

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 XXII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга I (106).

ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ—1911 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.
Шименовская ул., соб. домъ.

СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Психологія женщинъ. В. Хвостова	1
Что нужно знать педагогу изъ психологіи. Г. Челпанова .	38
Позиція религіи въ новое время и предѣлы религіозной эволюціи. И. Холопова	70

Скептицизмъ и догматизмъ Юма. Г. Шпетта	1
Къ вопросу о трансцендентной реальности. М. Рубин- штейна	19
Идея личности въ ученіи Штирнера. И. Ильина	55
Новая система панлогизма. А. Селитренникова	94
Критика и библиографія.	
I. Библиографическій листокъ.	
Извѣстія и замѣтки.	
Московское Психологическое Общество.	
(Отчеты о засѣданіяхъ).	
Объявленія.	

Психологія женщинъ.

(G. Heymans. Die Psychologie der Frauen. Heidelberg, Winter. 1910) 1).

I.

Женщины не могут пожаловаться на невниманіе къ нимъ со стороны научной литературы. Специальные справочные каталоги по женскому вопросу достигаютъ весьма почтенныхъ размѣровъ, не обнимая собою всего, что по этому поводу напечатано на разныхъ языкахъ культурнаго міра. Въ частности нельзя сказать, чтобы мала была литература по вопросу о женской психикѣ. Можно перечислить гораздо больше полусотни трудовъ, посвященныхъ въ современной литературѣ этой темѣ 2). Если кто можетъ считать себя обиженнымъ, то скорѣе мужчина, такъ какъ почти не существуетъ книгъ, специально трактующихъ мужскую психологию. Этотъ пробѣлъ лишь отчасти восполняется тѣмъ, что объ особенностяхъ мужской психики приходится говорить всѣмъ авторамъ, изучающимъ женскую психологию.

Но это обиліе трудовъ по психологіи женщинъ не доказываетъ еще того, что эта отрасль научнаго знанія дѣй-

1) Докладъ, прочитанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 4 декабря 1910 г.

2) См. списокъ у *Heymans*, die Psychologie der Frauen, 307—8. Ср. также Verzeichniss der zur Frauenfrage 1851—1901 in Deutschland erschienenen Schriften, herausg. von Deutsch-Evangelischen Frauenbund, mit Nachtrag 1902—4 (Hannover, 1904), 229—230, 59—60. List of works in the New-York public Library relating to Woman, 10—20.

ствительно серьезно разработана. Интересъ къ вопросу проявляется давно, но очень рѣдко за его разрѣшеніе берутся настоящіе ученые, которые относятся къ своей задачѣ съ полнымъ научнымъ безпристрастіемъ и съ надлежащей серьезностью. Въ большинствѣ случаевъ качество работы страдаетъ либо отъ того, что за нее принимаются дилеттанты, не въ достаточной степени считающіеся со строгими требованіями научнаго метода, либо отъ того, что къ дѣлу приступаютъ не въ цѣляхъ объективнаго теоретическаго изслѣдованія, но для разрѣшенія какихъ-нибудь практическихъ вопросовъ, въ родѣ проблемы женскаго избирательнаго права или допущенія женщинъ въ университеты. Обоими этими недостатками страдаетъ, на примѣръ, извѣстный трудъ нашего соотечественника П. Е. Астафьева «Психическій міръ женщины» (М., 1899). Астафьевъ идетъ въ своей работѣ почти исключительно дедуктивнымъ путемъ. Онъ исходитъ изъ фізіологическаго назначенія женщины и отсюда при помощи логическихъ умозаключеній выводитъ всѣ ея характерныя особенности, не заботясь о достаточномъ выясненіи вопроса на почвѣ тщательно и критически подобранаго матеріала фактовъ. Все изслѣдованіе притомъ проникнуто совершенно опредѣленными точками зрѣнія на практическое разрѣшеніе женскаго вопроса, сводящееся, въ сущности, къ полному его устраненію.

Какъ разнообразны воззрѣнія, высказываемыя разными авторами по вопросу объ отличительныхъ чертахъ женской психики, хорошо иллюстрируетъ одна современная писательница въ этой области ¹⁾. На нѣсколькихъ страницахъ она сопоставляетъ различные отзывы о женщинахъ и получаетъ картину, отличающуюся удивительной пестротой. Въ то время какъ одни считаютъ отличительной особенностью женщины ея податливость и способность къ подчиненію, другіе, напротивъ, наклонность къ господству и властвованію выдвигаютъ, какъ основное свойство типиче-

¹⁾ *Rosa Mayreder, Zur Kritik der Weiblichkeit* ³(1910), 9—13.

ской женщины. Одни считаютъ кротость свойствомъ, присущимъ женщинамъ, другіе выступаютъ съ утверженіемъ, что именно гнѣвность есть такая форма аффекта, которая издавна и съ полнымъ основаніемъ приписывается женщинамъ. Женщины по природѣ консервативны, утверждаютъ одни изслѣдователи, въ то время какъ другіе съ полнымъ убѣжденіемъ заявляютъ, что именно женщинами держится революціонный духъ. Есть писатели, которые восхваляютъ женщину за ея духъ законности, въ то время какъ другіе возмущаются ея по существу неюридическимъ складомъ и природной несправедливостью. Умѣренность и сдержанность украшаетъ женщину въ глазахъ однихъ, а другіе полагаютъ, что нѣтъ женщинъ, которыя въ душѣ не были бы склонны къ полной порочности. Прилежаніе и постоянство характеризуютъ женщину въ глазахъ ея поклонниковъ, тогда какъ цѣлый рядъ писателей обвиняетъ женщинъ въ непостоянствѣ и легкомысліи. Одни считаютъ женщину особенно способной къ анализу, тогда какъ другіе огорчаются именно недостаточной силой анализа у женщинъ. Самая любовь женская характеризуется у разныхъ писателей иногда діаметрально противоположными чертами. Слѣдуетъ къ этому добавить, что многіе отрицаютъ вообще наличность коренныхъ психическихъ различій между полами и тѣмъ еще болѣе увеличиваютъ разноголосицу.

При такомъ состояніи дѣла большой интересъ представляетъ попытка разработать вопросъ о женской психологіи, исходящая отъ крупнаго ученаго, извѣстнаго уже своими работами какъ въ области философіи, такъ и въ области психологіи,—попытка, поставленная на вполнѣ научную почву и выполненная съ соблюденіемъ самыхъ строгихъ требованій научнаго безпристрастія. Я разумю только что появившуюся книгу гронингенскаго профессора *Гейманса* „Психологія женщинъ“. Эта книга составляетъ, несомнѣнно, крупный вкладъ въ литературу по спеціальной психологіи, и потому я счелъ умѣстнымъ составить краткое изложеніе основныхъ выводовъ автора и ознакомить съ ними присут-

ствующихъ. Предупреждаю, впрочемъ, что въ этомъ докладѣ я не слѣдую порядку изложенія автора; я по-своему сгруппировалъ тотъ матеріалъ, который даетъ намъ Геймансъ въ своемъ изслѣдованіи ¹⁾, а въ заключение постараюсь выяснитъ нѣкоторыя общія точки зрѣнія, которыя могутъ быть поддерживаемы на основаніи выводовъ, заключающихся въ трудѣ Гейманса.

Какъ въ предисловіи къ своей книгѣ, такъ и на заключительной ея страницѣ Геймансъ отмѣчаетъ, что онъ самъ весьма далекъ отъ того, чтобы видѣть въ своемъ трудѣ окончательное разрѣшеніе поставленной проблемы. Матеріалъ, которымъ располагаетъ изслѣдователь женской психики въ наше время, еще слишкомъ ничтоженъ, чтобы можно было мечтать о какихъ-нибудь окончательныхъ выводахъ. Но книга Гейманса составляетъ эпоху въ разработкѣ вопроса, потому что авторъ чрезвычайно серьезно относится къ методологической сторонѣ дѣла, т.-е. идетъ въ своемъ изслѣдованіи съ надлежащей осторожностью, и вполне отрѣшается отъ всякихъ практическихъ тенденцій, т.-е. не заглядываетъ ни въ область политики, ни въ область педагогики, ни въ область экономики.

Геймансъ считаетъ психологію женщинъ отдѣломъ такъ называемой *спеціальной психологіи* ²⁾. Эта наука имѣетъ своимъ предметомъ изученіе тѣхъ особенностей и различій, которыя наблюдаются въ человѣческомъ сознаніи. Психическія особенности людей можно изучать, во-первыхъ, въ ихъ соотношеніяхъ между собою. Такъ, можно сдѣлать предметомъ научнаго изслѣдованія вопросъ объ эмоціональности и фантазіи въ ихъ взаимномъ соотношеніи. Въ результатѣ изслѣдованій такого рода можетъ быть построено ученіе

¹⁾ Самъ Геймансъ располагаетъ свой матеріалъ въ слѣдующемъ порядкѣ: сознательное и безсознательное, чувства, воспріятіе и представленіе, интеллектъ, воля и дѣйствованіе, происхожденіе психическихъ различій между полами.

²⁾ *Meitman*, *Intelligenz und Wille* (1908), стр. IV и 1, говоритъ о практической или прикладной психологіи.

о темпераментахъ, о психическихъ типахъ. Во-вторыхъ, можно изслѣдовать отношеніе психическихъ особенностей людей къ такимъ ихъ различіямъ, которыя сами уже къ психической сферѣ не относятся, напримѣръ, къ возрасту, полу, національности, социальному положенію. Такъ мы получаемъ психологию ребенка, психологию ученаго, художника и т. п. Къ послѣднему разряду относится и психология женщинъ. Слѣдуетъ отмѣтить, впрочемъ, что книга Гейманса содержитъ въ себѣ интересный матеріалъ и по вопросамъ специальной психологии, отнесеннымъ авторомъ въ первый разрядъ.

Приступая къ изслѣдованію, Геймансъ дѣлаетъ нѣсколько важныхъ предупрежденій читателю. Во-первыхъ, онъ указываетъ, что различія мужской и женской психики въ его глазахъ отнюдь *не являются различіями по цѣнности*. Конечно, всѣ различія по цѣнности предполагаютъ наличность фактическихъ различій, но отсюда не слѣдуетъ, что и всѣ фактическія различія должны приводить къ различіямъ по цѣнности. Мужчины и женщины могутъ оказаться весьма различными по своему психическому укладу, но это не мѣшаетъ имъ быть вполне равноцѣнными существами ¹⁾. Далѣе, слѣдуетъ имѣть въ виду, что психическія различія между полами являются вообще *различіями не по качеству, а лишь по степени*. Какъ мужчины, такъ и женщины обладаютъ всѣми психическими свойствами, присущими человѣку вообще, но обладаютъ этими свойствами въ разныхъ степеняхъ: у одного пола болѣе рѣзко выражены одни свойства, у другого эти свойства выступаютъ слабѣе, но зато болѣе развиты другія свойства. Наконецъ, не нужно забывать, что различія эти имѣютъ *статистическій характеръ*. Дѣло идетъ о выясненіи типа средней женщины и средняго мужчины. Слѣдовательно, правильность полученныхъ выводовъ не можетъ быть опровергнута ссылкой на тѣ или другіе единичные

¹⁾ Мейтани, цит. соч., стр. 30, устанавливаетъ, какъ общее правило, что едва ли есть какая-нибудь духовная особенность, которая была бы только вредна, или же такая, которая была бы во всякомъ случаѣ выгодна.

примѣры. Могутъ быть уклоняющіяся отъ нормы, т.-е. весьма мужественныя женщины, такъ же какъ встрѣчаются и женственные мужчины. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ извѣстныя свойства у женщинъ выражены сильнѣе, чѣмъ у мужчинъ, и въ этой степени встрѣчаются у большинства представительницъ этого пола.

Свои вступительныя разсужденія авторъ заканчиваетъ обзорѣніемъ того матеріала, который можетъ быть положенъ въ основу предстоящей работы. Онъ указываетъ на слѣдующіе *важнѣйшіе источники*. 1) Грубая индукція, которая получается у людей на основаніи данныхъ повседнежнаго опыта и выражается въ болѣе или менѣе опредѣленныхъ сужденіяхъ о типическихъ явленіяхъ. Сужденія эти обыкновенно даже не подкрѣпляются опредѣленными аргументами, но, по большей части, только иллюстрируются примѣрами. Конечно, такой матеріалъ весьма много теряетъ въ своей научной пригодности, такъ какъ не поддается методической провѣркѣ, но вполне отвергать его не слѣдуетъ. Авторъ часто пользуется въ своей работѣ сужденіями, высказанными о женщинахъ разными писателями; иногда онъ прибѣгаетъ и къ народнымъ пословицамъ, которыя представляютъ собою довольно однохарактерный матеріалъ, будучи результатомъ грубой индукціи цѣлыхъ народныхъ массъ. 2) Экспериментъ фантазіи, который состоитъ въ томъ, что кто-нибудь старается по возможности погрузиться въ психическій міръ другого лица и какъ бы самому его пережить и описать. Это—пріемъ романиста и историка, который пытается реконструировать психологію своего героя. И этотъ матеріалъ имѣетъ свою цѣнность, но авторъ предпочитаетъ пользоваться имъ какъ можно менѣе, въ виду его еще болѣе слабой надежности, чѣмъ результатовъ грубой индукціи. 3) Дедукція, которая пытается разрѣшить вопросъ при помощи логическихъ умозаключеній изъ извѣстныхъ общихъ посылокъ. Я уже указывалъ въ началѣ своего изложенія на работу Астафьева, которая написана именно такимъ методомъ. Геймансъ совершенно основательно замѣчаетъ, что

дедукція является гораздо болѣе средствомъ для объясненія уже установленныхъ фактовъ, нежели для ихъ установленія и доказательства. 4) Научная индукція, которая должна опираться на строго систематизированныя и проверенныя данныя опыта. Матеріаль для такой индукціи доставляютъ біографическіе очерки, специально поставленныя анкеты, психологическій экспериментъ, производимый по опредѣленной методѣ, общей для массы изслѣдователей, статистическія данныя, особенно по вопросамъ о душевныхъ болѣзняхъ и преступности. Авторъ и самъ собиралъ матеріаль такого рода. Въ своемъ изслѣдованіи онъ широко использовалъ матеріаль двухъ анкетъ, имъ самимъ организованныхъ въ Голландіи. Одну изъ этихъ анкетъ онъ называетъ анкетой наслѣдственности. Она состояла въ томъ, что большое количество нидерландскихъ врачей было опрошено объ извѣстныхъ имъ семьяхъ въ цѣляхъ выясненія передачи по наслѣдству психическихъ свойствъ. Другую анкету Геймансъ называетъ школьной анкетой. Она получила путемъ опроса учителей и учительницъ въ 54 нидерландскихъ среднихъ школахъ, при чемъ для настоящаго изслѣдованія авторъ считаетъ особенно цѣннымъ матеріаль, полученный изъ совмѣстныхъ школъ.

Малое количество такихъ анкетъ и неудовлетворительная постановка психологическаго эксперимента являются въ глазахъ автора главной причиной скудости матеріала по изучаемому имъ вопросу. Поэтому теперь можно дать только очень грубые контуры сооружаемаго зданія, да и то съ рискомъ, что при дальнѣйшемъ накопленіи матеріала все зданіе обвалится, за исключеніемъ, впрочемъ, заложеннаго для него фундамента ¹⁾.

¹⁾ Въ числѣ источниковъ у Гейманса, конечно, не упоминается *самонаблюденіе*, которое въ этой области ему, какъ мужчинѣ, недоступно. Но онъ знаетъ значеніе этого неизбежнаго недостатка своей работы и потому заявляетъ, что „настоящую психологию женщины мы, конечно, должны ожидать отъ женщины, которая будетъ въ достаточной степени женщиной, чтобы пережить въ себѣ все богатство женской души, и въ то же время достаточно приближаться къ мужскому образу мысли, чтобы аналитически осилить это богатство“ (12).

II.

Въ какихъ же, спрашивается, отличительныхъ чертахъ вырисовывается передъ нами психологія типической „средней“ женщины на основаніи изслѣдованія Гейманса? Я считаю возможнымъ свести выводы Гейманса къ шести основнымъ положеніямъ.

1. *Эмоціональность.* Общепризнаннымъ свойствомъ женщины является большая эмоціональность сравнительно съ мужчиной. Женщина гораздо сильнѣе мужчины чувствуетъ и въ болѣе сильной степени выражаетъ вовнѣ свои чувствованія. Не выдерживаетъ серьезной критики мнѣніе Ломброзо, будто женщина чувствуетъ слабѣе мужчины и только выражаетъ свои чувства энергичнѣе ¹⁾. Реакціи чувства въ жизни женщины и встрѣчаются гораздо чаще; онѣ проникаютъ собою все ея существованіе. „Для средняго мужчины возбужденія чувства составляютъ переходящія уклоненія отъ нормальнаго состоянія духа, лишь немного отклоняющагося отъ пункта безразличія; средняя женщина находитъ въ этихъ реакціяхъ свою естественную сферу, гдѣ она чувствуетъ себя дома и которую она покидаетъ только рѣдко и неохотно. Она все воспринимаетъ съ эмоціональной стороны, для нея ничто не безразлично, за исключеніемъ только того, что на время вытѣснено изъ ея сознанія другимъ элементомъ, еще въ большей степени окрашеннымъ чувствомъ... Она принимаетъ нѣкоторыя вещи

1) Ломброзо основываетъ этотъ свой выводъ на томъ, что женщины оказываются менѣе чувствительны къ раздраженіямъ при экспериментахъ, что онѣ терпѣливѣе мужчинъ выносятъ хирургическія операціи и болѣзни, спокойно переносятъ всякаго рода лишенія и т. п.; слѣдовательно, въ остальныхъ случаяхъ, заключаетъ онъ, женщины только по внѣшности сильнѣе выражаютъ свои чувства, но на самомъ дѣлѣ чувствуютъ слабѣе мужчинъ. На это Геймансъ возражаетъ, что объ интенсивности чувства у другого человека мы можемъ судить вообще только по внѣшнимъ проявленіямъ, и если въ однихъ случаяхъ слабыя проявленія заставляютъ изслѣдователя заключить къ слабой степени чувства, то на какомъ же основаніи при сильныхъ проявленіяхъ тотъ же изслѣдователь дѣлаетъ иное заключеніе? (68—69).

слишкомъ трагически, чтобы имѣть возможность принять другія съ надлежащей степенью серьезности“ (72). Поэтому женщина сильно и страстно желаетъ, проявляетъ нетерпѣніе и пылкость въ надеждахъ; при помощи своей живой фантазіи она представляетъ себѣ будущія страданія или несчастія гораздо живѣе и интенсивнѣе, чѣмъ мужчина, и въ связи съ этимъ меньше огорчается, потерпѣвъ дѣйствительно неудачу, къ которой заранѣе успѣла въ мысляхъ приспособиться. Но перенесенныя эмоціи оставляютъ на женщинѣ слѣды и на будущее время, въ особенности эмоціи непріятнаго характера, состоящія въ скорбныхъ чувствахъ ¹⁾). Сильный аффектъ каждаго даннаго момента можетъ однако оттѣснить на задній планъ и такія настроенія. Чувство у женщины быстрѣе достигаетъ высшей точки и сразу проявляется въ рѣзкой степени. Поэтому женщины чаще мужчинъ бываютъ веселы и бодры, но чаще ихъ бываютъ и въ грустномъ, подавленномъ настроеніи; чаще проявляются у нихъ и быстрая смѣна настроеній; рѣже, чѣмъ мужчины, онѣ бываютъ спокойны и ровны. Въ особенности легко поддаются женщины чувству страха передъ непосредственной опасностью, что, вѣроятно, стоитъ въ связи и съ сознаниемъ меньшей физической силы. Весьма чувствительны женщины къ ироніи и насмѣшкѣ.

Женщина настолько живетъ чувствомъ, что она даже любить сильныя душевныя эмоціи и находитъ извѣстное наслажденіе въ страданіяхъ своихъ и чужихъ. Будучи въ общемъ гораздо сострадательнѣе мужчины, женщина въ то же время часто обнаруживаетъ склонность къ жестокости и способна наслаждаться зрѣлищемъ страданія. Во всѣ времена исторіи женщины въ большомъ количествѣ посѣщали кровавыя зрѣлища, въ родѣ гладіаторскихъ игръ, казней, боя быковъ. Женщина любитъ запрещенное въ виду сильныхъ

¹⁾ Нѣкоторыя данныя по этому вопросу см. въ книгѣ *A. Kowalewski, Studien zur Psychologie des Pessimismus* (1904), стр. 69 и 102—114; вполнѣ определенныхъ выводовъ изъ этихъ данныхъ для сравнительной психологіи половъ сдѣлать нельзя.

эмоцій, связанныхъ съ его достиженіемъ (ибсеновская „Дочь моря“).

Эмоціональность женщины приводитъ къ весьма характерному для нея свойству: большей, сравнительно съ мужчиной, *узости сознанія*. Интересъ женщины направленъ всегда на нѣчто, задѣвающее ея чувство, и потому предметъ ея интереса въ каждый данный моментъ обыкновенно вытѣсняетъ собою изъ сознанія всѣ другія содержанія. Вотъ почему женщина въ каждый моментъ можетъ быть сосредоточена лишь на чемъ-нибудь одномъ и, отвлекаясь въ сторону, вынуждена совсѣмъ оставить то, чѣмъ она занималась до отвлечения. Такое суженіе сознанія характерно не только для женщинъ, но вообще для эмоціональныхъ людей¹⁾. Въ патологическомъ проявленіи оно доходитъ до явленій анестезіи, которыми характеризуется истерія, болѣзнь, преимущественно свойственная женщинамъ. Въ связи съ этимъ свойствомъ женщина оказывается въ большей степени доступна внушеніямъ; внушаемость развивается на той почвѣ, что извѣстное представленіе способно на время съ большой силой захватить все сознаніе женщины и безпрепятственно проявлять свое дѣйствіе на волю, заграждая доступъ въ сознаніе другимъ представленіямъ. Этимъ объясняются и моментальныя смѣны настроеній, характерныя для женщинъ; напримѣръ, на длинной прогулкѣ пѣшкомъ женщина способна долгое время совсѣмъ не замѣчать усталости, чтобы затѣмъ сразу объявить о своемъ полномъ изнеможеніи.

Въ волевой сферѣ эмоціональность женщинъ сказывается въ присущей имъ импульсивности. Среди женщинъ мало спокойныхъ и всесторонне разсудительныхъ натуръ. Преобладаютъ женщины, склонныя слѣдовать въ своихъ поступкахъ всякимъ измѣненіямъ окружающей среды и импуль-

¹⁾ Весьма возможно, что узость сознанія вознаграждается болѣе *быстрымъ ритмомъ* психической жизни у женщинъ. Въ быстротѣ ритма видятъ отличительную черту женской психики, напр., Астафьевъ (въ указ. книгѣ). Гейманъ этого вопроса не касается.

сивно превращать каждый возникающій въ сознаниі мотивъ въ дѣйствиіе. Женщины склонны къ фанатизму: среди нихъ въ большемъ процентѣ всегда представлены крайнія теченія политической, религіозной, нравственной жизни, чѣмъ среди мужчинъ. Каждому дѣлу онѣ отдаются съ большимъ жаромъ и влагаютъ въ него больше сердца, чѣмъ мужчины, если только это дѣло затронуло ихъ чувство. Именно въ силу этого своего свойства женщины, въ общемъ, не умѣютъ экономно распредѣлять свое время. Увлекаясь тѣмъ или другимъ занятіемъ, онѣ не различаютъ существеннаго и несущественнаго и забываютъ о времени. Геймансъ увѣряетъ, что если типичная женщина куда-нибудь собирается, то она никогда къ сроку не можетъ покончить съ процессомъ одѣванія; и напрасно мужчина будетъ ее просить начинать свои сборы на нѣсколько минутъ раньше: это ни къ чему не приведетъ, такъ какъ запаздываніе вызывается тѣмъ, что женщина, погруженная въ свой туалетъ, не замѣчаетъ теченія времени. Когда дамы прощаются, то онѣ иногда способны долгое время простоять въ передней за какимъ-нибудь разговоромъ, тема для котораго пришла въ голову въ самый послѣдній моментъ и настолько завладѣла сознаниемъ, что заставила забыть о теченіи времени (109). Иногда какая-нибудь мелочь въ такой мѣрѣ заполняетъ вниманіе женщины, что способна весьма существенно и на долгое время измѣнить ея настроеніе.

2. *Фантазія*. Женщины въ общемъ обладаютъ болѣе богатой и живой фантазіей, чѣмъ мужчины. Это свойство стоитъ въ тѣсной связи съ эмоціональностью (94, 133). Женщинъ вообще часто приходится сближать съ артистами ¹⁾. Школьные работы дѣвочекъ отличаются въ гораздо большей степени присутствіемъ фантазіи, чѣмъ работы мальчиковъ. Женщины превосходятъ мужчинъ въ умѣніи рассказывать ими самими выдуманныя исторіи. Онѣ гораздо

¹⁾ Ср. объ эмоціональности артистовъ и о значеніи подсознательной сферы въ ихъ жизни *Jastrow, La subconscience* (1908), стр. 329 сл.

словоохотливѣе мужчинъ ¹⁾ и легче находятъ подходящія слова и выраженія.

Фантазія очень помогаетъ женщинѣ все преувеличивать. Поэтому женщинѣ труднѣе, чѣмъ мужчинамъ, дать вполне надежное показаніе о какомъ-либо событіи. Она легко волнуется по поводу мелочей, которыя въ ея фантазіи быстро превращаются въ весьма серьезныя вещи. Хорошо описываетъ подобные процессы женской психики Гроссъ. „Исторіи въ романахъ и юмористическихъ листкахъ, гдѣ женщина непосредственно вслѣдъ за отказомъ въ новомъ пальто начинаетъ горько плакать, являются баснями. На самомъ дѣлѣ въ подобномъ случаѣ происходитъ слѣдующее: она огорчается тѣмъ, что онъ ей отказалъ въ новомъ пальто; къ этому сейчасъ же присоединяется мысль о томъ, что недавно онъ отказалъ ей въ платьѣ, а какъ-то еще и въ посѣщеніи театра, что онъ въ подобномъ случаѣ обошелся съ ней неласково и началъ глядѣть въ окно, что въ сущности она достойная всякой жалости, непонятая, безгранично несчастная женщина; послѣ этого *crescendo*, которое часто разыгрывается *presto prestissimo*, раздражается уже потокъ слезъ“ (253).

Женщина любитъ все таинственное, мистическое. „Таинственное, темное, непонятное возбуждаетъ у типическаго мужчины прежде всего и главнымъ образомъ интеллектуальныя функціи, у типической женщины, напротивъ, функ-

¹⁾ Словоохотливость женщинъ стоитъ въ тѣсной связи съ ихъ эмоциональностью. Женщина вообще сильнѣе чувствуетъ потребность въ общеніи; она обыкновенно не можетъ долго пребывать въ одиночествѣ и держать про себя то, что ее волнуетъ; она ищетъ сочувствующихъ душъ. Разговоры женщинъ почти всегда окрашены чувствомъ и нерѣдко являются для нихъ не средствомъ, но самоцѣлью: разговоромъ женщина удовлетворяетъ свои эмоциональныя потребности (225). Въ связи съ конкретностью мышленія женщины чаще говорятъ о лицахъ, чѣмъ о предметахъ по существу (157). Онѣ легко подогрѣваются самымъ процессомъ спора, увлекаются чувствомъ симпатіи къ защищаемой идеѣ и благодаря этому становятся пристрастными (162, 165). Онѣ начинаютъ чувствовать своего рода жалость къ воззрѣнію, на которое кто-либо нападаетъ, и считаютъ своимъ долгомъ за него заступиться (166).

ціи чувства и фантазіи; мужчина пытается разложить это явленіе, свести къ его факторамъ, включить во всеобщую связь дѣйствительности; женщина молчитъ, поглощенная чувствами благоговѣнія, нравственнаго подъема, надежды, можетъ быть, даже содроганія и страха, которыя ей внушаетъ явленіе, и находить въ немъ желанное убѣжище, куда она можетъ укрыться со своими грезами изъ скучной дѣйствительности“ (82). Поэтому въ женщинѣ сильно развито религіозное чувство, но она очень склонна и къ всякаго рода суевѣріямъ. Благодаря своей эмоціональности, однако, женщина, разочаровавшаяся въ привлекавшей ее тайнѣ, весьма быстро можетъ перейти и къ полному отрицанію и невѣрію. Какъ выражается Маріонъ, она страстна, мистична и пламенно вѣритъ вплоть до невѣрія (82).

3. *Конкретность мышленія.* Чувство гораздо легче присоединяется къ конкретнымъ представленіямъ, нежели къ абстрактнымъ понятіямъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что эмоціональная по природѣ женщина любить все единичное, сложное, жизненное и отличается сравнительно слабымъ интересомъ къ абстракціямъ. Женщина далеко не въ такой степени, какъ мужчина, воодушевляется общими понятіями, каковы: право, свобода, равенство, прогрессъ, хотя она, конечно, не слабѣе мужчины будетъ реагировать на отдѣльные конкретные случаи, когда нарушаются индивидуальныя права или свободы. Ея патріотизмъ также носить не абстрактную форму, но выражается въ поклоненіи какому-нибудь конкретному представителю соотвѣтственной идеи, на примѣръ, правящему лицу или вождю партіи. Вообще, такъ наз. интеллектуальныя чувства имѣютъ для средней женщины меньше значенія, чѣмъ для средняго мужчины. Тоже самое относится и къ эстетическимъ чувствамъ: хотя женщины чувствуютъ красоту не меньше мужчинъ, но эстетическое чувство не выступаетъ у нихъ въ той абстрактной формѣ, въ какой оно требуется, на примѣръ, для чисто эстетической критики; къ нему всегда примѣшивается интересъ къ

другимъ признакамъ воспринимаемаго представленія, которые уже не имѣютъ эстетическаго характера, и это портитъ чистоту ихъ сужденій въ области прекраснаго (82—84).

Этимъ свойствомъ женщины Геймансъ объясняетъ тотъ фактъ, что женщина всегда оказывалась мало продуктивной въ области отвлеченной науки, даже въ такія эпохи, когда женщины пользовались совершенно свободнымъ доступомъ къ научнымъ занятіямъ и даже на университетскія кафедры, какъ это имѣло мѣсто, напримѣръ, въ Италіи эпохи возрожденія ¹⁾. Дѣло въ томъ, что женщину мало привлекаютъ абстрактныя построенія, а именно они-то и составляютъ самую сущность научнаго изслѣдованія. „Единичный конкретный фактъ привлекаетъ къ себѣ весь интересъ и все вниманіе; а то, что этотъ фактъ имѣетъ общаго съ другими случаями и что дѣлаетъ его пригоднымъ стать связующимъ пунктомъ для теоретическаго изслѣдованія, оставляетъ женщину равнодушной и само по себѣ не принимается во вниманіе“ (150). Поэтому, несмотря на большее прилежаніе, большую добросовѣстность и лучшіе, въ общемъ, результаты экзаменовъ, женщины, по окончаніи высшей школы, рѣдко обнаруживаютъ научную продуктивность, мало дали изъ своей среды научныхъ работниковъ, да и тѣ, которыхъ онѣ дали, не занимаютъ мѣсть первоклассныхъ. Для женщины научныя занятія рѣдко являются самоцѣлью. Въ работѣ съ абстракціями типическая женщина чувствуетъ себя выбитой изъ своей природной сферы. „Конечно, молодая женщина, какъ иногда и молодой мужчина, можетъ чувствовать себя призванной къ какому-нибудь научнымъ занятіямъ, такъ какъ она интересуется предметами, къ которымъ относятся эти занятія, напримѣръ, призванной къ ботаникѣ, такъ какъ она любитъ цвѣты, или къ исторіи, такъ какъ она чувствуетъ влеченіе къ извѣстнымъ историческимъ личностямъ или эпохамъ. Но оба вскорѣ убѣжда-

¹⁾ См. *M. Lipinska, Histoire des femmes médecins* (1900), стр. 145—157. Ср. обширный матеріалъ въ книгѣ *Rebière, Les femmes dans la science* (1897).

ются въ томъ, что строгая научная работа лишь въ исключительныхъ случаяхъ даетъ пищу этимъ чувствамъ; въ то время, однако, какъ молодой мужчина часто находитъ достаточное или болѣе чѣмъ достаточное вознагражденіе въ интеллектуальномъ удовлетвореніи, которое даетъ ему эта работа, молодая женщина чувствуетъ себя весьма разочарованной и не можетъ выработать въ себѣ настоящаго интереса къ новымъ занятіямъ“ (144). Чувство долга, самолюбіе, практическій расчетъ не позволяютъ бросить научныя занятія, но продуктивной въ наукѣ такая женщина стать не можетъ за отсутствіемъ необходимаго живого интереса къ абстрактной работѣ. То же самое относится къ такимъ искусствамъ, которыя не допускаютъ полнаго завладѣнія сознаниемъ со стороны подлежащихъ чувствованій, которыя требуютъ отъ художника извѣстнаго раздвоенія: съ одной стороны, сильныхъ эмоцій, съ другой стороны—ихъ объективированія. Женщина, при присущей ей большей цѣльности натуры, о которой рѣчь будетъ ниже, именно къ такому раздвоенію мало способна. Получается слѣдующій общій выводъ. „Рѣдкость женскихъ геніевъ въ наукѣ и техникѣ и, быть можетъ, въ искусствѣ менѣе покоится на отсутствіи надлежащихъ интеллектуальныхъ способностей, чѣмъ на отсутствіи соответственныхъ склонностей, менѣе на невозможности, чѣмъ на нехотѣніи. Ко всѣмъ этимъ областямъ примѣнимо то, что Лотце говоритъ по отношенію къ первой изъ нихъ: „едва ли существуетъ что-либо, чего не могъ бы понять женскій интеллектъ, но есть много такого, чѣмъ женщины никогда не могутъ выучиться интересоваться“ (152—3). Между тѣмъ, при эмоциональности женской натуры, именно непосредственный интересъ, возбуждаемый предметомъ, получаетъ особо важное значеніе. „Удивительно,—говоритъ Геймансъ по поводу женской памяти,—какъ много совершенно простыхъ, сто разъ слышанныхъ вещей женщины не могутъ запомнить просто потому, что эти вещи ихъ не интересуютъ. Классическимъ примѣромъ этого служатъ постоянно правила

ореографіи: женщины въ юности такъ же твердо усвоили ихъ, какъ мужчины; въ дальнѣйшемъ теченіи своей жизни онѣ читаютъ и пишутъ не меньше, чѣмъ послѣдніе; и однако обнаруживается, что и высокообразованныя женщины по отношенію къ нимъ постоянно чувствуютъ себя неувѣренными, дѣлаютъ погрѣшности и не замѣчаютъ таковыхъ у другихъ. Вѣроятно, дѣло обстоитъ такъ, что при чтеніи и письмѣ онѣ въ общемъ гораздо интенсивнѣе, чѣмъ мужчины, сосредоточиваются на содержаніи и, вслѣдствіе этого, для словесной формы у нихъ остается лишь минимальная доля психической энергіи“ (91). Жизнь даетъ подобные примѣры въ изобиліи. Есть женщины, которыя утверждаютъ, что онѣ никакъ не могутъ разобраться въ желѣзнодорожномъ путеводителѣ; есть такія, которыя при прогулкахъ пѣшкомъ не могутъ выучиться обращаться съ компасомъ; нѣкоторыя не въ состояніи утвердиться въ самыхъ основныхъ линіяхъ исторической хронологіи и постоянно находятся въ неувѣренности о томъ, жилъ ли Наполеонъ до крестовыхъ походовъ или послѣ нихъ (92).

Зато женщина сильна въ тѣхъ областяхъ творчества, гдѣ человѣкъ можетъ свободно отдаваться чувству. Поэтому онѣ всегда выдѣлялись въ области драматическаго искусства; давно отмѣчено, что во всѣ времена было больше знаменитыхъ артистокъ, чѣмъ артистовъ, и женскій геній здѣсь стоитъ не ниже, если не выше мужского. Далѣе, женщины успѣшно справляются съ нѣкоторыми родами беллетристики, какъ, на примѣръ, съ романомъ, въ особенности, когда дѣло касается характеристики сложной игры тонко нюансированныхъ движеній чувства, а также даютъ много интереснаго въ своихъ письмахъ. Прибавлю къ этому всю область лирики, о которой почему-то Геймансъ совсѣмъ не упоминаетъ, хотя здѣсь женскія имена извѣстны уже съ античной древности.

Но наиболѣе широкая сфера примѣненія женскаго генія—это практическая жизнь и разрѣшеніе запутанныхъ конкретныхъ положеній. Здѣсь обнаруживается тотъ извѣстный

женскій тактъ, который даетъ возможность женщинѣ часто безъ всякихъ логическихъ разсужденій, такъ сказать, чувствовать истину лучше мужчины. Мнѣ всегда по этому поводу припоминается та характеристика, которую безхитростная Маргарита даетъ Мефистофелю; она не можетъ привести никакихъ аргументовъ, но ясно чувствуетъ присутствіе духа зла. Фаустъ такого чувства не испытываетъ. Онъ ограничивается тѣмъ, что называютъ Маргариту „*ahnungsvoller Engel*“. Геймансъ приводитъ рядъ примѣровъ, когда женщины обнаруживаютъ въ жизни удивительный даръ *divinicitii*; не разсуждая и не ломая себѣ головы, онѣ ясно понимаютъ то, что не дается мужскому пониманію. „Мы развили, на примѣръ, тяжеловѣсную теорію, которая нашла у нашихъ сотоварищей по полу отчасти заслуженное признаніе, отчасти предвидѣнныя и потому легко опровержимыя возраженія; вдругъ вмѣшивается слушательница и дѣлаетъ краткое замѣчаніе, ставитъ робкій вопросъ, указываетъ на простой фактъ, о которомъ мы и не подумали, и который заставляетъ насъ подвергнуть основательной провѣркѣ наше такъ красиво законченное доказательство. Или мы начали съ мало намъ знакомой дамой разговоръ на нѣсколько скользкую тему; мы чувствуемъ себя неловко и беспомощно, съ трудомъ отыскиваемъ подходящія слова, сбиваемся и путаемся; она, напротивъ, говоритъ просто и естественно, не ищетъ, и однако не говоритъ ни одного слова, котораго не слѣдовало бы сказать. Или мы куда-то засунули книгу и полчаса ее разыскиваемъ безъ всякаго результата; наконецъ, мы зовемъ на помощь нашу женщину, которая, хотя едва знаетъ книгу по внѣшности, находитъ ее черезъ нѣсколько минутъ. Или, наконецъ, сужденіе женщины о какомъ-либо нашемъ знакомомъ значительно отклоняется отъ нашего; мы приводимъ основанія, она — никакихъ или почти никакихъ; однако, позднѣйшій опытъ подтверждаетъ ея мнѣніе“ (159—160).

Благодаря конкретности мысли, женщина не увлекается отвлеченными идеями долга, справедливости. Ей не свой-

ственъ холодный юридическій анализъ живой дѣйствительности. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы самый фактъ долга не имѣлъ значенія для женщины или чтобы она была органически несправедлива. Нравственный долгъ выражается у нея не въ логически выведенныхъ принципахъ, но въ живомъ чувствѣ. Справедливость у нея не формальная, но по существу. Женщина никогда не пойметъ значенія тѣхъ формальныхъ правонарушеній, которія не приносятъ никому матеріальнаго вреда и наказуются только для поддержанія авторитета закона. Она и въ этихъ случаяхъ дѣйствуетъ интуитивно, не примѣняя опредѣленныхъ принциповъ, но проникая во всѣ особенности конкретнаго случая. Такимъ образомъ, женщины живутъ по своему собственному праву, праву неформальному, которое весьма часто расходится съ мужскимъ.

Въ связи съ конкретностью мысли стоитъ еще одна любопытная особенность женской психики, обнаруженная анкетами и экспериментами, а именно: преобладаніе у женщинъ *ассоціацій по смежности* надъ ассоціаціями по сходству. Дѣло въ томъ, что, по объясненію Гейманса, ассоціація по сходству всегда предполагаетъ нѣкоторый процессъ абстрагирования, такъ какъ основана на связи двухъ различныхъ представленій въ какомъ-либо сходномъ элементѣ. Такія ассоціаціи мало свойственны женщинамъ, не склонной къ абстракціи. Этимъ Геймансъ объясняетъ и тотъ фактъ, что женщины въ общемъ мало склонны къ шуткѣ, къ остроумію. Остроуміе основано именно на примѣненіи ассоціацій по сходству. Сверхъ того, эмоціональная натура женщины заставляетъ ее ко всему относиться слишкомъ серьезно; она часто смотритъ на вещи слишкомъ съ трагической стороны, и это также составляетъ условіе не благоприятное для развитія остроумія (92—4; 170—2).

4. *Преобладаніе подсознательной сферы.* Эта странная и непонятная для насъ, мужчинъ, интуиція женщинъ объясняется, по Геймансу, тѣмъ, что у женщинъ гораздо большую роль играютъ процессы, протекающіе въ подсозна-

тельной сферѣ, чѣмъ у мужчинъ. Несомнѣнно, что психологическіе законы мышленія у женщинъ тѣ же, что у мужчинъ. Но въ то время какъ у мужчины значительная часть процесса мышленія протекаетъ въ сознательной области и подлежитъ сознательному логическому контролю, у женщины часто весь мыслительный процессъ протекаетъ въ подсознательной сферѣ и въ сознание вступаетъ одинъ готовый результатъ. Вотъ почему женщины такъ не любятъ аргументировать и обыкновенно слабо воспринимаютъ аргументы, идущіе въ разрѣзъ съ сложившимся уже у нихъ убѣжденіемъ. Такого рода мышленіе имѣетъ свои преимущества и свои недостатки ¹⁾. Преимущества его состоятъ въ томъ, что при такомъ процессѣ результатъ можетъ получиться болѣе всесторонній, болѣе охватывающій подлежащій сужденію матеріалъ, чѣмъ при мышленіи вполнѣ сознательномъ. Дѣло въ томъ, что въ подсознательной сферѣ разныя представленія могутъ принять участіе въ процессѣ, не мѣшая другъ другу; это—сфера достаточно для этого широкая. Если же обсужденіе идетъ вполнѣ сознательно, то тѣ представленія, которыя попали въ сферу сознанія, тѣмъ самымъ получаютъ преобладаніе надъ тѣми, которыя не вышли изъ подсознательной сферы. Рѣшеніе складывается подъ преимущественнымъ влияніемъ первыхъ и съ ущербомъ для вторыхъ. Но характерный для типической женщины процессъ мышленія сопряженъ и съ важнымъ недостаткомъ, состоящимъ именно въ томъ, что онъ не подлежитъ сознательному логическому контролю. Женщина выносить свое рѣшеніе, плохо отдавая себѣ отчетъ въ его логическихъ основаніяхъ. Поэтому она обыкновенно не въ состояніи хорошо аргументировать въ его защиту; она приводитъ первое попавшееся основаніе или же никакого не приводитъ и все-таки твердо вѣрить въ свою правоту. Между тѣмъ бываютъ случаи, когда она жестоко ошибается въ своихъ заключеніяхъ. Это случается съ ней, во-

1) Ср. къ послѣдующему также *Meitani*, цит. соч. 240 ст.

первыхъ, когда приходится разсуждать о чемъ-нибудь новомъ и необычномъ. Къ такимъ положеніямъ мужчица легче приспособляется своимъ логическимъ сознательно контролируемымъ мышленіемъ. Во-вторыхъ, опасность грозить женщинѣ, если она думаетъ о томъ, что ее волнуетъ или чего она желаетъ. Не контролируемые сознаниемъ элементы, окрашенные чувствомъ, легко берутъ верхъ надъ остальными, и женщина выносить пристрастное рѣшеніе, провѣрить которое ей при такомъ способѣ мышленія очень трудно. Пренебреженіе къ логическому анализу въ подобныхъ случаяхъ мститъ за себя.

Въ связи съ этимъ стоитъ и вопросъ о волевыхъ актахъ. Тотъ выборъ между различными мотивами, отъ котораго часто зависитъ волевое рѣшеніе, у женщины также происходитъ по преимуществу въ подсознательной сферѣ. Поэтому и здѣсь женщина поступаетъ правильно и съ большимъ тактомъ, когда она спокойна и дѣйствуетъ въ привычной обстановкѣ, и можетъ быть весьма партійной и пристрастной, можетъ дѣлать весьма необдуманые шаги, когда она взволнована и поддается чувству.

5. *Единство женской психики.* Геймансъ вполне присоединяется къ утверженію Зиммеля, что существо женщины въ каждый данный моментъ болѣе гармонично, чѣмъ существо мужчины, отличается большимъ единствомъ и цѣльностью. Женщина гораздо лучше мужчины приспособляетъ все свое существо къ измѣнившимся состояніямъ жизни, тогда какъ у мужчины рѣзкія измѣненія обстановки создаютъ часто внутреннее раздвоеніе, выражающееся въ трагическихъ или комическихъ контрастахъ духовныхъ теченій. Женщинѣ гораздо менѣе, чѣмъ мужчинѣ, знакомо состояніе Фауста, у котораго живутъ въ груди двѣ души. Даже къ весьма неопредѣленнымъ, переходнымъ состояніямъ, какимъ является, на примѣръ, состояніе невѣсты, женщина легко приспособляется, находитъ извѣстную прелесть именно въ неопредѣленности положенія и съ сожалѣніемъ съ нимъ расстаётся. На этомъ единствѣ духовной жизни покоится

и извѣстная женская грація; это свойство избавляетъ женщину отъ тѣхъ угловатостей и противорѣчій, которыми отличается часто поведеніе мужчины, въ гораздо большей степени дифференцированнаго.

Единство женской психики въ каждый данный моментъ стоитъ, конечно, въ тѣснѣйшей связи съ ея эмоціонально-стью, приводящей къ суженію сознанія. Доминирующія въ каждый данный моментъ теченія въ большей или меньшей степени вытѣсняютъ всѣ съ ними несогласныя и тѣмъ приводятъ къ большей гармоніи внутренняго настроенія. Но та же эмоціональность приводитъ и къ тому, что женщина, болѣе единая въ каждый данный моментъ, гораздо легче мѣняется въ послѣдовательности времени. Контрастные теченія всегда присутствуютъ и въ женской психикѣ. Въ каждый данный моментъ они вытѣсняются изъ сознанія теченіями доминирующими. Но если какое-нибудь обстоятельство нарушить это равновѣсіе и откроетъ благопріятную почву для противоположныхъ тенденцій, то онѣ могутъ съ той же силой на болѣе или менѣе продолжительное время завладѣть женской душой и привести женщину въ иное душевное состояніе. Женщина легче мужчины приспосабливается къ новымъ обстоятельствамъ, какъ это было отмѣчено выше, и потому оказывается въ этихъ обстоятельствахъ гармоничнѣе мужчины. Но вѣдь это значить, съ другой стороны, что женщина легче мужчины кореннымъ образомъ порываетъ съ прошлымъ и забываетъ свои прежніе навыки и традиции. Дѣвушка можетъ долго колебаться въ рѣшеніи вопроса, любить ли она своего поклонника или нѣтъ. Часто незначительное обстоятельство заставляеть ее принять утвердительное рѣшеніе, и съ этого момента она всей душой принадлежитъ своему жениху.

Это свойство женщины выражается, по мнѣнію Гейманса, и въ томъ, что женщина очень любитъ порядокъ въ окружающей ее мѣстной, пространственной обстановкѣ. Но она гораздо менѣе мужчины придаетъ значеніе порядку и ме-

тодичности во времени. Вошедшая въ поговорку ненадежность женскаго нрава относится именно къ этимъ характернымъ для женщины рѣзкимъ перемѣнамъ настроенія во времени ¹⁾.

б. *Нравственная чистота.* Съ точки зрѣнія воли женщина отличается той особенностью, что на нее сильнѣе дѣйствуютъ какъ мелочи, такъ и относительно крупные мотивы, поэтому она оказывается не менѣ твердой, чѣмъ мужчина, а иногда—въ крупныхъ дѣлахъ, особнно захватывающихъ ее чувство—и болѣе твердой, чѣмъ мужчина; но зато иногда она является очень слабой въ мелочахъ жизни, которымъ придаетъ преувеличенное значеніе. Женщины, по единогласному заявленію врачей и хирурговъ, обыкновенно съ большей стойкостью переносятъ боль и страданія, проявляютъ мужество и терпѣніе у постели больного, но въ то же время легко теряютъ самообладаніе при видѣ паука или мыши, при морской качкѣ и т. п. „Гдѣ налицо крупные мотивы, они настолько занимаютъ все сознаніе, что мелкіе мотивы на продолжительное время вытѣсняются; но гдѣ отсутствуютъ крупные мотивы, тамъ мелкіе моментально могутъ пріобрѣсти такую окраску со стороны чувства, что разрѣшаются въ необдуманномъ или неразумномъ дѣйствіи“ (209).

Въ общемъ у женщинъ отмѣчается гораздо большее развитіе чувства долга, которое заставляетъ ихъ добросовѣстно выполнять самыя скучныя и непріятныя работы. Хотя эмоциональность обыкновенно является обстоятельствомъ неблагоприятнымъ для активности, тѣмъ не менѣ Геймансъ приходитъ къ выводу, что женщина въ общемъ активнѣе мужчины. Она постоянно чѣмъ-нибудь занята и не можетъ сидѣть безъ дѣла. Это свойство женщины, не гармонирующее съ ея общимъ эмоциональнымъ типомъ, Геймансъ склоненъ объяснять, во-первыхъ, особеннымъ характеромъ обычныхъ

¹⁾ Повидимому, и въ статистическомъ отношеніи женскій типъ равнѣе мужскаго, меньше представляетъ уклоненій отъ нормы; напр., идиотизмъ среди мужчинъ встрѣчается чаще, чѣмъ среди женщинъ (112—3).

занятій женщинъ. Имъ приходится вести домашнее хозяйство, которое требуетъ отъ нихъ большихъ заботъ по мелочамъ, заставляетъ ихъ постоянно быть въ готовности распорядиться, контролировать, самимъ работать. Страннымъ мнѣ кажется, что Геймансъ совсѣмъ не упоминаетъ по этому поводу материнства, которое вообще, мнѣ кажется, занимаетъ слишкомъ мало мѣста въ его характеристикѣ женской психики. Соціологическія наблюденія показываютъ, что именно материнство съ самаго начала эволюціи человѣчества дѣлаетъ женщину болѣе бдительной, предусмотрительной и заботливой, чѣмъ мужчина. Мужчина долго не беретъ на себя семейныхъ обязанностей и заботится только о самомъ себѣ. Напротивъ, женщина всегда выступаетъ въ роли защитницы и покровительницы своихъ дѣтей. Материнскія заботы играютъ особенно большую роль въ жизни некультурнаго общества, гдѣ самое кормленіе дѣтей матерью длится годами, въ виду отсутствія всякихъ способовъ искусственнаго вскармливанія. Вотъ почему у женщины очень рано начинаютъ вырабатываться тѣ навыки къ постоянному и систематическому труду, которыхъ долго не обнаруживается у мужчины, живущаго охотой, рыболовствомъ, войной и грабежомъ. Не даромъ соціологи считаютъ женщину изобрѣтательницей такого занятія, какъ земледѣліе¹⁾.

Второй причиной женской активности Геймансъ считаетъ ея, въ общемъ, болѣшую нравственную чистоту. Женщина отличается тѣмъ, что въ ея жизни гораздо меньшее мѣсто занимаютъ эгоистическія склонности, чѣмъ въ жизни мужчины, и въ болѣе сильной степени развиты наклонности альтруистическія. Любовь — преимущественное свойство женщины, матери и воспитательницы отъ природы. Даже такія мало симпатичныя свойства нѣкоторыхъ женщинъ, какъ деспотизмъ въ отношеніи къ окружающимъ ее лю-

¹⁾ См. напр. *Schurz*, *Urgeschichte der Kultur* (1900), стр. 124 сл. *Richard*, *La femme dans l'histoire* (1909), стр. 340 слл.

дямъ, получаютъ особую окраску подъ вліяніемъ присущаго женщинѣ альтруизма. Женскій деспотизмъ обыкновенно имѣетъ въ основѣ заботу о предметѣ, надъ которымъ женщина властвуетъ; но при этомъ женщина, вслѣдствіе узости сознанія, характеризующей ея психику, часто недостаточно вникаетъ въ особенности опекаемаго ею лица, мѣряетъ его своей личной мѣркой и предписываетъ ему поведеніе, ему мало свойственное (232—3).

Къ этому преобладанію альтруистическихъ тенденцій слѣдуетъ прибавить, что женщины умѣреннѣе мужчинъ въ своихъ тѣлесныхъ потребностяхъ, что у нихъ сильно развито чувство долга и справедливости, хотя принимаетъ иной оттѣнокъ, чѣмъ у мужчинъ, болѣе конкретный, и что по мѣрѣ ослабленія соціальнаго гнета и зависимости онѣ становятся и правдивѣе мужчинъ (256—7). Все это вмѣстѣ приводитъ Гейманса къ выводу, „что женщины менѣе заняты своими личными интересами и, напротивъ, серьезнѣе мужчинъ относятся къ чужимъ и вышестоящимъ интересамъ, короче, что онѣ нравственнѣе мужчинъ. Сводитъ эту болѣе высокую нравственность къ культурнымъ вліяніямъ, на примѣръ, къ долговому подчиненію и связанной съ этимъ необходимости къ воздержанію во многихъ отношеніяхъ, мнѣ кажется, говоритъ Геймансъ, неподходящимъ. Насколько я знаю, исторія никогда не учила тому, что рабство является лучшей школой для самоотрицанія, чѣмъ свобода, или что у поработенныхъ народовъ развивается бѣльшая вѣрность долгу, чѣмъ у свободныхъ. Наоборотъ, несомнѣнно, вѣковое подчиненіе женщины содѣйствовало тому, чтобы воспитать ее ко лжи и притворству; если, несмотря на это, теперь женщины, по обѣимъ нашимъ анкетамъ, правдивѣе и честнѣе мужчинъ, то ихъ природная склонность къ этимъ свойствамъ должна быть необыкновенно сильной. Что эта природная склонность, по крайней мѣрѣ отчасти, покоится на болѣе или менѣе сознательномъ отборѣ со стороны мужчинъ, выбирающихъ своихъ женъ, кажется мнѣ неподлежащимъ сомнѣнію“ (275).

Съ этимъ гармонируетъ и то, что женская преступность въ общемъ гораздо ниже мужской по статистическимъ даннымъ ¹⁾. Конечно, этому способствуетъ то обстоятельство, что обычная обстановка женской жизни и дѣятельности создаетъ для женщины меньше соблазновъ къ преступленіямъ; но не безъ значительнаго вліянія остается здѣсь и большая нравственная чистота женщинъ. Съ другой стороны не мѣшаетъ отмѣтить, что, въ силу извѣстнаго намъ большаго единства женской психики, женщина, ставшая на дорогу преступленія, и въ этомъ остается болѣе цѣльной; преступныя женщины часто совершаютъ дальнѣйшіе деликты безъ всякой цѣли и вообще рецидивы у нихъ замѣчаются чаще, чѣмъ у мужчинъ (212).

III.

Таковы важнѣйшія особенности женской психики. Возникаетъ вопросъ, каково ихъ происхожденіе. Значеніе этого

¹⁾ Она составляетъ около четверти или пятой доли мужской преступности. Безусловно неправильнымъ я считаю довольно обычное разсужденіе, будто бы женская преступность дополняется *проституціей*, почему ею нельзя пользоваться, какъ аргументомъ для доказательства болѣе высокаго нравственнаго уровня женщинъ. Дѣло въ томъ, что проституція составляетъ грѣхъ не столько женщины, которая отдается ей не подъ вліяніемъ влеченія къ этой профессіи, но подъ вліяніемъ тяжелыхъ социальныхъ условий и притомъ отдается въ томъ возрастѣ, когда человѣкъ еще далеко не сложился, сколько мужчины, который сознательно пользуется такимъ положеніемъ женщины для удовлетворенія своей грубой чувственности. Проститутку уже потому нельзя приравнивать къ преступнику, что преступникъ нападаетъ на другихъ лицъ или на все общество, а проститутка идетъ, въ сущности, только противъ себя самой, какъ нравственной личности, посягаетъ на собственное достоинство. Если даже вѣрно, что большинство преступниковъ—дегенеранты такъ же, какъ и большинство проститутокъ, то съ точки зрѣнія моральной оцѣнки результаты дегенеративности далеко неодинаковы въ томъ и другомъ случаѣ. Когда мужчины ставятъ женщинъ въ вину проституцію, то, думается мнѣ, они должны бы были серьезно подумать о томъ, не стоитъ ли дѣло какъ разъ въ обратномъ положеніи: женская проституція не столько омрачаетъ нравственный обликъ женщины, становящейся ея жертвой, сколько кладетъ тяжелое пятно на мужчину, вовлекающаго женщину въ это бѣдственное для нея положеніе. Такъ поставленъ этотъ вопросъ, напримѣръ, въ „Воскресеніи“ Толстого. Не мѣшаетъ каждому, разсуждающему о проституціи, воскрешать въ памяти и созданную Достоевскимъ яркую фигуру Сонечки Мармеладовой.

вопроса состоитъ въ томъ, что отъ происхожденія указанныхъ свойствъ зависитъ и степень ихъ прочности и постоянства.

Въ этомъ отношеніи голоса изслѣдователей очень раздѣляются. Геймансъ сводитъ всѣ существующія теоріи къ тремъ основнымъ типамъ. 1) Теорія онтогенетическая. Ея сторонники утверждаютъ, что мужчины и женщины рождаются съ одинаковыми психическими задатками и дифференцируются только въ теченіе жизни подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій, среди которыхъ первое мѣсто занимаетъ воспитаніе, образъ жизни и давленіе общественнаго мнѣнія. Такъ у Милля мы читаемъ (Логика, пер. Ивановскаго, стр. 701): „между мужчинами и женщинами замѣчаютъ (или предполагаютъ) большое количество различій въ умственномъ и нравственномъ отношеніяхъ; но со временемъ— и, можно надѣяться, въ неособенно далекомъ будущемъ—одинаковая свобода и одинаково независимое общественное положеніе будутъ удѣломъ обоихъ половъ и различія въ ихъ характерѣ либо исчезнутъ, либо совершенно измѣнятся“. Однако, такой взглядъ едва ли можетъ быть признанъ правильнымъ. Во-первыхъ, даваемое женщинѣ воспитаніе вовсе не направлено къ тому, чтобы развивать именно тѣ свойства, которыя особенно характерны для женщины. Такъ, едва ли воспитатели заботятся именно о созданіи большей эмоціональности въ дѣвочкахъ или о томъ, чтобы сдѣлать ихъ трудолюбивѣе и добросовѣстнѣе мальчиковъ; тѣмъ не менѣе эти черты проявляются въ типической женщинѣ. Геймансъ склоненъ даже утверждать, что современная культура въ общемъ гораздо болѣе рассчитана на мужчину, чѣмъ на женщину, а потому и созданный ею идеаль воспитанія идетъ скорѣе противъ присущихъ женщинѣ свойствъ, нежели въ сторону ихъ развитія. Далѣе, имѣется рядъ фактовъ, которые показываютъ, что психическія различія половъ стоятъ въ связи и съ наслѣдственностью. Геймансъ утверждаетъ, что свойства дочерей преимущественно определяются свойствами матерей, а характеръ сыновей въ

большей степени зависитъ отъ свойствъ отца. Онъ доказываетъ это положеніе данными своей анкеты наследственности. Сверхъ того, есть свойства, которыя вообще чаще передаются отъ обоихъ родителей либо дочерямъ, либо сыновьямъ, и которыя, такимъ образомъ, стоятъ въ явной связи съ различіемъ пола. Специально мужскія свойства чаще встрѣчаются у сыновей, чѣмъ у дочерей, даже въ такихъ семьяхъ, гдѣ они отсутствуютъ у отца, и точно также специально женскія свойства въ тѣхъ семьяхъ, гдѣ они отсутствуютъ у матерей, чаще встрѣчаются у дочерей, чѣмъ у сыновей.

Приходится поэтому прибѣгнуть къ другимъ теоріямъ. Таковыми являются: 2) филогенетическая теорія, которая полагаетъ, что женщинамъ привиты ихъ характерныя свойства общественными состояніями предшествующихъ столѣтій или тысячелѣтій, и 3) соматическая теорія, которая ставитъ психическія особенности въ связь и зависимость отъ тѣлесныхъ различій.

Представители филогенетической теоріи ссылаются обыкновенно на материнство и на вѣковое подчиненіе женщины, какъ на главные факторы того процесса, который развилъ въ женщинахъ ихъ характерныя особенности. По этому поводу Геймансъ замѣчаетъ, что едва ли такое свойство, какъ эмоціональность, могло быть развито социальнымъ гнетомъ. Конечно, можно доказывать, что именно благодаря своему подчиненному положенію и заботамъ, связаннымъ съ материнствомъ, женщина стала сильнѣе чувствовать. Но съ такимъ же правомъ можно было бы доказывать и обратное, а именно, что такое положеніе, заставляя женщинъ постоянно страдать и волноваться, должно было притупить чувствительность женщинъ. Однимъ словомъ, эти факторы въ сущности ничего не объясняютъ. Наконецъ, слѣдуетъ принять во вниманіе, что общественное положеніе женщины, во всякомъ случаѣ, не есть еще послѣдняя причина, что и оно должно же было имѣть свои причины. Если женщины съ самаго начала мало чѣмъ отли-

чались отъ мужчинъ, то почему же онѣ были ими подчинены? Недостаточна ссылка на одну только физическую слабость; вѣдь и многія животныя физически сильнѣе человека; однако они не подчиняютъ его себѣ. Культура могла многое видоизмѣнить въ женской психикѣ, но не могла ее создать цѣликомъ.

Тѣмъ не менѣе, Геймансъ не рѣшается высказать свое окончательное мнѣніе по этому вопросу и примкнуть, на примѣръ, всецѣло къ соматической теоріи. Онъ указываетъ только въ заключеніе своего изслѣдованія, что несомнѣнно въ развитіи особенностей женской психики большое значеніе долженъ былъ имѣть половой отборъ, такъ какъ въ размноженіи рода принимали участіе главнымъ образомъ тѣ женщины, которыя нравились мужчинамъ, и ихъ свойства укрѣплялись въ ихъ дочеряхъ. Равнымъ образомъ и женщины тѣмъ же путемъ вліяли на развитіе свойствъ, характерныхъ для мужской половины человѣческаго рода.

Какъ бы то ни было, Геймансъ склоненъ считать эмоціональность чрезвычайно укоренившимся, основнымъ свойствомъ женщины, которое стоитъ въ тѣсной связи со всей ея природой. Что же касается болѣе активности женщины, которая проявляется въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и идетъ въ разрѣзъ съ ея эмоціональной натурой, то это свойство авторъ, какъ уже было сказано выше, выводитъ отчасти изъ культурныхъ условій, отчасти же изъ болѣе сильнаго нравственнаго начала въ женщинѣ.

IV.

Мое изложеніе книги Гейманса закончено. Я не берусь высказывать вполне опредѣленнаго сужденія по поводу его выводовъ, такъ какъ для этого слѣдовало бы произвести самому такую же работу, какую уже выполнилъ Геймансъ. Но такія изслѣдованія предполагаютъ спеціальную подготовку, которой я не располагаю, и вообще лежатъ слишкомъ далеко отъ круга моихъ обычныхъ занятій. Позволю себѣ только одно замѣчаніе. Мои личныя наблюденія надъ

женщинами и изученіе исторической роли женщинъ привели меня уже давно къ выводамъ, во многомъ и притомъ въ наиболѣе существенномъ довольно близкимъ къ выводамъ Гейманса ¹⁾. Поэтому я въ общемъ склоненъ скорѣе вѣрить этимъ выводамъ, хотя, конечно, вполне соглашаюсь съ самимъ Геймансомъ какъ въ томъ, что эти выводы нуждаются въ дальнѣйшихъ доказательствахъ, такъ и въ томъ, что они, несомнѣнно, будутъ дополнены и исправлены дальнѣйшими изслѣдованіями.

Теперь же, отправляясь отъ положеній, высказанныхъ Геймансомъ, я хотѣлъ бы высказать нѣсколько общихъ соображеній по поводу этихъ данныхъ, если только признать ихъ болѣе или менѣе соотвѣтствующими истинѣ.

Какъ мнѣ кажется, изъ этихъ данныхъ слѣдуетъ само собой одно общее заключеніе. Мужчина является въ человѣческомъ родѣ по преимуществу представителемъ сознательнаго логическаго мышленія и рационалистическаго

¹⁾ Вотъ что я писалъ въ 1905 г. „Можно привести весьма почтенные авторитеты въ подкрѣпленіе той мысли, что по своимъ нравственнымъ свойствамъ женщины, въ общемъ, стоятъ не только не ниже, но даже выше мужчинъ, что онѣ болѣе обнаруживаютъ свѣтлыхъ сторонъ человѣческаго существа, нежели мужчины. Напомню всѣмъ извѣстные женскіе типы нашихъ писателей—Гончарова, Толстого, Тургенева, Достоевскаго. Далѣе приведу слѣдующее интересное наблюденіе Рѣскина относительно Шекспира; онъ указываетъ, что въ драмахъ этого великаго знатока человѣческаго сердца почти не встрѣчается мужчинъ-героевъ; но едва ли найдется у него хоть одна пьеса, въ которой нѣтъ идеальной по своимъ моральнымъ свойствамъ женщины. Вспомните Корделию, Дездемону, Изабеллу, Гермиону, королеву Катарину, Пердиту, Сильвию, Виолу, Розалинду, Виргилію. Далѣе, онъ обращаетъ вниманіе на то, что катастрофа каждой пьесы Шекспира причиняется почти всегда ошибкой или глупостью мужчины, а искупленіе, если таковое имѣется, является результатомъ добродѣтели или мудрости женщины. Подобныя же свойства поэзіи Ибсена заставляютъ нѣкоторыхъ называть его поэтомъ женщинъ. Гёте съ свойственной ему силой выраженія передалъ ту же мысль о нравственномъ превосходствѣ женщины въ заключительныхъ стихахъ своего „Фауста“: *Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan*. По замѣчанію Куно Фишера, если въ первой части трагедіи мы имѣемъ комбинацію Фаустъ-Гретхенъ, то во второй части она смѣняется обратной комбинаціей: Гретхенъ-Фаустъ. Гретхенъ идегъ впереди и указываетъ Фаусту путь къ Богу“ (см. мою брошюру „Женщина наканунѣ новой эпохи“, изд. Путиловой, 1905 г., стр. 22-23).

познаванія міра. Руководясь въ общемъ гораздо болѣе, чѣмъ женщина, нормами сознательной логики, мужчина познаетъ міръ въ такой степени, въ какой міръ доступенъ самъ по себѣ логическому познанію. Но общій характеръ этого познанія состоитъ въ томъ, что оно способно охватывать только отдѣльныя стороны дѣйствительности, разлагать міръ на отдѣльные элементы и подвергать эти элементы сравнительному анализу. Такое познаніе никогда не даетъ намъ полной и живой картины, адекватной дѣйствительности. Дѣйствительность настолько разнообразна и сложна, въ ней такъ много ирраціональных элементовъ, что она никогда не можетъ быть исчерпана тѣми абстракціями, которыя создаются нашимъ анализирующимъ интеллектомъ. Какъ широко мы ни будемъ ставить процессъ абстрагирования, всегда будетъ получаться нѣкоторый ирраціональный остатокъ, не укладывающійся въ строгія логическія схемы. Какое бы большое число фактовъ, полученныхъ изъ наблюдений и эксперимента, мы ни полагали въ основу нашего научнаго знанія о мірѣ, все же міръ будетъ представляться въ научномъ освѣщеніи не какъ единый, связанный и сложный процессъ, но какъ мозаика отдѣльныхъ кусковъ, которые при самомъ тщательномъ ихъ скрѣпленіи не даютъ намъ цѣльнаго впечатлѣнія. Однимъ словомъ, логическое мышленіе много намъ уясняетъ въ отдѣльныхъ сторонахъ міра, но оно не вводитъ насъ въ самое существо міра въ его цѣломъ; нашъ логическій разумъ водитъ насъ вокругъ явленій, даетъ намъ возможность дѣлать съ нихъ снимки съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ положеніяхъ, но не проникаетъ внутрь явленій, въ самое ихъ существо.

Между тѣмъ есть вопросы, для разрѣшенія которыхъ требуется именно такое проникновеніе въ самое существо вещей, и притомъ это—вопросы наиболѣе для насъ важные. Наука даетъ намъ массу средствъ господствовать надъ окружающимъ міромъ. Всѣ тѣ стороны дѣйствительности, которыя достаточно опознаны нашимъ логическимъ интеллектомъ, тѣмъ самымъ становятся доступными нашему созна-

тельному воздѣйствію. Мы получаемъ возможность заставлятъ окружающій міръ служить нашимъ цѣлямъ. Въ этомъ отношеніи положительное значеніе научнаго знанія не можетъ подвергаться сколько-нибудь серьезнымъ сомнѣніямъ. Но этого одного для человѣка недостаточно. Становясь господиномъ окружающей среды и получая возможность на нее воздѣйствовать, человѣкъ долженъ знать также и то, въ какомъ направленіи слѣдуетъ на нее воздѣйствовать, что именно онъ долженъ предпринять съ покореннымъ имъ міромъ. Научное знаніе вооружаетъ насъ средствами для дѣйствованія, но оно не указываетъ намъ окончательныхъ цѣлей этого дѣйствованія и по самому своему характеру не можетъ ихъ указать. Дѣло въ томъ, что эти цѣли опредѣляются сообразно съ общимъ назначеніемъ человѣка въ мірѣ. Но для уясненія этого назначенія научными средствами требовалось бы именно то полное и исчерпывающее знаніе міра, котораго наука дать намъ не можетъ, такое проникновеніе въ самую суть жизни, на которое не способенъ интеллектъ, анализирующій и расчленяющій явленія, но не проникающій дальше поверхности.

