 нымъ—въ лучшемъ смыслѣ этого слова,—точно такъ же, если  
 еще не больше, немислимъ нормальный человѣкъ, который бы не  
 желалъ истины. Это утвержденіе теряетъ характеръ парадок-  
 сальности, если мы не будемъ смѣшивать, что даже тамъ, гдѣ  
 человѣкъ фактически не желаетъ истины, онъ стремится только  
 къ тому, чтобы другимъ она была неизвѣстна, но не ему са-  
 мому. А главное: здѣсь идетъ рѣчь только о научной истинѣ;  
 другой, строго говоря, и не существуетъ, если мы разграничимъ  
 опредѣленно истину отъ того, что въ практическомъ смыслѣ  
 называется «вѣрно». А стремленіе къ научной истинѣ мы мо-  
 жемъ смѣло брать какъ готовую предпосылку а priori.

Въ этомъ возраженіи отвергается только возможность абсо-  
 лютной логической нормы. Нормативный характеръ логики во-  
 обще въ прямомъ отношеніи ко взглядамъ Риккерта подвергъ

критикъ П. Струве въ предисловіи къ книгѣ Бердяева: «Субъективизмъ и индивидуализмъ». И если бы это возраженіе было справедливо, то теоретико-познавательный идеализмъ лишился бы центрального понятія своей системы и потерпѣлъ бы полное фіаско. Возраженіе это очень просто: законы логики можно было бы понимать какъ нормы только въ томъ случаѣ, если бы мы могли мыслить и «вопреки логическимъ законамъ». Но этого нѣтъ: разъ мы мыслимъ, то это совершается съ естественной необходимостью согласно законамъ логики; ошибки происходятъ только по содержанію, а не по формѣ. Поэтому, по Струве, логическіе законы, какъ и законы природы, обладаютъ характеромъ естественной необходимости.— Ошибка въ этомъ возраженіи, на нашъ взглядъ, заключается въ томъ, что Струве считаетъ возможнымъ свести всѣ логическія ошибки къ содержанію, что на самомъ дѣлѣ невозможно: въ наукѣ мы нерѣдко сталкиваемся съ фактами, гдѣ вѣрное само по себѣ содержаніе уложено въ невѣрную форму, — когда изъ вѣрныхъ предпосылокъ дѣлаются невѣрные выводы и т. д. Говоря объ естественныхъ законахъ, нѣтъ смысла справляться съ желаніемъ или нежеланіемъ кого бы то ни было: каждый человѣкъ, напримѣръ, долженъ умереть, это законъ природы, и хочу я этого или нѣтъ, благопріятствуютъ этому обстоятельства или нѣтъ, — это безразлично: моя смерть станетъ фактомъ. Иначе обстоитъ дѣло съ логическими законами: они намъ говорятъ только: *если* ты хочешь истины, то ты долженъ руководиться вотъ такими-то и такими-то правилами, а будешь ли ты слѣдовать имъ, это дѣло твоей логической совѣсти. Если человѣкъ запасется своего рода логическимъ нахальствомъ, то его никакими силами не принудите мыслить согласно логическимъ законамъ. «Истина, — говоритъ Струве на стр. XLIX, — основывается не на ея признаніи, а на невозможности ея непризнанія». Струве упускаетъ, на нашъ взглядъ, изъ виду то обстоятельство, что эта невозможность — исключительно дѣло логической совѣсти: человѣкъ можетъ заупрямиться и не признавать истины, и у насъ нѣтъ иного средства къ тому, чтобы добиться признанія истины, какъ только довести данное положеніе до степени безупречной очевидности и апеллировать затѣмъ къ совѣсти и желанію истины у отрицавшего ее. Естественная необходимость ни на секунду не замедляетъ своего хода, ея принудительная сила абсолютна. Въ этомъ лежитъ глубокая разница между не-

обходимостью представленія и сужденія. Ихъ логическая структура совершенно различна. Необходимость представленій дѣйствительно есть необходимость естественная; это то, что нѣмцы выражаютъ словомъ «Müssen». По отношенію же къ сужденіямъ мы можемъ говорить только о Sollen, о этически необходимомъ долженствованіи, о нормахъ. Вотъ почему Риккертъ и говоритъ въ своей книгѣ о «Границахъ естественно-научнаго образованія понятій», стр. 700: «не цѣнность истины обосновываетъ цѣнность долга, а, наоборотъ, цѣнность истины основана на понятіи долга». Логическіе законы—эти императивы—потому приобрѣтаютъ для насъ нѣкоторый оттѣнокъ естественной необходимости, что человѣкъ сплошь и рядомъ не слѣдуетъ этическимъ нормамъ, такъ какъ жизнь въ своихъ многообразныхъ воздѣйствіяхъ толкаетъ его въ противоположную сторону и ставитъ его поступки въ противорѣчіе нормамъ, межъ тѣмъ въ научномъ познаніи—о немъ мы только и можемъ говорить здѣсь—у человѣка почти нѣтъ или очень мало поводовъ къ неподчиненію логическимъ нормамъ: жизнь съ ея отрицательнымъ вліяніемъ въ этомъ отношеніи остается почти совсѣмъ въ сторонѣ, и подчиненіе логическимъ нормамъ, такимъ образомъ, приобрѣтаетъ характеръ явленія, которое само собой разумѣется.

Струве дальше рѣзко аттестуетъ отождествленіе истиннаго и должнаго «безсмысленнымъ». Онъ отрицаетъ за теоріей познанія право на это, предоставляя задачу найти такой синтезъ теоретическаго и практическаго метафизикъ,—той престарѣлой вѣтви философіи, которая, съ нашей точки зрѣнія, потеряла всякое право на существованіе. Теоретико-познавательный идеализмъ показываетъ, что часть проблемъ, изъ которыхъ выросла метафизика, должна отойти съ уничтоженіемъ понятія трансцендентнаго бытія въ область исторіи, а другія ея проблемы или всецѣло принадлежатъ компетенціи теоріи познанія во всѣхъ ея видахъ, или же представляютъ плодъ незаконнаго вторженія въ область специальныхъ наукъ.

Мы позволимъ себѣ въ интересахъ выясненія нашей точки зрѣнія указать еще на одно возраженіе Струве. Онъ отрицаетъ за теоретико-познавательнымъ идеализмомъ право пользоваться понятіемъ цѣнности, мотивируя это тѣмъ, что «цѣнность есть такое отношеніе субъекта къ предмету, которое основывается на волѣ субъекта. А истина... транссубъективна». Что воля, же-

ланіе истины есть необходимое условіе ея признанія, мы уже говорили. Становясь на точку зрѣнія вышеприведеннаго опредѣленія цѣнности, мы ничего не имѣемъ,—болѣе того, утверждаемъ транссубъективность истины, но только въ томъ смыслѣ, что ея сила, «значимость» — по терминологіи Вл. Соловьева — стоитъ внѣ всякой зависимости отъ познающаго субъекта. Но истина является только въ результатѣ познавательнаго процесса: она должна быть познана, т.-е. признана въ сужденіи, и въ этомъ смыслѣ стоитъ въ прямомъ отношеніи къ познающему субъекту, что было бы абсолютно невысказуемо, если бы она была транссубъективна въ смыслѣ Струве. Мы отдѣляемъ истинное отъ неистиннаго, и самый мотивъ познания, желаніе правды — чисто волевого характера. Поэтому понятіе цѣнности какъ нельзя лучше показываетъ то, что представляетъ изъ себя истина съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма.

Такой видъ должно принять, съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма, болѣе устойчивое понятіе познания и его предмета. Теперь мы непосредственно встрѣчаемся съ вопросомъ о томъ, можно ли согласить полученное нами понятіе познания со всѣми предпосылками, которыя являются безусловно необходимыми съ точки зрѣнія эмпирическаго реализма специальныхъ наукъ. Сужденіе «нѣчто существуетъ», которымъ мы заключили пирамиду понятій, далеко не удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ этихъ наукъ. Для нихъ нуженъ прежде всего матеріалъ въ видѣ независимаго отъ познающаго субъекта объекта. Вопросъ объ этихъ предпосылкахъ можетъ получить свое полное разрѣшеніе только въ системѣ философіи. Риккертъ пока намѣчаетъ только тотъ путь, по которому надо идти, чтобы получить детально разработанный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Выяснимъ для этой цѣли коротко то отношеніе, которое наша теорія познания устанавливаетъ между трансцендентнымъ долженствованіемъ и изучаемой специальными науками дѣйствительностью.

Мы уже говорили, что теоретико-познавательный идеализмъ подвергъ сомнѣнію не тотъ «внѣшній» міръ, который имѣетъ въ виду индивидуальный субъектъ въ своей практической и научной дѣятельности. Попытка разсматривать непосредственно данную фактическую дѣйствительность какъ проблему касается исключительно ея формы, а не содержанія. Этимъ устраняется въ принципѣ всякая возможность антагонизма: для специальныхъ

наукъ каждый фактъ важень по своему содержанію, — теорію познанія онъ интересуеть съ точки зрѣнія вида его бытія, т.-е. его «данности» (Gegebenheit). Эмпирической реализмъ предполагаетъ непосредственно данную дѣйствительность и дѣлаеть ее исходнымъ пунктомъ всѣхъ своихъ изслѣдованій, признавая, такимъ образомъ, ея первичность. Теоретико-познавательный идеализмъ не имѣеть ничего противъ этой точки зрѣнія, пока она примѣняется въ области специальныхъ наукъ, а не превращается въ точку отправленія метафизическихъ представленій. Съ своей же точки зрѣнія, т.-е. съ точки зрѣнія теоріи познанія, онъ разсматриваетъ эту сторону непосредственно переживаемаго міра, т.-е. его данность, какъ категорію, которая даетъ объективность нашимъ сужденіямъ. Центръ тяжести въ этомъ случаѣ переносится не въ форму уже готоваго сужденія, а въ самый актъ совершенія сужденія, который «даетъ форму и обоснованіе дѣйствительности». Такимъ образомъ, логически на первомъ мѣстѣ стоитъ долженствованіе или норма, которая признается въ актѣ утвержденія, сужденія, результатомъ чего является форма бытія, въ которой, намъ представляется, «дана» дѣйствительность. Мы отдѣляемъ такимъ образомъ отъ формы продукта познанія, готоваго сужденія, т.-е. оформленной дѣйствительности (категоріи бытія), новую форму, категорію данности, которая называетъ актъ признанія нормы въ становящемся сужденіи и которая является какъ бы посредникомъ между продуктомъ познанія и его предметомъ. «Эта категорія, — говоритъ Риккертъ на стр. 173 «Предмета познанія», — означаетъ признаніе долженствованія какъ акта въ противоположность къ признанному долженствованію или продукту сужденія». Это признанное долженствованіе, или «форма бытія», получаетъ характеръ существующаго само по себѣ. Понятіе же категоріи даетъ намъ отвѣтъ на нашъ вопросъ: если признанное въ сужденіи долженствованіе обладаетъ абсолютной значимостью (Geltung), если норма трансцендентна, то благодаря этой категоріи сужденіе вмѣстѣ съ формой получаетъ характеръ объективности, а эмпирической реализмъ видитъ въ немъ воспроизведеніе дѣйствительности. Такимъ образомъ, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ тремя формами: подъ нормой надо понимать форму долженствованія, подъ категоріей — форму акта сужденія, который даетъ въ результатѣ продуктъ познанія, и, наконецъ, то, что Риккертъ назвалъ транс-



цендентальной формой: форма готового продукта познанія, а потому и форма того, что мы называемъ дѣйствительностью. Изъ нихъ эмпирической реализмъ заинтересованъ въ двухъ послѣднихъ; при этомъ онъ беретъ ихъ въ обратномъ порядкѣ: въ формѣ готового сужденія онъ видитъ воспроизведеніе формы дѣйствительности. Эти формы присущи всей дѣйствительности какъ въ отдѣльныхъ ея видахъ, такъ и въ общемъ: опытъ безъ «мышленія», съ точки зрѣнія теоріи познанія, немислимъ. Но категорію данности ни въ какомъ случаѣ нельзя разсматривать какъ принципъ, который мы можемъ использовать при изученіи дѣйствительности въ томъ случаѣ, если опытъ оказывается безсильнымъ: вопросъ о сенсуализмѣ или рационализмѣ въ области спеціальныхъ наукъ теоретико-познавательный идеализмъ оставляетъ внѣ своей компетенціи, а поскольку эмпирической реализмъ ограничивается эмпирическими науками, у него есть полное основаніе принимать точку зрѣнія эмпирическаго реализма.

Итакъ, теоретико-познавательный идеализмъ усматриваетъ въ сужденіи двѣ стороны: по содержанію — эмпиристически-реалистическую и по формѣ — рационалистически-идеалистическую. Эмпирической реализмъ видитъ только первую изъ этихъ сторонъ, различаемыхъ теоретико-познавательнымъ идеализмомъ. Такимъ образомъ, между теоретико-познавательнымъ идеализмомъ и эмпирическимъ реализмомъ спеціальныхъ наукъ вполне возможна полная гармонія.

Но этимъ вопросъ еще не исчерпанъ. До сихъ поръ рѣчь шла о констатированіи фактовъ. И если бы мы остановились въ нашемъ разсмотрѣніи отношенія нормы къ бытію на этой стадіи, то получилось бы впечатлѣніе, что понятіе дѣйствительности мы сводимъ къ беспорядочному агрегату фактовъ, нагроможденныхъ безъ всякой связи другъ на друга. Эмпирической реализмъ лишился бы, такимъ образомъ, существеннаго элемента въ своихъ предпосылкахъ, ибо, помимо самыхъ фактовъ, онъ дѣлаетъ много другихъ предположеній относительно ихъ связи, взаимоотношенія, ихъ цѣлага; иначе говоря, онъ предполагаетъ то, что принято называть объективной дѣйствительностью. На наличность этой проблемы указываетъ констатированіе любого факта, ибо изолированныхъ фактовъ дѣйствительность не знаетъ. Такимъ образомъ, остаются еще неразрѣшенными двѣ проблемы, касающіяся научнаго матеріала и его обработки.

Что касается матеріала, т.-е. связнаго комплекса фактовъ, то эта связь не можетъ быть воспринята, и именно потому, что она представляетъ изъ себя не содержаніе, а форму. Слѣдовательно, и тутъ рѣшающее значеніе будутъ имѣть категоріи. Вопросъ заключается теперь въ томъ, съ помощью какихъ же формъ устанавливается этотъ независимый отъ познающаго субъекта распорядокъ бытія, который обращаетъ это бытіе въ объективную дѣйствительность, и какъ онъ обосновывается.

И въ этомъ вопросѣ Риккертъ пока только намѣчаетъ путь къ его разрѣшенію. Съ его точки зрѣнія эта проблема формулируется такъ: одной категоріи данности недостаточно, чтобы обосновать объективную дѣйствительность, поэтому должны быть найдены другія формы долженствованія или нормы, а слѣдовательно, и еще другія категоріи, которыя бы обозначали новые виды актовъ признанія нормъ. То, что эмпирической реализмъ называетъ объективной дѣйствительностью, обращается, съ точки зрѣнія теоріи познанія, въ *задачу* познанія. «И познаніе объективной дѣйствительности, разсматриваемое съ точки зрѣнія теоріи познанія, есть признаніе нормъ»<sup>1)</sup>. Предметъ этого познанія есть въ сущности также долженствованіе, а не бытіе. вмѣстѣ съ этимъ и самое понятіе совершающаго сужденія сознанія вообще должно быть дополнено тѣмъ, что къ нему присоединяются новыя опредѣленія, а именно категоріи въ качествѣ формъ его утвержденія. Но это, напоминаемъ, не дѣйствительныя, готовыя формы сознанія: категоріи не трансцендентныя реальности, а формы сужденій, формы признанія цѣнностей. Эти формы Риккертъ называетъ конститутивными, такъ какъ онѣ принадлежатъ къ самому понятію объективной дѣйствительности, и противопоставляетъ ихъ методологическимъ, какъ формамъ научной обработки матеріала познанія эмпирическимъ субъектомъ. Изъ нѣкоторыхъ основаній, о которыхъ будетъ рѣчь позже, мы предпочли посвятить вопросу о методологическихъ формахъ отдѣльную главу. Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ этому вопросу, мы хотѣли бы указать, что между воззрѣніями Риккерта и эмпирическимъ реализмомъ антагонизмъ невозможенъ.

Между теоретико-познавательнымъ идеализмомъ и эмпирическимъ реализмомъ возможна полная гармонія, пока послѣдній

<sup>1)</sup> „Предметъ познанія“, стр. 198.