Этими недостатками интеллекта объясняется неудача всѣхъ рационалистическихъ попытокъ истолкованія міра. Ни одна рационалистическая система философіи неспособна была удовлетворить въ полной мѣрѣ запросамъ нравственнаго сознанія, ни одна не могла истолковать міръ во всей его цѣлостности, со всѣми его подчасъ противорѣчивыми элементами, и мало надежды на то, что подобное рационалистическое толкованіе когда-нибудь удастся. Повидимому, нашъ логическій интеллектъ представляетъ собою, какъ увѣряетъ Бергсонъ ¹⁾, слишкомъ грубое орудіе для подобной цѣли. Ему удается охватывать дѣйствительность въ отдѣльныхъ ея проявленіяхъ и вооружать насъ средствами практическаго воздѣйствія на отдѣльныя ея стороны. Но въ общемъ дѣйствительность слишкомъ иррациональна или,

¹⁾ См. *H. Bergson. L'évolution créatrice*. Ср. обо всемъ этомъ мою книгу „Нравственная личность и общество“ (изд. Клочкова, печатается).

можетъ быть, сверхраціональна для того, чтобы быть охваченной логическими схемами, которыя ее сушатъ, обезцвѣчиваютъ и лишаютъ жизни.

Вотъ почему при рѣшеніи нравственной проблемы человѣчество никогда не ограничивалось одними средствами логическаго разсудка и разума, но восполняло пробѣлы логическаго знанія изъ другихъ источниковъ. Нравственная проблема такъ важна для человѣка, что при ея разрѣшеніи не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія ни одной стороны человѣческаго существа. Если интеллектъ безсиленъ ее разрѣшить до конца, то нужно обратиться ко всѣмъ указаніямъ, которыя намъ можетъ дать по этому вопросу наша духовная сфера, хотя бы эти указанія не подлежали логической провѣркѣ. Если мы дѣйствительно составляемъ часть мірозданія, то едва ли можно удивляться тому, что мы способны ощущать въ себѣ голосъ космической жизни совершенно непосредственно и безъ всякой помощи логическаго анализа. И тѣ люди, которые этотъ голосъ въ себѣ ощущаютъ, не имѣютъ никакого основанія ему не вѣрить только потому, что онъ не подкрѣпляется логическими аргументами. Вѣдь еще Кантъ показалъ, что хотя разумъ не можетъ своими средствами достаточно обосновать трансцендентныхъ идей, но онъ и не отвергаетъ того обоснованія этихъ идей, которое исходитъ изъ иныхъ, ирраціональныхъ источниковъ.

Такимъ образомъ, нравственное міровоззрѣніе человѣка неизбежно включаетъ въ себя такіе элементы, которые исходятъ не отъ логическаго разума. Основная база моральнаго долга лежитъ не въ аргументахъ разсудка или разума, но въ непосредственной данности моральнаго сознанія. И въ этомъ отношеніи Кантъ былъ правъ, называя нравственный долгъ простымъ фактомъ чистаго практическаго разума, въ конечномъ счетѣ не подлежащимъ логическому обоснованію и выведенію. Тотъ человѣкъ, въ которомъ сильно сознаніе долга, будетъ служить этому долгу; если же въ комъ это сознаніе ослабѣло, то во всякомъ случаѣ не ло-

гическими аргументами можно его укрѣпить, но лишь воздѣйствіемъ на волю и чувство, приведеніемъ къ нормальному бодрому настроенію этого ослабѣвшаго въ вѣрѣ члена человѣческаго рода.

Съ этой точки зрѣнія въ новомъ свѣтѣ выступаетъ передъ нами назначеніе женщины. Пусть женщина мало дала въ области научнаго творчества, пусть она оказывается мало продуктивной въ области нѣкоторыхъ искусствъ. Но она всегда играла и будетъ играть въ человѣчествѣ другую, не только не менѣе важную, но, можетъ быть, и болѣе важную роль. Всѣмъ своимъ существомъ женщина ближе приязана къ мірозданію, тѣснѣе связана съ космическимъ процессомъ, чѣмъ логически анализирующій жизнь мужчина. Женщина многого не можетъ доказать логически. Но она гораздо глубже насъ чувствуетъ міровую тайну, скрытую для нашего логическаго интеллекта. Она въ этомъ смыслѣ всегда, дѣйствительно, остается свободной дочерью природы¹⁾, и никакія заблужденія человѣческой мысли не могутъ сбить ее съ истиннаго пути. Нашумѣвшій недавно своей книгой о женщинѣ Вейнингеръ правъ, когда онъ отмѣчаетъ присущую женщинѣ въ сравненіи съ мужчиной болѣшую стихійность. Но онъ жестоко ошибается, когда на этомъ основаніи начинаетъ доказывать, что женщина не способна къ настоящему нравственному подъему и является представительницей темнаго, злого начала въ человѣчествѣ²⁾.

¹⁾ *Heimans*, 264.

²⁾ Какъ извѣстно, этотъ противникъ всякаго психологизма въ философіи (см. *Weininger*, *Geschlecht und Charakter*, 182—3) доходитъ до того, что отрицаетъ у женщины всякую логику (191), а вслѣдъ за логикой—также всякое „я“ (240), наличность души (243, 279). „Для абсолютной женщины,—декларируетъ Вейнингеръ,—не существуетъ никакой возможности нравственности“. „Если всякая женственность есть безнравственность, то женщина должна перестать быть женщиной и сдѣлаться мужчиной“ (463). „Чистый мужчина есть образъ Бога, абсолютное нѣчто, женщина, въ томъ числѣ и женщина въ мужчинѣ, есть символъ ничтожества: въ этомъ состоитъ значеніе женщины во вселенной и такъ другъ друга пополняютъ и обуславливаютъ мужчина и женщина“ (403). „Женщина есть ничто, она—только матерія“ (398).

Напротивъ, какъ давно уже указывалось многими гениальными умами, каковы Гёте, Шиллеръ, Шекспиръ, и какъ это теперь начинаетъ подтверждаться такими строго научными изслѣдованіями, какъ изслѣдованіе Гейманса, въ женщинѣ именно очень сильно нравственное чувство, и она является главной охранительницей нравственныхъ началъ въ человѣчествѣ. Женщина немного сдѣлала въ разработкѣ теоретической этики. Абстрактные принципы не привлекаютъ къ себѣ ея вниманія. Но самая суть дѣла, то нравственное чувство, которое на самомъ дѣлѣ опредѣляетъ собою наши поступки и которое только описывается съ помощью этихъ принциповъ и формулъ, но не создается и не насаждается ими, это чувство у женщинъ глубже и сильнѣе, чѣмъ у мужчинъ. Какъ практическая дѣятельница, какъ воспитательница грядущихъ поколѣній, женщина всегда и выполняла въ исторіи свою главную миссію: поддержанія и укрѣпленія нравственныхъ началъ въ человѣчествѣ.

И всѣ философы должны съ этимъ считаться, если они хотятъ создавать дѣйствительно философію жизни, а не однѣ только сухія схемы интеллекта¹⁾. Они должны помнить, что жизнь въ цѣломъ супрарациональна и что поэтому при построеніи философскихъ системъ мы должны серьезно считаться съ такими элементами ея, которые въ логическія рамки не укладываются. Конечно, у насъ нѣтъ другого способа философствованія, кромѣ логическаго разсужденія. Но философъ, серьезно считающійся съ жизнью въ ея цѣломъ, долженъ постоянно помнить о недостаточности интеллекта для полнаго ея познанія и, приходя къ тѣмъ конечнымъ проблемамъ, которыя уже не подъ силу дискурсивному интеллекту, долженъ совершенно откровенно давать мѣсто тѣмъ источникамъ духовнаго прозрѣнія, которые исходятъ изъ самой глубины человѣческаго существа и

1) Не простая случайность; конечно, что такой врагъ женщинѣ, какъ Вейнинггеръ, объявляетъ себя сторонникомъ современныхъ ультрарационалистическихъ направленій въ философіи (см. предыд. примѣчаніе).

которые, повидимому, такимъ живымъ ключомъ бьютъ именно въ женской душѣ.

Женщина, какъ мы видѣли, обладаетъ сильно развитымъ религіознымъ чувствомъ. Она, въ общемъ, болѣе склонна къ мистическимъ переживаніямъ, чѣмъ мужчина. Если исторія мало знакома съ проявленіями женскаго генія въ области абстрактной науки и философіи, а также въ области нѣкоторыхъ видовъ эстетическаго творчества, то область религіознаго мистицизма богата женскими именами во всякомъ случаѣ не въ меньшей степени, чѣмъ мужскими. И притомъ женщина является здѣсь обыкновенно представительницей не чисто созерцательнаго мистицизма, который сосредоточивается на пассивномъ воспріятіи божественнаго начала въ человѣкѣ, но мистицизма дѣйственнаго, активнаго, при которомъ это начало становится силой, опредѣляющей все поведеніе человѣка и ищущей своего выраженія въ поступкахъ и актахъ. Теперь, повидимому, прошло то время, когда наука пренебрежительно относилась къ мистическимъ переживаніямъ и склонна была видѣть въ нихъ исключительно патологическія явленія. Понемногу укрѣпляется взглядъ Джемса, что «подлинную основу истины всегда составляетъ наша импульсивная вѣра, а наша выраженная въ словахъ философія—это лишь рядъ формулъ, въ какія вѣра облекается»¹⁾. И не одинъ только

1) *Джемс.* Многообразіе религіознаго опыта, 66. Ср. о значеніи подсознательныхъ процессовъ слова *Jastrow*, *La subconscience*, 371: «Въ области духовной жизни наиболѣе энергичныя и наиболѣе постоянныя усилія не являются еще наиболѣе выгодными. Только въ результатѣ случайности, къ которой приводитъ прогулка, на берегу рѣки находятъ наиболѣе тонкіе цвѣты. Природа вынуждаетъ насъ къ длиннымъ и частымъ періодамъ отдыха; въ теченіе этихъ періодовъ отдыха наша мысль созрѣваетъ, и это созрѣваніе необходимо для нашего прогресса. Сознаніе, которое играетъ преобладающую роль, когда дѣло идетъ о преслѣдованіи опредѣленной цѣли, часто неспособно выразить то, что во мнѣ оказывается наиболѣе интимнымъ... Культура—употребляя это слово въ самомъ широкомъ значеніи—зависитъ настолько же отъ подсознательныхъ, насколько отъ сознательныхъ факторовъ духа; знаніе, которое сознательно, исчезаетъ, и остается мудрость; она запечатлѣна въ подсознательныхъ чертахъ характера».

Джемсъ среди современнѣхъ ученыхъ выступаетъ съ рѣшительнымъ заявленіемъ, что мистическія переживанія имѣютъ значеніе объективное, составляютъ особый путь познанія и притомъ познанія болѣе глубокаго, чѣмъ познаніе логическое. «Гипотеза невроза и вырожденія,—говоритъ по этому поводу профессоръ Делакура¹⁾,—можетъ объяснить... нѣкоторыя случайности и нѣкоторыя разновидности въ гениальномъ творествѣ и мистическомъ проникновеніи; но она не является исчерпывающей. Если бы подъ неврозомъ не скрывалось своеобразное духовное состояніе, то не было бы артистическихъ гениевъ въ той же мѣрѣ, какъ и религиозныхъ. Истерія сама по себѣ и сама въ себѣ не объясняетъ намъ св. Терезы, такъ же какъ умственное расстройство или опредѣленнаго типа нервозность не объясняютъ той длинной вереницы гениевъ и талантовъ, у которыхъ обнаружены соотвѣтственные симптомы».

Вотъ то главное свойство женщины, которымъ опредѣляется ея назначеніе въ эволюціи человѣчества. Женщина тѣснѣе связываетъ человѣчество съ истинной основой нравственной жизни. Ея настоящая сфера—это активная, дѣйственная нравственность. Не путемъ логическихъ схемъ, но самой практикой жизни женщина поднимаетъ насъ надъ уровнемъ повседневныхъ заботъ, постоянно напоминая намъ о томъ вѣчномъ, чѣмъ на самомъ дѣлѣ живы всѣ люди. Вотъ почему въ заключеніе доклада, посвященнаго женской душѣ, невольно приходятъ въ голову строки, которыя посвятилъ женщинѣ одинъ изъ самыхъ крупныхъ поэтовъ человѣчества, особенно тонко понимавшій женскую психику. Я привожу эти строки въ томъ переводѣ и истолкованіи, которые имъ даны русской женщиной-поэтомъ:

Женщинѣ—слава. Межъ будничной прозы
 Вьеть и вплетаетъ небесныя розы
 Въ тернія жизни вседневной она.

¹⁾ H. Delacroix, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme (1908), 342.

Жены, довольствуясь славой спокойной,
Счастья цвѣтокъ охраняютъ достойно;
Въ самой неволѣ свободнѣй ихъ умъ,
Въ области чувства познанія—шире,
Чѣмъ у живущихъ въ таинственномъ мірѣ
Чистой науки и творческихъ думъ.

Женщина—властью своей неизмѣнной—
Мольбой и лаской—царица вселенной.
Смягчая раздоръ, зажигающій кровь,
Она примиряетъ враждебныя силы;
Поклявшимся въ вѣчной враждѣ до могилы
Она возвращаетъ святую любовь ¹⁾.

В. М. Хвостовъ.

¹⁾ Шиллеръ, Достоинство женщины, пер. О. Чюминой.

Что нужно знать педагогу изъ психологіи?

(По поводу резолюцій сѣзда по экспериментальной педагогикѣ) ¹⁾.

Вопросъ о томъ, что надо знать педагогу изъ психологіи, не является новымъ. Онъ имѣеть очень давнее происхожденіе; о немъ всегда говорилось въ томъ случаѣ, когда заходила рѣчь объ основахъ теоріи воспитанія. Это есть вопросъ объ отношеніи между педагогикой и психологіей, если выразить его въ самомъ общемъ видѣ.

Вопросъ объ отношеніи между педагогикой и психологіей являлся предметомъ обсужденія на сѣздѣ по экспериментальной педагогикѣ, который собирался въ Петербургѣ, въ концѣ декабря прошлаго года. Взглядъ сѣзда выразился въ тѣхъ резолюціяхъ, которыя онъ вынесъ по этому вопросу.

Я не присутствовалъ на сѣздѣ и не имѣю точныхъ свѣдѣній относительно того, что говорилось на сѣздѣ, но я и не предполагаю полемизировать со взглядами участниковъ *даннаго* сѣзда, я предполагаю полемизировать съ извѣстнымъ *направленіемъ*, которое давно существуетъ по указанному вопросу и къ которому примкнулъ послѣдній сѣздъ по экспериментальной педагогикѣ. Аргументы этого направленія мнѣ очень хорошо извѣстны по первымъ двумъ сѣздамъ по педагогической психологіи. Резолюціями сѣзда я пользуюсь только лишь какъ *поводомъ*, чтобы выразить свой

¹⁾ Докладъ, прочитанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 29 января 1911 года.

взглядъ на отношеніе, которое, по моему мнѣнію, должно существовать между педагогикой и психологіей.

Резолюціи, которыя я имѣю въ виду, были формулированы слѣдующимъ образомъ: ¹⁾

„1) Признать желательнымъ экспериментальное изслѣдованіе педагогическихъ проблемъ, какъ средства собиранія фактическаго матеріала для реформы школы.

2) Признать желательнымъ серьезную психологическую подготовку учителей учебныхъ заведеній всѣхъ типовъ“.

Мнѣ кажется, что если педагоги признаютъ рѣшенія съѣзда по экспериментальной педагогикѣ достаточно для себя авторитетными и попытаются провести ихъ въ жизнь, то они очутятся въ очень большомъ затрудненіи. Они не будутъ знать, какъ имъ приступить къ выполненію того, что съѣздъ считаетъ желательнымъ.

Первое положеніе приглашаетъ учителя принять участіе въ реформѣ школы. Второе приглашаетъ учителей учиться психологіи. Знакомство съ психологіей для учителя всегда всѣми признавалось желательнымъ, и въ этомъ смыслѣ резолюція съѣзда ничего новаго не представляетъ. Но, очевидно, въ формулѣ, предложенной съѣздомъ, рѣчь идетъ не о простой *желательности*, но и о настоятельной *необходимости*.

Отчего въ первомъ положеніи говорится только объ *экспериментальномъ* изслѣдованіи педагогическихъ проблемъ? Можетъ быть, участники съѣзда думаютъ, что всякое другое собираніе фактическаго матеріала не имѣетъ никакой практической цѣны. Но можно ли такое мнѣніе считать правильнымъ?

Далѣе, кто будетъ заниматься экспериментальными изслѣдованіями педагогическихъ проблемъ?

Если имѣлось въ виду, что такими изслѣдованіями будутъ заниматься спеціалисты-ученые, то вносить этого въ резолюцію не было никакой надобности, потому что это поло-

¹⁾ Цитирую по статьѣ Л. Оршанскаго въ газетѣ „Школа и Жизнь“, № 2, 1911 г.

женіе само собою разумѣющееся. Очевидно, съѣздъ выражалъ пожеланіе, чтобы экспериментальными изслѣдованіями занимались педагоги. Но вполне ли ясно, что у насъ въ Россіи есть педагоги, достаточно подготовленные именно для *экспериментальныхъ* изслѣдованій педагогическихъ проблемъ и что у насъ могутъ быть такія учрежденія, гдѣ педагоги могли бы заниматься, какъ слѣдуетъ, указанными экспериментальными изслѣдованіями.

Что понимается во второмъ положеніи подъ „серьезной“ психологической подготовкой? Какъ это долженъ понимать, напр., провинціальный педагогъ, который захотѣлъ бы воспользоваться совѣтомъ съѣзда и „серьезно“ изучить психологію. Можетъ быть, подъ серьезной подготовкой слѣдуетъ понимать знакомство съ *экспериментальной* психологіей. Для такого толкованія, какъ кажется, имѣются слѣдующія основанія. Вѣдь и съѣздъ названъ не просто съѣздомъ по педагогикѣ, а съѣздомъ по *экспериментальной* педагогикѣ. Очевидно, понятію экспериментальной, въ этомъ случаѣ, придается особое значеніе. По словамъ А. П. Нечаева, „Съѣздъ по экспериментальной педагогикѣ является первымъ не только для Россіи, но и для Европы“. „Общимъ тономъ работъ и всей организаціи минувшій съѣздъ, говоритъ А. П. Нечаевъ, съ моей точки зрѣнія, выкинулъ знамя *экспериментальной* педагогики“ ¹⁾. Это послѣднее обстоятельство заставляетъ думать, что дѣло идетъ именно объ экспериментальной психологіи. Поэтому педагогу остается думать о томъ, чтобы какъ нибудь организовать изученіе именно экспериментальной психологіи. Такое толкованіе приходится дать второму положенію—еще и потому, что въ первомъ положеніи придается преимущественное значеніе экспериментальнымъ изслѣдованіямъ.

Я нахожу, что и первое, и второе положеніе содержитъ множество неясностей. Мнѣ кажется, что при первой попыткѣ воспользоваться совѣтами съѣзда учитель окажется

¹⁾ См. „Голосъ Москвы“, № 3, 1911 г.

въ безпомощномъ положеніи. Авторы резолюцій, очевидно, упустили изъ виду то обстоятельство, что всѣ положенія, которые предназначены быть практическими, должны обладать полной опредѣленностью.

Въ настоящемъ докладѣ я хотѣлъ дать отвѣтъ на вопросъ, какъ современные педагоги должны отнестись къ психологіи, какъ основѣ педагогики.

Прежде всего я считаю нужнымъ отмѣтить, что, если педагогу, который задался цѣлью реформировать педагогику, говорить, что онъ долженъ для этой цѣли изучать психологію, при томъ только экспериментальную, то, по моему мнѣнію, совершенно неправильно изображается, что должно служить основой педагогики.

Если на вопросъ, что долженъ изучать педагогъ для подготовки къ построенію теоріи воспитанія, прежде всего указываютъ на психологію, то въ такомъ случаѣ роль психологіи, какъ вспомогательной для педагогики науки, крайне преувеличивается.

Если говорить о построеніи педагогики, какъ науки, то нужно искать для нея широкой базисъ и не ограничиваться только одной психологіей. Настоящимъ базисомъ педагогики является философія и ближайшимъ образомъ философская этика. Почему философская этика должна быть такимъ базисомъ, вполне понятно. Въ воспитаніи мы должны ставить извѣстныя *цѣли*, достиженіе которыхъ мы считаемъ желательнымъ. Мы въ теоріи воспитанія строимъ извѣстные идеалы, мы указываемъ, какія душевныя качества являются наиболѣе цѣнными. Но вѣдь мы должны показать, почему извѣстныя цѣли представляютъ цѣнность, почему мы должны стремиться къ достиженію этихъ, а не другихъ цѣлей. Мы должны показать, почему извѣстныя душевныя качества являются цѣнными, другими словами, *мы должны оправдать наши идеалы*. Такого оправданія въ психологіи мы найти не можемъ. Психологія можетъ только констатировать то, что есть, оправданіе же можетъ быть найдено только въ этикѣ.

Такимъ образомъ въ логическомъ порядкѣ въ теоріи воспитанія должны быть поставлены вопросы о *цѣляхъ* и объ *идеалахъ* воспитанія. Этика находитъ оправданіе для тѣхъ или иныхъ цѣлей и только послѣ этого открывается мѣсто для психологіи въ педагогикѣ. Именно психологія указываетъ на тѣ *средства*, при помощи которыхъ можно достигнуть тѣхъ или иныхъ цѣлей. Если тѣ или иныя душевныя свойства были признаны нами цѣнными, то психологія должна указать, какія именно средства существуютъ для достиженія ихъ. Для того, чтобы знать, какія существуютъ средства для достиженія тѣхъ или иныхъ цѣлей, для этого нужно знать свойства или законы душевной жизни. Законы душевной жизни мы узнаемъ изъ психологіи. Въ этомъ смыслѣ психологія является вспомогательной наукой для педагога.

Но если сказать, что мы можемъ пользоваться законами психологіи для достиженія цѣлей, поставляемыхъ педагогикой, то кажется совершенно умѣстнымъ обозначеніе педагогики какъ *прикладной психологіи*. Въ извѣстномъ смыслѣ этимъ выраженіемъ можно было бы воспользоваться для обозначенія отношенія психологіи къ педагогикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы знаемъ законы душевной жизни и пользуемся ими для цѣлей воспитанія, то законы психологіи дѣлаются какъ бы прикладными. Но терминъ „прикладной“ можетъ въ чьихъ-нибудь глазахъ имѣть тотъ смыслъ, который онъ имѣетъ, напримѣръ, въ физикѣ. Поэтому слѣдуетъ имѣть въ виду, что педагогика ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть названа прикладной психологіей въ томъ смыслѣ, въ какомъ можетъ быть прикладной, напр., физика. Въ физикѣ, какъ извѣстно, мы изъ законовъ простѣйшихъ явленій дѣлаемъ выводы относительно законовъ сложныхъ явленій. Зная законы простѣйшихъ явленій, мы имѣемъ возможность предугадать ходъ сложныхъ явленій. Зная, напримѣръ, законы, касающіеся свойствъ жидкостей, физикъ можетъ предсказать, каково будетъ теченіе жидкости въ данныхъ трубахъ, какова будетъ величина давленія и т. п.

Совсѣмъ не то въ психологіи: изъ знанія законовъ простыхъ душевныхъ явленій мы не могли бы предусмотрѣть хода сложныхъ явленій, съ которыми мы имѣемъ дѣло въ практической жизни. Мы не имѣемъ возможности предугадать, какое направленіе приметъ извѣстный процессъ, если бы мы даже предварительно знали всѣ тѣ составные элементы, изъ которыхъ онъ складывается.

Существованіе такого различія слѣдуетъ отмѣчать потому, что въ такомъ случаѣ можно избѣжать недоразумѣнія, которое влечетъ за собой терминъ „прикладная“ психологія. Въ самомъ дѣлѣ, если сказать, что педагогика есть прикладная психологія, то можетъ показаться, что знанія законовъ психологіи вполне достаточно для того, чтобы строить педагогику.

На самомъ же дѣлѣ отношеніе между психологіей и педагогикой значительно сложнѣе. Правда, педагогика во многихъ случаяхъ пользуется положеніями, выработанными психологіей, но нельзя говорить, что она становится прикладной, а здѣсь просто цѣликомъ переносится все то, что даетъ психологія, въ область педагогики. Для поясненія этого мнѣ достаточно привести одинъ примѣръ. Какъ извѣстно, въ экспериментальной психологіи доказано, что если повторенія распредѣлять, то запоминаніе становится лучше. Это—положеніе психологическое, въ педагогикѣ же мы имъ пользуемся въ томъ видѣ, въ какомъ оно предлагается въ психологіи. Нельзя сказать, что психологія становится здѣсь прикладной: въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ простымъ перенесеніемъ извѣстнаго положенія психологіи въ педагогику. Терминъ „прикладная психологія“ здѣсь неумѣстенъ, его лучше не употреблять, потому что онъ можетъ ввести въ заблужденіе.

Итакъ, въ психической жизни изъ знанія законовъ простѣйшихъ явленій нельзя предусмотрѣть хода сложныхъ явленій, а такъ какъ въ практической жизни мы всегда имѣемъ дѣло съ явленіями *сложными*, то понятно, почему педагогика не можетъ быть названа просто прикладной

психологіей. Педагогика должна производить свои собственные изслѣдованія о свойствахъ сложныхъ явленій, съ которыми приходится имѣть дѣло на практикѣ воспитанія, напримѣръ, она должна произвести собственные изслѣдованія относительно свойствъ такихъ процессовъ, какъ чтеніе, писаніе и т. п.

Отсюда различіе между экспериментомъ педагогическимъ и экспериментомъ психологическимъ становится яснымъ. Между тѣмъ, какъ педагогика должна производить опыты надъ явленіями *сложными* для того, чтобы изучить ихъ свойства въ той мѣрѣ, въ какой это необходимо для того, чтобы оказывать на нихъ воздѣйствіе, психологія изучаетъ *простѣйшія* явленія, напр., различенія, вниманія, ощущенія и т. д., въ ихъ изолированномъ видѣ.

Что для педагогики нужны свои эксперименты и именно эксперименты надъ *сложными* явленіями, это вытекаетъ изъ того, что она не можетъ довольствоваться тѣми экспериментами надъ простыми душевными явленіями, которыми по преимуществу занимается психологія. Необходимость своихъ экспериментовъ для педагогики можно пояснить при помощи слѣдующаго примѣра. Положимъ, мы желаемъ изучить природу математическаго мышленія. Мы можемъ изучить въ отдѣльности всѣ тѣ процессы, которые по нашему предположенію входятъ въ составъ математическаго мышленія, напримѣръ, вниманіе, память, сужденіе и т. п. Но знанія свойствъ этихъ элементарныхъ процессовъ все-таки было бы совершенно недостаточно для того, чтобы мы могли судить о томъ, какъ будетъ протекать процессъ математическаго мышленія. Поэтому свойства математическаго мышленія мы должны изучить въ его цѣломъ, а не въ его элементахъ. Только изучивши его въ цѣломъ, въ его реальной данности, мы можемъ пользоваться нашимъ знаніемъ этого процесса для практическихъ цѣлей. Я могу изучить всѣ тѣ ощущенія, которыя являются существенными для живописца, напримѣръ, зрительныя, двигательныя и т. п. и все-таки я не могу бы судить относительно способ-

ности къ живописи, и не только потому, что въ моемъ изученіи остались неисчерпанными какіе-нибудь процессы, а потому что въ каждомъ душевномъ процессѣ тѣ или другіе элементы при сочетаніи даютъ продукты, которые всегда содержатъ нѣчто такое, чего не было въ составныхъ элементахъ. Поэтому, если говорить о педагогическомъ воздѣйствіи на способность къ живописи, то она должна быть изучаема въ *цѣломъ*, а не въ ея предполагаемыхъ элементахъ.

Вотъ почему изслѣдованіе при помощи т.-наз. тестовъ изолированныхъ способностей, напримѣръ, механической памяти, реакціи и т. п., есть изслѣдованіе психологическое. Въ педагогическомъ изслѣдованіи нужно изслѣдовать способности цѣликомъ. Если мы изучаемъ какую-нибудь сложную способность, то нужно изучать всѣ ея проявленія, ея причины и ея дѣйствія именно надъ ней самой въ томъ видѣ, какъ она дана въ реальномъ психическомъ переживаніи. Напримѣръ, способность математическаго мышленія можетъ быть изслѣдуема только лишь при помощи матеріала чисто математическаго характера (математическихъ задачъ и т. п.). Испытаніе способности къ языкамъ должно происходить не при помощи испытанія мускульнаго чувства или быстроты рѣчевыхъ движеній, а просто способности рѣчи, взятой цѣликомъ. Нужно изслѣдовать весь комплексъ элементовъ, какъ онъ данъ въ душевной жизни, и какъ это нужно для педагогическихъ цѣлей.

Если принять во вниманіе это различіе между экспериментомъ психологическимъ и экспериментомъ педагогическимъ, то сдѣлается вполне понятнымъ, отчего испытаніе при помощи тестовъ имѣетъ ограниченное практическое значеніе, именно оттого, что они въ большинствѣ случаевъ даютъ возможность ознакомиться со свойствами какой-либо изолированно взятой способности, которая только входитъ, такъ сказать, въ составъ сложной способности, а съ этой послѣдней мы именно имѣемъ дѣло на практикѣ воспитанія.

Если мы признаемъ, что педагогика имѣетъ свой собственный предметъ изслѣдованія, и если мы обратимъ вниманіе на характеръ этихъ изслѣдованій, то для насъ сдѣлается между прочимъ яснымъ, что между *педагогикой* просто и *педагогикой экспериментальной* нѣтъ никакого существеннаго различія, которое давало бы основаніе говорить, что для реформы педагогики нужны *экспериментально-педагогическія* изслѣдованія.

Я имѣлъ случай говорить о томъ, что между экспериментомъ и наблюденіемъ нѣтъ принципиальнаго различія ¹⁾. Разница только въ большей систематичности. Для поясненія этого приведу примѣры.

Положимъ, я замѣтилъ, что дѣти у меня послѣ третьяго урока не обнаруживаютъ того вниманія къ урокамъ, какое замѣчается въ началѣ учебнаго дня. Я предполагаю, что это можетъ происходить отъ усталости. Желая опредѣлить правильность моего предположенія, я стараюсь опредѣлить связь между пониженіемъ вниманія и усталостью. Положимъ, что эта связь мною установлена. Какъ назвать тотъ способъ изслѣдованія, который въ данномъ случаѣ примѣняется? Его принято называть *наблюденіемъ*. Въ данномъ случаѣ событія сами собою располагаются опредѣленнымъ образомъ и даютъ мнѣ возможность сдѣлать тѣ или иные выводы.

Возьмемъ другой примѣръ.

Я хочу рѣшить вопросъ, будетъ ли цѣлесообразно для лучшаго усвоенія изучаемаго предмета повтореніе пройденныхъ отдѣловъ или нѣтъ. Для этого я ввожу систему повтореній въ томъ или другомъ классѣ и, положимъ, я нахожу, что въ этомъ классѣ результаты оказываются лучше, чѣмъ въ другихъ классахъ, гдѣ эта система повтореній не введена. Въ слѣдующемъ году я преднамѣренно не ввожу въ этомъ классѣ повтореній и нахожу, что занятія шли хуже. Я дѣлаю выводъ, что повтореніе пройденныхъ отдѣ-

¹⁾ Объ этомъ см. мою статью о задачахъ психологіи. „Вопросы философіи“, № 99.

ловъ весьма цѣлесообразно. Теперь спрашивается, будетъ ли мое умозаключеніе построено на основаніи эксперимента или нѣтъ?

Несомнѣнно, конечно, что оно построено на настоящемъ экспериментѣ, хотя до сихъ поръ этого не принято было называть экспериментомъ, а называли его просто наблюденіемъ.

Еще примѣръ. Мой ребенокъ обнаруживаетъ неповиновеніе. Я обращаюсь съ нимъ строго; строгость не помогаетъ. Я примѣняю ласку; это помогаетъ. Всякій разъ, когда я примѣняю ласку, я замѣчаю повиновеніе, и всякій разъ примѣненіе строгости приводитъ къ неповиновенію. Если я дѣлаю выводъ, что для достиженія повиновенія необходимо примѣненіе ласки, то будетъ ли этотъ выводъ построенъ на экспериментѣ или на наблюденіи? Безспорно, конечно, что это есть экспериментъ, который мы всегда производимъ въ обиходной жизни, стараясь подчинить волю ребенка нашей волѣ. Вездѣ въ воспитательной практикѣ мы пользуемся экспериментомъ въ этомъ смыслѣ.

Такого рода эксперименты всегда производились; они и составляютъ основу нашего предвидѣнія поступковъ людей. Но такъ какъ эксперименты этого рода не имѣютъ систематическаго характера, то ихъ не принято называть *экспериментомъ*, а обыкновенно называютъ *наблюденіемъ*. Отсюда можно видѣть, что между тѣмъ, что называется экспериментомъ, и тѣмъ, что называется наблюденіемъ, не содержится принципиальнаго различія.

Только что описанный мною способъ изученія (не будучи называемъ экспериментомъ) постоянно примѣнялся и въ обыденной жизни, и въ психологіи. Большинство показаній прежней психологіи построено именно на этомъ способѣ изученія.

Этотъ способъ изученія мы не называемъ экспериментомъ, потому что для этого послѣдняго необходима именно большая *преднамысленность* и *систематичность* въ измѣненіи явленій, но принципиальнаго различія между этимъ видомъ

эксперимента и тѣмъ экспериментомъ, который употребляется въ психологической лабораторіи, нѣтъ.

Это послѣднее обстоятельство даетъ намъ возможность оцѣнить значеніе того понятія, которое было предложено на съѣздѣ по экспериментальной педагогикѣ, это именно понятія *естественнаго эксперимента*. По мнѣнію А. Ф. Лазурскаго ¹⁾, кромѣ лабораторнаго эксперимента еще можетъ быть естественный экспериментъ, который заключается въ томъ, что мы наблюдаемъ тѣ или другія душевныя свойства ребенка при различныхъ условіяхъ: во время его игръ, во время серьезныхъ занятій и т. п. Эти различныя условія, при которыхъ могутъ протекать тѣ или другія душевныя явленія, мы сами отыскиваемъ всѣми отъ насъ зависящими способами. Такое изученіе при различныхъ условіяхъ даетъ намъ возможность сдѣлать болѣе правильное заключеніе относительно природы той или другой душевной способности, чѣмъ въ случаѣ изученія при помощи простого наблюденія.

Но вѣдь этотъ такъ называемый естественный экспериментъ есть не что иное, какъ только что описанное мною наблюденіе. Прежде оно называлось просто наблюденіемъ, теперь почему-то называется экспериментомъ. То, что А. Ф. Лазурскій называетъ естественнымъ *экспериментомъ*, есть не что иное, какъ наблюденіе, которымъ педагогъ занимался и прежде, помимо какой бы то ни было экспериментальной психологіи, и которое ему въ голову не приходило называть экспериментомъ.

Что же сказать о тѣхъ, которые предлагаютъ понятіе естественнаго эксперимента? У нихъ происходитъ то, что они возвращаются къ требованію въ качествѣ метода изслѣдованія *наблюденія*, но боясь, что о нихъ скажутъ, что они возвращаются къ старинѣ, они называютъ его *экспериментомъ*. Такимъ признаніемъ они поставили себя въ очень странное положеніе: они въ разгаръ спора о томъ, пред-

¹⁾ Со взглядами А. Ф. Лазурскаго на этотъ вопросъ я имѣлъ случай ознакомиться, присутствуя на его докладѣ въ Москвѣ въ началѣ декабря 1910 г.

ставляетъ ли экспериментальная психологія какія-либо особыя преимущества передъ другими видами изслѣдованія, нашли нужнымъ заявить, что они вводятъ еще и естественный экспериментъ. Если я не ошибаюсь, это понятіе естественнаго эксперимента впервые встрѣчается у Наторпа ¹⁾, который именно и выступаетъ противъ необходимости экспериментальнаго изслѣдованія для педагога. Естественный экспериментъ есть тотъ способъ ознакомленія съ душевной жизнью ребенка, на которомъ основывается искусство воспитателя.

Такимъ образомъ сторонники исключительно экспериментальнаго метода въ психологіи пришли къ тому, чтобы признать, что старые методы тоже не излишни.

Такъ мститъ за себя отрицательное отношеніе къ теоретической психологіи. Начинаютъ плохо разбираться въ обозначеніи методовъ. Они пришли къ тому, что должны были бы отрицать.

Слѣдуетъ еще отмѣтить одну задачу, которую поставляетъ себѣ педагогика. Она должна указать психическія особенности, присущія тому или другому индивидууму, и, кромѣ того, опредѣлить типическія особенности тѣхъ или другихъ душевныхъ процессовъ. Если бы мы могли опредѣлить типическія душевныя свойства, присущія ребенку, и если бы мы могли, съ другой стороны, опредѣлять индивидуальныя особенности, или другими словами, принадлежность дѣтей къ тому или иному типу, то такимъ образомъ оказался бы возможнымъ *психогнозисъ* ²⁾. Въ какой мѣрѣ психогнозисъ возможенъ, я разсмотрю ниже.

Итакъ, педагогика имѣетъ свои собственныя задачи. Она должна изслѣдовать сложныя психическія явленія, при чемъ это изслѣдованіе должно носить столько же характеръ простаго наблюденія, сколько и экспериментальнаго.

¹⁾ *Natorp*. Philosophie und Paedagogik. 1909. стр. 54. Русскій пер. Философія, какъ основа педагогики. М. 1910.

²⁾ Объ этомъ см. мою статью „Объ индивидуальной психологіи“. Вопросы философіи № 103.

Принципіального различія между экспериментальной педагогикой и педагогикой просто—нѣтъ.

Теперь сдѣлаемъ практическіе выводы изъ приведенныхъ только что соображеній теоретическаго характера.

Какіе отрасли или виды психологіи долженъ знать педагогъ?

Педагогъ долженъ прежде всего знать такъ называемую общую или теоретическую психологію.

Но что такое теоретическая психологія?

Во всякомъ случаѣ эта психологія вовсе не есть какая-нибудь метафизика, какъ это принято утверждать со стороны тѣхъ, которые думаютъ, что право на существованіе имѣетъ только такъ называемая экспериментальная психологія ¹⁾. Я говорю объ общей психологіи, трак-

1) Я считаю необходимымъ обратить вниманіе русскихъ читателей на поражающе извращенныя изложенія того, что говорилось на второмъ всероссійскомъ съѣздѣ по педагогической психологіи. Эти извращенныя изложенія, находящіяся въ зависимости отъ непониманія, что такое теоретическая психологія, и смѣшиванія ея съ метафизикой, появились въ журналахъ: Zeitschrift für angewandte Psychologie 1911 В. 4 Н. 3 и 4, принадлежитъ г-жѣ Штейнгаузъ, участницѣ съѣзда; второй отчетъ о съѣздѣ былъ помѣщенъ въ Archives de Psychologie т. IX и принадлежитъ г-жѣ Лиди Гречулевичъ.

Вотъ какъ г-жа Штейнгаузъ изображаетъ то, что говорилось на второмъ съѣздѣ: „Между тѣмъ какъ одни, Нечаевъ, Лазурскій, Бернштейнъ, Россолимо и др., самое важное значеніе въ психологіи и педагогикѣ придавали эксперименту, другіе (проф. Челпановъ и его сторонники) *рѣшительно признавали значеніе эксперимента* (setzten die anderen die Bedeutung des Experimentes entschieden herab)... Однако несомнѣнно изъ дебатовъ выяснилось, что движеніе назадъ (Rückschritt), заигрываніе (Liebäugeln) со старой метафизикой уже больше невозможно: экспериментальный методъ сталъ на твердую почву, и его заслуги должны были сдѣлаться ясными даже самымъ упорнымъ романтикамъ и метафизикамъ. Это прежде всего признали проф. Челпановъ и его сторонники, которые volens-nolens должны были признать право за экспериментомъ и признать его заслуги, но при этомъ они рѣшительно отвергали примѣненіе эксперимента въ практикѣ школьной жизни. Казалось, что они зашли такъ далеко, что хотѣли выбросить преподаваніе *экспериментальной психологіи* изъ старшихъ классовъ средней школы и хотѣли ей противопоставить теоретическую психологію. Но прижатые къ стѣнѣ (In die Enge getrieben), противники экспериментальной психологіи должны были, однако, согласиться, что *демонстрированіе* при помощи тахистоскопа, хроноскопа могло бы быть полезно“. Казалось бы, что если г-жа Штейнгаузъ пишетъ о спорѣ двухъ противоположныхъ сторонъ, при чемъ она была одной изъ этихъ сторонъ, она приметъ всѣ мѣры къ тому, чтобы быть вполнѣ

тующей объ общихъ законахъ душевной жизни. Она содержитъ тѣ выводы, которые можно сдѣлать изъ всѣхъ видовъ психологическаго изслѣдованія. Она содержитъ общіе законы душевной жизни въ отличіе отъ психологіи

объективной по отношенію къ той сторонѣ, которой она не сочувствуетъ, и изложить ихъ взгляды совершенно безпристрастно. Ничуть не бывало. Точность изложенія, повидимому, совершенно не озабочивала г-жу Штейнгаузъ. Все изложеніе ея представляетъ одно сплошное извращеніе того, что мною говорилось, извращеніе тѣмъ болѣе непростительное, что протоколы съѣзда *напечатаны* и разсланы въ началѣ 1910 года, а отчетъ г-жи Штейнгаузъ объ этомъ съѣздѣ вышелъ въ началѣ 1911 года, такъ что, если она не могла прослѣдить аргументаціи и понять сущности спора, то она все же, перечитавши протоколы въ „Трудахъ съѣзда“, могла бы дать болѣе точный отчетъ о томъ, что говорилось на съѣздѣ. Дѣло имѣетъ такой видъ, какъ если бы г-жа Штейнгаузъ, изложивши въ томъ видѣ, въ какомъ это мною только что процитировано, рѣшила даже не смотрѣть на отчеты съѣзда, чтобы не утратить увѣренности, что все ею написанное правильно. Я тотчасъ приведу мѣсто изъ моей рѣчи, напечатанное въ „Трудахъ“ съѣзда, изъ котораго читатели увидятъ, что я отнюдь не отрицалъ значенія эксперимента, а самъ доказывалъ важное значеніе экспериментальныхъ методовъ *противъ* тѣхъ, кто отрицаетъ ихъ. Ни единымъ словомъ я не упомянулъ, что я защищаю метафизику, такъ что рѣшительно никому не могъ предоставить возможности доказывать, что заигрываніе со старой метафизикой уже болѣе невозможно. Вотъ что мною было сказано на съѣздѣ и что зарегистрировано въ „Трудахъ съѣзда“ стр. 66. (Это я говорилъ на второй день открытія съѣзда):

„Какъ извѣстно, еще недавно многіе очень скептически относились къ экспериментальной психологіи, но успѣхи ея за послѣднюю четверть столѣтія показали огромную плодотворность употребляемыхъ ею методовъ изслѣдованія. Рѣшены многія проблемы, которыя прежде совсѣмъ не поддавались рѣшенію. Тѣ факты, которые обнаружались, благодаря экспериментальнымъ методамъ изслѣдованія, выдвинули новыя проблемы. Къ изслѣдованію многихъ проблемъ примѣнены экспериментальные методы изслѣдованія, которые хотя не дали еще прочныхъ результатовъ, но, тѣмъ не менѣе, обѣщаютъ въ будущемъ быть очень плодотворными. Сфера приложенія экспериментальныхъ методовъ все больше и больше расширяется, такъ что со временемъ, можно надѣяться, очень многія проблемы, которыя въ настоящее время не поддаются рѣшенію, будутъ разрѣшены. Въ настоящее время такъ много психологическихъ проблемъ изучается при помощи экспериментальныхъ методовъ изслѣдованія, что разработка многихъ отдѣловъ психологіи невозможна безъ примѣненія экспериментальныхъ методовъ.

„Такое значеніе экспериментальной психологіи обязываетъ стремиться къ тому, чтобы у насъ въ Россіи изученіе экспериментальныхъ методовъ и примѣненіе ихъ распространялось все больше и больше. Желательно, чтобы во всѣхъ русскихъ университетахъ и во всѣхъ тѣхъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, гдѣ для этого имѣются подходящіе руководители, были учреждены

ребенка, психологіи животныхъ, психологіи душевно-больныхъ. Прежде эта психологія называлась эмпирической психологіей. Это именно та психологія, начало которой было положено Локкомъ.

институты экспериментальной психологіи. Очень желательно также, чтобы въ ближайшее время всѣ каедры психологіи у насъ въ Россіи были заняты преподавателями, знакомыми съ экспериментально-психологической техникой. Но съ другой стороны я думаю, что въ настоящее время *интересъ къ экспериментальной психологіи совершенно напрасно заслоняетъ собою всѣ другіе виды изслѣдованій*. Неужели, прослушавши эти мои слова, кто-нибудь могъ бы сказать то, что обо мнѣ пишеть г-жа Штейнгаузъ? Почему же г-жа Штейнгаузъ нашла нужнымъ вкладывать въ уста моихъ противниковъ то, что было сказано именно мною?

Теперь разберемъ ея фразу, что мы „настаиваемъ на совершенномъ *устриненіи* изъ средней школы экспериментальной психологіи“. Въ „Трудахъ съѣзда“ на стр. 67-й читатель можетъ видѣть, какъ я смотрю на психологію въ средней школѣ. „Если изученіе теоретической психологіи представляется такимъ важнымъ, то ясно, что не слѣдуетъ предъявлять требованія, чтобы напр., въ средней школѣ изучалась *только* экспериментальная психологія, потому что, ограничивая даже изученіе психологіи той частью, гдѣ не примѣняются экспериментальные методы изслѣдованія, мы будемъ имѣть *вполнѣ* достаточно важнаго матеріала для изученія“.

Мнѣ кажется, если я возражаю противъ тѣхъ, которые настаиваютъ на изученіи *только* экспериментальной психологіи, то это вовсе не значить, что я совершенно ее исключаю. Я ее не считаю обязательной, между тѣмъ какъ другіе считаютъ обязательной только ту психологію, которую они называютъ экспериментальной.

Вслѣдствіе этого мы и не могли себя поставить въ такое положеніе, чтобы кто то насъ „припереть къ стѣнѣ“, послѣ чего мы должны были признаться, что для цѣлей демонстраціи можно допустить тахистоскопъ и пр. Такое признаніе съ нашей стороны есть вымыселъ, можетъ быть невольный, г-жи Штейнгаузъ. Это могло произойти оттого, что г-жа Штейнгаузъ совершенно не въ курсѣ тѣхъ вопросовъ, о которыхъ берется знакомить иностранную публику. Если бы она взяла въ руки мой „Учебникъ Психологіи“, предназначенный для гимназій, то увидѣла бы, что значительная часть учебника посвящена изложенію вопросовъ экспериментальной психологіи. Спорить противъ себя было бы едва ли цѣлесообразно. Я спорить противъ этого не могъ уже потому, что еще на 1-мъ съѣздѣ, въ 1906 г., я говорилъ слѣд.: „*Всякій экспериментъ, который показывается въ классѣ, долженъ непремѣнно служить иллюстраціей какого-нибудь принципа. Въ этомъ смыслѣ введеніе экспериментальныхъ данныхъ въ психологію является весьма желательнымъ*“ (Труды 1-го съѣзда стр. 84.) Ясно, слѣд., что объ этомъ и спора быть не могло; споръ былъ о совѣсѣмъ другихъ вѣшахъ, о которыхъ, очевидно, г-жа Штейнгаузъ не умѣла рассказать нѣмецкой публикѣ.

Другая корреспондентка, г-жа Лидія Гречулевичъ, хотя выступаетъ горя-

Эту психологию педагогъ долженъ знать прежде всего.

Но такъ какъ, далѣе, педагогамъ приходится имѣть дѣло съ дѣтскимъ возрастомъ, то имъ нужно быть знакомымъ съ тѣми особенностями, которыя присущи душевной жизни ребенка. Педагогъ долженъ быть знакомъ съ тѣми резуль-

чей защитницей экспериментальнаго метода и приѣмовъ точныхъ наукъ въ психологии, однако въ собственномъ изложеніи она рѣшительно пренебрегаетъ не только точностью, но даже и простой фактичностью. Ея изложение работъ двухъ сѣздовъ по педагогической психологии такъ же, какъ и изложение г-жи Штейнгаузъ представляетъ сплошной вымыселъ, въ чемъ читатели тотчасъ же убѣдятся, если сопоставятъ то, что она пишетъ, съ тѣмъ, что содержится въ печатныхъ Трудахъ сѣздовъ.

Вотъ что пишетъ г-жа Гречулевичъ относительно 1-го сѣзда: (Archives de Psychologie. Tome IX стр. 144.) „Оживленные пренія возникли между представителями двухъ научныхъ теченій, между теоретиками и практиками, между сторонниками метафизической науки и сторонниками науки экспериментальной (de la science expérimentale). Г. Челпановъ, — авторъ учебника психологии для среднихъ школъ, рекомендованнаго министерствомъ народнаго просвѣщенія, *высказался противъ распространенія приѣмовъ точныхъ наукъ въ психологию* (s'est élevé contre la propagation des procédés des sciences précises dans la psychologie“). Теперь пусть читатель откроетъ стр. 83 Трудовъ перваго всероссійскаго сѣзда по педагогической психологии. Онъ тамъ увидитъ слѣд. мѣсто изъ моей рѣчи на сѣздѣ: „По моему мнѣнію, всѣ тѣ вопросы *экспериментальной* психологии, которые служатъ для иллюстраціи какихъ-нибудь общихъ принциповъ психологии, должны быть вводимы, по мѣрѣ возможности, въ курсъ психологии“. Очевидно, что если бы г-жа Гречулевичъ прочла это мѣсто и только что процитированное мѣсто на стр. 84 тѣхъ же „Трудовъ“, прежде чѣмъ писать отчетъ, то ей и въ голову не пришло бы утверждать то, что она утверждаетъ.

Если бы она прочтала только это приведенное мѣсто, то она никакъ не могла бы написать слѣдующихъ словъ относительно II-го сѣзда: „Первыя засѣданія были посвящены основнымъ вопросамъ: на этотъ разъ ни одинъ голосъ не протестовалъ противъ методовъ экспериментальной психологии и даже проф. Челпановъ нашелъ ихъ законными и очень полезными“. Что я не протестовалъ противъ методовъ экспериментальной психологии, это совершенно вѣрно, но не потому, что меня научили этому на сѣздѣ, а потому, что я вообще *никогда* не отрицалъ экспериментальныхъ методовъ въ психологии, какъ это хорошо знаютъ мои читатели.

Приведу еще два мѣста изъ отчета г-жи Гречулевичъ, но уже безъ комментарія, потому что нелѣпость ихъ бросается въ глаза всякому. „Оживленные споры возникли по поводу заявленія проф. Челпанова, который сказалъ, что въ качествѣ ученаго и философа онъ считаетъ себя обязаннымъ предостеречь своихъ коллегъ отъ *печальныхъ послѣдствій, которыя можетъ повлечь за собою распространеніе этой науки (экспериментальной психологии) въ общество и въ*

татами, къ которымъ приходитъ современное психологическое изслѣдованіе душевной жизни дѣтей. Это то, что можно назвать психологіей ребенка, дѣтскаго возраста.

А какъ же быть съ такъ называемой экспериментальной психологіей?

среднихъ школахъ“. За границей, можетъ быть, и повѣрятъ, что въ Россіи профессора могутъ говорить подобный вздоръ, но въ Россіи есть много гимназистовъ и гимназистокъ, которые знаютъ, что это нелѣпый вздоръ и что я ничего подобного сказать не могъ. Далѣе, г-жа Гречулевичъ пишетъ: „Мысль Г. Челпанова, что лучшія психологическія теоріи создались виѣ опытовъ и что эти теоріи, основанныя единственно на субъективномъ наблюдении и анализѣ, ничѣмъ не обязаны объективному методу, эта мысль не встрѣтила сочувствія ни у одного изъ профессоровъ членовъ съѣзда“ (ne se trouve partagé par aucun professeur membre du congrès). Совершенно справедливо, что эта мысль не встрѣтила сочувствія, но только потому, что я ее совершенно не высказывалъ и высказать не могъ по причинамъ, которыя можетъ объяснить г-жѣ Гречулевичъ любой гимназистъ, учившійся психологіи по моему учебнику.

Если бы г-жа Гречулевичъ хотѣла совершенно *добросовѣстно* познакомить западную публику съ состояніемъ психологіи въ Россіи, то вмѣсто того, чтобы ограничиться сообщеніемъ, что мой „Учебникъ Психологіи“ одобренъ министерствомъ народнаго просвѣщенія, взяла бы въ руки этотъ учебникъ и рассмотрѣла бы его содержаніе, тогда она увидѣла бы, что „Учебникъ Психологіи“ во множествѣ своихъ главъ представляетъ именно *экспериментальную* психологію. Если бы г-жа Гречулевичъ понимала, какую отвѣтственную задачу она беретъ на себя, рѣшаясь знакомить западную публику съ состояніемъ психологіи въ Россіи, то она поинтересовалась бы тѣмъ, что мною когда-нибудь было напечатано. Если бы она это сдѣлала, по крайней мѣрѣ теперь, послѣ того, какъ она написала свою замѣтку, то она увидѣла бы, какой возмутительной клеветой является ея заявленіе, что я будто бы высказался: противъ распространенія примѣненія приемовъ точныхъ наукъ въ психологіи.

Желая ознакомиться съ тѣмъ, что мною когда-либо было написано, она можетъ быть увидѣла бы, что въ 1888 году мною была напечатана статья „Значеніе психометрическихъ изслѣдованій для психологіи“. („Русская Мысль“ № 7.) Въ этой статьѣ я именно сдѣлалъ опытъ пропагандированія *экспериментальной* психологіи. Г-жа Гречулевичъ можетъ легко видѣть, что это было тогда, когда о Петербургской школѣ экспериментальныхъ психологовъ еще и помину не было. Очевидно, г-жа Гречулевичъ совсѣмъ не поняла, что я на съѣздѣ признавалъ и что я отрицалъ.

Относительно обѣихъ корреспондентокъ я считаю необходимымъ замѣтить слѣдующее: на ихъ примѣрѣ я совершенно ясно вижу, къ чему можетъ привести одностороннее увлеченіе одной только экспериментальной психологіей. Продѣлавъ дюжину экспериментовъ, онѣ рѣшили, что въ такой

Такъ какъ съ моей точки зрѣнія между экспериментальной психологіей и психологіей просто нѣтъ принципиальнаго различія, то я не счелъ бы нужнымъ отдѣльно упоминать о томъ, что педагогъ долженъ быть знакомъ съ экспериментальной психологіей, потому что въ настоящее время все содержаніе экспериментальной психологіи входитъ въ содержаніе общей психологіи. Если бы экспериментальную психологію пришлось изучать отдѣльно, то учитель долженъ былъ бы сосредоточить свое вниманіе на изученіи тѣхъ вопросовъ, съ которыми приходится имѣть дѣло въ педагогической практикѣ, напримѣръ, съ экспериментальными изслѣдованіями памяти, вниманія и т. п.

Какое значеніе имѣетъ для педагога знаніе теоретической психологіи?

Она важна для педагога во многихъ отношеніяхъ. Она прежде всего важна для установленія психологическихъ категорій. Именно знакомство съ общей психологіей даетъ возможность правильно опредѣлять основныя психологическія понятія (воли, памяти, вниманія и такъ далѣе). Это въ свою очередь даетъ педагогу возможность правильно руководить развитіемъ душевныхъ способностей. Далѣе, благодаря общей психологіи, становится возможнымъ педагогическій опытъ. Она даетъ педагогу возможность выражать педагогическій опытъ въ научныхъ терминахъ. Безъ знанія общей психологіи педагогическій опытъ часто совершенно утрачивается для науки.

Такимъ образомъ, если признать, что психологія вообще должна являться основой педагогики, то совершенно ясно, что педагогъ долженъ быть знакомъ, во I-хъ, съ психологіей.

мѣръ знакомы съ психологіей, что даже могутъ выступать въ литературѣ съ квалификаціей цѣлыхъ направленій. Но отсутствіе теоретическаго образованія по психологіи отразилось на томъ, что онѣ даже не были въ состояніи прослѣдить за преніями на сѣздѣ.

Если я остановился на разсмотрѣніи этихъ двухъ корреспонденцій, то именно изъ тѣхъ соображеній, чтобы показать, какой поразительный дилетантизмъ развивается въ психологіи, если подъ психологіей начинаютъ понимать умѣніе производить какіе нибудь эксперименты и ничего больше.

общей или теоретической, во 2-хъ, съ психологіей дѣтскаго возраста, въ 3-хъ, съ экспериментальными методами изслѣдованія.

Но гдѣ и какимъ образомъ педагоги могли бы усваивать эти знанія по психологіи?

Желая отвѣтить на этотъ вопросъ, я бы раздѣлилъ педагоговъ на двѣ категоріи. Есть педагоги, которые по обстоятельствамъ жизни и по подготовкѣ могутъ заниматься самостоятельными научными изслѣдованіями, и педагоги-практики, которые не могутъ этого дѣлать. Когда мы говоримъ объ изученіи психологіи педагогами, то мы имѣемъ въ виду или тѣхъ, которые желаютъ заниматься самостоятельными изслѣдованіями, или тѣхъ, кто думаетъ только о своемъ самообразованіи. Оставляя пока вопросъ относительно того, какъ должны заниматься педагоги первой группы, я укажу на то, какія требованія должны быть предъявлены къ педагогамъ второй группы.

Гдѣ рядовой педагогъ можетъ почерпнуть знанія по психологіи? Я бы сказалъ, что практически этотъ вопросъ разрѣшается такъ: педагогъ можетъ изучить рядъ сочиненій по психологіи, и этого для него достаточно. Если онъ изучить эти книги въ такой мѣрѣ, что будетъ затѣмъ въ состояніи слѣдить за текущей журнальной педагогической литературой, то этого и довольно.

Когда я высказываюсь такимъ образомъ, то я рискую вызвать неудовольствіе со стороны педагоговъ, которые, можетъ быть, найдутъ, что я отношусь слишкомъ недовѣрчиво къ ихъ способности усваивать знанія, что предложеннаго мною слишкомъ мало, что они могли бы знать больше. Я разумѣется, имѣю въ виду тѣ минимальныя знанія, которыхъ, по-моему, совершенно достаточно для педагогическаго обихода. Но чтобы не быть одинокимъ въ этомъ своемъ утвержденіи, сошлюсь на свидѣтельство нѣмецкаго психолога Липмана. У него есть работы по экспериментальной психологіи и педагогикѣ, онъ увлекается мыслью дать учителямъ соотвѣтствующую психологическую подготовку. И

вотъ въ одномъ журналѣ, который посвященъ вопросу объ общенаучномъ образованіи учителей ¹⁾, появилась его статья подъ заглавіемъ: „Какъ учитель долженъ поставить себя по отношенію къ психологіи“.

На этотъ вопросъ онъ отвѣчаетъ такъ же, какъ и я: „То, что изъ психологическихъ знаній дѣйствительно необходимо для учителя, не такъ много и не такъ трудно понятно, чтобъ нельзя было этого *усвоить изъ книгъ*“. Липманъ и самъ написалъ небольшую книжку: „Психологія для педагоговъ“ ²⁾, содержащую въ себѣ свѣдѣнія изъ теоретической психологіи и психологіи ребенка, и онъ полагаетъ, что это есть тотъ минимумъ, которымъ учитель могъ бы довольствоваться.

Но, конечно, этого, въ идеалѣ, не достаточно; желательно было бы нѣчто большее.

Я позволю себѣ сказать слѣдующее: пора въ Россіи поступить такъ, какъ поступаютъ, по отношенію къ другимъ наукамъ, въ Германіи и Америкѣ, т.-е. учредить при университетахъ постоянные лѣтніе курсы психологіи для учителей средней школы. Такіе курсы иногда читаются въ Петербургѣ; желательно было бы, чтобы это дѣло было расширено, и курсы психологіи для учителей читались вездѣ, гдѣ есть университеты. *Нужно учрежденіе постоянно функционирующихъ лѣтнихъ курсовъ по психологіи*. Преподаваніе на нихъ должно вестись не только въ формѣ лекцій, но и въ формѣ практическихъ занятій. Это дастъ возможность проникнуть научнымъ свѣдѣніямъ по психологіи въ широкую массу учителей. Такіе курсы могли бы имѣть огромное практическое значеніе на ряду со създами по педагогикѣ и по психологіи.

Но какъ же быть тѣмъ педагогамъ, которые желаютъ самостоятельно изслѣдовать педагогическіе вопросы?

¹⁾ Wissenschaftliche Rundschau. Zeitschrift für die allgemeinwissenschaftliche Fortbildung des Lehrers. 1910. H. I. Статья: Wie soll sich der Lehrer zur Psychologie stellen?

²⁾ Grundriss der Psychologie für Pädagogen. 1909 von Otto Lipmann.

Для всякаго ясно до очевидности, что для развитія педагогическаго дѣла такого рода изслѣдованія чрезвычайно важны. Весь вопросъ въ томъ, существуютъ ли условія благоприятствующія для экспериментальнаго изслѣдованія? Для этихъ послѣднихъ нужны соотвѣтствующія учрежденія и нужна соотвѣтствующая предварительная подготовка: нужно знакомство съ методами изслѣдованія, а такое знакомство пріобрѣтается путемъ изученія ихъ въ теченіе годовъ и при томъ въ специально для этого приспособленныхъ институтахъ. Я думаю, что обыкновенный учитель, занятый учебнымъ дѣломъ, едва ли употребить время съ пользой, если приступить къ экспериментальному изслѣдованію педагогическихъ проблемъ безъ предварительной научной подготовки. Я думаю, что было бы вполне цѣлесообразно, если бы университеты организовали специальные педагогическіе институты, подобные такъ называемымъ психологическимъ лабораторіямъ или психологическимъ институтамъ. Могу отмѣтить, что такіе педагогическіе институты имѣются въ Америкѣ и Германіи на ряду съ психологическими институтами ¹⁾. Научная разработка педагогическихъ вопросовъ можетъ совершаться только въ такихъ институтахъ и только въ такихъ институтахъ можно собрать матеріалъ, который приведетъ къ реформѣ педагогики.

Если приведенная выше резолюція сѣзда можетъ быть понята въ томъ смыслѣ, что педагогъ при обычной школьной обстановкѣ можетъ экспериментально собирать матеріалъ, который можетъ имѣть научное значеніе, то я считаю это мнѣніе на основаніи выше приведенныхъ соображеній совершенно неправильнымъ, потому что научныя средства современной школы не даютъ возможности привлекать къ научнымъ изслѣдованіямъ массу педагоговъ. Научная работа можетъ и должна произво-

¹⁾ Объ этомъ см. Zeitschrift für angewandte Psychologie B. 3, стр. 451 u. Zeitschrift für Paedagogische Psychologie. 12 Jahrg. стр. 67.

даться въ спеціально для того приспособленныхъ учрежденіяхъ ¹⁾).

Сошлюсь опять на мнѣніе Липмана. По словамъ этого послѣдняго, учитель, приступающій къ самостоятельному изслѣдованію педагогическихъ проблемъ, долженъ быть знакомъ со статистическими методами, съ методами экспериментальнаго изслѣдованія путемъ прохожденія въ хорошей школѣ. Вотъ его слова: «Отъ этой группы учителей, конечно, значительно меньшей, мы должны были бы требовать точнаго знанія методовъ. Работа безъ такого знакомства съ методами являлась бы простымъ дилеттантизмомъ, и, какъ таковая, была бы для науки скорѣе вредной, чѣмъ полезной» ²⁾).

Современное положеніе школы у насъ заставляеть меня рекомендовать педагогамъ воздержаться отъ экспериментальныхъ изслѣдованій.

Но допустимъ, что школа дастъ учителю психологическую лабораторію, въ которой онъ можетъ заняться педагогическими изслѣдованіями. Чѣмъ онъ долженъ заниматься въ такихъ лабораторіяхъ?

Липманъ предлагаетъ тѣмъ педагогамъ, которые хотятъ заниматься изслѣдованіями душевной жизни ребенка, центр тяжести своихъ занятій перенести на *собираніе коллекцій*. Я вполнѣ присоединяюсь къ мнѣнію Липмана и думаю, что это было бы наиболѣе цѣлесообразнымъ способомъ собиранія того фактическаго матеріала, который могъ бы имѣть научное значеніе. Но такое собираніе матеріала едва ли можно назвать экспериментальнымъ изслѣдованіемъ, потому что это послѣднее вообще предполагаетъ пользованіе аппаратами. Вотъ что по этому поводу говоритъ Липманъ:

¹⁾ Если бы педагоги производили изслѣдованія въ школьной обстановкѣ, то все же было бы гораздо цѣлесообразнѣе, если бы эти изслѣдованія производились подъ *руководствомъ* и подъ *отвѣтственностью* Педагогическихъ Институтовъ или другихъ ученыхъ учреждений.

²⁾ Съ этими словами слѣдуетъ сравнить то, что мною было говорено на Второмъ Сѣздѣ по Педагогической Психологии. См. „Вопросы Философіи“, кн. 99, стр. 304.

«Я совершенно ничего не возражалъ бы противъ психологическихъ лабораторій ¹⁾, какъ мѣста образованія для учителей, если бы не было основаній опасаться, что занятія съ аппаратами и проблемами, которыя трактуются при помощи аппаратовъ, не могутъ привести учителя въ тѣ области, трактованіе которыхъ именно полезно для учителя. Можно радоваться, когда учительскіе союзы устраиваютъ психологическіе институты, но въ этихъ послѣднихъ самую главную роль должны играть не аппараты, но лекціи, напр.: *коллекціи дѣтскихъ рисунковъ* и т. п. При обученіи должна доминировать не техника аппаратовъ, но изученіе статистическихъ методовъ» ²⁾).

Какъ же быть тѣмъ педагогамъ, которые хотѣли бы пользоваться экспериментально-психологическими изслѣдованіями для практическихъ цѣлей, для опредѣленія индивидуальности? Другими словами, если бы они захотѣли ставить «диагнозъ личности» при помощи экспериментально-психологическихъ методовъ. Какъ извѣстно, нѣкоторые психологи утверждаютъ, что въ современной экспериментальной психологіи есть точные методы не только для опредѣленія психическихъ особенностей дѣтей, но равнымъ образомъ степени «одаренности» дѣтей.

Этотъ вопросъ у насъ въ Россіи пріобрѣлъ особенное значеніе потому, что приватъ-доцентъ Московскаго Университета Г. И. Россолимо предложилъ собственные методы опредѣленія одаренности, которые названы имъ методомъ психологическихъ профилей.

Остановливаясь на разсмотрѣніи методовъ Г. И. Россолимо потому, что многимъ педагогамъ кажется, что въ его пріемѣ изслѣдованія содержится нѣчто такое, что могло бы имѣть для нихъ важное практическое значеніе. Я позволяю себѣ совершенно отрицать какое бы то ни было практическое значеніе за ними. По моему мнѣнію, методъ психо-

¹⁾ Обращаю вниманіе читателей на то, что и въ Германіи психологическія лабораторіи для учителей вызываютъ возраженія.

²⁾ См. процит. статьи.

логическихъ профилей совершенно не можетъ быть примѣняемъ на практикѣ.

Прежде всего я нахожу, что совершенно неосновательно Г. И. Россолимо называетъ свой методъ изслѣдованія методомъ «психологическихъ профилей», потому что это названіе необычайно претенціозно, содержитъ въ себѣ преувеличенную квалификацію метода и вслѣдствіе этого можетъ ввести въ заблужденіе людей неопытныхъ въ психологіи, потому что можетъ заставитьъ ихъ думать, что при помощи этихъ методовъ можно получить результаты, которыхъ въ дѣйствительности получить нельзя. Что такое на самомъ дѣлѣ его «психологическій профиль»? Это не что иное, какъ то, что обыкновенно называется «кривой». Всякій знаетъ, что тому или другому явленію, изображенному графически, соотвѣтствуетъ та или иная кривая, которая и характеризуетъ его. Совершенно было бы достаточно, если бы Г. И. Россолимо показалъ, что для тѣхъ или другихъ испытанныхъ имъ психическихъ типовъ существуютъ тѣ или иныя кривыя и называлъ бы ихъ просто кривыми, между тѣмъ онъ называетъ ихъ *психологическими* профилями. Это названіе заставляетъ думать, что рѣчь идетъ о чемъ то такомъ, что дѣйствительно отображаетъ *душу*. На самомъ дѣлѣ здѣсь даже отдаленной аналогіи съ фотографіей не имѣется, потому что отдѣльные тесты, при помощи которыхъ можно опредѣлить вниманіе, память и т. п. даннаго лица, очень далеки отъ того, чтобы отражать личность его ¹⁾. Тотъ, кто назвалъ эти методы «фотографіей души», осудилъ ихъ, показавъ, въ какое заблужденіе можетъ ввести терминологія Г. И. Россолимо.

Мнѣ кажется, что если кто-либо предлагаетъ какой-нибудь новый методъ для пракческаго примѣненія въ широкихъ кругахъ, то онъ долженъ изложить свой методъ въ какомъ-либо спеціальному научному журналѣ, выслу-

¹⁾ Объ этомъ см. мою статью: „Современная индивидуальная психология и ея практическое значеніе“. „Вопросы Философіи“, № 103, стр. 321—2.

шать возраженія, отвѣтить на нихъ; и только послѣ этого, убѣдившись въ правильности своего метода, предложить свой методъ для практическаго пользованія. Очевидно, совсѣмъ иного взгляда на этотъ вопросъ держится Г. И. Россолимо. Въ началѣ юня 1909 мы слышали докладъ на тему о методѣ психологическихъ профилей на сѣздѣ по педагогической психологіи. На этотъ докладъ можно было смотрѣть, какъ на предварительное сообщеніе. Проходитъ годъ,— докладъ въ печати не появляется. Возможно было сдѣлать предположеніе, что авторъ перерабатываетъ его. Но вотъ въ 1910 году 31 мая появляется уставъ Ломоносовскаго общества, однимъ изъ параграфовъ котораго рекомендуется пользованіе психологическими профилями для практическихъ цѣлей¹⁾. И только послѣ этого въ сентябрѣ мѣсяцъ того же года появляется въ печати статья Г. И. Россолимо о методѣ психологическихъ профилей²⁾. Допустима ли съ точки зрѣнія научной осторожности такая необычайная поспѣшность въ вопросѣ такой огромной практической важности?

Слѣдующее мое замѣчаніе касается того, что Г. И. Россолимо совершенно игнорируетъ какую бы то ни было научную литературу, а вслѣдствіе этого и не подозрѣваетъ даже о существованіи сомнѣній и возраженій, которыя уже раньше приводились *противъ опредѣленія одаренности*, и, разумѣется, съ своей стороны не принимаетъ никакихъ мѣръ къ тому, чтобы устранить эти сомнѣнія. Мало того, онъ не находитъ нужнымъ считаться съ мнѣніями даже представителей *экспериментальной педагогики*. Вотъ примѣръ. На 2-мъ сѣздѣ по педагогической психологіи онъ демонстрировалъ діаграммы психологическихъ профилей. Въ

¹⁾ Свѣдѣнія эти я заимствую изъ статьи г-на С. Ж. въ „Русскихъ Вѣдомостяхъ“ 1910 г. № 302. Въ этой статьѣ говорится: „Наилучшей формой почитанія памяти Ломоносова признана была организація specialнаго общества, въ задачи котораго входило бы отысканіе и воспитаніе *талантовъ* изъ среды крестьянъ“. Опредѣленіе талантливости происходило при помощи экспериментально-психологическихъ изслѣдованій Г. И. Россолимо.

²⁾ Русская Школа“ № 10. 1910.

этомъ своемъ докладѣ Г. И. Россолимо утверждалъ, что есть профили характерные для даровитыхъ, для ненормальныхъ и т. п. Оставалось неяснымъ, какимъ образомъ получены были профили лицъ одаренныхъ или, какъ ихъ называетъ Г. И. Россолимо, способныхъ. Какъ выяснилось впоследствии, эти профили были получены изъ испытанія 6 лицъ; такъ говорится, по крайней мѣрѣ, въ «Методикѣ»¹⁾. Въ другомъ сочиненіи («Общая характеристика психологическихъ профилей» — М. 1910) то же говорится о кривой «способныхъ», но авторъ даже не находитъ нужнымъ упоминать, изъ изслѣдованія какого числа «способныхъ» получилась кривая, между тѣмъ какъ отъ этого зависитъ все значеніе этой кривой. Г. И. Россолимо, получивъ кривую изъ изслѣдованія 6 или, можетъ быть, нѣсколько большаго числа лицъ, думаетъ, что онъ уже разрѣшилъ проблему одаренности, а между тѣмъ, одинъ изъ вождей современной экспериментальной педагогики, вотъ что говоритъ относительно того, разрѣшена ли проблема одаренности и какъ она могла бы быть разрѣшена. „Отграниченіе сверхнормальныхъ или высокоодаренныхъ отъ среднеодаренныхъ до сихъ поръ не удавалось сдѣлать чисто-количественнымъ способомъ. Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы можемъ ожидать отъ обширныхъ массовыхъ изслѣдованій, которыя содержали бы въ себѣ продукты дѣятельности *тысячей* дѣтей различныхъ возрастовъ“²⁾.

Такимъ образомъ проблема одаренности по Мейману еще не рѣшена, а по Г. И. Россолимо настолько рѣшена, что

1) См. его „Психологическіе профили“. Методика. М. 1910.

2) *Meumann*. Experimentelle Paedagogik. В. I. стр. 523. Относительно того, что проблема одаренности въ современной психологіи не рѣшена, читатель можетъ найти указаніе въ той же книгѣ Меймана на стр. 386, 391, 407. См. также мою статью объ индивидуальной психологіи. „Вопросы Философіи“, № 102). Это мнѣніе Мейманъ еще разъ высказалъ въ одной изъ послѣднихъ книжекъ *Zeitschrift für experimentelle Paedagogik*, 1910, XI. В. Н. 1. въ слѣд. выраженіяхъ: „man verzichtet daher am besten ganz auf Feststellung der „allgemeinen Intelligenz“ mit den Testmethoden überhaupt“. Самый методъ Мейманъ называетъ *das Problem der Intelligenzprüfung*.

даже можетъ быть примѣняема на практикѣ. По Мейману, чтобы рѣшить эту проблему нужно изслѣдовать тысячи дѣтей, а Г. И. Россолимо находить это обстоятельство настолько маловажнымъ, что даже не считаетъ нужнымъ упоминать, со сколькихъ дѣтей онъ снималъ свои „профили“.

Кромѣ того, въ тѣхъ кривыхъ, которыя приводитъ Россолимо относительно изслѣдованныхъ имъ „способныхъ“, совершенно не указанъ ни возрастъ, ни полъ изслѣдуемыхъ. Въ виду несомнѣннаго различія въ индивидуальныхъ особенностяхъ дѣтей различнаго возраста и различнаго пола, полученные результаты не могутъ имѣть никакого руководящаго значенія, потому что кривая одаренности для мальчика 8 лѣтъ можетъ быть совсѣмъ не та, что для юноши 20 лѣтъ, и для мальчика 8 лѣтъ совсѣмъ не та, что для дѣвочки 8 лѣтъ. Игнорированіе этого обстоятельства дѣлаетъ результаты изслѣдованій Г. И. Россолимо лишенными всякаго практическаго значенія.

Далѣе, въ опубликованныхъ сочиненіяхъ Г. И. Россолимо мы нигдѣ не находимъ *оправданія* примѣняемаго имъ метода. Ему нужно было доказать, что при помощи его метода дѣйствительно можно измѣрять одаренность. Онъ нигдѣ этого не дѣлаетъ. Въ его книгѣ содержится только *методика* опредѣленія одаренности, оправданія же практическаго примѣненія не только не имѣется, а, напротивъ, то, что приводится въ концѣ книги, указываетъ на то, что авторъ самъ смотритъ на предлагаемые имъ методы исключительно съ методологической точки зрѣнія. Какъ же онъ рѣшается послѣ этого рекомендовать свой методъ для практическаго примѣненія? ¹⁾

¹⁾ Вотъ что говоритъ самъ Г. И. Россолимо о значеніи предлагаемаго имъ метода („Психологическіе профили“, 1910, стр. 50—51): „Оно можетъ сводиться къ пригодности: во-1-хъ, для разрѣшенія иныхъ общихъ психологическихъ вопросовъ; во-2-хъ, для разработки вопроса о типахъ психическихъ индивидуальностей; въ-3-хъ, для сравнительнаго изученія профилей одного и того же индивидуума при различныхъ условіяхъ; въ-4-хъ, для изслѣдованій въ области развитія личности въ различные періоды ея жизни; въ-5-хъ, для разрѣшенія многихъ вопросовъ изъ педагогической психологии,

Изъ опубликованныхъ сочиненій Г. Россолимо ясно, что онъ даже не подозрѣваетъ существованія *проблемы одаренности*. Эта послѣдняя можетъ быть разрѣшена только въ томъ случаѣ, если будетъ разрѣшена въ свою очередь проблема *соотношенія способностей* или проблема коррелаций. Проблема коррелаций давно существуетъ въ наукѣ. Еще въ 1892 году она была совершенно ясно формулирована Бине. Въ послѣдніе годы былъ произведенъ цѣлый рядъ изслѣдованій съ примѣненіемъ строго научныхъ мате-

какъ теоретической, такъ и практической; въ 6-хъ, для разработки ученія объ умственной отсталости; въ 7-хъ, для облегченія изслѣдованія и діагностицированія многихъ болѣзненныхъ формъ и симптомовъ; въ 8-хъ, для цѣлей клиническаго и судебно-психіатрическаго изслѣдованія“.

Почему ничего не сказано относительно того, что этотъ методъ можетъ быть примѣняемъ также и для изслѣдованія одаренности? Неужели въ неопредѣленной фразѣ, что его методъ пригоденъ „для разрѣшенія многихъ вопросовъ изъ педагогической психологіи, какъ теоретической, такъ и практической“, подразумѣвается, что этотъ методъ можетъ быть примѣняемъ для опредѣленія одаренности? Но вѣдь въ такомъ случаѣ это былъ бы только темный намекъ, а отнюдь не оправданіе. Для практическаго примѣненія метода требуется именно оправданіе.

Что у Г. И. Россолимо совершенно нѣтъ не только оправданія понятія *одаренности*, но и вообще нѣтъ правильнаго опредѣленія этого понятія, можно видѣть изъ замѣтки А. Ш. въ „Русскихъ Вѣдомостяхъ“ (№ 29, 1911 г.), которая появилась послѣ прочтенія настоящаго моего доклада. Оставляя отвѣтственность за точность изложенія на А. Ш., я выписываю это мѣсто изъ указанной статьи: „Психологія, какъ извѣстно, еще ничего не знаетъ относительно талантности и даровитости. Въ своемъ отвѣтѣ (на сѣздѣ по экспериментальной педагогикѣ) Г. И. Россолимо отмѣтилъ слѣд.: при помощи своихъ экспериментально-психологическихъ профилей онъ констатируетъ лишь *отсутствіе умственнаго дефекта*. Совѣтъ Общества имени Ломоносова отбираетъ не таланты и геніевъ, а лишь способныхъ и только послѣ получения удовлетворительныхъ отзывовъ учителей по даннымъ наблюденія“. Въ Обществѣ имени Ломоносова *одаренность* опредѣляется при помощи методовъ, предложенныхъ Г. И. Россолимо. Но если вѣрить А. Ш., то Г. И. Россолимо самъ заявилъ на сѣздѣ, это при помощи своихъ экспериментально-психологическихъ профилей онъ констатируетъ лишь *отсутствіе умственнаго дефекта*. Можно смѣло утверждать, что такое опредѣленіе одаренности или способности является и въ наукѣ, и въ жизни впервые. Если ребенокъ оказывается не идиотомъ, то значитъ онъ настолько одаренный, что пользуется правомъ на стипендію имени Ломоносова, между тѣмъ какъ въ Уставѣ Общества, вѣдь, несомнѣнно, дѣло идетъ именно о *талантливыхъ дѣтяхъ*. (См. примѣч. на стр. 62-й).

матико-статистическихъ методовъ для разрѣшенія этой проблемы. Былъ моментъ, когда казалось, что эта проблема близка къ разрѣшенію. Одни изслѣдованія приводили, по-видимому, къ положительнымъ результатамъ, за то другія приводили къ совершенно отрицательнымъ. Наконецъ, эти методы изслѣдованія перешли даже въ учебники ¹⁾).

Г. И. Россолимо, который рѣшилъ произвести реформу въ изслѣдованіи одаренности и предложилъ свой собственный методъ, ничего не знаетъ о тѣхъ сомнѣніяхъ, которыя существуютъ въ наукѣ, и дѣйствуетъ такъ, какъ если бы этихъ сомнѣній не было вовсе. Онъ проходитъ мимо проблемы корреляцій, послѣ разрѣшенія которой только и можетъ быть рѣчь о психологическомъ діагнозѣ.

Можно ли такой пріемъ игнорирования того, что дѣлается въ наукѣ, считать дозволительнымъ для того, кто намѣревается оперировать съ методами, долженствующими имѣть практическое значеніе?

Я остановился на разсмотрѣніи практическаго значенія методовъ, предложенныхъ Г. И. Россолимо, потому что есть много русскихъ педагоговъ, которые возлагаютъ большія надежды на возможность ставить психологическіе діагнозы при помощи этихъ методовъ. Я съ своей стороны считаю необходимымъ отмѣтить, что проблема опредѣленія одаренности въ современной психологіи еще не разрѣшена.

Для того, чтобы разрѣшить проблему опредѣленія ода-

¹⁾ См. *Schulze*. Aus der Werkstatt der experimentellen Psychologie und Pädagogik, 1909, стр. 258—273.

Вотъ важнѣйшая литература о корреляціяхъ:

Spearman. „General Intelligence“ objectively determined and measured. *American Journal of Psychology*. Vol. XV, 1904.

Krüger und Spearman. Die Korrelation zwischen verschiedenen geistigen Leistungsfähigkeiten. *Zeitschrift für Psychologie*. B. 44.

Heymans. Ueber einige psychische Korrelationen. *Zeitschrift für angewandte Psychologie*. I, 1908.

Burt. Experimental Tests of General Intelligence; *The British Journal of Psychology*, 1909.

Thorndike. The relation of Accuracy in Sensory Discrimination to General Intelligence. *American Journal of Psychology* 1909.

ренности, нужно произвести еще огромную работу. Педагоги еще должны подождать, пока проблема опредѣленія одаренности будетъ разрѣшена въ той мѣрѣ, какъ это нужно для практическаго примѣненія. Эти методы пока имѣютъ исключительно методологическое значеніе. Они должны пока оставаться только въ предѣлахъ психологическихъ и педагогическихъ лабораторій. Они должны быть разработаны, и только послѣ того, какъ ихъ практическая пригодность будетъ доказана, они могутъ быть отданы на пользованіе педагоговъ.

Я могъ бы такъ формулировать то, въ какое отношеніе долженъ педагогъ стать къ психологii:

1) Весьма желательно, чтобы педагоги изучали психологию въ возможной полнотѣ.

2) Экспериментально-психологическія изслѣдованія педагогическихъ проблемъ слѣдуетъ производить только въ специальныхъ институтахъ. Педагоги отнюдь не должны заниматься діагнозомъ личности и не должны заботиться о приобрѣтеніи соотвѣствующихъ аппаратовъ.

Въ заключеніе я считаю необходимымъ сдѣлать еще одно замѣчаніе относительно *экспериментальной* педагогики.

Одинъ апологетъ съѣзда по экспериментальной педагогикѣ, сдѣлавъ обзоръ работъ съѣзда, такъ резюмируетъ свое отношеніе къ нему. „Что современное состояніе экспериментальной педагогики не таково, чтобы рѣшать большие вопросы школьнаго обученія и домашняго воспитанія, это, конечно, знаютъ и устроители съѣзда“. Подъ большими вопросами, какъ это видно изъ отчета его о работахъ съѣзда, имѣется въ виду также и вопросъ о діагнозѣ личности ¹⁾.

Если современное состояніе экспериментальной педагогики таково, что она не можетъ рѣшать практическіе вопросы, то зачѣмъ же созывать съѣздъ именно по *экспериментальной* педагогикѣ и приглашать на него педагоговъ-практиковъ. Вѣдь они ищутъ разрѣшенія именно тѣхъ во-

1) Смотри вышеуказанную статью Л. Оршанскаго.

просовъ, которые имѣютъ практическое значеніе. Мнѣ кажется, что педагогъ могъ бы сказать: „Господа экспериментальные педагоги, вырабатывайте методы изслѣдованія, которые вы считаете цѣлесообразными для реформированія педагогики. Когда вы эти вопросы разрѣшите, тогда пригласите и насъ педагоговъ“.

Если устроители съѣзда очень хорошо знаютъ, что экспериментальная педагогика не можетъ рѣшать практическихъ вопросовъ, то зачѣмъ же въ такомъ случаѣ выносить резолюціи, которыя пропагандируютъ именно *экспериментальную* педагогику, и зачѣмъ вовлекать педагоговъ въ эти изслѣдованія, относительно которыхъ имъ извѣстно, что они не имѣютъ пракческаго значенія?

Наконецъ, послѣднее замѣчаніе по адресу устроителей съѣзда по экспериментальной педагогикѣ. Мнѣ кажется, что надо было созвать съѣздъ не по *экспериментальной* педагогикѣ, а по педагогикѣ просто. Это, съ одной стороны, значительно

1) Въ „Русскихъ Вѣдомостяхъ“ (№ 29 1911 г.) была напечатана статья А. Ш. по поводу съѣзда по экспериментальной педагогикѣ. По словамъ А. Ш. „Программа съѣзда была намѣчена *весьма широкая*. Она давала мѣсто не только специальнымъ вопросамъ педагогическимъ, но и чисто теоретическимъ вопросамъ экспериментальной психологіи“. Я нахожу, что утвержденіе, что будто бы программа съѣзда была намѣчена *весьма широкая*, ни на чемъ не основано. Въ „Извѣщеніи о созывѣ I-го Всероссийскаго съѣзда по экспериментальной педагогикѣ въ 1910 г. въ Петербургѣ“ сказано: „Съѣздъ имѣетъ цѣлью обсужденіе слѣдующихъ вопросовъ: а) *экспериментальные* методы изслѣдованія отдѣльныхъ процессовъ душевной жизни“, б) *экспериментальное* изслѣдованіе личности, в) экспериментальное изслѣдованіе педагогическихъ проблемъ, г) *экспериментальныя* изслѣдованія въ области школьной гигиены“. Въ программѣ занятій такъ сильно подчеркивается терминъ *экспериментальный*, что если бы даже кому и пришло въ голову предложить докладъ по теоретическимъ вопросамъ экспериментальной психологіи (пользуясь выраженіемъ автора статьи), то и при такихъ условіяхъ программа съѣзда отнюдь не можетъ быть названа *весьма широкой*. Очевидно, когда послѣ съѣзда выяснилось, что главный интересъ сосредоточился не столько на результатахъ экспериментальныхъ изслѣдованій, сколько на *правѣ* производить эти экспериментальныя изслѣдованія, пришлось говорить о томъ, что программа съѣзда была *весьма широкая*.

Считаю важнымъ отмѣтить, что въ этомъ пунктѣ мы имѣемъ неожиданнаго единомышленника въ лицѣ *проф. В. М. Бехтерева*, котораго уже ни-

расширило бы программу съѣзда¹⁾, съ другой стороны, не подчеркивало бы мнимой розни между экспериментальной педагогикой и педагогикой просто. Изъ всего видно, что устроители съѣзда хотѣли подчеркнуть, что педагогика должна быть только экспериментальной; но противоположенія общей педагогики—экспериментальной педагогикѣ быть не должно. Пока эти понятія будутъ противоположаться другъ другу, до тѣхъ поръ будетъ существовать ложное убѣжденіе, что существуетъ особая экспериментальная педагогика, отличная отъ прежней.

Г. Челпановъ.

какъ нельзя упрекнуть въ несочувственномъ отношеніи къ экспериментальной психологii. По его мнѣнію (изложенному въ „Голосъ Москвы“ 1911, № 6), „Съѣздъ принялъ нѣсколько узкую программу, ограничившись работами только по экспериментальной педагогикѣ. Наука должна пользоваться всѣми методами научнаго изслѣдованія, т.-е. и наблюденіемъ, и экспериментомъ. Ни то, ни другое не противорѣчить другъ другу, а, наоборотъ, взаимно другъ друга дополняетъ.... какъ ни важенъ экспериментъ самъ по себѣ въ развитіи всякаго вообще научнаго дѣла, какъ ни важно всестороннее развитіе такъ называемой экспериментальной педагогики, пока въ практическомъ дѣлѣ освѣщенія того или другого вопроса педагогическаго характера мы должны пользоваться наблюденіемъ и экспериментомъ. Говорю это въ виду того, что на вопросѣ о значеніи эксперимента для педагогики въ настоящій моментъ и вертѣлись главнымъ образомъ страстные споры на минувшемъ съѣздѣ. Эти споры, по моему мнѣнію, ничуть не вредны. Напротивъ того, они полезны, такъ какъ съ одной стороны привлекутъ вниманіе къ эксперименту лицъ, которые въ педагогическомъ дѣлѣ имъ пока не пользовались, съ другой стороны—приведутъ къ большей осторожности тѣхъ экспериментаторовъ, которыя, быть можетъ, не въ мѣру преувеличиваютъ значеніе экспериментовъ для настоящаго положенія научной педагогики.

Въ виду этого я и высказываю пожеланіе, чтобы программа будущихъ педагогическихъ съѣздовъ была расширена, дабы въ одинаковомъ положеніи чувствовали себя педагоги, занимающіеся экспериментомъ и не занимающіеся имъ и довольствующіеся педагогическимъ наблюденіемъ“.

Позиція релігії въ нове время и предѣлы релігіозной еволюціи.

Господи, Ты создалъ насъ для Себя,
и сердце наше томится безпокойствомъ,
пока не найдетъ успокоенія въ Тебѣ.

Августинъ.

Единственная, глубочайшая тема все-
мірной человѣческой исторіи, подчиня-
ющая себѣ всѣ другія, есть борьба
невѣрія съ вѣрой.

Гётте.

Человѣчество всегда движется впе-
редь, но человѣкъ всегда остается од-
нимъ и тѣмъ же.

Гётте.

Научно-философскій анализъ принципа еволюціи, захватывающаго почти всю систему современнаго знанія, не даетъ рѣшительно никакихъ основаній говорить объ исчезновеніи релігії въ будущемъ. Выходя изъ безпристрастнаго анализа этого принципа въ его примѣненіи къ вопросамъ релігії, мы имѣемъ основаніе полагать, что релігія не подвергается процессу саморазложенія, а подчиняется лишь болѣе или менѣе замѣтному вліянію историческихъ силъ; съ другой стороны, выходя изъ оцѣнки современнаго положенія вещей, мы можемъ почти съ несомнѣнностью утверждать, что времена прямолинейнаго и плоско вульгарнаго отрицанія релігії, имѣющаго свой глубочайшій источникъ или въ систематическомъ предубѣжденіи, или же въ полномъ отсутствіи научно-психологическаго отношенія къ несомнѣннымъ фактамъ релігіознаго опыта, теперь безвозвратно

миновали. Мы вовсе не рискуемъ впасть въ преувеличеніе, если скажемъ, что среди наиболѣе серьезно настроенныхъ современныхъ умовъ враждебныя вылазки противъ религіи отдѣльныхъ представителей противорелигіознаго теченія мысли окончательно утратили свой кредитъ, и воинствующая разрушительная форма безвѣрія въ наше время дѣлается явнымъ анахронизмомъ. Повидимому, столь грозная для основъ религіи отрицательная критика, пройдя весь циклъ своего развитія, исчерпала самое себя, а неисчерпаемая проблема религіи выдвигается съ новой силой.

Даже и тѣ изъ новѣйшихъ мыслителей, которые вовсе не склонны становиться на точку зрѣнія религіознаго міропониманія и религіознаго жизнепониманія, отмѣчаютъ несомнѣнный фактъ, что въ отношеніяхъ науки къ проблемамъ религіи до сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, было что-то неладное, что такой настойчивый и повсемѣстный классъ явленій какъ религія, требуетъ болѣе напряженнаго вниманія по отношенію къ себѣ, и что, наконецъ, религіозныя системы, какъ бы слабо ни выражена была въ нихъ научно-философская сторона вопросовъ жизни, должны имѣть опредѣленную функцію въ исторической эволюціи.¹⁾ И то признаніе, которое въ новое время дѣлается даже послѣдователями О. Конта съ его противорелигіознымъ закономъ о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества, именно, что слѣдствіемъ всей отрицательной критики было лишь несомнѣнное „усиленіе моральной власти христіанства надъ человѣчествомъ“, мы во всякомъ случаѣ должны будемъ считать знаменіемъ времени, можетъ быть, указывающимъ на поворотный пунктъ въ исторіи вообще. Мы являемся свидѣтелями поворотнаго движенія въ духовно-исторической жизни современнаго человѣчества, предвѣщающаго намъ благопріятныя симптомы дальнѣйшихъ судебъ религіи. Если христіанство морально побѣдило разрушительныя для жизни теоріи, то, стало быть, не-

¹⁾ Кидль, — Соціальная эволюція, 14. СПб. 1897.

сомнѣнно, что въ немъ есть еще нераскрытыя жизненные силы, которыя и готовятъ его грядущее торжество.

И дѣйствительно, если мы углубимся въ интимную жизнь исторіи, въ самое сердце исторіи, и вмѣстѣ будемъ подъ христіанствомъ разумѣть все всемірно-историческое движеніе, примкнувшее къ жизни и смерти Христа, то увидимъ, что процессъ всемірно исторической жизни въ наиболѣе существенныхъ своихъ моментахъ развивался подъ преобладающимъ вліяніемъ христіанской религіи. Всемірно-историческая роль христіанства до сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, заключалась въ томъ, что оно было могучимъ оплотомъ развитія личнаго сознанія и личной жизни, оно было протестомъ противъ поглощенія личности внѣшними формами культуры, оно предохраняло человѣчество отъ тѣхъ излишествъ, которыя повлекли за собою духовную гибель античнаго міра.¹⁾ Выдвигая свой собственный критерій блага и усматривая его въ душѣ человѣка и ея сверхвременныхъ отношеніяхъ къ умопостигаемому міру, христіанство внѣшнимъ выраженіемъ культуры противопоставляло нѣчто, лежащее по ту сторону земныхъ благъ и цѣнностей.

Христіанство подняло человѣка надъ кругомъ тѣснаго земного бытія и дало ему возможность, благодаря развитію внутренней духовной жизни, создавать дѣйствительность высшаго порядка. Въ признаніи реальности этого новаго, болѣе широкаго порядка вещей, являющагося какъ бы неизбѣжнымъ завершеніемъ духовнаго и космическаго развитія личности и заключается несравненный паеосъ христіанства.

Такимъ образомъ, если брать понятія культуры въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, то христіанство въ отношеніи къ нему сыграло и разрушительную и вмѣстѣ созидательную роль; точнѣе и проще говоря, оно внесло радикальную переоцѣнку въ самое понятіе культуры. Подрывая вѣру въ самодовлѣющую цѣнность прогресса внѣшней культуры, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы рас-

¹⁾ Паульсенъ—Основы этики, 156—161, перев. подъ редакц. Ивановскаго М. 1907.

ширяло границы самой дѣйствительности, выводило чело-
вѣка изъ туманнаго круга тѣснаго земнаго бытія и направ-
ляло его вниманіе въ ту безконечную и чистую даль, которая
должна быть высшей ступеню міра въ порядкѣ моральномъ
и динамическомъ, и въ которой какъ бы растворяются всѣ
несовершенства земной жизни. Метафизика христіанства
предохраняла челоувѣчество отъ безповоротнаго ниспаденія
въ область чисто внѣшняго, преходящаго и временнаго и дало
ему возможность смотрѣть на жизнь *sub specie aeternitatis*.

Такая двойственность въ отношеніяхъ христіанства къ
общеміровой культурѣ нашла свое выраженіе уже въ ран-
ній періодъ исторіи христіанства. Новая религія, выступив-
шая на арену исторіи, или должна была освятить своимъ
высокимъ авторитетомъ всѣ великія произведенія античной
культуры, усматривая въ нихъ выраженіе лучшихъ сторонъ
челоувѣческаго духа, или должна была занять враждебную
позицію ко всей совокупности языческой культуры. Въ
зависимости отъ положительнаго или отрицательнаго рѣше-
нія этого вопроса роковымъ образомъ опредѣлилась и все-
мірноисторическая роль христіанства: оно должно было
сдѣлаться или могучимъ оплотомъ культурнаго прогресса
челоувѣчества, или оно должно было подорвать довѣріе ко
всѣмъ результатамъ культурной работы многихъ народовъ.
Религія языческая, находившаяся въ процессѣ полного
разложенія, уже не имѣла достаточно сильныхъ защитни-
ковъ, и по этой причинѣ, еще съ большей силой выдвига-
лась неизбежная дилемма: или христіанство или цивилизація.
Въ виду того, что среди части христіанскихъ мыслителей
ранней эпохи замѣтно было выраженіе отрицательнаго
отношенія къ произведеніямъ языческой культуры, язычни-
камъ необходимо было бороться во имя идеаловъ своей
высокой культуры, и несомнѣнно, что такая борьба на
извѣстной стадіи духовнаго развитія челоувѣчества должна
была имѣть свое историческое оправданіе и свой куль-
турный смыслъ. ¹⁾ Столкнулись двѣ противоположныя силы,

¹⁾ Корелинъ. Паденіе античнаго міросозерданія, 168. Спб. 1901.

которыя на дальнѣйшей ступени духовнаго развитія чело-вѣчества должны были прійти къ гармоническому сліянію и единству. Фактически такой примиряющій синтезъ началъ незамѣтно создаваться съ того времени, когда христіанству нужно было путемъ логической аргументаціи раскрыть и оправдать свою метафизику. Метафизика отцовъ церкви, о которой здѣсь идетъ рѣчь, была дальнѣйшею ступенью въ развитіи христіанства, его историческою и логическою необходимостью. Умозрительные элементы, заимствованные по преимуществу изъ греческой философіи, не только не искажали дѣйствительнаго смысла христіанства, а напротивъ углубляли и расширяли его содержаніе; они сдѣлались въ послѣдствіи составною, неотдѣлимую частью самаго христіанства. Вѣдь для полнаго торжества христіанства надъ міромъ необходимо было, чтобы оно систематически было разработано, чтобы его мораль метафизически оправдала себя, т.-е. вступила бы въ нераздѣльный союзъ съ опредѣленною метафизикою.

Вполнѣ аналогичную роль въ отношеніи къ христіанству заняла и современная европейская культура. По существу дѣла здѣсь тотъ же самый конфликтъ между религіей и культурой, и его разрѣшеніе возможно опять-таки не на почвѣ полнаго крушенія одной изъ этихъ силъ, не на почвѣ принесенія одной изъ этихъ силъ въ жертву другой, а на почвѣ новаго синтеза, новаго болѣе широкаго міросозерпанія, примиряющаго основы религіи съ міровоззрѣніемъ новѣйшей культуры. Поскольку новѣйшая культура имѣетъ своимъ базисомъ позитивное истолкованіе дѣйствительности, постольку она является враждебной христіанскому міровоззрѣнію и развиваетъ свою борьбу съ нимъ въ двухъ различныхъ направленіяхъ. Сторонники чисто позитивнаго истолкованія культуры, или отбрасывая христіанскую метафизику, всю силу и все значеніе христіанства, полагаютъ въ его моральномъ ученіи, или же при ложномъ истолкованіи христіанской морали отрицаютъ и самую мораль эту во имя культуры и во имя самой жизни. Полеми-

ка Ницше противъ христіанства обусловливается все тѣми же мотивами, что и борьба съ христіанствомъ извѣстнаго языческаго философа Цельса, и историческая роль этихъ двухъ раздѣленныхъ столь большимъ періодомъ времени мыслителей является вполне аналогичной. Если бы мы въ достаточной степени разобрались въ содержаніи этихъ двухъ понятій христіанства и культуры, то мы не нашли бы между ними принципиальнаго разногласія и разрушительная критика Ницше въ наиболѣе существенной своей части была бы по пустому мѣсту.

Величіе христіанства и въ его моральномъ ученіи, и въ его метафизикѣ, можетъ быть, болѣе въ метафизикѣ, чѣмъ въ морали. Если благодаря принципу любви устанавливается законъ солидарности среди людей, если въ силу идеи абсолютной цѣнности человѣческой личности, впервые выдвинутой христіанствомъ, создается исторія *человѣка*, то въ метафизическомъ ученіи христіанства соединяются въ одно нераздѣльное цѣлое разрозненные элементы дѣйствительности, устанавливается связь и проводится градація *міровъ*. Моральная правда христіанства выражается въ его великомъ всемірно-историческомъ значеніи, тогда какъ метафизическая правда христіанства даетъ возможность установить оптимистическій прогнозъ будущаго; христіанство обѣщаетъ намъ не финальный крахъ всего существующаго, а преображеніе самаго космоса и „возстановленіе всѣхъ“; въ этомъ и заключается прагматическое и вмѣстѣ міродержавное значеніе христіанской метафизики.

Но какъ бы христіанство ни вліяло фактически на ходъ исторической жизни народовъ, какія бы измѣненія ни вносило оно въ сознательную и подсознательную сферу человѣческой жизни, теоретическая разработка вопросовъ религіи и въ частности христіанства началась съ очень недавняго времени. Въ этомъ отношеніи особенно знаменательными представляются на нашъ взглядъ вторая половина XIX столѣтія и начала XX-го, когда на ряду съ противорелигіозными ученіями появились и такія произведенія, которыя имѣли

главную тенденцію въ укрѣпленіи позиціи религіи. 1) Наука и религія какъ бы встрѣтились лицомъ къ лицу, и для чело-вѣческаго сознанія является настойчивая необходимость сравнить ихъ между собою, установить между ними какую нибудь совмѣстную связь или же отвергнуть какую нибудь изъ нихъ въ пользу другой. 2)

На этотъ поворотъ въ отношеніи къ вопросамъ религіи нужно смотрѣть какъ на завершительную ступень въ процесѣ развитія новѣйшей культуры. Въ наше время берутъ перевѣсъ и укрѣпляются послѣ продолжительной борьбы другія умственные теченія, которыми ознаменовалась наша эпоха.

Однимъ изъ наиболѣе существенныхъ событій въ современной духовной жизни челоуѣчества нужно считать *паденіе матеріалистической метафизики*. Экспериментальная психологія, не смотря на всю безнадежность поставлен-ныхъ ею задачъ, въ данномъ случаѣ сыграла, кажется, главную разрушительную роль; она съ несомнѣнностью показала всю безграничную сложность и запутанность тѣхъ законовъ, на которыхъ строится душевная жизнь. Данныя экспериментальной психологіи показали, что ду-ша, разрѣшавшаяся у матеріалистовъ въ систему особой координаціи атомовъ, представляетъ изъ себя самостоятель-ный элементъ въ мірѣ, и что такъ называемая наука о душѣ въ силу того, что наше познаніе здѣсь имѣетъ дѣло съ неограниченною сложностью данныхъ, какъ бы самымъ суще-ствомъ своихъ задачъ навсегда осуждена быть неточной. 3)

1) См. Э. Бутру. Наука и религія въ современной философіи. Переводъ Соловьева. М. 1910.

2) Ibidem, 29.

3) Зигвартъ, Лопатинъ и др. Впрочемъ, и тѣ изъ современныхъ психоло-говъ, которые, выходя изъ предпосылокъ монистической онтологіи, стремят-ся установить методологическое родство психологіи съ естественными науками, считаютъ необходимымъ оговориться, что законы физической механики не исчерпываютъ природы всего сущаго. „То бытіе,—говоритъ Гефдингъ,—кото-рое, если его разсматривать съ одной стороны, познается и объясняется съ точки зрѣнія закона кѣности и закона сохраненія энергіи, безъ всякаго со-

Въ виду этого безъ преувеличенія можно сказать, что вести борьбу съ догматическимъ матеріализмомъ въ наше время значитъ ломиться въ открытую дверь.

Вульгарная метафизика догматическаго матеріализма, благодаря прогрессу философскаго мышленія, замѣнилась натуралистическими концепціями міра. Современный натурализмъ, какъ бы ни замѣчался въ немъ матеріалистическій уклонъ мысли, не хочетъ связывать своего ученія съ вѣрой въ матерію какъ метафизическій принципъ. Онъ занимается анализомъ различныхъ элементовъ дѣйствительности и хочетъ свести всю сложную эволюцію міра къ простѣйшимъ законамъ дѣйствительности. Весь ходъ міроразвитія опредѣляется съ этой точки зрѣнія исключительно законами физической природы. Одни и тѣ же законы господствуютъ какъ въ области космической, такъ и въ области органической и духовной эволюціи міра: законъ непостоянства однороднаго, законъ возрастанія слѣдствій и законъ обособленія однороднаго. Таковъ натурализмъ Спенсера. Въ немъ судьбы міра ставятся въ полную зависимость отъ его слѣпыхъ частей и слѣпыхъ силъ, и явленія высшаго порядка находятъ свое достаточное объясненіе въ явленіяхъ порядка низшаго.

Устраняется ли подобнымъ міропредставленіемъ всякій видъ телеологіи и разрушается ли такимъ образомъ религіозная метафизика, по крайней мѣрѣ, въ одномъ пунктѣ, — вотъ очередной вопросъ современной философіи религіи.

мнѣнія можетъ имѣть другія стороны, не объясняющіяся тѣми же точками зрѣнія, но предполагающія новые принципы, — конечно, не въ разрѣзъ первымъ." Гефдингъ, Очерки психологіи. Русск. пер. СПб. 1908. Стр. 8.-87. Но, принимая во вниманіе фактъ невыводимости сознанія изъ дѣйствія механическихъ законовъ, мы можемъ прийти вмѣстѣ съ Джемсомъ и къ болѣе послѣдовательному и менѣе рискованному выводу, что человѣческой опытъ не есть высшая форма опыта вообще, не есть высшая форма познанія вообще. При такой плюралистической онтологіи бытіе принимаетъ не непрерывный, а прерывистый характеръ; оно будетъ представлять собою въ этомъ случаѣ не экстенсивный порядокъ спинозовскаго подлѣ положенія отдѣльныхъ сторонъ единой дѣйствительности, а интенсивное возрастаніе различныхъ послѣдовательно восходящихъ ступеней сложной дѣйствительности.

Телеологическая идея въ исторіи философіи развивалась главнымъ образомъ въ двухъ формахъ — трансцендентной и имманентной. Научное изученіе міровыхъ явленій, убѣдившее насъ въ наличности неоспоримыхъ фактовъ дистелеологии, поколебало философское значеніе внѣшней механической цѣлесообразности и подорвало довѣріе къ ея постулатамъ. Но процессъ развитія философскихъ ученій съ несомнѣнностью показываетъ, что еще со времени Аристотеля мыслители самыхъ различныхъ направленій все болѣе и болѣе усваивали другую идею цѣлесообразности, — внутренней, живой, динамической, которая въ природѣ является инициативой, пробуждающей жизнь и стремленія къ лучшему и высшему, и которая не ниспровергаетъ естественный порядокъ вещей, а какъ бы утилизируетъ самые законы дѣйствительности для своихъ высокихъ цѣлей ¹⁾. Имманентная цѣлесообразность разрушаетъ не религіозную метафизику, а только антропоморфизмъ въ области религіозныхъ представленій и даетъ прочную базу для научнаго построенія истины теизма. И дѣйствительно мы видимъ, что уже у самаго отца метафизики телеологическая идея, понимаемая въ этомъ послѣднемъ ея значеніи, служитъ болѣе или менѣе прочнымъ базисомъ для его возвышенныхъ телеологическихъ построеній. Телеологическимъ принципомъ, согласно терминологіи Аристотеля, является форма каждой вещи. Впрочемъ, форма болѣе чѣмъ цѣль каждой вещи. Въ понятіи формы совмѣщаются три начала: она есть сущность, она есть причина, отъ которой зависитъ движеніе, она есть цѣль, къ которой стремится все существующее. Совершенная форма, чуждая всякой матеріальности, которая опредѣляется какъ чистая энергія, чистая дѣятельность мысли, чистая форма всѣхъ формъ и понятіе всѣхъ понятій и есть Богъ, на языкѣ Аристотеля ²⁾.

Устраняя пока съ поля своего зрѣнія идею промысли-

¹⁾ Бутру. Наука и религія въ современной философіи, III, пер. подъ ред. Соловьева. М. 1910.

²⁾ См. Трубецкой. Исторія древней философіи, ч. II, стр. 73. М. 1908.

тельной дѣятельности Бога, мы должны путемъ тщательнаго изученія природы въ наиболѣе существенныхъ ея моментахъ рѣшить вопросъ о томъ, *что такое міръ*. Если въ міровомъ процессѣ духъ является не простымъ регистраторомъ и свидѣтелемъ, а воздѣйствуетъ активно на ходъ вещей, если въ результатѣ нашего анализа окажется, что міръ ведутъ не его низшіе, а его высшіе элементы, если, такимъ образомъ, понятію цѣли въ міровомъ процессѣ мы будемъ приписывать не только регулятивный, но и конститутивный смыслъ, то этимъ самымъ въ противоположность натуралистическому и механическому міровоззрѣнію мы будемъ имѣть возможность установить другой міропорядокъ съ положительными религіозно-философскими постулатами. Эволюціонно-детерминистическая концепція міра въ конечномъ результатѣ отрицаетъ вѣчность нравственнаго міропорядка, поскольку законы природы, съ этой точки зрѣнія, разрушаютъ свое собственное дѣло и угрожаютъ гибелью всему существующему; вѣчными остаются низшія, а не высшія формы бытія; диссолюція разрушаетъ дѣло эволюціи.

Противъ чисто механическаго пониманія міровой эволюціи могутъ быть выдвинуты доводы, съ одной стороны, теоретическаго, съ другой стороны, прагматическаго характера. Оно оказывается неприемлемымъ въ научномъ смыслѣ прежде всего потому, что оказывается неудовлетворительнымъ въ его примѣненіи къ біологическимъ явленіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, если допустить, что организованной матеріи свойственны зачатки психической жизни, то понятіе эволюціи въ этомъ случаѣ приходится соединять съ телеологическимъ принципомъ, такъ какъ эти зачатки психики являются созидательной силой дальнѣйшаго развитія и роста организма. Первоначальные зачаточные волевые импульсы, на примѣръ, могутъ послужить факторомъ и при томъ исключительнымъ факторомъ образованія тѣхъ или другихъ привычекъ и инстинктовъ и т. д. Еще съ большей силой приходится выдвигать телеологическое понима-

ніе эволюціи, если мы станемъ изучать развитіе сознанія и воли у высшаго организованнаго существа, — человѣка, если мы будемъ изучать законы психологіи и допускать возможность возрастанія психической энергіи. Въ прагматическомъ смыслѣ механическая концепція эволюціоннаго процесса является неприемлемой потому, что она общаетъ неизбежную катастрофу, которая должна погубить все существующее. Она отталкиваетъ нашъ разумъ безнадежностью своихъ конечныхъ выводовъ и склоняетъ его къ признанію супранатуралистической основы міра, дающей широкій просторъ нашимъ надеждамъ и гарантирующей намъ вѣчный идеальный міропорядокъ ¹⁾).

Обращаясь къ дальнѣйшей характеристикѣ современнаго умонастроенія, мы должны будемъ отмѣтить тотъ несомнѣнный фактъ, что абсолютный скептицизмъ, нашедшій наиболѣе послѣдовательное и наиболѣе радикальное выраженіе въ древней философіи, утратилъ свое разлагающее вліяніе въ сознаніи людей и теперь выступаетъ въ болѣе ослабленной и менѣе рѣшительной формѣ, въ *формѣ позитивизма*. Процессъ развитія человѣческой мысли есть процессъ постепеннаго разоруженія скептицизма. Доведенный, однако, до своихъ логическихъ предѣловъ, позитивизмъ ставитъ религиозно-философскому сознанію неизбежную дилемму, которой, кажется, затрогивается самое ядро религіи: релятивизмъ или абсолютизмъ, религиозный индивидуализмъ, или религиозный догматизмъ. Разрѣшеніе этой дилеммы представляется одной изъ самыхъ трудныхъ задачъ современной философіи религіи. Абсолютизація относительнаго, будучи регулятивнымъ принципомъ всѣхъ познаній и въ томъ числѣ познаній предметовъ религиознаго порядка, является краеугольнымъ камнемъ, на которомъ современная мысль построяетъ свои антирелигиозные выводы ²⁾. Вторая часть дилеммы, которая выдвигается въ противоположность реля-

¹⁾ Джемсъ. Прагматизмъ, пер. Юшкевича. Спб. 1910, стр. 69.

²⁾ См. Де-Роберти. Новая постановка основныхъ вопросовъ социологіи. Спб. 1909.

тивистической вѣрѣ въ относительное и индивидуальное, разрѣшается въ наше время въ различныхъ системахъ ирраціонализма (прагматизмѣ, философіи дѣйствія, интуитивизмѣ), который подрываетъ довѣріе къ разуму съ его чрезмѣрно притязательными тенденціями и ищетъ объективнаго завѣренія предметовъ религіи не въ измѣнчивомъ сознаніи и интеллектѣ индивидуума, а въ глубинѣ самой дѣйствительности.

Философская мысль стремится сбросить съ себя оковы позитивизма и, раздвигая границы самой дѣйствительности, пытается построить метафизику на новомъ базисѣ; на смѣну отживающему матеріализму и натурализму выдвигаются пантеистическія концепціи міра. Но и пантеизмъ, какъ бы ни величественно было его зданіе, оказывается кумиромъ на глиняныхъ ногахъ. Насколько онъ является великимъ факторомъ научнаго прогресса, настолько же оказывается бессильнымъ возродить омертвѣвшую религіозную жизнь. Пантеизмъ не уничтожаетъ, а скорѣе усиливаетъ конфликтъ между религіознымъ и научнымъ міросозерцаніемъ и поэтому какъ бы растягиваетъ жизнь человѣка въ противоположныя стороны. Естественно поэтому, что за послѣднее время, когда съ особенной силой начала выдвигаться религіозная природа человѣческой личности, пантеизмъ эволюціонировалъ; натуралистическія концепціи стали замѣняться идеалистическими, пантеизмъ принялъ форму, такъ называемаго, *панентеизма*, въ которомъ преобладаетъ не космологическій, а теологическій моментъ ¹⁾.

Но въ виду того, что проблема зла оказывается совершенно неразрѣшимой въ предѣлахъ панентеистическаго міропониманія, панентеизмъ представляется намъ временнымъ компромиссомъ, который предлагаетъ въ сильной степени поколебленное позитивно-научное мышленіе религіоз-

¹⁾ Сюда относятся главнымъ образомъ религіозно-философскія концепціи двухъ современныхъ нѣмецкихъ мыслителей—Паульсена и Вундта. См. Паульсенъ—Введеніе въ философію, изд. подъ ред. Преображенскаго. Вундтъ—Система философіи. Пер. Водена. М. 1902.

ному міропониманію. Съ логической точки зрѣнія этотъ компромиссъ представляется непослѣдовательнымъ, и естественно, что мыслители, построяющіе онтологию на спиритуалистическомъ базисѣ, въ философіи религіи приходятъ къ построениямъ чистаго теизма ¹⁾). Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ такой эволюціи философскаго мышленія былъ поворотъ въ противорелигіозномъ теченіи современной мысли, въ которой преобладаетъ *не столько атеистическая, сколько антитеистическая стихія.*

Но въ какомъ бы радужномъ свѣтѣ мы ни представляли себѣ лальнѣйшія судьбы всемірноисторической жизни человѣчества, въ какихъ бы широкихъ размѣрахъ ни развивался возрождающійся по всей линіи умственной работы человѣчества современный идеализмъ, что бы ни сулило намъ это столь заманчивое своими перспективами будущее исторіи, которое все же въ концѣ концовъ отдѣлено отъ нашего сознанія непроницаемой завѣсой, въ настоящее время мы переживаемъ религіозный кризисъ или, точнѣе, мы переживаемъ религіозную эволюцію; вслѣдствіе исключительныхъ историческихъ осложненій религія вступила въ новый фазисъ своей исторической жизни. И даже больше того: мы являемся свидѣтелями кризиса всей духовной жизни вообще. *Центробѣжный* характеръ умственнаго развитія человѣчества, обуславливавшій до сихъ поръ развитіе отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ, которыми въ особенности ознаменовалось послѣднее время, замѣняется теперь *центро-стремительнымъ*, въ силу котораго сознаніе человѣчества направляется къ отысканію затерянной исходной точки и базиса своего культурнаго развитія. Такой рѣзкій поворотъ не можетъ не сопровождаться разнаго рода болѣзненными эксцессами, дающими основной тонъ переживаемой нами эпохѣ.

Для того, чтобы опредѣленнымъ образомъ характеризовать этотъ кризисъ, обуславливающій въ извѣстной степени

¹⁾ Изъ новѣйшихъ мыслителей—Фихте Младшій, Лотце, Лопатинъ, архіепископъ Никаноръ, Несмѣловъ и др.

подъемъ религіознаго самочувствія, мы должны будемъ рѣшить вопросъ о томъ, какіе же факторы могли создать его, какія силы вызваны къ дѣйствию современной культурой, во власти которой находится современный человѣкъ, и что собственно побуждаетъ современнаго человѣка снова взяться за переоцѣнку своихъ религіозныхъ понятій, то-есть за рѣшеніе вопросовъ, имѣющихъ сверхвременную цѣнность.

Характеристика кризиса духовной жизни современнаго человѣчества находится въ прямой зависимости отъ опредѣленнаго пониманія, отъ опредѣленной оцѣнки нами культурноисторическаго процесса въ цѣломъ, съ одной стороны и, съ другой стороны, въ зависимости отъ той роли, какую мы отводимъ религіи въ общемъ процессѣ культурной жизни человѣчества. Если мы смотримъ на процессъ развитія культурной жизни человѣчества подъ угломъ его феноменалистическаго истолкованія, если на каждый моментъ его мы смотримъ какъ на одно изъ быстро смѣняющихся, быстро пропадающихъ звеньевъ общей цѣпи, если вся исторія культуры представляетъ изъ себя неуправляемый безостановочный потокъ быванія, то современный кризисъ духовной жизни будетъ ничѣмъ инымъ, какъ простой замѣной одной относительной цѣнности другою, столь же относительною и столь же неустойчивою. Естественно поэтому, что разъ наступилъ кризисъ религіозной жизни, религія, будучи однимъ изъ преходящихъ звеньевъ въ культурно-исторической эволюціи, должна уступить свое мѣсто другимъ переживаніямъ, другимъ цѣностямъ, другому міроощущенію. Исторія здѣсь разрѣшается въ простую серію отдѣльныхъ картинъ, которыя непрерывно смѣняютъ другъ друга съ кинематографическою быстротою. Въ безграничномъ потокѣ быванія даже при повышенной субъективной оцѣнкѣ мы лишены возможности вырвать какое-нибудь отдѣльное явленіе, чтобы сосредоточить на немъ вниманіе больше, чѣмъ на опредѣленное время. И въ отношеніи вопросовъ религіи, съ этой точки зрѣнія, мы поставлены

лишь въ необходимость отыскать такой или иной эквивалентъ религіозной жизни.

При такомъ пониманіи исторіи религія неизбѣжно вовлекается во всеобъемлющій потокъ быванія и неизбѣжно и безслѣдно погибаетъ. Но если довести до конца логику такого пониманія культурно-историческаго процесса, то мы придемъ вмѣстѣ съ тѣмъ не только къ разрушенію религіи, но и къ абсолютному релятивизму, къ разрушенію истины и къ упраздненію достоинства и цѣнности самой жизни. Превращая дѣйствительность въ быстро преходящее царство тѣней, мы не будемъ имѣть ни силы, ни мужества выйти за черту чистаго произвола и минутной прихоти ¹⁾.

Такимъ образомъ грозный релятивизмъ, лежащій въ основѣ феноменалистическаго истолкованія прецедессовъ культурно-исторической эволюціи, самъ себя обезоруживаетъ, подрывая значеніе логики и основанной на немъ истины, возвышающейся надъ временемъ; онъ разрушаетъ вѣру не только въ сверхвременный порядокъ вещей, но превращаетъ въ фикцію и міръ явленій, хотя этотъ послѣдній долженъ быть объектомъ исключительнаго вниманія съ точки зрѣнія релятивизма.

Вѣра въ сверхвременный порядокъ, лежащій за предѣлами тѣхъ или другихъ историческихъ переворотовъ и личныхъ переживаній, представляетъ изъ себя особенность, свойственную другому типу пониманія законовъ всемірноисторической жизни. Съ этой точки зрѣнія исторія открывается намъ двумя сторонами—статической и динамической. Вся столь сложная и богатая динамика исторіи имѣетъ своей несомнѣнной подпочвой особый высшій родъ дѣйствительности, особый вѣчный порядокъ, сосредоточивающій, собирающій въ себѣ, втягивающій въ себя и вмѣстѣ питающій собою жизнь и бытіе. Кризисъ современной духовной жизни съ этой точки зрѣнія будетъ результатомъ

¹⁾ См. Эйкенъ. Основныя проблемы современной философіи религіи, 26. Перев. Поварнина. Спб. 1909.

утраты правильного соотношенія времени и вѣчности. Задача возстановить это утраченное равновѣсіе между временемъ и вѣчностью и выпадаетъ на долю религіи, въ которой нужно предполагать наличность неразрушимой, вѣчной, субстанціональной природы. Призывъ къ углубленію жизни на почвѣ новой метафизической системы, обезпечивающей эту искомую глубину, и долженъ быть ясно выраженнымъ лозунгомъ нашего времени.

Такимъ образомъ въ дѣйствительности нѣтъ и не можетъ быть такого кризиса въ религіозной сферѣ, который отмѣчалъ бы собою крутую остановку въ развитіи духовной жизни человѣчества, который былъ бы тяжелымъ переломомъ и граничилъ съ катастрофой. Современный всемірно-историческій кризисъ религіи въ дѣйствительности является прямымъ результатомъ недифференцированности различныхъ моментовъ въ религіозномъ сознаніи: *объективно-метафизическаго момента*, который выражаетъ собою неизмѣнную правду религіи—статичность религіи, и момента *субъективно-антропологическаго*, соціально-психологическаго и историческаго, который выражаетъ собою подвижное начало въ религіи, подчиняясь общимъ законамъ развитія и находясь, стало быть, въ состояніи динамическомъ.

Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ въ виду тѣ основныя истины религіи, отъ которыхъ сама дѣйствительность съ ея различными законами получаетъ свое начало и свою завершительную координацію, и которыя уже вслѣдствіе своего метафизическаго характера не могутъ подчиняться разрушительному вліянію законовъ эволюціи. Религія не можетъ отказаться въ пользу эволюціи отъ своей міродержавной роли, потому что эта уступка была бы самоупражденіемъ религіи.

Если религія откажется отъ своей метафизики и будетъ перенесена въ сферу личныхъ субъективныхъ переживаній человѣка, то она будетъ сбита съ своей наиболѣе укрѣпленной позиціи и должна будетъ подвергнуться неизбѣжному крушенію. Въ религіи всего менѣе умѣстенъ какой-

нибудь компромиссъ: она должна быть всѣмъ или ничѣмъ. Она должна доказывать цѣнность бытія и своей онтологіей, и своей космологіей и своей эсхатологіей; она должна сказать свое рѣшающее слово въ вопросѣ о томъ, есть ли въ мірѣ цѣнности и какая судьба этихъ цѣнностей. Правда, религія должна избѣгать связи съ дурной и ложной метафизикой. Но почему бы ей не установить родственную связь съ метафизикой, основанной на истинномъ пониманіи дѣйствительности? Вѣдь только такимъ путемъ она и можетъ подчинять міръ своему вліянію. Философская аргументація въ защиту религіозной метафизики и будетъ оправданіемъ или точнѣе самооправданіемъ религіи. По этимъ соображеніямъ намъ дѣлается совершенно непонятной роль тѣхъ мыслителей, которые, желая сдѣлать основу религіи недоступной для критики, стремятся изгнать метафизику изъ сферы религіознаго творчества и опредѣляютъ религію будущаго какъ религіозный индивидуализмъ. Если подъ религіознымъ индивидуализмомъ разумѣть вообще антиметафизическую тенденцію человѣческой мысли, то онъ будетъ не силой высшаго порядка, а скорѣе однимъ изъ этаповъ полнаго исчезновенія религіи, не созданіемъ новыхъ цѣнностей, а приниженіемъ цѣнностей въ духовной и культурноисторической эволюціи. И мы можемъ смѣло сказать, что въ такихъ апостолахъ и такихъ защитникахъ религія не нуждается. Человѣчеству надо работать надъ собою, ему надо увлекать за собою міръ, и оно не хочетъ и не можетъ двигаться впередъ ощупью, съ завязанными глазами.

Во второмъ случаѣ разумѣются тѣ изъ элементовъ религіи, которые являются болѣе или менѣе существенными продуктами опредѣленной исторической эпохи и замѣна которыхъ не можетъ губительнымъ образомъ вліять на судьбу религіи.

Отрицательная критика съ суровою послѣдовательностью обнажила передъ нами человѣческую сторону религіи, показавъ съ несомнѣнностью, насколько она отличается без-

конечно измѣнчивымъ и прихотливымъ характеромъ, но она отодвинула на задній планъ и объявила простой иллюзіей сверхъисторическую, трансцендентную, неизживаемую сторону въ религіи, — и въ этомъ ея великій историческій грѣхъ. Возрастающая необходимость все большей и большей дифференціаціи указанныхъ моментовъ въ религіозномъ сознаниі, опирающихся на опредѣленную систему метафизики и философіи исторіи, и является весьма сложной и отвѣтственной задачей современной философіи религіи. Кризисъ духовной жизни будетъ возрастать до тѣхъ поръ, пока эти моменты не будутъ приведены въ должное равновѣсіе, пока мы не отдадимъ долгаго и времени и вѣчности. И наша задача состоитъ вовсе не въ томъ, чтобы при помощи односторонняго психологическаго анализа разрушать религіозные феномены, устраняя при ихъ объясненіи трансцендентную реальность, потому что такой методъ изслѣдованія, въ которомъ все объективное послѣдовательно сводится къ субъективному, будетъ извращеніемъ дѣйствительно научнаго метода ¹⁾; наша задача будетъ заключаться въ томъ, чтобы при помощи анализа всей дѣйствительности провѣрить философскую правоспособность и научную состоятельность религіозной метафизики.

Спутанность религіозныхъ понятій и мучительная утрата равновѣсія въ духовной жизни возникаютъ вслѣдствіе того, что религіи въ новое время приходится отстаивать заразъ нѣсколько позицій, сдерживать напоръ по всей линіи своихъ столь сложныхъ обнаруженій и выраженій. Мыслители, наиболѣе способные охватывать дѣйствительность широкимъ синтезомъ философскихъ построеній, отмѣчаютъ слѣдующія особенности, вовлекающія современнаго человѣка въ открытую борьбу съ религіознымъ міро-и жизнепониманіемъ ²⁾.

Самой серьезной опасностью для религіознаго міропони-

¹⁾ См. Бутру, цит. соч., стр. 147.

²⁾ Объ этомъ см. у Эйкена—Основныя проблемы соврем. философіи религіи, стр. 64.

манія является *имманентный методъ* ¹⁾, свойственный современному мышлению. Въ силу этого метода въ самой дѣйствительности заранѣе и раньше всякихъ изслѣдованій не допускается никакихъ противорѣчій, которыхъ нельзя было бы рѣшить въ предѣлахъ нашей человѣческой жизни, въ предѣлахъ законовъ, доступныхъ нашему пониманію. Такой образъ мысли, не только разрушающій собою всѣ историческія формы религіи, но и принципиально отрицающій религію, въ новое время культивировался главнымъ образомъ вслѣдствіе преобладающаго вліянія пантеизма и позитивизма, этихъ двухъ философскихъ теченій, наиболѣе способствовавшихъ вытравленію трансцендентнаго момента въ религіозномъ сознаніи.

Пантеизмъ, въ какой бы увлекательной формѣ онъ ни предлагалъ намъ свою концепцію религіи, систематически вовлекалъ сверхъестественный элементъ религіи въ процессъ естественно космическаго міроразвитія. Не менѣе разрушительную роль въ отношеніи къ религіи игралъ и позитивизмъ, направлявшій вниманіе, силы и вообще весь интересъ человѣка въ сторону чисто внѣшнихъ фактовъ и явленій въ природѣ и обществѣ и въ то же время отвлекавшій вниманіе человѣка отъ вѣры въ неизвѣстное потустороннее, принижая это послѣднее до степени чистыхъ иллюзій.

Имманентный методъ, лежащій въ основѣ современной науки, сдѣлавшей за послѣднее время столь крупныя успѣхи, произвелъ громадное движеніе и въ области міропониманія и въ области общаго жизненастроенія человѣка и человечества. Произошла какъ будто радикальная ломка прежнихъ понятій и вѣрованій, прежнихъ взглядовъ на міръ и жизнь; подъ напоромъ пантеистическихъ и позитивистическихъ тенденцій времени образовалась, повидимому, глубокая противоположность между сознаніемъ научноисторическимъ и сознаніемъ традиціонно-религіознымъ, и рели-

¹⁾ Ibidem, 64.

гія, если она желаетъ сохранить содержащуюся въ ней вѣчную истину и защитить свою метафизику, должна такъ или иначе размежеваться съ этими измѣненіями. Въ основѣ различныхъ понятій религіи и современной культуры лежатъ два діаметрально противоположныхъ міроощущенія, поэтому борьба между религіей и современной культурой есть въ сущности борьба двухъ методовъ, борьба научнаго духа съ духомъ религіознымъ, борьба абсолютнаго метафизическаго догматизма съ догматизмомъ относительнаго, основаннаго на опытѣ ¹⁾).

Радикальныя измѣненія въ области мысли выразились въ измѣненіи представленій о природѣ, объ исторіи и самомъ чловѣкѣ съ его душевною и духовною жизнью. Вызванный этими чисто интеллектуальными измѣненіями общій подъемъ распространился на все содержаніе жизни чловѣка. Научное міровоззрѣніе новаго времени прежде всего, благодаря телескопу, раскрыло передъ нами необъятное величіе звѣзднаго міра и превратило нашу землю въ простой спутникъ міроваго тѣла средней величины. Идея безпредѣльности міра усваивается затѣмъ и благодаря микроскопу, который даетъ возможность установить безпредѣльность во всякомъ пунктѣ дѣйствительности. Раскрывшееся чловѣческому сознанію поражающее величіе видимаго міра съ неоспоримою ясностью подчеркнуло ничтожество самого чловѣка въ общей цѣпи мірозданія.

Такая рѣзкая перемѣна во взглядахъ на міръ повлекла за собою и *глубокія измѣненія во внутренней жизни чловѣка*. Идея безпредѣльности міра, овладѣвшая сознаніемъ чловѣка, вытѣсняетъ и прежнюю форму духовной жизни. Новое міросозерцаніе прежде всего дискредитируетъ старую идею о центральномъ положеніи личности и личной жизни въ общей системѣ міра, съ точки зрѣнія которой главная жизненная задача чловѣка сводилась къ идеальному соотношенію личности и личности. Благодаря расширенію мысли,

¹⁾ Бутру, цитир. соч., стр. 264.

самое понятіе жизни какъ бы раздвигаетъ свои границы и отождествляется съ идеей безличнаго процесса, который поглощаетъ собою, какъ порядокъ духовныхъ, такъ и порядокъ естественныхъ явленій. Влѣдствіе обогащенія понятія жизни привнесеніемъ въ него элемента космическаго измѣнилась затѣмъ и главная задача жизни. Въ виду того, что никакой другой реальности, кромѣ той, которую изучаетъ естественная наука, нѣтъ, или вслѣдствіе ея недоступности у насъ не можетъ быть съ ней никакихъ точекъ соприкосновенія, жизнь человѣка во всѣхъ моментахъ своего обнаруженія должна быть подчинена этому міровому процессу. Жизненная задача человѣка сводится къ тому, чтобы принимать участіе въ великой всемірной работѣ, въ служеніи разуму и въ содѣйствіи его побѣдѣ надъ мертвымъ механизмомъ внѣшней природы. Съ того времени, какъ для сознанія людей раздвинулись границы самой дѣйствительности, увеличился какъ бы и размахъ человѣческой дѣятельности.

На почвѣ именно этого радикальнаго измѣненія жизневоззрѣнія, вызваннаго необычнымъ расцвѣтомъ естественнаго научнаго знанія, и развивалось большинство пантеистическихъ системъ новѣйшей эпохи. Для человѣческаго сознанія все болѣе и болѣе развивается соблазнъ овладѣть раскрывшеюся безпредѣльностью міровой жизни, и традиціонная космологія съ традиціонной метафизикой, какъ бы неразрывно связанная съ религіознымъ міросозерцаніемъ, отвергаются, объявляются простыми миеологіями, которыя могли удовлетворять человѣка только на первыхъ стадіяхъ его культурной жизни.

Конфликтъ между представителями новѣйшаго антитеистическаго теченія въ области религіозной мысли и традиціонной вѣрой начинается съ постановки вопроса о Богѣ. Въ то время какъ традиціонная вѣра, въ своемъ философскомъ обоснованіи опирающаяся главнымъ образомъ на метафизику Аристотеля, относитъ Бога къ началу міра, опредѣляя Его какъ творчески мірообразовательную силу, или какъ чело-

вѣческое обозначеніе того, что дѣлаетъ возможнымъ движеніе вселенной къ миру, единству и гармоніи, представители философіи религіи, развивающейся подъ преобладающимъ вліяніемъ Гегеля и всей системы позитивнаго знанія, прогрессъ котораго обусловливается по преимуществу примѣненіемъ имманентнаго метода, *ставятъ Бога не въ начало, а въ конецъ мірового процесса.* Съ точки зрѣнія того міровозрѣнія, которое развивается при свѣтѣ наукъ положительныхъ, совершенство признается не началомъ вещей, но ихъ цѣлью, къ которой они непрерывно стремятся, хотя никогда ея не достигаютъ. Совершенство есть идеаль міра, и онъ является лишь конечной, но не движущей причиной міра,—такова антитеистическая позиція Гегелевской философіи религіи и современной позитивной теоріи прогресса. 1)

Весь этотъ рядъ сложныхъ вопросовъ, выдвинутыхъ интеллектуальной жизнью новаго времени, долженъ внести въ дѣло защиты религіи весьма существенныя измѣненія.

Мы вовсе не имѣемъ намѣренія ставить судьбы религіи въ зависимость отъ характера содержанія научнаго знанія, самый объемъ котораго не поддается точному опредѣленію и представляется довольно неяснымъ и спорнымъ. Какъ бы ни были грандіозны современныя научныя побѣды, предвѣщающія свѣтлыя перспективы въ дальнѣйшей жизни человечества въ его отношеніяхъ къ природной дѣйствительности, въ огромномъ большинствѣ случаевъ онѣ не имѣютъ прямого отношенія къ вопросамъ религіи, и усматривать въ этой безгранично расширяющейся мощи научнаго знанія дѣйствительный эквивалентъ религіи, можно только по недоразумѣнію, или по косной близорукости. Метафизика религіи имѣетъ точки соприкосновенія лишь съ основными предпосылками современнаго научнаго знанія, къ которымъ относится главнымъ образомъ: детерминистическій взглядъ на развитіе явленій, законъ сохраненія матеріи и силы, законъ причинности, физико-философскія теоріи матеріи и

1) Каро. Идея Бога и безсмертія души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ, 346. Перев. подъ ред. Введенскаго. Харьковъ 1898.

силы и т. д. Вѣра въ непрерывный приростъ знаній, будучи главнымъ движущимъ нервомъ научнаго метода, въ связи съ этими принципами, затрогивая область нашихъ представлений, не можетъ не вліять на постановку вопросовъ традиціонной космологіи, метафизики и антропологіи. Анализъ этихъ принциповъ и является основнымъ пунктомъ, отъ котораго расходятся по различнымъ линиямъ религіозное и научное мышленіе; это—исходная точка религіозной аналогетики и научной вѣры. Если этотъ анализъ приведетъ насъ къ религіозному міропониманію, то пантеистической концепціи міра и безпредѣльной широтѣ жизни съ ея неизбѣжнымъ затемнѣніемъ нравственныхъ задачъ и духовной жизни вообще, мы должны будемъ противопоставить идею углубленія жизни и основанную на ней религіозную метафизику. Возвышаясь до созерцанія сверхприродной дѣйствительности, мы будемъ имѣть возможность преодолѣть пантеистическій уклонъ мысли новаго времени.

При такомъ міровоззрѣніи идея безграничности видимаго міра, толчокъ къ которой былъ данъ ученіемъ Коперника, должна утратить свое импонирующее вліяніе на ходъ нашей мысли. Она послужитъ лишь поводомъ къ раскрытію идеи истиннаго величія. Міръ, какъ цѣлое, можетъ быть объектомъ двоякаго измѣренія и двоякаго отношенія—математическаго и динамическаго. Онъ поражаетъ насъ своими теряющимися въ отдаленіи размѣрами и своею физическою мощью, — это результатъ математическаго отношенія къ міру. Величіе міра однако падаетъ въ нашихъ глазахъ, если мы будемъ примѣнять къ нему чисто динамическій критерій. Самъ человекъ вслѣдствіе необычайной концентрации въ немъ духовной энергіи представляетъ изъ себя нѣчто болѣе значительное и болѣе цѣнное, чѣмъ весь остальной міръ, его сознаніе, быть можетъ, болѣе чѣмъ зеркало вселенной, и, стало быть, для человека съ его столь богатымъ и столь сложнымъ духовнымъ развитіемъ нѣтъ повода теряться въ фиктивной безграничности матеріальнаго міра.