не гипостазируетъ понятій — хотя бы и необходимыхъ для специальныхъ наукъ — въ абсолютныя реальности, т. е. пока эмпирической реализмъ не пытается сдѣлать изъ теоріи эмпирическихъ наукъ теорію познанія или метафизику. Со всей силой своего діалектическаго таланта обрушивается Риккертъ на шаблонный взглядъ, что дѣйствительность представляетъ изъ себя растворенный въ бездыханную матерію міръ. Дѣйствительно только не обработанное содержаніе сознанія вообще, опытный, непосредственно переживаемый міръ. Тому, кто хочетъ дѣйствительности и только ея, не остается иного пути, какъ пережить возможно больше. Путемъ блестящаго анализа Риккертъ приходитъ, такимъ образомъ, къ радикальному и въ то же время глубоко жизненному заключенію, что составныя части извѣстнаго чувственнаго міра въ пространствѣ и времени во всѣхъ ихъ видахъ представляютъ единственную дѣйствительность, о которой мы имѣемъ право говорить. Въ этомъ смыслѣ идеализмъ Риккерта несравненно «реалистичнѣе» и «эмпиристичнѣе» тѣхъ системъ, которыя принято называть этими терминами. Отъ мнѣнія «наивнаго» реалиста теоретико-познавательный идеализмъ уклоняется только въ утвержденіи, что бытіе всякой дѣйствительности *надо разсматривать* какъ бытіе въ сознаніи.

Теоретико-познавательному идеализму бросаютъ упрекъ, что дѣйствительность обращается въ его пониманіи въ какую-то тѣнь. Въ этомъ упрекѣ сказывается непониманіе какъ теоретико-познавательнаго идеализма, такъ и сущности каждой науки. Что теоретико-познавательный идеализмъ считаетъ дѣйствительностью, мы уже пояснили и думаемъ, что болѣе жизненнаго отвѣта едва ли еще можно требовать. Что касается обращенія въ иллюзію этой дѣйствительности въ его пониманіи, то этотъ упрекъ идеалистъ можетъ спокойно принять за комплиментъ: въ этомъ выражается его глубокое родство съ каждой изъ тѣхъ наукъ, которыя стоятъ внѣ всякаго сомнѣнія. Наука не можетъ дать въ результатѣ ничего иного, кромѣ абстракціи. Иного и нѣтъ смысла требовать отъ нея: если бы дѣйствительный міръ казался намъ понятнымъ и очевиднымъ въ той формѣ, въ какой мы его непосредственно переживаемъ, то тогда не было бы нужды искать какого бы то ни было объясненія: самый фактъ воспріятія содержалъ бы и его объясненіе. Но этого нѣтъ на самомъ дѣлѣ, и мы для объясненія видимаго ищемъ невидимыхъ причинъ,

прибѣгаемъ къ гипотезамъ, къ понятіямъ, не выражающимъ никакого существованія, а обозначающимъ только отношеніе, каковы, на примѣръ, законы природы, наконецъ, къ просто отвлеченнымъ понятіямъ, какъ, на примѣръ, къ понятію атома. Такимъ образомъ, каждая наука добивается объясненія дѣйствительности неизбѣжно «извращеніемъ, обезцвѣчиваніемъ» ея. Науки, которая отражала бы въ себѣ живой міръ, нѣтъ. Каждая наука обрабатываетъ собранныя ею въ извѣстной области представленія мыслью, а мысль непремѣнно лишаетъ представленія ихъ первоначальнаго богатства. «Чѣмъ больше мысли въ представленіи, тѣмъ больше теряетъ естественность, своеобразность и непосредственность вещей: съ проникновеніемъ мысли бѣднѣетъ богатство природы, сложившейся въ безконечныя формы, замираютъ ея весенніе всходы, блѣднѣетъ игра ея цвѣтовъ. То, что въ природѣ шумитъ отъ жизни, смолкаетъ въ тиши мысли; ея теплая громада, складываясь въ чудеса, привлекающія тысячами свойствъ, застываетъ въ сухія формы и безформенныя общности, похожія на мрачный сѣверный туманъ» <sup>1)</sup>. Упрекъ въ «искаженіи» дѣйствительности, въ обращеніи ея въ иллюзію относится одинаково и къ философіи, и къ специальнымъ наукамъ. Тѣ, кто бросаетъ этотъ упрекъ, ищутъ въ наукѣ не того, что въ ней можно найти.

Отграничивая свой взглядъ отъ другихъ, Риккертъ указываетъ на слѣдующее: точка зрѣнія специальныхъ наукъ остается нетронутой: эмпирической реализмъ въ области этихъ наукъ вполне согласимъ съ теоретико-познавательнымъ идеализмомъ въ философіи. Противниками этого философскаго направленія являются позитивисты и сторонники теоретико-познавательнаго реализма. Позитивизмъ идетъ по вѣрному пути, отрицая возможность иного бытія; кромѣ представляемаго, но онъ ошибается, растворяя все познаніе въ процессъ представленія. Теоретико-познавательный реализмъ не расходится съ теоретико-познавательнымъ идеализмомъ въ своемъ стремленіи къ предмету познанія, который былъ бы его «твердой основой и масштабомъ», но находится на ложномъ пути, усматривая этотъ предметъ въ мірѣ вещей въ себѣ, т.-е. полагая какое-то неизвѣстное, недоказуемое, потустороннее трансцендентное бытіе. Свою точку зрѣнія Риккертъ называетъ

<sup>1)</sup> Гегель. „Собр. соч.“ Т. VII, стр. 12 и сл.

теоретико-познавательнымъ идеализмомъ, противопоставляя этотъ взглядъ теоретико-познавательному реализму, или трансцендентальнымъ идеализмомъ, и вотъ почему: эта теорія есть идеализмъ, такъ какъ она не признаетъ иного бытія, кромѣ того, которое намъ непосредственно дано въ представленіи (idea); но этотъ идеализмъ не останавливается въ своемъ стремленіи къ познанію на понятіи имманентнаго бытія, а идетъ дальше: послѣднее основаніе имманентнаго бытія онъ полагаетъ не въ трансцендентной реальности, а въ трансцендентной «задачѣ», идеѣ въ смыслѣ Канта, устанавливая, такимъ образомъ, логическій приоритетъ долженствованія передъ бытіемъ. Это послѣднее основаніе является такимъ образомъ трансцендентнымъ идеаломъ, а на долю познающаго субъекта выпадаетъ задача осуществленія этого идеала. Мы называемъ эту теорію, этотъ идеализмъ теоретико-познавательнымъ, такъ какъ терминъ «трансцендентальный идеализмъ» ведетъ за собой представленіе о метафизикѣ, — такъ окрасила его исторія философіи. А такъ какъ Риккертъ одинаково пользуется въ своихъ произведеніяхъ какъ тѣмъ, такъ и другимъ терминомъ, то мы и считаемъ себя въ правѣ выбирать между ними.

## II.

Вопросу о методологическихъ формахъ Риккертъ посвятилъ самый крупный пока свой трудъ «Границы естественно-научнаго образованія понятій». Это обстоятельство, а также и то, что этотъ его трудъ вызвалъ самые разнорѣчивые отзывы, и у насъ въ Россіи подвергся рѣзкимъ нападкамъ со стороны марксистовъ, заставляетъ насъ посвятить этому вопросу нѣсколько больше вниманія. Мы это дѣлаемъ съ тѣмъ большимъ правомъ, что, по собственнымъ словамъ Риккерта, этотъ его трудъ былъ въ особенности предпринятъ въ цѣляхъ выработки цѣльнаго міровоззрѣнія. Мы не можемъ, оставаясь въ предѣлахъ этого очерка, хоть сколько-нибудь исчерпывающе рассмотреть этотъ вопросъ, дадимъ поэтому только краткое изложеніе его и коснемся только тѣхъ возраженій, отвѣтъ на которыя поможетъ болѣе отчетливо охарактеризовать общее философское міровоззрѣніе Риккерта.

Переходя къ вопросу объ обработкѣ матеріала, который представляетъ собой объективная дѣйствительность, мы должны отдать себѣ отчетъ въ томъ, что на сцену теперь выступаетъ эмпи-

рической познающей субъектъ, такъ какъ понятіе сознанія вообще было получено нами путемъ абстракціи. Оно есть идеаль по отношенію къ формамъ объективной дѣйствительности и Кантовская регулятивная идея, поскольку имѣется въ виду содержаніе объективной дѣйствительности. Этимъ устраняется возможность видѣть задачу познанія въ приближеніи къ этому идеалу познанія. Вотъ почему мы въ вопросѣ о методологическихъ формахъ должны считаться съ эмпирическимъ познающимъ субъектомъ. Эмпирической познающей субъектъ въ познавательномъ процессѣ образуетъ понятія, а понятія представляютъ изъ себя уже переработанную въ извѣстныхъ формахъ дѣйствительность, и нашъ вопросъ о научной обработкѣ матеріала превращается въ методологическую проблему: задачу отыскать тѣ формы, въ которыя укладывается научное познаніе, и опредѣлить ихъ отношеніе къ прежде упомянутымъ формамъ—категоріямъ. Изъ смѣшенія конститутивныхъ и методологическихъ формъ выростали и выростають массы невѣроятныхъ метафизическихъ построеній, какъ это лучше всего показываетъ исторія философіи; появляются дутыя проблемы, которыя на самомъ дѣлѣ есть только продуктъ этого смѣшенія различныхъ формъ, продуктъ недоразумѣнія. Въ то время какъ конститутивныя формы являются необходимымъ условіемъ понятія объективной дѣйствительности, т. е., иначе говоря, мы ихъ причисляемъ къ матеріалу познанія,—методологическія формы опредѣляютъ только наше познаніе. Въ то время какъ конститутивныя формы мы ставимъ въ отношеніе къ сознанію вообще въ качествѣ формъ содержанія сознанія, методологическія формы—только формы познанія *эмпирическаго* субъекта. А это радикально измѣняетъ взглядъ на многіе вопросы.

Какъ яркій образчикъ того, какъ мѣняется постановка проблемъ при ясномъ различеніи этихъ двухъ родовъ формъ, мы возьмемъ вопросъ о духѣ и тѣлѣ, психическомъ и физическомъ. Онъ служилъ и служить издавна яблокомъ раздора, по поводу него нагромождена колоссальная литература; дуализмъ, спиритуализмъ, матеріализмъ смѣняли другъ друга и тѣмъ не менѣе рѣшеніе его не подвинулось ни на шагъ впередъ. Теоретико-познавательному идеализму его точка зрѣнія позволяетъ дать слѣдующее, классически простое разрѣшеніе этого въ своемъ родѣ вѣчнаго вопроса: мы уже говорили, что понятія сознанія вообще и имманентнаго бытія образованы въ противовѣсъ не выдерживающему критики

понятію трансцендентнаго бытія, и имманентное бытіе, какъ мы старались показать, нельзя ни въ какомъ случаѣ смѣшивать съ психическимъ бытіемъ; поэтому различіе психическаго и физическаго не лежитъ въ самой объективной дѣйствительности, ибо и въ конститутивныхъ категоріяхъ также нѣтъ основанія къ допущенію ея расщепленія. Это раздвоеніе должно быть отнесено на счетъ нашего пониманія дѣйствительности, на счетъ формъ познанія эмпирическаго познающаго субъекта. Сама объективная дѣйствительность не духъ и не тѣло, и только мы съ нашимъ способомъ пониманія въ единое вносимъ раздвоеніе тѣмъ, что въ нашемъ представленіи о ней возникаютъ эти два различія. Этотъ дуализмъ только постольку дѣйствителенъ, что поводъ къ нему мы видимъ въ объективной дѣйствительности. Но съ этимъ поводомъ мы считаемся какъ съ фактомъ: какъ и все непосредственно данное, онъ по своему многообразію абсолютно ирраціоналенъ. Изъ этого слѣдуетъ, что было безцѣльно разрѣшать этотъ вопросъ метафизикой, такъ какъ это проблема не метафизики, а теоріи познанія. А послѣдняя даетъ намъ «монистическій» отвѣтъ: и то и другое бытіе есть содержаніе сознанія или имманентное бытіе.

Но этотъ монистическій взглядъ касается только объективной дѣйствительности какъ опытнаго міра и ровно ничего не говоритъ о несуществующемъ метафизическомъ «существовѣ», вопросъ о которомъ растворяется въ проблему категоріи данности. И если этотъ взглядъ съ трудомъ укладывается на первый взглядъ въ нашей головѣ, то вину въ этомъ несетъ на себѣ то обстоятельство, что мы смѣшиваемъ продуктъ образованія понятій съ самой дѣйствительностью. Этотъ реализмъ понятій и хочетъ разрушить теоретико-познавательный идеализмъ. Но отрицая реализмъ понятій, теоретико-познавательный идеализмъ отнюдь не думаетъ принимать характеръ номинализма, который общій законъ рассматриваетъ только какъ общее наименованіе. Съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма законы представляютъ изъ себя «безусловныя, общія сужденія, форма которыхъ покоится на признаніи нормъ, абсолютно несомнѣнныхъ для эмпирическаго субъекта».

При разсмотрѣніи методологическихъ формъ мы становимся въ ученіи о методахъ на точку зрѣнія эмпирическаго реализма и вмѣстѣ съ нимъ смотримъ на матеріалъ научной обработки

какъ на существующій самъ по себѣ объективный міръ. Какъ по своему объему, такъ и по своему содержанию передъ нами развертывается необъятная картина, которая, какъ бы мы ни думали о бесконечности міра, во всякомъ случаѣ представляется бесконечной по отношенію къ человѣческимъ силамъ познанія. Человѣкъ въ своемъ стремленіи ориентироваться въ этой бесконечной смѣнѣ явленій, гдѣ среди сходства всегда имѣется необъятное для насъ и по содержанию и по объему, т.-е. экстенсивное и интенсивное многообразіе индивидуальных чертъ, уже въ обыденномъ языкѣ прибѣгаемъ къ упрощеніямъ. Онъ подводитъ цѣлый рядъ индивидуальных явленій подъ одно общее представленіе, совершая уже тутъ на первой ступени своего рода абстракцію, отвлекаясь отъ особенностей и останавливаясь, фиксируя только общее. Такой образчикъ «наивной» абстракціи представляетъ любое слово, которымъ мы пользуемся въ нашемъ разговорномъ языкѣ, ибо даже собственныя имена для тѣхъ, у кого отсутствуетъ живое собственное воспріятіе даннаго индивида, не представляютъ изъ себя ничего иного, какъ общее представленіе, замѣняющее въ данномъ случаѣ недостающее индивидуальное представленіе. Въ нашемъ желаніи научно обработать это необозримое многообразіе мы продолжаемъ тотъ же путь абстракціи, обобщенія, отыскивая общія существенныя черты и удаляясь отъ индивидуальнаго. Мы прибѣгаемъ въ стремленіи обнять этотъ абсолютно-иррациональный міръ, доступный цѣликомъ только переживанію, сначала къ классификаціи, затѣмъ отъ общихъ представленій переходимъ къ понятіямъ, представляющимъ какъ научныя образованія уже комплексы сужденій. Элементъ возрѣнія все больше исчезаетъ въ этомъ процессѣ обработки дѣйствительности, и вмѣстѣ съ нимъ исчезаетъ тотъ элементъ неопредѣленности, который характеризуетъ общее представленіе. Этотъ процессъ обобщенія идетъ тѣмъ дальше, чѣмъ больше вырастаетъ стремленіе охватить всю объективную дѣйствительность, весь эмпирический міръ въ человѣческомъ познаніи и продолжается до тѣхъ поръ, пока намъ не удастся дойти до послѣднихъ понятій вещей, которыя мы уже не можемъ обобщить или растворить въ отношенія, подчиняющіяся опредѣленнымъ законамъ. Эти послѣднія вещи лишились всего ихъ качественного богатства, расплывшись въ бесконечное количество. Но эта количественная бесконечность уже не стоитъ на пути нашего познанія, благодаря возможности



подчинить ее математическимъ законамъ и формуламъ. Понятія вещей замѣняются общими понятіями отношеній, которыя принимаютъ форму законовъ и пріобрѣтаютъ тѣмъ большую силу и значеніе, чѣмъ дальше проведена абстракція по направленію къ сведенію качества на количество, къ понятіямъ послѣднихъ вещей, допускающихъ широкое примѣненіе математики. На этомъ длинномъ пути познавательнаго процесса образуется цѣлый рядъ такъ называемыхъ естественныхъ наукъ, которыя стоятъ во взаимодѣйстви и какъ бы передаютъ изъ рукъ въ руки предметъ своего изученія, исполняя свои спеціальныя задачи и поднимаясь постепенно по лѣстницѣ абстракціи отъ ступени простой классификаціи до образованія понятія атомовъ и открытія міровыхъ законовъ. Научное познаніе при этомъ все время обнаруживаетъ тенденцію пойти по пути растворенія вещественныхъ понятій въ сужденія объ ихъ отношеніяхъ, устанавливая при этомъ своего рода пирамиду понятій и стремясь къ монизму, къ завершенію этой пирамиды однимъ понятіемъ, однимъ принципомъ, однимъ закономъ. Въ этой іерархіи спеціальныхъ наукъ каждая изъ нихъ доводитъ свои понятія до извѣстной опредѣленности, удовлетворяющей цѣлямъ данной науки, и съ полнымъ правомъ останавливается на этомъ предѣлѣ опредѣленія понятій. Риккертъ приводитъ вмѣстѣ съ Зигвартомъ въ примѣръ юриспруденцію и юридическое опредѣленіе брака. Стремясь точнѣе опредѣлить свои понятія, избавляя ихъ отъ неопредѣленности возрѣвнѣй и представленій, юристъ останавливается на понятіяхъ мужчины и женщины, какъ вполнѣ по своей опредѣленности удовлетворяющихъ требованіямъ юридической науки, предоставляя точнѣе опредѣлять эти понятія другимъ наукамъ, на примѣръ, анатоміи. Этимъ устанавливаются и границы между ними и та ступень упрощенія ихъ матеріала, до которой онѣ должны дойти. Удаляясь отъ воззрительныхъ элементовъ, которые мѣшаютъ опредѣленности, мы прибѣгаемъ къ фиксированію существенныхъ чертъ сужденіями и изъ связнаго комплекса ихъ получаемъ понятія; эти понятія ведутъ насъ черезъ классификацію въ заключеніе къ образованію безусловныхъ общихъ сужденій, которыя мы называемъ законами природы. Такимъ образомъ чѣмъ совершеннѣе понятіе, тѣмъ больше оно приближается къ безусловной значимости (Geltung), а послѣдняя есть не что иное, какъ значимость сужденія. «Даже въ понятіяхъ вещей вопросъ для

естествознанія заключается въ конечномъ счетѣ только въ значимости сужденія, касающагося данной вещи» <sup>1)</sup>. Обобщеніе, опредѣленность, классификація, образованіе понятій законовъ и т. д.—все это этапы, необходимыя средства для достиженія первоначальной цѣли.—Упростить воззрительный матеріаль, охватить въ познаніи непосредственную дѣйствительность, сдѣлать необозримое обозримымъ: въ этомъ заключается логическая сущность естественно-научнаго понятія. Но мы должны помнить, что этотъ выводъ устанавливается изслѣдованіемъ, которое интересуется методомъ естествознанія,—а не естественныхъ наукъ каждой въ отдѣльности,—имѣя въ виду его послѣднюю цѣль. Образую такимъ путемъ свои понятія, естествознаніе вмѣстѣ съ тѣмъ съ каждымъ шагомъ все менѣе представляетъ «изображеніе» дѣйствительности;—оно направлено на отысканіе общеобязательныхъ сужденій въ видѣ системы законовъ. Уже разговорный языкъ представляетъ изъ себя, какъ мы уже говорили, извѣстное отвлечение отъ индивидуальной дѣйствительности, и онъ нуждается при стремленіи охватить живую дѣйствительность въ необходимомъ дополненіи въ видѣ воззрительныхъ элементовъ. Если бы мы свели нашъ научный интересъ къ отдѣльному какъ таковому, то научное познаніе намъ пришлось бы отождествить съ непосредственнымъ переживаніемъ. Мы уже говорили, что единственную дѣйствительность съ точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма представляетъ опытный, эмпирическій міръ, и естественныя науки представляютъ не фотографію дѣйствительности, а только ея объясненіе; онѣ измѣняютъ ее, стремясь сдѣлать ее обозримой, доступной нашему научному систематическому познанію. Отсюда Риккертъ и опредѣляетъ естествознаніе какъ научное познаніе въ отношеніи общаго (*in Rücksicht auf das Allgemeine*), т. е. естествознаніе даетъ намъ природу, которая только постольку дѣйствительность, поскольку мы имѣемъ въ виду *общее*. «Die Natur ist die Wirklichkeit in Rücksicht auf das Allgemeine» <sup>2)</sup>,—ибо вся эмпирическая—въ широкомъ смыслѣ—дѣйствительность безъ исключенія подлежитъ такой обработкѣ по естественно-научному методу, такъ какъ и психологія не составляетъ въ этомъ отношеніи исключенія: и она идетъ по тому же пути образованія понятій. Послѣднее требуетъ нѣсколькихъ словъ въ поясненіе.

<sup>1)</sup> «Границы естественно-научнаго образованія понятій», стр. 125.

<sup>2)</sup> «Границы естественно-научнаго образованія понятій», стр. 212.

Тѣло и духъ понимались—да и теперъ отчасти разсматриваются,—то какъ субстанціальныя противоположности, то предпочтеніе отдавалось духу, и все бытіе «въ сущности» принимало характеръ психическаго, какъ, на примѣръ, чтобы назвать интересныя образчикъ, у физиолога Ферворна; то матерія поглощала духъ и представляла единственную дѣйствительность, какъ у материалистовъ. Во всякомъ случаѣ противоположность физическаго и психическаго казалась настолько принципиальной, что ее взяли за основу классификаціи наукъ въ двѣ группы: наукъ о природѣ и наукъ о духѣ.

Теоретико-познавательный идеализмъ въ лицѣ Риккерта становится въ этомъ вопросѣ вполне послѣдовательно на иную точку зрѣнія. Прежде всего онъ лишаетъ противоположность этихъ понятій ея метафизическаго характера: ни то, ни другое не представляетъ изъ себя трансцендентнаго бытія; какъ физическое, такъ и психическое есть содержаніе сознанія вообще, или иными словами и то, и другое есть имманентное бытіе, въ одинаковой степени эмпирическая дѣйствительность, ибо физическое и психическое суть противоположности и какъ таковыя лежатъ въ одной плоскости. Самое существенное заключается въ томъ, что и психическое, и физическое даны одинаково непосредственно. Нельзя отрицать, что между методомъ психологіи и наукъ о физическомъ существуетъ значительная разница, которая обуславливается нѣкоторыми особенностями психическаго какъ матеріала научнаго изслѣдованія, хотя бы, на примѣръ, невозможностью ввести количественный элементъ въ изученіе психическаго въ такой мѣрѣ, какъ это имѣетъ мѣсто въ наукахъ о физическомъ. Но эта разница должна быть отнесена къ разряду особенностей, которыя возможны у каждой науки въ отдѣльности. Общая же тенденція психологическаго познанія обнаруживаетъ тѣ же типичныя черты естественныхъ наукъ, отбрасывающихъ все индивидуальное и отражающихъ «дѣйствительность въ отношеніи общаго». И психическая жизнь представляетъ то же необозримое экстенсивное и интенсивное многообразіе, которое поставило бы намъ непреодолимую преграду, если бы мы видѣли задачу психологическаго познанія въ отраженіи непосредственной психической жизни. Кромѣ того, здѣсь есть еще иной факторъ, который дѣлаетъ такую задачу совершенно невыполнимой: какъ только мы и чужую психическую жизнь включимъ въ число

объектовъ психологіи, мы должны будемъ оставить всякую мысль объ «фотографированіи» этой дѣйствительности, ибо въ этомъ случаѣ изслѣдователь оказывается безсильнымъ перешагнуть за границы своей собственной психической жизни, ибо что бы онъ ни предпринималъ, онъ все время имѣетъ дѣло съ своей собственной психической жизнью и принужденъ идти путемъ аналогіи со своими собственными переживаниями. Тамъ, гдѣ эта аналогія пасуетъ, безсиленъ и психологъ. Уже это обстоятельство дѣлаетъ невозможной попытку дать снимокъ съ психической дѣйствительности въ ея совокупности и во всѣхъ индивидуальныхъ проявленіяхъ. Вотъ почему и тутъ имѣетъ мѣсто тотъ же естественно-научный методъ познанія. И здѣсь естественной непреодолимой границей оказывается непосредственная, воззрительная дѣйствительность. И здѣсь естественно-научное образованіе понятій оказывается неизбѣжнымъ, пока мы стремимся къ познанію психическаго въ общемъ. Если психологіи и не удастся построить такую же импозантную, единую пирамиду понятій, какою обладаютъ теперь въ общемъ науки о физическомъ, то разница здѣсь будетъ заключаться только въ степени приближенія къ цѣли, а не въ самой цѣли. Риккертъ, какъ на примѣръ, указываетъ на Мюнстерберга, который считаетъ не невозможнымъ построить и въ психологіи систему понятій, въ которой на долю ощущенія выпадаетъ роль, аналогичная роли атомовъ въ наукахъ о физическомъ. Выводъ изъ всего этого заключается въ томъ, что вся эмпирическая дѣйствительность представляетъ предметъ изученія естественныхъ наукъ, которыя и обрабатываютъ ее, отражая дѣйствительность только въ отношеніи общаго. Дѣйствительность же сама во всей ея индивидуальности полагаетъ наукамъ непреодолимую границу. Понятія естественныхъ наукъ истинны не потому, что въ нихъ отображенъ дѣйствительный міръ, а только потому, что они обладаютъ значимостью (*Geltung*) по отношенію къ этому міру.

Такимъ образомъ, поскольку дѣло касается предмета познанія, естествознаніе не знаетъ и не должно знать такого исключенія изъ эмпирической дѣйствительности, которое находилось бы внѣ его компетенціи. Единственной границей является воззрительная непосредственная дѣйствительность. Но методъ естествознанія не универсальный научный методъ: въ немъ заключается необходимо односторонность, которая и требуетъ своего

дополненія въ видѣ иной точки зрѣнія, которую Риккертъ называетъ исторической, и изъ которой вытекаетъ новый историческій принципъ изслѣдованія. Естественно-научное понятіе тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ большею значимостью оно обладаетъ, т.-е. чѣмъ оно болѣе обще, а это въ свою очередь можно выразить и такъ: оно тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ дальше оно ушло отъ всего воззрительнаго, непосредственнаго, единичнаго, индивидуальнаго. И если мы направимъ нашъ интересъ на индивидуальное, то естественно-научный методъ для насъ оказывается совершенно непригоднымъ, такъ какъ онъ ведетъ насъ въ противоположномъ направленіи. Какъ мы видимъ, граница между естествознаніемъ и историческимъ знаніемъ заключается не въ предметѣ, а въ точкахъ зрѣнія, съ какихъ разсматривается одинъ и тотъ же предметъ, т.-е. въ его различныхъ сторонахъ. И этотъ интересъ къ особенному, индивидуальному такъ же законенъ, какъ и интересъ къ общему, ибо центръ тяжести науки лежитъ не въ томъ, *что* она разсматриваетъ, а въ томъ, *какъ* она изучаетъ свой предметъ, и въ *чемъ* заключается цѣль ея познанія. Важна система и важно стремленіе къ общеобязательной абсолютной истинѣ. Насъ интересуетъ не только общая сторона дѣйствительности, но и ея «исторія» въ широкомъ смыслѣ: руководясь тѣмъ же систематическимъ стремленіемъ по опредѣленному принципу къ истинѣ, мы спрашиваемъ, какъ было и есть въ дѣйствительности? какъ возникло то, что не вошло въ понятія, образованныя по естественно-научному методу? И въ этихъ вопросахъ та же непосредственная эмпирическая дѣйствительность полагаетъ непреодолимую границу, которую не перешагнуть ни естествознанію, ни историческимъ наукамъ. Она доступна только переживанію и до нѣкоторой степени искусству. Но историческія науки интересуются этой непосредственной дѣйствительностью тоже односторонне: онѣ стремятся отразить ее въ ея индивидуальныхъ и притомъ цѣнныхъ для людей особенностяхъ. Къ понятію историческаго индивида и принципу отбора, съ помощью котораго историческія науки отдѣляютъ цѣнное отъ нецѣннаго, мы должны добавить нѣсколько словъ.

Историческій индивидуумъ, какъ дѣйствительный индивидуумъ, далеко не совпадаетъ съ понятіемъ простаго, простое лишено индивидуальности, какъ атомъ. Особенное, индивидуальное всегда сложно, но оно въ своей сложности представляетъ един-

ство, нѣчто «недѣлимое», откуда и слова *individuum*. Въ этомъ единствѣ сложнаго мы различаемъ единство многообразія и единство своеобразія. Первое остается внѣ сферы нашего интереса; для насъ важно единство своеобразія, которое говоритъ намъ, что если мы и можемъ разрушить это единство, то мы не должны этого дѣлать, иначе исчезаетъ индивидъ. Куски разбитаго угля, напримѣръ, не мѣшаютъ намъ разсматривать ихъ какъ угли; человѣкъ же перестаетъ быть имъ, если разрушено его единство: собранныя вмѣстѣ части цѣлаго не даютъ единства качественного, человѣка. Но и въ этомъ смыслѣ понятіе историческаго индивидуума неполно. Дѣйствительность и въ этомъ смыслѣ была бы и неинтересна для насъ съ точки зрѣнія научнаго познанія, и не подъ силу намъ. То индивидуальное, что составляетъ предметъ историческаго познанія, получается только путемъ отбора, который производится путемъ отношенія индивида къ общеобязательной цѣнности; послѣдняя служитъ, такимъ образомъ, регуляторомъ историческаго познанія, она даетъ собой принципъ отбора, съ помощью котораго исторически существенное отдѣляется отъ несущественнаго; имѣющее непосредственное или посредственное отношеніе къ цѣнности—отъ того, что ея не имѣетъ; исторически цѣнное—отъ нецѣннаго. Исторія въ широкомъ смыслѣ слова интересуется только тѣми цѣнными, что имѣетъ *общее* значеніе; т.-е. цѣнность, въ связь съ которой приводятся объекты исторіи, должна быть *общей* цѣнностью. Но этимъ мы не хотимъ сказать, что мы будемъ отыскивать на историческихъ объектахъ ту цѣнность, которая обща всѣмъ имъ: «историческій индивидуумъ обладаетъ значеніемъ для *всѣхъ*, благодаря тому, въ чемъ онъ представляетъ *нѣчто иное, чѣмъ вѣсь*» <sup>1)</sup>. Общее является такимъ образомъ не цѣнностью-общимъ, а цѣнностью-совокупностью и въ качествѣ послѣдняго также индивидуально. Такой общей цѣнностью является, напримѣръ; «наука», «искусство» и т. д. въ ихъ общемъ значеніи, т.-е. все то, что мы объединяемъ подъ общимъ названіемъ «культура», которую мы противопоставляемъ тому, что возникаетъ естественнымъ, «природнымъ» путемъ. Прямое отношеніе къ этой общей цѣнности имѣютъ только историческіе центры, около которыхъ группируется второстепенный матеріалъ. Сама общая цѣнность или

<sup>1)</sup> „Границы естественно-научнаго образованія понятій“, стр. 359.

фактически обладает силой для всѣхъ или представляетъ изъ себя цѣнность, признаніе которой мы ожидаемъ отъ человѣка какъ «человѣка». Мало этого, эти цѣнности не только общаго характера, но онѣ представляютъ изъ себя еще социальныя цѣнности, ибо отношеніе къ нимъ необходимо связано съ общественной организаціей, которая видитъ въ нихъ «общее дѣло».

Объекты исторіи путемъ своего отношенія къ общей цѣнности устанавливаются въ извѣстную связь, но эта связь, какъ и самые объекты исторіи, не можетъ быть подчинена общимъ законамъ. Ибо законы возможны только при повторяемости или возможности повторенія, а это исключается уже самымъ понятіемъ историческаго индивида, который сталъ имъ именно въ силу своего своеобразія и единственности (*Einzigartigkeit*). При этомъ мы конечно должны строго разграничивать законосообразность и причинную связь, которыя часто смѣшиваются. Предположеніе сплошной причинной обусловленности дѣлаетъ возможнымъ установленіе законовъ природы, но сама эта предпосылка не законъ, а принципъ. Всякая дѣйствительная причинная связь индивидуальна, какъ и все дѣйствительное, а законъ получается только путемъ фиксированія того, что обще всѣмъ даннымъ или возможнымъ причиннымъ цѣлямъ. Необходимымъ условіемъ является всегда повторяемость явленій, которая исключается самою сущностью того, что становится объектомъ исторіи. Такимъ образомъ и исторія, отрицая возможность историческихъ законовъ, ни на югу не попускается принципомъ причинности. Этимъ устраняется всякая возможность понимать логическое противоположеніе природы (*Natur*) исторіи въ смыслѣ противоположности между необходимостью и свободой, которую можно было бы понимать какъ безпричинность. Историческое нельзя понимать въ противоположность природѣ, «естеству» какъ нѣчто сверхъ-естественное: поскольку имѣется въ виду сверхъ-естественное, историческое такъ же естественно, какъ и сама природа. Поэтому самымъ лучшимъ понятіемъ для обозначенія того, что противопоставляется природѣ, Риккертъ считаетъ слово *культура*. «Культура,—говоритъ Риккертъ <sup>1)</sup>,— есть общее дѣло въ жизни народовъ, она представляетъ ту цѣнность, по отношенію къ которой вещи получаютъ свое индиви-

1) „Границы естественно-научнаго образованія понятій“, стр. 578.

дуальное значеніе, которое должно быть признано всѣми, а общія культурныя цѣнности представляютъ то, что руководить историческимъ изложеніемъ и образованіемъ понятій». Такимъ образомъ, изъ наукъ исторія принимаетъ по принципу своего метода характеръ науки о дѣйствительности. Последняя становится природой (Natur), если она разсматривается съ точки зрѣнія общаго; она становится исторіей, если ее изучаютъ съ точки зрѣнія особеннаго, индивидуальнаго. Этимъ обозначены крайніе пункты двухъ группъ наукъ, но это только чистые принципы; дѣйствительныя же науки представляютъ извѣстную примѣсь противоположнаго, чѣмъ однако не нарушается основной ихъ характеръ. Такимъ образомъ между партіями естественнаго и историческаго (культурнаго) помѣщаются промежуточные члены относительно-историческаго, съ одной стороны, и относительно-естественнаго, съ другой.

Но само собой разумѣется, и это понятіе историческаго матеріала какъ исторической культурной жизни только формально... Какое особое содержаніе имѣютъ эти цѣнности и поступки, остается неопредѣленнымъ, да и совершенно не касается логическаго изслѣдованія.