Къ такой неожиданной оцѣнкѣ міровой системы приво-

дить насъ и логика натурализма, въ основѣ которой лежатъ симпатіи къ естественно-научному методу. Французскій философъ Гюйо, развивая идею вѣчнаго возвращенія, со свойственной ему искренностью говоритъ слѣдующее:

Въ пучинахъ вѣчности намъ незачѣмъ теряться,
 Намъ нечего искать во мглѣ ея ночей.
 Что тамъ откроемъ мы? Міръ будетъ повторяться,
 Онъ жалокъ, бѣденъ онъ въ безбрежности своей. ¹⁾

Разложенный на свои составные элементы и постоянно подчиняющійся дѣйствию однообразныхъ законовъ, міръ неожиданно теряетъ для насъ свой интересъ и убиваетъ въ насъ всякую любознательность, всякое стремленіе къ умственной работѣ. А между тѣмъ сознаніе вбираетъ въ себя лучи всего міра и, отбрасывая ихъ отъ себя во вселенную, освѣщая ими темныя глубины дѣйствительности, является феноменомъ болѣе удивительнымъ и гораздо болѣе таинственнымъ, чѣмъ вся однообразно-фатальная механика міра. Переворотъ, совершенный Коперникомъ, послужилъ поводомъ къ переоцѣнкѣ традиціонной космологіи, заключающейся въ углубленіи космологической проблемы, въ перенесеніи центра тяжести космологической проблемы на сложные предметы онтологіи и антропологии. Послѣ продолжительнаго господства различныхъ пантеистическихъ системъ, въ которыхъ столь великую роль играетъ идея безпредѣльности матеріальнаго міра, философская мысль, кажется, снова возвращается къ антропоцентрическому міровоззрѣнію Аристотеля. Такова, напримѣръ, философская позиція знаменитаго французскаго мыслителя Ш. Ренувье. Самая антиномія Канта о безконечности и конечности міра, въ которой какъ бы резюмировался этотъ споръ, теряетъ свою разрушительную силу въ дѣлѣ построенія теистическаго міровоззрѣнія, такъ какъ, благодаря новѣйшимъ даннымъ физики и астрономіи, самая идея безпредѣль-

¹⁾ Гюйо,—Стихи философа, 214. Русск. перев. Спб. 1901.

ности матеріальнаго міра подвергается весьма основательному сомнѣнію и вмѣстѣ болѣе уясняется и дѣлается болѣе понятной идея предѣльности міра.

За весь періодъ исторіи христіанскихъ народовъ произошли рѣзкія измѣненія не въ одной только сферѣ представленій, рѣшительнымъ образомъ *измѣнилось и самое чувство жизни*, поскольку оно управляетъ нашими отношеніями къ міру въ его цѣломъ, а въ связи съ этими перемѣнами измѣнился и самый темпераментъ, самая воля человѣка.

Человѣчество въ эпоху упадка древней культуры, когда формировалось христіанство, пресытилось жизнью, устало жить; скептицизмъ въ различныхъ его формахъ господствовалъ по всей линіи культурной работы человѣчества. Характерною особенностью этого времени является желаніе не свободнаго движенія впередъ и борьбы, а прочнаго мѣста для остановки, не самостоятельности и личной отвѣтственности, а облегченія бремени и надежной вѣры. Не смотря на все противодѣйствіе христіанства настроенію античнаго міра, не смотря на свой сверхвременный характеръ, религія Христа все же получила своеобразный отпечатокъ и своеобразный оттѣнокъ тогдашней эпохи.¹⁾

Христіанство, съ одной стороны, будучи абсолютною цѣнностью и силой высшаго порядка, разрывало естественную эволюцію исторической жизни людей, творило новый міръ дѣйствительности, преобразовало глубоко и всесторонне, хотя и медленно, одряхлѣвшую жизнь древняго міра, вливая въ него новыя силы; съ другой стороны, вовлеченное въ могучій потокъ историческаго движенія, оно формировалось на почвѣ индивидуальных особенностей своего времени; будучи религіей духа по преимуществу, христіанство творило себѣ плоть путемъ ассимиляціи окружающей его среды. Эту двойственность и даже двусмысленность христіанства необходимо имѣть въ виду, если мы желаемъ уяснить себѣ современное положеніе религіи и

1) См. въ цит. сочин. Эйкена, стр. 38.

ту роль, которую играетъ или должно играть въ современной духовной жизни христіанство.

Смирение и благоговѣйное подчинение является преобладающимъ моментомъ въ христіанскомъ настроеніи ранней эпохи. Психологически это настроеніе можетъ быть охарактеризовано какъ упоение чудеснымъ, и эта жажда чудеснаго и непостижимаго нашла свое объективное удовлетвореніе въ чувственномъ воплощеніи сверхчувственной истины. Почти около одного этого метафизическаго пункта и вращалось все христіанство, а христіанская жизнь носила по этой же причинѣ по преимуществу созерцательный пассивный характеръ.

Весьма существенную роль въ религіозномъ умонастроеніи древнихъ христіанъ играла эсхатологическая идея, дававшая весьма яркую и опредѣленную окраску общему жизневоззрѣнію. Естественно поэтому, что первоначальное христіанство по преимуществу выдвигало тѣ добродѣтели, которыя находились въ ближайшей связи съ вѣрой въ скорое пришествіе мессіи, имѣющемъ основать на землѣ свое вѣчное царство. Оно еще не ставило себѣ или, точнѣе, оно еще не формулировало въ строго отчетливомъ выраженіи великихъ всемірно-историческихъ и соціальныхъ задачъ, оно еще не высказывало съ достаточной ясностью и опредѣленностью той великой идеи, что Царство Божіе должно будетъ осуществиться путемъ раскрытія и созданія цѣнностей въ длинной исторической работѣ надъ внѣшней природой и человѣческой жизнью. Эту идею въ противоположность широко распространенному заблужденію хиліастовъ и выдвинула дальнѣйшая исторія человѣчества. И дальнѣйшій процессъ всемірноисторической жизни съ несомнѣнностью подчеркнулъ ту безспорную истину, что христіанство нельзя приурочивать къ одному лишь сверхестественному акту явленія въ мірѣ Христа, и что высшая нравственная правда христіанства должна была воплотиться въ исторіи человѣчества. Возникла новая и сложная проблема, неоднократно приводившая человѣчество къ рѣз-

кимъ, глубокимъ и болѣе или менѣе длительнымъ періодамъ духовнаго кризиса. Духовное строительство жизни, съ точки зрѣнія возвѣщеннаго Христомъ ученія, или признавалось необходимой и сложной задачей, хотя фактически осуществлялось иногда довольно страннымъ образомъ, или самымъ рѣшительнымъ образомъ оспаривалось, и религія Христа сводилась лишь къ малымъ и интимно-индивидуальнымъ переживаніямъ. Католицизмъ съ его притязаніями на міровое господство, проводимое хотя бы путемъ насилія, и протестантизмъ съ его свободой и безграничнымъ субъективизмомъ нужно считать предѣльными пунктами въ послѣдовательномъ развитіи логики историческаго христіанства. Но само собой разумѣется, что христіанство, какъ религія исключительная по своей многогранности, какъ высшая теоретическая истина и какъ высшая нравственная правда, не является отвѣтственнымъ за тѣ столь существенныя искаженія, которымъ оно подвергалось въ исторической эволюціи. Съ этой точки зрѣнія христіанство является не завершившимся фактомъ, а болѣе или менѣе отдаленнымъ *идеаломъ исторіи*, смысломъ исторіи, проблемой исторіи.

Такимъ образомъ религіозныя устремленія древнихъ христіанъ были направлены въ другую сравнительно сторону вслѣдствіе особой концентрации всей духовной жизни, создавшей своего рода равнодѣйствующую для выраженія религіозныхъ переживаній. Но само собою разумѣется, что индивидуальная психологія этихъ переживаній не покрывала и не заполняла всего христіански-религіознаго сознанія цѣликомъ. Тотъ же метафизически реализованный фактъ чувственнаго воплощенія сверхчувственной истины, который съ особой силой былъ выдвинутъ христіанствомъ, и послужилъ философскимъ лейтъ-мотивомъ для построенія христіанской концепціи историческаго процесса, христіанской философіи исторіи.

Въ новое время произошелъ рѣзкій поворотъ всемірно-исторической жизни. Постоянно граничившая съ песси-

мизмомъ страдательная пассивность, во власти которой когда то находилось едва ли не все человѣчество, теперь замѣняется бодрою свѣжестью жизни, развитіемъ влеченія къ дѣйствию, которое и нашло свое выраженіе въ социальныхъ движеніяхъ и перетасовкахъ новаго времени. Соціальное движеніе, принявшее въ XIX вѣкѣ исключительно широкіе размѣры, внесло радикальныя измѣненія въ самую структуру жизни. Въ могучій потокъ историческаго движенія кромѣ верхнихъ слоевъ общества вовлечены и массы, которыя настойчиво заявляютъ о своихъ правахъ во всѣхъ областяхъ духовной и матеріальной культуры. Безъ преувеличенія можно сказать, что ни одинъ изъ предшествующихъ вѣковъ не вводилъ отдѣльнаго человѣка въ такой степени въ жизнь общественную, какъ пережитый и переживаемый нами. Каждый человѣкъ въ отдѣльности чувствуетъ себя неизбѣжно вовлеченнымъ въ кругъ интересовъ другихъ людей, и коллективная работа сдѣлалась какъ бы сигнатурой жизни.¹⁾

Въ силу этого новаго порядка вещей въ жизни естественно выдвигаются такія стороны, о наличности которыхъ раньше, быть можетъ, и не предполагали, а между тѣмъ эти новыя стороны дѣйствительности обладаютъ такой громадной силой, которая сообщаетъ основной тонъ общей жизненастроенности человѣка.

Универсальный характеръ соціального движенія, вовлекая въ свой потокъ всѣ стороны психики, не можетъ не затронуть и религіи. И если послѣдняя связала свою сущность лишь съ той или съ другой конфессіональной формой своего выраженія, если она боится разрушить перегородки конфессіонализма и рѣшительно отказывается стать въ опредѣленное отношеніе къ переживаемому нами фазису духовной жизни, если, наконецъ, она не можетъ пробудить къ дѣятельности дремлющія въ ней силы, то она должна неизбѣжно придти къ полному саморазложенію. Не отказы-

¹⁾ См. Виндельбандъ—Философія въ нѣмецкой духовной жизни XIX столѣтія. Переводъ Рубинштейна. М. 1910, стр. 139.

ваясь от обладанія сверхвременной истиной, религія съ чисто человѣческой своей стороны должна подвергнуться рѣшительному и глубокому преобразованію. Разумѣется, все это является необходимостью въ томъ случаѣ, если въ описанномъ поворотѣ центра жизни есть безспорно историческая правда. Но международный характеръ соціального движенія въ новое время, такъ настойчиво побуждающій религію взяться за рѣшеніе всемірно историческихъ задачъ, едва ли можетъ подвергаться серьезному сомнѣнію. Шумный потокъ соціального движенія, углубляясь, долженъ затронуть болѣе интимныя стороны душевной жизни и съ отчетливостью формулировать религіозную проблему. Въ какомъ бы направленіи однако не разрѣшалась эта проблема, одно несомнѣнно, что точная формулировка религіозныхъ понятій является неизбѣжнымъ завершеніемъ культурнаго развитія вообще; характеромъ и содержаніемъ этихъ понятій опредѣляется и вся цѣнность культурныхъ пріобрѣтеній. Справка съ исторіей убѣждаетъ насъ въ томъ, что были эпохи въ духовной жизни человѣчества, когда всѣ классы общества были захвачены могучимъ потокомъ религіознаго движенія, и именно это движеніе знаменовало собой наступленіе новой эры въ жизни человѣчества. Современное человѣчество въ своемъ духовномъ развитіи переживаетъ весьма сложную эволюцію, и ея характерною особенностью, можетъ быть и будетъ *неизбѣжный переходъ отъ религіознаго конфессіонализма къ религіозному универсализму.*

Исторія должна освободиться изъ подъ гнета человѣческихъ страстей, она должна будетъ признать власть разума и идей. А если такъ, то этотъ безкровный переворотъ въ развитіи религіознаго сознанія человѣчества отнюдь не будетъ обозначать собою реставрацію средневѣковаго клерикализма, такъ какъ будетъ носить свободный и въ то же время вселенскій всечеловѣческій характеръ, тогда какъ клерикализмъ всегда былъ чисто кастовымъ явленіемъ; онъ всегда представлялъ собою церковноправительственную систему, направленную къ возвеличенію церковной и свѣт-

ской власти римскаго первосвященника, хотя бы и путемъ насилія. Религія поработитъ челоувѣчество не путемъ физическаго насилія черезъ мечъ и кровь, а путемъ свободнаго раскрытія всей жизненной правды. Она постепенно разрушитъ вѣру въ тѣ научно-позитивныя основы, на которыхъ построена современная культура и путемъ раскрытія нравственнаго смысла жизни заставитъ разумъ и волю признать свою собственную идеологію.

Но вмѣстѣ съ перемѣной общаго жизненастроенія, вызваннаго успѣхами внѣшней культуры и перестановкой общаго центра жизни, челоувѣчество послѣдняго столѣтія убѣдилось въ большой сложности и въ большой запутанности своей собственной жизни; люди почувствовали острѣе и болѣзненнѣе всѣ внутреннія противорѣчія своей собственной жизни. Жизнь раскололась на мелкія части, и утрачено ея объединяющее начало, ея основное ядро; люди потеряли вѣру въ главное направленіе жизни; возникли запутанныя осложненія въ тѣхъ цѣляхъ, которымъ отдавались люди, и всякая новая побѣда въ области культуры встрѣчаетъ все меньшій и меньшій энтузіазмъ, возбуждаетъ все большее и большее сомнѣніе. Произошла рѣзкая и неожиданная перетасовка въ отношеніи между челоувѣкомъ и природой, съ цѣлью порабошенія и эксплуатаціи природы челоувѣкъ намѣтилъ себѣ опредѣленную работу и отдавался ей съ полнымъ энтузіазмомъ, но работа эта сама приковала челоувѣка и стремится превратить его въ простое орудіе. Въ этой роковой работѣ развертывались интеллектуальныя силы челоувѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ исчезало и самоуглубленіе души, незамѣтно устранялся вопросъ о цѣли самой жизни.

Позитивизмъ и имморализмъ задались цѣлью освободить челоувѣка отъ ненужной опеки и снаружи и изнутри; первый систематически подрывалъ вѣру въ потусторонній міръ, второй стремился разрушить въ челоувѣкѣ идею должнаго и тѣмъ самымъ подрывалъ довѣріе челоувѣка и ко всякаго рода внутреннимъ санкціямъ дѣланія. Такое освобожденіе

на дѣлѣ однако казалось противоестественнымъ и совершенно фиктивнымъ; оно было отрѣшеніемъ человѣка отъ всякой внутренней связи съ самою дѣйствительностью; оно парализовало духовную энергію человѣка и рассыпало ее по различнымъ путямъ. Позитивная наука, всецѣло овладѣвъ сознаниемъ человѣка, сузила и понизила его, закрыла отъ него невѣдомые и непонятные ей широкіе горизонты сложной дѣйствительности. Произошелъ родъ исторической или точнѣе космической немезиды: за громкія побѣды надъ природою человѣкъ долженъ былъ уплатить пониженіемъ своей собственной личности. „На протяженіи послѣднихъ ста пятидесяти лѣтъ,—говоритъ Джемсъ ¹⁾,—успѣхи науки имѣли, повидимому, тотъ результатъ, что расширилась сфера дѣйствія матеріальной вселенной и уменьшилось значеніе человѣка. Слѣдствіемъ было то, что можно назвать ростомъ натуралистическаго или позитивистическаго самочувствія. Человѣкъ теперь не законодатель природы, онъ послушный исполнитель. Природа стоитъ твердо, неподвижно; человѣкъ приспособляется къ ней. Ему остается *только зарегистрировать* истину и, какъ бы она ни была безчеловѣчна—подчиняться ей. Романтическая спонтанность и мужество исчезли, міроощущеніе стало матеріалистично и уныло. Идеалы представляются въ видѣ бессильныхъ, ненужныхъ эпифеноменовъ физиологическихъ процессовъ: все высшее объясняется изъ низшаго и всегда сводится къ нему“. Какъ бы при посредствѣ рокового кокетства природа вовлекла человѣка въ желѣзный кругъ своего бытія и жизни, и превратила его въ страдательное орудіе своихъ суровыхъ предначертаній.

Такимъ образомъ кризисъ современной духовной жизни съ несомнѣнностью показываетъ намъ, что образовалась глубокая и непреодолимая для логики позитивнаго мышленія и вмѣстѣ, можетъ быть, еще не ясно сознаваемая *антиномія между разумомъ и волей* современнаго человѣка, между

¹⁾ Джемсъ—Прагматизмъ, СПб. 1904, стр. 17.

міроощущеніемъ, которое навязываетъ фатализмъ, обяыываетъ и склоняетъ волю къ бездѣятельному выжиданію, и активнымъ *жизнеощущеніемъ*, побуждающимъ волю выйти изъ своего потенціального состоянія и реализовать себя въ дѣйствіяхъ, въ творческой работѣ.

Такой протівоестественный порядокъ вещей слагался подъ вліяніемъ не одного только развитія логики натуралистической мысли, потому что самъ натурализмъ является дѣтищемъ позднѣйшей эпохи. Онъ раньше уже создавался въ силу господства различныхъ одностороннихъ, послѣдовательно смѣнявшихъ другъ друга философскихъ системъ, изъ которыхъ одна выдвигала въ качествѣ мірообъясняющаго принципа голую отвлеченно взятую идею (концепція Гегеля), другая, наоборотъ, считала міръ простой объективацией слѣпой неразумной воли (концепція Шопенгауэра).

Дѣйствительность со всей ея глубиной построилась по типу того или другого міровоззрѣнія, и мы видимъ, что мыслительная работа человѣчества во всемъ ея сложномъ объемѣ развивалась въ двухъ діаметрально противоположныхъ направленіяхъ. Согласно общимъ принципамъ гегелевской метафизики дѣйствительность раціонализируется, и исторія со всѣмъ ея содержаніемъ превращается въ единый разумный процессъ („все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно“), дѣлается своего рода космической логикой и діалектикой, самоосуществленіемъ всеразума. *Идея* съ присущими ей законами развитія, главнѣйшимъ изъ которыхъ считается законъ противорѣчія, является какъ бы центральною осью, вокругъ которой вращается все бытіе. Съ этой точки зрѣнія главная задача жизни сводится къ тому, чтобы сдѣлать дѣйствительное разумнымъ и разумное дѣйствительнымъ и такимъ образомъ воздвигнуть царство разума среди людей.

Съ точки зрѣнія философской концепціи Шопенгауэра исторія не только въ своемъ процессѣ, но и въ самой сущности лжива, такъ какъ, повѣствуя объ отдѣльныхъ событіяхъ, она дѣлаетъ видъ, будто всякій разъ сообщаетъ

нѣчто новое, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности она отъ начала и до конца повторяетъ одно и то же подъ разными именами и въ разной оболочкѣ. Мимолетныя сплетенія человѣческихъ событій, о которыхъ разсказывается въ исторіи, подобны облакамъ, гонимымъ вѣтромъ, которыя часто подъ вліяніемъ самаго ничтожнаго случая совершенно мѣняютъ свою форму, и вообще все, о чемъ повѣствуетъ исторія; это въ сущности только тяжелый, долгій и смутный кошмаръ человѣчества. Только состояніе внутренняго міра, поскольку оно касается *воли*, обладаетъ истинной реальностью и представляетъ собой дѣйствительныя событія, ибо одна только воля въ концѣ концовъ—вещь въ себѣ.

Въ обѣихъ системахъ однако вскорѣ же развились съ большой послѣдовательностью заключающіяся въ нихъ разрушительныя силы, съ отчетливою наглядностью раскрывшія односторонность рационализма и волюнтаризма и подчеркнувшія ихъ полное безсиліе вмѣстѣ въ своихъ формулахъ все сложное и живое содержаніе исторіи. Критическая мысль стремится выйти изъ рамокъ односторонности и въ живомъ синтезѣ пытается охватить все дѣйствительное содержаніе исторіи.

Такимъ образомъ является не конкретная формулировка такъ называемыхъ историческихъ законовъ, т.-е. установленіе причинно-слѣдственнаго отношенія между историческими фактами, а указаніе на общій смыслъ и цѣнность исторіи, философское истолкованіе историческихъ явленій, метафизика исторіи. Большинство современныхъ историковъ и философовъ (по крайней мѣрѣ изъ примыкающихъ къ школѣ Виндельбанда-Риккерта), не допуская возможности перенесенія естественно-научнаго метода въ область исторіи, вопросъ о точной формулировкѣ законовъ исторіи рѣшаютъ въ отрицательномъ смыслѣ. И дѣйствительно, если имѣть въ виду тѣхъ психологовъ, которые вмѣстѣ съ Зигвартомъ отрицаютъ возможность установленія законосообразности въ области чисто психологической, то съ этой точки зрѣнія построеніе собственно историческихъ

законовъ представляется не только невозможнымъ, но и немислимымъ, такъ какъ подъ историческою закономѣрностью въ наукѣ нужно разумѣть не отвлеченныя психологическія схемы, не законы психологіи, а сложную комбинацію этихъ законовъ, точнѣе и проще говоря, подъ историческими законами слѣдуетъ разумѣть законы комбинацій психологическихъ законовъ. Однако, если бы даже психологическая закономѣрность и была выражена въ точныхъ формулахъ, перенесеніе этихъ послѣднихъ въ область явленій историческихъ не могло бы дать собственно историческихъ законовъ, потому что подобно тому какъ разложеніе комбинаціи причинъ на отдѣльныя причины уничтожаетъ самую комбинацію или факторъ въ его цѣнности, такъ и выискиваніе психологическихъ законовъ возможно лишь при разложеніи историческаго процесса на его элементы, и отвлеченіе послѣднихъ отъ дѣйствительности упраздняетъ наличность самаго процесса, поскольку онъ представляется намъ индивидуально даннымъ¹⁾.

Въ этомъ новомъ построеніи, которое мы находимъ въ философскихъ и историческихъ работахъ современнаго нѣмецкаго мыслителя Рудольфа Эйкена, основнымъ феноменомъ исторіи признается не слѣдованіе по теченію времени, къ которому съ логическою неизбѣжностью приводитъ насъ безграничный релятивизмъ, а борьба со временемъ и противодѣйствіе времени. Это противодѣйствіе времени особенно замѣтнымъ дѣлается съ развитіемъ культуры, которая всегда стремится къ оглядыванію назадъ и къ закрѣпленію прошлаго. Здѣсь въ исторіи культуры происходитъ не столько поворотъ отъ настоящаго къ прошлому, сколько перенесеніе прошлаго въ настоящее. Даже для того, чтобы обозрѣть послѣдовательность явленій, необходимо стать на точку, находящуюся внѣ потока времени. Тотъ, кого этотъ историческій потокъ окружалъ бы со всѣхъ сторонъ, могъ бы воспринимать только отдѣльныя

¹⁾ Лаппо-Данилевскій,—Методологія исторіи, ч. I. Спб. 1910, 170—171.

спутанныя вліянія прошлаго, которыя безраздѣльно сливались бы съ впечатлѣніями настоящаго. Мы однако хотѣли бы внутренно приблизиться къ отдѣльнымъ культурамъ, возстающимъ изъ-подъ развалинь. Это было бы рѣшительно неосуществимо, если бы не существовало единой по существу духовной организаціи, въ которой всѣ превратности времени ничто не въ состояніи измѣнить. Такой взглядъ на исторію имѣетъ главнымъ философскимъ тезисомъ то положеніе, что духовную жизнь, стоящую надъ временемъ, не слѣдуетъ разсматривать какъ произведеніе только человѣка, — она должна быть откровеніемъ новой высшей ступени дѣйствительности. Съ этой точки зрѣнія человѣкъ перестаетъ быть простымъ единичнымъ существомъ, потому что на немъ перекрещиваются различныя ступени дѣйствительности.

Признаніе первенства духовной жизни надъ эмпирическимъ человѣческимъ бытіемъ и обусловленное имъ углубленіе нашего существа ставитъ человѣку великія, неизмѣримыя задачи. Человѣкъ только на почвѣ исторіи можетъ развивать все свое содержаніе. Исторія является и не простымъ произведеніемъ человѣка и не простымъ результатомъ духовной жизни, дѣховнаго міропорядка, она является продуктомъ соприкосновенія человѣка и духовной жизни. Основнымъ фактомъ исторіи, объясняющимъ всѣ сложные историческіе феномены, является то, что высшая ступень дѣйствительности вступаетъ здѣсь въ несоотвѣтствующую форму бытія, не теряясь однако въ ней, но и не приобрѣтая въ ней прочнаго положенія.

Такимъ взглядомъ на исторію опредѣляется то противорѣчіе, которымъ вносится въ жизнь спутанность и разногласія между старымъ и новымъ трактованіемъ исторіи. Старый образъ мысли развивался въ томъ признаніи, что нѣтъ истиннаго содержанія жизни, если не возвыситься къ вѣчному порядку и не имѣть его постоянно въ виду среди измѣненій и превратностей человѣческихъ вещей. Царство измѣненій съ этой точки зрѣнія казалось низшей жизнен-

ной ступеню, которую нужно умалять. Противоположное пониманіе историческаго процесса переносить центръ тяжести исключительно на историческое движеніе. Но такое пониманіе тоже угрожаетъ превратить жизнь въ простой потокъ явленій, упразднить всякую внутреннюю связь исторіи и тѣмъ самымъ уничтожить самую исторію какъ духовную исторію.

Примиреніе этихъ двухъ противоположныхъ взглядовъ на исторію возможно только въ томъ случаѣ, если мы принимаемъ внутреннюю градацію самой жизни. Если бы духовная жизнь съ своей субстанціей гдѣ нибудь не присутствовала въ человѣкѣ, то для него не существовало бы ни истины, ни исторіи духовнаго вида. Вѣчное для насъ не есть просто завершившійся фактъ, а всегда новая и трудная задача. Наиглубочайшая основа нашего существа не имѣется непосредственно въ проявленіи жизни и въ собственной нашей дѣятельности, но ее приходится добывать путемъ долгихъ усилій. То, что само по себѣ стоитъ надъ временемъ, можетъ вполне стать живымъ для человѣка только путемъ работы и путемъ опыта времени. Съ этой точки зрѣнія покой и движеніе перестаютъ быть противоположностью, они нуждаются другъ въ другѣ; чѣмъ больше вырабатывается духовный характеръ, тѣмъ больше твердости приобрѣтаетъ жизнь, тѣмъ содержательнѣе становится и движеніе. Такова философско-историческая концепція Р. Эйкена ¹⁾.

Быть можетъ, въ этомъ трактованіи исторіи, которое развивается нѣмецкимъ мыслителемъ съ такой серьезностью и глубиной пониманія, есть большія неясности, могущія послужить поводомъ для различныхъ недоразумѣній и ошибочныхъ выводовъ; быть можетъ, основной взглядъ Эйкена на исторію не проведенъ имъ съ достаточною послѣдовательностью и отчетливостью, во всякомъ случаѣ въ его

¹⁾ Схематическое содержаніе взглядовъ Эйкена мы находимъ въ его статьѣ подъ заглавіемъ „Философія исторіи“ въ сборникѣ: Философія въ систематическомъ изложеніи. Спб., 1909.

концепціи, съ одной стороны, преодолевается какъ бы уже санкціонированное исторіей систематическое разъединеніе разума и воли въ культурно-историческомъ процессѣ, такъ рѣзко разбросавшее, духовную энергію человѣчества, а съ другой стороны, устанавливаются опредѣленные предпосылки для рѣшенія другой важной проблемы, которая требуетъ настойчиваго разрѣшенія, создавая, по выраженію одного изъ русскихъ ученыхъ, кризисъ современнаго правосознанія для проблемы объ идеальномъ соотношеніи личности и общества. Все дѣйствительное значеніе этой проблемы станетъ для насъ понятнымъ, когда мы перейдемъ къ дальнѣйшимъ и болѣе конкретнымъ вопросамъ философіи исторіи, къ вопросу о роли личности въ исторіи и къ вопросу о конечномъ идеалѣ исторіи, потому что и правильное рѣшеніе вопроса о томъ, къ чему направляется историческій процессъ въ цѣломъ, возможно только въ предѣлахъ того метафизическаго міропониманія, которое является обосновывающей предпосылкой философско-историческихъ взглядовъ Эйкена.

Возвращаясь затѣмъ къ дальнѣйшей характеристикѣ современнаго умонастроенія, мы должны отмѣтить ту его особенность, что оно насквозь пропитано элементами *натурализма*, понимая этотъ терминъ въ самомъ широкомъ и общефилософскомъ его значеніи.

Отрѣщенный отъ всякой связи съ авторитетомъ и дѣйствительностью высшаго порядка, человѣкъ оказался совершенно безсильнымъ разрѣшить тѣ великія проблемы, которыя выдвинуты культурными особенностями новаго времени. Вслѣдствіе необычнаго развитія имморалистическихъ тенденцій, которыми какъ бы пронизаны всѣ отрасли современной литературы, вслѣдствіе того, что наше мышленіе систематически прикрѣплялось лишь къ кругу натуралистическихъ понятій, постоянно натурализировалось, произошла естественная эволюція самихъ идеаловъ, которые подверглись неизбѣжному приниженію и вулгаризаціи. Чѣмъ болѣе развивается имморалистическая стихія въ духовной

жизни, чѣмъ рѣшительнѣе отбрасывается моральная природа человѣческой личности съ ея абсолютизмомъ, тѣмъ яснѣе и яснѣе становится, что этимъ самымъ подрываются и біологическія основы жизни, тѣмъ болѣе и болѣе угрожаетъ жизни пустота и нигилизмъ, которые и являются предѣльными пунктами въ развитіи логики натурализма.

Но эволюціонный натурализмъ, съ такой самонадѣянностью выдвинувшій борьбу за существованіе, какъ основной стимулъ поведенія человѣка, въ наше время какъ бы исчерпываетъ самого себя, и самая *борьба за жизнь*, вносящая столько тревоги и заботъ, съ *логическою неизбѣжностью ставитъ вопросъ о цѣнности и цѣли самой жизни*.

Основная тенденція естествознанія — уравнивать человѣка съ природой—вноситъ въ наше настроеніе и самочувствіе все болѣе и болѣе тревоги и безпокойства. *Мы боимся грубаго деспотизма природы*, мы опасаемся, что при полномъ торжествѣ этого взгляда мы потеряемъ и всѣ свои дѣйствительныя преимущества, свойственныя только одному человѣку и признанныя даже самой наукой.

Эта имѣющая за собой и чисто теоретическія основанія, признаваемая нами тревога за судьбу своей личности съ фактической несомнѣнностью свидѣтельствуетъ о томъ, что природной дѣйствительностью не исчерпывается вся область міробытія, что человѣкъ соприкасается съ другимъ болѣе широкимъ порядкомъ вещей. „Послѣднимъ выводомъ разума,—говоритъ Паскаль,—должно быть признаніе, что существуетъ безчисленное множество вещей, его превосходящихъ“ ¹⁾.

Человѣкъ является не простою частью однообразной природы, а новою ступеню въ эволюціи міра, съ которой и начинается новый и болѣе сложный порядокъ дѣйствительности, быть можетъ, съ другими измѣреніями. Уже наше сознаніе съ основною функціей непрерывно стремиться въ будущее и синтезировать въ одномъ актѣ всѣ сложныя

¹⁾ Паскаль—Мысли о религіи. Переводъ Долгова., М. 1902.

переживанія прошлаго—сознаніе, которое не можетъ быть разложено на составные элементы, прорывается сквозь желѣзную цѣпь законовъ природы и утверждаетъ свое живое господство, свою царственную мощь надъ всепоглощающимъ потокомъ быванія. Опираясь на основной законъ психической жизни, по которому ни одинъ элементъ нашего сознанія не исчезаетъ совершенно ¹⁾, мы имѣемъ возможность утверждать, что наше сознаніе въ своей собственной природѣ упраздняетъ міръ бытія феноменальнаго, доказывая его неуловимую текучесть и его послѣдовательное непостоянство, и *изъ самого себя создаетъ новый міръ бытія умопостижаемаго, сверхприродное царство цѣлей.*

Если дѣйствительно таково положеніе человѣка въ міропорядкѣ, то опредѣленіе нашей связи съ этимъ высшимъ міромъ дѣйствительности, который все болѣе и болѣе *овладеваетъ нашимъ* сознаніемъ и требуетъ на служеніе себѣ всѣ силы нашего духа, не является ли нашей центральной проблемой?

Кризисъ въ современной духовной жизни, повидимому, завершаетъ свое развитіе, и человѣкъ, такъ долго питавшій суевѣрный страхъ передъ міромъ бытія сверхчувственнаго, въ силу неизбежной логической и исторической послѣдовательности отброшенъ къ исходной точкѣ своего душевно-духовнаго развитія, къ глубочайшимъ основамъ бытія и жизни, и только послѣ предварительнаго рѣшенія вопросовъ жизни и смерти долженъ будетъ выйти на новыя дороги исторіи.

Если бы намъ съ неоспоримою ясностью доказали, что весь дальнѣйшій процессъ всемірно-исторической жизни человечества будетъ развиваться или подъ исключительнымъ или подъ преобладающимъ влияніемъ эволюціонно-детерминистическаго и механическаго міропониманія, то дѣло защиты религіи можно было бы считать безповоротно про-

¹⁾ *Фонсеривъ*, — Элементы психологіи, 115, пер. подъ редакц. Соколова. III изд. Сергіевъ пос., 1906.

играннымъ. Но въ отношеніи къ будущему научная добросовѣстность обязываетъ насъ ограничиваться лишь болѣе или менѣе проблематическими сужденіями. Безсильный вообще формулировать такъ называемые историческіе законы нашъ разумъ не можетъ фиксировать будущее исторіи въ точно и ясно выраженныхъ понятіяхъ. Мы лишены возможности заглядывать въ будущее для того, чтобы слѣдить за дальнѣйшими фазисами духовной жизни человѣчества. Мы знаемъ только, что въ концѣ концовъ, а иногда даже быстро и легко вымирають тѣ умственные культурныя теченія, которыя, опираясь на ложныя теоретическія предпосылки, находятся въ противорѣчій съ истиннымъ пониманіемъ вещей. Выходя изъ этого столь знаменательнаго и столь часто подтверждаемаго исторіей факта, мы приходимъ къ убѣжденію, что современная форма безвѣрія, поскольку она основана на ложномъ пониманіи дѣйствительности, поскольку она опирается на ложныя философскія и историческія предпосылки и въ частности на невѣрно истолкованный законъ эволюціи, лишена будущности.

И. Холоповъ.

Скептицизмъ и догматизмъ Юма.¹⁾

I.

Можно считать общепринятымъ мнѣніе, согласно которому скептицизмъ признается теоріей *логически* несостоятельной, самоубійственной. Поэтому, когда историкъ философіи называетъ какое-нибудь направленіе скептическимъ, или какое-нибудь лицо скептикомъ, естественно, онъ берётъ на себя большую отвѣтственность, которая увеличивается вмѣстѣ съ историческимъ значеніемъ данной теоріи и ея автора. Вопросъ пріобрѣтаетъ еще большую остроту, когда характеристика «скептикъ» прилагается къ писателю, утверждающему, что при господствѣ скептицизма «должна погибнуть вся человѣческая жизнь. Всякій разговоръ, всякое дѣйствіе тотчасъ прекратились бы; а люди пребывали бы въ полной летаргіи, пока неудовлетворенныя потребности природы не положили бы конца ихъ жалкому существованію». ²⁾

Здѣсь неизбѣжно возникаетъ серьезный вопросъ о правѣ: можемъ ли мы называть Юма скептикомъ? Вопросъ, который можетъ быть разрѣшенъ только правильнымъ опредѣленіемъ того, въ чемъ сомнѣвался Юмъ. Поэтому, прежде всего, мы спрашиваемъ: въ чемъ же собственно сомнѣвался Юмъ? и затѣмъ, каковъ характеръ этого сомнѣнія?

Предполагая, что и каждое сомнѣніе должно имѣть свое достаточное основаніе, можно спросить: откуда вытекало со-

¹⁾ Было прочитано авторомъ въ качествѣ пробной лекціи.

²⁾ *The philosophical Works of David Hume ed. by Green a. Grose. An Enquiry concerning the human Understanding.* P. 128.

мнѣніе Юма, т.-е. гдѣ, въ чемъ искать и видѣть источникъ его сомнѣнія?—Это коренной вопросъ, на который долженъ быть данъ отвѣтъ на основаніи изслѣдованія хода мысли самого философа. Предполагая дальше, что сомнѣніе,—подобно угрызенію совѣсти,—по своей психологической природѣ есть состояніе безпокойное, при которомъ человѣкъ оставаться не можетъ, спрашивается: если мы имѣемъ дѣло не съ простымъ отрицаніемъ, то, какъ Юмъ разрѣшаетъ свое сомнѣніе, на чемъ въ концѣ концовъ успокоивается его логическая совѣсть?

Положеніе Юма въ *исторіи* философіи обыкновенно и въ главномъ опредѣляется его отношеніемъ, съ одной стороны, къ рационалистической метафизикѣ,—къ ней онъ находится въ отношеніи критическомъ,—съ другой стороны, къ философіи Локка и Беркли,—къ ней онъ находится въ отношеніи преемственности. *Теоретически* позиція, занятая Юмомъ, выражается въ характеристикахъ: эмпиризмъ и позитивизмъ. Историческое и теоретическое разсмотрѣніе данной философіи—это, такъ сказать, двѣ различныя системы координатъ, опредѣляющихъ форму и положеніе ея. Онѣ сводимы другъ къ другу, но въ интересахъ изслѣдованія то та, то другая можетъ имѣть свои методологическія преимущества. Мы спрашиваемъ: чѣмъ обусловливается скептицизмъ Юма? Допуская, что о критикѣ рационализма, какъ источникѣ сомнѣнія, рѣчи быть не можетъ, такъ какъ всякая критика, если она не есть критика формально-логическая, предполагаетъ свою догму,—въ отвѣтъ на этотъ вопросъ съ исторической точки зрѣнія мы должны были бы показать, какъ, послѣдовательно развиваясь, философія Локка и Беркли приводитъ къ скептицизму. Съ теоретической точки зрѣнія передъ нами встаетъ та же задача по отношенію къ эмпиризму и позитивизму.

Обычно, со времени Канта, держатся въ обсужденіи философіи Юма второго пути. Тогда Юмъ является скептикомъ, поскольку онъ эмпирикъ, или точнѣе: скептицизмъ Юма разсматривается, какъ неизбежное слѣдствіе изъ его эмпирической теоріи причинности. Въ настоящее время такъ на дѣло смотритъ, напр., Виндельбандъ, Юдль ¹⁾ и др. Однако, этотъ путь и

¹⁾ *Виндельбандъ*, Исторія новой философіи. Пер. подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. Т. I, стр. 267. *Юдль*, Давидъ Юмъ, его жизнь и философія. Пер. А. А. Мейера. Стр. 23.

такое рѣшеніе не могутъ удовлетворить тѣхъ, кто интересуется этой проблемой не вообще, а индивидуально, для кого важно не отношеніе эмпиризма и скептицизма вообще, а важень данный юмовскій скептицизмъ. Поэтому, если мы подчеркиваемъ здѣсь интересъ именно къ Юму, то предпочтителенъ первый путь разсмотрѣнія его ученія, путь историческій.

Не входя въ сколько-нибудь подробное разсмотрѣніе отношенія Юма къ Локку и Беркли, достаточно отмѣтить только одинъ пунктъ рѣшающей важности для нашего вопроса, потому что это пунктъ исходный въ разсужденіяхъ названныхъ философовъ. Локкъ, отвергнувъ наличность у насъ прирожденныхъ представленій, долженъ былъ признать единственнымъ источникомъ знанія воспріятіе. Но съ помощью воспріятія мы можемъ познавать только свойства вещей, какъ онѣ даны нашему познанію, но никакъ не ихъ сущность; правда, среди воспріятій есть и такія воспріятія, которымъ вполне соотвѣтствуетъ реальная дѣйствительность,—это именно воспріятія первичныхъ качествъ, но и они выражаютъ только свойства вещей и ничего больше. Беркли дѣлаетъ еще шагъ дальше, но только въ томъ отношеніи, что онъ и первичныя свойства превращаетъ во вторичныя, быть—вообще значитъ быть воспринимаемымъ. Однако, у Беркли наряду съ представленіемъ все же остается другой источникъ познанія, дающій намъ знаніе о духѣ. Юмъ, наконецъ, дѣлаетъ послѣдній шагъ, сводя все знаніе къ одному источнику и приписывая ему одно качество. Въ воспріятія нѣтъ знанія и нѣтъ бытія. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ чистому феноменализму, какъ исходному пункту его философіи.

Дѣйствительно, придерживаясь схемы «Ислѣдованія», исходный пунктъ Юма и ближайшіе выводы можно изобразить слѣдующимъ образомъ: все содержаніе нашего сознанія составляютъ *воспріятія*. Но въ самомъ этомъ содержаніи можно уловить существенную разницу между отдѣльными воспріятіями: одни изъ нихъ болѣе живы и ярки, болѣе рельефны, другія—менѣе. Мы можемъ назвать первыя—*впечатлѣніями*, вторыя—*представленіями* (идеями). Присматриваясь еще ближе къ содержанію нашего сознанія, мы замѣчаемъ, что между отдѣльными элементами его, воспріятіями, существуютъ нѣкоторыя постоянныя и законныя связи, которыя можно отмѣтить особымъ терминомъ—*ассоціаціи*. Продуктами этихъ ассоціацій являются, съ одной

стороны, *отношенія* между представленіями, съ другой стороны, *факты*. Въ смыслѣ достовѣрности между тѣми и другими есть разница. Именно, сужденія объ отношеніяхъ могутъ быть открыты дѣятельностью одного мышленія и, потому, хотя бы въ природѣ не существовало ни одного круга или трехъугольника, они будутъ достовѣрны и истинны. Съ фактами дѣло обстоитъ иначе, потому что всегда мыслима и возможна ихъ противоположность. Но во всякомъ случаѣ, поскольку они даны въ воспріятіи или памяти, и въ нихъ сомнѣваться нельзя. Другое дѣло, когда они «выходятъ за предѣлы непосредственнаго показанія чувства и свидѣтельства памяти». Тогда, дѣйствительно, возникаетъ почва для сомнѣнія. А такъ какъ изъ дальнѣйшаго разсужденія Юма обнаруживается, что такое выхожденіе совершается на основаніи отношенія причины и дѣйствія, то, естественно, сомнѣніе переносится на это отношеніе. Тутъ, по общему мнѣнію, начинается скептицизмъ Юма, именно въ вопросѣ: *какое право* мы имѣемъ заключать отъ того, что было, къ тому, что будетъ? Вопросъ, который естественно требуетъ предварительнаго отвѣта на болѣе общій вопросъ: имѣемъ ли мы вообще это право?

Здѣсь умѣстно остановиться. Не касаясь пока того, какъ Юмъ рѣшаетъ этотъ вопросъ, кажется, можно показать, что въ самой постановкѣ послѣдняго, какъ она приписывается Юму, слѣдуетъ произвести нѣкоторыя измѣненія, которыя замѣтно придаютъ иное значеніе самому вопросу, освѣщая его со стороны, которая здѣсь, если и не игнорируется, то во всякомъ случаѣ не достаточно ярко подчеркивается. При чемъ для полной убѣдительности слѣдуетъ держаться хода мысли самого Юма.

Именно, если мы возстановимъ послѣдовательность разсужденій Юма по первоначальному изложенію ихъ въ «Трактатѣ», то можно думать, что это изложеніе будетъ болѣе соответствовать порядку мыслей, которымъ Юмъ самъ пришелъ къ своимъ выводамъ. Но тогда мы убѣдимся, что для него вопросъ о причинности есть вопросъ, такъ сказать, производный, вторичный, а первоначально передъ Юмомъ стоялъ другой вопросъ, который и является для него исходнымъ, на которомъ и по отношенію къ которому собственно и развивается скептицизмъ Юма. Уже въ «Введеніи» къ Трактату Юмъ, формулируя свою задачу: изслѣдовать человѣческую природу съ точки зрѣнія объема и силъ человѣческаго ума, выражаетъ сомнѣніе въ безгранично-

сти этихъ силъ; онъ указываетъ и предѣль имъ,—именно опытъ и наблюденіе составляютъ основу всѣхъ наукъ, какъ о природѣ, такъ и о духѣ. Проникнуть, поэтому, въ сущность внѣшнихъ вещей и духа—невозможно. Недовѣріе къ познавательнымъ силамъ человѣка влечетъ за собою сомнѣніе въ первой же сколько-нибудь трудной задачѣ познанія подлежащаго міра. Недоступность для познанія его основныхъ существенныхъ началъ колеблетъ и тѣ принципы природы, которые уже считаются открытыми, и къ помощи которыхъ мы прибѣгали до сихъ поръ. Такъ, первородный грѣхъ и самоѣ невинность заставляеть подозрѣвать въ грѣхѣ лицемѣрія. Грѣхъ познанія Юмъ хочетъ скрыть подъ личиною скромности, гдѣ оборотная сторона—порокъ сомнѣнія. Какая бы то ни было гипотеза, по его словамъ, которая претендуетъ раскрыть послѣднія первичныя качества человѣческой природы, должна быть напередъ отброшена, какъ гипотеза самоувѣренная и химерическая.¹⁾ Обоснованіе этой мысли и начинается съ первыхъ же страницъ Трактата. Это и есть центральный пунктъ Юмовской философіи, фокусъ, къ которому сходятся и отъ котораго расходятся всѣ ея лучи. Имѣя его въ виду, мы можемъ понять и оцѣнить всѣ выводы его философіи, какъ скептическіе, такъ и догматическіе.

Съ этимъ исходнымъ пунктомъ становится понятнымъ весь строй и порядокъ мыслей Юма. Все наше познаніе, слѣдовательно, ограничивается познаніемъ воспріятій, т.-е. содержаніемъ сознанія. Этотъ догматъ, будучи разъ высказанъ, уже принуждаетъ насъ къ строго послѣдовательному имманентному анализу, а отчасти даже предопредѣляетъ самый путь анализа. Изслѣдовать наши познавательныя способности мы можемъ единственно путемъ изслѣдованія содержанія сознанія. Обращаясь къ нему, мы тотчасъ наталкиваемся на такое различіе въ немъ, которое мы не можемъ разсматривать, какъ дѣйствіе одной способности. Мы замѣчаемъ, что между воспріятіями, составляющими все содержаніе сознанія, есть существенная разница въ отношеніи ихъ силы, яркости, рельефности: одни изъ воспріятій болѣе сильны и ярки, другія—блѣднѣе, слабѣе и т. д. Мы выразимъ это различіе словами: идеи, представленія и впечатлѣнія; причемъ болѣе сильныя и яркія воспріятія называются именно впе-

¹⁾ *A Treatise of human Nature*. P. 308. (Edit. c.).

чатлѣніями, а тѣ—представленіями. Между одними и другими существуетъ большое сходство во всемъ за исключеніемъ степени силы. Всѣ наши воспріятія, такимъ образомъ, оказываются двойными. Можно разсматривать одни, какъ отраженіе другихъ. Это постоянное соединеніе сходныхъ воспріятій заставляетъ предполагать сильную связь между соотвѣтствующими впечатлѣніями и представленіями. Существованіе однихъ оказываетъ вліяніе на существованіе другихъ. Случайнымъ такое ихъ постоянное соединеніе быть не можетъ. Разсматривая порядокъ перваго появленія воспріятій, мы изъ постоянного опыта узнаемъ, что впечатлѣнія всегда предшествуютъ представленіямъ. Именно, нетрудно замѣтить, что первыми у насъ возникаютъ впечатлѣнія, а уже потомъ представленія, являющіяся какъ бы копіями впечатлѣній. На этомъ основаніи можно считать впечатлѣнія также причинами представленій. Если мы теперь станемъ разсматривать впечатлѣнія, то окажется, что и они по своему происхожденію могутъ быть раздѣлены на двѣ группы. Съ одной стороны, это впечатлѣнія отъ ощущеній, съ другой, отъ рефлексіи, т.-е. впечатлѣнія, такъ сказать, втораго порядка, которыя порождаются уже представленіями и сопровождаютъ, слѣдовательно, послѣднія. Рѣшать вопросъ о томъ, что такое ощущенія, могутъ скорѣе анатомы и натуралисты. Но для философа остается весьма существенный вопросъ о происхожденіи впечатлѣній отъ ощущеній. Какъ получаютъ эти впечатлѣнія? Ясно, что Юмъ при своей основной предпосылкѣ можетъ дать только одинъ отвѣтъ, агностическій. Онъ его и даетъ. Этотъ видъ впечатлѣній «возникаетъ въ душѣ первично, отъ неизвѣстныхъ причинъ» ¹⁾. Послѣ такого отвѣта, конечно, изслѣдованіе вопроса прекращается. Слѣдующій вопросъ о впечатлѣніяхъ отъ рефлексіи. Но такъ какъ послѣднія ведутъ свое происхожденіе отъ представленій, то изслѣдованіе должно быть перенесено на послѣднія. Юмъ такъ и поступаетъ.

Если мы станемъ изучать теперь ту часть нашего содержанія сознанія, которая называется представленіями, мы замѣтимъ, что всѣ представленія могутъ соединяться между собой и вновь разъединяться. Такъ какъ мы замѣчаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что нѣкоторыя соединенія представленій имѣютъ постоянный характеръ, а не совершенно произвольны, то мы должны допустить, что

¹⁾ *Treatise*, P. 317.

есть какіе-то общіе принципы соединенія и согласованія представленій. Эти принципы Юмъ, какъ извѣстно, называетъ ассоціаціями. Они, правда, не создаютъ нерасторжимой связи представленій, равно какъ и не суть единственные принципы соединенія, тѣмъ не менѣе именно съ ихъ помощью духъ переходитъ отъ одного представленія къ другому и такимъ образомъ связываетъ ихъ. Это какъ бы родъ притяженія въ мірѣ душевномъ, аналогичнаго притяженію въ мірѣ природы. Для философіи и здѣсь возникаетъ вопросъ о природѣ и причинахъ такого духовнаго притяженія. Въ самомъ дѣлѣ, зависитъ оно отъ свойствъ самихъ вещей, выражаемыхъ представленіями, или, напротивъ, отъ дѣятельности духа? Но какъ могъ отвѣтить Юмъ, отрицающій познаніе чего бы то ни было, кромѣ содержанія сознанія, или воспріятій? Единственнымъ отвѣтомъ можетъ быть дальнѣйшее отрицаніе, негативизмъ и агностицизмъ. Пока Юмъ, дѣйствительно, послѣдователенъ. Онъ утверждаетъ: «дѣйствія этого притяженія всегда явны; что же касается его причинъ, то онѣ по большей части неизвѣстны и должны быть сведены къ первичнымъ качествамъ челоуѣческой природы, на объясненіе которыхъ я не претендую» ¹⁾).

Такое ассоціативное связываніе двухъ представленій создаетъ новыя образованія, которыя могутъ быть названы сложными представленіями. Послѣднія могутъ быть раздѣлены на отношенія, модусы и субстанціи. Естественное соединеніе представленій по ассоціаціи уже и составляетъ отношеніе; въ такомъ смыслѣ, по крайней мѣрѣ, употребляемъ мы это слово въ обыденной рѣчи. Однако, нельзя игнорировать того обстоятельства, что часто намъ приходится сравнивать два представленія и при произвольномъ соединеніи ихъ. Поэтому, въ философіи мы можемъ расширить значеніе отношенія и называть имъ результатъ любого сравненія ²⁾. Разсмотрѣвъ тщательно качества, ведущія къ сравненію и, слѣдовательно, къ порожденію представленія философскихъ отношеній, можно подвести ихъ подъ небольшое количество рубрикъ, именно семь, которыя и суть источникъ всѣхъ философскихъ отношеній.

¹⁾ *Ib.*, p. 321.

²⁾ *Ib.*, p. 322. Ср. *D. Hume's Traktat... hrsg. v. Th. Lipps*, S. 25 Anm. 26 и 27.

Въ «Ислѣдованіи» ученіе объ отношеніяхъ и слѣдующія главы о субстанціи и отвлеченныхъ понятіяхъ Юмомъ опущены; онъ непосредственно послѣ ассоціаціи представленій переходитъ къ разсмотрѣнію причинности и начинается это съ своихъ «скептическихъ сомнѣній». Это и даетъ поводъ къ обычной характеристикѣ юмовскаго скептицизма. Но не тотъ путь въ «Трактатѣ». Здѣсь Юмъ начинаетъ съ ислѣдованія представленій пространства и времени, посвящая этому ислѣдованію всю вторую часть «Трактата». Что такой порядокъ у Юма здѣсь не случаенъ, ясно изъ того, что Юмъ заканчиваетъ эту часть ислѣдованіемъ представленія существованія, подчеркивающимъ его основную исходную феноменалистическую точку зрѣнія. Да и смотритъ онъ на это ислѣдованіе, какъ на подготовительную работу къ слѣдующей третьей части ¹⁾. Въ результатѣ ислѣдованія, какъ его заключеніе, мы опять-таки находимъ подтвержденіе старой мысли, которая, повидимому, и является попрежнему руководящей: это — невозможность познанія объектовъ трансцендентныхъ сознанію. «Если въ нашемъ духѣ въ каждый данный моментъ нѣтъ налицо ничего кромѣ воспріятій, и если всѣ представленія произошли отъ чего-нибудь, что прежде было въ духѣ налицо, то отсюда слѣдуетъ, что для насъ невозможно возымѣть или образовать представленіе чего-нибудь специфически отличнаго отъ представленій и впечатлѣній. Сосредоточимъ наше вниманіе внѣ себя, насколько это возможно: унесемъ нашимъ воображеніемъ въ небеса, или въ крайніе предѣлы вселенной; мы никогда въ дѣйствительности ни на шагъ не переступаемъ границы самихъ себя, и не можемъ постигнуть никакого иного существованія кромѣ тѣхъ воспріятій, которыя появились въ этомъ узкомъ кругѣ. Это — міръ воображенія, и у насъ нѣтъ ни одного представленія, которое не родилось бы здѣсь» ²⁾. Что касается истолкованія «реальной природы и реаль-

¹⁾ *Treatise*, p. 369. «It may not be amiss, before we leave this subject, to explain the ideas of *existence* and of *external existence*; which have their difficulties, as well as the ideas of space and time. By this means we shall be the better prepar'd for the examination of knowledge and probability, when we understand perfectly all those particular ideas, which may enter into our reasoning». Внутренняя связь ч. II Трактата съ III именно въ разбираемомъ вопросѣ видна и изъ послѣдняго абзаца ч. II, заканчивающагося словами: «But of this more fully hereafter». Part IV sect. 2.

²⁾ *Ib.*, p. 371.

ныхъ дѣйстви́й» объекто́въ, дѣйствующи́хъ на чувства, то Юмъ просто отказывается отъ этой задачи, какъ невозможной. «Я боюсь,—говоритъ онъ,—что такое предпрія́тіе выходитъ за предѣлы человѣческаго ума, и что мы никогда не можемъ претендовать на то, чтобы знать тѣла иначе, какъ съ помощью тѣхъ внѣшнихъ свойствъ, которыя открываются чувствамъ» ¹⁾). Въ «Приложеніи» Юмъ добавляетъ пояснительныя замѣчанія къ этому мѣсту, гдѣ вновь говоритъ: «Если мы перенесемъ свое изслѣдованіе за предѣлы явленій объекто́въ чувствамъ, то боюсь, что большинство нашихъ заключеній будетъ преисполнено скептицизмомъ и недосто́вѣрностью».

Итакъ, до сихъ поръ намъ ясны характеръ и предѣлы юмовскаго скептицизма. Но сомнѣніе, какъ и грѣхъ, неуиѣренно. Не влечетъ ли за собой и юмовское сомнѣніе другихъ сомнѣній? Можно ли остановиться? Но можно ли изъ сомнѣнія получить увѣренные выводы?

Переходя вновь къ разсмотрѣнію отношеній, Юмъ находитъ, что среди нихъ есть отношенія, которыя «составляютъ основы науки» ²⁾); они не подлежатъ сомнѣнію, такъ какъ они «вполнѣ зависятъ отъ представленій, которыя мы сравниваемъ» ³⁾). Но есть и такія, которыя измѣняются безъ измѣненія въ самихъ представленіяхъ ⁴⁾); они, слѣдовательно, не зависятъ отъ содержанія представленій, т.-е. они могутъ быть налицо или отсутствовать, хотя бы представленія не измѣнялись ⁵⁾). Таковы отношенія тожества, положенія въ пространствѣ и времени, и отношеніе причинности. Однако, при ближайшемъ изслѣдованіи оказывается, что при установленіи отношенія тожества, а равно пространства и времени, оба сравниваемые объекта, т.-е. оба объекта, между которыми устанавливается отношеніе, бываютъ налицо, оба воспринимаются и съ ихъ помощью мы не можемъ переступить того предѣла, который устанавливается непосредственно воспринимаемымъ, точно также не можемъ открыть невоспринимаемаго реального существованія или невоспринимаемыхъ реальныхъ отношеній между объектами. Такимъ образомъ, *остается только*

¹⁾ Ib., p. 367.

²⁾ Ib., p. 375.

³⁾ Ib. p. 372.

⁴⁾ Ib., p. 375.

⁵⁾ Ib., p. 372.

отношеніе причинности, которое имѣетъ тенденцію къ познанію того, что непосредственно не дано въ воспріятіи. «Изъ трехъ отношеній, не зависящихъ единственно отъ представленій, только одно отношеніе, которое можетъ выводить за предѣлы нашихъ чувствъ и которое знакомитъ насъ съ существованіями и объектами нами невидимыми и неосязаемыми,—есть причинность»¹⁾. Но если мы усомнились уже въ возможности проникнуть за предѣлы воспріятія, познать реальный міръ, реальное существованіе, реальные объекты, то какъ же не усомниться въ значеніи причиннаго отнсшенія съ его тенденціей проникнуть въ потустороннюю для сознанія область? Выводъ обязателенъ. Сомнѣніе въ познаваемости реальныхъ объектовъ ведетъ за собою сомнѣніе въ познавательной цѣнности отношенія, стремящагося къ этому. Сомнѣніе въ причинности у Юма, такимъ образомъ, дѣйствительно, производно. Но это сомнѣніе должно бы повести къ такому всеобщему отрицанію, передъ которымъ остановится всякій. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь это ведетъ къ сомнѣнію не только въ реальности міра трансцендентнаго сознанію, но и въ наступающемъ мгновеніи. Вѣдь это сомнѣніе въ томъ: допишу ли я эту строку, закончу ли я эту мысль?

Итакъ, усомнившись въ познаваемости реального міра, Юмъ пришелъ къ сомнѣнію въ причинной обусловленности міра феноменальнаго, что вполнѣ послѣдовательно. Однако, это уже есть сомнѣніе въ *общемъ* значеніи причинности, а, слѣдовательно, и сомнѣніе въ *будущемъ* феноменальнаго міра, еще не данномъ непосредственно сознанію. Но нельзя ли спасти отъ сомнѣнія, по крайней мѣрѣ, будущее? Разъ потеряно всеобщее значеніе причинности, то можетъ быть можно признать частичное, быть можетъ, вѣроятное значеніе. Изъ предыдущаго должно быть ясно, что феноменализмъ здѣсь стоитъ передъ дилеммой: или крайній скептицизмъ или собственное отрицаніе, самоубійство. Въ сущности *рѣшеніе* вопроса и *разрѣшеніе* сомнѣній есть только послѣдній путь. Этимъ путемъ Юмъ не желаетъ итти. Но, съ другой стороны, онъ не находитъ словъ и для порицанія крайняго скептицизма. Въ результатѣ онъ пытается итти третьимъ путемъ: признать возможнымъ разрѣшеніе вопроса, но сохранить и сомнѣніе. Это и есть знаменитое Юмово «скептическое

¹⁾ *Иб.*, р. 377.

рѣшеніе». Онъ старается обосновать причинность для будущаго, апеллируя въ рѣшительный моментъ... къ признанію реального міра, къ его познаваемости, по крайней мѣрѣ, въ такой степени, чтобы не отрицать его постоянства и законмѣрности.

Поэтому, дальнѣйшей задачей Юма не можетъ быть уже сомнѣніе въ причинномъ отношеніи, а, напротивъ, обоснованіе его, но такое обоснованіе, которое могло бы обойтись безъ признанія реального значенія за этимъ отношеніемъ. Логически эту задачу можно формулировать такъ: какъ включить исключенное третье?

II.

Какъ было указано, сомнѣніе въ реальности познанія вещей ведетъ къ сомнѣнію въ томъ отношеніи, которое единственно можетъ устанавливать реальную связь вещей, въ отношеніи причинности. И при томъ въ двоякомъ направленіи: во-первыхъ, это сомнѣніе направляется на самое *возникновеніе вещей*, во-вторыхъ, на *необходимость ихъ связи въ будущемъ*. Юмъ, поэтому, и расчленяетъ свой вопросъ. Ему нужно, слѣдовательно, рассмотреть: «Во-первыхъ, *на какомъ основаніи мы объявляемъ необходимымъ, чтобы всякая вещь, существованіе которой имѣетъ начало, имѣла бы также причину?*—Во-вторыхъ, *почему мы заключаемъ, что такія-то опредѣленныя причины должны необходимо имѣть такія-то опредѣленныя дѣйствія*»¹⁾.

Первый вопросъ съ точки зрѣнія феноменализма вполне натураленъ. Усомнившись въ познаваемости объективнаго міра, лежащаго за предѣлами чувственно даннаго, невозможно утверждать, что существованіе этого даннаго имѣетъ въ немъ причину, и при томъ необходимо. Положеніе, что всякое существованіе имѣетъ причину, является по существу недоказуемымъ и не подлежитъ доказательству. Невозможности доказать это положеніе интуитивно или демонстративно съ точки зрѣнія феноменализма посвящена у Юма III глава III отдѣла. Собственно при полной послѣдовательности Юмъ долженъ былъ бы, поставивъ этотъ вопросъ, тотчасъ отказаться и отъ рѣшенія его, отвергнуть его. Начало существованія есть начало воспріятія, послѣднее можетъ породить представленіе, но само оно— дол-

¹⁾ Ib., p. 380.

жно произойти изъ ничего, такъ какъ до начала воспріятія оно не было въ сознаніи, слѣдовательно, не существовало. Но такъ какъ Юмъ ищетъ исключеннаго третьяго, то нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ хочетъ объяснить необходимость въ явленіи объектовъ изъ ничего.

Въ самомъ дѣлѣ, Юмъ стоялъ передъ дилеммой: или допустить единообразіе и законмѣрность въ природѣ, независимой отъ чувственныхъ воспріятій, или прійти къ полному иллюзіонизму, сомнѣнію въ объективномъ значеніи міра ¹⁾. Но въ первомъ случаѣ онъ долженъ былъ бы указать и источники познанія дѣйствительнаго міра. Между тѣмъ возможные источники такого познанія имъ категорически отрицаются. Берклеевскіе «духи» отброшены. Явленія внутренняго опыта вообще и принципиально суть также только воспріятія. Стать на эту точку зрѣнія было бы явнымъ нарушеніемъ той имманентной позиціи, которую Юмъ занимаетъ съ самаго начала.

Остается второй членъ дилеммы. Но тогда, дѣйствительно, какъ указано, первый изъ названныхъ вопросовъ, вопросъ о причинности начала вещи-воспріятія, разрѣшимъ только однимъ путемъ, путемъ его отрицанія. Весь центръ тяжести долженъ быть перенесенъ на второй вопросъ, вопросъ о причинной связи уже возникшихъ вещей-воспріятій или имѣющихъ возникнуть. Ближайшая задача философа, слѣдовательно, сводится къ тому, чтобы доказать или обосновать, не покидая почвы феноменализма, что и въ будущемъ всякая или такая-то причина должна вызывать соотвѣтствующее явленіе. Устраняя вовсе первый вопросъ, Юмъ въ «Ислѣдованіи» занялъ только вторымъ; въ «Трактатѣ» болѣе отражается его дѣйствительный ходъ мыслей: черезъ разрѣшеніе второго вопроса онъ надѣется все-таки получить рѣшеніе и перваго. «Быть можетъ мы найдемъ въ заключеніе, что одинъ и тотъ же отвѣтъ будетъ годенъ для рѣшенія обоихъ вопросовъ» ²⁾.

¹⁾ Даже кантовскаго выхода у Юма не могло быть: онъ противорѣчилъ бы основной предпосылкѣ Юма, что всякое знаніе получается изъ воспріятій. Юмовскія категоріи («отношенія») не апіорны по отношенію къ сравниваемымъ въ нихъ представленіямъ.

²⁾ *Ив.*, р. 383—4. Странно видѣть у Юма такую надежду. Какъ можетъ возникнуть *привычное* соединеніе воспріятія и его причины, когда эта причина не можетъ быть дана въ воспріятіи, т.-е. ея вовсе нѣтъ. Но Юмъ, очевидно, смѣшиваетъ вопросы о причинности и единообразіи природы.

Разрѣшеніе Юмомъ своихъ сомнѣній извѣстно. Отвергнувъ возможность рациональнаго обоснованія причинности, онъ устанавливаетъ основные признаки причинной связи: послѣдовательность во времени, предшествованіе причины и постоянную связь причины и дѣйствія. Такъ какъ о дѣйствительномъ отношеніи вещей мы ничего не знаемъ, а въ непрерывной чредѣ воспріятій можемъ различать ихъ только по временному порядку ихъ появленія, то причинность и сводится въ концѣ концовъ къ простой временной послѣдовательности. Качественное различіе простой смѣны воспріятій отличается отъ смѣны, которую мы считаемъ причинной, очевидно, лишь субъективно. Это различіе есть только функція воображенія, основаннаго на ассоціаціяхъ и привычкѣ. «Опытъ никогда не даетъ намъ проникнуть во внутреннюю структуру или дѣйствующие принципы объектовъ, онъ только пріучаетъ духъ переходить отъ одного объекта къ другому»¹⁾. Представленіе необходимости, связанное съ представленіемъ причиннаго отношенія создается только тѣмъ субъективнымъ принужденіемъ, которое является въ результатѣ привычнаго перехода отъ одного объекта къ другому. Такимъ образомъ, стремясь сохранить послѣдовательность, Юмъ объясняетъ примѣненіе принципа причинности въ феноменальномъ мірѣ. Отсюда какъ будто получаетъ свое значеніе и самый принципъ. Но весь путь доказательства настолько извращенъ, что можетъ привести лишь къ большому сомнѣнію. Опытъ съ феноменалистической точки зрѣнія самъ нуждается въ оправданіи, а, какъ средство объясненія, онъ недостаточенъ съ самаго начала. Юмъ беспомощно бьется въ кругѣ: дѣйствительные объекты—непознаваемы; все познаніе ограничено сферой явленій; слѣдовательно, проникнуть въ дѣйствительныя отношенія вещей мы не можемъ; причинность, какъ отношеніе, лежащее въ основѣ познанія фактовъ, виситъ въ воздухѣ. Когда сомнѣваешься въ собственномъ разумѣ и разсужденіи, послѣ такихъ заключеній остается одно—усомниться въ силѣ разума вообще. Въ сущности вѣдь это и было сдѣлано Юмомъ съ самаго начала. Какъ же разумъ можетъ оказаться сильнымъ, разъ ему поставлены напередъ ограниченные предѣлы? «Не только нашъ разумъ измѣняетъ намъ въ открытіи конечной связи причинъ и дѣйствій,

¹⁾ Ib., p. 463.

но даже послѣ того, какъ опытъ ознакомилъ насъ съ ихъ постояннымъ соединеніемъ, намъ невозможно путемъ разума дать себѣ удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ, почему мы простираемъ этотъ опытъ за предѣлы тѣхъ частныхъ случаевъ, которые подпали нашему наблюденію. Мы предполагаемъ, что никогда не бываемъ въ состояніи доказать, что должно быть сходство между тѣми объектами, которые были даны намъ въ опытѣ, и тѣми, которые лежатъ внѣ сферы открытаго нами»¹⁾. Если бы Юмъ хотѣлъ быть скептикомъ до конца, ему больше ничего не нужно было бы. Путь его былъ бы завершёнъ, и онъ не вышелъ бы нигдѣ изъ сферы отрицанія и сомнѣнія: отрицаніе онтологической познаваемости вещей, отрицаніе гносеологической необходимости принципа причинности, отрицаніе научнаго заключенія по этому принципу къ будущему. Но, какъ указывалось, задачу свою Юмъ видѣлъ въ другомъ: остановиться на первомъ отрицаніи, утвердить феноменализмъ, и все-таки спасти познаніе, обосновать или объяснить коренной его принципъ, принципъ причинности. Когда, повидимому, выхода нѣтъ, Юмъ рѣшается на героическое средство: это апелляція къ тому же разуму, но въ лицѣ другой его функціи. Великими жертвами сопровождалась жалоба на разумъ, направленная къ разуму...

Въ самомъ дѣлѣ, отрицая права разума, Юмъ тѣмъ большую роль приписываетъ воображенію. По существу, конечно, причинность основывается на дѣятельности разума, но не на склонной къ ошибкамъ и заблужденіямъ его функціи разсужденія, а на болѣе прочной, какъ бы подчиненной естественнымъ законамъ («въ родѣ притяженія») функціи воображенія. Воображеніе есть тотъ принципъ или та функція, которая спасаетъ отъ сомнѣнія причинность. Онъ говоритъ: «воображеніе, по моему собственному признанію, является послѣднимъ судіей всѣхъ философскихъ системъ». Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что воображеніе у Юма имѣетъ двойное значеніе. Съ одной стороны, воображеніе противопоставляется памяти и въ такомъ случаѣ это есть «способность, при помощи которой мы образуемъ наши болѣе слабыя представленія»; съ другой стороны, оно противопоставляется разуму и тогда это «таже способность, исключая

¹⁾ Ib., p. 392.

²⁾ Ib., p. 510.