Мы должны здѣсь ограничиться въ изложеніи крупнаго методологическаго труда Риккерта этой краткой и неполной схемой. Онъ былъ предпринятъ въ интересахъ общаго философскаго міровоззрѣнія. Но прежде чѣмъ мы намѣтимъ значеніе этого труда и тѣ выводы изъ него, которые получаются въ интересахъ философскаго міровоззрѣнія, мы бросимъ бѣглый взглядъ на нѣкоторыя возраженія, которыя были сдѣланы по поводу этой книги Риккерта. Изъ нихъ мы выбираемъ только тѣ, отвѣтъ на которыя поможетъ выясненію какъ методологической, такъ и обще-философской точки зрѣнія теоретико-познавательнаго идеализма, какъ онъ представляется намъ по произведеніямъ Риккерта.

Особенно рѣзкимъ нападкамаъ подвергъ Риккерта г. Покровский въ своей статьѣ «Идеализмъ и законы исторіи», помѣщенной въ журналѣ «Правда» за 1904 г., №№ 2 и 3. Мы не можемъ не пожалѣть, что подобнаго рода статьи, появляясь въ распространенныхъ журналахъ, служатъ широкимъ кругамъ читателей своего рода путеводителемъ въ философскихъ дебряхъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, если объ идеализмѣ и новокантіан-



ской его разновидности въ частности будутъ существовать смутныя, невѣроятно путанныя представленія, и во всякомъ случаѣ далекія отъ элементарной объективности. Думается намъ, что и такъ называемая «парти́нная» точка зрѣнія едва ли можетъ извинить тонъ и изложеніе г. Покровскаго. Тѣмъ болѣе, что и противорѣчіе-то догмамъ онъ усмотрѣлъ не тамъ, гдѣ оно дѣйствительно существуетъ. Онъ, да и многіе другіе критики Риккерта совершенно оставляютъ въ сторонѣ ту центральную мысль, на которой только и можно построить возраженія Риккерту съ надеждой на то, что противникъ здѣсь встрѣчается съ нимъ лицомъ къ лицу. Эта мысль заключается въ вопросѣ: имѣемъ ли мы *право* и *можемъ ли* мы сдѣлать индивидуальное предметомъ научнаго познанія. Риккертъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ вполне утвердительно и послѣдовательно обосновываетъ свой взглядъ. Его противники оставляютъ этотъ вопросъ въ сторонѣ, а тѣмъ болѣе г. Покровскій. Онъ ухватился за одну замѣтную непослѣдовательность Риккерта, которая не стоитъ ни въ малѣйшей обязательной связи съ системой его теоретическихъ взглядовъ, чтобы наклеить на его воззрѣнія ярлычокъ «буржуазности». Дѣло въ томъ, что Риккерта въ одномъ мѣстѣ, въ животрепещущемъ вопросѣ о цѣнности, руководящей политической исторіей, покинула его обычно-непоколебимая послѣдовательность, и онъ, незаконно покинувъ чисто формальную почву своихъ изслѣдованій, на которой онъ все время настаиваетъ и которую не долженъ былъ покидать, опредѣляетъ одну цѣнность по *содержанію*, выдвигая понятіе національности и отвергая абстрактный по его мнѣнію идеалъ общечеловѣческаго. Мы не станемъ разбираться въ этомъ вопросѣ, ибо онъ лишенъ всякаго значенія для систематическаго теоретическаго взгляда Риккерта, который насъ интересуетъ въ данномъ случаѣ. Мы укажемъ позже, что Риккертъ отнюдь не отвергаетъ «общечеловѣческаго» какъ такового, не имѣя ничего общаго съ дикимъ націонализмомъ, но г. Покровскому этого было достаточно, чтобы усмотрѣть въ Риккертѣ типичнаго «буржуазнаго» мыслителя. И намъ думается, эта-то мнимая по отношенію къ его теоріи «буржуазность» и загородила для г. Покровскаго всякую возможность мало-мальски объективнаго отношенія и удовлетворительнаго пониманія произведеній Риккерта.

Прежде всего, — мы здѣсь отклонимся въ сторону общихъ

основъ взглядовъ Риккерта, — г. Покровский совершенно не понялъ теоретико-познавательныхъ взглядовъ Риккерта; скажемъ болѣе — плохо понимаетъ ново-кантіанство вообще; иначе становится совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ онъ ухитрился смѣшать его съ солипсизмомъ. «Если вы спросите человѣка здраваго смысла, дѣйствителенъ ли тотъ міръ, который вы видите передъ собой», то, по словамъ г. Покровскаго, «онъ съ болѣзнотвореніемъ покачаетъ головой, пощупаетъ вашъ пульсъ и посоветуетъ, на первый случай, водолѣченіе. При этомъ утѣшить васъ, что это еще ничего: бываетъ, что и выздаравливаютъ. Но исторія европейской философіи за послѣдніе два вѣка показала, что болѣзнь неизлѣчима». Это мнѣніе относится и къ Риккерту. Г. Покровскому показалось, что идеализмъ въ родѣ Риккертовскаго объявляетъ дѣйствительность «нашимъ» представленіемъ. Мы уже видѣли, какую дѣйствительность онъ подвергаетъ сомнѣнію. Между его взглядомъ и солипсизмомъ такъ же мало общаго, какъ между статьей г. Покровскаго и серьезнымъ объективнымъ пониманіемъ. Риккертъ, какъ мы знаемъ, объявляетъ все бытіе содержаніемъ *не нашего* сознанія, а *сознанія вообще*, т. е. съ точки зрѣнія идеальнаго субъекта, понятіе котораго образовано въ цѣляхъ критическаго, научнаго отрицанія трансцендентнаго бытія. Какъ я, такъ и внѣшній по отношенію ко мнѣ міръ — *одинаково* реальны. А такъ какъ въ практическомъ осуществленіи цѣлей познанія рѣчь можетъ идти только объ индивидуальномъ, эмпирическомъ субъектѣ, то единственной дѣйствительностью оказывается непосредственный эмпирический міръ. На стр. 410 своихъ «Границъ естественно-научнаго образованія понятій» Риккертъ еще разъ вполне ясно и опредѣленно заявляетъ: «мы должны строго держаться того, что мы знаемъ только одну эмпирическую дѣйствительность, и она представляетъ единственный матеріалъ какъ естественно-научныхъ, такъ и историческихъ дисциплинъ». Но Риккертъ приходитъ къ этому утвержденію строго-критическимъ путемъ мышленія, а это оказывается уже подозрительнымъ въ глазахъ «здраваго смысла»: Не слѣдовало бы только г. Покровскому опираться на здравый смыслъ и такъ особенно довѣрять пяти чувствамъ. Мы знаемъ, что даже физиологія, а тѣмъ болѣе психологія достаточно краснорѣчиво говорятъ намъ о ненадежности этого показателя. Г. Покровскому, вѣдь, придется, пожалуй, послѣдовательно отри-

пать право на существованіе и за утверждениемъ, что солнце неподвижно, а земля движется, ибо чувства, а вмѣстѣ съ ними и «здравый разумъ» говорятъ намъ иное. Повторяемъ,—только поверхностное, некритическое и притомъ тенденціозное отношеніе къ произведеніямъ Риккерта могло натолкнуть г. Покровскаго на утвержденіе, что ново-кантіанство или теоретико-познавательный идеализмъ объявляетъ дѣйствительность, міръ «продуктомъ нашей фантазіи».

Мы переходимъ къ другимъ поучительнымъ ошибкамъ того же автора. Статью свою Г. Покровскій начинаетъ не больше, не меньше какъ указаніемъ, что вопросъ о «закономѣрности историческаго процесса» принадлежитъ у насъ къ средне-школьнымъ вопросамъ. Если бы даже согласиться съ Г. Покровскимъ,—болѣе того,—мы знаемъ, что наши гимназисты въ большинствѣ случаевъ прямо-таки не терпятъ противорѣчій въ данномъ, какъ и во многихъ другихъ вопросахъ, но что же изъ этого? Что наши гимназисты обладаютъ большимъ избыткомъ энергіи и смѣлости въ рѣшеніи запутанныхъ вопросовъ, это извѣстно, и мы не собираемся ставить имъ это въ особенную вину. Но это далеко не значитъ, что ихъ авторитетъ, а также и авторитетъ «большинства» можетъ быть истолкованъ какъ критерій истины. Въ такомъ случаѣ послѣдовательнымъ выводомъ было бы и по теоретическимъ вопросамъ, если не обращаться прямо къ авторитету нашихъ гимназистовъ во вкусѣ *αὐτὸς εἶπε*, то, по крайней мѣрѣ, прибѣгать къ плебисциту,—и мировыхъ загадокъ не существовало бы. Г. Покровскому должно было бы быть извѣстнымъ, что въ сущности въ томъ, что въ обыденной жизни кажется само собой разумѣющимся, часто и кроются самыя настоящія загадки. Эту закономѣрность сообразно своему вступленію онъ доказываетъ просто: природа—закономѣрна, человѣкъ есть часть природы, слѣдовательно и на него распространяется закономѣрность, и онъ подчиненъ въ своихъ проявленіяхъ законамъ.—И никто этого не отрицаетъ, менѣе всего — Риккертъ. Человѣкъ, какъ часть природы, подчиненъ законамъ, но надо добавить,—въ своей органической, естественной жизни. Въ этомъ отношеніи онъ экземпляръ рода; то, что въ немъ есть общаго съ другими экземплярами, подчинено законамъ, но индивидуальное, особенное въ законы не вошло и не можетъ войти въ силу ихъ логической структуры. Г. Покровскій, какъ и многіе изъ нашихъ

философскихъ писателей, смѣшиваетъ здѣсь, кромѣ того, законосообразность и принципъ причинности <sup>1)</sup>. Послѣднему подчинено и историческое, но тутъ получается по самому методу образованія историческихъ понятій единичная причинная связь, въ то время какъ законъ требуетъ повторяемости причинной цѣпи или возможности такого повторенія. Ни тому, ни другому условію исторія не удовлетворяетъ. Каждый фактъ мы можемъ разсматривать съ различныхъ сторонъ. Психологія и логика, напримѣръ, изучаютъ одинъ и тотъ же объектъ познанія, но онѣ другъ друга не замѣняютъ. Риккертъ выбираетъ изъ всѣхъ возможныхъ точекъ зрѣнія *принципіально* разныя и такимъ путемъ выставляетъ два принципа изученія дѣйствительности. Онъ учитъ, — какъ удачно выразился другой критикъ Риккерта, Г. Петропавловскій, — «монизмъ дѣйствительности и дуализмъ метода». Этимъ и можетъ объясняться удивительный, по мнѣнію Г. Покровскаго, взглядъ, что «часть закономѣрнаго цѣлаго» незаконѣрна. Онъ подъ цѣлымъ, обработанной по принципу общаго дѣйствительностью, понимаетъ непосредственную дѣйствительность. Такимъ образомъ, Г. Покровскій вовсе и не встрѣчается съ Риккертомъ въ своемъ возраженіи, такъ какъ онъ утверждаетъ то, чего Риккертъ не отрицаетъ.

Мы кстати укажемъ и на неосновательность упрека Риккертъ въ томъ, что онъ выставляетъ только два типа методовъ. Абстрактно этими типами, если ихъ можно такъ назвать, дѣйствительно исчерпывается общій характеръ всѣхъ методовъ изученія эмпирической дѣйствительности. Этимъ отнюдь не отрицается возможность самыхъ разнообразныхъ различій методовъ, но эти оттѣнки и отличія не даютъ *принципіальной* разницы, которую Риккертъ только и имѣетъ въ виду и которая только и можетъ оказаться плодотворной и для философіи. Какъ мы уже упомянули, Риккертъ предпринялъ свой трудъ въ значительной степени въ интересахъ выработки философскаго міровоззрѣнія. Если мы станемъ принимать самыя различныя точки зрѣнія во вниманіе, то тогда исчезнетъ вопросъ о «типахъ мышленія», правильнѣе — о типахъ методовъ, — исчезнетъ формальный характеръ изслѣдованія, и мы спустимся въ содержание; рѣчь пойдетъ уже о тѣхъ

<sup>1)</sup> Такое смѣшеніе встрѣчается, напр., у Бердяева въ его книгѣ „Субъективизмъ и индивидуализмъ“.

разновидностяхъ, которыя подходятъ подъ типы естественно-научнаго и историческаго методовъ. Мы лишимъ себя тогда возможности найти общій принципъ классификаціи наукъ, да и оставимъ пресловутую односторонность естествознанія нетронутой, т.-е. не достигнемъ поставленной цѣли.

Далѣе. Граница между этими двумя методами полагается отнюдь не самымъ объектомъ изученія, а принципомъ, точкой зрѣнія, съ которой подходятъ къ одному и тому же объекту. Отрицая возможность и самую задачу для исторіи найти законы исторической жизни, Риккертъ вовсе не думаетъ отрицать возможности разсматривать и эту часть дѣйствительности съ цѣлью отысканія ея законовъ. Онъ говоритъ только, что тогда мы должны будемъ обратиться къ естественно-научному методу, т.-е. мы опять будемъ стремиться возможно выше подняться по лѣстницѣ общихъ понятій, все больше удаляясь отъ индивидуальнаго. Такая точка зрѣнія вполне законна, но этимъ путемъ мы не замѣнимъ исторіи. Ея проблема остается нетронутой и попрежнему ждетъ отвѣта отъ историческихъ наукъ. Риккертъ считаетъ вполне законными цѣли социологіи, но она не мѣшаетъ и не исключаетъ исторіи. Этого Г. Покровскій не замѣчаетъ и опять уходитъ въ сторону, не понимая, что дѣло все здѣсь у нашихъ «натуралистовъ» въ бѣдности точекъ зрѣнія. Онъ указываетъ, между прочимъ, на то, что только незнакомство (!) Риккерта съ образчиками исторіи культуры мѣшаетъ ему причислить ее къ социологіи. Опять-таки недоразумѣніе. Прежде всего, по Риккертю каждое явленіе можно разсматривать съ обѣихъ точекъ зрѣнія. И культура не составляетъ отсюда исключенія. Риккертъ прямо говоритъ: «мы должны различать естественно-научное и историческое изложеніе человѣческаго общества» <sup>1)</sup>. Между исторіей культуры, которую имѣетъ въ виду Г. Покровскій, и исторіей Риккерта,—какъ науки, созидающейся подъ влияніемъ идеи культуры, какъ общеобязательной цѣнности,—нѣтъ никакого противорѣчія: въ первомъ случаѣ культуру берутъ въ ея развитіи и разсматриваютъ ее съ точки зрѣнія ея законосообразности,—не причинности, а извѣстнаго порядка въ повторяемости извѣстныхъ причинно связанныхъ явленій;—во второмъ случаѣ берется идеаль—

<sup>1)</sup> „Границы естественно-научнаго образованія понятій“, стр. 590. Такихъ цитатъ можно привести много изъ этой книги.

культура, ея абсолютная цѣнность, которая и служитъ путеводной звѣздой «историка». Въ первомъ случаѣ намъ нѣтъ нужды исключать изъ области изученія бытъ первобытныхъ народовъ, наоборотъ—онъ можетъ имѣть для насъ особое значеніе, такъ какъ онъ можетъ пролить свѣтъ на самый трудный, первый шагъ человѣка. Во второмъ случаѣ мы съ полнымъ правомъ отдѣлимъ народы, которые вліяли такъ или иначе на ростъ культуры, въ качествѣ культурныхъ народовъ отъ тѣхъ народовъ, которые къ этому накопленію культурныхъ цѣнностей *пока* никакого отношенія не имѣли. Но это не абсолютная граница между тѣми и другими <sup>1)</sup>. Если Риккертъ говоритъ о противоположеніи политической исторіи культурной какъ о неудачномъ фактѣ, то и тутъ Г. Покровский нѣсколько не дочиталъ и потому не понялъ, о чемъ говоритъ Риккертъ: онъ говоритъ въ этомъ случаѣ не о наукѣ исторіи культуры, какъ метода изученія культурнаго роста человѣчества съ точки зрѣнія законсообразности, а какъ онъ выражается на стр. 584 «Границы естественно-научнаго образованія понятій» о «такъ называемой» культурной исторіи, которую выдвигаютъ въ противоположность исторіи «противники политической исторіи и представители такъ называемой «культурной исторіи» въ родѣ Лампрехта.

О правѣ отдѣлять форму отъ содержанія можно спорить, но Риккертъ, обосновавъ это право въ «Предметѣ познанія», пользуется имъ, какъ обоснованнымъ. Тому, кто хочетъ понять, а не только «раскритиковать» теоретико-познавательный идеализмъ, нельзя ни на минуту при чтеніи произведеній Риккерта упускать изъ виду, что онъ дѣлаетъ рѣзкое логическое разграниченіе между содержаніемъ и формой и имѣетъ въ виду все время только послѣднюю, т.-е. форму. Но Г. Покровский на это, что называется,—нужь вниманія. Что методологическій взглядъ Риккерта отнюдь не предполагаетъ какого-либо опредѣленнаго взгляда на ходъ исторіи, т.-е. на ея содержаніе, объ этомъ трактуетъ чуть ли не каждая страница второй части книги Риккерта, и тѣмъ не менѣе Г. Покровский прибѣгаетъ по ортодоксальному обычаю—къ ярлыку «буржуазность». На стр. 377 «Границы естественно-научнаго образованія понятій» Риккертъ прямо говоритъ,

<sup>1)</sup> См. на стр. 587, прямое указаніе на это, а также стр. 580 «Границы естественно-научнаго образованія понятій».

что если онъ видитъ въ исторіи науку по отношенію къ индивидуальному, то «это мнѣніе *въ качествѣ чисто логическаго* утвержденія совмѣстимо съ самыми разнообразными взглядами на то, какіе факторы въ исторической жизни являются собственно активными». На стр. 502 онъ говоритъ, что не дѣло историка становиться на индивидуалистическую или коммунистическую точку зрѣнія, чтобы воспользоваться ей какъ принципомъ выбора исторически существеннаго <sup>1)</sup>. Тѣмъ болѣе странно утвержденіе Г. Покровскаго, что мысль «исторію дѣлаютъ великіе люди» представляетъ одну «изъ центральныхъ идей Риккерта». Мало того, что это противорѣчитъ формальному характеру изслѣдованія Риккерта, мы можемъ привести дословныя цитаты изъ «Границъ естественно-научнаго образованія понятій», которыя служатъ прямымъ опроверженіемъ утвержденія Г. Покровскаго <sup>2)</sup>. Подъ историческимъ индивидуомъ Риккертъ понимаетъ, какъ мы знаемъ, не отдѣльныя личности или индивидуальныя воли, а имъ можетъ быть и масса, цѣлое общество, народъ, наконецъ,—просто человѣчество. Центръ тяжести лежитъ здѣсь въ цѣнной своеобразной единичности. Этимъ отодвигается въ сторону вопросъ о роли великихъ людей въ исторіи, какъ вопросъ, касающійся содержанія, а не формы. Ошибается Г. Покровскій, выдвигая въ центръ у Риккерта понятіе національности: Риккертъ оговаривается, что онъ говоритъ не только о связанныхъ мѣстомъ и временемъ социальныхъ группахъ, но и вообще о группахъ, которыя соединены какой-либо идеальной связью, при чемъ онѣ могутъ быть далеко разсѣяны въ пространствѣ и времени, т.-е. этими связями могутъ быть наука, искусство и т. д. Эти цѣнности онъ и называетъ социальными и добавляетъ: «цѣнности, которыя руководятъ историческимъ изложеніемъ, суть всегда *соціальныя человѣческія цѣнности*» <sup>3)</sup>. Что Риккертъ включилъ въ цѣнности націю, этого мы не отрицаемъ, но это не имѣетъ никакого значенія какъ по отношенію къ его методологическимъ взглядамъ, такъ и къ общей его философской теоріи. Последняя одинаково совмѣстима и съ социализмомъ, и притомъ вполне послѣдовательно, потому что она включаетъ въ себя этику категорическаго императива, а послѣдняя, на нашъ

1) «Границы естественно-научнаго образованія понятій», стр. 581, 596.

2) Ibid., стр. 376 и слѣдующ.

3) «Границы естественно-научнаго образованія понятій», стр. 573 и 578.

Вопросы философіи, кн. 86.

взглядъ, неизбежно ведетъ къ требованію социалистическаго идеала. Но этотъ вопросъ мы здѣсь должны оставить въ сторонѣ. Во всякомъ случаѣ, можно отъ всей души пожелать, чтобы наконецъ прекратилась по отношенію къ философскимъ теоріямъ травля ярлыкомъ «буржуазности». Этотъ терминъ тоже начинаетъ терять какъ свой смыслъ, такъ и силу отъ черезчуръ безпардоннаго употребленія. Историческій матеріализмъ, напримеръ, не исключается какъ таковой методологіей Риккертъ, какъ это утверждаетъ Г. Покровскій, ибо Риккертъ не предрѣшаетъ, что составляетъ факторы исторіи, а историческій матеріализмъ говоритъ именно объ этомъ «содержаніи». Конечно, антагонизмъ есть, но онъ касается только метода. А историческій матеріализмъ вовсе не исчерпывается методологическими взглядами. Наоборотъ, въ нашей литературѣ имѣется достаточно утвержденій, что съ уничтоженіемъ «метода» историческій матеріализмъ далеко еще не побитъ. А что Риккертъ долженъ отрицать въ общей связи, такъ это возможность замѣнить историческимъ матеріализмомъ исторію, т.-е. самая попытка разсматривать хозяйственныя явленія съ точки зрѣнія законосообразности остается нетронутой. Риккертъ — политическій противникъ социализма и историческаго матеріализма, но это не выводъ изъ его философской теоріи. Этимъ для насъ вопросъ исчерпывается, ибо этимъ открывается возможность на основѣ его «теоріи» строить свою «практику», которая по необходимости, по существу относительна.

Не понятъ Г. Покровскій и другого существеннаго элемента въ «Границахъ естественно-научнаго образованія понятій», а именно: принципа отбора, этого необходимаго методологическаго средства историческихъ наукъ. Онъ указываетъ, что «историкъ беретъ у каждаго историческаго лица тѣ черты, которыя ему нужны, и отбрасываетъ все остальное,—совершенно такъ, какъ дѣлаетъ это естественникъ». Совершенно вѣрно; но Риккертъ и не думаетъ спорить противъ этого. Г. Покровскій опять блуждаетъ въ потемкахъ: Риккертъ говоритъ что въ то время, какъ «естественникъ» выбираетъ только, то, что обще всѣмъ предметамъ, восходя въ обобщеніи и выбрасывая все индивидуальное,—«историкъ» обнаруживаетъ прямо противоположную тенденцію: выбросить за бортъ общее и остановиться только на индивидуальномъ,—отбирая и изъ послѣдняго только то, что



стоитъ въ прямой или косвенной связи съ цѣнностью—культурой. Такимъ образомъ, сходство здѣсь только внѣшнее.

Самое опредѣленіе историческихъ наукъ какъ истинныхъ наукъ о дѣйствительности Г. Покровскій находитъ противорѣчивымъ, ибо Риккертъ объявилъ дѣйствительность ирраціональной. Объясняется это просто: въ методологіи рѣчь идетъ объ обнаруженіи чистыхъ научныхъ формъ, принциповъ, которые дали бы намъ возможность разобраться въ методологическихъ вопросахъ. Эти принципы обозначаютъ только направленіе. Исторія какъ наука ближе всего подходитъ къ дѣйствительности и, потому изъ наукъ это названіе подходитъ только ей.

Ко всей путаницѣ понятій Г. Покровскій зачисляетъ Риккерта въ метафизику, не опредѣляя, что онъ понимаетъ подъ этимъ терминомъ. Придерживаясь того понятія метафизики, которое мы опредѣлили въ введеніи, Риккертъ безусловный *анти*-метафизикъ. Онъ правда говоритъ въ «Границахъ естественно-научнаго образованія понятій» между прочимъ, что принципиально нѣтъ основаній не допускать мысли о наукѣ, которая попыталась бы дать синтезъ физическаго и психическаго, и полагаетъ, что такую науку можно было бы назвать метафизикой; но тутъ же съ удареніемъ добавляетъ, что такая наука должна была бы необходимо прибѣгнуть къ *естественно-научному* методу. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о возможности такой науки и о нуждѣ въ ней, мы констатируемъ, что это не метафизика въ обычномъ смыслѣ этого слова, ибо она должна по Риккерту работать естественно-научнымъ методомъ. Но это касается притомъ характера несуществующей науки. Какимъ образомъ характеръ *возможной* теоріи можетъ быть приписанъ *дѣйствительной* теоріи въ данномъ случаѣ? На нашъ взглядъ,—никакимъ.

Намѣтимъ теперь коротко значеніе методологическихъ взглядовъ Риккерта и ихъ значеніе для общей философіи. Г. Покровскій требуетъ, чтобы книга Риккерта принесла какую-нибудь пользу, реформировала исторію, иначе ея значеніе—нуль. И тутъ опять большое недоразумѣніе: Г. Покровскій опять говоритъ о томъ, о чемъ Риккертъ не говоритъ почти ни слова и чего отъ него нельзя ни въ какомъ случаѣ требовать. Онъ не замѣчаетъ много разъ повторенныхъ Риккертомъ предупрежденій, что его книга написана въ цѣляхъ выясненія цѣльнаго мировоззрѣнія: цѣль ея—открытіе новаго научнаго элемента *не для* исторіи, а

изъ историческихъ наукъ для философии. Риккертъ ставилъ своей цѣлью въ этой книгѣ реформированіе не исторіи, а характера философскаго міровоззрѣнія историческими элементами. Г. Покровскій примѣняетъ къ этому «толстому трактату» не ту мѣрку.

Въ заключеніе, — Г. Покровскій отыскалъ у Огюста Конта цитату, изъ которой онъ выводитъ сходство найденной мысли Конта съ основнымъ принципомъ Риккерта въ области методологіи специальныхъ наукъ, и ставитъ вопросъ о позаимствованіи, сейчасъ же правда великодушно отказываясь отъ этого подозрѣнія. Но и тутъ Г. Покровскій ухватился за внѣшность; если Риккертъ и «заимствуетъ», то не у Конта, а у Канта изъ его «Критики силы сужденія». Но и тутъ это только принципы, точка зрѣнія, которую Риккертъ развиваетъ самостоятельно. Контъ дѣйствительно говоритъ: «Надо различать два класса естественныхъ наукъ: науки *абстрактныя*... стремятся... къ открытію... законовъ; науки *конкретныя*... состоятъ въ приложеніи этихъ законовъ къ исторіи различныхъ существующихъ тѣлъ». Прежде всего Контъ тутъ и не думаетъ покидать области естествознанія: индивидуальное здѣсь только *конкретное* и служитъ предметомъ демонстраціи законовъ. Само какъ таковое оно не обрабатывается. Межъ тѣмъ историческій индивидъ Риккерта не совпадаетъ съ конкретнымъ. Центръ тяжести лежитъ въ принципѣ отбора; ибо историческій индивидъ — цѣнность и какъ таковой долженъ быть выдѣленъ изъ нецѣннаго конкретного. Рѣшающее значеніе имѣетъ та точка зрѣнія, съ которой предметъ рассматривается. Риккертъ различаетъ двѣ принципиально различныя точки зрѣнія, Контъ въ конкретныхъ наукахъ ищетъ только примѣненія уже найденныхъ абстрактными науками законовъ, т.-е. онъ остается все время въ области естествознанія, не подозрѣвая о возможности принципиально иной точки зрѣнія. Конкретное есть подъ этимъ угломъ зрѣнія только экземпляръ своего рода, а не индивидъ въ смыслѣ единичнаго цѣннаго своеобразія. И тутъ Г. Покровскій введенъ въ заблужденіе внѣшностью. Онъ упустилъ вообще изъ виду, что тому, кто хочетъ дать критику такихъ послѣдовательныхъ философовъ какъ Риккертъ, — это свойство признается за нимъ безспорно, — надо брать, будь это позитивистъ или «идеалистъ», за исходныя положенія, за нормативную теорію познанія, за рѣзкое разгра-

ниченіе логики и психологii, за не менѣе важное разграниченіе формы отъ содержанія. Все это Г. Покровскій игнорировалъ и потому съ перваго же шага закрылъ для себя всякую возможность понять то, что говоритъ Риккертъ.

Методологическое изслѣдованіе Риккерта и его значеніе для общей философской теоріи заключается въ слѣдующемъ: въ немъ онъ далъ исчерпывающее доказательство того, что индивидуальное съ одинаковымъ правомъ и съ неменьшими шансами на успѣхъ претендуетъ на мѣсто объекта научнаго изученія: и индивидуальное есть предметъ науки. Не противъ естественныхъ наукъ, а противъ натуралистическаго воззрѣнія направлена эта книга. Она есть протестъ противъ обнищанія дѣйствительности въ рукахъ натурализма, который по существу долженъ выбросить за бортъ или свести на нѣтъ самую дорогую составную часть «жизни», міръ цѣнностей, хотя онъ иногда этого по непослѣдовательности не дѣлаетъ. Въ «Границахъ естественно-научнаго образованія понятій» выразилось полное признаніе естественныхъ наукъ и полное отрицаніе натурализма какъ системы, которая призвана отвѣтить на всѣ вопросы. Что это такъ, а не иначе, это видно изъ того, что Риккертъ видитъ ограниченіе мощи естественно-научнаго познанія не въ предметѣ, а въ *методѣ*, въ принципахъ, изъ которыхъ исходятъ естественныя науки. Это не *ignorabimus*, о которомъ такъ много говорили и писали. Нѣтъ. Это вѣра въ силу человѣческаго познанія, въ его разносторонность, съ одной стороны, и желаніе понять дѣйствительность, жизнь въ ея цѣломъ, съ другой. Риккертъ ищетъ въ ней не только фактовъ, онъ ищетъ въ ней самаго важнаго для чело-вѣка — смысла. А это послѣдовательному натурализму не поль-силу. Это можетъ дать только «на исторіи ориентированный идеализмъ». Это вовсе не значить, что самодержавная власть естественныхъ наукъ переходитъ теперь къ историческимъ, «культурнымъ» наукамъ; этимъ Риккертъ хочетъ ввести въ философію тѣ существенныя элементы, которые ей безусловно необходимы. Основнымъ мнѣніемъ остается, что ни естественныя науки, ни историческія не въ состояніи сами по себѣ дать намъ цѣльное научное міровоззрѣніе. Это дѣло философіи. Введеніе въ нее историческихъ элементовъ должно дать ей свѣжій притокъ крови. Мы знаемъ, какъ невыгодно отразилось исключительное вліяніе естественныхъ наукъ, напимѣръ, въ логикѣ: образованіе

общихъ родовыхъ понятій стало въ центрѣ логики и отождествилось съ идеаломъ научнаго познанія.

Стремленіе къ цѣльному научному міровоззрѣнію одушевляетъ Риккерта въ его «Границахъ естественно-научнаго образованія понятій» отъ начала и до конца. Въ одномъ мѣстѣ на стр. 7 онъ прямо говоритъ, что въ нихъ онъ ставилъ себѣ задачей разрушить вѣру въ возможность «съ помощью однихъ только естественныхъ наукъ или натуралистической философіи пробиться къ тому, что для всѣхъ насъ должно быть самымъ важнымъ». Это—цѣльное философское міровоззрѣніе. Изъ области чисто методологическихъ вопросовъ мы послѣдовательно приходимъ къ чисто философскимъ, по преимуществу теоретико-познавательнымъ вопросамъ. Прежде всего научность требуетъ, чтобы культурныя цѣнности историческихъ наукъ не были оставлены на произволъ и нашли себѣ теоретическую опору. Съ другой стороны, стремленіе къ установленію законовъ предполагаетъ возможность безусловныхъ общеобязательныхъ сужденій. Дуализмъ методологическихъ принциповъ въ свою очередь сразу наводитъ на мысль, нельзя ли найти особую всеобъемлющую точку зрѣнія, съ которой можно было бы разсматривать всю дѣйствительность; нельзя ли пробиться съ иной точки зрѣнія къ уничтоженію дуализма физическаго и психическаго,—однимъ словомъ стремленіе къ теоретическому объединенію принциповъ ведетъ неизбежно къ философіи. Всеобъемлющее познаніе въ выше указанномъ смыслѣ недоступно и философія, — тѣмъ цѣннѣе ея попытка внести въ познаніе специальныхъ наукъ единство раскрытіемъ «сущности самаго познанія». Конечнымъ пунктомъ всѣхъ этихъ исканій можетъ быть только нѣчто незыблемое абсолютное, а его мы можемъ найти только, ставъ на сверхъэмпирическую, уже—сверхъисторическую точку зрѣнія. Для этого у насъ есть одинъ только научный путь — отысканіе абсолютныхъ *формъ* въ ихъ различныхъ видахъ. Въ этомъ лежитъ объясненіе той чисто формальной точки зрѣнія, на которую становится Риккертъ. Какъ теоретико-познавательный идеализмъ въ лицѣ Риккерта подходитъ къ разрѣшенію выше приведенныхъ проблемъ, мы попытались показать въ первой главѣ.