толькона аши демонстративныя и вѣроятныя разсужденія» ¹⁾. Сообразно этому Юмъ различаетъ въ воображеніи «принципы постоянныя, непреодолимые и всеобщіе; какъ напримѣръ, привычный переходъ отъ причинъ къ дѣйствіямъ и отъ дѣйствій къ причинамъ; и принципы измѣнчивые, слабыя, непланомѣрные» ²⁾. Такимъ образомъ, не подрывать хочетъ Юмъ авторитетъ причинности, опирая его на воображеніе и привычку, а напротивъ, усилить, укрѣпить его. Процессъ заключенія на основаніи причинности столь важенъ, столь «существенъ для существованія всего человѣческаго рода», что «невѣроятно, чтобы онъ могъ быть ввѣренъ ошибочнымъ выводамъ нашего разума, который медлителенъ въ своихъ дѣйствіяхъ, совершенно не обнаруживается въ первые годы дѣтства и, въ лучшемъ случаѣ, во всякій возрастъ и періодъ человѣческой жизни чрезвычайно подверженъ ошибкамъ и заблужденіямъ», — говоритъ Юмъ въ «Измѣдованіи» ³⁾. Но это недоувѣріе къ разуму не должно быть еще сомнѣніемъ въ значеніи причиннаго отношенія. Съ одной стороны, такому сомнѣнію противится вѣдь наша практическая дѣятельность, — тутъ Юмъ апеллируетъ къ этицизму академической философіи, — аргументъ, который сближаетъ его въ извѣстномъ отношеніи съ нѣкоторыми представителями новокантіанскаго идеализма и также прагматизма. Поэтому, если это и скептической аргументъ, то не въ большей степени, чѣмъ аргументація нѣкоторыхъ новокантіанцевъ, горячо выступающихъ противъ скептицизма, Юмовскаго въ частности. Но, съ другой стороны, чтобы избѣжать сомнѣнія въ причинномъ отношеніи, Юмъ прямо требуетъ, разъ здѣсь безсильно разсужденіе, подчинить его другому какому-либо принципу «столь же вѣскому и авторитетному; и этотъ принципъ сохранить свое вліяніе до тѣхъ поръ, пока не измѣнится природа человѣка» ⁴⁾. Такъ доувѣріе къ природѣ вообще опирается на доувѣріе къ природѣ человѣка... Мы подошли къ тому, что Риль характеризуетъ, какъ біологическую теорію познанія, сближающую Юма съ Авенариусомъ.

1) *Ib.*, p. 416 n. Cp. *D. Hume's Traktat...* hrsg. v. *Th. Lipps* S. 160 — 1. Ann. 191.

2) *Treatise*, p. 511.

3) *Enquiry*, p. 47.

4) *Ib.*, p. 36.

Но для насъ этотъ «обходъ» вызываетъ вопросъ: не измѣнилъ ли такимъ образомъ Юмъ своему феноменализму? Не спасалъ ли онъ все-таки, вопреки своему первоначальному намѣрѣнью, причину жертвой своей основной точки зрѣнія? Безспорно!.. И этимъ быть можетъ обнаружилъ несостоятельность феноменализма вообще ¹⁾. Вѣдь если сразу отбрасывается то, отрицаніе чего требуетъ доказательства, естественно въ ходѣ разсужденія вернуться къ нему и просто признать его; *implicite* или *explicite*—это зависитъ отъ темперамента или ясности мыслителя. Ясный Юмъ признаетъ это *explicite*: «какъ природа научила насъ пользоваться нашими членами, не ознакомивъ насъ съ мышцами и нервами, которые приводятъ ихъ въ дѣйствіе, такъ она же вселила въ насъ инстинктъ, успѣшно ведущій мысль путемъ, соотвѣтствующимъ тому, который установленъ ею среди внѣшнихъ объектовъ» ²⁾. Что здѣсь внѣшніе объекты понимаются не какъ воспріятія, а какъ реальные объекты, вещи сами по себѣ, очевидно изъ слѣдующаго заключенія: «существуетъ нѣкоторый родъ предустановленной гармоніи между порядкомъ природы и слѣдованіемъ нашихъ представленій; и хотя силы и способности, управляющія первымъ, намъ совершенно неизвѣстны, тѣмъ не менѣе наши мысли и познанія, какъ мы видимъ, слѣдуютъ одному порядку съ другими созданіями природы» ³⁾. Итакъ, Юмъ, дѣйствительно, устраняетъ сомнѣніе цѣною феноменализма. Примирительный путь невозможенъ, — исключеннаго третьяго Юмъ такъ и не нашелъ. Какъ догматически въ началѣ былъ отвергнутъ міръ дѣйствительныхъ вещей, опредѣляющей порядокъ воспріятій, такъ же догматически онъ признается теперь, и при этомъ въ той же роли—основанія значимости нашего познанія.

Но тогда—скептикъ ли Юмъ вообще?

На поставленные въ началѣ вопросы: въ чемъ собственно сомнѣвался Юмъ, и какъ онъ разрѣшаетъ свое сомнѣніе, мы можемъ теперь дать отвѣтъ. Юмъ сомнѣвался въ познаваемости реального міра, а разрѣшалъ свое сомнѣніе утвержденіемъ нѣ-

¹⁾ Яркій примѣръ безпомощности феноменализма въ обоснованіи причинной необходимости представляетъ статья *Benno Erdmann, Ueber Inhalt u. Geltung des Kausalgesetzes*. Halle a. d. S. 1905.

²⁾ *Enquiry*, p. 47.

³⁾ *Ib.*, p. 46.

котораго знанія объ этомъ мѣрѣ. Можно ли Юма назвать скептикомъ только потому, что онъ отрицаетъ познаваемость міра дѣйствительныхъ вещей, ограничивая наше познаніе міромъ феноменальнымъ? Не правильнѣ ли, дѣйствительно, назвать такое ученіе агностицизмомъ или даже догматическимъ негативизмомъ? ¹⁾ Во всякомъ случаѣ Юмъ—скептикъ не въ большей мѣрѣ и въ такомъ же смыслѣ, какъ и Кантъ. По представленію Канта Юмъ «сумѣлъ только посадить свой корабль для безопасности на мель скептицизма, гдѣ и оставилъ его гнить»... Но самъ-то Юмъ иначе изображалъ свое положеніе: «мнѣ кажется, — пишетъ онъ ²⁾, — что я подобенъ человѣку, который, нѣсколько разъ наткнувшись на мель, и едва избѣжавъ кораблекрушенія при переходѣ черезъ небольшой проливъ, тѣмъ не менѣе отваживается выйти въ море на той же самой утлой, потрепанной бурей ладьѣ и даже питаетъ честолюбивый замыселъ пуститься при столь неблагоприятныхъ условіяхъ въ кругосвѣтное плаваніе». И Кантъ надѣется «безопасно привести корабль къ цѣли». У обоихъ, конечно, ихъ оптимистическая вѣра законна, фактически оба не выходятъ изъ мелкихъ водъ феноменализма, всегда рискуя вновь натолкнуться на мель...

Но, могутъ возразить, Юмъ самъ себя называлъ иногда скептикомъ. По мнѣнію Ремке, Юмъ опредѣленно, чтобы избѣжать пирроновскаго скептицизма сталъ на точку зрѣнія Карнеада ³⁾. Едва ли съ этимъ можно согласиться. Юмъ называетъ скептицизмъ Карнеада «смягченнымъ», въ которомъ неограниченныя сомнѣнія «исправляются до нѣкоторой степени здравымъ смысломъ и размышленіемъ» ⁴⁾. Но есть и другой видъ «смягченнаго» скептицизма,—это, такъ сказать, гносеологическій скептицизмъ или негативизмъ, свойственный и Канту: «ограниченіе нашихъ изслѣдованій тѣми предметами, которые наиболѣе соотвѣтствуютъ слабой способности человѣческаго ума» ⁵⁾. Но именно то, благодаря чему, по словамъ Ремке, Юмъ отступилъ отъ прямого пути, ведущаго къ чистому скептицизму, — «молча до-

1) Ср. R. Richter, Der Skeptizismus in d. Philosophie. В. II, S. 316.

2) Treatise, p. 544.

3) Ремке, Очеркъ исторіи философіи. Пер. подъ ред. Я. Колубовскаго, стр. 199.

4) Enquiry p. 132.

5) Ib., p. 133.

пущенное предположеніе о существованіи внѣ насъ», — именно это и заставляетъ относиться къ скептицизму Юма съ меньшей догматичностью, чѣмъ это дѣлалъ Кантъ и за нимъ исторія философіи въ XIX вѣкѣ.

Философія Юма, такимъ образомъ, только лишній разъ доказываетъ, что ограниченіе правъ разума не проходитъ безнаказанно, что нельзя превращать теорію познанія въ теорію незнанія, что истинный путь философіи въ развитіи безконечныхъ творческихъ силъ разума...

Г. Г. Шпеттъ.

Къ вопросу о трансцендентной реальности ¹⁾.

Наше время не разъ уже характеризовали какъ переходную эпоху, связанную съ кризисами въ различныхъ областяхъ современной духовной жизни. Этотъ характеръ времени не могъ не сказаться и въ философіи, которая является, по выраженію Виндельбанда, «осадкомъ жизни». Тутъ этотъ кризисъ подчеркивается той разногласицей, которая существуетъ въ наше время по поводу понятія философіи, вопроса о ея научности, задачахъ, предметѣ и. т. д. Это и заставляетъ удѣлять больше вниманія такимъ проблемамъ, какой является проблема трансцендентной реальности.

Понятіе трансцендентнаго опредѣляется обыкновенно такъ, что оно характеризуетъ собой нѣчто, лежащее внѣ опытаго міра. Но самое понятіе опыта тоже оставляетъ мѣсто для недоразумѣній, такъ какъ за предѣлами опыта легко могутъ остаться феномены психическаго характера, объекты психологіи. Такъ какъ мыслитель или познающее лицо всегда конкретный индивидъ, то онъ очень легко можетъ вынести за предѣлы опытаго міра свои чисто психическія переживанія, принадлежащія къ эмпирическому міру. И въ исторіи метафизики было достаточно примѣровъ такого гипостазирования эмпирическихъ явленій (образчикомъ его въ новое время можетъ служить Шопенгауэръ, у котораго воля какъ абсолютъ смѣшивается иногда съ эмпирической волей, документируя этимъ свое происхождение отъ этой послѣдней). Поэтому понятіе трансцендентнаго необходимо разсматривать съ точки зрѣнія строго опредѣленнаго

¹⁾ Докладъ, прочитанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 9 апрѣля 1910.

субъекта. Опредѣляя то, что можетъ быть принципиально признано принадлежащимъ къ области опыта, мы (слѣдуя гносеологическому идеализму Риккерта) расширяемъ понятіе объекта опыта до возможныхъ предѣловъ и суживаемъ соотвѣтствующимъ образомъ понятіе субъекта. Конечный этапъ выработыванія такого предѣльнаго опредѣленія опыта, его идеальную границу мы называемъ гносеологическимъ субъектомъ. Къ нему я вернусь позже а пока важно подчеркнуть, что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о трансцендентной реальности не по отношенію къ эмпирическому субъекту, а къ идеальному гносеологическому.

Въ заключеніе необходимо добавить, что этимъ отнюдь не затрогивается вопросъ объ *имманентной* метафизикѣ, полагающей *имманентное* абсолютное начало.

I.

Внимательно слѣдя за борьбой различныхъ школъ, приходишь къ заключенію, что за спорами по поводу различныхъ частныхъ вопросовъ кроется въ сущности коренное разногласіе въ самомъ пониманіи характера и задачъ философіи. Одни смотрятъ на философію какъ на науку; другіе, слѣдуя традиціонной метафизической тенденціи, противопоставляютъ ее наукамъ. Одни видятъ задачу философіи въ познаніи той самой сущности вещей, вещей въ себѣ, понятіе которой для другихъ не выдерживаетъ философской критики. И существующій кризисъ философіи, какъ мнѣ кажется, заключается не въ томъ, что въ наше время существуетъ масса школъ, что мы слишкомъ раздробились, а въ томъ, что у спорящихъ зачастую нѣтъ общей почвы, которая давала бы имъ возможность понимать другъ друга. Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ мы въ правѣ сказать, какъ это сдѣлалъ Риль: «первая философская проблема нашего времени это—сама философія какъ проблема».

И тутъ мы прежде всего сталкиваемся съ вопросомъ о трансцендентной реальности, потому что въ спорахъ сторонниковъ метафизики ¹⁾ и ея противниковъ рѣчь идетъ въ основѣ именно объ этой проблемѣ. Мнѣ кажется, было бы большой ошибкой

¹⁾ Понятіе метафизики я беру въ этой статьѣ въ ограниченномъ смыслѣ теоріи, построенной на утверженіи *трансцендентной* реальности.

думать, что вопросъ о метафизикѣ сталъ уже достояніемъ прошлаго, что мы переживаемъ борьбу только критицизма съ психологизмомъ. Въ особенности у насъ въ Россіи видно, что переживаемый нами затяжной философскій кризисъ приближается къ тому поворотному пункту, гдѣ передъ нами будетъ рѣшаться судьба не психологизма, а намъ придется отвѣтить себѣ на болѣе общій вопросъ, куда идти: въ сторону ли прямой и откровенной метафизики или же въ направленіи наиболѣе послѣдовательнаго критицизма? Вотъ почему въ центрѣ нашего интереса должна стоять пока не проблема психологизма, а проблема трансцендентной реальности. Этотъ конфликтъ критицизма съ метафизикой обостряется тѣмъ, что метафизики приводятъ критицизмъ въ конфликтъ съ существенными, насущными интересами культурной личности.

Такимъ образомъ, я вижу центральную проблему не тамъ, гдѣ ее видитъ большинство послѣдователей разновидностей нѣмецкаго критицизма. Того же взгляда держался, по крайней мѣрѣ, въ своемъ основномъ трудѣ, на примѣръ, одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей критицизма, Риккертъ. Въ своемъ «*Gegenstand der Erkenntnis*» на стр. 16 онъ говоритъ въ болѣе общей формѣ: «*Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist... das Problem der Transzendenz*». Эта проблема становится центральной задачей философіи нашей эпохи, потому что отъ разрѣшенія ея зависитъ въ значительной степени исходъ современнаго кризиса.

До сихъ поръ вопросъ рѣшался въ общемъ не въ пользу метафизики и, думается мнѣ, съ полнымъ основаніемъ. Это отрицаніе метафизики не только не было догматическимъ, а наоборотъ, вся работа критицистовъ была въ значительной степени направлена на изслѣдованіе какъ самаго права этого вопроса, такъ и возможности его разрѣшенія, т.-е. судьба метафизики рѣшалась не положеніемъ въ видѣ догмы, а на основаніи цѣлаго ряда капитальныхъ изслѣдованій. Я въ частности могу указать на того же Риккерта: половина его основной работы посвящена именно *критическому* разбору коренной проблемы метафизики. Такимъ образомъ, когда намъ говорятъ, что «путь къ философскому возрожденію это—отказъ отъ предвзятыхъ запрещеній и приговоровъ» ¹⁾, то подъ этими словами могутъ

¹⁾ См. Л. М. Лопатинъ „Настоящее и будущее философіи“. „Вопросы философіи и психологіи“ 1910, III, стр. 287.

подписаться всѣ, а тѣмъ болѣе представители неокантіанства, потому что у насъ нѣтъ такихъ запрещеній, а есть только здоровое требованіе, чтобы философы, поскольку они ищутъ объективнаго знанія, обосновывали свои проблемы, чтобы они показали *необходимость* допущенія трансцендентной реальности съ точки зрѣнія объективнаго знанія и возможность ея доказательнаго изученія. Иначе упреки въ запретахъ получаютъ до нѣкоторой степени фатальное сходство съ сѣтованіями на то, что философія не вступаетъ на путь «поэзіи понятій». Прежде всего самъ Л. М. Лопатинъ, обвинившій неокантіанцевъ въ догматизмъ, въ сущности своимъ капитальнымъ трудомъ лучше всего показалъ, что требованіе критическаго изслѣдованія права всякой философской проблемы вполне основательно, потому что онъ вступилъ на тотъ путь, на который зовутъ въ принципѣ критицисты: почти весь первый томъ «Положительныхъ задачъ философіи» посвященъ именно доказательству необходимости допущенія трансцендентной реальности и возможности ея изученія. И слова «разумъ свободная стихія» ¹⁾: онъ не терпитъ преградъ», мнѣ кажется, не совсѣмъ справедливы, такъ какъ, направляя эту мысль противъ требованія неокантіанцевъ, мы возводимъ на разумъ нѣкоторую напраслину. Безусловно правильно, что разумъ никогда не примирится съ внѣшнимъ принужденіемъ, но вѣдь его сущности противенъ и произволь. Ему нужна свобода, но въ свободѣ всегда есть мотивы, основанія, а не простое безудержное стремленіе впередъ. Поэтому имманентныя преграды у разума всегда есть и должны быть, потому что онъ ихъ самъ ставитъ въ видѣ требованія основаній, доводовъ, т.-е. того, чего въ сущности и хотятъ представители неокантіанства съ формальной стороны. Не будетъ такихъ необходимыхъ преградъ, и разумъ смѣшаетъ свои функціи съ функціями воображенія. Случится то, противъ чего предупреждаетъ Кантъ въ своихъ Prolegomena § 35: «Воображенію, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечается... Но что разсудокъ, который долженъ *мыслить*, вмѣсто того *мечтаетъ*, это никогда ему не можетъ быть прощено,—уже потому, что на немъ основаны всѣ средства для ограниченія, гдѣ это нужно, мечтательности воображенія».

1) Тамъ же, стр. 288.

Въ числѣ первыхъ и основныхъ преградъ, съ которыми разуму приходится считаться, это — критическая провѣрка проблемъ и цѣли науки, потому что «über den Weg der Wissenschaft lässt es sich nur sprechen, wenn man ihr Ziel kennt». Это указаніе цѣли является первымъ условіемъ и какъ ни неудовлетворителенъ съ современной точки зрѣнія лозунгъ «Zurück zu Kant», ему, какъ мнѣ кажется, едва ли можно противопоставить призывъ «впередъ отъ Канта» ¹⁾. Тутъ нѣтъ указанія на самое главное для всякаго цѣлесообразнаго движенія впередъ, на цѣль, потому что указаніе отправнаго пункта оставляетъ массу возможностей идти впередъ. Надо знать еще, куда идти, и это возвращаетъ насъ къ вполне опредѣленной проблемѣ трансцендентной реальности. Въ разрѣшеніи этой проблемы, какъ мнѣ кажется, лежитъ рѣшающій этапъ философскаго знанія. Но и къ этой проблемѣ должно быть примѣнено то же критическое изслѣдованіе ея основаній, и тутъ долженъ быть поставленъ вопросъ: quid juris?

Исходнымъ пунктомъ всѣхъ познавательныхъ стремленій вообще вначалѣ приходится считать непосредственную дѣйствительность со всѣми ея пестрыми интересами и переживаніями, и центральнымъ пунктомъ служить положеніе личности въ этой дѣйствительности, ея интересы. Отношеніе личности къ міру опредѣляется разными сторонами. Держась обычныхъ опредѣленій, мы называемъ эти стороны вѣрой, знаніемъ и дѣятельнымъ или, какъ называетъ его Вл. Соловьевъ, творческимъ отношеніемъ. Въ этой дѣйствительности личность выступаетъ какъ цѣлое, и вотъ въ связи съ этой мыслью мы сразу сталкиваемся съ утвержденіемъ, крайне важнымъ для разрѣшенія проблемы трансцендентной реальности. Намъ говорятъ, что именно въ виду того, что отношеніе человѣка къ міру не исчерпывается однимъ интеллектомъ, абсолютная истина достижима только на основѣ единства всѣхъ этихъ факторовъ, заключающихся въ «я» личности. Нуженъ ихъ синтезъ, и только при этомъ условіи философскія проблемы и въ особенности проблема трансцендентной реальности найдетъ правильное рѣшеніе.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что, говоря словами Л. М. Лопатина ²⁾,

¹⁾ Рѣчь Л. М. Лопатина тамъ же.

²⁾ Л. М. Лопатинъ, „Положительныя задачи философіи“ т. I, стр. 281.

«потребность въ положительномъ и законченномъ міросозерцаніи неистребима въ человѣческомъ духѣ. Когда ей нѣтъ никакого разрѣшенія въ разумѣ, мы начинаемъ искать его въ темныхъ откровеніяхъ чувства». Но «философъ долженъ тщательно различать между тѣмъ, что онъ понимаетъ, и тѣмъ, во что онъ вѣритъ. Всякій философъ обязанъ помнить, что онъ философъ лишь до той минуты, пока онъ усваиваетъ истины по ихъ разумной очевидности» ¹⁾. Темныя откровенія ничего не говорятъ разуму и такимъ образомъ за этимъ стремленіемъ къ искусственному синтезу отдѣльныхъ сторонъ человѣческаго духа кроются въ сущности тѣ же абсолютныя претензіи рационализма, потому что, какъ бы мы ни расходились въ пониманіи задачъ философіи, одно остается несомнѣннымъ, что въ ней мы будемъ имѣть дѣло съ системой знанія, т.-е. и всѣ другія стороны отношенія личности къ міру будутъ обработаны разумомъ, который компетентенъ въ одной сферѣ и не компетентенъ въ другихъ. Въ человѣческомъ «я» познавательная дѣятельность и теоретическій субъектъ составляютъ только *одну* изъ сторонъ. Всего имѣющаго отношеніе къ этому «я» со *всѣхъ* сторонъ, мы съ помощью одного только познанія никогда не исчерпаемъ. Это немислимо по самому существу дѣла. Но и свалить всѣ эти стороны въ одну кучу, наименовавъ это красивымъ именемъ синтеза вѣры, знанія и дѣятельности или творческаго отношенія, мы тоже не можемъ, ибо синтезъ ихъ дается не разумомъ, а тѣмъ, что они гармонично сливаются въ цѣльной человѣческой личности, что мы уясняемъ себѣ ихъ равныя права, ихъ независимость. Они не могутъ замѣщать другъ друга, но и не поддаются слянію въ системѣ знанія, потому что тогда разумъ долженъ будетъ передѣлать всю ихъ сферу на свой ладъ, и мы необходимо впадемъ въ односторонній рационализмъ.

Это не мѣшаетъ намъ вѣрить въ то, что мы найдемъ истину. Если мы нѣсколько расширимъ это понятіе, то мы, думается мнѣ, съ полнымъ правомъ будемъ требовать, чтобы человѣкъ въ области объективнаго знанія руководился исключительно сознаниемъ независимости своихъ теоретическихъ интересовъ, не опасаясь вмѣшательства другихъ факторовъ своего я, когда ихъ соотношеніе вѣрно понято; потому, что теоретическая истина

1) Тамъ же, стр. 284.

говорить интеллекту, но безмолвна по отношенію къ чувству и наоборотъ. И личность, понявшая, что истина въ этомъ смыслѣ не одна, что различныя стороны человѣческаго «я» должны быть признаны въ ихъ самостоятельномъ значеніи по отношенію къ ихъ внутреннимъ запросамъ, всегда сольетъ ихъ въ своемъ «я» на основѣ признанія ихъ взаимной неприкосновенности и невмѣшательства въ чужую сферу въ цѣльное и крѣпкое единство. При такомъ сознаніи ихъ внутренней независимости каждая изъ нихъ покажетъ и свои границы и дастъ такимъ образомъ указанія на другія сферы человѣческаго духа, какъ это и бываетъ съ теоріей, додуманной до конца. Тутъ мы имѣемъ дѣло не съ искусственнымъ, рациональнымъ, а съ естественнымъ синтезомъ.

Наука никогда не исчерпаетъ всѣхъ запросовъ личности. И отрицая трансцендентную реальность какъ объектъ теоретическаго знанія, я не думаю, что этимъ этотъ вопросъ исчерпанъ вообще. Можетъ быть, тутъ въ области теоретическаго знанія удовлетворена не большая, а меньшая часть нашего «я». Но теорія не предписываетъ своихъ заключеній другимъ сферамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ не терпитъ вмѣшательства ихъ въ свою компетенцію. Она даетъ отвѣтъ для опредѣленной области человѣческаго духа. Такимъ образомъ, уже въ самомъ началѣ необходимо оговориться, что въ философіи, какъ теоріи, рѣчь идетъ о трансцендентной реальности, какъ объ объектѣ *теоретическаго знанія*.

Риккертъ, какъ мнѣ кажется, въ этомъ смыслѣ и ставилъ вопросъ о трансцендентномъ бытіи. Въ доказательство я позволю себѣ привести двѣ цитаты изъ *Gegenstand der Erkenntnis*. На стр. 10 онъ даетъ основному вопросу теоріи познанія такую форму: «*giebt es eine vom erkennenden Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit, die Gegenstand der Erkenntnis ist?*» ¹⁾ (существуетъ ли независимая отъ познающаго сознанія дѣйствительность, которая являлась бы предметомъ познанія?). Такимъ образомъ у него не просто вопросъ о существованіи трансцендентной реальности, а къ этому онъ добавляетъ: «которая являлась бы предметомъ познанія». На стр. 221 онъ указываетъ, что *общій* вопросъ о содержаніи дѣйствительности неправиленъ, такъ какъ «*die Wirklichkeit hat überhaupt nicht einen Inhalt*» (у дѣйствительности не одно содержаніе).

¹⁾ Подчеркнуто мною. М. Р.

Какъ я понимаю основныя положенія теоретико-познавательнаго идеализма, онъ отрицаетъ трансцендентную реальность, какъ объектъ теоретическаго знанія. Мнѣ кажется, что метафизиковъ-раціоналистовъ можно не безъ основанія попрекнуть въ колоссальномъ высокомѣрїи интеллектуализма. Въ сущности, судя по ихъ стремленію дать теоретической системой отвѣтъ на всѣ запросы «я», они должны считать интеллектъ всеильнымъ, способнымъ рѣшить все; что если мы въ теорїи пришли къ отрицанію трансцендентной реальности, то этимъ она вообще для личности уничтожена. Но интеллектъ человѣка не заполняетъ всего его «я» и потому не можетъ диктовать рѣшеній тѣхъ вопросовъ, которые подлежатъ по существу иной компетенціи. Такъ ссылки на разумъ и на логическіе доводы въ чисто религіозныхъ вопросахъ могутъ имѣть извѣстное значеніе только постольку, поскольку они устраняютъ неподходящіе въ эту область противоположныя доводы, т.-е. ихъ роль чисто отрицательная. Когда, наприм., естественно-научными данными пробуютъ рѣшить вопросъ о вѣрѣ въ Бога въ отрицательномъ смыслѣ, то мы въ правѣ прибѣгнуть къ тому же разуму и показать, что естествознаніе тутъ не компетентно и что сознаніе его границъ оставляетъ достаточно мѣста для положеній вѣры. Бога я теоретически не знаю и какъ объекта теоретическаго изученія его для меня нѣтъ, но я въ него вѣрю. И то, и другое вполне гармонируетъ другъ съ другомъ.

Этимъ убѣжденіемъ въ возможности исчерпать всю сферу человѣческаго духа интеллектомъ, этимъ абсолютнымъ раціонализмомъ и объясняется часто встрѣчающееся у метафизиковъ противопоставленіе философіи наукамъ. Ставя ей такого рода задачи, метафизики должны возводить, конечно, философію въ своего рода сверхнауку, въ то время какъ у критицизма яркой чертой проходитъ взглядъ на философію какъ на науку. Обѣ эти діаметрально противоположныя точки зрѣнія обуславливаются той позиціей, какую оба теченія заняли по отношенію къ проблемѣ трансцендентной реальности. Для метафизика есть особая истинная дѣйствительность и вполне понятно, что и теорія, открывающая намъ эту истинную дѣйствительность, не можетъ быть поставлена на одинъ уровень съ науками, потому что онѣ вершатъ какъ бы черную работу, изучаютъ міръ явленія. Для критицистовъ съ той же послѣдова-

тельностью изъ отрицанія трансцендентной реальности должно вытекать и послѣдовательное стремленіе не отводить философіи исключительнаго мѣста за предѣлами сферы наукъ. И тутъ вопросъ сводится къ проблемѣ трансцендентной реальности.

II.

Такимъ образомъ, всѣ разногласія нашего времени возвращаютъ насъ, какъ мнѣ кажется, къ первому философскому вопросу, что такое философія, быть ли ей метафизикой, т.-е. теоріей трансцендентной реальности, или отрицаніе этой реальности неокантіанцами правильно. Продѣлавъ полный циклъ развитія кантіанства, мы теперь, какъ утверждаютъ многіе, стоимъ опять у прежняго разбитаго корыта, передъ нами снова встаетъ вопросъ о вещи въ себѣ. Но теперь мы уже не можемъ взять, какъ Спиноза, какое-нибудь понятіе метафизической сущности и строить изъ него всю философскую систему. Въ одномъ и наше время можетъ похвалиться общимъ согласіемъ: мы всѣ предъявляемъ къ философской теоріи требованіе, чтобы она свела свои предпосылки на *minimum*. И борьба школъ въ вопросѣ о трансцендентной реальности въ сущности приводитъ къ этому указанію на nepозвольтельныя предпосылки. Неокантіанцы упрекаютъ метафизиковъ въ произвольномъ допущеніи трансцендентной реальности и только въ этомъ смыслѣ и налагаютъ «запретъ» на метафизику; метафизики, въ свою очередь, ставятъ неокантіанцамъ въ вину, что они не отдають себѣ отчета въ томъ, что самая теорія познанія, этотъ базисъ неокантіанской философіи, немнслима безъ предпосылокъ онтологическаго характера, и этимъ указываютъ на необходимость допущенія трансцендентной реальности, т.-е. первое, основное мѣсто въ философіи, по ихъ мнѣнію, должно быть отведено метафизикѣ. Такимъ образомъ намъ приходится, разбираясь съ данной проблемой, начать, что называется, *ab ovo* и поставить вопросъ, изъ чего исходить въ философіи: что впередъ — метафизика ли, и тогда понятіе философіи сразу опредѣляется, какъ теоріи о трансцендентной реальности, о «коренной сущности» всего, или теорія познанія, и тогда *точное* понятіе философіи можетъ быть дано только въ результатѣ гносеологическаго изслѣдованія? И мнѣ кажется, что и тутъ у насъ есть

возможность рѣшить вопросъ не простымъ влеченіемъ, склонностью, а мы можемъ разобраться въ этомъ вопросѣ чисто логическимъ путемъ, признавъ, что этотъ вопросъ объ исходномъ пунктѣ въ сущности рѣшаетъ весь дальнѣйшій ходъ философскаго построенія. Какъ я уже указалъ, мы въ наше время не можемъ исходить изъ *необоснованнаго* допущенія сущности вещей и въ правѣ поставить и тутъ вопросъ объ основаніи такой предпосылки.

Сколько бы ни настаивали на необходимости оставить некритическія предпосылки философіи, ясно одно, что мы не можемъ взять «ничто» за исходный пунктъ, потому что это было бы непростительное повтореніе старыхъ ошибокъ. Отсутствіе предпосылокъ въ данномъ случаѣ нельзя понимать какъ абсолютное, потому что мышленіе, которое было бы лишено всякихъ предпосылокъ, не смогло бы подвинуться ни на іоту впередъ. Предпосылки неизбѣжны и рѣчь можетъ идти только о выборѣ и сведеніи ихъ на минимумъ.

Какъ бы мы ни понимали задачи философіи, во всѣхъ случаяхъ въ ней будетъ идти рѣчь о познаніи. И вотъ самое понятіе познанія, его смыслъ даетъ необходимую предпосылку, которая можетъ служить исходнымъ пунктомъ изслѣдованія. Говорить о познаніи можно только, если есть что познавать, гдѣ есть проблемы, а проблемы могутъ быть только тамъ, гдѣ можно что-либо утверждать или отрицать. Значитъ, нужно предположить тѣ минимальныя условія, безъ которыхъ познаніе теряетъ всякій смыслъ и о немъ нельзя говорить. Такимъ минимальнымъ условіемъ является предположеніе «я» и «не-я», субъекта и объекта, потому что они принадлежатъ къ самому понятію познанія, вытекаютъ изъ его смысла. Познаніе обозначаетъ взаимоотношеніе субъекта и объекта «я» и «не-я». Но именно потому, что всякое познаніе *предполагаетъ* относящихся другъ къ другу, оно само ихъ дать никогда не можетъ, а считается уже съ готовой наличностью понятій «я» и «не-я», субъекта и объекта, какъ бы они въ этой первоначальной стадіи ни были неопредѣлены. Это предпосылка познанія, которая должна быть взята тамъ, гдѣ вообще родилось всякое стремленіе знать: въ *дѣятельномъ* отношеніи къ міру. Она должна быть взята изъ практики, жизни, непосредственной дѣйствительности. Никакимъ знаніемъ она добыта быть не можетъ, потому

что оно само базируется на этой предпосылкѣ, и мы должны искать источника предпосылокъ знанія въ иной сферѣ. Въ этомъ именно и заключается для насъ неприемлемость точки зрѣнія метафизиковъ, что они или какъ абсолютные рационалисты считаютъ возможнымъ дать основу всякаго знанія знаніемъ же, т.-е. за исходный пунктъ берутъ логическое понятіе метафизической сущности, или же какъ религіозные мистики вводятъ религіозное начало, внося этимъ крайнюю субъективность въ теоретическое знаніе. Такую предпосылку можетъ дать только дѣятельность, потому что это дѣленіе на «я» и «не-я» установилось путемъ послѣдней. Сначала человекъ дѣятель, потомъ онъ, кромѣ того, и познаватель. Мы беремъ эти понятія въ наивно-реалистическомъ смыслѣ и оставимъ ихъ вначалѣ совершенно неопредѣленными по ихъ содержанію, потому что они интересуютъ насъ сейчасъ съ чисто формальной стороны ихъ различія, какъ фактъ непосредственнаго знанія «я» и «не-я» такъ, какъ ихъ даетъ намъ практическая жизнь. Въ этомъ смыслѣ, оставляя пока въ сторонѣ вопросъ объ опредѣленіи ихъ бытія,—явленіе ли оно или метафизическая сущность,—мы можемъ сказать, что эта предпосылка самое несокрушимое достовѣрное знаніе, предполагающееся самымъ понятіемъ познанія. Это не значитъ, что мы оставимъ ее во всей ея неопредѣленности,—эти понятія должны быть обработаны логическимъ путемъ, но они даны какъ непреложный фактъ какъ съ психологической стороны, такъ и съ логической.

Отдѣлываться отъ психологизма въ этомъ смыслѣ это значитъ, какъ мнѣ представляется, лишать себя всякой возможности, права и смысла говорить о познаніи. Мы въ правѣ—да и въ сущности не можемъ не прибѣгнуть къ этой предпосылкѣ, потому что взятая въ указанномъ мною смыслѣ, т.-е. только со стороны дѣленія на «я» и «не-я», она находится за предѣлами субъективности и для познавательной дѣятельности непреложна, неустранима ни съ точки зрѣнія факта, ни съ точки зрѣнія гносеологическаго права; первое потому, что она дана сферой, въ которой знаніе некомпетентно, непосредственнымъ переживаніемъ; гносеологически она оправдывается тѣмъ, что безъ нея невозможно понятіе познанія.

На эту предпосылку указывали, напримѣръ, Лосскій, какъ на онтологическій элементъ въ теоріи познанія. Этотъ аргументъ на-

правленъ въ особенности противъ Риккерта, потому что онъ начинаетъ свое изслѣдованіе «Gegenstand der Erkenntnis» слѣдующими словами: «Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird (къ понятію познанія принадлежитъ кромѣ субъекта, который познаетъ, предметъ, который познается)». Эта предпосылка взята изъ непосредственнаго переживанія и непосредственной дѣйствительности, и въ ней нѣтъ ничего такого, что выводило бы насъ за предѣлы имманентнаго бытія, какъ этотъ терминъ понимается Риккертомъ. Это противопоставленіе возникло въ силу дѣятельнаго отношенія человѣческой личности къ этому непосредственному міру въ пространствѣ и времени и является въ этомъ смыслѣ различіемъ внутриопытнаго характера. Въ немъ нѣтъ онтологическаго характера въ смыслѣ указанія на область трансцендентной реальности уже потому, что на первой стадіи, т.-е. изъ непосредственнаго переживанія это противопоставленіе вытекаетъ въ качествѣ наивнаго жизненнаго положенія и, какъ таковое, оно самымъ тѣснымъ образомъ сплетается съ непосредственной дѣйствительностью въ пространствѣ и времени. Тутъ нѣтъ и тѣни расцѣпки на явленіе и сущность или тѣмъ болѣе—на трансцендентную реальность. Тутъ нѣтъ противопоставленія мышленія и бытія, какъ этотъ вопросъ ставится часто. Въ данномъ случаѣ противопоставляются дѣйствующій и испытывающее дѣйствіе. Если мы будемъ подъ субъектомъ понимать человѣческое сознаніе, то мы должны будемъ сказать, что эта предпосылка транссубъективнаго характера, но не трансцендентнаго. Есть одна эмпирическая—въ широкомъ смыслѣ—непосредственная дѣйствительность и въ ней дѣятельное отношеніе субъекта и объекта. Это можно принять съ тѣмъ болѣе правомъ, что въ данномъ случаѣ нѣтъ вообще никакого утвержденія относительно проблемы реальности міра,—о дѣйствительности этого міра не высказывается никакого утвержденія. Опознать критической работой эту предпосылку, обосновать границы и точное понятіе «я» и «не-я» это уже дѣло дальнѣйшей гносеологической работы. Пока формулируется только понятіе познанія, его условія. Тутъ дана какъ бы грань между дѣятельнымъ и теоретическимъ отношеніемъ къ міру. То, что понятіе познанія ставитъ условіемъ своей возможности, является вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдней гранью въ области дѣятельнаго отношенія

къ міру. «Я» и «не-я» это названіе рубежа между двумя сферами въ проявленіяхъ человѣческаго духа. Тутъ мы именно имѣемъ дѣло съ естественной гармоніей, непрерывностью духа: послѣдній этапъ одной области становится началомъ другой. Въ этомъ формулирована исходная проблема, безъ которой самое познаніе было бы пустымъ словомъ. Несомнѣнно тутъ есть одно утвержденіе, это — утвержденіе соотношенія «я» и «не-я», т.-е. непосредственно переживаемой дѣйствительности; но вопросъ о характерѣ этого бытія остается совершенно открытымъ. Лежитъ ли въ основѣ этого отношенія трансцендентная сущность, или въ связь приведены двѣ иллюзорныя вещи, — все это уже дальнѣйшій вопросъ теоріи познанія. Для понятія познанія важно это отношеніе «я» и «не-я» какъ исходный пунктъ, изъ котораго долженъ быть затѣмъ брошенъ свѣтъ на всѣ вопросы познанія, и, конечно, прежде всего должны уложиться въ строго критическую форму оба эти понятія субъекта и объекта.

Таковъ тотъ исходный пунктъ, который диктуется сущностью проблемы. Но именно эта неопредѣленность понятій субъекта и объекта требуетъ гносеологическаго изслѣдованія. Этой предпосылкой вопросъ о первенствѣ рѣшается въ сущности въ пользу теоріи познанія. Она, развивая послѣдовательно всѣ выводы изъ понятія познанія и его необходимаго условія, должна въ конечномъ счетѣ привести къ точному установленію понятія философіи, ея основъ, цѣлей и метода и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшить судьбу метафизики, какъ ученія о трансцендентной реальности. До всякихъ утвержденій должно быть критически освѣщено самое познаніе, его условія и возможность.

Мало этого. И самый вопросъ объ истинѣ стоитъ въ прямой связи съ проблемами теоріи познанія. Это одна изъ ея существенныхъ проблемъ, потому что пониманіе истины зависитъ отъ того, какъ вырѣшится вопросъ о трансцендентной реальности. Въ этомъ отношеніи крайне характерно то разногласіе, какое существуетъ между большинствомъ метафизиковъ и критицистовъ. Признавая трансцендентную реальность, представители метафизики склонны понимать истину большей частью какъ нѣчто реальное; она имѣетъ для нихъ характеръ бытія, такъ что въ конечномъ счетѣ можно было бы сказать, что истина для метафизика это та трансцендентная сущность, которую онъ кладетъ въ основу своей системы. Для насъ истина не *есть*, а она

значитъ: sie ist nicht, sondern sie gilt. Для насъ отпадаетъ тотъ факторъ, который въ качествѣ трансцендентной реальности побуждалъ метафизиковъ субстанціровать истину, и мы переносимъ ее въ характеристику сужденія, порывая всякую связь между ней и бытіемъ какъ ея масштабомъ, критеріемъ. Центръ тяжести сужденія для насъ не въ согласіи съ абсолютной реальностью,—потому что ея для насъ нѣтъ, относительная же реальность находится сама подъ сомнѣніемъ,—а въ самомъ сужденіи, въ его самодовлѣніи. Этотъ спорный характеръ истины лишній разъ подчеркиваетъ невозможность исходить изъ понятія метафизической трансцендентной реальности въ построеніи философской системы и требуетъ гносеологии какъ базиса философіи, т.-е. сначала изслѣдованіе самаго понятія познанія, а затѣмъ уже дальнѣйшее построеніе философіи на этомъ твердомъ базисѣ.

Но мнѣ кажется, что мы должны вернуться къ гносеологическому изслѣдованію и отъ метафизическаго вопроса о «внутренней сущности вещей», если мы откажемся принять его съ той же непосредственностью, съ какой его допускала догматическая метафизика. Когда мы начинаемъ доискиваться этой сущности вещей, то самый міръ вещей оказывается не только утвержденнымъ, но и подѣленнымъ на явленіе и сущность. Когда мы говоримъ о явленіи и о трансцендентномъ, то вполне естественъ вопросъ о томъ, кому эти вещи являются и по отношенію къ кому утверждается трансцендентность, не говоря уже о необходимости выявить тѣ основанія, которыя даютъ намъ право расщеплять такимъ образомъ дѣйствительность на явленіе и сущность. Тутъ по большей части въ основу кладется наивно-реалистическое дѣленіе на «я» и внѣшній міръ, но эти понятія требуютъ точнаго изслѣдованія, на нихъ мы остановиться не можемъ. Такимъ образомъ, мы оказываемся передъ той самой предпосылкой, которая требуется самымъ понятіемъ познанія и необходимостью начать съ теоріи познанія. Съ этого гносеологическаго разбора понятій субъекта и объекта и начинается, наприм., Риккертъ свою философскую теорію. И какъ намъ показалъ въ частности тотъ же авторъ, мы на этомъ пути не только не поступаемъ собственнымъ объектомъ изученія и методомъ, какъ насъ упрекнулъ Л. М. Лопатинъ въ своей рѣчи на торжественномъ засѣданіи Психологическаго общества ¹⁾, но, наобо-

¹⁾ «Вопросы фил. и псих.» 1910, III.

ротъ мы укрѣпляемъ свою позицію, такъ какъ у насъ есть объектъ философіи, на который положительныя науки не могутъ заявлять никакихъ претензій,—область абсолютныхъ цѣнностей и нормъ,—и особый критическій методъ. И наоборотъ, метафизики, претендуя на познаніе истинной дѣйствительности, будутъ вынуждены вмѣшиваться въ компетенцію естественныхъ наукъ, какъ я въ краткихъ чертахъ постараюсь показать дальше, и приходите съ ними въ серьезный конфликтъ, потому что объектъ метафизики не поддается достаточному обособленію отъ объекта положительныхъ наукъ.

Такимъ путемъ устанавливается съ достаточнымъ основаніемъ, что первая предпосылка всякаго философствованія лежитъ въ самомъ понятіи познанія, что основная роль остается за теоріей познанія, и проблема трансцендентной реальности должна пройти черезъ это критическое горнило, тѣмъ болѣе, что принятый нами исходный пунктъ ставитъ насъ съ первыхъ шаговъ лицомъ къ лицу съ этимъ вопросомъ.

«Къ понятію познанія принадлежатъ субъектъ и объектъ»,—такими словами Риккертъ начинаетъ свой основной трудъ «Gegenstand der Erkenntnis» и этимъ вводитъ насъ въ область гносеологическаго изслѣдованія. Понятія субъекта и объекта, установленныя какъ необходимое условіе возможности самаго понятія познанія, являются неизбѣжно въ той смутной формѣ, какъ ихъ подаетъ намъ дѣятельное, практическое отношеніе къ міру, и мы сразу сталкиваемся съ необходимостью опредѣлить, обработать ихъ въ научныя понятія въ интересахъ объективнаго знанія. Теперь только начнется опредѣленіе ихъ, если можно такъ выразиться, общаго философскаго достоинства. Тутъ только впервые можетъ возникнуть вопросъ о познающемъ, т.-е. субъектѣ, и о познаваемомъ, т.-е. объектѣ, въ отношеніи опредѣленія ихъ границъ и соотношенія, чѣмъ и порождается интересующая насъ основная философская проблема трансцендентной реальности. О трансцендентности тоже нельзя говорить, не предположивъ того, по отношенію къ чему утверждается запредѣльность, и того, что переносится въ эту трансцендентность, т.-е. опять-таки предполагается въ конечномъ счетѣ эта предпосылка «я» и «не-я», субъекта и объекта, безъ которыхъ немислимо говорить о познаніи. Критическое изслѣдованіе этихъ понятій, заключающихся въ первой основной предпосылкѣ, должно при-

вести къ тѣмъ двумъ крупнымъ цѣлямъ, которыя поставилъ себѣ Риккертъ въ «Gegenstand der Erkenntnis»: во-первыхъ, выясненіе проблемы трансцендентности, во-вторыхъ, точное опредѣленіе понятія философіи, потому что съ излагаемой мною точки зрѣнія это понятіе философіи, т.-е. выясненіе ея задачъ, объекта и метода возможно только въ результатѣ тщательнаго изслѣдованія самаго познанія. Я думаю, между прочимъ, что такова дѣйствительная точка зрѣнія Риккерта, иначе названіе его труда «Предметомъ познанія» не имѣло бы никакого смысла.

За исходный пунктъ, какъ извѣстно, Риккертъ взялъ примитивную форму соотношенія субъекта и объекта, какъ они представляются намъ въ необработанномъ видѣ, т.-е. въ непосредственномъ переживаніи. Конкретный индивидъ это—субъектъ, окружающій его «внѣшній» міръ въ пространствѣ и времени—объектъ. Затѣмъ онъ выставляетъ рядъ паръ субъекта и объекта, все больше расширяя сферу послѣдняго и суживая содержаніе перваго. Сначала къ сферѣ объекта причисляется и тѣло субъекта-познавателя, и такимъ образомъ получается такъ называемый психическій субъектъ. Затѣмъ и психическое содержаніе субъекта относится къ сферѣ того, что мы можемъ считать въ принципѣ объектомъ. Тогда отъ субъекта остается только «я», понятіе психологическаго субъекта. Но и это не послѣдній этапъ. Стремясь очистить наше познаніе въ философіи возможно больше отъ предпосылокъ, мы не можемъ остановиться и тутъ, потому что эти понятія субъекта и объекта въ сущности не послѣднія. Есть возможность пойти дальше и причислить и психологическій субъектъ къ тому, что мы можемъ разсматривать какъ объектъ.

На чемъ намъ остановиться въ философіи? Стремясь къ безпредпосылочному знанію, не удовлетворяясь тѣмъ знаніемъ *части* сферы объектовъ, которое намъ даютъ спеціальныя науки, въ томъ числѣ и психологія, и желая познать цѣлое объекта, «все», какъ говорили прежніе философы, мы должны расширить сферу объекта до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ, и только тогда получатся не половинчатая, точныя понятія субъекта и объекта. Только тогда философъ займетъ позицію, стоя на которой онъ и съ точки зрѣнія теоріи познанія въ правѣ говорить о познаніи всего, о дѣйствительныхъ проблемахъ, не затрогиваемыхъ другими теоретическими дисциплинами. Иначе

онъ будетъ все время сталкиваться то съ точкой зрѣнія естествознанія, то съ точкой зрѣнія психолога. Его роль въ данномъ случаѣ оказывается не только излишней, но и крайне невыгодной, потому что вторымъ экземпляромъ явится не специалистъ, а философъ.

Но какъ надо понимать такое образованіе понятій субъекта и объекта и что надо понимать подъ гносеологическимъ субъектомъ? Я не могу взять на себя *всей* тяжести выводовъ, которые вытекаютъ изъ риккертовскаго понятія гносеологическаго субъекта, такъ какъ положительные выводы изъ него затемнились для меня перемѣнившейся позиціей Риккерта. Онъ несомнѣнно вступилъ на путь эволюціи и съ моей точки зрѣнія не къ лучшему. Его теперешнее отношеніе къ этому центральному понятію для меня мало понятно, такъ какъ я не представляю себѣ, какъ Риккертъ сможетъ послѣдовательно идти дальше по этому пути, не отказавшись отъ своего «Gegenstand der Erkenntnis». Я, оставаясь пока въ существенномъ, если можно такъ выразиться, ортодоксальнымъ риккертіанцемъ, возьму изъ этого понятія ту его сторону, которая обращена къ проблемѣ трансцендентной реальности. Въ ней, на мой взглядъ, кроется самая сущность этого понятія гносеологическаго субъекта.

Прежде всего, можно ли такимъ путемъ получить понятіе гносеологическаго субъекта? Этотъ вопросъ самъ собой приведетъ насъ къ отвѣту на вопросъ о томъ, что надо понимать подъ гносеологическимъ субъектомъ.

Одинъ изъ молодыхъ авторовъ Яковенко упрекнулъ Риккерта въ своей статьѣ въ «Вопросахъ философіи» ¹⁾ въ томъ, что это понятіе недопустимо уже по самому способу его образованія. Изъ сферы физическаго нѣтъ непрерывнаго перехода къ психическому, а отъ психическаго нельзя перейти къ гносеологическому субъекту. Этотъ аргументъ теряетъ силу потому, что Риккертъ и не мыслитъ этого перехода въ видѣ реальнаго процесса. Признавая вполнѣ правильность этого довода, необходимо отмѣтить, что этотъ аргументъ не попадаетъ въ Риккерта. Онъ ищетъ логическимъ путемъ той «точки зрѣнія» (Standpunkt), на которую могъ бы стать познаватель. Только въ смыслѣ такихъ возможныхъ позицій, различимыхъ принципиально, и намѣчаются

¹⁾ Къ критикѣ теоріи познанія Риккерта, ХСІІІ.

у Риккерта эти пары субъектов и объектов. Риккертю въ данномъ случаѣ нѣтъ нужды касаться сложнаго вопроса о реальной разобщенности или непрерывности сферъ физическаго, психическаго и гносеологическаго именно потому, что онъ стремится исчерпать возможные, принципиально различныя позиціи для познающаго субъекта. Важна возможность логическаго перехода отъ одной сферы къ другой, а она дается прямымъ образомъ самымъ смысломъ понятій физическаго, психическаго и гносеологическаго. Какъ говоритъ Риккертъ въ одномъ мѣстѣ своихъ «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», рѣчь о физическомъ имѣетъ смыслъ только при противопоставленіи психическому. То же самое можно сказать и о понятіяхъ психическаго, психологическаго и гносеологическаго. Нѣтъ *реально* перехода отъ одного къ другому, но есть прямой *логическій* переходъ. Этотъ-то переходъ и важенъ для насъ.

Въ своихъ «Grenzen...» на стр. 3 Риккертъ указываетъ, что онъ стремился развить методологическую теорію и только для нея онъ берется за свой трудъ «Gegenstand der Erkenntnis», чтобы найти „einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt“ ¹⁾ (общую теоретико-познавательную точку зрѣнія). Здѣсь Риккертъ прямо называетъ то, къ чему онъ стремился, «Standpunkt» (точкой зрѣнія). И иного смысла въ этомъ понятіи, какъ мнѣ кажется, быть не можетъ. Стремясь выйти изъ сферы относительнаго, нужно было встать на эту точку зрѣнія абсолютнаго, гносеологическаго субъекта, чтобы взглянуть на весь міръ какъ на объектъ. Гносеологическій субъектъ—это максимально объективная позиція, идеаль для познавателя-философа. Въ этомъ случаѣ можно присоединиться къ словамъ С. Гессена, который говоритъ ²⁾, что подъ гносеологическимъ субъектомъ надо понимать регулятивный принципъ, «никогда не достижимую задачу для всѣхъ субъектовъ»... И тутъ мы должны идти послѣдовательно нормативнымъ путемъ.

Встрѣчается и такой аргументъ, что такого субъекта рѣшительно нельзя себѣ представить. Но на это можно отвѣтить словами Л. М. Лопатина ³⁾, что нельзя «отождествлять непредставимое съ немислимымъ».

¹⁾ Подчеркнуто мной. М. Р.

²⁾ «Individuelle Kausalität», 147. Примѣч.

³⁾ Положительныя задачи философіи, I, стр. 10.

Мнѣ припоминается одно характерное выраженіе Риккертъ, что онъ не прибѣгъ бы къ понятію гносеологическаго субъекта, если бы не было проблемы трансцендентной реальности. Это понятіе нужно именно прежде всего для того, чтобы разобраться съ этой проблемой. Оно есть утвержденіе имманентности всего познаваемаго, объекта познанія и вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаніе трансцендентной реальности. Именно съ точки зрѣнія гносеологическаго субъекта, этой идеальной позиціи все бытіе какъ объектъ познанія имманентно. Онъ не реальность, а понятіе. Въ «Gegenstand der Erkenntnis» Риккертъ говоритъ про этотъ субъектъ въ одномъ мѣстѣ (стр. 29): «Es ist gewissermassen nur ein anderer Name für das Einzige uns unmittelbar bekannte Sein» (оно до нѣкоторой степени только другое имя для единственнаго непосредственно извѣстнаго намъ бытія). Это есть указаніе на то, что все бытіе какъ объектъ познанія имманентно для познанія, потому что соотносительнымъ понятіемъ къ такому субъекту будетъ не трансцендентная реальность, а содержаніе сознанія, которое въ данномъ случаѣ охватываетъ все бытіе. Риккертъ говоритъ о гносеологическомъ субъектѣ какъ о «безыменномъ, общемъ, безличномъ сознаніи,—единственномъ, что никогда не можетъ быть объектомъ, содержаніемъ сознанія». Иными словами, онъ не изъ сферы бытія во всякомъ случаѣ, потому что въ принципѣ, по крайней мѣрѣ, вся эта сфера можетъ быть объектомъ познанія.

Такимъ образомъ устраняется всякая возможность понимать гносеологическій субъектъ какъ родовое сознаніе, потому что гносеологическій субъектъ не дѣйствительность, а идеальная точка зрѣнія, задача, межъ тѣмъ какъ родовое сознаніе—бытіе и притомъ бытіе, встрѣчающееся въ каждомъ изъ индивидовъ рода. Это было бы нѣчто психическое, т.-е. то, что покрывается у Риккертъ одной изъ стадій того пути, въ концѣ котораго получилось понятіе гносеологическаго субъекта. Психическое, будетъ ли оно индивидуальное или родовое, одинаково имманентно гносеологическому субъекту, гносеологически оно тоже лежитъ въ сферѣ имманентнаго бытія. И поводъ къ такому смѣшенію, можетъ быть, подаютъ не совсѣмъ корректное кантовское понятіе «сознанія вообще», которое вызываетъ психологическія представленія. Это и побуждаетъ меня предпочесть понятіе гносеологическаго субъекта, подающаго во всякомъ слу-

чаѣ меньше повода къ смѣшенію его съ психическимъ или психологическимъ. «Die Welt ist kein psychischer Vorgang, auch wenn sie Bewusstseinsinhalt ist (Мірѣ не есть психическій процессъ, хотя онѣ и содержаніе сознанія). Рѣчь о психическомъ имѣетъ смыслъ только въ противоположность физическому, т.-е. въ предѣлахъ имманентнаго. И именно потому, что въ этомъ понятіи кроется въ сущности только утвержденіе имманентности бытія какъ объекта познанія, что это понятіе — задача, максимально объективная точка зрѣнія, этотъ взглядъ нельзя вообще приводить въ связь съ спиритуализмомъ. Гносеологическій субъектъ не трансцендентная душа, вообще не реальность. Вотъ почему рѣчи о солипсизмѣ Риккертъ не могутъ не приводить насъ въ крайнее недоумѣніе. Отношеніе личности и ея міра этой точкой зрѣнія отнюдь не нарушается. Вѣдь, имманентность утверждается не по отношенію къ индивидуальному сознанію и даже не къ родовому и потому не можетъ быть и мѣста той прерывности міра, которая могла бы подать поводъ говорить въ данномъ случаѣ о солипсизмѣ. Гносеологическій субъектъ не бытіе и потому его нельзя привести въ связь съ временнымъ возникновеніемъ или гибелью. Солипсизмъ могъ бы имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ рѣчь шла бы объ утвержденіи всего бытія содержаніемъ моего сознанія. Можно спорить о правомѣрности понятія гносеологическаго субъекта, но мнѣ представляется рѣшительно непостижимымъ, какимъ образомъ точку зрѣнія гносеологическаго идеализма можно привести въ связь съ солипсизмомъ. Риккертъ энергично подчеркнул, что рѣчь идетъ о содержаніи не моего (индивидуальнаго сознанія. Это значило бы остановиться на полпути. На стр. 26 «Gegenstand der Erkenntnis» онѣ говоритъ: «Mein Bewusstsein ist ja Teil der immanenten Welt». (Мое сознаніе, вѣдь, часть имманентнаго міра). Вѣдь, мы не станемъ упрекать въ солипсизмѣ философа, который объявитъ весь міръ содержаніемъ божественнаго сознанія, потому что если этотъ solus не индивидъ и не родовое сознаніе, а абсолютный субъектъ, то нѣтъ смысла говорить о солипсизмѣ: міръ тогда въ своей дорогой намъ непрерывности теоретически остается одинаково неприкосновеннымъ, какъ и въ томъ случаѣ, когда мы его рассматриваемъ какъ самостоятельную, независимую ни отъ какого сознанія реальность. Прерывность есть тамъ, гдѣ есть прерывность воспріятія и индивидуальнаго мышленія. Но

въ этомъ случаѣ идетъ рѣчь объ иномъ субъектѣ и иной точкѣ зрѣнія. Тѣмъ менѣе допустимы рѣчи о солипсизмѣ по отношенію къ этой точкѣ зрѣнія.

Когда Риккертъ характеризуетъ въ дальнѣйшемъ гносеологическій субъектъ какъ «*urteilendes Bewusstsein überhaupt*», то онъ на мой взглядъ недостаточно выявилъ это понятіе, не указавъ съ достаточной опредѣленностью слѣдующаго: гносеологическій субъектъ, который мы сами характеризуемъ какъ не реальность, какъ задачу, пограничное понятіе и. т. д., не можетъ *realiter* ни мыслить, ни—въ частности—образовывать сужденія. Въ этомъ случаѣ именно пришлось бы неминуемо признать этотъ субъектъ за психическую реальность и все построеніе потеряло бы всякій смыслъ. Для меня есть въ данномъ случаѣ только одинъ послѣдовательный путь, на который я уже указывалъ въ моемъ толкованіи гносеологическаго субъекта. Онъ есть не что иное какъ *Standpunkt*, точка зрѣнія, идеаль для познающей личности. Слѣдовательно, не гносеологическій субъектъ образуетъ сужденія, а мы, живые, конкретные люди, должны стремиться къ этой точкѣ зрѣнія: мы должны высказывать сужденія, становясь на точку зрѣнія гносеологическаго субъекта. На стр. 146 «*Gegenstand der Erkenntnis*» Риккертъ въ сущности даетъ косвенное указаніе на то, что образуетъ сужденія не «*Bewusstsein überhaupt*» (сознаніе вообще), а мы, только съ той точки зрѣнія. Я позволю себѣ замѣтить въ связи съ этимъ вопросомъ, что, какъ мнѣ кажется, здоровое теченіе въ философіи намѣтится съ полной силой только тогда, когда мы перестанемъ слишкомъ игнорировать дѣйствительнаго познавателя—живую, конкретную человеческую личность. Въ этомъ отношеніи, я думаю, не слѣдуетъ страшиться, что мы на этомъ пути возьмемъ на себя долю грѣха, именуемаго психологизмомъ.

Къ этому сжатому поясненію понятія гносеологическаго субъекта можно еще добавить, что, какъ говоритъ Риккертъ тамъ же, стр. 150, пирамида понятій завершается такимъ образомъ не понятіемъ бытія, а истиннымъ сужденіемъ «*Etwas ist*». Какъ отрицательная сторона понятія гносеологическаго субъекта заключается въ отрицаніи трансцендентнаго бытія какъ объекта познанія, такъ положительная его сторона выражается въ этомъ сужденіи «*etwas ist*». Позже я вернусь въ нѣсколькихъ словахъ къ этому сужденію, сопоставивъ его съ всеединымъ Соловьева,

Несомнѣнно, позиція Риккерта, какъ я уже упомянулъ, нѣсколько мѣняется, и эта перемѣна, повидимому, прежде всего отражается на понятіи гносеологическаго субъекта. Мнѣ кажется, что Риккертъ тутъ еще далеко не опредѣлилъ свою новую позицію съ достаточной ясностью, чтобы о ней можно было говорить съ увѣренностью. Въ «Zwei Wege der Erkenntnistheorie» этотъ субъектъ обойденъ молчаніемъ, ибо «Das Wesen des Transzendenten geht auf in seiner unbedingten Geltung» (стр. 44). Между сферой цѣнностей и дѣйствительнымъ познаніемъ на трансцендентально-логическомъ пути порывается всякая связь. Въ этомъ случаѣ, какъ мнѣ кажется, станетъ въ концѣ-концовъ неизбѣжнымъ понять міръ цѣнностей субстанціально, т.-е. сдѣлать смѣлый шагъ въ сторону Лейбница или въ духѣ Л. М. Лопатина, который понимаетъ трансцендентную реальность какъ силу. Этотъ характеръ силы далъ бы возможность сблизить ее съ міромъ цѣнностей, обособившимся у сторонниковъ трансцендентально-логическаго пути отъ всякаго дѣйствительнаго познанія. Риккертъ пробуетъ совмѣстить оба пути: свой прежній путь, который онъ называетъ трансцендентально-психологическимъ, и новый трансцендентально-логическій. «Ich kann nicht wissen, — справедливо говоритъ онъ на стр. 51, — *was der Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn ich nicht auch weiss, wie ich diesen Gegenstand erkenne. Das Transcendente wird erst zum Gegenstande, wenn es Gegenstand für das Erkennen ist, wenn es dem Denken so entgegensteht, dass dieses sich nach ihm richten kann* (я не могу знать, что, есть предметъ познанія, если я не знаю при этомъ, какъ я познаю этотъ предметъ. Трансцендентное становится предметомъ, когда оно есть предметъ для познанія, когда оно стоитъ передъ мышленіемъ въ томъ смыслѣ, что оно можетъ сообразоваться съ нимъ). Такимъ образомъ, Риккертъ, хотя уже не такъ энергично, но все-таки настаиваетъ на связи цѣнностей съ познаніемъ. Но это становится крайне затруднительнымъ при отрицаніи гносеологическаго субъекта, т.-е. этотъ регулятивъ только и можетъ служить настоящимъ звеномъ между дѣйствительнымъ познаніемъ и трансцендентными цѣнностями. Безъ этого отношенія къ дѣйствительности это трансцендентное царство совершенно обособится отъ того, что оно должно объяснить и обосновать, и тогда подымается естественный вопросъ о томъ, зачѣмъ оно.

Дальнѣйшаго построения гносеологическаго идеализма я касаться не буду, — это завело бы насъ слишкомъ далеко. Какъ извѣстно, общій выводъ этой теоріи въ интересующей насъ въ данномъ случаѣ проблемѣ сводится къ тому, что трансцендентная реальность какъ предметъ познанія отрицается, — признается только *трансцендентное долженствование*, посредствующее между познаніемъ и абсолютными цѣнностями. Это отрицаніе трансцендентной реальности какъ объекта познанія оправдывается и фактическимъ положеніемъ дѣла въ метафизикѣ.

Въ самомъ дѣлѣ. Намъ говорятъ: «Абсолютное есть первое понятіе всякой философіи, а безконечность есть его первоначальный и необходимо мыслимый въ немъ атрибутъ» ¹⁾. Но гдѣ искать этого абсолютнаго? Такъ какъ оно утверждается какъ реальность, то этотъ вопросъ вполне умѣстенъ. Въ области бытія нельзя, потому что все, что мы ни возьмемъ изъ области эмпирическаго бытія, не абсолютно, а иной области бытія мы въ точномъ смыслѣ слова знанія не знаемъ и знать не можемъ. И вотъ передъ нами поучительное явленіе, что всякія попытки опредѣлить точнѣе содержаніе этого абсолюта приводятъ къ опредѣленіямъ, взятымъ изъ имманентнаго міра, — духъ, матерія и т. д. Гдѣ этой ошибки умѣютъ избѣжать, тамъ прибѣгаютъ къ понятіямъ сущаго, Бога и т. д., т.-е. дается ничего не говорящее разуму, ищущему *знанія*, названіе какому-то х, которымъ ничего объяснить и обосновать нельзя. Простая абстракція въ данномъ случаѣ окажется всегда неудовлетворительной, потому что она и не бытіе, и не цѣнность: *sie ist nicht und sie gilt nicht*. Если прибѣгать къ абсолюту, то имъ можетъ быть въ области познанія только цѣнность, потому что она достаточна какъ форма, — у насъ нѣтъ нужды спрашивать относительно ея, откуда она и каково ея содержаніе, т.-е. она свободна отъ относительныхъ опредѣленій: *der Wert ist nicht, aber er gilt*.

Насъ обвиняютъ въ схоластикѣ, формализмѣ, безсодержательности, такъ какъ мы всю философскую теорію строимъ на основѣ формальнаго понятія ²⁾. Но прибѣгнемъ для примѣра

¹⁾ Л. М. Лопатинъ. „Положительныя задачи философіи“, I, стр. 150.

²⁾ См. Л. М. Лопатинъ. „Настоящее и будущее философіи“, Вопросы Философіи и Псих., 1910, III.

къ понятію всеединства у Вл. Соловьева. Оно представляетъ изъ себя въ лучшемъ случаѣ тоже формальный принципъ, который кладется въ основу всякаго знанія и признается нами въ видѣ принципа всеобщаго единообразія и всеобщей причинной связи, позволяющей непрерывный переходъ отъ любой частицы дѣйствительности въ безконечность міра. Вопросъ о томъ, что есть сущее, приводитъ и тутъ къ понятію Бога, достаточнаго для вѣры, но неудовлетворительнаго для научнаго знанія. Сущее, единое, все,—таковы понятія, сложившіяся въ всеединство, освященное религіознымъ авторитетомъ понятія Бога. Мы оставимъ это понятіе въ неприкосновенное вѣдѣніе вѣры и спросимъ себя, что обозначаютъ тѣ слагаемыя, которыя даютъ въ результатѣ понятіе всеединства.

Понятіе «сущаго» ничего не говоритъ о томъ, что есть, а maximum, что есть что-то. Это—предикатъ, а есть ли къ чему его примѣнить, мы не знаемъ. Принять его самого за реальность у насъ нѣтъ ни малѣйшихъ основаній. Это сущее разлагается правильнѣе всего на сужденіе «etwas ist», и мы должны будемъ вернуться къ тому сужденію, которымъ Риккертъ завершаетъ пирамиду понятій, указывая, что она заканчивается не понятіемъ бытія, а сужденіемъ, что ведетъ насъ прямымъ путемъ не къ метафизическому, а къ гносеологическому изслѣдованію. Далѣе. «Все» указываетъ только на объемъ и опять—таки ничего не говоритъ о носителѣ этого опредѣленія. Какъ простымъ названіемъ реальности мы имъ пользоваться не можемъ, потому что сказать «все» въ этомъ смыслѣ, значитъ сказать «ничего» или не сказать ничего. Наконецъ, и «единое» есть только предикатъ и указываетъ только на характеръ этого сущаго или всего. Такимъ образомъ, примѣръ Вл. Соловьева показываетъ намъ, что въ стремленіи найти для познанія, для теоріи абсолютную точку зрѣнія для насъ нѣтъ иного пути, кромѣ формальныхъ началъ.

Но, какъ я уже упоминалъ раньше, мы этимъ вовсе не думаемъ исчерпать всѣхъ запросовъ личности. Та точка, которую мы ставимъ въ данномъ случаѣ, обозначаетъ только предѣлъ для разума, для знанія въ точномъ значеніи этого слова. Мы искали объекта *познанія*, а этимъ остается совершенно не тронутымъ вопросъ объ объектѣ вѣры. Для логическаго знанія тутъ кончается сфера возможныхъ объектовъ, оно насъ тутъ поки-

дасть, но въ то же время у насъ помимо субъективнаго переживанія получаются на этомъ послѣднемъ этапѣ знанія объективныя указанія на другія сферы человѣческаго духа. Эти указанія даются яснымъ сознаниемъ границъ объектовъ познанія.

Попытка исчерпать все знаніе въ сторону отреченія отъ какихъ бы то ни было предпосылокъ приводитъ къ утверженію «я» и «не-я», субъекта и объекта,—предпосылка, которую заключаетъ въ себѣ самое понятіе познанія. Она въ то же время указываетъ на сферу дѣятельнаго отношенія къ міру. Въ ней утверждается какъ бы приматъ непосредственнаго переживанія. Такимъ образомъ, съ одной стороны сферы теоретическихъ интересовъ становится практическое постиженіе изъ непосредственнаго переживанія.

Но у насъ есть и иные показатели. Единство есть въ переживаніи. Какъ только начинается познаніе, непосредственное единство оказывается нарушеннымъ. Передъ нами немедленно оказывается дуализмъ субъекта и объекта, потому что «Erkennen heisst scheiden» (познавать значитъ разобщать) ¹⁾. Философія, какъ мы видѣли, довела это разобщеніе или дуализмъ гносеологическимъ изслѣдованіемъ до послѣднихъ предѣловъ: съ одной стороны, чистый объектъ, чистое содержаніе, съ другой,—абсолютный субъектъ, чистая форма. Дѣйствительность не даетъ ихъ полнаго сліянія, совмѣщенія. Опредѣливъ философію какъ науку объ абсолютныхъ цѣнностяхъ, нормахъ и формахъ ихъ признанія, мы должны констатировать, что остается всегда извѣстный антагонизмъ между формой и содержаніемъ: они не покрываются цѣликомъ. Кромѣ того, форма можетъ быть исчерпана тѣмъ самымъ логическимъ путемъ, который безсилень привести насъ къ опредѣленію содержанія. Но если мы не отчаиваемся познать этотъ міръ цѣликомъ и по содержанію, мы постулируемъ возможность такого преодоленія, опираясь на *вѣру*. Мы, какъ говоритъ Риккертъ ²⁾, вѣримъ, что «treue Befolgung der logischen Pflicht und die Anerkennung des logischen Sollens uns der Realisirung des Zieles immer näher bringen wird, das die Wissenschaft erstrebt (вѣрное слѣдованіе логическому долгу и

1) Rickert «Zwei Wege der Erkenntnistheorie», стр. 58.