### III.

Но этимъ еще не исчерпывается задача философіи. Мы можемъ, конечно, изучать нравственную жизнь, религію, искусство

и т. д. какъ съ естественной, такъ и съ исторической точки зрѣнія; но если бы даже мы нашли отвѣтъ на всѣ эти вопросы, передъ нами попрежнему оставалась бы неразрѣшенной область того, что *должно* въ противоположность тому, что *есть*; проблема долженствованія въ противоположность проблемѣ бытія. Свою настоящую сферу философія находитъ въ мірѣ нравственныхъ цѣлей, идеаловъ, вообще—въ мірѣ цѣнностей. Отдаемъ мы себѣ отчетъ или нѣтъ, въ данномъ случаѣ безразлично, но одну изъ самыхъ существенныхъ частей въ жизни личности составляютъ цѣли, идеалы, которые одни только въ состояніи дать смыслъ той вѣчной неумолимой борьбѣ, которую ведетъ человѣкъ. Мы на каждомъ шагѣ пользуемся словами, которыя обозначаютъ противоположности по цѣностямъ: истина и ложь, добро и зло, красота и безобразіе и т. д. Если бы мы отказались отъ этихъ оцѣнокъ, то исчезла бы всякая тѣнь осмысленной жизни, потому что мы лишились бы будущаго. Безъ возможности будущаго, безъ надежды на что-то грядущее не можетъ быть и настоящаго. Это будущее, а вмѣстѣ съ нимъ и осмысленная настоящая жизнь дается только цѣлями, идеалами, т.-е. тѣмъ, что мы считаемъ цѣннымъ, достойнымъ и заслуживающимъ того, чтобы къ нему стремились. Мы собственно не дѣлаемъ ни шага безъ оцѣниванія, хотя бы и въ примитивной формѣ. Цѣльный нравственный человѣкъ всегда хочетъ того, что истинно, что представляетъ добро, что красиво и т. д., т.-е. онъ всегда производитъ оцѣнки. Это настолько существенный элементъ нашей жизни, что мы не отказываемся отъ него даже тогда, когда стеченіе обстоятельствъ ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ естественно-необходимымъ фактомъ. То обстоятельство, что фактъ X былъ неизбѣженъ, нисколько не мѣшаетъ намъ по чувству, по цѣнности его для насъ не мириться съ нимъ. Мы знаемъ, напри- мѣръ, что юноша съ кристально-чистой душой погибъ, потому что его смерть неминуемо вытекала изъ такихъ-то и такихъ-то обстоятельствъ. И тѣмъ не менѣе все наше существо возмущается противъ этого неизбѣжнаго факта. Мы смѣло бросаемъ этой необходимости вызовъ утвержденіемъ, что эта жизнь не должна была погибнуть. Для насъ всякая потеря, какъ бы необходима она ни была, остается горестной, «ужасной», «несчастіемъ» и т. д. Однимъ словомъ, естественная необходимость, удовлетворяя одну сторону нашего «я», стремленія къ познанію, оставляетъ

совершенно открытымъ вопросъ о цѣнности данного факта. Но оцѣнивать можно только, если есть извѣстное мѣрило, если есть нормы, которыя однѣ только могутъ помочь намъ объективно разобраться въ томъ, что должно считаться цѣннымъ и что нѣтъ. Эти нормы должны выражать *формальную* сущность всего цѣннаго, чтобы избѣжать относительности. Онѣ, эти абсолютныя цѣнности должны служить только формальными критеріями, и въ этомъ ихъ сущность и назначеніе. И именно потому, что онѣ чисто формальнаго характера, эти нормы могутъ быть абсолютными. Проблема этихъ цѣнностей, такимъ образомъ, представляетъ въ сущности глубокожизненный, важный вопросъ, научный отвѣтъ на который является собственной своеобразной задачей философіи. Здѣсь обнаруживается тѣсная связь философіи съ историческими науками. Она естественно не удовлетворится одними формами, а попытается, найдя въ нихъ прочную основу, поставить эти формы въ связь съ опредѣленнымъ содержаніемъ; послѣднее же она можетъ взять по самому своему существу большею частью только у историческихъ наукъ. Въ этомъ одна сторона этой связи. Другая заключается въ томъ, что при образованіи философскихъ нормативныхъ понятій философія все время должна имѣть въ виду возможность примѣненія этихъ нормъ къ исторической дѣйствительности.

Итакъ, какимъ бы трезвымъ мы себѣ ни мыслили теоретическій разумъ, въ каждомъ его шагѣ въ области познанія онъ представляетъ по своему смыслу не что иное, какъ *признаніе цѣнностей*. Въ этомъ заключается квинтэссенція теории познанія трансцендентальнаго идеализма Риккерта. Такимъ образомъ, между человѣкомъ, который ищетъ истины, и человѣкомъ, который, стремясь къ нравственности, исполняетъ свой долгъ, исчезаетъ та принципиальная пропасть, которая отдѣляла ихъ другъ отъ друга: какъ тотъ, такъ и другой подчиняются каждый въ своей сферѣ нормамъ. Послѣднимъ базисомъ знанія становится совѣсть, которая находитъ свое выраженіе въ необходимости сужденія,—эта необходимость, какъ мы уже знаемъ, не естественная необходимость, а этическая. Понятія совѣсти и долга становятся въ центрѣ философской системы: они даютъ единый общій базисъ, связь между отдѣльными ея вѣтвями. Признаніе цѣнностей покоится на понятіи логической и этической автономіи. И та, и другая возможны потому, что теоретико-познавательный идеализмъ ищетъ

системы формъ, а не содержанія, которое лежитъ внѣ нашихъ силъ. Убѣжденіе въ томъ, что *логически* долженствованіе предшествуетъ бытію, приводитъ насъ въ заключеніе къ безусловному утвержденію *примата практическаго разума*. Предоставляя міръ бытія въ безраздѣльное вѣдѣніе специальныхъ наукъ, философія видитъ свой истинный объектъ въ мірѣ цѣнностей.

То обстоятельство, что этика трактуетъ о формѣ сознанія долга, которая обладаетъ значеніемъ въ жизни для насъ какъ *соціальныхъ* существъ, полагаетъ достаточную границу между теоретическими и этическими формами, чтобы избавить теоретико-познавательный идеализмъ отъ упрека, будто бы онъ обращаетъ всю философію въ этику. Что касается этики, какъ ее себѣ мыслить Риккертъ, то характернымъ для его точки зрѣнія является та форма, въ какую выливается у него категорическій императивъ и которая интенсивно окрашена историческимъ характеромъ въ Риккертскомъ, широкомъ смыслѣ. «Ты долженъ, если ты хочешь хорошо поступать, путемъ твоей индивидуальности на томъ индивидуальномъ мѣстѣ дѣйствительности, на которомъ ты находишься, исполнять то, что можешь исполнить только ты, такъ какъ ни у кого другого повсюду въ индивидуальномъ мірѣ нѣтъ точно такой же задачи, какъ у тебя, и ты долженъ всю свою жизнь устроить такъ, чтобы она сомкнулась въ телеологическое развитіе, которое можетъ быть разсматриваемо въ его цѣломъ какъ выполненіе никогда неповторяющейся задачи твоей жизни». Этотъ императивъ «историченъ», ибо, «какъ только мы откажемся отъ попытки вывести содержаніе этическихъ нормъ изъ естественно-научныхъ родовыхъ понятій, общеобязательные этическіе императивы не только не исключаютъ права индивидуальной личности, но, наоборотъ, требуютъ отъ человѣка индивидуальности». Эта индивидуальность какъ цѣнность стоитъ въ прямомъ отношеніи къ общей цѣнности. Болѣе радикальнаго требованія всесторонняго развитія личности и притомъ осмысленнаго всесторонняго развитія трудно ожидать. Это не «изживаніе» личности ради изживанія. Нетрудно убѣдиться, что послѣдовательно продуманный этотъ императивъ приведетъ, — хотя бы и черезъ націю, — къ идеалу человѣка вообще <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Г. Покровскій находитъ, ухватившись за понятіе націи-цѣнности, что Риккертъ на основаніи его долженъ признать идею всесторонняго развитія

Послѣдовательный переходъ отъ теоретической философіи къ этикѣ устанавливается, какъ мы видѣли, самъ собой, въ силу ихъ общей основы, категоріи совѣсти. Но философія въ своемъ изслѣдованіи міра цѣнностей переходитъ за границы этики. Рассматривая культурную жизнь людей, она понемногу выдѣляетъ группы цѣнностей, которыя мы объединяемъ подъ названіемъ эстетическихъ, религиозныхъ и т. д. Изъ стремленія найти ихъ нормы вырастаютъ эстетика, философія религіи и т. д. И всѣ онѣ сохраняютъ свою связь съ теоріей познанія, которая даетъ оправданіе ихъ проблемамъ, ибо каждая наука подчинена логическимъ нормамъ и стоитъ въ извѣстной зависимости отъ теоріи познанія. Эстетика, напримѣръ, выясняя задачи искусства и рассматривая вопросъ о томъ, можетъ ли искусство отражать дѣйствительность, какъ это утверждаетъ натурализмъ, или и въ немъ есть извѣстная доля переформированія дѣйствительности по извѣстнымъ нормамъ и идеаламъ,—должна при рѣшеніи этого вопроса прибѣгнуть къ теоріи познанія.

Таковъ въ общихъ чертахъ теоретико-познавательный идеализмъ, какъ онъ намъ представляется по произведеніямъ Риккерта. Мы съ намѣреніемъ оставили въ сторонѣ нѣкоторые частные вопросы, въ которыхъ мы, вполне примыкая къ философскимъ взглядамъ Риккерта въ общемъ, не можемъ согласиться съ нимъ. Это казалось намъ необходимымъ въ видахъ цѣльнаго изложенія его взглядовъ, на крупныхъ чертахъ которыхъ и должно было быть сосредоточено наше вниманіе. Мы пока ни слова не упомянули зависимости Риккерта отъ прошлаго и настоящаго философіи. По этому поводу мы должны добавить нѣсколько словъ.

Для всякаго, знакомаго съ философіей Канта и Фихте, сразу бросается въ глаза, что теоретико-познавательный идеализмъ Риккерта немислимъ безъ Канта и Фихте. Эта зависимость настолько очевидна, что она не требуетъ особыхъ доказательствъ и поясненій. Если Риккертъ по своему методу примыкаетъ къ Канту, то самый характеръ его философскихъ воззрѣній тѣмъ болѣе напоминаетъ намъ типичныя черты Фихте. Классическая эпоха философіи оставила намъ слишкомъ много важнаго мы-

---

личности неисторичной. Г. Покровскому не мѣшаетъ помнить: «Man darf nicht mit dem Bade das Kind ausschütten».



слительнаго матеріала, который мы не можемъ обойти, чтобы философское творчество могло дать принципиально новые плоды въ видѣ вполне оригинальныхъ системъ. Это наслѣдство въ видѣ принциповъ критицизма настолько важно, что ни одна современная система не можетъ пройти мимо этихъ принциповъ, не занявъ по отношенію къ нимъ той или иной позиціи. Тѣмъ естественнѣе мысль взять ихъ исходнымъ пунктомъ для построения новой болѣе устойчивой системы. Такого рода попытку и представляютъ изъ себя произведенія Риккерта. Риккертъ отнюдь не претендуетъ на роль философскаго Колумба; но если не Колумбамъ нельзя писать книги, то дѣло почти всего 19-го столѣтія въ философскомъ отношеніи обстояло бы очень скверно; его пришлось бы вычеркнуть, за самымъ небольшимъ исключеніемъ, изъ исторіи философіи,—на его мѣстѣ были бы пустыя страницы.

Въ предисловіи къ «Предмету познанія», стр. V, Риккертъ говоритъ: «Нужно до тѣхъ поръ повторять эти мысли, пока онѣ ни будутъ поняты», имѣя въ виду Кантовскіе принципы. Всѣ возраженія, что мысли Риккерта не представляютъ ничего принципиально новаго, если бы даже они были вѣрны въ такой категорической формѣ, намъ кажутся безцѣльными и непонятными: если этимъ хотятъ сказать, что Риккертъ обманывался относительно новизны большей части своихъ основныхъ принциповъ, то это невѣрно, какъ это ясно видно изъ его предисловія ко второму изданію его «Предмета познанія». Если же этимъ указаніемъ думаютъ ослабить сколько-нибудь силу убѣдительности его построеній, то и тутъ цѣль остается для всякаго мыслящаго человѣка недостигнутой: мы въ наукѣ ищемъ не новизны и только новизны, во чтобы то ни стало, а истины. И если заслугой является открытіе новой правды, то меньшей заслугой надо признать и открытіе для многихъ того, что уже было открыто, но что не было оцѣнено и использовано въ качествѣ фундамента. Тѣмъ, кто видитъ въ произведеніяхъ Риккерта только воспроизведеніе мыслей Виндельбанда, мы, во-первыхъ, можемъ напомнить, что зачатки позже развитыхъ мыслей Риккерта заложены уже въ его докторской диссертациі 1888 года «Къ ученію о понятіи», которое стоитъ въ центрѣ взглядовъ Риккерта: все построеніе въ большой степени зиждется на концепціи логическаго понятія, какъ комплекса сужденій. Кромѣ

того, Виндельбандъ до сихъ поръ не ушелъ дальше постановки исходныхъ принциповъ. Тому, кто видитъ въ Риккертѣ только списокъ съ Виндельбанда, мы посоветуемъ вчитаться еще разъ въ произведенія того и другого, чтобы убѣдиться, что Риккертъ не только талантливый ученикъ Виндельбанда, но и оригинальный мыслитель. А энергичное утверждение приоритета долженствованія передъ бытіемъ и разработка основныхъ идей даютъ возрѣніямъ Риккерта настолько своеобразный характеръ, что мы съ полнымъ правомъ можемъ смотрѣть на него какъ на самостоятельную и притомъ крупную, цѣнную величину. Этотъ взглядъ на него все больше утверждается и среди многихъ противниковъ Риккерта <sup>1)</sup>. Объ этомъ краснорѣчиво говоритъ масса рецензій и статей, которыя посвящены оцѣнкѣ его трудовъ.

«Я никогда не могъ повѣрить, чтобы нѣльзя было найти такую точку зрѣнія, съ которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука объ руку, одна другую пополняя», писалъ Н. К. Михайловскій. «Правда-истина, разлученная съ правдой-справедливостью, правда теоретическаго неба, отрѣзанная отъ правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборотъ... самые высокіе нравственные и общественные идеалы представлялись мнѣ всегда обидно-безсильными, когда они отворачивались отъ истины, отъ науки»... Категорія совѣсти и понятіе долженствованія въ теоретико-познавательномъ идеализмѣ пролагаютъ тотъ мостикъ, благодаря которому исчезаетъ непроходимая глубокая пропасть между теоретическимъ и практическимъ въ философіи. Въ еще не вполне развитыхъ контурахъ теоретико-познавательнаго идеализма уже съ достаточной ясностью намѣчается тотъ великій синтезъ, о которомъ съ такой понятной, искренней горячностью говоритъ Михайловскій. Въ немъ слышится та импозантная гармонія человѣческихъ идеаловъ, къ которой ни одинъ культурный человѣкъ не можетъ остаться равнодушнымъ. Цѣль найти единую правду—великая жизненная цѣль, и каждый мыслитель,

<sup>1)</sup> Г. Цокровскій ошибается, изображая методологическіе взгляды Риккерта „азбучной истиной“ для большинства нѣмецкихъ историковъ. Это опровергается массой противорѣчивъ, высказанныхъ и въ рецензіяхъ, и попутно въ солидныхъ трудахъ.

чувствующій свою связь съ жизнью и дорожащей ею, будетъ всегда имѣть передъ собой эту цѣль какъ путеводную звѣзду, ибо безъ нея не можетъ быть цѣльнаго міровоззрѣнія. Такое жизненное міровоззрѣніе, не мирящееся съ дуализмомъ «двухъ правдъ», и намѣчается въ произведеніяхъ Риккерта. Съ одной стороны, этотъ жизненный характеръ дается утвержденіемъ эмпирической дѣйствительности въ качествѣ *единственной* дѣйствительности,—утвержденіемъ, которое является послѣдовательнымъ выводомъ изъ цѣлаго стройнаго ряда теоретико-познавательныхъ изслѣдованій. Съ другой, это міросозерпаніе проникнуто этическимъ элементомъ отъ начала и до конца. Тотъ міръ, который у насъ на практикѣ живетъ въ смутной формѣ у тѣхъ, кто отрицаетъ его въ теоріи,—міръ цѣнностей, міръ идеаловъ, получилъ свое полное выраженіе въ этомъ міровоззрѣніи. Это міровоззрѣніе дѣятельнаго, стремящагося къ вѣчной правдѣ человѣка. «Разсматривай міръ какъ матеріаль, на которомъ ты проявишь твое дѣятельное нравственное «я» въ его стремленіи къ нормамъ,—этотъ завѣтъ Фихте пропитываетъ все міровоззрѣніе Риккерта. Стремясь къ нему, Риккертъ при этомъ никогда не забываетъ, что каждая частичная философская работа должна все время имѣть въ виду, что, помимо ея спеціальнаго назначенія дать отвѣтъ на какой-нибудь отдѣльный вопросъ, она должна не терять своей связи съ такъ называемыми міровыми загадками, вопросами міровоззрѣнія. Въ наше время эта великая цѣль философіи слишкомъ часто попадаетъ подъ густую сѣнь спеціальныхъ вопросовъ. У Риккерта же вы постоянно чувствуете огневую, энергичную борьбу за этотъ идеалъ: вы видите, что онъ ни на минуту не теряетъ изъ виду этой истинной философской путеводной звѣзды. Вѣра въ знаніе, въ человѣка придаетъ мужество и надежду, что эта цѣль, цѣльное міровоззрѣніе, достижима, когда на нее направлены искренняя любовь къ знанію, горячая жажда жизни.

М. Рубинштейнъ.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## Обзоръ книгъ.

Georg Simmel. Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig. 1907.

Какъ все, что выходитъ изъ-подъ пера знаменитаго берлинскаго социолога, его новая книга полна идейнаго интереса. Здѣсь мы видимъ съ одной стороны тонкій, виртуозный анализъ логической архитектурѣ у Шопенгауэра и Ницше—анализъ, свободный отъ всякаго тяжеловѣснаго педантизма, отпечатокъ котораго такъ часто лежитъ на подобныхъ изысканіяхъ критическаго типа въ нѣмецкой философской литературѣ. Съ другой, какъ обычно у Зиммеля, мы встрѣчаемъ здѣсь замѣчательную психологическую проникательность, способность уловлять нюансы духовной жизни изучаемаго мыслителя, ощущивать почву, на которой выросло данное интеллектуальное творчество.

Зиммель начинаетъ съ характеристики того усложненія современной жизни и культуры, при которомъ съ особенно неотразимой силой встаетъ вопросъ о смыслѣ цѣлаго. Отвѣты на этотъ вопросъ и даютъ Ницше и Шопенгауэръ, но отвѣты противоположные: для перваго рѣшеніе заключается въ безконечномъ увеличеніи темпа и размаха жизни, для втораго въ ея внутреннемъ уничтоженіи. Глубочайшей гранью между мыслителями лежитъ идея развитія: она совершенно чужда Шопенгауэру, у котораго безнадежная неизмѣнность міра приводитъ къ *tædium vitae*; она проникаетъ все міросозерцаніе Ницше и даетъ для него въ каждомъ моментѣ жизни предчувствіе ея высшихъ формъ. Другой контрастъ дается идеей личности: для Шопенгауэра она тонетъ въ мировомъ единствѣ; для Ницше въ ней сосредоточивается весь смыслъ бытія.

Къ особенно блестящимъ страницамъ книги относятся критика ученія Шопенгауэра о чисто негативномъ характерѣ счастья, (S. 78) разборъ взгляда его на искусство, субъективная цѣнность котораго, по словамъ Зиммеля, устанавливается Шопенгауэромъ слишкомъ низко, а объективная—метафизическая функція, напротивъ, пріобрѣтаетъ значеніе, противорѣчащее предпосылкамъ системы (S. 145) Въ истолкованіи Ницше особенно выдвинутъ его объективизмъ, совершенно противоположный анархическому субъективизму софистовъ и Штирнера; новая мораль такъ же далека отъ разнузданности и либертинизма, какъ и отвергнутая старая мораль (S. 244). Наконецъ, съ поразительной психологической проницательностью выставлены мотивы ученія Ницше о вѣчномъ возвратѣ вещей.

Книга Зиммеля представляетъ не только цѣнный вкладъ въ пониманіе этихъ великихъ мыслителей 19 вѣка; она затрогиваетъ цѣлый рядъ основныхъ проблемъ современнаго міросозерцанія и, показывая всю метафизическую и психологическую многогранность, окружая читателя какой-то утонченной и въ то же время свободной умственной атмосферой, служитъ цѣннымъ средствомъ противъ догматическаго, мертвящаго монизма — этой истинной «болѣзни вѣка». Уже изъ-за этого одного можно горячо привѣтствовать ея появленіе и пожелать, чтобы она нашла себѣ переводчика.

С. К.

**Давидъ Юмъ.** Трактатъ о человѣческой природѣ. Книга 1. Объ умѣ. Переводъ съ англійскаго Софіи Церетели. Юрьевъ, 1906 г.

Съ появленіемъ на русскомъ языкѣ первой книги «Трактата о человѣческой природѣ» большинство русскихъ читателей получило возможность познакомиться съ обоими главными произведениями въ области теоретической философіи, принадлежащими знаменитому британскому мыслителю. Другое произведение этого автора «Исслѣдованіе о человѣческомъ умѣ» (Enquiry concerning human understanding) было переведено у насъ около четырехъ лѣтъ тому назадъ и тѣмъ же самымъ лицомъ, имя котораго стоитъ въ заголовкѣ настоящаго перевода. Невозможность составить полное представленіе о главнѣйшихъ принципахъ теоретической философіи Юма на основаніи одного «Enquiry» давно уже доказана историками философіи, и аргументы въ

защиту важности въ данномъ случаѣ раннѣйшаго произведенія Юма вполне отчетливо и вѣрно воспроизводятся въ предисловіи къ разбираемому русскому переводу «Treatise». Предисловіе это является очень цѣннымъ и обнаруживаетъ въ авторѣ близкое знакомство съ главнѣйшею литературою объ Юмѣ. Авторъ ясно подчеркиваетъ особенности «Treatise» по сравненію съ позднѣйшимъ произведеніемъ Юма, отдѣляетъ важнѣйшія проблемы, затронутыя въ болѣе раннемъ сочиненіи, и, наконецъ, пытается выяснитъ важность юмовскаго трактованія названныхъ кардинальныхъ вопросовъ, поскольку это вскрывается на судьбѣ главнѣйшихъ философскихъ концепцій Юма. По поводу отдѣльныхъ частей этого введенія можно замѣтить, что желательно было бы болѣе подробное выясненіе того, что понимается Юмомъ подъ терминомъ «фикція» и какъ этотъ терминъ не покрывается тѣмъ значеніемъ, которое въ нашемъ современномъ языкѣ связывается съ этимъ названіемъ. Затѣмъ, при констатированіи различій между обоими произведеніями Юма, не мѣшало бы показать далеко неодинаковое отношеніе Юма къ различнымъ областямъ математики, поскольку послѣдняя является идеаломъ знанія («въ сферѣ «отношеній», а не фактовъ).

Прежде чѣмъ переходить къ разсмотрѣнію самаго перевода, мы считаемъ нужнымъ выразитъ нѣкоторое сожалѣніе по поводу опущенія авторомъ краткаго предисловія Юма къ «Treatise» и эпиграфа къ этому сочиненію. Правда, содержаніе перваго передается въ предисловіи переводчицы, но совсѣмъ нелишне было бы помѣстить его отдѣльно, снабдивъ соответствующимъ примѣчаніемъ (въ виду того, что въ предисловіи Юма содержится указаніе на другія его произведенія). Сохраненіе эпиграфа также было бы желательно, тѣмъ болѣе, что эпиграфъ, заимствованный у Тацита, можетъ считаться типичнымъ для юмовской эпохи.

Что касается самаго перевода, то онъ выполненъ очень тщательно, и мы считаемъ его вполне удовлетворительнымъ. Онъ вѣрно передаетъ подлинникъ и читается легко, насколько вообще послѣднее достижимо въ отношеніи перваго произведенія Юма (какъ извѣстно, «Treatise» въ литературномъ отношеніи стоитъ гораздо ниже изяшнаго «Enquiry»). Переводчица умѣло справилась съ терминологіей Юма, и переводъ такихъ основныхъ понятій, какъ извѣстное «recursion» характеризуется и точностью, и выдержанностью, въ противоположность не совсѣмъ удачной

передачѣ этого и аналогичныхъ терминовъ при переводѣ «Enquiry». Не совсѣмъ выдержаннымъ показался намъ переводъ слова «reason», которое авторъ вначалѣ передаетъ терминомъ «страсть», хотя въ послѣдствіи обращается къ болѣе точному понятію «аффектъ». Впрочемъ, первый переводъ встрѣчается только въ самомъ началѣ «Трактата», а затѣмъ идетъ уже болѣе вѣрная передача. Наши дальнѣйшія замѣчанія будутъ касаться только нѣкоторыхъ второстепенныхъ неясностей или неточностей, которыя совсѣмъ не умаляютъ общихъ выдающихся достоинствъ перевода. Слово «особый» на 4 стр. (particular), по нашему мнѣнію, удобнѣе было передать терминомъ «частный», ибо здѣсь идетъ рѣчь о познаніи именно частныхъ, а не специальныхъ случаевъ. «Актъ въ собственномъ смыслѣ» (стр. 72) лучше было бы передать терминомъ «дѣятельность», который лучше выражаетъ оттѣнокъ англійскаго «action», чѣмъ наше «актъ». Сочетаніе «твердое (steady) представленіе» едва ли можетъ быть признано удачнымъ, несмотря на близость къ оригиналу. Передача «sensation» (100 стр.) терминомъ «чувствованіе» безъ всякаго поясненія не является вполне удовлетворительною, ибо понятіемъ «чувствованіе» не отдѣляется элементъ ощущенія, который выступаетъ на первое мѣсто въ «sensation», между тѣмъ какъ въ нашемъ «чувствованіи» на первый планъ выдвигается эмоціональная сторона. На стр. 120 въ сочетаніи «доказательства изъ опыта или же вѣроятности» союзъ «или» невѣрно поставленъ вмѣсто «и» (and), и такой подстановкой можетъ нарушиться смыслъ (можно подумать, что англійскіе термины «proofs» и «probabilities» тождественны, чего въ дѣйствительности нѣтъ). На стр. 122 не совсѣмъ удачно употреблено слово «превосходный» — въ виду двусмысленности этого термина (въ данномъ случаѣ превосходящій). На стр. 127 слово «пружинъ» излишне, сравнительно съ подлинникомъ, взято во множественномъ числѣ (spring). Въ этой же фразѣ англійское «the same» не совсѣмъ точно передано словомъ «неизмѣняющаяся» (измѣненіе возможно, но остается равенство вещи самой себѣ). На стр. 141 англійское «solidity» болѣе удобно было бы передать терминомъ «прочность», чѣмъ «плотность» (послѣднее вѣрнѣе этимологически, но не совсѣмъ передаетъ смыслъ). Терминъ «примѣрный» (стр. 162) въ приложеніи къ причинамъ требовалъ бы нѣ котораго поясненія. На стр. 179 передача термина «sensitive» словомъ «чувствующій»

является недостаточной, ибо необходимо было отгнать тот же элементъ, который мыслится въ понятіи «sensation»,— безъ этого данное слово можетъ быть несправедливо истолковано въ смыслѣ указанія на исключительно эмоциональный характеръ обозначаемого процесса.

Переводъ сопровождается очень цѣнными примѣчаніями, составленными, главнымъ образомъ, на основаніи примѣчаній Т. Липпса къ нѣмецкому переводу «Treatise». Впрочемъ, русская переводчица совсѣмъ не является рабской передатчицей нѣмецкаго редактора: въ нѣкоторыхъ случаяхъ она вполне критически относится къ гипотетическимъ построеніямъ ученаго профессора (напр., въ примѣчаніи 75). Мы могли бы сдѣлать пожеланія относительно болѣе обстоятельнаго разъясненія двухъ юмовскихъ терминовъ; «distinction of reason» и «imagination» (первое разъясняется, но не достаточно полно, а второе совсѣмъ не поясняется, хотя поясненіе было бы вполне уместно, въ виду разнообразныхъ отгннковъ этого термина у Юма, тѣмъ болѣе, что собственныя разъясненія Юма едва ли могутъ быть признаны вполне достаточными). Приятнѣе было бы видѣть примѣчанія помѣщенными подъ текстомъ, а не въ видѣ особаго приложения: въ первомъ случаѣ пользованье ими было бы гораздо удобнѣе, а нѣкоторыя изъ нихъ (напр., выдержки изъ оригинала) могли бы быть помѣщены въ самомъ текстѣ, тѣмъ болѣе что отдѣльныя выраженія подлинника переводчица находила возможнымъ внести въ текстъ (въ скобкахъ).

Дѣлая эти нѣсколько мелочныя замѣчанія по поводу перевода, мы считаемъ нужнымъ еще разъ напомнить о ранѣе указанныхъ положительныхъ качествахъ выполненной работы, которая дѣлаетъ ее очень цѣннымъ приобретеніемъ въ нашей переводной литературѣ изъ области классиковъ философіи. Отъ души желаемъ, чтобы энергичная переводчица обратила свое вниманіе на дальнѣйшія работы Юма—изъ сферы моральной философіи и философіи религіи—и подарила русскую публику полнымъ переводомъ классическихъ твореній знаменитаго англійскаго мыслителя.

**Н. Виноградовъ.**



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

**Арнольдъ Эдвинъ.** Свѣтъ Азіи. Перев. А. М. Ѳедорова съ предисловіями и примѣчаніями академика С. Ѳ. Ольденбурга. Библіотека «Свѣточа» подъ ред. С. А. Венгерова. Спб. 1906. Ст. XXVI+188. Ц. 1 р. 50 к.

**Васильевъ, Н. П.** Правда о кадетахъ. Спб. 1907. Ст. 88. Ц. 10 к.

**Васильевъ, Н. С.** Введеніе въ государствовѣдѣніе. Казань. 1907. Ст. 116.

**Жановъ, Н. Ѳ.** Принципъ эволюціи въ гносеологіи, метафизикѣ и морали. Спб. 1907. Ст. 87. Ц. 75 к.

**Женишекъ, Н. І.** Жизнь какъ она есть. Москва. 1906. Ст. 189. Ц. 1 р.

**Знаменскій, П. В.** Православіе и современная жизнь. Москва. 1906. Ст. 87. Ц. 30 к.

**Кантъ.** Критика чистаго разума. Перев. съ нѣмец. Н. Лосскаго. Спб. 1907. Ст. VIII+464. Ц. 2 р.

**Книгоиздательство „Посредника“:**

**Л. Н. Толстой:** 1) О Шекспирѣ и драмѣ. Ц. 20 к.

— 2) Голодъ. Ц. 10 к.

— 3) Земля и трудъ. Ц. 10 к.

— 4) Единственное возможное рѣшеніе земельного вопроса. Ц. 3 к.

**Г. Гауптманъ.** Ткачи. Ц. 15 к.

**Генри Джорджъ.** Что такое единый налогъ и почему мы его добиваемся. Ц. 3 к.

**Календарь для всѣхъ.** Ц. 30 к. Москва. 1907.

**Lagrésille Henry.** Le Fonctionnisme universel. Essai de synthèse philosophique. Monde psychique. Les ordres des idées et des ames. Paris. 1906. Ст. 652.

**Одесская Городская психіатрическая больница.** Отчетъ за 1905 г. Одесса. 1906. Ст. X+225.

**Petzoldt, Ioseph.** Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. Leipzig. 1906. Ст. 152. Ц. 1 мк.

**Ренанъ, Эрнестъ.** Жизнь Иисуса, Перев. А. С. Усовой; подъ ред. и съ пред. академика Александра Веселовскаго. Библіотека «Свѣ-

точа» подъ ред. С. А. Венгерова. Спб. 1906. Ст. XLVII+433. Ц. 1 р. 50 к.

**Френсенъ, Густавъ.** «Рукопись» изъ романа «Hilligenlei». (Жизнь Иисуса). Перев. А. Гюберта. Спб. 1907. Ст. 139. Ц. 75 к.

**Цебрикова, М. К.** Каторга и ссылка. Библиотека «Свѣточа» № 27. Спб. 1907. Ст. 48. Ц. 20 к.

**Янышевъ, I. Л.** Православно-христіанское ученіе о нравственности. Спб. 1906. Ст. XII+462. Ц. 2 р. 50 к. Съ перес. 3 р.

---

## Обзоръ журналовъ.

---

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Jahrgang XXIX (1905).

**H. Renner.**—*Абсолютная, критическая и релятивная философія.* (По поводу соч. Риккерта: „Предметъ познанія“).

Важнѣйшія отличія риккертовой теоріи познанія отъ кантовской, указываемыя самимъ Риккертомъ ( а) въ понятіи воспріятія, б) въ понятіи природы), представляютъ уклоненія въ сторону метафизики. Метафизическій характеръ имѣетъ и главная проблема Риккерта—разрѣшеніе противоположности между реализмомъ и солипсизмомъ. Основное понятіе Риккерта: «сознаніе вообще»—пусто и есть лишь метафизическій переводъ кантова «трансцендентальнаго единства самосознанія». Въ своей теоріи сужденія Риккертъ переоцѣниваетъ значеніе оцѣнки, какъ элемента сужденія. Вообще, вся его теорія познанія не можетъ быть признана «трансцендентальною философіей» въ кантовскомъ смыслѣ и является метафизическимъ толкованіемъ опыта въ духѣ Фихте. Истинная задача философіи—не дедуцированіе факта положительнаго знанія, а только его объясненіе и обоснованіе.

**W. Freytag.**—*О теоріи познанія у индузовъ.*

Обычный взглядъ на философію индузовъ, какъ на мифологическую поэзію понятій, объясняется тѣмъ, что до послѣдняго времени европейскіе философы знакомы были лишь съ иллюзионистскими и дуалистическими системами индійской философіи (главныя изъ нихъ—Vedānta и Sāmkhya). Совершенно иной характеръ имѣютъ системы Nyāya и Vaiśeṣika. Цѣль философствованія и здѣсь—искупленіе, но религиозно-мистическія представленія не отражаются здѣсь на теоретико-познавательномъ изслѣдованіи. Nyāya представляетъ въ общемъ систему реалистическую,

утверждающую существованіе міра внѣ нашихъ представленій и его познаваемость при помощи внѣшнихъ чувствъ.