2) «Gegenstand der Erkenntnis», стр. 243.

признаніе логическаго долженствованія будетъ все больше приближать насъ къ реализаціи той цѣли, къ которой стремится наука). Но эта вѣра выводитъ насъ уже за предѣлы научнаго знанія. Мы уже приписываемъ цѣнностямъ власть, силу выполнить или гарантировать реализацію конечной цѣли. Тутъ открывается возможность нравственной вѣры въ «трансцендентную дѣйствительность». Знаніе такимъ образомъ, говоря кантовскимъ языкомъ, освобождаетъ мѣсто вѣрѣ.

Итакъ, знаніе сочетается съ двумя возможностями особаго постиженія непосредственнаго характера, которыя специфически отличаются отъ знанія: съ одной стороны, непосредственное переживаніе, утверждающее реальность этой непосредственной дѣйствительности, съ другой—религіозная вѣра, рождающая непосредственнымъ путемъ увѣренность въ монизмъ, т.-е. въ возможность примиренія формы и содержанія, смысла и бытія, цѣнности и дѣйствительности. *Линія, которую мы называемъ знаніемъ, замыкается, въ непосредственномъ дѣятельномъ переживаніи, съ одной стороны, и религіозной вѣрѣ съ другой, въ законченный цѣльный кругъ человѣческаго духа.* Источникомъ познанія является непосредственное дѣятельное отношеніе къ міру, непосредственное переживаніе, а его завершеніемъ—непосредственная же религіозная вѣра.

Мы тоже можемъ присоединиться въ извѣстномъ смыслѣ къ рѣчамъ о положительномъ всеединствѣ. «Творческое (дѣятельное) отношеніе» къ міру, знаніе и вѣра и тутъ слагаются въ единство въ конкретной живой личности. Мы только настаиваемъ на томъ, что не дѣло знанія, одного изъ этихъ звеньевъ, ставить себѣ цѣлью реализацію такого единства рационалистическимъ путемъ: знаніе должно остаться исключительно въ сферѣ своихъ теоретическихъ интересовъ и не допускать трансцендентнаго бытія въ качествѣ объекта знанія, который при игнорированіи сущности познанія, могъ бы быть продиктованъ ему чуждыми, ложно понятыми интересами другой сферы. Знаніе такимъ образомъ открываетъ полный просторъ тому «набожному чувству», о которомъ говорилъ Шлейермахеръ, но оно относится къ сферѣ чисто непосредственнаго переживанія. Признаніе трансцендентнаго объекта въ религіи касается только объекта вѣры, что составляетъ объектъ *познанія*, это—вопросъ, рѣшеніе котораго составляетъ внутреннее дѣло познавательной дѣятельности.

Значитъ, и съ этой стороны нѣтъ основанія допускать трансцендентную реальность въ сферу познанія ¹⁾).

III.

Такимъ образомъ, въ общемъ выводѣ можно съ достаточнымъ основаніемъ утверждать, что мы въ области знанія не въ правѣ выходить за предѣлы имманентнаго бытія. Но, можетъ быть, трансцендентная реальность диктуется намъ интересами культурной личности? Правда, это — недостаточное доказательство, но съ нимъ всетаки есть смыслъ считаться. Я упоминаю объ этихъ аргументахъ съ тѣмъ большимъ правомъ, что представители метафизическихъ теченій очень *часто опираются на эти доводы*. Да и самое понятіе личности пріобрѣтало въ новое время все большую теоретическую цѣнность, продвигаясь почти къ субстанціальному значенію. Въ этомъ отношеніи для нашей эпохи являются характерными рѣчи о Богочеловѣчествѣ и чело-вѣкобожествѣ, потому что только признаніе личности абсолютной цѣнностью могло создать возможность сближенія понятія чело-вѣка съ совокупностью высшихъ цѣнностей—Божествомъ. Тѣмъ больше смысла не обходить молчаніемъ этой стороны вопроса.

Оставляя въ сторонѣ детальное и точное опредѣленіе личности, я отмѣчу только тѣ черты, которыя важны для насъ въ данномъ случаѣ. Наиболѣе ярко характеризуется личность *самосознаніемъ* себя какъ *дѣятельною*, цѣльнаго «я», обладающаго *своеобразнымъ* характеромъ, и чѣмъ выше личность, тѣмъ интенсивнѣе это самосознаніе, тѣмъ своеобразнѣе ея обликъ и тѣмъ болѣе связана съ этимъ понятіемъ идея *дѣятельнаго* проявленія. Личность мыслима только какъ *дѣйствительная* или въ принципѣ возможная *дѣятельная* сила. Индивидуальное своеобразие ея, какъ и индивидуальный же характеръ ея дѣятельнаго проявленія, связываетъ ее съ непосредственной индивидуальной дѣйствительностью какъ ея необходимымъ условіемъ. Личность—

¹⁾ Можно только пожелать, чтобы изъ идущаго подъ флагомъ такого синтеза нездороваго подчиненія философіи религіознымъ интересамъ выкристаллизовалось лежащее въ его основѣ стремленіе къ чистой метафизической теоріи, съ которымъ можно было-бы считаться на почвѣ знанія, а не постороннихъ въ данномъ случаѣ мотивовъ вѣры.

это самодовлѣющее конкретное единство, которое въ постоянной дѣятельности противопоставляетъ свое индивидуальное «я» индивидуальнымъ—же «не-я», внѣшнему міру. Такимъ образомъ личность самымъ кровнымъ образомъ заинтересована въ томъ, чтобы эта непосредственная дѣйствительность не только была, но и не обезцѣнивалась.

И вотъ именно на этой почвѣ, какъ мнѣ кажется, учение о трансцендентной реальности должно вступить въ самый рѣзкій конфликтъ съ интересами личности. Гдѣ эта идея потусторонней основы міра, трансцендентной реальности проведена съ полной послѣдовательностью, тамъ міръ неминуемо долженъ расщепляться на истинную трансцендентную реальность и міръ явленія. Это приводитъ къ тому, что непосредственная дѣйствительность либо объявляется вовсе «покрываломъ Майи», либо оказывается по цѣнности отодвинутой по меньшей мѣрѣ на второе мѣсто. Объявляя этотъ міръ въ лучшемъ случаѣ только явленіемъ какой-то трансцендентной реальности, мы низводимъ и личность съ той абсолютной высоты, на которую ее подымаетъ ея самосознаніе. Если этотъ міръ—только явленіе, не дѣйствительность, то и вся дѣятельность личности должна носить тотъ же характеръ и цѣнность ея оказывается неизбѣжно подорванной. И вообще наиболѣе цѣнныя стороны жизни личности теряютъ свой смыслъ. Религіозныя переживанія подрываются тѣмъ, что личность во всей ея индивидуальности уже не представляетъ дѣйствительности, единство ея нарушается, и становится невозможнымъ то цѣльное, личное отношеніе къ Божеству, которое должно быть въ религіозномъ переживаніи. Нравственная дѣятельность, какъ и общественная, становится съ этой точки зрѣнія тоже безцѣльной, потому что все, что совершается въ мірѣ явленій, есть только явленіе и не можетъ оказывать никакого вліянія на истинную дѣйствительность. Всѣ измѣненія должны объясняться изъ вещи въ себѣ, породившей эти явленія. Воздѣйствіе на источникъ свѣта можетъ повліять на существованіе, положеніе тѣни, но воздѣйствіе на тѣнь это безцѣльное дѣяніе, потому что источникъ свѣта остается въ этомъ случаѣ совершенно внѣ вліянія. Но даже и тамъ, гдѣ слову явленіе придается значеніе извѣстной, хотя и неабсолютной реальности,—и тамъ дѣятельность теряетъ свою цѣнность, потому что въ сферѣ идейныхъ цѣнностей—мы абсолютисты, и

взоры наши всегда будутъ обращены на *истинную* дѣйствительность, а не на второстепенную. Эта послѣдняя только этапъ и, ограничивъ дѣятельность личности этой сферой, мы осудили ее тѣмъ самымъ остановиться на полпути, что должно всегда парализовать личность.

Вообще, чѣмъ выше будетъ личность, чѣмъ больше она будетъ сознать истину, тѣмъ больше оснований у нея при такомъ дѣленіи міра на трансцендентную *истинную* дѣйствительность и явленіе отказаться отъ всякой дѣятельности и интереса къ этой жизни, сконцентрировавшись на устремленіи въ потустороннюю *истинную* дѣйствительность. И это тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе открывается личности возможность постиженія истинной дѣйствительности, потому что въ предикатѣ «истинная» кроется утвержденіе высшей цѣнности этой дѣйствительности, и именно разумное существо не можетъ не предпочесть ея міру явленій. Историческое развитіе въ широкомъ смыслѣ, протекающее цѣликомъ въ мірѣ явленій, можетъ считаться цѣлесообразнымъ или цѣннымъ только въ одномъ отношеніи,—что оно породитъ сознаніе цѣнности истинной дѣйствительности и ничемности этого міра. Для перехода же въ эту истинную сферу бытія это развитіе, съ точки зрѣнія личности, не нужно, потому что, сколько бы мы ни проявляли дѣятельности въ этомъ мірѣ во всѣхъ направленіяхъ, мы будемъ все время пребывать въ мірѣ явленій. Такимъ образомъ, до конца проведенное утвержденіе трансцендентной реальности, лежащей за этой непосредственной дѣйствительностью, называемой міромъ явленій, должно, какъ мнѣ кажется, привести къ крайне нежизненному міросозерцанію.

Не только сторонникамъ теоретико-познавательнаго идеализма, но и неокантіанцамъ вообще приходится часто встрѣчаться съ упрекомъ въ иллюзіонизмѣ. По отношенію къ Риккертю этотъ упрекъ объясняется тѣми недоразумѣніями, которыя связаны съ понятіемъ гносеологическаго субъекта. Противники этой теоріи концентрируютъ свое вниманіе на отрицаніи трансцендентной реальности и совершенно игнорируютъ риккертское понятіе гносеологическаго субъекта. Естественно, что онъ при этомъ обращается въ обычное понятіе субъекта, въ него вкладывается характеръ бытія, и тогда рѣчи о мірѣ какъ о «содержаніи сознанія» должны неминуемо привести не только къ субъективизму, но и къ солипсизму.

Но когда идетъ рѣчь объ иллюзіонизмѣ, то весь вопросъ сводится къ тому, чтобы непосредственная дѣйствительность, міръ въ широко эмпирическомъ смыслѣ не становился чѣмъ-то недѣйствительнымъ: тутъ должно быть сохранено отношеніе личности къ внѣшнему міру. И мы видѣли, что и личность и вся эмпирическая дѣйствительность представляютъ въ одинаковой степени имманентное бытіе. Рѣчь о трансцендентной реальности идетъ въ данномъ случаѣ съ точки зрѣнія особо выработаннаго, какъ гносеологическій идеаль или задача поставленнаго субъекта. При этомъ въ результатѣ точка зрѣнія гносеологическаго идеализма не только не приводитъ къ обращенію міра въ иллюзію, но, наоборотъ, какъ говоритъ Риккертъ, ¹⁾ заставляетъ именно въ ней усматривать несомнѣнную дѣйствительность и отрицаніемъ трансцендентной реальности лишаетъ насъ основаній низводить ее до уровня бытія второй степени, до простого явленія вещи въ себѣ.

Но намъ говорятъ: міръ имманентный долженъ базировать на твердой основѣ трансцендентнаго, такъ какъ только въ этомъ случаѣ его бытіе не пустое слово. Но тутъ мы опять встрѣчаемся съ измѣненнымъ смысломъ понятія трансцендентной реальности, который не имѣетъ ничего общаго съ трансцендентнымъ Риккерта. Это—та реальность, которая изучается т. наз. положительными науками. Философіи въ этомъ случаѣ оставалась бы дѣйствительно плачевная роль жить обобщеніемъ того, что добыто специалистами. Кромѣ того, я попытался коротко показать, что понятіе трансцендентной реальности оказываетъ въ сущности плохую услугу намъ въ обоснованіи нашей дѣйствительности. При этомъ и аргументъ, что мы можемъ разсматривать личность и ея міръ какъ *modus* трансцендентной реальности, представляется мнѣ недѣйствительнымъ, потому что трансцендентное или имманентное прорвало гдѣ-то, если не вездѣ, отграничивавшіе ихъ предѣлы, и они должны слиться. Или *modus substantiae* совпадаетъ съ явленіемъ непосредственной дѣйствительности, и тогда нѣтъ основаній говорить о трансцендентности въ точномъ смыслѣ этого понятія, или онъ не совпадаетъ, но тогда то, что должно 'быть обосновано, грозитъ обратиться въ тѣнь,—хотя бы даже въ тѣнь истинной реаль-

1) Gegenstand des Erkenntnis стр. 45.

ности, и изъ этого вытекають для цѣльной культурной личности крайне тяжелые выводы.

Но въ сущности въ этой теоретической опорѣ для поддержанія дѣйствительности нѣтъ никакой нужды. Дѣйствительность не нуждается въ томъ, чтобы ее дало знаніе. Мы просто опять-таки переопредѣляемъ силу знанія, интеллекта или его компетенцію. Интеллектъ пробуетъ *обосновать* наше знаніе бытія, а не дать бытіе. Это значительно суживаетъ его компетентность, но это же снимаетъ съ него тяжести излишнихъ обвиненій. Непосредственная дѣйствительность дается [съ несокрушимымъ убѣжденіемъ *дѣятельностью*, жизнью. Еще Гегель съ глубокой проницательностью указывалъ, что слово Wirklichkeit—дѣйствительность—производится отъ слова wirken—дѣйствовать, и въ этомъ приходится видѣть не простую игру словъ, потому что дѣйствительность и по точному значенію этого слова дается дѣйствіемъ, практикой, приматомъ жизни.

Что касается истинной дѣйствительности, то ея въ цѣломъ нѣтъ, а она творится. Она не есть, а она задана, какъ полное совмѣщеніе чистаго содержанія и чистой формы, міра фактовъ и міра цѣнностей, простаго существованія и смысла. И божественная искра въ человѣкѣъ выражается *дѣятельнымъ* образомъ въ вѣчномъ творествѣ, реализаціи міра абсолютныхъ цѣнностей, смысла въ мірѣ фактовъ, простаго существованія. И тутъ на мѣсто бытія становится болѣе правильное понятіе долженствованія. Это именно и даетъ возможность утверждать міръ и жизнь и обосновываетъ ихъ. И это же ставитъ болѣе правильно вопросъ о религіи. Въ этомъ случаѣ Богъ не въ бытіи, а его надо видѣть въ направленіи абсолютныхъ цѣнностей. Тогда такія выраженія какъ „царство мое не отъ міра сего“ не будутъ налагать пятна на тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ въ дѣйствительности, не создадутъ полной отчужденности его отъ Божества.

Неубѣдительною представляется мнѣ также попытка подкрѣпить стремленіе въ философіи къ утвержденію трансцендентной реальности тѣмъ, что сами отдѣльныя науки приводятъ въ конечномъ счетѣ къ ея допущенію. Дѣйствительно, положительныя науки дѣлають въ общемъ цѣлый рядъ предпосылокъ, необходимыхъ въ нихъ, но требующихъ обоснованія съ точки зрѣнія философскаго знанія. Чѣмъ должны быть обоснованы

эти предпосылки,—на это въ нихъ нѣтъ прямого указанія. Нео-кантіанцы, какъ мнѣ кажется, съ достаточнымъ основаніемъ полагають, что это обоснованіе дѣло теоріи познанія. Наличие предпосылокъ въ положительныхъ наукахъ указываетъ на необходимость, какъ говорить Виндельбандъ, метафизики *знанія*, а не бытія.

Но, самое главное, какъ мнѣ представляется,—тутъ метафизика должна неизбѣжно столкнуться самымъ рѣзкимъ образомъ и съ спеціальными науками.

Въ самомъ дѣлѣ. Если бы метафизика могла отстоять свое право полагать какую-то трансцендентную реальность въ видѣ *истинной* дѣйствительности, настоящаго «корня всѣхъ вещей», т.-е. дѣйствительной пружины всего совершающагося, то тогда не оставалось бы ничего иного, какъ или совершенно замѣнить спеціальныя науки метафизикой, или же сдѣлать ихъ ея отдѣльными вѣтвями. Знаніе *истинной* причинности дѣлаетъ совершенно *излишнимъ* изученіе только являющихся причинъ. Зная трансцендентную реальность какъ истинно сущее, безцѣльно изучать явленія, потому что изъ знанія перваго мы получимъ самое точное и достовѣрное, абсолютно истинное знаніе втораго. Въ данномъ случаѣ можно вполне присоединиться къ словамъ Л. М. Лопатина ¹⁾: «Или мы знаемъ природу вещи или не знаемъ ея. Если знаемъ, то *тѣмъ самымъ*.²⁾ знаемъ и ея возможныя дѣйствія, ибо въ чемъ же другомъ выражается ея природа?» Но такъ же правильно и обратное ³⁾: «Утверждать, что явленія не выражаютъ дѣйствительности, значитъ признать дѣйствительность безусловно непознаваемой». А если явленія выражаютъ ихъ дѣйствительную сущность, въ данномъ случаѣ — трансцендентную реальность, то и естествознаніе познаетъ эту сущность. Отсюда получается альтернатива: или излишни спеціальныя науки, потому что метафизика дастъ знаніе абсолютной истинной реальности, а знаніе этого «корня вещей» объяснить и всѣ его явленія, такъ что тяжелыя мытарства въ сферѣ явленій въ поискахъ знанія станутъ излишними; или же, познавая явленіе, мы познаемъ («корень вещей»), и тогда метафизика должна стать

¹⁾ «Положительныя задачи философіи», I, 143.

²⁾ Подчеркнуто мною. М. Р.

³⁾ Тамъ же, I, 143.

частью естествознанія, изучающаго бытіе во всѣхъ его областяхъ, а именно его основной дисциплиной, безповоротно опредѣляющей весь ходъ и работу специальныхъ наукъ. Тогда вообще было бы правильнѣе говорить о метафизикѣ, какъ объ основной дисциплинѣ естествознанія.

Любопытно отмѣтить, что Риккертъ въ своихъ «*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*» (стр. 215 и сл.) говоритъ, хотя и нѣсколько туманно, о принципиальной возможности такой метафизики, которая ставила бы своей задачей изучать «сущность дѣйствительности». При этомъ фактическая возможность такой теоріи остается въ сторонѣ. Она могла-бы, напр., попытаться преодолѣть имѣющійся въ сферѣ имманентнаго бытія дуализмъ духа и тѣла, но тотчасъ же добавляетъ, что между ней и естествознаніемъ не было бы никакой принципиальной разницы. Это была бы тоже «*Erfahrungswissenschaft*» (опытная наука) въ широкомъ кантіанскомъ смыслѣ этого слова и между ней и метафизикой, какъ ученіемъ о трансцендентной реальности, въ нашемъ смыслѣ не было бы ничего общаго.

Когда намъ указываютъ на загадку жизни и смерти и справедливо замѣчаютъ при этомъ, что эти вопросы не могутъ не интересоватъ даже самыхъ легкомысленныхъ людей, а между тѣмъ естествознаніе оказалось безсильнымъ пролить свѣтъ на эти тайнства, то это не указаніе на необходимость рѣшенія этихъ вопросовъ иной наукой: философской метафизикой на основѣ трансцендентной реальности. Это показываетъ только, что въ естествознаніи открывается огромный пробѣлъ, что оно идетъ, очевидно, не по абсолютно вѣрному пути. Вѣроятно, это сознаніе и порождаетъ такіа движенія, какъ современный неовитализмъ. Можетъ быть, удовлетворительное рѣшеніе этой проблемы дѣло времени, а можетъ быть, это приведетъ естествознаніе къ пересмотру его основъ,—мы въ философіи безсильны сказать что-нибудь въ этомъ вопросѣ, тѣмъ менѣе можетъ пролить свѣтъ на этотъ вопросъ трансцендентная реальность, какой-то X, не поддающійся опредѣленію. Это внутреннее дѣло естествознанія. Можетъ быть, подъ давленіемъ тяжести этихъ проблемъ и пересмотра принциповъ въ естествознаніи народится новая теорія, родственная метафизическимъ тенденціямъ, но это будетъ естественно-научная метафизика и ея объектъ будетъ лежать въ той же сферѣ имманентнаго бытія, какъ его

понимаетъ гносеологическій идеализмъ. Философія тутъ совершенно не компетентна. Въ области абсолютныхъ цѣнностей ей открывается собственный неоспоримый объектъ и свой методъ. Философія при этомъ не разбирается съ положительными науками, потому что она обосновываетъ гносеологически необходимыя для нихъ предпосылки конститутивнаго и общеметодологическаго характера, по содержанію же и сущности эти науки должны рѣшать свои проблемы автономно.

Но въ сущности самымъ сокровеннымъ мотивомъ метафизическихъ попытокъ построить философію на понятіи трансцендентной реальности является исканіе *смысла* міра и жизни. Это именно тотъ мотивъ, который сплошь и рядомъ давалъ поводъ сторонникамъ метафизическихъ ученій стирать границы между философіей и религіей, потому что обѣ онѣ сходятся въ этомъ стремленіи понять «общій смыслъ и конечное назначеніе» ¹⁾ міра и жизни. При этомъ знаніе «конечнаго назначенія» само собой вытекаетъ изъ пониманія общаго смысла ²⁾. Такимъ образомъ цѣлью въ данномъ случаѣ является пониманіе именно этого общаго смысла (Sinnes) міра. На этой цѣли безусловно сходятся и представители гносеологическаго идеализма и защитники метафизики. Вопросъ сводится въ данномъ случаѣ къ тому, можетъ ли трансцендентная реальность, какъ таковая, служить этой цѣли. И тутъ, какъ мнѣ кажется, возлагаемая на нее надежды не оправдываются и не могутъ оправдываться по слѣдующимъ причинамъ.

Смыслъ или разумъ вещей, — *ratio rerum, ó λόγος τῶν ὄντων*, который служилъ дѣйствительнымъ побудителемъ къ допущенію трансцендентной реальности, (потому у метафизиковъ было всегда стремленіе сблизить эту реальность съ понятіемъ Бога) — не включаетъ въ себѣ никакихъ указаній или требованій, чтобы то, что обосновываетъ смыслъ, само было *res* или *τὸ ὄν* (бытіемъ). Наоборотъ, изъ самаго существа вопроса вытекаетъ, что, полагая новое, хотя бы и трансцендентное бытіе, мы тѣмъ самымъ не только не разрѣшаемъ вопроса, но прибавляемъ къ нему еще болѣе сложную проблему. Одно существованіе, какъ и

.. 1) «Положительныя задачи философіи», стр. 6/7.

2) На этотъ-же мотивъ указываетъ и Риккертъ, «Zwei Wege der Erkenntnistheorie», стр. 36.

простой фактъ, остается мертвымъ. *Смыслъ никогда не вытекаетъ изъ чистаго бытія.* Трансцендентная реальность сама по себѣ можетъ быть индифферентна въ этомъ отношеніи, по ту сторону смысла и разума; можетъ быть, наконецъ, какъ у Шопенгауэра, какъ разъ основаніемъ бессмыслицы. Но уже тутъ къ простому утвержденію бытія привступаетъ моментъ цѣнности, хотя и отрицательный. Это была бы въ лучшемъ случаѣ причина міра, изъ которой ничего еще не вытекаетъ относительно его смысла. «Ein Gott,—говоритъ Münsterberg (Philosophie der Werte, стр. 423),—der nichts sein wollte als Naturursache, wäre tatsächlich kein Gott, sondern ein psychophysischer Mechanismus, der selbst in die Naturwissenschaft gehört (Богъ, который былъ бы только причиной природы, былъ бы на самомъ дѣлѣ не Богомъ, а психофизическимъ механизмомъ, которымъ самъ принадлежитъ къ области естествознанія)». Смыслъ дается только положительнымъ отношеніемъ къ абсолютнымъ цѣностямъ, а не къ абсолютному бытію. Я опять воспользуюсь словами Münsterberg'a (тамъ же), который говоритъ: «Zur göttlichen Offenbarung wird die übermenschliche Einwirkung erst, wenn sie neben dem historischen Zusammenhangwert zugleich den ästhetischen Erfüllungswert und den ethischen Zielwert enthält (сверхчеловѣческое воздѣйствіе становится Божественнымъ откровеніемъ только, если оно на ряду съ исторической цѣнностью связи содержитъ въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ эстетическую цѣнность выполненія и этическую цѣнность цѣли)». Въ этихъ словахъ центръ тяжести для меня лежитъ въ указаніи на значеніе цѣнностей и въ отсутствіи момента бытія, потому что понятіе воздѣйствія, о которомъ говоритъ Мюнстербергъ, какъ разъ въ разумномъ отношеніи можетъ объясняться только отношеніемъ къ цѣностямъ.

Къ моменту бытія прибѣгъ Вл. Соловьевъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» (II, стр. 284). Онъ видитъ разумность факта во взаимоотношеніи со всѣмъ, въ его единствѣ со всѣмъ. Но съ этимъ едва ли можно согласиться, хотя бы уже потому, что если всеединство лишено смысла, то лишено смысла и то, что входитъ въ это всеединство.

Такимъ образомъ, вопросъ о смыслѣ можетъ получить удовлетворительное разрѣшеніе только на основѣ абсолютныхъ цѣнностей. И лучшимъ доказательствомъ служить то, что сами метафизики, строящіе свою систему на признаніи трансцендентной

реальности, когда они хотятъ обосновать положительный смыслъ бытія, видятъ себя вынужденными прибѣгнуть въ конечномъ счетѣ къ понятію Бога—этому наивысшему совершенству, совокупности абсолютныхъ цѣнностей. Тогда получается возможность показать съ извѣстнымъ правомъ этотъ смыслъ міра, но эта возможность создана не понятіемъ трансцендентной реальности, а введеніемъ понятія Бога, въ которомъ въ скрытой формѣ проведено то, что нужно для обоснованія смысла: совокупность абсолютныхъ цѣнностей. Какое бы бытіе нами ни полагалось, вопросъ о смыслѣ будетъ только отодвигаться, пока мы такъ или иначе не введемъ въ систему моментъ цѣнностей.

Изъ знанія смысла, какъ я уже отмѣтилъ, должно вытекать и пониманіе конечнаго назначенія. Пусть кто хочетъ, называетъ это метафизикой смысла,—дѣло не въ названіи, какъ на это указываетъ Риккертъ ¹⁾. Важно только, что понятіе трансцендентнаго бытія по самому существу не можетъ лечь въ основу философскаго знанія и вывести насъ на правильный путь.

Небезынтересно отмѣтить, что приблизительно тридцать лѣтъ тому назадъ Вл. Соловьевъ высказалъ въ предисловіи къ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» подчеркиваемую и въ наше время увѣренность, что эпоха критицизма приходитъ къ концу и находилъ своевременнымъ пересмотръ существующихъ принциповъ философскаго знанія. Эти пророчества конца критицизма пока не сбылись, и мнѣ кажется, есть основанія полагать, что триумфъ его противниковъ крайне преждевремененъ.

М. Рубинштейнъ.

¹⁾ Zwei Wege der Erkenntnistheorie, стр. 36.

Идея личности въ ученіи Штирнера.

(опытъ по исторіи индивидуализма).

I.

Можетъ быть на протяженіи всей исторіи философской мысли нельзя отыскать двухъ болѣе различныхъ, болѣе полярныхъ, болѣе непримиримыхъ, повидимому и, въ то же время, болѣе послѣдовательно развитыхъ ученій, связанныхъ притомъ единствомъ эпохи и національной культуры — какъ ученія Гегеля и Штирнера.

Еще при жизни Гегеля появились первые признаки разложенія того цѣльнаго и побѣднаго метафизическаго духа, который, казалось, приобрѣталъ окончательное и неизблемое господство въ нѣмецкой философій. Первые сочиненія Фейербаха, его дерзновенныя сатирико-теологическія двустишія, предвѣщали весь дальнѣйшій ходъ философской мысли, уставшей отъ поклоненія абсолютному, отъ героическихъ попытокъ облечь религиозныя исканія въ научно-метафизическую форму, — тяготѣвшей къ относительному, человѣческому, земному. Едва 13 лѣтъ протекли со смерти Гегеля и разложеніе достигло своего апогея въ сочиненіи Макса Штирнера «Der Einzige und sein Eigenthum». Эта книга была послѣднимъ, крайнимъ звеномъ той реакціи противъ гегелианства, которая сама вышла изъ *его* нѣдръ, *има* питалась, на *немъ* базировала. И реакція была тѣмъ болѣе страстной, тѣмъ болѣе отвергающей, она тѣмъ сильнѣе стремилась уйти на другой, противоположный полюсъ исканій, чѣмъ шире и прочнѣе былъ первоначальный успѣхъ системы Гегеля, чѣмъ необъятнѣе разрослись ея претензіи, чѣмъ болѣе несокрушимой и исключительной казалась сила мысли этого конструктивнаго генія. И можетъ быть сами возстающіе, отвергая и ниспровергая,

чувствовали себя движущимися въ руслѣ отвергаемаго ученія. Мысль Штирнера, оплодотворенная нѣмецкимъ идеализмомъ, коснувшаяся ученія Гегеля и сохранившая на себѣ совершенно опредѣленную печать его вліянія, дышетъ, движется и живетъ отрицаніемъ и аналитическимъ разложеніемъ того духа, который ее породилъ ¹⁾. Строительство смѣняется въ ней нещаднымъ разрушеніемъ, догматическое утвержденіе—ни передъ чѣмъ не останавливающимся скепсисомъ, апоѳеозъ—кошунствомъ. Постепенно, шагъ за шагомъ, останавливаясь, возвращаясь, повторяясь, все снова формулируя свою мысль, мѣстами углубляя ее и вновь пересматривая анализируемое, Штирнеръ идетъ къ нѣкоторой опредѣленной единой цѣли, силясь оправдать что-то осужденное, реабилитировать, возстановить въ правахъ что-то отвергнутое и задавленное, освободить что-то отъ какого-то гнета, и радуется, и торжествуетъ, когда ему удастся хоть немного подвинуться впередъ въ этомъ дѣлѣ. Увлекаясь полемической діалектикой, Штирнеръ временами какъ будто забываетъ о положительной цѣли своего изслѣдованія; тогда его мысль предается безудержному, хаотическому разрушенію и кажется, что критика его—самодовлѣюща, что это — критика ради критики, что конечнымъ выводомъ ея должно быть даже не *отрицаніе* всего, а *отсутствіе всего*, можетъ быть даже отсутствіе утвержденія и отрицанія. Тогда въ его мысли обнаруживается извѣстная внутренняя рисовка, ему нравится, повидимому, сознавать себя болѣе крайнимъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, и онъ начинаетъ отрицать тѣ философскія и этическія основы, безъ которыхъ невозможно самое его ученіе. Въ такіе моменты мысль Штирнера кажется захлебнувшейся въ потокѣ своего развѣдаю-

¹⁾ Внимательное чтеніе книги Штирнера не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Штирнеръ зналъ ученія нѣмецкихъ идеалистовъ, въ особенности Фихте и Гегеля. Фихте онъ называетъ прямо 2 раза: *Stirner, Der Einzige und sein Eigenthum*. Изд. Reclam. ss. 213, 353 и нѣсколько разъ намекаетъ на его сочиненія и возврѣнія: *ibid.* ss. 68, 82, 85, 178, 273 и др. Гегеля онъ называетъ по имени 14 разъ: *ibid.* ss. 61, 90, 90, 111, 115, 125, 258, 275, 393, 397, 398, 407, 411 и 425; и много разъ указываетъ и намекаетъ на него, не называя: напр. ss. 85, 101, 102, 103, 104, 277, 397 и др. Благодаря своей ственной Штирнеру манерѣ не приводитъ точныхъ ссылокъ и указаній—трудно сказать, какія именно сочиненія обоихъ мыслителей были ему знакомы непосредственно. Тѣмъ не менѣе здѣсь можно говорить объ усвоеніи духа ученія и даже объ усвоеніи терминологіи.

шаго сарказма, она какъ будто оказывается неспособной владѣть тѣми силами діалектики, которыя вызваны ею къ жизни, и рискуетъ погибнуть въ развалинахъ произведеннаго ею самой разрушенія. А между тѣмъ внимательное изученіе его доктрины не можетъ не обнаружить въ ней двѣ стороны: сторону деструктивную и сторону конструктивную, и критика, обычно останавливающаяся на первой и опускающая вторую, не отражаетъ, быть можетъ, самаго интереснаго въ этомъ парадоксальномъ ученіи. Ученіе Штирнера преслѣдуетъ не только отрицательную задачу, но и положительную; оно имѣетъ свой особый позитивный центръ, свое жизненное ядро, вокругъ котораго вращается его *утверждающая* мысль. Вскрыть эту положительную часть доктрины значило бы, между прочимъ, создать возможность новаго освѣщенія того отношенія, въ которомъ теорія Штирнера стоитъ къ системѣ Гегеля. Ибо, если въ своей деструктивной части это ученіе является полнымъ антиподомъ системы Гегеля, то въ своей конструктивной части оно обнаруживаетъ такія черты, которыя позволяютъ говорить уже не о противоположности и непримиримости, а заставляютъ прослѣдить извѣстныя тонкія нити идейнаго сродства и, можетъ быть, даже продолжательства. Могло бы, напр., обнаружиться, что ученіе Штирнера имѣетъ извѣстныя точки отправленія, которыя не были настолько чужды автору «Философіи Исторіи», какъ это принято считать, и званіе гегелянца, обычно дающееся Штирнеру, получило бы, возможно, болѣе серьезное освѣщеніе и оправданіе.

Обнаружить это и подтвердить съ силой несомнѣнности невозможно, конечно, въ предѣлахъ даннаго очерка. Здѣсь мы можемъ попытаться вскрыть лишь *первую* половину тезиса съ тѣмъ, чтобы этотъ анализъ намѣтилъ въ общемъ матеріалъ, необходимый для подтвержденія второй половины. При этомъ для того, чтобы сообщить анализу и выводамъ большую опредѣленность, мы возьмемъ доктрину Штирнера, какъ самостоятельное, обособленное и какъ бы замкнутое въ себѣ логическое построеніе, оставимъ въ сторонѣ политическую и идейную атмосферу его времени и въ самой доктринѣ его выдѣлимъ ту центральную и основную проблему, въ нѣдрахъ которой скрытъ съ одной стороны путь отъ Гегеля къ Штирнеру, съ другой стороны жизненный нервъ изслѣдуемаго нами ученія. На этой проблемѣ мы и сосредоточимъ свое вниманіе.

II.

Доктрину Штирнера принято характеризовать, какъ ученіе *крайнюю индивидуализма*. При этомъ подъ *индивидуализмомъ* разумѣютъ обыкновенно ученіе, утверждающее примать или первенство личности. Согласно этому *крайній* индивидуалистическій характеръ будетъ носить ученіе, утверждающее исключительность этого первенства, или, кромѣ того, не останавливающееся еще передъ всѣми послѣдовательно вытекающими изъ такого примата выводами. Такое пониманіе индивидуализма представляется намъ недостаточно опредѣленнымъ и излишне широкимъ. Оно является недостаточно опредѣленнымъ въ лицѣ обоихъ терминовъ: *примата* и *личности*. Терминъ первенства можетъ имѣть не одно, а цѣлый рядъ самостоятельныхъ значеній въ зависимости отъ внутренней сущности тѣхъ коррелятивныхъ моментовъ, извѣстное соотношеніе которыхъ утверждается самымъ приматомъ. *Логическій* примать одного понятія передъ другимъ, *методологическій* примать понятія передъ изучаемой совокупностью «предметовъ», *генетическій* примать одного конкретнаго момента передъ другимъ конкретнымъ моментомъ и наконецъ *трансцендентальный* примать одной цѣнности (въ томъ или иномъ ея значеніи) передъ другой—все это настолько различныя (и методологически, и по существу) представленія, что объединять ихъ подведеніемъ подъ родовое понятіе «первенства вообще» не представляется намъ цѣлесообразнымъ въ познавательномъ отношеніи. Индивидуализмомъ, думается намъ, слѣдуетъ называть только *философскую* (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова) доктрину, т. е. ученіе, утверждающее не примать личности вообще, или одинъ изъ первыхъ трехъ указанныхъ приматовъ, а первенство личности въ ряду цѣнностей, или соотвѣтственно—цѣлей. Индивидуализмъ является съ этой, болѣе узкой и опредѣленной, точки зрѣнія—не формальнологическимъ, и не методологическимъ, и не генетическимъ (и соотв. вообще не позитивно-научнымъ) терминомъ, а философско-научнымъ. И вотъ, если охарактеризовать доктрину Штирнера, какъ индивидуалистическую съ этой, болѣе узкой, точки зрѣнія, то мы замѣтимъ тотчасъ-же, что индивидуалистическое ученіе не можетъ быть *чисто деструктивнымъ*. Въ самомъ дѣлѣ, утверждая извѣстную цѣнность, какъ первую и положительную, въ противоположность другимъ момен-

тамъ, которымъ отводится второстепенное мѣсто, и въ противоположность другимъ ученіямъ, цѣнности которыхъ отвергаются, индивидуалистическая доктрина, какой бы крайній характеръ она ни носила, будетъ производить свою критику именно ради этой утверждаемой цѣнности: она будетъ по необходимости двигаться въ ряду созидающемъ, а не разрушающемъ только. Отсюда выводъ: если ученіе Штирнера съ философской точки зрѣнія есть ученіе индивидуалистическое, то оно должно имѣть *конструктивную* часть, въ которой будетъ устанавливаться *философскій приматъ личности*. Въ дальнѣйшемъ мы дадимъ этому и апостериорное подтвержденіе.

Однако, недостаточная опредѣленность указаннаго выше опредѣленія индивидуализма этимъ не ограничивается. Самыя понятія: индивидуума или личности (приравняемъ условно эти два термина) съ одной стороны, и цѣнности—съ другою, далеко не являются однозначными. Прежде всего, въ предѣлахъ самого философскаго индивидуализма къ понятію «цѣнности вообще» возможны различные подходы въ различныхъ рядахъ разсмотрѣнія и нетрудно было бы убѣдиться, что въ связи съ этими подходами можетъ мѣняться и внутренняя структура понятія личности и характеръ утверждаемаго примата. Мы имѣемъ въ виду тѣ различія, которыя вносятся въ индивидуалистическое ученіе въ зависимости отъ того, строится ли оно въ ряду *цѣнностей, нормъ, или цѣлей*. Но не въ этомъ лежитъ у насъ въ данный моментъ центръ тяжести, и мы условно оставимъ въ сторонѣ этотъ путь, какъ требующій самостоятельнаго и сложнаго анализа и являющійся для насъ сравнительно второстепеннымъ. Намъ интересуется сейчасъ то дальнѣйшее опредѣленіе и подраздѣленіе индивидуалистическихъ ученій, которое зависитъ отъ способа построения самого *понятія личности*.

Индивидуалистическое ученіе можетъ видѣть *сущность личности* или въ извѣстныхъ опредѣленныхъ свойствахъ человѣка ¹⁾ или во всей совокупности его свойствъ, какъ таковой.

Въ *первомъ* случаѣ въ понятіе личности войдутъ въ качествѣ его

¹⁾ Мы условно оставляемъ въ сторонѣ вопросъ о тѣхъ основаніяхъ, которыя могутъ оправдать эту новую постановку: представленія о *человѣкѣ* на мѣсто представленія объ *индивидуумѣ* или *личности*. Эти основанія могутъ имѣть психо-физиологическій, психологическій, этический, метафизическій или религіозный характеръ—въ данный моментъ это для насъ безразлично.

признаковъ только тѣ опредѣленные свойства конкретнаго человѣка, которыя признаются имѣющими особую важность по тѣмъ или инымъ соображеніямъ. Принципъ отбора этихъ свойствъ можетъ состоять (ограничиваемся двумя наиболѣе простыми и типичными случаями): или просто въ признаніи этихъ свойствъ общераспространенными — и въ этомъ случаѣ передъ нами примѣръ обычной, «безразличной» къ изучаемому матеріалу эмпирической индукціи (образованіе родового понятія путемъ «отвлеченія» общихъ признаковъ отъ элементовъ многообразной множественной данности), или же въ приданіи особой философской цѣнности тѣмъ или инымъ свойствамъ людей, какъ сложныхъ существъ; при этомъ свойства людей, получающія такую философскую цѣнность, могутъ быть въ свою очередь отобраны эмпирически-индуктивнымъ или специально умозрительнымъ путемъ. Далѣе, свойства людей, образующія искомую «сущность» личности могутъ мыслиться въ ихъ идеально-очищенномъ видѣ, въ томъ видѣ, въ какомъ они, можетъ быть, никогда и не встрѣчаются въ дѣйствительности, или въ ихъ реальномъ, обычномъ видѣ; при чемъ привнесеніе «очищенія» въ эмпирически-индуктивный «безразличный» путь, заставляетъ его (нерѣдко это совѣмъ не сознается) утратить его научную безразличность и приближаетъ его къ философскому пути. Наконецъ, совокупность этихъ свойствъ (безразличныхъ въ смыслѣ философской цѣнности или философски-цѣнныхъ) можетъ представляться не просто отвлеченнымъ понятіемъ, а сущностью, гипостазированной, надѣленной реальностью — чѣмъ-то вродѣ средневѣковыхъ *universalia*, или платоновскихъ идей ¹⁾.

Во всѣхъ этихъ пониманіяхъ конкретное естество отдѣльнаго человѣка разрывается на «части», на отдѣльные свойства, и «индивидуальнымъ» признается не все его сложное существо въ цѣломъ, а только извѣстная группа отдѣльныхъ свойствъ. Съ этой точки зрѣнія конкретный человѣкъ оказывается «индивидуумомъ» лишь въ мѣру наличности этихъ общихъ свойствъ; лишь постольку онъ и признается затѣмъ верховной цѣнностью, или соотв. цѣлью, индивидуалистическаго построенія. При этомъ,

1) Всѣ эти пути и подраздѣленія, которыхъ мы не можемъ прослѣдить здѣсь подробно, могутъ, конечно, переплетаться и скрещиваться, и образовывать новыя сложныя образованія. Въ нашу задачу не входитъ ихъ исчерпывающее перечисленіе.

особенно въ случаѣ идеализированія установленныхъ свойствъ, создается возможность того, что далеко не всѣ конкретные люди оказываются «индивидуумами» въ высшемъ смыслѣ этого слова: люди раздѣляются тогда на такихъ, которые обладаютъ этими важными и цѣнными свойствами и такихъ, которые ими не обладаютъ. При индуктивномъ же и эмпирическомъ, такъ называемомъ «безразличномъ», образованіи понятія, особенно если соблюдается полнота индукціи, можетъ быть за то гарантировано, что каждый *человѣкъ*, какъ таковой, будетъ обладать этими важными свойствами и что слѣдовательно индивидуумами окажутся *всѣ* люди. Отсюда возможность аристократической и демократической окрашенности въ индивидуалистической доктринѣ.

Другимъ типомъ индивидуалистическаго ученія является тотъ типъ его, который видитъ сущность личности не въ той или иной специфической группѣ свойствъ, добытой аналитическимъ разложеніемъ представленій о конкретныхъ людяхъ, т.-е. «разрывомъ», произведеннымъ въ цѣлостной ткани конкретного индуктивной обобщающей мыслью,—а во всей совокупности свойствъ каждаго конкретного человѣка, какъ такового. Сущность личности съ этой точки зрѣнія состоитъ во всемъ, взятомъ въ цѣломъ *своеобразіи каждаго отдельнаго человѣка*. Каждый человѣкъ представляетъ изъ себя въ своей конкретности *единственное* въ своемъ родѣ, неповторяемое сочетаніе свойствъ. Каждое изъ этихъ свойствъ входитъ въ его сущность не потому, что оно обще ему съ другими и не постольку, поскольку оно общераспространено; и не потому, что оно имѣетъ какое-нибудь особенное *преимущество* передъ другими свойствами, основывающееся на его сравнительно ббльшей устойчивости и повторяемости; и не постольку, поскольку оно обладаетъ исключительной высшей цѣнностью, обоснованной научно, выведенной метафизически, или постигнутой въ религіозномъ порядкѣ,—но потому и постольку, поскольку оно входитъ наличнымъ членомъ именно въ этотъ данный своеобразный, конкретный комплексъ свойствъ. *Наличность, данность* этого свойства въ извѣстномъ отрѣзкѣ конкретного, сочетающемъ его своеобразно съ другими наличными свойствами, есть *ultima ratio* пріятія его въ искомую *сущность индивидуума*. Не общее важно въ человѣкѣ и его свойствахъ, а частное; и частное не въ мѣру только своей оригинальности и своеобразія, а въ мѣру одной

своей наличной данности. При такомъ пониманіи въ человѣкѣ не производится разрыва на существенное и не существенное; въ немъ *все* существенно въ мѣру одной своей наличности. И люди при послѣдовательномъ проведеніи этой точки зрѣнія не раздѣляются на причастныхъ и непрічастныхъ высшимъ свойствамъ, на высшихъ существъ и низшихъ. Цѣнностью и цѣлью объявляется въ такихъ индивидуалистическихъ доктринахъ — каждый конкретный человѣкъ во всемъ своемъ своеобразіи.

Не слѣдуетъ думать однако, что въ такихъ доктринахъ нѣтъ вообще понятія индивидуума, наполненного родовыми признаками. Такое понятіе есть и здѣсь, — сознается оно, или не сознается, — и содержаніе его заполнено общими признаками, добытыми анализомъ; но не анализомъ специфическихъ свойствъ представленія «человѣкъ», или «духовное въ человѣкѣ», а анализомъ общаго «формальнаго» свойства *конкретности* всякаго человѣка, какъ части конкретной дѣйствительности. Индивидуумъ въ такомъ пониманіи есть не человѣкъ въ мѣру своихъ видовыхъ свойствъ, но человѣкъ въ мѣру своего *родового свойства конкретности*. А такъ какъ мѣра этого свойства у всѣхъ людей одинакова, то отсюда гарантія того, что «индивидуумами» окажутся всѣ люди безъ изыятія: восхожденіе къ родовому признаку гарантируетъ здѣсь полноту объема понятія ¹⁾.

Однако и въ этомъ случаѣ возможенъ процессъ мысли, аналогичный первому. Именно, отдѣльные признаки, входящіе въ составъ понятія о конкретномъ, мыслятся первоначально, какъ свойства, принадлежащія *всему конкретному*, какъ таковому: таковы признаки сложности, своеобразія, неповторяемости и т. д. Но послѣ того, какъ индивидуумъ *именно въ мѣру своей конкретности* объявляется верховной цѣнностью и цѣлью, — общія свойства конкретного начинаютъ получать постепенно въ противовѣсъ другимъ специфическимъ свойствамъ человѣка, значеніе *особой*, преимущественной *цѣнности* и соотвѣтственно, въ отнесеніи къ тому, что мыслится во временномъ процессѣ, — отгѣнокъ нормативности, долженствованія. Слагается опять представленіе о томъ,

¹⁾ Мы не входимъ здѣсь въ разсмотрѣніе того соображенія, что „конкретность“ есть признакъ съ несравненно болѣе широкимъ объемомъ, чѣмъ представленіе о людяхъ, или даже о всѣхъ живыхъ существахъ. Здѣсь индивидуализму раскрываются несравненно болѣе широкія перспективы, чѣмъ рѣшеніе соціального вопроса, и мы условно отодвигаемъ эту проблему.

что если человекъ цѣненъ именно въ силу однихъ своихъ свойствъ, родовыхъ, а не въ силу другихъ, специфическихъ, «человѣческихъ», то онъ будетъ тѣмъ цѣннѣе, чѣмъ сильнѣе эти цѣнные свойства будутъ преобладать надъ нецѣнными. А въ этомъ представленіи уже содержится цѣликомъ, въ видѣ предпосылки, допущеніе того, что сочетаніе цѣнныхъ свойствъ съ нецѣнными можетъ быть у людей различно и что, слѣдовательно, одинъ человекъ можетъ быть болѣе «конкретнымъ», а другой менѣе «конкретнымъ». Сужденіе: «всякій человекъ конкретенъ и постольку цѣненъ» превращается постепенно въ другое: «всякій человекъ *долженъ* быть «конкретнымъ» и постольку *будетъ* цѣннымъ». Упрочивается представленіе о томъ, что хотя всѣ люди одинаково конкретны въ *обычномъ* смыслѣ слова, но не всѣ одинаково «конкретны» въ *вышемъ, нормативномъ* смыслѣ. Понятіе конкретности со всѣми своими признаками удвоится, сначала методологически—переходя въ новый цѣнно-нормативный рядъ,—потомъ и по существу; признаки сложности, своеобразія и т. д. получаютъ новые оттѣнки, новое значеніе, *нормативная конкретность* можетъ быть даже обогащается въ своемъ составѣ новыми признаками, уже вполнѣ нормативно-телеологическаго значенія, и выдвигается новый идеалъ, идеалъ *истинной конкретности*. Складывается *новое* философское ученіе о цѣнности, или, опредѣленнѣе говоря, новое положительное ученіе о нравственности.

Таковы два типа индивидуалистическихъ доктринъ.

III.

Если мы отвлечемся теперь отъ анализа и классификаціи другихъ видовъ философскаго и не философскаго индивидуализма и попробуемъ примѣнить добытую схему къ ученію Штирнера, то вопросъ, который намъ придется рѣшить, будетъ состоять въ слѣдующемъ: къ какому изъ этихъ типовъ стоитъ ближе ученіе Штирнера. И для этого намъ придется обратиться къ разсмотрѣнію его понятія личности по существу.

Штирнеръ не знаетъ терминовъ «индивидуумъ», «личность». Любимый терминъ его для выраженія этого представленія есть терминъ Я, «Ich». Опасность такого словоупотребленія бросается въ глаза съ самаго начала. Системы нѣмецкаго идеализма использовали этотъ терминъ съ такою широтой и вкладывали

въ него такое разнообразное и многоцвѣтное содержаніе, что оттѣнковъ его нельзя перечислить вкратцѣ. Штирнеръ самъ чувствуетъ это и обращается нѣсколько разъ ¹⁾ къ отмежеванію своего «Я» отъ «Я» Фихте, называя Фихте открыто и по имени. И тѣмъ не менѣе у Штирнера нельзя найти сколько-нибудь систематически развитого и формулированного ученія о личности. Весь трудъ по собиранію и анализу разбросанныхъ тамъ и сямъ оговорокъ, указаній, случайныхъ разъясненій и т. под., выпадаетъ на долю сторонняго изслѣдователя. И если сопоставить собранный такимъ образомъ матеріаль, то можно придти къ слѣдующимъ выводамъ.

Основное опредѣленіе Штирнеровскаго «Я» состоитъ въ томъ, что оно «единственно». Эту «единственность» личности пытались понимать самымъ различнымъ образомъ и часто совсѣмъ неправильно.

Такъ, прежде всего, ее не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ теоретико-познавательнаго субъективизма. Проблема *познанія*, или, тѣмъ болѣе, научнаго познанія не играетъ у Штирнера ни первенствующей, ни сколько-нибудь самостоятельной роли. Правда къ числу ниспровергаемыхъ имъ цѣнностей принадлежитъ и теоретическое представленіе объ истинѣ, и Штирнеръ не устаетъ возвращаться къ аргументаціи противъ нея и издѣвательству надъ ней ²⁾. Но отверженіе ея является для него лишь послѣдовательнымъ выводомъ изъ болѣе общаго тезиса, содержащаго отверженіе «объективныхъ» сущностей и цѣнностей вообще. Построеніе Штирнера имѣетъ цѣлый рядъ теоретико-познавательныхъ предпосылокъ, окрашенныхъ опредѣленно въ оттѣнокъ логическаго номинализма, но о *теоріи* познанія здѣсь, конечно, говорить не приходится. Невозможно говорить также въ примѣненіи къ нему о *гносеологическомъ субъективизмѣ*. Штирнеръ знаетъ тотъ субъективистическій переворотъ, который былъ подготовленъ въ новой философіи англійскими эмпириками и закрѣпленъ Кантомъ ³⁾; онъ самъ иногда пользуется аргументами субъективистическаго характера, указывая на то, что предметами состояній нашего сознанія или нашей «души»

¹⁾ См., напр., Stirner. Der Einzige. Ausg. Reclam, Ss. 178, 213 и др. Въ дальнѣйшемъ всѣ страницы будутъ указаны по этому же изданію.

²⁾ Der Einzige. Ss. 47. 59. 100 и. а. О наукѣ см., напр., 5, 198.

³⁾ Срв., напр., Der Einzige, S. 104.

являются наши же представленія, не больше ¹⁾). Но онъ нигдѣ не останавливается серьезно на послѣдовательномъ познавательномъ проведеніи этого примата и основныя проблемы гносеологическаго субъективизма—опредѣленіе понятія «субъекта познанія», разложеніе всего познаваемаго на состоянія субъекта, реконструкція и обоснованіе, такъ или иначе понимаемаго, «объективнаго» момента въ познаніи и друг. — нисколько не интересуютъ его мысль. Скользя мимо нихъ, онъ просто и легко ведетъ обыкновенно свою аргументацію въ терминахъ наивнаго реализма и тотъ «субъективизмъ», которымъ дѣйствительно пропитана его развѣдающая критика, лежитъ по существу внѣ плоскости теоріи познанія. У послѣдней онъ заимствуетъ лишь отъ времени до времени ея критическое оружіе, но съ его стороны это не болѣе, какъ полемическій пріемъ, который можетъ облегчить ему борьбу съ противостоящими ему сущностями; при этомъ онъ не забываетъ указать на то, что его совершенно не удовлетворяетъ критика гносеологовъ-субъективистовъ ²⁾). Однимъ словомъ, субъективизмъ Штирнера имѣетъ не теоретическій и познавательный характеръ, а *практически-боевой*, и теоретическія цѣнности беспокоятъ его лишь постольку, поскольку это можетъ быть важно для программы практическаго борца.

Точно также не слѣдуетъ понимать «единственность» Штирнера въ смыслѣ, близкомъ къ *солипсизму*. Подъ солипсизмомъ разумѣется такая *онтологическая* точка зрѣнія, которая приписываетъ *реальность* только одному субъекту, именно тому, который исповѣдуетъ или *утверждаетъ* эту точку зрѣнія. Бытіе, приписываемое субъектомъ себѣ самому, можетъ имѣть характеръ (беремъ законченныя формы солипсизма) метафизическій или эмпиристическій. *Метафизическое* бытіе, построенное изъ понятія, есть вообще одинъ изъ тѣхъ моментовъ, которые отвергаются Штирнеромъ неизмѣнно и ежеминутно; въ частности онъ съ особенной силой и отчетливостью настаиваетъ на томъ, что въ его ученіи «Я» не имѣетъ значенія метафизически абсолютнаго ³⁾). Почти не вызываетъ сомнѣнія вопросъ о томъ, мо-

1) Срав. Der Einzige, S. 5, 68 или 214 и друг.

2) Напр., Der Einzige. S. 104.

3) Der Einzige. S. 213.

жетъ ли ученіе, отвергающее метафизическое бытіе вообще, утверждать метафизическую реальность (или соотв. *исключительную* метафизическую реальность) *единичнаго*, именно утверждающаго, *субъекта* ¹⁾. У Штирнера намъ не удалось найти никакихъ слѣдовъ такого противорѣчія. Но и *эмпиристически* понимаемаго солипсизма у Штирнера нѣтъ. Правда, онъ выражается иногда такъ, что можно подумать, будто онъ дѣйствительно исповѣдуетъ единственную, исключительную реальность *своего эмпирическаго «Я»*. Такъ, преодоленіе міра даетъ Мнѣ, по его словамъ, возможность стать «безмірнымъ» (Weltlos) ²⁾; себя и все другое Я создаю изъ себя самъ и вновь самъ все разрушаю и разрѣшаю ³⁾ и т. д. Но для пониманія такихъ выраженій ихъ нужно брать въ контекстѣ и въ связи съ основными идеями ученія. Тогда мы увидимъ, что «единственность», сомодѣлательное творчество и «самотворчество» — не составляютъ принадлежности одного только единаго (можетъ быть, принадлежащаго самому Штирнеру) «Я». Такое же «Я» Штирнеръ признаетъ за каждымъ буквально человѣкомъ, даже независимо отъ того, сознаетъ онъ его въ себѣ, или не сознаетъ; и это «Я» въ каждомъ изъ насъ единственно ⁴⁾. Всѣ должны разсматривать себя какъ единственныхъ, говоритъ Штирнеръ; всякій долженъ общаться съ другими и подходить къ другимъ какъ единственный ⁵⁾. Слѣдовательно, «единственность», по Штирнеру, не есть атрибутъ, принадлежащій или свойственный *количественно единому* моменту: «единственныхъ», по его ученію, должно быть *много*, и это обнаруживаетъ съ совершенной ясностью, что анализируемый терминъ выдвинуть изъ плоскости *количественной* и перенесенъ въ сферу *качественности*. Единственность Штирнеровскаго «Я» нельзя понимать количественно, въ смыслѣ отрицанія возможной двойственности или множественности такихъ «Я».

1) Въ видѣ возраженія противъ этого аргумента нельзя было бы сослаться на систему Фихте Старшаго: Фихте отвергалъ категорически не метафизическую реальность вообще, а метафизическую реальность *объекта*, т.-е. *вещи* въ себѣ. Это не лишало его возможности перейти къ утвержденію метафизической реальности *субъекта*.

2) Der Einzige. S. 113.

3) Der Einzige. Ss. 14, 41, 213, 271 и. а.

4) Der. Einzige S. 159, 243, 285 и. а.

5) Ibid. S. 159.

И когда онъ говоритъ о томъ, что дѣйствительно, реально только «Я», то онъ разумѣетъ подъ этимъ не «Я» автора, а «Я», которое живетъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, — «Я», которое живетъ въ «Ты», «Мы», «Вы» ¹⁾ и т. д. Онъ говоритъ иногда прямо: «Ich, der Mensch» ²⁾. Поэтому онъ такъ часто ведетъ аргументацію не отъ перваго лица, а безлично, обращаясь къ «Ты», къ другому, другимъ, убѣждая, проповѣдуя, приписывая ему, или имъ, всѣ свойства этого «Я». Реальность и *исключительную* реальность Штирнеръ признаетъ не за одной *количественно* опредѣленной личностью, а за *каждой личностью въ мѣру ея эмпирической конкретности*. Но если такъ, то ясно, что нельзя говорить о солипсизмѣ у Штирнера, ибо солипсизмъ включаетъ въ себя именно количественную единственность реального субъекта. Помимо этого, слѣдуетъ всегда имѣть въ виду, говоря о Штирнерѣ, что самый терминъ «реальности» не имѣетъ у него чистаго и выработаннаго *онтологическаго* значенія, но получаетъ иногда опредѣленно выраженный цѣлностный, или соотв. телеологическій смыслъ. Это должно уясниться въ дальнѣйшемъ. Теперь же замѣтимъ только еще, что можно было бы безъ труда доказать, что Штирнеръ всегда трактуетъ и мѣръ природы, какъ имѣющій независимую отъ личности реальность, и «творческое поглощеніе» міра, о которомъ онъ любитъ говорить, получаетъ въ его устахъ также не онтологическій, а телеологическій смыслъ. Однимъ словомъ, Штирнеръ нигдѣ не отрицаетъ ни реальности другихъ личностей, ни реальности міра природы, и на этомъ мы можемъ остановиться въ нашей отрицательной характеристикѣ.

Но какой же смыслъ имѣетъ въ такомъ случаѣ въ его устахъ терминъ *единственности*?

Опредѣленіе личности какъ «единственной» есть для Штирнера то опредѣленіе, которое сосредоточиваетъ и преломляетъ въ себѣ всѣ остальные ея свойства и опредѣленія. Это—идейный фокусъ понятія, въ которомъ собираются всѣ лучи, сходящіеся сюда и расходящіеся отсюда по всѣмъ пунктамъ периферіи доктрины. Перебрать основные оттѣнки этого термина значитъ найти и опредѣлить *идейный центръ* всего ученія. Штир-

¹⁾ Ibid. S. 229 и. а.

²⁾ Ibid. S. 178.

неръ самъ, повидимому, думалъ такъ и поэтому выдвигалъ это представленіе во всѣхъ суммирующихъ ученіе формулировкахъ.

Личность единственна у Штирнера прежде всего потому, что она *качественно не повторяема*. Это значить, что подобной ей другой личности не можетъ существовать и потому нельзя и найти. Кажалось бы, что этотъ тезисъ, продуманный послѣдовательно до конца, долженъ привести къ нѣкоторой нелѣпости. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли утверждать полное отсутствіе подобія между какими бы то ни было данными содержаниями сознанія, тѣмъ болѣе между двумя представленіями о живыхъ людяхъ? Можно ли ставить внѣшнія границы и опредѣленные запреты одной изъ основныхъ функций познающаго разума—отысканію сходнаго и подобнаго во множествѣ? А если не поставитъ этихъ границъ и запретовъ, то мысль, индуктивно изучающая и аналитически разлагающая познаваемый предметъ, всегда найдетъ извѣстныя сходства и подобія въ данномъ матеріалѣ познанія, ибо подобіе есть всегда подобіе *въ чемъ-нибудь опредѣленномъ*. Но именно это-то возраженіе и отбѣняетъ позицію Штирнера. Говоря о подобии и неповторяемости, онъ имѣетъ въ виду не подобіе въ чемъ-нибудь одномъ, опредѣленномъ, или не какое-либо одно опредѣленное подобіе, а подобіе *во всемъ цѣломъ и сложномъ комплексъ свойствъ, какъ таковомъ*. Штирнеръ беретъ личность человѣка во всей ея цѣльности, не разрѣшая и не разлагая ее на отдѣльныя стороны и свойства. И *въ такомъ видѣ* утверждаетъ ея неповторяемость, ея единственность. Именно эта, получающаяся такимъ образомъ особенность, своеобразность, неповторяемость и выдвигается Штирнеромъ на первый планъ. Каждый, говоритъ онъ, исключителенъ и эксклюзивенъ въ своей единственности ¹⁾; каждый единственный настолько разнится отъ всѣхъ другихъ единственныхъ, что образуетъ по отношенію къ нимъ послѣднюю и самую рѣшительную противоположность ²⁾; какъ единственный ты не имѣешь ничего «общаго» съ другими, настолько, что даже о противоположности въ настоящемъ смыслѣ нельзя говорить ³⁾ (ибо противоположность есть видъ логическаго объединенія въ третьемъ, общемъ). Общаго между личностями

1) Der Einzige. S. 241.

2) Ibid. S. 243.

3) Ibid. S. 243.

только одно — это ихъ неодинаковость, но и она существуетъ только для третьяго лица, сравнивающаго ¹⁾). Здѣсь у Штирнера обнаруживается то диалектическое увлеченіе, о которомъ мы говорили выше. Мы увидимъ сейчасъ, что личности имѣютъ между собой гораздо больше общаго по его собственному признанію, чѣмъ могло бы показаться. Пока же установимъ, что въ основаніи тезиса о неповторяемости у Штирнера лежитъ внутренній, категорическій отказъ подвергнуть представленіе о личности какому-нибудь аналитическому разложенію. Здѣсь именно тотъ пунктъ, передъ которымъ останавливается остріе его аналитическаго ума. Его ученіе, все пропитанное духомъ разложенія, несущее съ собою какое-то побѣдоносное опьянѣніе анализомъ, устанавливаетъ здѣсь нѣкоторый запретъ, познаетъ здѣсь аскезъ и воздержаніе. Это особенно интересно для тѣхъ, кто не отводитъ должнаго мѣста конструктивной сторонѣ Штирнеровскаго ученія: наиболѣе аналитическая доктрина имѣетъ всегда такой пунктъ, который сознательно или безсознательно не подвергается въ ней анализу; этотъ-то пунктъ и интереснѣе всего бываетъ освѣтитъ, ибо съ него начинается положительное построеніе. Въ частности для Штирнера подвергнуть анализу извѣстное представленіе, разложить его на его составные моменты, значить обезцѣнить, «entweihen», скрывающееся за ними переживаніе цѣнности. Тѣмъ знаменательнѣе то чувство негодованія, съ которымъ онъ возстаетъ противъ всякаго разрыва, всякаго разложенія личности на составные моменты. Это представленіе онъ хотѣлъ бы оставить въ неразложенномъ, слитномъ, *интуитивно переживаемомъ* видѣ, и, конечно, потому, что онъ больше, чѣмъ кто-нибудь, зналъ и чувствовалъ, какъ обезцѣнивается иногда то, на что открыто и безжалостно посягнуло рационализирующее, разлагающее разсмотрѣніе. Безчисленное множество разъ Штирнеръ возвращается къ утвержденію той мысли, что нельзя видѣть сущность личности въ какомъ-нибудь отдѣльномъ свойствѣ ея, оторванномъ отъ остальныхъ и получившемъ значеніе родового признака. Ни добродѣтельность, ни нравственность, ни святость, ни участіе въ обществѣ, ни гражданская принадлежность, ни признаніе, исходящее отъ государства—словомъ ни одно свойство и опредѣленіе человѣка не

¹⁾ Ibid. S. 243.

образуетъ и не можетъ образовать его сущности ¹⁾. *Сущности личности нельзя найти черезъ ея разложене* — вотъ одно изъ основныхъ убѣжденій Штирнера, и вѣрность нашей формулы не нуждается ни въ какихъ ссылкахъ и подтвержденіяхъ, ибо ею проникнута каждая страница книги. Анализъ не есть тотъ путь, который ведетъ къ обрѣтенію этой искомой сущности. Здѣсь необходимъ путь *непосредственнаго синтеза*, путь цѣлостнаго, неразлагающаго воспріятія личности во всей ея единственности и неповторяемости.

Но каждая личность, каждое «Я», именно потому не повторяемо, что бесконечно сложно, и именно потому бесконечно сложно, что конкретно.

Индивидуумъ конкретенъ, это значить у Штирнера, что онъ имѣетъ эмпирическое бытіе, эмпирическую, созерцательную дѣйствительность. И прежде всего онъ имѣетъ дѣйствительность, реальность. Штирнеръ безъ конца повторяетъ, что «Я»—это дѣйствительный человѣкъ, «*der wirkliche Mensch*», что «Я»—это живое реальное человѣческое существо ²⁾. Мало того и вообще реально только то, что имѣетъ такую эмпирическую конкретность. Реально, по Штирнеру, только единичное, только конкретный эмпирическій экземпляръ; всеобщее же («*das allgemeine*») — не реально въ его глазахъ, ни какъ родовое отвлеченное понятіе, ни какъ конкретная совокупность. Вся книга его можетъ разсматриваться какъ стремленіе отстоять эти два тезиса. Понятіе есть лишь мысль человѣка, «моя» мысль, «мое» созданіе: «Я» его творю и «Я» же его разрушаю ³⁾. Только отъ человѣка, отъ «меня» мысль получаетъ свою реальность: «Я» захочу — и разрушу ея тѣлесность ⁴⁾, и она разлетится какъ дымъ. Всеобщее, какъ понятіе, есть лишь нѣчто отвлеченное, пустое, безжизненное, и отъ груди этихъ безжизненныхъ всеобщностей долженъ быть освобожденъ живой индивидуумъ ⁵⁾. Онъ самъ, человѣкъ, реаленъ не какъ «человѣкъ вообще», а какъ единичное существо ⁶⁾. И именно отъ него, отъ *единичнаго* человѣка, въ единствен-

¹⁾ См. напр. *Der Einzige*. S. 207 u. v. a.

²⁾ См. хотя бы *Der Einzige*. Ss. 115, 202, 240, 291. u. v. a.

³⁾ *Der Einzige*. S. 22.

⁴⁾ *Der Einzige*. S. 22—23. Также 168.

⁵⁾ *Der Einzige*. S. 269, 213. u. a.

⁶⁾ См., напр., *Der Einzige*. S. 95, 149, 175, 235, 238, 285.

ности котораго «человѣкъ» впервые получаетъ существованіе, реальность ¹⁾, и зависитъ дать бытіе понятію, или не дать. Борьба съ гипостазирующимъ пониманіемъ мысли, съ превращеніемъ понятія въ нѣчто самостоятельно существующее, реальное;—ведется Штирнеромъ на протяженіи всей книги. Но и конкретныя совокупности — партія, общество, народъ, человѣчество—не имѣютъ у него реальности, особой, самостоятельной, отдѣльной отъ реальности «входящихъ» въ нихъ единичныхъ существъ. Они—только мысли, призраки; дѣйствительность ихъ—только въ единичныхъ, конкретныхъ существахъ ²⁾. Родъ — ничто ³⁾; ни онъ, ни одна изъ этихъ совокупностей не есть «Я» и не имѣетъ «Я» ⁴⁾. *Лошчскій реализмъ* и *соціальный универсализмъ*—вотъ два смертельные врага Штирнера. Освободить изъ-подъ ихъ ига конкретное человѣческое существо — вотъ его цѣль, его мечта, его задача. И освобожденія этого онъ думаетъ достигнуть тѣмъ, что критика его лишитъ *родовыя понятія* и *соціальныя образованія* сначала независимой отъ отдѣльнаго эмпирическаго человѣка *реальности*, а потомъ (по отношенію къ Штирнеру точнѣе было бы сказать: и вмѣстѣ съ тѣмъ) независимой отъ его признанія *цѣнности* и значенія, или соотв. независимаго отъ его признанія «примата».

Итакъ: реально только единичное. Въ мірѣ людей — реаленъ только единичный человѣкъ, единичные *люди* ⁵⁾, и притомъ реальностью эмпирической. Личность у Штирнера эмпирически-конкретна. Она отнюдь не общее понятіе; еще менѣе это—гипостазированная сущность. «Я»—это *живое я* ⁶⁾; это—*единичный* человѣкъ ⁷⁾; *отдѣльный* человѣкъ — ибо только онъ и есть человѣкъ ⁸⁾; не человѣкъ, какъ экземпляръ рода ⁹⁾; это — Ты, Я, Мы ¹⁰⁾; это не мысль, не идея ¹¹⁾; не идеаль, не прин-

1) Der Einzige. S. 285.

2) См. напр. Der Einzige. S. 291.

3) Der Einzige. 213.

4) Der Einzige. S. 207, 271.

5) Der Einzige. S. 5, 235, 285, 292.

6) Ibid. S. 196.

7) Ibid. S. 129 u. s. v. a.

8) Ibid. S. 132.

9) Ibid. S. 132.

10) Ibid. S. 240. 255 u. s. v. a.

11) Ibid. S. 175.

ципъ ¹⁾; это—*этотъ* человѣкъ,—*это* «я» ²⁾; это—*живое* «я» ³⁾; это «я, какъ я есмь» ⁴⁾; Hans oder Kunz» ⁵⁾; это—тѣлесное я ⁶⁾; «der leibhaftige Kunz» ⁷⁾; человѣкъ, взятый цѣликомъ со всѣмъ его тѣломъ и жизнью ⁸⁾; тѣлесный духъ ⁹⁾; не духъ только, больше чѣмъ духъ ¹⁰⁾; и не тѣло, только ¹¹⁾, больше чѣмъ *только* духъ и *только* тѣло: «ganze und leibhaftige Person» ¹²⁾; leibhaftiges Ich ¹³⁾; это—«Я» конечное, преходящее ¹⁴⁾, смертное: наличный человѣкъ ¹⁵⁾ и т. д. Словомъ, личность Штирнера—это эмпирически конкретный человѣкъ, взятый во всей своей сложности, со всѣми своими свойствами, стремленіями, желаніями, съ тѣломъ и душой. Именно эта-то личность, о которой Штирнеръ говоритъ, что ея нельзя *опредѣлить*, а можно *только описать* ¹⁶⁾, и становится у него затѣмъ верховной цѣнностью и цѣлью.

Но если личность Штирнера есть нѣчто эмпирически-конкретное, то въ ней должны быть раскрыты еще новыя и болѣе глубокія свойства, присущія всему эмпирически-конкретному, какъ таковому. Эти новыя свойства могутъ быть охарактеризованы однимъ общимъ терминомъ: *ирраціональность*. Именно тѣ свойства конкретного эмпирическаго, о которыхъ съ такимъ осужденіемъ говорилъ Гегель, Штирнеръ воспринимаетъ радостно, какъ самое высокое и самое цѣнное, и ставитъ во главу угла своей доктрины. Конкретное эмпирическое мыслилось Гегелемъ, какъ нѣкоторая сложная полнота моментовъ, какъ нѣчто чувственно реальное съ неопредѣленнымъ множествомъ сторонъ;

1) Напр. Der Einzige. 178.

2) Ibid. S. 203 u. s. v.

3) Ibid. S. 166 u. v. a.

4) Ibid. S. 204.

5) Ibid. S. 202.

6) Ibid. S. 202, 203, 205 u. a.

7) Ibid. S. 204.

8) Ibid. S. 21.

9) Ibid. S. 22.

10) Ibid. S. 42

11) Ibid. S. 62, 74, 91, 92, 199.

12) Ibid. S. 51, 158,

13) Ibid. S. 203, 205, 364, 417, 425.

14) Ibid. S. 213.

15) Ibid. S. 283.

16) Ibid. S. 201.

это конкретное бытіе есть у него подвижное, измѣнчивое, текучее «бываніе» и «становленіе», несоизмѣримое въ своей единичности разумнымъ формамъ мысли, всеобщему; не уловимое въ рациональныхъ терминахъ, не способное даже стать субъектомъ логическаго сужденія. Оно роковымъ образомъ самое богатое и передъ лицомъ разума—самое бѣдное. Все богатство, вся полнота конкретнаго—эмпирическаго была въ глазахъ Гегеля философски-безцѣнна; ибо онъ цѣнилъ только то, что могло жить въ формѣ разумнаго, и иррациональное, неспособное къ рационализаци, представлялось ему самымъ жалкимъ изъ всего мыслимаго. У Штирнера какъ разъ обратное.

Нигдѣ не сказывается съ такой силой полярность этихъ двухъ ученій, какъ именно въ отношеніи къ конкретному ¹⁾). Иррациональная глубина и сложность конкретной, эмпирически реальной личности вызываетъ у Штирнера не осужденіе и не отверженіе, а восторгъ и паѳосъ. «Личность» Штирнера богата именно тѣмъ богатствомъ своеобразныхъ, текучихъ, распыляющихся и разрешаемыхъ ею самою свойствъ, которое неуловимо въ рационалистическія формы и рамки. Здѣсь нѣтъ ничего прочнаго, застывшаго, коснѣющаго, связывающаго. Личность Штирнера творить все сама ²⁾); она каждый моментъ творить себя вновь ³⁾), обнаруживаетъ себя, открываетъ себя ⁴⁾), все разрушаетъ и разрешаетъ ⁵⁾); про нее никогда нельзя сказать, *что она есть* ⁶⁾ или *какова* она; она—сплошное саморазвитіе, самодѣятельность, самотворчество ⁷⁾); она не позволяетъ ни одной части своей собственности стать устойчивой и чувствуетъ себя хорошо только въ разрешеніи ⁸⁾). Словомъ, она какъ фонтанъ, играющій на солнцѣ, какъ взрывъ самоутвержденія и творчества. И въ этомъ вѣчномъ измѣненіи своемъ, въ этой безконечности неожиданныхъ уклоновъ и прихотливыхъ сочетаній — она не подвоима

¹⁾ Замѣтимъ здѣсь, что, говоря о полярности ученій Гегеля и Штирнера, мы все время имѣли въ виду, что примѣнительно къ Философіи Исторіи Гегеля этотъ тезисъ нужно будетъ измѣнить самымъ рѣзкимъ образомъ.

²⁾ Der Einzige. S. 14.

³⁾ Ibid. S. 178.

⁴⁾ Ibid. S. 190.

⁵⁾ Ibid. S. 213.

⁶⁾ Ibid. S. 213.

⁷⁾ Ibid. S. 230.

⁸⁾ Ibid. S. 168.

ни подъ какое понятіе, она не опредѣлима, непостижима; она есть нѣкоторая эмпирически данная безконечность. Штирнеръ произноситъ, повидимому, свои самыя завѣтныя формулы, говоря о томъ, что личность «*неизрѣченна*», «*неназываема*». Она не имѣетъ именъ, выражающихъ ея сущность; понятія, слова, названія не исчерпываютъ ея и не могутъ исчерпать. Здѣсь лежитъ путь въ *несказанное*. «Жалкій языкъ не имѣетъ для меня слова и Слово, Логосъ — для меня лишь голое слово». 1) «Я — человекъ, и ты — человекъ, но «человекъ» есть лишь мысль, всеобщее; ни Я, ни Ты — Мы не можемъ быть высказаны, Мы *неизреченны*, потому что только *мысли* изречены и состоятъ въ реченіи». 2) «О Богѣ говорится: «Не называютъ тебя имена». Это относится ко Мнѣ: ни одно *понятіе* не выражаетъ Меня, ничто не исчерпываетъ Меня изъ того, что выдаютъ за мою сущность; все это только названія». Такъ за эмпирической конкретностью личности раскрывается ея ирраціональная неисчерпаемая полнота. И эта безконечная сложность личности, взятой статически, усиливается ея динамической измѣнчивостью; личность Штирнера — это потокъ, въ который, по замѣчанію ученика Гераклита, Кратила, нельзя войти и единожды.

Теперь понятно, какъ вырастаетъ у Штирнера ученіе о неповторяемости личности. Личность конкретна, поскольку безконечно сложна въ своихъ свойствахъ, и притомъ недѣлима. Нужно или брать ее цѣликомъ, или утратить ее конкретность, поставивъ на мѣсто послѣдней абстрактную разложенность. Личность съ этой точки зрѣнія есть живая *неповторяемая безконечность*. Никто не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ — другой 3); каждый несравнимъ, единственъ 4). Своеобразіе — это вся моя сущность, мое существованіе, это — Я самъ 5). Оно порождаетъ неравенство, раздѣльность, особливость, но этого совсѣмъ не нужно уступать и отказываться отъ самого себя 6). Отсюда-то, Штирнеръ и приходитъ къ признанію того, что всякій самъ по себѣ вполне оторванъ, одинокъ и отрѣшенъ. Каждый имѣетъ нѣчто передъ

1) Der Einzige. S. 215.

2) Ibid. S. 364.

3) Ibid. S. 164.

4) Ibid. S. 164.

5) Ibid. S. 185.

6) Срв. Ibid. S. 242.

другимъ: себя самого или свою единственность; въ этомъ онъ останется исключителемъ и эксклюзивенъ. ¹⁾ Мы противоположны другимъ; и наша слабость не въ томъ, что эта противоположность существуетъ, а въ томъ, что она не полна и не цѣльна, т.-е. въ томъ, что мы не всецѣло отъ нихъ оторваны (Geschieden) ²⁾. Противоположность исчезаетъ въ полной и совершенной оторванности и единственности ³⁾. Здѣсь передъ Штирнеромъ и раскрывается необходимость признать, что каждый имѣетъ только одну единственную, доступную ему сферу творчества, любви, исканія и наслажденія: иррациональное безконечное богатство своей эмпирической личности. И, уйдя въ эту безконечность, Штирнеръ чувствовалъ моментами, что передъ нимъ открывается нѣкоторая, уже мистическая глубина въ нѣдрахъ человѣческаго существа. Онъ не только теоретически, отвлеченно сознавая, но и въ дѣйствительности, интуитивно, ощущалъ въ себѣ тогда нѣкоторую углубленную сферу молчанія, въ которой умираютъ слова и исчезаютъ мысли, и изъ которой рождается впервые настоящий и цѣльный порывъ. Тогда сфера мысли и догматизированной вѣры представлялась ему долгой ночью, и онъ начиналъ говорить о ликованіи безмыслія, о творческомъ безмысліи и о дающемся въ немъ освобожденіи ⁴⁾.

Но раскрыть въ себѣ и для себя эту сферу и вырастить изъ нея нѣчто цѣльное и, при всей интимности, общечеловѣчески глубокое—было дѣломъ, которое не могло ему удалиться. Пониманіе личности, какъ эмпирической конкретности, представляющей иррациональную и безконечную сложность сторонъ и свойствъ, не гарантируетъ вступленія на этотъ уводящій въ глубину путь. И Штирнеръ, сосредоточившій свое вниманіе на внѣшней периферіи личности, весь ушедшій въ ея *центробъжный* уклонъ и преимущественно въ его отрицательное обоснованіе, *оставилъ почти нетронутой культуру центра*. Вся сила его ума, вся работа его души ушла главнымъ образомъ на *отрицаніе* и *разрушеніе* того, что, казалось ему, стоитъ на пути свободному росту и развитію личности, и даже конструктивная часть периферического уклона личности осталась у него мѣстами недоработанной. Къ этому

¹⁾ Ibid. S. 241.

²⁾ Der Einzige. S. 243.

³⁾ Ibid. S. 243.

⁴⁾ Ibid. S. 175, 175. 396. 405.

присоединяется еще то обстоятельство, что отказомъ отъ метафизики и слѣдовательно,—въ примѣненіи къ внутреннему міру—отъ использования метафизической спекуляціи для разработки и закрѣпленія того, что можетъ быть добыто интроспективной интуиціей, Штирнеръ лишилъ себя необходимыхъ орудій и средствъ для такого углубленнаго пониманія личности. Его логическая точка зрѣнія открыла для него возможность понять личность человѣка какъ своего рода безконечность, коснуться безконечнаго въ человѣкѣ; но общія особенности его умонастроенія лишили его возможности уйти въ эту безконечность и дать теоретическое выраженіе и закрѣпленіе ошущеннымъ глубинамъ человѣческаго существа. Эта идея и это ошущеніе безконечнаго остались у Штирнера въ видѣ ряда неразработанныхъ намековъ и получили почти всецѣло эмпиристическое истолкованіе. Отсюда та печать суховатой и подчасъ неглубокой разсудочности, отъ которой несвободенъ даже лиризмъ и паѳосъ его философствованія.

И это выражается прежде всего въ томъ безразличномъ и трезвомъ настроеніи, съ которымъ Штирнеръ констатируетъ эмпирическія границы человѣческой личности. Съ признаніемъ безконечной сложности живого человѣческаго существа у него совмѣщается острое и кладнокровное сознаніе его эмпирической ограниченности. Съ значительной, несвойственной ему вообще уравновѣшенной здравостью Штирнеръ отдаетъ себѣ отчетъ въ имманентной наличности этихъ границъ и, можетъ быть, только два раза на протяженіи всей книги обнаруживаетъ сознаніе того, что границы этой природной данности могутъ угнетать живое самошущеніе личности. Съ легкимъ сердцемъ говоритъ онъ нерѣдко о томъ, что отъ *всего* все равно нельзя освободиться ¹⁾, напр., отъ силы тяжести ²⁾, отъ тѣлесности, отъ смерти и т. д. Абсолютная свобода нелѣпа и невозможна ³⁾. Нужно примириться съ этимъ, думаетъ Штирнеръ. И если у меня нѣтъ силъ взорвать скалу,—что жъ, я обойду ее ⁴⁾. Все, что можно, я заставлю служить себѣ ⁵⁾, съ прочимъ же примирюсь, поскольку природная

1) Der Einzige. S. 185.

2) Ibid. S. 360.

3) Ibid. S. 360. 359.

4) Der Einzige S. 195.

5) Срв. напр. Ibid. S. 195 и. а.

данность является для меня непреодолимой,—вотъ формулировка его точки зрѣнія. И съ этимъ же примирительнымъ, компромисснымъ отношеніемъ онъ подходитъ и къ вопросу о предѣлахъ *личной* потенціи. Говоря: „я хочу быть всѣмъ и имѣть все“, онъ добавляетъ „*чтомоу и чтомоу*“¹⁾, и предѣлы природной и личной данности и одаренности оказываются той преградой, передъ которой легко и скоро утихаетъ буря штирнеровскаго бунтарства. Эти границы, эти предѣлы личной потенціи, о которыхъ не любили говорить нѣмецкіе идеалисты и о выходѣ изъ которыхъ они всегда втайнѣ мечтали, конструируя его то въ родовыхъ, то въ индивидуальных терминахъ, то въ трансцендентномъ, то въ психологическомъ, то въ эстетическомъ ряду,—признаются Штирнеромъ безъ всякаго ощущенія трагическаго характера. И самое представленіе о томъ, что эмпирическое преходяще не только въ отдѣльныхъ атрибутахъ своихъ, что эмпирическая личность, какъ таковая, имѣетъ неизбѣжный, „естественный“ конецъ, что она конечна, смертна—не говоритъ ничего его душѣ. Освобожденіе личности, къ которому онъ стремится, движется не въ этомъ направленіи, а выражается въ постепенномъ и полномъ очищеніи человѣческой души отъ извѣстнаго рода представленій и внутреннихъ состояній. Отъ какихъ именно—ясно уже отчасти изъ всего сказаннаго; указать на это обстоятельнѣе—значитъ перейти отъ логическаго состава идеи личности къ ея философскому, въ узкомъ смыслѣ этого слова, разсмотрѣнію.

IV.

Посредствующимъ звеномъ, соединяющимъ ученіе о томъ, что представляетъ изъ себя личность въ своей внутренней сущности,—съ установленіемъ того, въ чемъ ея цѣнность и каковъ путь ея долженствованія, является основная посылка Штирнера, содержащая категорическій отказъ отъ всякаго аналитическаго разложенія или разрыва личности на болѣе или менѣе существенныя составныя части и свойства. Отказъ этотъ привелъ уже къ признанію единственности, неповторяемости, безконечной сложности, своеобразія, отрѣшенности и эмпирической

1) Ibid. S. 164. 167. 168.

ограниченности личности. Теперь этотъ отказъ долженъ быть послѣдовательно проведенъ въ ученіе о *цѣнности и долженствованіи*.

Верховной цѣнностью, опредѣляющей весь ходъ разрушенія и созиданія въ исканіяхъ Штирнера, является именно конкретная единственная личность во всѣхъ своихъ перечисленныхъ свойствахъ. Личность, какъ верховная цѣнность, берется цѣликомъ во всемъ своемъ своеобразіи и во всей своей эмпирической полнотѣ. Въ ней недопустимы разрывы на болѣе цѣнные и менѣе цѣнные части и свойства. Она цѣнна, какъ таковая, сверху до низу, съ душой и тѣломъ, во всей своей данности и наличности, безъ отбора и расслоенія. Все ученіе Штирнера могло бы быть сведено къ тому вѣрованію, и выражено въ томъ требованіи, что конкретный человѣкъ, со всѣмъ своимъ внутреннимъ и внѣшнимъ міромъ, «долженъ быть оправданъ весь, чтобъ можно было жить». Необходимо, по его мнѣнію, «принять» *все* въ эмпирическомъ человѣкѣ, не отвергая одно въ немъ, какъ зло, и не одобряя другое въ немъ, какъ добро. Истинная личность, цѣнная личность—не отвлеченіе, не понятіе, а эмпирически цѣльная, живая личность: «*der Mensch, wie er liebt und lebt*». Но вѣдь личность—это каждый; слѣдовательно, *въ каждомъ* цѣнно все, какъ оно есть. Отсюда-то и вытекаетъ у Штирнера *отверженіе добра и зла*.

Ибо гдѣ же мѣсто добру и злу, если нельзя цѣнить одно, какъ зло, а другое, въ противоположность ему, какъ добро? Добро и зло можно понимать или какъ общія идеи, критеріи оцѣнки, отвлеченные масштабы, приспособленные для измѣренія всего другого; или какъ подведенный подъ нихъ, оцѣненный и получившій отъ нихъ свое самостоятельное значеніе матеріалъ эмпирическаго или иного характера, въ нашемъ случаѣ—живыя части живой личности, ея внутренняго міра и внѣшнихъ отношеній. Но общія идеи, лишившія уже своей независимой реальности, лишаются у Штирнера и своей объективной цѣнности; а въ живой личности нѣтъ «частей» и слѣдовательно, не можетъ быть и *разноцѣнныхъ* частей. Добро и зло падаютъ такимъ образомъ въ обоихъ возможныхъ значеніяхъ; они лишаются смысла вообще. Личность — это конкретная эмпирическая личность; личность — это высшая цѣнность; личность нельзя разрывать въ разсмотрѣніи и оцѣнкѣ. И вотъ эта «цѣнность» неразрывной конкретной эмпирической личности получаетъ новое истолкованіе и освѣщеніе

въ смыслѣ ея полного «оправданія», и изъ этого оправданія Штирнеръ думаетъ вывести полное отверженіе добра и зла, не только какъ объективныхъ, по своему значенію, идей-критеріевъ, но всецѣло и вообще. Въ его ученіи обнаруживается *аморалистическій уклонъ*.

Конечно, остается еще исходъ,—именно, что идея этически-цѣннаго сохранить свое положеніе, не какъ объективно-значимая, а какъ *субъективно-значимая*, т.-е. какъ зависящая въ своемъ значеніи отъ утвержденія и признанія ея отдѣльнымъ человѣкомъ. Но Штирнеръ не всегда сознаетъ, что этотъ исходъ не только возможенъ, но даже неизбеженъ для того, кто, отвергнувъ объективное значеніе цѣнности нравственнаго ряда, не желаетъ въ то же время впасть въ «моральную афазію». Ему нѣрѣдко кажется, что съ этической цѣнностью онъ покончилъ, и притомъ разъ навсегда. Всѣхъ предшествующихъ ему моральныхъ новаторовъ и скептиковъ онъ неустанно изобличаетъ въ томъ, что они низвергали и низвергли только *опредѣленное этическое содержаніе*, только извѣстную, специфически опредѣленную, моральность, а не самую моральную цѣнность вообще, какъ таковую. Самъ же онъ думаетъ выполнить именно это послѣднее, окончательное низверженіе. Онъ считаетъ своей задачей, «потрясти самую истину» ¹⁾, напасть на «самую нравственность» ²⁾. Самое представленіе о нравственности ³⁾ должно быть истреблено и упразднено въ людяхъ, ибо нравственность—это есть нѣкоторое преклоненіе, униженіе и подчиненіе ⁴⁾, это есть появленіе чего-то высшаго надъ самымъ высшимъ—конкретной личностью. Нѣтъ цѣнности, которая была бы выше самой высшей; а конкретная личность—есть самая высшая цѣнность. Поэтому все внѣшнее ей, предписываемое ей, утверждающее свою цѣнность, свое значеніе, независимо отъ ея признанія—низвергается и упраздняется. Моральное предписаніе Штирнеръ понимаетъ именно какъ «внѣшнее» ⁵⁾; онъ понимаетъ «объективность» моральнаго закона какъ *независимость его значенія отъ признанія конкретной личности*, а это независимое значеніе истол-

¹⁾ Der Einzige. S. 59.

²⁾ Ibid. S. 59.

³⁾ Ibid. S. 106.

⁴⁾ Ibid. S. 98 и. а.

⁵⁾ Срв. напр. 338—339.

ковывается въ томъ смыслѣ, что оно *утверждено* чьей-нибудь чужой, *внѣшней индивидууму волей*. Отсюда въ его аргументаціи постоянно обнаруживающаяся склонность сблизить и даже слить нравственность съ правомъ, какъ совокупность «внѣшнихъ, навязываемыхъ личности цѣнностей и нормъ ¹⁾. Высшая цѣнность и есть высшая именно потому, что все остальное цѣнится черезъ нее и благодаря ей, «получаетъ» свою цѣнность, посредственно или непосредственно, отъ нея. Поэтому все то, что претендуетъ на независимое отъ признанія конкретной личности значеніе— долгъ, цѣль, назначеніе, норма, оцѣнка, заповѣдь, обязанность, обязательство, нравственность, право, государство, власть и т. д.—вычеркивается Штирнеромъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Иногда онъ выражается такъ, что повидимому не остается сомнѣній, что онъ отвергаетъ не только оцѣнку, раздробляющую личность на отдѣльныя свойства и черты, не только оцѣнку, не основанную на критеріи, признанномъ со стороны личности,—но *всякую* оцѣнку вообще, какъ таковую ²⁾. И непонятнымъ дѣлается въ такіе моменты діалектическаго увлеченія, какъ можно, отвергая оцѣнку, *какъ таковую*, цѣнность вообще, *какъ таковую*, утверждать потомъ *высшую* цѣнность чего бы то ни было. Штирнеръ не замѣчаетъ этого противорѣчія и, увлекаемая послѣдовательнымъ отверженіемъ всѣхъ нормъ, какъ таковыхъ, пытается иногда истолковать даже тѣ нормы и цѣнности, которыя устанавливаетъ самъ,—въ смыслѣ *реальныхъ тенденцій* всякаго развитія, или въ смыслѣ конститутивныхъ *принциповъ* разсмотрѣнія, *объясненія* или описанія всего дѣйствительнаго и живущаго ³⁾. Онъ наслаждается всенизверженіемъ, изливаетъ цѣлые потоки блестящаго остроумія и сарказма, кощунствуетъ ⁴⁾, рисуется своимъ нигилизмомъ,—и не замѣчаетъ, что каждая строчка его книги несетъ въ себѣ или логическую аргументацію, убѣдительность и побѣдоносность которой апеллируетъ къ теоретическимъ, мыслительнымъ критеріямъ цѣнности, или проповѣдь новыхъ моральныхъ цѣнностей, а иногда и то, и другое вмѣстѣ.

¹⁾ Срв. напр. S. 262.

²⁾ Срв. напр. S. 214.

³⁾ Срв. напр. 382. S. Также S. 201 — примѣнительно къ „самобытности“ (Eigenheit).

⁴⁾ См. напр. Ss. 52. 88. 117. 191. 215. 261. 281. 336.

Интереснѣе всего при этомъ то, что, какъ мы только что указали, Штирнеру нѣтъ никакой необходимости отвергать всякую оцѣнку, какъ таковую: онъ не только не доказалъ неизбѣжности этого вывода, но самое ученіе его предполагаетъ, въ томъ видѣ, какъ онъ его высказалъ, отверженіе этой нигилистической позиціи: ибо ясно, что послѣдовательный нигилистъ не можетъ выступать съ какимъ бы то ни было положительнымъ ученіемъ. Мы увидимъ сейчасъ, какъ совершается у Штирнера этотъ переходъ; предварительно прослѣдимъ у него аморалистическую линію. Штирнеръ додумываетъ ее мѣстами до конца. Если человѣкъ не имѣетъ «призванія» и назначенія, то онъ *ни къ чему* и не долженъ стремиться; если онъ не имѣетъ «цѣли», то онъ ничего не *долженъ хотѣть*; если онъ не имѣетъ нормы, то онъ вообще свободенъ отъ всякаго долженствованія, внутренняго и внѣшняго; если нѣтъ для него цѣнности, то нѣтъ и моральной цѣнности, нѣтъ моральной оцѣнки, нѣтъ въ немъ добраго и злого. Въ конкретной личности нѣтъ совершеннаго и несовершеннаго «Я», «Я» сущаго и «Я» долженствующаго быть ¹⁾. Казалось бы, что на этомъ слѣдовало бы остановиться, ибо дальше остается только движеніе въ ряду конститутивнаго познанія, позитивнаго разсмотрѣнія, описанія и объясненія. Но тутъ-то внезапный оборотъ мысли обнаруживаетъ въ Штирнерѣ, — скрывшагося за гордой формулой нигилизма, — моралиста и проповѣдника. Нѣтъ добра и зла; слѣдовательно, выводитъ онъ, *я—совершененъ*. Но для того, чтобы сдѣлать этотъ выводъ, не нужно, да и нельзя говорить: «нѣтъ добра и зла»; достаточно сказать «нѣтъ зла». Сказать «я совершененъ» — значитъ сказать: «все во мнѣ, или соотвѣтственно въ каждомъ конкретномъ человѣкѣ, добро». Это значитъ произвести *оцѣнку* и слѣдовательно, использовать критерій цѣнности. Тотъ, кто это продѣлалъ, обязуется, кромѣ того, если онъ не хочетъ попасть изъ этическихъ скептиковъ или нигилистовъ въ этическіе догматики, постараться не только вскрыть, но и обосновать использованный критерій. И во всѣхъ такихъ случаяхъ утверждаемому, добру, всегда такъ или иначе логически противопоставляется — отрицаемое, зло. Ибо если въ «конкретномъ человѣкѣ» нѣтъ зла, но все добро, то это не значитъ, что зла нѣтъ *вообще*. Если въ сферѣ *конкретной лич-*

¹⁾ Der Einzige. S. 178, 262.

Вопросы философіи, кн. 106.

ности ничто не подлежит осужденію, то это не значитъ, что Штирнеръ вообще не осуждаетъ ничего. Послѣдовательно разсуждая, мы должны были бы сказать, что и въ сферѣ конкретной личности Штирнеръ отвергаетъ какъ осуждаемое, какъ зло, цѣлый рядъ внутреннихъ и внѣшнихъ состояній и переживаній, которыя не воплотили еще въ себѣ идеаль «своеобразія», «эгоизма» и «самобытности». Но если такъ, если Штирнеръ знаетъ добро и зло, одобреніе и осужденіе, то онъ вступаетъ тѣмъ самымъ въ область нѣкотораго *положительнаго* нравственнаго ученія и совершаетъ переходъ отъ деструкціи къ конструкціи.

И переходъ этотъ содержится уже всецѣло въ утвержденіи *совершенства* конкретной личности. Смыслъ этого утвержденія состоитъ, само собой разумѣется, не въ томъ, что «совершеннымъ» объявляется нѣкоторый отвлеченный, идеальный, подлежащій осуществленію «человѣкъ» или прообразъ человѣка. Такое представленіе Штирнеръ отвергаетъ, какъ составляющее сущность религіи и религіознаго ¹⁾. Поэтому-то онъ и указываетъ въ одномъ мѣстѣ, что «нѣтъ совершеннаго и несовершеннаго я» ²⁾, противостоящихъ другъ другу. Нѣтъ. Человѣкъ совершененъ, какъ конкретная эмпирически данная, живая личность во всѣхъ своихъ свойствахъ и со всѣми своими качествами. «Если религія,—говоритъ Штирнеръ,—установила сужденіе, гласящее, что всѣ мы, безъ исключенія—грѣшники, то я устанавливаю въ противоположность ей другое: всѣ мы, безъ исключенія—совершенны» ³⁾. «Всѣ мы безъ исключенія совершенны, и на всей землѣ нѣтъ ни одного человѣка, который былъ бы грѣшникомъ» ⁴⁾. «Ибо въ каждый моментъ мы — все, чѣмъ мы можемъ быть, и намъ и не нужно совсѣмъ быть чѣмъ-нибудь большимъ. Но такъ какъ въ насъ нѣтъ недостатка, то и грѣхъ не имѣетъ смысла» ⁵⁾. Совершенный, если онъ *совершененъ*, не имѣетъ ничего, что было бы совершеннѣе; путь *вверхъ*, къ лучшему, не существуетъ для него. Но не существуетъ для него и пути *внизъ*; ибо, если бы совершенный могъ совершить что-нибудь,

1) Der. Einzige. S. 284.

2) Ibid. S. 178.

3) Ibid. S. 420.

4) Ibid. S. 421.

5) Ibid. S. 420.

что было бы хуже или ниже его природы, что было бы несовершенно, то онъ самъ имѣлъ бы въ себѣ, хотя бы въ потенціи, нѣчто несовершенное. Итакъ: совершенному закрыть путь какъ вверхъ, такъ и внизъ. Онъ не знаетъ и не можетъ знать никакихъ уклоненій съ прямого пути своего совершенства. При этомъ совершенство его есть совершенство всего его существа: внѣшняго и внутренняго, воли и мысли, поступка и настроенія. Ему ничего не можетъ быть *позволено*, ибо позволенность предполагаетъ съ одной стороны запрещенность, съ другой— «внѣшнюю» позволяющую волю; ему ничего не можетъ быть и запрещено: ибо онъ—полное и свободное самоопредѣленіе сверху до низу ¹⁾. Для него нѣтъ нормы, какъ и грѣха, ибо ему доступно только одно: самоопредѣленіе, вытекающее изъ нѣдръ его собственнаго совершеннаго существа. Онъ опредѣляется къ дѣйствованію *только своей внутренней природой и ничѣмъ больше*. И потому онъ—какъ Богъ. «Если,—поясняетъ Штирнеръ,—говорять, что... Богъ дѣйствуетъ по вѣчнымъ законамъ, то это относится и ко мнѣ, ибо и я не могу вылѣзти изъ собственной кожи, но имѣю свой законъ во всей моей природѣ, т.-е. во мнѣ» ²⁾. «О Богѣ говорятъ также, что онъ совершененъ и не имѣетъ призванія стремиться къ совершенству. И это относится только ко мнѣ одному» ³⁾. Конкретная личность получаетъ такимъ образомъ въ ученіи Штирнера извѣстные атрибуты Божества, мало того, занимаетъ во всей доктринѣ то положеніе «цѣннѣйшаго-реальнѣйшаго» начала, образующаго интимное средоточіе міровоззрѣнія, которое занимаетъ идея Божества въ религиозномъ міропониманіи. Штирнеръ устанавливаетъ это вполне недвусмысленно и открыто во вступленіи къ своей книгѣ, указывая на то, что личность въ его доктринѣ, получить значеніе «всего во всемъ», тогда какъ обычно такое значеніе принадлежитъ Богу или человечеству ⁴⁾. При этомъ, множественность конкретныхъ личностей предполагаетъ неизбѣжно признаніе множественности такихъ центровъ. Ибо, если каждый, слѣдуя указаніямъ Штирнера признаетъ себя совершеннымъ и богоподобнымъ центромъ, то для его міровоззрѣнія,

¹⁾ Срв. напр. S. 128 и v. a.

²⁾ Der Einzige. S. 190.

³⁾ Ibid. S. 429, срв. еще на той же страницѣ.

⁴⁾ Der Einzige. S. 14.

приобщившагося такимъ образомъ религіозному моменту, можетъ возникнуть основная и, можетъ быть, неразрѣшимая проблема всякой религіозной философіи: проблема примиренія между множественностью и различіемъ религіозныхъ утвержденій съ одной стороны и притязаніемъ каждаго изъ нихъ на абсолютное значеніе—съ другой. Однако, у Штирнера эта проблема не только не образуетъ никакихъ затрудненій, но даже не появляется вовсе, ибо для него съ самаго начала только и остается открытымъ путь того религіознаго субъективизма, который впоследствии отстаивалъ Гюйо въ своей «Иррелигіозности будущаго». Исповѣдуя богоподобіе или божественность своего эмпирическаго существа, каждый человѣкъ—по общему смыслу и духу его доктрины—не заботится о признаніи своего исповѣданія истиннымъ со стороны другихъ эмпирическихъ личностей и не нуждается въ этомъ, предоставляя имъ исповѣдовать божественность своихъ эмпирическихъ сущностей и стараясь только использовать ихъ возможно лучше и полнѣе черезъ посредство свободно устанавливаемыхъ и свободно разрѣшаемыхъ «эгоистическихъ» союзовъ и соединеній. И здѣсь у Штирнера теоретическая, философская проблема опять отодвигается, или даже почти не ставится, какъ представляющая самостоятельный интересъ, а на практическую—переносится весь центръ тяжести.

Установленіе тезиса о человѣкобожествѣ является кульминаціоннымъ пунктомъ въ доктринѣ Штирнера. Въ утвержденіе того, что каждый эмпирической человѣкъ можетъ и долженъ разсматривать себя, во всей своей эмпирической опредѣленности, какъ Божество, лежитъ высшій предѣлъ его посяганія и въ то же время наличность основного раздвоенія и перелома всего ученія. Ибо это утвержденіе, которое съ одной стороны является какъ бы заключительнымъ звеномъ логическаго опредѣленія личности, лежитъ, съ другой стороны, въ основаніи всего философско-конструктивнаго уклона доктрины. Изъ него послѣдовательно вытекаютъ всѣ тѣ дальнѣйшія предписанія, которыя придаютъ ученію Штирнера характеръ *положительной нормальной доктрины*, и которыя по существу своему оказываются первоначальными *логическими* опредѣленіями конкретной личности, получающими теперь значеніе *цѣлностныхъ и нормативныхъ* опредѣленій.

Такъ, если прежде терминъ «единственность» выражалъ не-

повторяемость конкретной личности, то теперь онъ получаетъ новое значеніе: онъ выражаетъ теперь *телеологическую исключительность* эмпирическаго человѣка. Каждый человѣкъ единствененъ такъ, какъ единственно высшее вообще, какъ единственна *высшая цѣль*, какъ единствененъ центръ міровоззрѣнія—Божество. Для него нѣтъ въ его желаніяхъ, стремленіяхъ, поступкахъ ничего высшаго, чѣмъ онъ самъ: онъ ни для чего другого, все—для него; такова его точка зрѣнія. Въ этомъ смыслѣ онъ и оказывается «das Nichts von allem Andern» ¹⁾. «Что же въ концѣ-концовъ можетъ быть исключительнѣе, — спрашиваетъ Штирнеръ,—чѣмъ исключительная, единственная личность!» ²⁾ И отъ нея только зависитъ, сумѣетъ ли она, и насколько она сумѣетъ, использовать міръ и заставить его служить себѣ, какъ средство—высшей цѣли. Для достиженія этого человѣку открыты всѣ пути и разрѣшены всѣ средства ³⁾. Именно для того, чтобы призвать cadaquo къ такому телеологическому перемѣщенію центра, Штирнеръ и производитъ это неустанное разложеніе и ниспроверженіе, обезцѣнивая все, что можетъ стать или уже стоитъ на пути къ такому перемѣщенію: создать пустоту въ душѣ, опустошить ее ото всего другого, съ тѣмъ, чтобы затѣмъ заселить ее новой жизнью и новымъ содержаніемъ—вотъ цѣль его критики. Деструкція, предпринятая имъ въ его книгѣ, осмысливается при такомъ пониманіи, какъ необходимый этапъ для послѣдующаго созиданія, и соотношеніе разрушающей и созидающей частей его доктрины напоминаетъ въ своей *формальной схемѣ* мистическій путь Мейстера Эккарта. Пусть, училъ тотъ ⁴⁾, все умереть въ человѣческой душѣ, весь міръ, всѣ понятія, всѣ чувства и представленія; и тогда, когда она дойдетъ до полной отрѣшенности, тогда Богъ войдетъ въ нее и овладѣетъ ею, и все воскреснетъ въ ней вновь, но уже въ аспектѣ Бога. Это умираніе всего, чуждаго высшей цѣнности и стремится вызвать въ человѣческихъ душахъ Штирнеръ, подходя къ нимъ для этого извнѣ съ своимъ нещаднымъ анализомъ и сарказмомъ; и, пройдя съ ними этотъ этапъ, онъ при-

¹⁾ Der Einzige. S. 14.

²⁾ Ibid. S. 159.

³⁾ См. напр. S. 195, 229 и др.

⁴⁾ Meister Eckhart. Schriften und Predigten. Leipzig. 1903, B. I. 9—23.

зываетъ ихъ потомъ къ новому заселенію образовавшихся пустотъ и кавернъ, къ заселенію новой цѣнностью, подлежащей культурѣ и рощенію, своеобразной, самобытной, совершенной, единственной личностью-божествомъ.

И вотъ, если нормативно понятая единственность получаетъ по направленію *вовнѣ* значеніе телеологической исключительности, подлежащей открытому установленію и послѣдовательному проведенію со стороны каждаго въ своемъ внѣшнемъ поведеніи, то по направленію *вовнутрь* она получаетъ значеніе нормы, предписывающей культивированіе извѣстныхъ формъ внутренней жизни. *Центростремительность* устанавливается какъ должная форма отношеній къ другимъ личностямъ, и какъ должная форма жизни въ изолированно-взятой душѣ отдѣльной личности. Здѣсь она получаетъ значеніе призыва къ *самобытности* (Eigenheit).

Если первоначально каждый индивидуумъ, какъ таковой, какъ безконечная сложность эмпирически сочетавшихся свойствъ, мыслится въ силу этого, по самой конститутивной сущности своей, какъ *уже* самобытный, то теперь онъ получаетъ въ самобытности указаніе на что-то, еще *подлежащее* выработкѣ и созданію. Самобытность есть основной выводъ изъ предписанія телеологическаго примата и исключительности, предписаніе центростремительности: отдѣленія въ себѣ того, что составляетъ «меня», отъ того, что мнѣ чуждо и послѣдовательнаго представленія первенства и господства во внутренней жизни, «моему», «собственному». Внутренняя жизнь должна быть цѣликомъ согласована съ тѣмъ, что «мое»; она должна быть сплошь заполнена «собственнымъ». Все, что *не* «моя собственность» должно быть отмѣчено въ этомъ своемъ качествѣ и получить новое освѣщеніе и подчиненіе, черезъ приобрѣтеніе свойства «моей собственности». Вотъ почему Штирнеръ говоритъ, что поставить себя по отношенію къ чему-нибудь «*ganz eigen*», значитъ предпринять «разрѣшеніе и истребленіе объекта» ¹⁾. Въ этомъ же смыслѣ, но по отношенію къ «объективнымъ нормамъ», онъ ставитъ самобытность въ одинъ рядъ съ анархіей и беззаконностью ²⁾; въ этомъ же смыслѣ онъ требуетъ, чтобы «ты, я,

1) Der Einzige S. 79: «eine Auflösung und Verzehrung des Objekts».

2) Ibid. S. 126.

мы» стали свободны ото всего, что не Ты, не Я, не Мы ¹⁾; съ этой точки зрѣнія онъ опредѣляетъ самобытность, какъ *дѣйствительность*, которая «сама устраняетъ отъ себя какъ разъ столько не-свободы, сколько ей стоитъ въ видѣ помѣхи поперекъ дороги» ²⁾. То, что остается у самобытнаго,—онъ принялъ самъ, это—его выборъ, его *изволеніе* ³⁾. Свобода есть самоосвобожденіе; я могу имѣть лишь столько свободы, сколько я самъ добуду себѣ черезъ свою самобытность ⁴⁾. Отказавшись такимъ образомъ отъ всякой недобровольной непризнанной имъ самимъ связи, самобытный становится, или сталъ, точнѣе *долженъ стать* въ глазахъ того, кто не самобытенъ—необузданнымъ, преступнымъ «Я» ⁵⁾; онъ имѣетъ въ виду только себя ⁶⁾ и заботится только о хотѣніи и нехотѣніи своего «Я», о «*Befriedigung des ganzen Kerls*», какъ выражается Штирнеръ. И въ повторное, неумолимое описаніе того, какова самобытная личность въ своемъ внутреннемъ и внѣшнемъ поведеніи Штирнеръ непрестанно вводитъ и вплетаетъ элементы призыва, проповѣди, нормы и т. д. Напрасно онъ оговаривается мѣстами ⁷⁾, что самобытность не идея, не норма, а только «описаніе» самобытнаго; наряду съ такими оговорками онъ оказывается не въ состояніи скрыть того, что мнитъ себя приносящимъ *новое практическое, освобождающее человѣчскій міръ, ученіе*. Вся книга его, все распредѣленіе матеріала въ ней пропитаны тѣмъ представленіемъ, что эта книга начинается собою новую эпоху и весь обзоръ предшествующей исторіи философіи обнаруживаетъ тенденцію — расположить матеріаль въ *восходящемъ* порядкѣ: послѣднюю ступень этой лѣстницы представить ученіе Штирнера. И, если дѣйствительно онъ хочетъ сказать только то, что самобытные *фактически* эгоистичны, что эгоизмъ есть фактически дѣйствующая во всѣхъ сила, или соотвѣтствующій всеобщій принципъ объясненія всей человѣческой дѣятельности ⁸⁾, то от-

1) Ibid. S. 192.

2) Der Einzige. S. 193.

3) Ibid. S. 193.

4) Ibid. S. 197.

5) Ibid. 233, 236 и а.

6) Ibid. 269 и а.

7) Напр. S. 201.

8) См. напр. S. 343, 351.

куда же наряду съ этимъ призывы, устанавливающіе должествованіе: «Стряхните это! Не ищите свободы, которая непременно лишитъ васъ самихъ Васъ въ самоотреченіи, но ищите самихъ себя, станьте эгоистами; пусть каждый изъ васъ станетъ всемогущимъ Я» ¹⁾. Или: «Почему Вы не хотите собраться съ духомъ и сдѣлать *себя* совершенно и исполнѣ центральнымъ пунктомъ и главнымъ дѣломъ» ²⁾. Или еще: «Освободи себя настолько, насколько ты можешь и тогда ты сдѣлаешь свое дѣло» ³⁾. Или: «Пусть каждый возвратится въ себя» ⁴⁾... и т. д.

Долженствованіе, которое Штирнеръ устанавливаетъ, не имѣетъ конечно ни трансцендентальнаго обоснованія, ни категорическаго характера; но оно имѣетъ въ извѣстномъ смыслѣ всеобщее значеніе—ибо оно обращено ко всякому конкретному человѣку, какъ таковому; оно имѣетъ характеръ нормы и получаетъ значеніе критерія оцѣнки. Если самобытность лучше, чѣмъ подчиненіе другому, если эгоизмъ лучше, чѣмъ самоотверженная любовь къ ближнему, если неустанное критически-протекающее самоопредѣленіе, самодѣятельное творчество, лучше, чѣмъ покорное догматическое рабство всеобщему-отвлеченному (идеѣ) и всеобщему-конкретному (обществу, государству), если сила, дерзаніе, ниспроверженіе,—лучше чѣмъ слабость, робость, преклоненіе и т. д. и т. д., то самая наличность такихъ сужденій даетъ основаніе говорить объ оцѣнкѣ и ея критеріяхъ. У Штирнера не можетъ не обнаружиться потребность въ органическомъ примиреніи двухъ тезисовъ: съ одной стороны—«все совершенно въ каждомъ конкретномъ человѣкѣ», съ другой: «есть состоянія лучшія, недостижимыя, рекомендуемая». Штирнеръ не даетъ этого примиренія и въ его ученіи параллельно уживаются различные уклоны: во-первыхъ, *аморалистическій*, во-вторыхъ, моралистически-всеоправдывающій и въ третьихъ моралистически-проповѣдническій и слѣд., осуждающій. Ибо онъ знаетъ не только одинъ положительный результатъ отъ примѣненія критерія цѣнности, но и отрицательный; не только всеобщее одобреніе и одобряемое, но и осужденіе, и осуждаемое. Это осужденіе, какимъ бы терминомъ оно ни передавалось,—«слабость», «связанность», «раб-

¹⁾ Der Einzige S. 194.

²⁾ Ibid. S. 189.

³⁾ Ibid. S. 167.

⁴⁾ Ibid. S. 269.

ство», «чуждость» и т. д.,—падаетъ при этомъ прежде всего во внутренній міръ людей: осуждаются здѣсь именно волевая и эмоциональная (хотя и не они только) содержанія людскихъ сознаний и вытекающіе изъ нихъ способы внутренняго и внѣшняго дѣйствования ¹⁾. Иными словами, Штирнеръ знаетъ и практикуетъ *моральную оцѣнку*, онъ знаетъ въ людяхъ морально осуждаемое и морально одобряемое; моральная цѣнность дѣлается въ его устахъ постоянно предметомъ проповѣди ²⁾, предметомъ призыва и нормативныхъ сужденій. Съ этимъ вмѣстѣ обнаруживается одно изъ основныхъ противорѣчій въ его ученіи: или всѣ конкретные люди дѣйствительно совершенны, но откуда же тогда одобреніе и неодобреніе, зачѣмъ же звать ихъ къ лучшему, откуда проповѣдь и т. д.? или же конкретные люди въ дѣйствительности не такъ уже всѣ вполне «совершенны» и каждый изъ нихъ можетъ все-таки стать чѣмъ-то большимъ и лучшимъ,—напр., болѣе свободнымъ, самобытнымъ, менѣе рабствующимъ, болѣе самоопредѣляющимся и т. д.,—чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ. Но тогда какъ же утверждать его совершенство и неспособность его стать чѣмъ-нибудь большимъ и лучшимъ?

И вотъ если «конкретность» личности состоитъ по Штирнеру въ томъ, что она есть нѣкоторая реальность съ безконечнымъ множествомъ опредѣленій и сторонъ, рationally не исчерпаемыхъ, а самобытность должна усилить именно эту потокообразность личности, заставить личность неустанно стремиться впередъ въ разрушеніи найденныхъ самоопредѣленій и въ обрѣтеніи новыхъ, то невольно возникаетъ вопросъ, не намѣчается ли у Штирнера новое пониманіе *конкретности*, какъ извѣстнымъ образомъ усовершенствованнаго, *идеальнаго* способа существованія? Штирнеръ нигдѣ не даетъ этого тезиса въ готовомъ видѣ, но онъ намѣчается самъ собой въ результатѣ нашего анализа. Съ одной стороны каждый единствененъ, ибо неповторяемъ; съ другой стороны—каждый *долженъ* стать «единственнымъ», т. е. познать въ себѣ свою цѣль, провозгласить свою телеологическую исключительность. Съ одной стороны, каждый

¹⁾ Мы можемъ условно удовлетвориться здѣсь этимъ для нашихъ цѣлей достаточнымъ попутнымъ опредѣленіемъ моральнаго, по отличію въ оцѣнчиваемомъ объектѣ.

²⁾ Сравн., напр., S. 117, 150, 167, 168, 189, 190, 193, 194, 197, 223, 240, 269, 289, 300 и. в. а.

безконечно сложенъ, ибо эмпирически конкретенъ; съ другой стороны—онъ долженъ усилить въ себѣ моментъ сложности культивированіемъ въ себѣ измѣнчивости и легкаго, свободного саморазрѣшенія. Съ одной стороны—мы всѣ безсознательно эгоисты; съ другой—мы всѣ должны открыто и сознательно стать эгоистами и т. д. Если мы условимся теперь объединить вмѣстѣ съ Штирнеромъ всѣ опредѣленія личности въ терминѣ «единственности», то мы должны будемъ сказать, что «единственный» у Штирнера это—съ одной стороны каждый конкретный человѣкъ, какъ онъ есть; съ другой—это есть *нормативно мыслимая полнота и завершенность тѣхъ свойствъ*, изъ которыхъ слагается самое мыслимое существо конкретной личности. То, о чемъ мы говорили въ началѣ по поводу обращенія фактическаго въ нормативное и совершается у Штирнера. Основные черты, опредѣлявшія сущность фактически существующей конкретности получаютъ теперь нормативный уклонъ и значеніе. «Всякій человѣкъ единствененъ, эгоистиченъ и т. д., и постольку цѣненъ»—вотъ его первоначальный тезисъ; «всякій человѣкъ *долженъ* быть единственнымъ, эгоистичнымъ и т. д. и постольку *будетъ* цѣннымъ», вотъ тезисъ его послѣ обращенія. Въ извѣстномъ, выясненномъ ранѣе смыслѣ каждый человѣкъ единствененъ; въ новомъ же смыслѣ единственны лишь очень немногіе, хотя *должны* быть единственны всѣ. «Конкретная» личность со всѣми этими обновленными свойствами получаетъ значеніе *критерія цѣнности* и далѣе превращается въ *нормативно-регулятивную* идею. Этой-то идеей и опредѣляется отрицательное и положительное ученіе Штирнера.

Въ то же время въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что появляется новый критерій цѣннаго и не цѣннаго, и что образуются новыя нормы внутренняго и внѣшняго поведения,—оказывается, что новое цѣнное или должное сохраняетъ вполнѣ такъ называемый «формальный» характеръ; иными словами, изъ этой новой цѣнности и изъ этихъ новыхъ нормъ совершенно нельзя вывести, какъ изъ таковыхъ, опредѣленныхъ правилъ для единичныхъ личностей и ихъ единичнаго дѣйствованія. Въ моральномъ предписаніи или, если угодно, призывѣ, установленномъ Штирнеромъ, содержатся только опредѣленные, общія, основныя требо-

1) Der Einzige. S. 194 u. a.

ванія, подлежащія исполненію, и исполненіе ихъ однихъ гарантируетъ индивидууму одобреніе со стороны штирнеровской морали. Эти требованія могутъ быть формулированы въ видѣ одного единого слѣдующимъ образомъ: *должно быть на лицо изъ глубины души идущее, свободное изволеніе ничѣмъ, ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ, несътисненнаго, самоутверждающаго индивидуума, изволеніе, послѣднею цѣлью котораго является его собственное такъ или иначе определенное благополучіе.* Ничего большаго не даетъ и не требуетъ моральное ученіе Штирнера. Все остальное предоставляется субъективному, эмпирически опредѣленному и, въ принципиальномъ отношеніи, случайному заполненію со стороны индивидуума. На что должно быть направлено это изволеніе, или соотв., *въ чемъ* индивидуумъ долженъ видѣть свое благополучіе—этого ученіе не устанавливаетъ. Да это и не существенно: къ чему бы оно ни было направлено, въ чемъ бы ни усматривалось, это собственное благополучіе,—если на лицо формальное общее условіе «самоопредѣленія», то моральность въ поступкѣ дана. Этимъ ученіе Штирнера отличается самымъ рѣзкимъ образомъ отъ тѣхъ доктринъ, которыя, исповѣдуя моральный эгоизмъ, надѣляются его извѣстнымъ обязательнымъ содержаніемъ, напр., отъ моральнаго ученія Аристотеля.

Этотъ моральный «формализмъ» съ одной стороны создаетъ Штирнеру возможность воспринять въ свое ученіе содержаніе нормъ обычной морали; съ другой стороны, онъ вызываетъ извѣстный вопросъ, повидимому имъ не предвидѣнный. Оказывается, что многія цѣнности, упраздненныя Штирнеромъ съ такой категорической побѣдоносностью, оживаютъ опять, но въ новой формѣ. Такъ «любовь къ ближнему» принимается, но, въ рамкахъ эгоистической самобытности: т.-е. любовь отвергается, какъ объективно-обязательная заповѣдь любви, какъ норма, и утверждается какъ свободное самопочинное движеніе души, лишенное всякой тѣни долга ¹⁾. Критерій этой самопочинности—постоянная наличность *возможности самоосвобожденія* ²⁾. Точно также нравственный законъ вообще отвергается, какъ объективная цѣнность, какъ чуждое, навязанное, внѣшнее; но «самоопредѣленіе» лично-

1) См. Der Einzige. S. 98, 301, 335, 336, 339, 340, 341, 342—344, 345.

2) Ibid. S. 340.

сти остается и притомъ именно не какъ хаотическое только, не регулированное ничѣмъ метаніе, а какъ рядъ правилъ, установленныхъ личною для себя самой. Правда, эти правила теряютъ свое связующее значеніе въ тотъ моментъ, когда личность отказывается имъ въ своемъ признаніи, но въ періодъ признанія—они остаются добровольно принятою *обязательностью*, связью. Такъ, самобытная личность несетъ у Штирнера только то, что она для себя выбрала и на себя наложила, но то, что ею признано,—то уже ея выборъ и изволеніе ¹⁾, и слѣд., имѣетъ для нея извѣстное значеніе. Штирнеръ говоритъ, напр., о нравственномъ значеніи свободнаго обѣщанія: «Позорно обмануть довѣріе, которое мы вызвали по своей доброй волѣ» ²⁾. Или: «Честное слово, клятва, представляютъ что-нибудь лишь для того, кого я уполномочилъ принять ихъ» ³⁾. Отсюда напрашивается выводъ: если я уполномочилъ кого-нибудь на принятіе обѣщанія, т.-е. обѣщаль добровольно, то обѣщаніе имѣетъ для него, а слѣд., и для меня извѣстное значеніе. При этомъ, конечно, Штирнеръ не устаетъ напоминать, что и любовь, и элементарная честность имѣютъ оправданіе только при эгоистическомъ обоснованіи и внѣ его пусты и мертвы для самобытнаго эгоиста; но хотя и съ этой оговоркой и подъ знакомъ субъективнаго признанія, но убитыя цѣнности все же воскресаютъ вновь, *разрушеніе* не совпадаетъ здѣсь съ *уничтоженіемъ*, и ученіе Штирнера получаетъ отъ этого въ своемъ цѣломъ значительно скрашенный видъ.

Въ связи съ этимъ стоитъ нѣкоторое затрудненіе, вытекающее для этой доктрины изъ ея выше указаннаго моральнаго формализма. Въ самомъ дѣлѣ, если моментъ свободнаго самоопредѣленія гарантируетъ, какъ таковой, независимо отъ эмпирическаго содержанія, моральность акта, то невольно возникаетъ вопросъ, сохранится ли по ученію Штирнера моральная цѣнность за такой личностью, которая свободно обрѣтетъ свое самоопредѣленіе въ самоотреченіи, въ *отказѣ* отъ самоопредѣленія и отъ свободной самочинности? Штирнеръ нигдѣ не касается этого затрудненія; онъ какъ бы постоянно проникнутъ вѣрой въ то, что самоопредѣленіе есть та форма внутренней жизни, ко-

1) Ibid. S. 193 см. выше.

2) Ibid. S. 353.

3) Ibid. S. 355.

торая наиболѣе соотвѣтствуетъ сущности человѣческой души. И въ этой вѣрѣ въ возможность найти *единую всеобщую* наилучшую форму жизни, могущую удовлетворить *всякаго и вскрыть въ каждомъ лучшую изъ его потенцій*, звучитъ одинъ изъ тѣхъ предрасудковъ, которые свойственны всѣмъ утопистамъ, не учитывающимъ иррациональное, а-логическое въ данномъ имъ матеріалѣ человѣческихъ душъ, переносящимъ центръ тяжести на апіорную, нивелирующую схему. Это, конечно, не единственная черта, роднящая Штирнера съ другими утопистами.

Такъ приходимъ мы въ общемъ и цѣломъ къ подтвержденію той характеристики, которую мы установили вначалѣ примѣнительно къ Штирнеру. Конструкція представлена въ его ученіи, хотя и не въ той разработанности, какъ деструкція. И если можно вообще разсматривать аморализмъ не какъ окрашенность въ умонастроеніи и не какъ одинъ изъ уклоновъ, представленныхъ въ извѣстной доктринѣ, а какъ полное и законченное ученіе, отрицающее цѣликомъ моральное, какъ таковое, какъ особую сферу цѣнностей, и можетъ быть даже, какъ особую область исканій—то Штирнера нельзя признать аморалистомъ. Послѣдовательный аморализмъ выливается неизбѣжно въ моральный нигилизмъ, а при послѣдовательномъ проведеніи въ «моральную афазію», и всякое нарушеніе этой послѣдовательности обнаруживаетъ неизбѣжно всю ту совокупность затрудненій, въ которую попадаетъ мыслитель, разъ вступившій на этотъ путь. У Штирнера аморализмъ образуетъ лишь одинъ не преобладающій и не проведенный послѣдовательно уклонъ, и этотъ уклонъ доктрины нельзя принимать за ея сущность въ цѣломъ.

Иванъ Ильинъ.

Новая система панлогизма.

(Paul Natorp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. Teubner 1910. Leipzig und Berlin.)

Имя Наторпа уже достаточно знакомо русской публикѣ по его педагогическимъ трудамъ, изъ которыхъ нѣкоторые переведены на русскій языкъ. Гораздо же менѣе извѣстенъ упомянутый авторъ въ Россіи своими гносеологическими работами; между тѣмъ эти работы въ настоящее время составляютъ одно изъ крупныхъ явленій въ философской литературѣ Германіи и ставятъ автора въ ряду однихъ изъ главныхъ представителей такъ называемой Марбургской школы. Недавно вышедшая книга Наторпа «Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften» довольно полно знакомитъ насъ со взглядами автора какъ на общіе вопросы гносеологіи, такъ и на приложенія этихъ общихъ положеній къ вопросамъ частно-научнаго характера. Поэтому, на нашъ взглядъ, было бы не бесполезно изложить здѣсь болѣе подробно всѣ главнѣйшіе пункты книги Наторпа, прежде чѣмъ перейти къ общему критическому обзору разбираемаго ученія.

Вся книга Наторпа раздѣляется на двѣ ясно выраженныхъ части: на гносеологическую разработку логическихъ вопросовъ и на изслѣдованіе проблемъ математическаго и физическаго характера, связанныхъ съ общими вопросами гносеологіи. Начинается трудъ Наторпа разсмотрѣніемъ проблемы логики точныхъ наукъ; прежде всего, сопоставляются математика и логика, относительно связи которыхъ Наторпъ говоритъ слѣдующее: математика и всякая точная наука, т.-е. такая наука, которая носитъ математическій характеръ, стремится логически обосновать свои положенія, т.-е. исходить отъ строго опредѣленныхъ понятій. Это, конечно, не значитъ, что только логика служить ей един-

ственнымъ фундаментомъ; есть ступени логической обоснованности, и науки въ различной мѣрѣ опираются на логическія истины; различіе заключается въ томъ, что основныя понятія науки или доставляются самой логикой, являясь понятіями этой послѣдней, или только выводимы изъ логики; математика является именно такой наукой, которая носитъ существенно логическій характеръ. Такой взглядъ, какъ указываетъ Наторпъ, былъ высказанъ еще Платономъ, а въ новое время къ этому близко стоятъ Декартъ и Лейбницъ. Кантъ уклоняется уже отъ этого направленія, т. к. вводитъ своимъ чистымъ созерцаніемъ (*reine Anschauung*) факторъ не логическій, который входитъ у него въ обоснованіе математики.

Между математиками послѣ Канта произошелъ распадъ взглядовъ; одно направленіе, болѣе старое, ближе къ Канту, сохранило воззрительный элементъ при построеніи математической теоріи; другое направленіе, къ которому примыкаютъ Фреге, Дедекинлъ, Канторъ, Grassmann, а также Руссель и Кутюра, отбросило, какъ говоритъ Наторпъ, этотъ «дуализмъ» (стр. 3) и работаетъ такъ, чтобы все математическое зданіе построить исключительно на логическомъ фундаментѣ; и оба приведенныя направленія сходятся только въ одномъ пунктѣ: въ допущеніи апріористическаго характера математики; эмпирическіе, психологическіе и номиналистическіе взгляды на математику, которые мы встрѣчаемъ у Гельмгольца и Кронекера, встрѣтили сильный отпоръ съ ихъ стороны, въ особенности со стороны Фреге.

Указавъ на эти теченія въ пониманіи математическихъ основъ, Наторпъ говоритъ о своемъ положеніи среди приведенныхъ мнѣній. «Эта книга», замѣчаетъ онъ, «предпринимаетъ чисто логическое обоснованіе и утверждаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ апріористическій характеръ математики, но нѣсколько въ иномъ смыслѣ, чѣмъ упомянутые раньше взгляды»... «Эта книга опирается на кантовскую критику познанія, но не признаетъ различія между чистымъ воззрѣніемъ и чистымъ мышленіемъ» (стр. 4).

Но если такъ, то спрашивается: гдѣ въ такомъ случаѣ граница между логикой и математикой? Крайнія логическія направленія математики, къ которымъ относятся, напримѣръ, Кутюра и Руссель, именно грѣшатъ тѣмъ, что не находятъ этой границы; чистая математика работаетъ у нихъ исключительно логическими

средствами и надъ логическимъ матеріаломъ. «Это было бы слишкомъ сказать, что старая формальная логика въ общей символической логикѣ обращается въ вѣтвь математики», говоритъ Наторпъ, имѣя въ виду Русселя. Кутюра даже впадаетъ въ непослѣдовательность своими крайними воззрѣніями: дѣйствительно, онъ считаетъ математику частью логики; но въ то же время онъ придаетъ логикѣ форму счисленія, такъ что логика въ свою очередь у него занимаетъ положеніе вѣтви математики. Въ чемъ же заключается здѣсь ошибка? Наторпъ находитъ ее въ аристотелевскомъ предразсудкѣ о томъ, что въ опредѣленіяхъ и доказательствахъ мы должны восходить къ первымъ неопредѣлимымъ понятіямъ и недоказуемымъ положеніямъ. Это ведетъ къ лишенному чувственнаго матеріала формализму; вмѣсто онтологическаго разсмотрѣнія познанія необходимо ввести генетическое; заслуга Платона заключается именно въ томъ, что онъ считалъ познаніе безконечнымъ процессомъ, какъ ограниченіе неограниченнаго; въ этомъ пунктѣ Кантъ и Платонъ, по указанію Наторпа, родственны между собой; по Платону наука, въ частности математика, исходитъ изъ опредѣленныхъ предпосылокъ, которыя вначалѣ принимаются за истинныя; отчетъ же въ принятыхъ наукой предпосылкахъ даетъ уже другая, основная наука, которая у Платона носитъ названіе діалектики. Изъ нея получаетъ начало и логика. Пониманіе познанія, какъ безконечнаго процесса ограниченія неограниченнаго, Наторпъ считаетъ «глубочайшимъ открытіемъ Платона». Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и факты науки, которые должны приниматься нами не какъ «facts», а какъ «fieri». Тотъ законъ, по которому идетъ весь безконечный познавательный процессъ соотвѣтствуетъ «Логосу», первичному закону всего «логическаго».

Въ смыслѣ вышесказаннаго не можетъ быть рѣчи ни о какомъ данномъ предметѣ; и познаніе, кромѣ того, не можетъ быть названо анализомъ даннаго. Наоборотъ, предметъ познанія есть задача, проблема, направленная въ безконечность (Problem ins Unendliche). И потому познаніе, направленное на предметъ, является необходимо синтезомъ въ кантовскомъ смыслѣ; сдѣлать же яснымъ данное есть, наоборотъ, аналитическій процессъ, какъ понималъ его Аристотель; и здѣсь именно кроется, по мнѣнію Наторпа, ошибка Аристотеля и всѣхъ идущихъ за нимъ.

Сравнивая далѣе взгляды Платона и Канта, Наторпъ стремится связать Платона съ Кантомъ возможно больше, что можно замѣтить у него уже и въ другомъ, болѣе раннемъ трудѣ «Plato's Ideenlehre»; въ этой послѣдней книгѣ ученіе о чувственномъ матеріалѣ познанія и о налагаемыхъ на этотъ матеріалъ формахъ онъ сравниваетъ съ ученіемъ объ «*πέρας*» и «*ἄπειρον*», особенно развитымъ Платономъ въ его діалогѣ «Филебъ».

Наторпъ видитъ въ «Филебѣ» ясно выраженный черты идеалистическаго основного принципа (Grundprinzip), а именно, что «логическое въ насъ» нужно считать фундаментомъ при построении познанія. «Почти по-кантовски звучитъ», говоритъ Наторпъ въ упомянутой только что книгѣ, «то утвержденіе, что въ области каждой проблемы необходимо предположить нѣкоторое «единство» и при предпосылкѣ этого «единства» производить дальнѣйшее изслѣдованіе»¹⁾. «Разумъ находитъ въ предметѣ только то, что вложилъ въ него самъ».

Такъ сближаетъ Наторпъ идеалистическую точку зрѣнія Платона съ кантовскою, основываясь главнымъ образомъ на ученіи Платона о *πέρας*, *ἄπειρον*, *συντιθέμενον* и *αἴτιον*, изъ которыхъ предѣлъ въ видѣ идеи налагается на *ἄπειρον*—содержаніе ощущеній.

Четыре упомянутыхъ «принципа бытія» (vier Seinsprinzipien) Наторпъ въ своей книгѣ «Platos Ideenlehre» схематизируетъ такъ: «неопредѣленное» есть X. Предѣлъ есть A, B, C., которые налагаются на X и даютъ равенство $X=A$. Но третій принципъ—принципъ смѣшенія и есть именно установленіе этого равенства: $X=A$. Взаимная же обусловленность X и A и есть четвертое начало—причины.

Переходя къ частному разсмотрѣнію логическаго обоснованія наукъ, Наторпъ говоритъ, что требованіе единства логическаго принципа лежитъ въ требованіи системы основныхъ логическихъ функций. Исходнымъ пунктомъ мышленія долженъ быть такой пунктъ, къ которому сходятся всѣ многообразныя направленія; этотъ пунктъ является нѣкоторой связью, единство которой и есть единство мысли (стр. 35). Историческая традиція обычно считаетъ возможнымъ обнять логическое въ трехъ существенныхъ видахъ: въ понятіи, сужденіи и умозаключеніи. Но начала

¹⁾ Plato's Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. 1903, Leipzig. S. 300.

логики искать не слѣдуетъ въ психической дѣятельности: нужно найти основные законы, подъ которыми лежитъ мыслимое (*das Gedachte*), какъ таковое. Мыслить же—вообще не что иное, какъ опредѣлять; поэтому опредѣленность не есть первоначальный фактъ, предшествующій мышленію, но наоборотъ: само мышленіе выполняетъ и доставляетъ намъ опредѣленность. Основное выполненіе мышленія можетъ быть описано не какъ сужденіе, а именно такъ, что нѣкоторыя опредѣленности, сообразно собственному содержанію, соединяются или различаются между собою; только это можетъ быть основнымъ актомъ мышленія, благодаря которому создается опредѣленность опредѣляемаго.

Согласно съ Кантомъ Наторпъ утверждаетъ, что всякое правильное познаніе, въ особенности математическое, должно быть созиданіемъ новыхъ понятій, а вовсе не возвращеніемъ назадъ къ извѣстному уже. Этотъ творческій моментъ въ познаніи имѣетъ начало въ неисчерпаемомъ движеніи мышленія, изъ какого источника получаетъ начало и синтетическое сужденіе. Кантъ самъ не провелъ ученія о синтезѣ до конца, такъ какъ онъ основной актъ синтеза называетъ «дѣятельностью, соединяющей различныя представленія и приводящей ихъ многообразіе къ одному познанію» (с. 46).

Такимъ образомъ то данное познанія, которое находится нами до основного синтетическаго акта, Кантъ называетъ психологическими терминами—представленіемъ, ощущеніемъ. Между тѣмъ, говорить о представленіяхъ здѣсь рано; Наторпъ считаетъ возможнымъ назвать это данное «единствомъ многообразнаго»—въ видѣ первичной формы опредѣленія; и, конечно, какъ единство, такъ и многообразное въ первичномъ актѣ познанія вовсе не относятся исключительно къ «чувственному», какъ таковому; они относятся къ одному, нераздѣльному переживанію, въ которомъ внѣшніе и внутренніе моменты еще не раздѣлены. Отсюда вытекаетъ и общее пониманіе вопроса о «данномъ». Безсмысленно спрашивать о чемъ-либо «непознанномъ» или не бывшемъ въ мышленіи, «непомышленномъ» (*Nichtgedachte*) до самого мышленія или познанія. Нѣтъ для мышленія никакого бытія, которое не находилось бы въ немъ самомъ (стр. 48). Мыслить—это не что иное, какъ полагать, что нѣчто существуетъ; всякое опредѣленіе, которое цѣнно для мышленія, должно быть полагаемо первоначально въ мышленіи, а не считаться происшедшимъ до

него. Первоначальное бытіе есть именно логическое бытіе, бытіе опредѣленія (*Das Sein der Bestimmung*). (стр. 49).