**H. Wolff.**—*Атомистика и энергетика съ точки зрѣнія экономическаго пониманія природы.*

Однимъ изъ условій нашего ориентированія въ мірѣ явленій является признаніе принципа сохраненія индивидуальности, или субстанции тѣлъ, т.-е. того, чѣмъ различаются одно отъ другого вполне сходныя тѣла; принципъ этотъ отличенъ отъ закона сохраненія матеріи. Молекулярно-атомистическая теорія, для которой каждое тѣло состоитъ изъ конечнаго числа нѣкоторыхъ неизмѣнныхъ единицъ, далеко не столь искусственна, какъ думаютъ Оствальдъ, Махъ и др., и служитъ средствомъ applicatio принципа сохраненія индивидуальности къ области физическихъ и химическихъ явленій. Недостатокъ ея—лишь въ томъ, что она приводитъ къ чрезмѣрному, противорѣчающему экономическому принципу, разнообразію специальныхъ гипотезъ о природѣ молекулъ и атомовъ. Поскольку энергетика представляетъ реакцію противъ такихъ тенденцій, она соотвѣтствуетъ принципу экономіи въ наукѣ. Но энергетическое ученіе Оствальда должно быть признано противорѣчающимъ этому принципу, поскольку оно а) затрудняетъ пониманіе механическихъ явленій, б) вообще оказывается не въ состояніи выразить все содержаніе опыта въ формѣ высказываній объ энергіи, с) неспособно провести принципъ сохраненія индивидуальности тѣлъ.

**F. W. Adler.**—*О метафизикѣ въ энергетикѣ Оствальда.*

Авторъ излагаетъ важнѣйшіе пункты теоріи познанія эмпириокритицизма и оцѣниваетъ съ точки зрѣнія послѣдняго энергетикѣ Оствальда. Система Оствальда не имѣетъ ничего общаго съ махо-авенариусовскими воззрѣніями и есть система метафизическая. Какъ и въ матеріализмѣ, здѣсь интроецируется нѣкоторое метафизическое «сущее», субстанція, существующая помимо координаціи я и среды (различіе отъ матеріализма—лишь въ томъ, что такою субстанціей здѣсь является не матерія, а энергія). Невыгодно отличается отъ матеріализма энергетика тѣмъ, что въ ея не-метафизической части нѣтъ мѣста нѣкоторымъ элементамъ дѣйствительности, нашедшимъ свое выраженіе въ не-метафизической части матеріализма (какъ, напр., постоянству массы). Методъ Оствальда не есть выведеніе понятій путемъ синтеза изъ данныхъ въ опытѣ элементовъ познанія, т.-е. ощу-

щений, а, наоборотъ, постулированіе понятій и выведеніе изъ нихъ картины дѣйствительности.

**К. Geissler.**—*Ученія о сущности бытія.*

Анализъ воззрѣній на сущность бытія (въ связи съ проблемами предѣла, безконечности, матеріи и формы и др.) въ греческой философіи, въ схоластикѣ, у Декарта, Гейлинкса, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, Ньютона, Локка, Юма, Беркли, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, въ современной математикѣ, у Фехнера, Лотце, Гербарта, Э. Гартмана, Вундта, Геккеля, Спенсера, Липпса, Авенариуса, Маха, Эргардта; школы имманентной философіи и Мейнонга.

**Н. Planck.**—*Основы монизма у К. Х. Планка.*

Основные принципы философской системы Карла Планка тѣ же, что у Спенсера: принципы концентраціи и разсѣянія. Какъ и Спенсеръ, Планкъ исходитъ изъ закона тождества, реально проявляющагося въ законѣ сохраненія матеріи и силы. Для Планка объяснимо не бытіе, а только развитіе; тенденціи послѣдняго—концентрація и разсѣяніе. Одинъ изъ результатовъ концентраціи—возникновеніе сознанія, духовной жизни, эволюція которой также подчинена законамъ концентраціи и разсѣянія. Выраженіемъ тенденціи къ концентраціи является и мораль; основное ея велѣніе—согласованіе человѣческихъ поступковъ съ цѣлымъ. Высшее назначеніе человѣчества—въ сознательномъ осуществленіи безсознательно проявляющагося въ природѣ принципа концентраціи; формы этого осуществленія—соціализмъ (въ области экономики) и любовь (въ области морали).

**В. Алексѣевъ.**—*Н. В. Булгаевъ и идеалистическія проблемы московской математической школы.*

**Ed. v. Hartmann.**—*Ученіе о происхожденіи видовъ, теорія подбора и пути возникновенія видовъ.*

Ученіе о происхожденіи видовъ связано было Дарвиномъ съ теоріей подбора, благодаря чему возникло мнѣніе, будто ученіе о происхожденіи видовъ служитъ подкрѣпленіемъ для натуралистическаго и механистическаго міросозерпанія. Но теорія подбора не въ состояніи сама по себѣ объяснить происхожденіе видовъ. Подборъ есть лишь одно изъ условій возникновенія видовъ; всѣ его результаты имѣютъ исключительно отрицательный характеръ и сводятся къ устраненію нецѣлесообразнаго, неприспособленнаго. Положительные результаты достигаются лишь

благодаря цѣлесообразной измѣняемости и приспособляемости организмовъ, а эти качества послѣднихъ отнюдь не являются продуктами подбора, но, напротивъ, представляютъ предпосылки послѣдняго. Какъ измѣняемость, такъ и приспособляемость суть частныя проявленія общаго мірового закона коррелятивности развитія: въ гармоническомъ развитіи органической и неорганической природы, свободномъ отъ власти случайности, закономѣрно осуществляется единый предустановленный творческій планъ. Такое воззрѣніе открываетъ болѣе утѣшительныя перспективы на будущія судьбы человѣчества, нежели тѣ, какія вытекаютъ изъ механическаго міросозерцанія или изъ гипотезы о созданіи человѣка посредствомъ единого творческаго акта.

**W. Schallmayer.**—*Къ вопросу о социальномъ и политическомъ значеніи естественныхъ наукъ, особенно біологіи.*

Очередная задача социальной науки—познаніе и признаніе особыхъ, равноцѣнныхъ съ національно-экономическими, національно-біологическими проблемами и интересами. Задача социально-біологической политики—борьба съ физиологическимъ вырожденіемъ—неосуществима до тѣхъ поръ, пока держится отрицательный взглядъ социологовъ и экономистовъ на значеніе естествознанія для социальной науки и политики. Методологическіе аргументы, выставляемые въ защиту такого взгляда, несостоятельны.

**G. Stosch.**—*Классификація общественныхъ формъ у Шлейермахера.*

Общество есть для Шлейермахера продуктъ «этического процесса», т. е. воздѣйствія разума на природу и сознаніе, имѣющаго цѣлью конечное совершенное ихъ сляніе и подчиненнаго двумъ законамъ: закону индивидуальности (разумъ проявляется только въ личностяхъ) и закону тождества, единства (сфера проявленія этого единства—общество). Высшія общественныя формы, или «совершенныя этическія формы», это—1) государство, 2) свободная общественность, 3) общеніе въ знаніи, 4) церковь.—Цѣнность социологическихъ построеній Шлейермахера—въ тенденціи подчинить науку обществу всединству знанія.

**XXX. Jahrgang. (1906).**

**R. v. Schubert-Soldern.**—*О значеніи теоретико-познавательнаго солипсизма и о понятіи индукціи.*

Теоретико-познавательный солипсизмъ не долженъ истолковываться въ трансцендентномъ смыслѣ и представляетъ лишь

методъ изслѣдованія. Онъ не утверждаетъ, будто существуетъ только познающее я и будто міръ—продуктъ послѣдняго, а лишь говоритъ, что наше познаніе не въ состояніи выйти за предѣлы нашего сознанія, за предѣлы индивидуальной связи содержаній я. Міръ есть законмѣрное сосуществованіе и послѣдовательность независимыхъ отъ индивидуальнаго я данныхъ. Солипсизмъ оставляетъ просторъ для различныхъ метафизическихъ рѣшеній проблемы реальности міра. Впрочемъ, послѣдовательно провести его невозможно даже въ области теоріи познанія, ибо для насъ обязательно признаніе равноцѣнности съ нашимъ познаніемъ познанія, субъектъ котораго—чужое я.—Различеніе индуктивнаго и дедуктивнаго методовъ познанія—ложно; научный методъ познанія причинной связи—единъ. Въ основѣ т. наз. индукціи, какъ послѣдняя выражена въ четырехъ методахъ «Логики» Милля, лежитъ не юмо-миллевская предпосылка частоты случаевъ одинаковой послѣдовательности, а изолированіе изслѣдуемыхъ фактовъ, выдѣленіе и введеніе условій фактически-данныхъ состояній. По существу таковъ же и методъ математики.

**K. Marbe.**—*Замѣтки изъ области логики и граничащихъ съ нею наукъ.*

Три очерка: 1) Къ ученію о признакахъ; 2) Отвѣтъ на замѣтку Вундта, написанную по поводу сочиненія автора: «Экспериментально-психологическія изслѣдованія о сужденіи»; 3) Значеніе словъ и ученіе о понятіи.

**M. Frischeisen-Köhler.**—*Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники.*

Не высказывая собственнаго взгляда на данную проблему, авторъ даетъ очеркъ исторіи ученія о субъективности чувственныхъ качествъ, начиная съ греческой философіи и кончая его обоснованіемъ у современниковъ (посредствомъ принципа свободной отъ противорѣчій связи воспріятій—у Вундта и Brentano; посредствомъ физиологіи чувствъ—у Гельмгольца; посредствомъ закона сознанія—у Lotze, Béné, Bergmann; посредствомъ критики познанія—у Natorp) и излагаетъ аргументы, выдвинутые противъ этого ученія (въ древней философіи, Фехнеромъ, энергетикой Гельма и Ostwald, Лассвицомъ, Авенаріусомъ, Рилемъ, Шуппе и др.).

**E. Koch.**—*О естественно-научныхъ гипотезахъ.*

Задача статьи—не рѣшеніе вопроса о научной цѣнности гипо-

тезъ, а выясненіе тѣхъ изъ отличительныхъ чертъ послѣднихъ, которыя интересны, по мнѣнію автора, съ психологической точки зрѣнія.

**H. Reybekiel-Schapiro.**—*Интроспективный методъ въ современной психологіи.*

Изложеніе и оцѣнка психологическихъ теорій Ф. Brentano, Конта, Б. Эрмана и Ремке, Фолькельта, Горвича, Маудсли, Экснера, Гейнриха и Вундта.

**E. v. Aster.**—*О теоретико-познавательныхъ основахъ біологическихъ наукъ (По поводу соч. А. Паули: „Дарвинизмъ и ламаркизмъ“).*

Въ дарвинизмѣ содержатся двѣ теоріи: теорія эволюціи и ученіе о средствахъ эволюціи, т.-е. о естественномъ отборѣ въ борьбѣ за существованіе. Первая существовала задолго до дарвинизма, второе—исключительная собственность послѣдняго. Научная цѣнность обѣихъ теорій неодинакова: механическое пониманіе, частный случай котораго есть теорія отбора, не въ состояніи объяснить развитіе органическихъ тѣлъ; ученіе же объ эволюціи есть необходимый элементъ всякаго научнаго пониманія природы. Необходимая основа ученія объ эволюціи—признаніе изначальной цѣлесообразности въ органической природѣ, но цѣлесообразности не субъективной (какъ думаетъ Паули), а объективной.

**G. Wernick.**—*Идея дѣйствительности.*

Статья еще не кончена.

**P. Barth.**—*Исторія воспитанія въ социологическомъ освѣщеніи.*  
5-ая часть еще неконченной статьи.

**S. Kraus.**—*Къ познанію социальнаго значенія потребности.*

Основная проблема социальныхъ наукъ, т.-е. проблема причинъ человѣческихъ поступковъ, неправильно рѣшенная теоріей историческаго матеріализма, сводится къ вопросу о причинахъ возникновенія потребностей. Эти причины лежатъ въ человѣческомъ индивидуумѣ, какъ субъектъ хотѣнія и чувствованія; средою опредѣляются лишь послѣдовательность и конкретныя формы желаній личности; по существу же послѣдняя детерминирована лишь собою и есть независимый отъ среды творецъ своихъ поступковъ.

**P. Barth.**—*Къ столѣтію со дня рожденія Дж. Ст. Милля.*

Л. М.



ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1907 ГОДЪ (18-й годъ изданія)

на общепедагогическій журн. для учителей и дѣтелей по народному образованію

## „РУССКАЯ ШКОЛА“.

Журналъ издается по слѣдующей программѣ: 1) Вопросы общей реформы системы образованія. 2) Злободневные вопросы школьнаго дѣла. 3) Общие вопросы образованія и воспитанія. 4) Педагогическая психологія. 5) Школьная гигиена. 6) Исторія школы. 7) Методика преподаванія. 8) Беллетристическія произведенія съ сюжетами, взятыми изъ жизни школы, и школьныя воспоминанія. 9) Обзоры новѣйшихъ теченій въ области знанія (научный фельетонъ). 10) Дѣятельность государственныхъ и общественныхъ учреждений въ области народнаго образованія (Гос. Дума, земство и т. п.). 11) Иностранная школа. 12) Инородческая школа. 13) Начальная школа. 14) Городскія училища. 15) Средняя школа. 16) Высшая школа. 17) Профессіональная школа. 18) Вопросы женскаго образованія. 19) Внѣшкольное образованіе.

Кромѣ статей разныхъ авторовъ по означенной программѣ журналъ даетъ ежемѣсячно слѣдующіе отдѣлы: I. Критика и библиографія педагогическихъ и популярно-научныхъ сочиненій. II. Хроника нар. образованія на Западѣ. III. Хроника начальнаго образованія. IV. Хроника народныхъ библиотекъ. V. Хроника воскресныхъ школъ. VI. Хроника профессиональнаго образованія. VII. Забѣтки изъ текущей жизни. VIII. Разныя извѣстія. IX. Правительственныя распоряженія.

Въ „Русской Школѣ“ принимаютъ участіе слѣдующія лица: Н. Я. Абрамовичъ, Х. Д. Алчевская, К. И. Андрѣенко, Ц. П. Балтадонъ, проф. И. А. Бодуэнь-де-Куртена, И. А. Бѣловерскій, И. П. Бѣлокопскій, В. П. Вахтеровъ, П. И. Вейнбергъ, Б. П. Вейнбергъ, д-ръ А. С. Виреніусъ, Е. М. Гаршинъ, проф. И. М. Гревсъ, А. Г. Гоглибъ, Я. Я. Гуревичъ, А. Я. Гуревичъ, К. Н. Деруновъ, О. А. Добіашъ, К. В. Ельницкій, Н. М. Жестелевскій, И. П. Житецкій, С. А. Золотаревъ, Г. Г. Зоргенфрей, К. А. Иваковъ, проф. Д. Н. Кайгородовъ, П. О. Каптеревъ, проф. Н. И. Карѣевъ, П. Н. Казанцевъ, В. А. Келтуяла, Н. П. Каминъ, П. А. Конскій, Н. И. Коробка, А. А. Карасевъ, проф. Н. Н. Лаптевъ, Б. А. Лезинъ, Л. К. Лемке, проф. П. Ф. Лесгафтъ, А. Л. Липовскій, А. А. Локтиаъ, О. С. Матвѣевъ, И. И. Мещерскій, П. Г. Мажуевъ, А. В. Мезіеръ, А. П. Налимовъ, А. П. Нечаевъ, А. Новиковъ, А. В. Оссянниковъ, Ф. Ф. Ольденбургъ, проф. И. Г. Оршакскій, С. А. Острогорскій, Ф. И. Павловъ, О. Х. Павловичъ, проф. А. Л. Погодянъ, В. Подстелаяскій, С. Н. Поляковъ, В. Л. Розенбергъ, Г. П. Роконъ, И. А. Рудневъ, Н. А. Рубакинъ, Е. П. Рѣпина, С. Ф. Русова, М. Н. Салтыкова, проф. И. А. Сикорскій, И. С. Симоновъ, Л. С. Севрукъ, проф. Ир. П. Скворцовъ, А. О. Соколовъ, М. И. Страхова, проф. Сумцовъ, М. А. Тростниковъ, А. М. Тютрюмовъ, К. А. Тюлелѣвъ, В. И. Чарнолусскій, Н. В. Чеховъ, В. И. Фармаковский, А. П. Флеровъ, В. А. Флеровъ, проф. В. М. Шамковичъ, С. И. Шохоръ-Троцкій, Н. С. Шохоръ-Троцкая, д-ръ В. Ф. Якубовичъ, А. Яцмирскій и др.

„Русская Школа“ выходитъ ежемѣсячно книжками, не менѣе пятнадцати печ. листовъ каждая (за май-іюнь и іюль-августъ—семь р., съ доставкой—7 руб. 50 коп.: для иногороднихъ съ пересылкою—восемь руб.; за границу—девять руб. въ годъ. Сельскіе учителя, выписывающіе журналъ за свой счетъ, могутъ получать журналъ за шесть руб. въ годъ, съ разсрочкою уплаты въ два срока. Города и земства, выписывающіе не менѣе 10 экз., пользуются уступкою въ 15<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Книжные магазины получаютъ за комиссію 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> съ годовою цѣны. Подписка съ разсрочкою и уступкою принимается только въ конторѣ журнала.

Журналъ „Р. Ш.“ допущенъ Ученымъ Комитет. Мин. Нар. Просв. къ выпискѣ для фундаментальныхъ библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній, а также въ учительскія библиотекы низшихъ учебныхъ заведеній.

Золотая медаль на международной выставкѣ „Дѣтскій Миръ“ въ 1904 году.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Сиб., Лиговская ул., 1).

Редакторъ-издатель Я. Я. Гуревичъ.