Какъ, однако, развивается дальше логическая функція? Въ самомъ началѣ во всякомъ познаніи мы находимъ какъ основные моменты—количественность и качественность. И то, и другое являются неотъемлемыми сторонами познанія, такъ какъ первичный процессъ синтетическаго соединенія многообразнаго сразу опредѣляетъ эти обѣ неразрывныя стороны переживанія. Признакъ количественности имѣетъ начало въ томъ, что въ основномъ логическомъ соотношеніи единства и многообразнаго многообразное подчеркивается больше, чѣмъ единство; многообразіе приводитъ къ сознанію множественности различныхъ моментовъ; само же различіе, какъ таковое, принадлежитъ уже качественной сторонѣ. Разсматривая количественную сторону, мы замѣчаемъ въ ней три момента:

1) Множественность состоитъ изъ единицъ.

2) Множественность распредѣляется въ рядъ.

3) Третья ступень—приведеніе множественности въ единство, но уже въ новомъ смыслѣ—единство совокупности, «тотальное» единство, въ которомъ множественность получаетъ опредѣленность замкнутую и конечную. Такимъ образомъ мы приходимъ уже къ опредѣленію числа, говорящаго не о неопредѣленной множественности, а отвѣчающаго на вопросъ: «какъ много». Число является такимъ образомъ «терминомъ единства, какъ совокупности единчнаго» (стр. 56).

Въ ученіи о качественности Наторпъ указываетъ на то, что здѣсь синтетическое единство достигается не въ смыслѣ внѣшняго объединенія, но центрального, внутренняго соединенія. Однако, развитіе качественного синтеза не только соотвѣтствуетъ, но даже должно совпадать со степенями синтеза количественнаго; поэтому ступени количественнаго синтеза могутъ служить руководящими нитями и для опредѣленія развитія синтеза качественного (стр. 60).

Итакъ, количество и качество—первичныя функціи мышленія; онѣ исчерпываютъ связи многообразнаго, величины, единства, измѣненія. Но первичный качественный и количественный синтезъ не даетъ намъ полнаго «опыта» съ «предметами» опыта. Кромѣ первичнаго упомянутаго синтеза намъ необходимъ еще «синтезъ синтезовъ.» или синтетическое единство синтетическихъ

единствѣ (стр. 66). Кантъ для этого новаго направленія мышленія пользовался терминомъ «Relation»; этимъ кантовскимъ терминомъ пользуется и Наторпъ.

Смысль функціи отношенія состоитъ въ распорядкѣ нашего опыта, такъ какъ въ ней мы имѣемъ дѣло съ подобнымъ синтезомъ распорядка. Но, подобно тому, какъ въ разсмотрѣннй количественности мы находимъ единицу, какъ основаніе количественныхъ утвержденій, а въ качествѣ этимъ основаніемъ признаемъ идентичность, подобно этому и въ разсмотрѣннй функціи соотнесенія мы должны имѣть нѣкоторое «основаніе соотнесенія», нѣкоторое «fundamentum relationis», которое давало бы возможность сравнивать явленія и имѣть для нихъ точную систему положеній, иначе говоря, опредѣленную скалу.

Въ связи съ этимъ вопросомъ рождается вопросъ о постоянной величинѣ, константѣ, какъ основаніи всякаго измѣненія; это основаніе всего измѣнчиваго и принимается наивнымъ мышленіемъ за самую суть явленій, за неизмѣнныя вещи, которымъ уже случайно присуще измѣненіе и теченіе въ процессѣ переживанія. Такимъ образомъ вещи, являющіяся основаніями нашихъ сужденій, измѣнчивы, наука же ищетъ неизмѣнныхъ опредѣленій, съ которыми можно было бы оперировать, какъ съ постоянными. Эти постоянныя мы находимъ, напримѣръ, въ понятіяхъ энергіи и массы, которыя для нашего научнаго опыта могутъ считаться настоящими неизмѣнными величинами. Но съ развитіемъ круга научныхъ знаній и научнаго опыта мы не можемъ ручаться за абсолютное постоянство и этихъ постоянныхъ, такъ какъ многіе перевороты въ области науки приучили насъ къ осторожности утвержденій. Но зато несомнѣннымъ остается одно: гдѣ бы ни остановилось наше познаніе природы, — къ ея изученію приложимо будетъ исчисленіе, которое приводитъ къ дѣйствительному научному пониманію.

Но почему исчисленіе является постояннымъ моментомъ, формирующимъ точную науку? Для рѣшенія этого вопроса Наторпъ въ послѣдствіи переходитъ къ разсмотрѣнню пространства и времени, какъ къ способамъ распорядка всѣхъ явленій безъ различія. Этотъ распорядокъ, какъ оказывается, самый общій и основной и является наиболѣе яснымъ и ближайшимъ выраженіемъ именно той скалы, которая требовалась закономъ релации для распорядка измѣнчивыхъ явленій, составляющихъ природу.

Движеніе же, какъ явленіе, соединяющее оба момента, пространственный и временной, конечно, играетъ въ образованіи этихъ понятій главную роль.

Однако, законъ соотнесенія необходимъ не только для построенія механики, но также и для чистой математики; было бы невозможно представить природу въ законахъ математической формы, если бы основная форма закономѣрности для математики и для естествознанія не была бы одною и тою же. Галилей былъ правъ, считая механику расширеніемъ математики; время и пространство являются только «идентическимъ порядкомъ положенія» (*identische Stellordnung*); движеніе же соединяетъ и то, и другое, относясь къ измѣнчивому, къ процессу; вся разница между чистыми образами пространственными, временными и явленіями измѣненія лишь въ модальности: только вопросъ о «дѣйствительности» ставитъ здѣсь между тѣми и другими существенное различіе.

Вопросъ о модальности, т.-е. о возможности, дѣйствительности и необходимости, въ математикѣ излишенъ; здѣсь нѣтъ этихъ ступеней модальности; между тѣмъ, въ познаніи и р этотъ вопросъ выступаетъ съ необходимостью. До сихъ поръ, какъ мы видѣли, одна и та же синтетическая функція приводила насъ къ качественности, количественности, къ синтезу синтезовъ—реляціи. Спрашивается: достаточна ли она также и для объясненія модальности? Наторпъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ положительно. Ступени модальности являются у него развитіемъ того же самаго общаго синтетическаго процесса, который далъ намъ въ развѣтвленіяхъ своихъ количество, качество и отношеніе.

Вторая ступень модальности—дѣйствительность—обозначаетъ у Наторпа полную опредѣленность; неопредѣленность же соответствуетъ первичной ступени модальности — возможности, при чемъ отличительнымъ признакомъ возможности является ея многозначность, между тѣмъ какъ дѣйствительность опредѣляется единственнымъ образомъ, исключаящимъ какой бы то ни было выборъ. Кантъ такую однозначность приписывалъ пространству и времени, какъ необходимымъ условіямъ однозначности опыта. Что касается третьей кантовской ступени модальности—необходимости, то необходимость не является чѣмъ-то законченнымъ и единственнымъ въ нашемъ опытѣ; расширеніе послѣдняго приводитъ къ новымъ возможностямъ, къ новой дѣйствитель-

ности, къ новой необходимости. Ни полная дѣйствительность, ни полная необходимость не могутъ быть всецѣло достигнуты нашимъ познаніемъ, которое безконечно въ своемъ процессѣ. Требованіе единства и полной опредѣленности является именно требованіемъ, а не утвержденіемъ факта; поэтому само требованіе находится уже на границѣ логики, которая занимается вопросами бытія, а не долженствованія. Но можно отчасти и здѣсь отвѣтить на этотъ вопросъ, а именно: что наше познаніе постепенно дѣйствительно удовлетворяетъ указанному требованію въ своемъ безконечномъ процессѣ (стр. 94); и предметность, связанная съ вопросомъ объ опредѣленности, является также обусловленной, но никакъ не абсолютной предметностью; «вещь въ себѣ», предметъ независимый отъ опыта, является самъ только «возможнымъ опытомъ» и недостижимымъ въ вѣчномъ процессѣ познанія. Въ абсолютномъ смыслѣ мы должны отказаться отъ познанія «вещи въ себѣ», къ которой мышленіе стремится асимптотически. Если же мы въ обычномъ своемъ познаніи вещей считаемъ дѣйствительность вполне опредѣленной и данной, то это является только антиципаціей и подстановкой послѣдней цѣли на мѣсто нынѣшней задачи. Для житейскаго пониманія предметы даны исчерпывающимъ образомъ, но для научно-критическаго пониманія они остаются задачей, къ которой нужно идти какъ къ безконечной, недостижимой цѣли. И сужденіе о томъ, что такое дѣйствительность, должно все время находиться въ ожиданіи провѣрки (стр. 96).

Только въ этомъ смыслѣ и возможна точная наука.

Перейдемъ теперь ко второй части книги Наторпа, въ которой послѣдній болѣе подробно останавливается на происхожденіи математическихъ и физическихъ понятій, изслѣдуя послѣдовательно число, счетъ, непрерывность, безконечность, пространственныя измѣренія, массу, энергію. Передадимъ вкратцѣ основныя положенія, заключающіяся здѣсь.

«Число есть самое чистое и простѣйшее построеніе мышленія», говоритъ Наторпъ. Первое предусловіе логическаго пониманія числа—это то, что число не имѣетъ дѣла съ самими вещами, а относится исключительно къ дѣятельности чистаго мышленія въ находимыхъ въ немъ связяхъ. Въ видѣ такихъ простѣйшихъ отношеній получается установленіе понятія «единого». Основное значеніе «единого» показываетъ важность логической функціи

соотношенія—реляции; именно, мы всегда имѣемъ «единое» не абсолютно само по себѣ, но въ соотношеніи съ какимъ-нибудь другимъ единымъ; абсолютно одинаго быть не можетъ въ силу существованія функціи соотнесенія, которая всякое единство устанавливаетъ по отношенію къ чему-нибудь. Въ установленіи связи или взаимоотношенія подобныхъ единствъ мы получаемъ въ мысли безконечный въ обѣ стороны рядъ, въ которомъ каждый членъ находится въ двойкомъ отношеніи къ другимъ членамъ: онъ или самъ можетъ считаться основнымъ членомъ, которому противопоставляется противочленъ, или же онъ самъ является противочленомъ, которому соотвѣтствуетъ основной членъ. Этому соотношенію соотвѣтствуютъ направленія впередъ и назадъ. Поэтому нужно помнить, что между двумя числами всегда существуетъ два отношенія, которыя взаимны: если взять какія-либо P и Q , то можно P разсматривать въ отношеніи къ Q или Q —въ отношеніи къ P . И только ради сокращенія обычно считаютъ между P и Q существующимъ только одно отношеніе (стр. 102).

Числовой рядъ выполняетъ двѣ функціи: въ качествѣ ряда порядковыхъ и ряда количественныхъ чиселъ. Безполезно спорить о томъ, какое изъ этихъ понятій возникаетъ раньше; по всей вѣроятности, они возникаютъ одновременно, такъ какъ мы не можемъ, напримѣръ, имѣть «третьяго», если не имѣемъ трехъ и обратно. И тѣ и другія—коррелятивны. Если только мыслить появляющимся новое число, то сейчасъ же возникаетъ и функція «слѣдованія». Однако, слѣдованіе чиселъ является вовсе не временнымъ слѣдованіемъ; въ чистомъ числѣ это слѣдованіе является признакомъ того мыслительнаго процесса, который только въ другой сферѣ даетъ начало обоснованію временного распорядка. Точно также количественное число не является пространственнымъ объединеніемъ; но та же логическая функція, которая даетъ количественное число, приводитъ насъ къ обоснованію пространственнаго распорядка. Эта связь, однако, называется Наторпомъ болѣе подробно въ дальнѣйшемъ изложеніи ученія о пространствѣ и времени.

Всякаго рода исчисленія съ числами выполняются въ равенствѣ; поэтому слѣдуетъ рѣшить прежде всего вопросъ о томъ: какъ понимать равенство чиселъ? Что значитъ сказать: два числа равны между собою? Такъ какъ числовой рядъ, какъ выраженіе про-

цесса счета, долженъ быть единственнымъ, то равными числами могутъ быть тѣ же самыя числа, которыя разсматриваются какъ равныя. Но поэтому такія положенія, какъ $1 = 1$, или $2 = 2$, не должны считаться основными положеніями ариѳметики, такъ какъ они не даютъ намъ ничего новаго. Другое дѣло сказать $1 + 1 = 2$, или $3 - 1 = 2$, или $2 \cdot 1 = 2$, или $4 : 2 = 2$. Здѣсь мы приходимъ различными путями къ одной и той же цѣли; и мы всѣ эти дѣйствія, приводящія къ одному результату, приравниваемъ: $1 + 1 = 3 - 1 = 2 : 1 = 4 : 2$. (стр. 128). Различные пути, приводящіе къ этому результату, называются дѣйствіями. Въ этихъ дѣйствіяхъ мы должны помнить, что числа не представляютъ изъ себя какого-либо вида вещей, но связываются лишь какъ термины нѣкоторыхъ отношеній; въ подобномъ смыслѣ и нужно разсматривать всѣ дѣйствія и равенства числовыхъ величинъ.

Разсмотримъ сложеніе. Возьмемъ, на примѣръ, равенство $3 + 2 = 5$. Здѣсь мы беремъ сначала одинъ числовой рядъ, останавливаемся на 2-хъ, затѣмъ удерживаемъ результатъ, начинаемъ новый рядъ до 3-хъ и присоединяемъ этотъ рядъ къ удержанному. Въ новомъ ряду мы получимъ уже пять членовъ, опять-таки выполняя весь рядъ до пяти. Что же касается нуля, то нуль здѣсь обозначаетъ просто пунктъ, съ котораго ведется счетъ. Такъ происходитъ сложеніе. Что же касается вычитанія, то это послѣднее является только другимъ видомъ сложенія, при другой постановкѣ того же дѣйствія. Въ самомъ дѣлѣ, въ сложеніи мы ставимъ вопросъ: первому мѣсту послѣ перваго какое мѣсто соотвѣтствуетъ въ первоначальномъ численіи? Конечно, второе. Но мы можемъ поставить вопросъ: какимъ должно быть второе мѣсто, если не считать перваго? Конечно, первымъ. Числовымъ выраженіемъ этого послѣдняго положенія и будетъ:

$$2 - 1 = 1.$$

Перейдемъ теперь къ умноженію. Умноженіе, какъ обычно учатъ, является суммированіемъ равныхъ суммъ, почему его и считаютъ просто-напросто сокращеннымъ сложеніемъ. Но, по мнѣнію Наторпа, мы здѣсь имѣемъ болѣе сложную операцію, требующую новой функціи; вѣдь считать обыкновенно можно единицы, и если вмѣсто единицъ намъ даны множественности, то эти множественности мы должны принимать за единицы; та-

кимъ образомъ, понятіе «единицы» въ этомъ процесѣ становится относительнымъ, и на этомъ понятіи строятся какъ умноженіе, такъ и дѣленіе. Упомянутую новую функцію Наторпъ называетъ «метрической». Въ связи съ умноженіемъ изслѣдуется и законъ коммутативности. Наторпъ категорически заявляетъ, что попытки доказательства этого закона на основаніи пространственныхъ созерцаній совершенно негодны, такъ какъ указанный ариеметическій законъ долженъ доказываться ариеметическими же средствами, а не помощью интуиціи. Напримѣръ, законъ коммутативности доказываютъ такъ: располагаютъ рядъ точекъ въ двухъ измѣреніяхъ и указываютъ, что группировки въ различныхъ направленіяхъ исчерпываютъ весь комплексъ этихъ точекъ; но вѣдь натуральныи числовой рядъ не долженъ располагаться въ двухъ измѣреніяхъ; то обстоятельство, что законъ коммутативности можетъ интерпретироваться при помощи пространственныхъ измѣреній, указываетъ совсѣмъ на другое, чисто логическое обстоятельство; именно, что здѣсь мы имѣемъ двѣ въ основаніи различныя функціи числа—какъ счисляющаго и какъ сосчитаннаго. На этомъ принципѣ именно и доказывается законъ коммутативности: при умноженіи A на B мы считаемъ A за единицу и считаемъ ее B разъ; и обратно: мы можемъ принять B за тотальное единство и считать ее A разъ. Ни пространственныхъ, ни временныхъ предпосылокъ намъ здѣсь вовсе не надо (стр. 151).

Точно также обстоитъ дѣло съ дѣленіемъ. По отношенію къ умноженію оно аналогично вычитанію въ вопросѣ о сложении. Напримѣръ, что значить выраженіе: $6 : 3 = 2$? Наторпъ говоритъ, что въ этомъ дѣйствіи заключается слѣдующій смыслъ: 3, какъ относительная единица, столько разъ содержится въ 6, сколько разъ абсолютная единица—1 содержится въ частномъ—2. Легко видѣть, что здѣсь опять-таки на первый планъ выдвигается вопросъ объ относительныхъ единицахъ, единицахъ тотальныхъ, объединяющихъ множество единицъ абсолютнаго характера. Подобное пониманіе умноженія и дѣленія Наторпъ видитъ, напримѣръ, у Симона въ его «Дидактикѣ и методикѣ математики»; что же касается формалистическихъ математическихъ ученій, какъ, напримѣръ, у Кантора, Русселя, Кутюра, сводящихъ умноженіе къ простой комбинаторности, то Наторпъ не вполне съ ними согласенъ. Умноженіе нельзя свести прямо на комбинацію

членовъ, такъ какъ въ доказательствѣ мы впадемъ въ ошибку «*ὄπισθεν πρότερον*». И мнѣніе Кутюра о томъ, что при такомъ пониманіи арифметическихъ дѣйствій нѣтъ нужды доказывать законъ коммутативности, Наторпъ считаетъ невѣрнымъ. Въ общемъ выводѣ своего ученія о числахъ Наторпъ снова указываетъ на относительность, какъ на основной признакъ синтетическаго мышленія. Абсолютный нуль и абсолютная единица являются для насъ только простымъ вспомогательнымъ средствомъ укрѣпиться и имѣть опорный пунктъ для слѣдованія по безконечному пути отношеній.

Вмѣстѣ съ понятіемъ о числѣ тѣсно связано и понятіе о безконечности: дѣйствительно, переходъ отъ одного числа къ другому безконеченъ въ безконечномъ ряду; кромѣ того, безконечно также и число остановокъ въ счетѣ для полученія количественныхъ чиселъ. Поэтому безконечность является признакомъ какъ порядковыхъ, такъ и количественныхъ чиселъ, при чемъ одинаково и въ сторону плюсовъ и увеличеній, и въ сторону минусовъ и дробленій (стр. 160). Это воззрѣніе на безконечность, какъ указываетъ Наторпъ, можетъ быть названо «методическимъ»; безконечность въ этомъ смыслѣ не требуетъ предпосылки временнаго ряда, такъ какъ это уже вопросъ психологическій; логика же и математика занимаются той безконечностью, которая обнаруживается въ безконечности связей отношеній,—и ничѣмъ больше (стр. 163).

Итакъ, безконечность числового ряда, а затѣмъ вопросы о предѣлахъ, объ ирраціональныхъ числахъ, о безконечно малыхъ— все это рѣшается Наторпомъ въ томъ же духѣ чисто логическаго построенія понятій. Напримѣръ, въ рѣшеніи вопроса объ ирраціональныхъ числахъ Наторпъ видитъ большую заслугу Дедекинда, который пытается обосновать понятіе ирраціональныхъ чиселъ не какъ промежуточныхъ членовъ между раціональными значеніями пространственныхъ координатъ, а только какъ «сѣченія» ряда раціональныхъ чиселъ, вводя этимъ чисто формальное логическое опредѣленіе, не нуждающееся въ пространственной интуиціи; но теорія Дедекинда, по мнѣнію Наторпа, не вполне убѣдительно доказываетъ непрерывность числового ряда введеніемъ ирраціональныхъ чиселъ. Несогласенъ Наторпъ и съ П. Дюбиа-Реймономъ, который считаетъ математическіе объекты, въ духѣ средневѣковаго реализма, существующими въ дѣйствительности;

нельзя выходить за предѣлы математики, чтобы обосновывать математическое ученіе; даже «сѣченія» Дедекинда выходятъ уже за предѣлы однородности ариѳметическаго ряда.

Ирраціональное число является по отношенію къ данной единицѣ, которая рациональна, выраженіемъ сходимости безконечныхъ непериодическихъ рядовъ. Число нераціонально потому, что къ нему не подходитъ взятый масштабъ; непрерывность же является исключительно нашимъ логическимъ требованіемъ, причемъ вся ошибка чисто количественныхъ ученій о непрерывности состоитъ именно въ томъ, что здѣсь упускается качественная сторона. Соединеніе же обѣихъ точекъ зрѣнія, какъ количественной, такъ и качественной, даетъ намъ настоящую непрерывность, которая ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть создана изъ дискретныхъ значеній чисто количественныхъ величинъ.

Въ связи съ вопросомъ о непрерывности стоитъ и вопросъ о числѣ какъ функціи. Понятіе функціи возникаетъ въ творческой постановкѣ отношеній между отношеніями. Величина, какъ нѣчто переменное, обнаруживаетъ свое существенное значеніе тогда, когда съ нею мыслится закономерная связь, сообразно съ которой каждое значеніе одного ряда соотвѣтствуетъ каждому значенію другого ряда почленно. Не величина здѣсь становится измѣняющеюся, такъ какъ она является только условіемъ измѣненій; но въ функціональной математической зависимости каждая величина считается переменной, если она измѣняется одновременно съ измѣненіемъ другой. И эту одновременность, конечно, не нужно понимать здѣсь въ смыслѣ воззрительномъ. Дѣло въ томъ, что всякая переменна понимается нами подъ образомъ воззрительнаго характера и тѣсно связана съ послѣднимъ; въ этомъ смыслѣ и ускореніе функціи понимается также въ связи съ временной воззрительной формой. Но это не обязательно логически, какъ утверждаетъ Наторпъ; и ускореніе въ измѣненіи функціи и одновременность измѣненій функціи должны пониматься чисто логически числовымъ образомъ, какъ синтезъ отношеній, соединяющихъ въ себѣ количественную и качественную сторону.

Вопросъ о функціональныхъ связяхъ и о методѣ безконечно-малыхъ составляетъ уже переходъ отъ чистой математики къ математическому естествознанію. Этимъ переходомъ служить методъ безконечно-малыхъ, который, благодаря своей всеобщно-

сти, можетъ быть реализованъ въ своихъ величинахъ на окружающей природѣ. Количественность доставляетъ намъ сырой матеріаль; она даетъ только распорядокъ, систему, мѣсто; и только качественность вмѣстѣ съ количественностью и отношеніями, которая въ методѣ бесконечно-малыхъ принимаютъ точную научную форму, даютъ въ результатѣ полноту, непрерывность и реальность тому, что количественно опредѣлено только въ одномъ формальномъ распорядкѣ.

Понятія измѣренія и направленія Наторпъ, согласно своей общей тенденціи, старается также вывести чисто логически; при взаимности чиселъ, при которой необходимо одинъ членъ считать основнымъ и обратно, можно всегда произвольно установить въ ряду относительный координатный нуль, отъ котораго одно направленіе будетъ считаться положительнымъ, а другое—отрицательнымъ.

Чтобы обосновать построение дальнѣйшихъ измѣреній на развитіи числа, Наторпъ обращается къ теоріи мнимыхъ чиселъ. Пока мнимыя числа считались просто случаемъ невозможнаго дѣйствія въ алгебрѣ, до тѣхъ поръ они не могли быть полезными символами для математическихъ операцій. И на нихъ долго именно такъ смотрѣли. Взгляды Штольца, который на мнимыя величины смотритъ, какъ на построение новой системы чиселъ, Наторпъ считаетъ одностороннимъ формализмомъ. Ближе всѣхъ другихъ къ пониманію комплексныхъ чиселъ онъ считаетъ подошедшимъ Шмитца-Дюмона, который къ количественному разсмотрѣнію чиселъ прибавляетъ также и качественное разсмотрѣніе, приводящее къ пониманію «направленія счисления».

Обыкновенно мы привыкли считать число линейнымъ образомъ и предполагаемъ, что различіе направлений и многообразіе измѣреній въ понятіи числа не содержится. Но это возраженіе сейчасъ же отпадаетъ, если допустить различныя, но связанныя между собою счисления. Эта качественная сторона, какъ мы видимъ, имѣла мѣсто и при дѣйствіи умноженія, которое при введеніи нѣсколькихъ измѣреній получаетъ новую интерпретацію. «Метрическая» функція, приводящая къ построению относительныхъ единицъ, приводитъ насъ къ новымъ измѣреніямъ; новыя отношенія чиселъ, возникающія здѣсь, заставляютъ насъ уже перешагнуть черезъ построения одного измѣренія. Къ такому новому измѣренію приводитъ именно комплексное число,

которое не можетъ быть изображено при помощи одного измѣренія и требуетъ въ соотвѣтственномъ геометрическомъ изображеніи двухъ координатъ или линейныхъ, или круговыхъ.

Но въ какой связи находится все это ученіе объ измѣреніяхъ чисто логическаго характера съ созерцаніемъ пространства и времени? Созерцаніе, какъ говоритъ Наторпъ, имѣетъ въ основаніи тѣ же логическія функціи, что и всѣ другія построенія, но только въ полномъ неразрывномъ сплетеніи (стр. 264). Поэтому апеллированіе къ созерцанію иногда не безосновательно, такъ какъ именно въ этомъ созерцаніи чистое мышленіе становится конкретнымъ. Созерцаніе только не дано мышленію готовой формой, а наоборотъ, само опредѣляется мышленіемъ. Постановка времени и пространства передъ законами мышленія въ кантовской системѣ трансцендентальной философіи является крупной ошибкой; единственность пространства и времени, на которую указываетъ Кантъ, Наторпъ считаетъ результатомъ дѣятельности мышленія въ категоріяхъ модальности, такъ какъ одной изъ ступеней модальности—дѣйствительности—именно соотвѣтствуетъ эта единственность. Общій логическій процессъ только въ послѣдствіи, благодаря развитію задачи, разбивается нами на интуицію и мышленіе, или вѣрнѣе — на мышленіе и интуицію. Въ терминѣ «созерцаніе» нами антиципируется не что иное, какъ взаимодействующіе, проникающіе другъ въ друга чистые логическіе процессы; если же пространство и время являются условіями опредѣленнаго существованія въ возможномъ опытѣ, то и число, прилагаясь, или, вѣрнѣе, становясь пространствомъ и временемъ, тѣмъ самымъ становится конкретнымъ, становится вещами, подлежащими счету. Собственно говоря, въ числѣ, какъ мы его разсматривали раньше, заключались всѣ моменты пространства и времени, кромѣ одного: существованія. Поэтому, напримѣръ, слѣдованіе во времени и слѣдованіе въ счетѣ не разнятся между собою вовсе, кромѣ того, что временному слѣдованію приписывается еще и существованіе. Это соображеніе важно для перехода отъ чистой математики къ математической физикѣ, напримѣръ, къ механикѣ. Въ чистой математикѣ еще нѣтъ рѣчи о времени и пространствѣ; то и другое открываетъ собою отдѣлъ чистаго естествознанія. Но тѣмъ самымъ, что пространство и время относятся къ области опытной науки, они еще не дѣлаются сами предметами опыта. Наоборотъ: опытъ

заключенъ ими въ чистую законѣрность мысли, такъ какъ и пространство и время являются именно условіями опыта, а не выводами изъ него.

Разсматривая въ отдѣльности время и пространство, какъ математическіе образы, Наторпъ приходитъ къ слѣдующимъ утвержденіямъ. Время имѣетъ характеръ прямого ряда; оно математически является не только образомъ одного измѣренія, но представляется прямой линіей, такъ какъ видъ отношенія каждаго его элемента ко всякому произвольно выбранному другому пункту является не только направленнымъ въ одну сторону, но и строго однороднымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Эта абсолютная однородность проистекаетъ изъ того, что отношеніе времени (Zeitrelation), какъ таковое, съ самаго начала является распорядкомъ, а не составленіемъ (Disposition, nicht Komposition). Временной распорядокъ не соединяетъ ничего, но просто даетъ лежащія другъ подле друга моменты; онъ обнимаетъ многообразное какъ многообразное; въ то время, какъ одинъ пунктъ времени «есть», другіе уже не существуютъ. Между тѣмъ въ пространственныхъ образахъ этого нѣтъ; здѣсь одинъ пунктъ остается наряду съ другимъ. Поэтому, въ то время какъ отличительной чертой времени является раздѣленіе, той же чертой у пространства служить, наоборотъ, связываніе, соединеніе.

Логическое требованіе однозначной опредѣленности въ связи съ пространствомъ и временемъ приводитъ насъ къ созданію понятія о субстанціи, о той реальности, которая по своему понятію начинается мыслиться какъ нѣчто неизмѣнное. Декартъ былъ правъ по существу, когда тѣлесную субстанцію сводилъ только на пространственно-временное существованіе (стр. 350). Что же касается понятія о массѣ, которое играло въ естествознаніи роль субстанціи, то Наторпъ это понятіе всецѣло сводитъ къ энергетическому истолкованію: онъ полагаетъ, что компромиссъ между энергіей и массой, между которыми, напримѣръ, Планкъ находитъ не тождество, а только «аналогію», излишенъ. Всякое пространственно-временное измѣненіе является законмѣрнымъ по своимъ связямъ зависимости, но ни въ коемъ случаѣ не должно подразумѣвать подъ собою еще и «субстанцію» этихъ измѣненій.

Въ чисто логическомъ смыслѣ трактуетъ Наторпъ и основныя законы механики. Принципъ инерціи у него истолковывается

какъ логическое требованіе однороднаго и неизмѣннаго фактора для исчисленія: такимъ факторомъ является прямолинейное равномерное движеніе. Въ этомъ смыслѣ данный принципъ является именно принципомъ инерціи или неизмѣнности логическихъ условій; вмѣстѣ съ этимъ принципомъ устанавливается также безконечность въ движеніи опыта, отсутствіе замкнутости опыта въ какихъ-либо опредѣленныхъ пространственно-временныхъ границахъ (стр. 358). Инерція является, такимъ образомъ, просто предусловіемъ, благодаря которому всѣ явленія могутъ быть вычислены и опредѣлены. Точно также и законы Ньютона должны считаться апіористичными въ томъ смыслѣ, что они являются условіями возможнаго механическаго опыта и даютъ послѣднему требуемую явленіями однозначность.

Въ признаніи энергіи мы также вводимъ постулатъ, по которому всѣ исчисленія, относящіяся къ природѣ, должны отправляться отъ одного основанія; при измѣненіяхъ одной формы дѣйствія въ другую, остается нѣчто принадлежащее обоимъ случаямъ, и это нѣчто мы называемъ энергіей.

Въ заключеніе своего изслѣдованія Наторпъ останавливается на томъ кризисѣ, въ которомъ въ настоящее время находится физика; на всѣхъ послѣднихъ попыткахъ Лоренца, Михельсона, Минковскаго и другихъ — поколебать принципы равенства дѣйствія и противодѣйствія, принципы сохранения массъ, принципы сохранения энергіи, — на всемъ этомъ Наторпъ видитъ доказательство своего положенія, что наука не оперируетъ чѣмъ-либо непоколебимымъ, но что въ безконечномъ процессѣ постановки проблемъ мы только ассимптотически приближаемся къ истинѣ; хотя время и пространство сами не представляютъ предмета опыта, однако, отъ воспріятія или отъ опыта зависитъ всякое измѣреніе времени и пространства. Поэтому-то въ наукѣ возможенъ безконечный прогрессъ въ зависимости отъ средствъ измѣренія, которыми мы располагаемъ; физика, а также механика, поскольку она имѣетъ значеніе въ физикѣ, является эмпирической наукой; но изъ этой относительности всѣхъ нашихъ свѣдѣній о мірѣ вовсе не слѣдуетъ, что основной законъ однозначной опредѣленности міра теряетъ свое значеніе: нужно только помнить, что возможность его эмпирическаго выполненія является для насъ всегда ограниченной.

Здѣсь заканчивается книга Наторпа. Обозрѣвая теперь въ общихъ чертахъ все вышешприведенное, мы видимъ, что плато-

низмъ съ одной стороны и критицизмъ съ другой являются исходными пунктами въ ученіи разсматриваемаго автора о логическомъ построеніи чистой науки. Уже въ своемъ «Plato's Ideenlehre» Наторпъ стремится, какъ мы указывали, истолковать Платона въ Кантовскомъ духѣ; ученіе о предѣлѣ, налагаемомъ на безпредѣльное, которое Платонъ самъ заимствовалъ у пифагорейцевъ, Наторпъ истолковываетъ какъ гносеологическій моментъ, сближающій обоихъ великихъ философовъ. Мы не будемъ здѣсь разсматривать вопроса о томъ, правъ ли Наторпъ, прибѣгая къ подобнымъ параллелямъ; вѣдь платоновскіе *πέρασ* и *ἄπειρον*, какъ это видно изъ «Филеба», вовсе не являются разнородными моментами, образующими опытъ; въ то время какъ у Канта формы познанія и чувственная данность различны по отношенію къ субъекту, будучи одна—привнесеніемъ субъекта, а другая—чѣмъ-то найденнымъ, даннымъ, — въ это время у Платона и *πέρασ* и *ἄπειρον* оба относятся къ однороднымъ сторонамъ духа — къ неограниченной чувственности въ психологическомъ смыслѣ и къ ограничивающей дѣятельности разума, сдерживающаго чувственность. Аналогія между Кантомъ и Платономъ здѣсь скорѣе чисто внѣшняя; чувственность у Платона является вовсе не гносеологическимъ элементомъ, а психологическимъ; и потому едва ли можно согласиться со сближеніемъ между формами Канта и предѣлами Платона, что остроумно, но едва ли справедливо дѣлаетъ Наторпъ.

Есть у Наторпа, кромѣ указаннаго, еще и другія черты платонизма; на примѣръ, можно указать здѣсь на опредѣленія, какъ на важный факторъ познанія у Платона и у Наторпа. Какъ мы знаемъ, у Платона полному выполненію опредѣленія отвѣчаютъ однѣ лишь идеи; вещи же чувственнаго міра только отчасти удовлетворяютъ опредѣленіямъ, и именно постольку, поскольку онѣ, какъ чувственныя копіи, сходны со своими оригиналами. Почти такая же мысль, но облеченная въ эволюціонную форму познавательнаго научнаго процесса, высказывается и Наторпомъ. Въ нашемъ познаніи мы стремимся отъ полного неразличимаго многообразія къ нѣкоторой раздѣльной опредѣленности. Эта опредѣленность имѣетъ различныя ступени, и по этимъ ступенямъ мы идемъ къ дѣйствительности, какъ къ полной опредѣленности. Но этого идеала «полной опредѣленности», подобно Платоновскому міру идей, мы исчерпывающимъ образомъ достигнуть не можемъ; дѣйствительность обычная, дѣй-

ствительность даннаго въ чувственномъ опытѣ является на самомъ дѣлѣ не дѣйствительностью, а задачей, которую нужно рѣшить приведеніемъ къ большей опредѣленности. Мы вѣримъ въ полную опредѣленность даннаго чувственного міра только благодаря антиципации, подмѣнѣ неопредѣленности даннаго опыта конечнымъ идеаломъ познанія.

Вотъ второй важный пунктъ согласія Наторпа съ Платономъ. Какъ легко видѣть, различіе между тѣмъ и другимъ заключается только въ томъ, что у Платона вся система идей является оторванной отъ чувственного міра и представляетъ собою именно систему неподвижную, лишенную движущаго творческаго начала. У Наторпа же все ученіе проникнуто эволюціонизмомъ; мы идемъ все время въ своемъ опытѣ путемъ научнаго развитія къ познанію истины, причемъ мѣсто платоновскаго охваченнаго Эросомъ древне-греческаго поэта здѣсь занимаетъ уравновѣшенный нѣмецкій математикъ и физикъ.

Переходя къ элементамъ критицизма, находящимся въ ученіи Наторпа, мы видимъ, прежде всего, цѣликомъ перешедшую къ Наторпу трансцендентальную аналитику Канта. Тѣ же группы категорій и даже та же трихотомія въ группахъ; только у Наторпа опять-таки нѣтъ той раздѣльности и неподвижности каждой формы разсудка, каковыя мы находимъ у Канта: всѣ эти категоріи у Наторпа эволюционируютъ, переходятъ непрерывнымъ образомъ одна въ другую, являясь различными стадіями развитія одной и той же функціи синтетическаго единства.

Но въ то время, какъ аналитика Канта Наторпомъ сохранена вплоть до трихотоміи категорій, — трансцендентальная эстетика совершенно вычеркнута въ качествѣ самостоятельной части. Созерцанія входятъ частнымъ образомъ въ общелогическое ученіе, и воззрительный элементъ низводится на степень производнаго отъ общихъ логическихъ функцій.

Здѣсь заключается главнѣйшій пунктъ ученія Наторпа, — пунктъ, который послѣдній особенно упорно подчеркиваетъ и отстаиваетъ.

Однако, въ этомъ же пунктѣ и заключаются, какъ намъ кажется, наиболѣе слабыя мѣста изслѣдованія. Наторпу не удалось вполне выяснитъ съ точки зрѣнія чистой логики многіе вопросы геометрическаго и механическаго характера; такъ, напримеръ, ученіе объ отсчетѣ положительныхъ и отрицательныхъ значеній функціи въ обѣ стороны отъ произвольнаго на-

чала координатъ намъ кажется мало убѣдительнымъ. Плюсъ и минусъ, какъ говоритъ Наторпъ, взаимны, и начало координатъ можетъ быть выбираемо совершенно произвольно. Въ каждомъ данномъ случаѣ, когда начало координатъ выбрано, относительный нуль этого начала раздѣляетъ весь числовой рядъ на двѣ группы, въ которыхъ отношеніе членовъ различно. Но какъ понимать это различіе? Наторпъ въ данномъ случаѣ говоритъ о томъ, что отношеніе двухъ чиселъ всегда двояко: или одно число принимается за основной членъ, а другое за противочленъ, или обратно. На этомъ свойствѣ строится и различіе въ смыслѣ положительныхъ и отрицательныхъ отсчетовъ отъ начала координатъ; если при положительныхъ значеніяхъ каждый предшествующій членъ былъ основнымъ членомъ, а каждый послѣдующій — противочленомъ, то при обратномъ отрицательномъ отсчетѣ картина должна мѣняться, и основнымъ членомъ дѣлается послѣдующій членъ положительнаго ряда, а противочленомъ — предшествующій.

Но едва ли такое логическое трактованіе вопроса можетъ всецѣло освободиться отъ интуитивнаго элемента. Членъ и противочленъ числового ряда, лишеннаго временной послѣдовательности и пространственнаго распорядка, въ концѣ концовъ теряютъ какіе бы то ни было признаки различія. Всякое чисто логическое «мѣсто» въ ряду не отличается никакимъ образомъ отъ всякаго другого мѣста, если и то и другое лишить ихъ интуитивныхъ отличій. А въ такомъ случаѣ, что такое представляютъ изъ себя логически понимаемые членъ и противочленъ? Не находимъ ли мы и тутъ скрыто постулируемой или форму пространственнаго или форму временнаго созерцанія?

А если безъ интуиціи весь числовой рядъ лишентъ индивидуальныхъ различій для своихъ членовъ, то и отсчеты положительныхъ и отрицательныхъ координатъ не могутъ быть выполнены чисто логическими функціями. Относительный нуль въ видѣ начала координатъ можетъ скользить по всѣмъ значеніямъ числового ряда, не будучи въ состояніи дать отличіе одной раздѣленной имъ части ряда отъ другой. И всѣ старанія доказать различія въ отсчетѣ логическимъ путемъ будутъ въ скрытомъ видѣ содержать интуицію.

Аналогично съ этимъ примѣромъ, намъ кажется недостаточнымъ также трактованіе Наторпомъ и механическихъ положеній.

Что такое ускореніе? По Наторпу ускореніе не должно пониматься интуитивно; хотя ускореніе и мыслится нами во временной формѣ въ механикѣ и въ видѣ болѣе или менѣе крутого изгиба кривой въ аналитической геометріи, однако эти образы привходящи; начальное понятіе ускоренія лишено интуитивныхъ элементовъ.

Здѣсь мы наталкиваемся на тѣ же трудности, какъ и въ предыдущемъ примѣрѣ положительныхъ и отрицательныхъ величинъ. Конечно, мы можемъ, если позволяетъ функція, найти ея вторую производную путемъ дифференцированія дважды и называть эту новую функцію ускореніемъ, какъ это дѣлается въ аналитической механикѣ. Но пока мы остаемся въ предѣлахъ чистаго анализа, не интерпретируя формулы интуитивными образами, до тѣхъ поръ ускореніе остается только второй производной. Тогда мы не знаемъ ускоренія, а знаемъ только символъ, значокъ логической зависимости — и ничего больше. Наторпъ указываетъ, что вообще только въ пространствѣ и во времени всѣ логическія связи пріобрѣтаютъ плоть и кровь, переходя къ реальнымъ связямъ и зависимостямъ міра явленій. Но на что сводится тогда роль чистой логики въ этой области? Не превращается ли здѣсь вся чистая логика въ ученіе о воззрительныхъ формахъ, но съ голымъ, мало убѣдительнымъ утвержденіемъ того, что послѣднія формы сами возникли при помощи логическихъ функцій?

Вся часть ученія Наторпа о пространствѣ и времени, какъ результатахъ сплетенія логическихъ функцій количества, качества, отношенія и модальности, вообще мало убѣдительна. Едва ли въ большей степени убѣдительны также его взгляды и на важную роль комплексныхъ величинъ, которыя ведутъ насъ отъ одного измѣренія къ признанію двухъ, или его старанія свести коммутативность на метрическую функцію и относительныя единицы. Уже слишкомъ частое повтореніе и подчеркиваніе того, что въ каждомъ изъ упомянутыхъ вопросовъ пространственныя и временныя связи не должны подразумѣваться заранѣе данными, уже это одно при чтеніи книги приводитъ къ мысли, что Наторпъ самъ еще не вполне увѣренъ въ успѣхѣ и гонитъ отъ себя неотвязный призракъ интуиціи для построенія чисто логической теоріи научнаго познанія. Какъ намъ кажется, изъ этой борьбы съ интуиціей Наторпъ далеко не вышелъ побѣдителемъ.

А. М. Селитренниковъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Аленсѣвъ, А. А. Министерская власть въ конституціонномъ государствѣ. Харьковъ 1910. Ст. VII+305. Ц. 2 р.

Астровъ, П. И. Право на трудъ и право на здоровье. Москва 1910. Ст. 38.

Бергсонъ, Анри. Время и свобода воли. Съ приложеніемъ статьи «Введеніе въ метафизику». Изд. журнала «Русская Мысль». Москва 1911. Ст. 238. Ц. 1 р. 50 к.

Боцяновскій, В. Ѡ. Богоискатели. Москва 1911. Ст. XI+268. Ц. 1 р. 25 к.

Bibliothèque de psychologie appliquée.

Bridou, V. L'éducation des sentiments. Paris 1911. Ст. 400. Ц. 5 fr.

Бурдо, Луи. Вопросъ о смерти и его различныя рѣшенія. Спб. 1911. Изд. А. Суворина. Ст. XVI+301. Ц. 1 р. 50 к.

Бѣлинскій, В. Г. Собраніе сочиненій. Т. I, II, III. Библиотека русскихъ критиковъ. Спб., 1911. Ст. CXXIV+1039+1139+1017. Ц. за три тома 3 р. 50 к.

Вайсфельдъ, М. Идеалы воспитанія. Кіевъ 1911. Ст. 59. Ц. 40 к.

Гомперцъ, Теодоръ. Греческіе мыслители. Т. 1. Спб. 1911. Ст. 485. Ц. 2 р. 75 к.

Ивановъ, Г. А. Новая теорія права и нравственности, ея критика и монистическое пониманіе этики. Спб. 1910 г. Ст. 120. Ц. 50 к.

Наторпъ, П. Соціальная педагогика. Спб. 1911. Ст. XXVI+360. Ц. 2 р. 50 к.

Норнъ, Н. На философскія темы. Спб. 1911. Ст. 177. Ц. 80 к.

Осадчій, П. Къ вопросу о принципахъ профессиональной этики инженеровъ. Спб. 1911. Ст. 31. Ц. 35 к.

Румянцевъ, Николай. Н. И. Пироговъ, его взгляды на природу дѣтей и задачи воспитанія. Спб. 1910. Ст. 28. Ц. 15 к.

Современное значеніе педагогическихъ идей Н. И. Пирогова. Изд. о-ва экспериментальной педагогики. Спб. 1911. Ст. 50. Ц. 40 к.

Спекторскій, Е. Проблема социальной физики въ XVII столѣтіи. Т. I. Варшава 1910. Ст. VII+563+XIII. Ц. 3 р.

Филевскій, Іоаннъ. Слово въ день Богоявленія Господня о свѣтоносности христіанства. Харьковъ 1911. Ст. 10.

Форлендеръ, К. Исторія философіи. Т. I. Спб. 1911. Ст. XIV+264. Ц. 3 р. Съ перес. 3 р. 50 к.

Штейнъ, Э. И. Я. Спб. 1910. Ст. 98. Ц. 1 р.

Изданія: «Посредника».

А. Караваевъ. Совѣты беременнымъ, прост. изд. Ц. 10 к.

Его же. То-же, лучш. изд. Ц. 15 к.

В. Гюго. Епископъ Мириэль, лучш. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.

П. Хотымскій. Мать, лучш. изд. Ц. 2 к.

А. Хирьяковъ. Сказаніе о Королевичѣ Бефріарѣ, лучш. изд. Ц. 2 к.

Сост. И. Горбуновъ. Олень съ золотымъ обручемъ, лучш. изд. Ц. 3 к.

Е. Б. Двоеженецъ, лучш. изд. Ц. 4 к.

Э. Ожешко. Колдунья, лучш. изд. Ц. 5 к.

А. Хирьяковъ. Источникъ жалости, лучш. изд. Ц. 2 к.

Уйдъ. Деревушка Благодатная, лучш. изд. Ц. 3 к.

В. С. Питомка, лучш. изд. Ц. 3 к.

Р. Гардингъ Дэвисъ. Мой безславный пріятель, прост. изд. Ц. 1,5 к.

В. Быстренинъ. Свой судъ, прост. изд. Ц. 1 к.

И. Горбуновъ. Сельскій и деревенскій календарь. Ц. 20 к.

Н. Поповъ. Шемякинъ судъ, лучш. изд. Ц. 2 к.

*** Раненый врагъ, лучш. изд. Ц. 2 к.

М. Лермонтовъ. Ангелъ, лучш. изд. Ц. 3 к.

Е. Б. Сирота въ неволѣ, лучш. изд. Ц. 5 к.

Сост. И. Горбуновъ. Англійскій король Кануть, лучш. изд. Ц. 3 к.

М. Конопницкая. Крестя, лучш. изд. Ц. 5 к.

С. Семеновъ. На свою голову, лучш. изд. Ц. 3 к.

- П. Пэйверингъ.** Попутчикъ, лучш. изд. Ц. 3 к.
Сост. И. Горбуновъ. Султанъ Махомедъ, лучш. изд. Ц. 3 к.
И. Данилинъ. Искра любви, лучш. изд. Ц. 3 к.
Сост. И. Горбуновъ. Благороднѣйшій изъ людей, лучш. изд. Ц. 3 к.
П. Хотымскій. Сестра Бѣленькая, лучш. изд. Ц. 2 к.
И. Бѣлоусовъ. На волѣ, лучш. изд. Ц. 3 к.
В. Быстренинъ. Свой судъ, лучш. изд. Ц. 3 к.
Р. Гардингъ Дэвисъ. Мой безславный пріятель, лучш. изд. Ц. 4 к.
А. Эртель. Разсказъ Ивана Ѳедотыча, лучш. изд. Ц. 4 к.
 *** Житіе св. Филарета Милостиваго, прост. изд. Ц. 1 к.
 *** Житіе св. Петра Мытаря, прост. изд. Ц. 1 к.
 *** Житіе св. Павлина Ноланскаго, прост. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
 *** Ледашій, прост. изд. Ц. 1 к.
 *** Гончаръ самоучка, прост. изд. Ц. 1 к.
Д. Марковичъ. Омелько бѣглый каторжникъ, прост. изд. Ц. 1 к.
Н. Гоголь. Жизнь, прост. изд. Ц. 1 к.
Сост. И. Горбуновъ. Мудрецъ Соломонъ, прост. изд. Ц. 1 к.
Л. Толстой. Много ли человѣку земли нужно, прост. изд. Ц. 1 к.
Сост. И. Горбуновъ. Принцъ калѣка, прост. изд. Ц. 1 к.
А. Юшко. Божья земля, прост. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
Сост. И. Горбуновъ. Волки, прост. изд. Ц. 1 к.
С. Семеновъ. Дѣдъ Аверьянъ, прост. изд. Ц. 1 к.
 *** Вино-ядъ, прост. изд. Ц. 1 к.
В. Гаршинъ. Сигналъ, прост. изд. Ц. 1 к.
Л. Толстой. Крестникъ, прост. изд. Ц. 1 к.
Сост. И. Горбуновъ. Грѣхъ и безуміе пьянства, прост. изд. Ц. 1,5 к.
С. Семеновъ. Немилая жена, прост. изд. Ц. 1,5 к.
В. Гюго. Братъ на брата, прост. изд. Ц. 2 к.
Сост. И. Горбуновъ. Трепакъ, прост. изд. Ц. 1 к.
Его же. Колокольчики, прост. изд. Ц. 1 к.
Его же. Ненаглядная, прост. изд. Ц. 1 к.
Его же. Женихъ и невѣста, прост. изд. Ц. 1 к.
Его же. Весельчакъ, прост. изд. Ц. 1 к.
Его же. Любовь и разлука, прост. изд. Ц. 1 к.

- Л. Толстой. Какъ чертенокъ краюшку выкупаль, лучш. изд.
Ц. 2 к.
- Т. Т. Человѣкъ безъ сердца, лучш. изд. Ц. 2 к.
- И. Наживинъ. Великая истина, прост. изд. Ц. 1 к.
- Его же. То-же, лучш. изд. Ц. 3 к.
- А. Зоновъ. Календарь для каждаго 1911 г.
- В. Кемпбель. Наглядная геометрія, въ облож. Ц. 1 р.
- В. Донъ и Ф. Тикнеръ. Наглядная географія, въ облож. Ц. 55 к.
- П. Костычевъ. Общедоступное руководство къ земледѣлю.
Ц. 50 к.
- Дегеренъ. Какъ выгодиѣ удобрять землю. Ц. 2 к.
- А. Ульянова. Совѣты матерямъ, прост. изд. Ц. 1 р. 50 к.
" То-же, лучш. изд. Ц. 4 р.
- Т. Штормъ. Безъ вѣсти пропавшій, въ облож. Ц. 30 к.
- А. Измайловъ. Какъ выбирать хорошій молочный скотъ. Ц. 8 к.
- И. Л. Елинъ. О разведеніи плодовыхъ деревьевъ, прост. изд.
Ц. 20 к.
- Рождественскій подарокъ. Ц. 10 к. Лучш. изд. 15 к.
- В. Лукьянская. Тысячи лѣтъ тому назадъ. Ц. 80 к., лучш. изд.
Ц. 1 р. 30 к.
- Л. Толстой. Два старика, прост. изд. Ц. 1 к.
- Н. Гоголь. Коляска, прост. изд. Ц. 1 к.
- Сост. О. Пассенъ. Свѣтъ Азіи, прост. изд. Ц. 1,5 к.
- *** Злая невѣстка, пр. изд. Ц. 1,5 к.
- М. Конопницкая. Мендели Гданскій, пр. изд. Ц. 2 к.
- Лазо-Лазаревичъ. У колодца, пр. изд. Ц. 1,5 к.
- О. Ѳедьковичъ. Какъ родные братья, пр. изд. Ц. 1,5 к.
- И. Горбуновъ-Посадовъ. Порука, пр. изд. Ц. 1 к.
- Лабулэ. Паша пастухъ, пр. изд. Ц. 1 к.
- Э. Демольдеръ. Башмачникъ, пр. изд. Ц. 1 к.
- *** Лихой годъ, пр. изд. Ц. 1 к.
- А. Даровъ. Горячее сердце, пр. изд. Ц. 1 к.
- Л. Ч-ва. Перепелочка, пр. изд. Ц. 1 к.
- *** Подарокъ пруссака, пр. изд. Ц. 1 к.
- В. Гюго. Сказка про льва, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
- Л. Авилова. Сынъ, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
- Ф. Коппе. Чудный даръ, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
- И. Наживинъ. Къ счастью, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
- О. Уайльдъ. Счастливый принцъ, пр. изд. Ц. 1 к.

- Ф. Коппе. Невѣрная жена, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
П. Костычевъ. О борьбѣ съ засухами, въ облож. Ц. 20 к.
Н. Рубакинъ. Исторія маленькаго человѣка, въ облож. Ц. 17 к.
Его же. Янъ Амось Коменскій, въ облож. Ц. 12 к.
А. Ульянова. Моя новая мама, въ облож. Ц. 40 к.
*** Углекопы, пр. изд. Ц. 1 к.
*** То-же, лучш. изд. Ц. 3 к.
Изд. О. Забѣлло. Деревушка Благодатная, пр. изд. Ц. 1 к.
Э. Оржешко. Колдунья, пр. изд. Ц. 2 к.
*** Раненый врагъ, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
Н. Поповъ. Шемякинъ судъ, пр. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.
М. Лермонтовъ. Ангель, пр. изд. Ц. 1 к.
И. Данилинъ. Искра любви, пр. изд. Ц. 1 к.
И. Горбуновъ. Благороднѣйшій изъ людей, пр. изд. Ц. 1 к.
П. Пейверингъ. Попутчикъ, пр. изд. Ц. 1 к.
Изд. Е. Б. Сирота въ неволѣ, пр. изд. Ц. 2 к.
М. Конопницкая. Крестя, пр. изд. Ц. 2 к.
И. Горбуновъ. Король Кануть. Ц. 1 к.
И. Горбуновъ. Султанъ Мохамедъ. Ц. 1 к.
С. Семеновъ. На свою голову. Ц. 1 к.
О. Шмейль. Человѣкъ, животныя и растенія, въ облож. Ц. 65 к.

Извѣстія и замѣтки.

Письмо въ редакцію.

Въ № 104 «Вопросовъ философіи и психологіи» въ моей статьѣ подъ заглавіемъ: «Мѣсто ли психологіи въ средней школѣ?» на стр. 268 сказано: «Но я не думаю, чтобы то поколѣніе, которое пройдетъ гимназическій курсъ безъ психологіи, было очень благодарно членамъ Ученаго Комитета, которые считаютъ возможнымъ рѣшать подобные вопросы не прислушиваясь къ голосу педагоговъ».

Мнѣ изъ достовѣрнаго источника сообщили, что въ Ученомъ Комитетѣ вопросъ о преподаваніи психологіи, а слѣдовательно и о ея уничтоженіи не подымался. Поэтому приведенный мною упрекъ не долженъ относиться къ членамъ Ученаго Комитета, а къ другимъ органамъ министерства.

Г. Челпановъ.

Московское Психологическое Общество.

ССІ. Протоколъ распорядительнаго засѣданія 13 февраля 1910 года.

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

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2) Г. И. Челпановъ доложилъ постановленіе комиссіи по вопросу о разработкѣ матеріала, собраннаго среди преподавателей философской пропедевтики. Комиссія поручила разработку этого матеріала, подъ руководствомъ Г. И. Челпанова, члену Общества П. П. Блонскому. Докладъ, составленный на основаніи собраннаго матеріала, долженъ быть напечатанъ, по ознакомленіи съ нимъ Психологическаго Общества, въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи». Собраніе приняло это предложеніе комиссіи.

3) Обсуждался вопросъ объ организациі торжественнаго засѣданія по поводу двенадцатипятилѣтія существованія Общества. Рѣшено устроить это засѣданіе не 14-го марта, какъ предполагалось ранѣе, а 21-го въ 8 ч. вечера. Мѣстомъ для этого засѣданія была указана богословская аудиторія, входъ въ которую возможенъ на это засѣданіе только по билетамъ (каждый членъ Психологическаго Общества можетъ получить три би-

лета, а оставшіеся билеты должны быть распределены между студентами университета, слушательницами Высших Женских Курсовъ и сторонней публикой). Рѣшено поставить на эстрадѣ, во время засѣданія, портреты скончавшихся дѣятелей Общества: М. М. Троицкаго, Н. Я. Грота, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкаго, С. С. Корсакова, В. П. Преображенскаго. На расходы по организациі этого засѣданія ассигнована особая сумма—приблизительно въ 150 руб.

Засѣданіе было закрыто въ 10¹/₂ ч. вечера.

ССLIII. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями) засѣданія 9 апрѣля 1910 года. ¹⁾

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи г.г. дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, И. И. Жегалкина, А. В. Кубицкаго, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины, члена-соревнователя А. В. Бломериуса и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Сторонній посѣтитель Общества М. М. Рубинштейнъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Къ вопросу о трансцендентной реальности».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Г. И. Челпановъ, В. М. Хвостовъ, Л. М. Лопатинъ, С. О. Гессенъ.

3) Въ закрытой части засѣданія были прочитаны и утверждены протоколы двухъ предшествующихъ засѣданій.

Засѣданіе было закрыто въ 1 ч. ночи.

ССLIV. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями) засѣданія 25 сентября 1910 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при

¹⁾ Протоколъ торжественнаго засѣданія ССLII см. № 103 «Воп. Фил.».

секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, Д. П. Конисси, Н. П. Корелиной, А. В. Кубицкаго, П. Д. Первова, О. Е. Рыбакова, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, члена-соревнователя А. В. Бломериусъ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Предсѣдатель сообщилъ о кончинѣ почетнаго члена Общества, американскаго психолога и философа У. Джемса и дѣйствительнаго члена гр. И. А. Мамуны. По предложенію предсѣдателя, собраніе почтило вставаніемъ память почившихъ.

2) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

3) Г. И. Челпановъ сдѣлалъ нѣсколько вступительныхъ замѣчаній относительно того, какъ была организована анкета по вопросу о преподаваніи психологіи въ средней школѣ.

4) П. П. Блонскій прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: «Результаты анкеты по вопросу о постановкѣ преподаванія психологіи въ средней школѣ.»

5) Послѣ перерыва Г. И. Челпановъ прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: «Мѣсто-ли психологіи въ средней школѣ?»

6) Послѣ второго перерыва происходили пренія по поводу прочитанныхъ докладовъ, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референтовъ, слѣдующія лица: В. П. Сербскій, А. Д. Алферовъ, В. М. Хвостовъ, П. П. Соколовъ, Г. Г. Шпеттъ, и Л. М. Лопатинъ.

7) По окончаніи преній было постановлено, по предложенію Г. И. Челпанова, выразить благодарность, отъ Психологическаго Общества, преподавателямъ психологіи, съ такою готовностью отозвавшимся на предложеніе Общества.

8) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) были предложены къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: С. И. Щукинъ (Г. И. Челпановымъ, Л. М. Лопатинымъ и Г. Г. Шпеттомъ), М. М. Рубинштейнъ и А. Д. Алферовъ (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ и Н. Д. Виноградовымъ) и въ члены-соревнователи—Е. М. Метнеръ (Г. И. Челпановымъ, Л. М. Лопатинымъ и Г. Г. Шпеттомъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12¹/₂ ч. ночи.

ССLV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія въ память У. Джемса 23 октября 1910 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ Богословской аудиторіи, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи г.г. дѣйствительныхъ членовъ: К. А. Андреева, П. П. Блонскаго, Д. В. Викторова, В. Е. Гиацинтова, И. М. Громогласова, Д. Г. Коновалова, Н. П. Корелиной, С. А. Котляревскаго, А. В. Кубицкаго, Б. К. Млодзѣвскаго, М. К. Морозовой, И. Ф. Огнева, Г. А. Рачинскаго, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, кн. Е. Н. Трубецкаго, Н. А. Умова, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, членовъ-соревнователей А. В. Бломеріусъ, Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи просиходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сказалъ краткое слово, посвященное памяти скончавшагося члена-учредителя С. А. Муромцева. По предложенію Л. М. Лопатина память почившаго была почтена вставаніемъ.

2) Г. И. Челпановъ произнесъ рѣчь подъ заглавіемъ: «У. Джемсъ, какъ психологъ и философъ».

3) Послѣ перерыва въ 15 минутъ С. А. Котляревскій произнесъ рѣчь подъ заглавіемъ «У. Джемсъ, какъ религиозный мыслитель».

4) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей), послѣ утвержденія протокола предыдущаго засѣданія, была произведена баллотировка предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: С. И. Щукина, А. Д. Алферова, М. М. Рубинштейна, Е. М. Метнеръ. С. И. Щукинъ и А. Д. Алферовъ избраны единогласно, М. М. Рубинштейнъ большинствомъ 15 противъ 2, Е. М. Метнеръ — большинствомъ 16 противъ 1.

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

ССLVI. Протоколъ открытаго засѣданія въ память В. С. Соловьева 6 ноября 1910 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ Богословской аудиторіи новаго зданія Университета, подъ предсѣдательствомъ

Г. И. Челпанова, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи г.г. дѣйствительныхъ членовъ: К. А. Андреева, А. О. Бачинскаго, Н. А. Бердяева, П. П. Блонскаго, С. Н. Булгакова, В. И. Вернадскаго, Н. М. Горбова, И. М. Громогласова, Ю. В. Каннабиха, Д. П. Конисси, Д. Г. Коновалова, Н. П. Корелиной, С. А. Котляревскаго, А. В. Кубицкаго, Ф. Б. Ланна, Л. М. Лопатина, М. К. Любавскаго, Б. К. Млодзѣвскаго, М. К. Морозовой, П. И. Новгородцева, И. Ф. Огнева, Г. А. Рачинскаго, М. М. Рубинштейна, А. Н. Савина, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, кн. Е. Н. Трубецкого, В. М. Хвостова, Г. Г. Шпетта, С. И. Шукина, А. М. Щербинны, членовъ соревнователей: А. В. Бломеріусъ, Н. П. Ферстеръ и сторонней публики.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Предсѣдатель сообщилъ о кончинѣ дѣйствительныхъ членовъ Общества прот. Н. А. Елеонскаго и Д. А. Дриля и кратко охарактеризировалъ дѣятельность почившихъ. По предложенію предсѣдателя, собраніе почтило вставаніемъ память почившихъ.

2) Л. М. Лопатинъ произнесъ рѣчь подъ заглавіемъ: «Памяти В. С. Соловьева».

3) Кн. Е. Н. Трубецкой прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: «Владиміръ Соловьевъ и его дѣло».

4) Послѣ перерыва въ 15 минутъ С. Н. Булгаковъ прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: «Природа въ философіи В. С. Соловьева».

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

ССLVII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 4 декабря 1910 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи г.г. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. А. Абрикосова, К. А. Андреева, П. П. Блонскаго, А. О. Бачинскаго, Н. А. Иванцова, С. А. Котляревскаго, А. В. Кубицкаго, Н. П. Корелиной, М. К. Морозовой, И. Ф. Огнева, Г. А. Рачинскаго, Г. И. Россолимо, М. М. Рубинштейна, В. П. Сербскаго, кн. Е. Н. Трубецкого, В. М. Хво-

стова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, члена-соревновательницы А. В. Бломериусъ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сказалъ прочувствованное слово, посвященное памяти скончавшагося почетнаго члена Общества Л. Н. Толстого. По предложенію Л. М. Лопатина, собраніе почтило память почившаго вставаніемъ.

2) Д. ч. Общества В. М. Хвостовъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Психологія женщинъ».

3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: К. А. Андреевъ, Г. А. Рачинскій, В. П. Сербскій, Л. М. Лопатинъ и двое изъ гостей.

4) Были предложены къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: С. А. Щербаковъ (Л. М. Лопатинымъ и Н. А. Ивановымъ) и проф. Г. Ф. Шершеневичъ (Л. М. Лопатинымъ и В. М. Хвостовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12^{1/2} ч. ночи.

ССLVIII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 29 января 1911 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи г.г. дѣйствительныхъ членовъ: Ц. П. Балталона, Н. А. Бердяева, П. П. Блонскаго, Н. Д. Виноградова, П. Б. Ганнушкина, Н. А. Иванцова, Д. Г. Коновалова, А. В. Кубицкаго, П. Д. Первова, М. М. Рубинштейна, В. П. Сербскаго, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, членовъ-соревнователей: А. В. Бломериусъ, Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Г. И. Челпановъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Что нужно педагогу знать изъ психологіи».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта,

слѣдующія лица: М. М. Рубинштейнъ, Н. А. Иванцовъ, и Ц. П. Балталонъ.

3) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) были прочитаны и утверждены протоколы трехъ предшествующихъ засѣданій.

Была произведена баллотировка предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: С. А. Щербакова и Г. Ф. Шершеневича. Оба оказались избранными (С. А. Щербаковъ—единогласно, Г. Ф. Шершеневичъ—9 голосами противъ 1).

Засѣданіе было закрыто въ 1¹/₄ ч. ночи.

Философскія изслѣдованія, ===== ===== обзорѣнія и проч.,

издаваемыя подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

СОДЕРЖАНІЕ.

- Т. I. Вып. 2-й. Щербина, А. М. Ученіе Канта о вещи въ себѣ.
 Вайнштейнъ, А. Э. Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.
 Челпановъ, Г. И. Авенариусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. Щербина, А. М. Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).
 Зѣньковский, В. В. Современное состояніе психофизической проблемы.
 Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Введеніе).
 Челпановъ, Г. И. Априоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гилярову).
- Т. I. Вып. 4-й. Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта.
 Челпановъ, Г. И. Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.
 Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. Блонскій. Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

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

Открыта подписка на 1911 годъ на журналы:

1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.

СОРОКЪ ТРЕТІЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой, за границу 7 р.

Въ 1911 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ: I. Жизнь и поэзія Джорджа Байрона. Литературно-біографическій очеркъ съ приложеніями избранныхъ стихотвореній. Сост. *Н. Я. Абрамовичъ*. II. Маркъ Твенъ. Юмористическіе рассказы. III. Оскаръ Уайльдъ. Духъ Кеутервилли. Сказка въ пересказѣ *Е. Н. Тихомировой*. IV. Джекъ Лондонъ. Домъ Майци. Рассказъ изъ жизни полоневійскихъ островитянъ. V. Чарльзъ Робертсъ. Орлиный нахлѣбникъ. Разск. VI. Е. Опочининъ. Рассказы изъ русской жизни.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ТРЕТІЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

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

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

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 5%.

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

Издательница *Е. Н. Тихомирова*.

Редакторъ *Д. И. Тихомировъ*.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій *Д. И. Тихомирова*: 1) Библіотека для семьи и школы. 2) Учительская библіотека. 3) Учебники *Д. И. Тихомирова*.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

О Т К Р Ы Т Ы П О Д П И С К А

на

„Богословскій Вѣстникъ“

1911-й годъ.

(Двадцатый годъ изданія.)

Въ 1911 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ на прежнихъ основаніяхъ по нижеслѣдующей программѣ:

I. Творенія Св. Отцовъ въ русскомъ переводѣ (Св. Кирил. Александр.).

II. Оригинальныя изслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, фило-софскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ Академіи.

III. Изъ современной жизни: научно-богословское обзорнѣе важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ.

IV. Хроника академической жизни: отчеты о магистерскихъ диспутахъ, объ ученыхъ юбилеяхъ, о работѣ научныхъ академическихъ обществъ и кружковъ и о различныхъ перемѣнахъ во внѣшней и внутренней жизни нашей Академіи.

V. Библиографія, рецензія и критика выдающихся новинокъ какъ русской, такъ и иностранной богословско-философской и церковно-исторической литературы.

VI. Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься протоколы Совѣта Академіи за 1910 годъ и автобиографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго, за 1895—1896 годы.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1911 году будутъ предложены

ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ ЧАСТИ

Твореній Преп. Ефрема Сирина.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ книги преп. Исаака Сирина

Восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь** рублей, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.; для подписавшихся на журналъ безъ приложенія разсрочка: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакціи пользуются скидкой отъ 20—30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ орд. профъ Заозерскій.

Открыта подписка на 1911 годъ

(VII-ой ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначается преимущественно для дѣтей среднего возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

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

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

Имѣя въ виду распространеніе журнала въ школахъ, каждая книжка „Семьи и Школы“ составляется такимъ образомъ, чтобы ее легко было, при желаніи, раздѣлить на части, и большія произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было бы въ концѣ года переплести въ одну книгу.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣловсовъ, Е. Волкова, Г. П. Володинъ, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантьевъ, В. Ѳ. Капелькинъ, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Маминъ-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, И. П. Наживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тиличева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 руб. 50 коп. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 3 руб. За границу 6 руб. Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова. Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой—по 3 руб., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

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

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

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1911 годъ

XXII г.
изданія.

на журналъ

XXII г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

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

Въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Ахенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. А. Бекарюковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вейцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Випперъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, прив.-доц. С. Г. Григорьевъ, прив.-доц. А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, акад. Н. Н. Златовратскій, А. А. Ивановскій, проф. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Ивановъ, д-ръ В. Е. Игнатьевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, д-ръ В. В. Корсаковъ, проф. Н. М. Кулагинъ, прив.-доц. М. Ю. Лахтинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Мировичъ, Н. Ф. Михайловъ, П. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Раддигъ, Г. Роковъ, С. Ф. Русова, прив.-доц. П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Сеницкій, Л. Д. Сеницкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, прив.-доц. Б. И. Сыромятниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопрровъ, В. И. Чарюполскій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. Н. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрнманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

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

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

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Конюшенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ.

Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

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

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1911 ГОДЪ

(2-Й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный церковно-общественный журналъ

„СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ МЫСЛЬ“.

Сотрудниками журнала состоятъ: епископъ Иннокентій, епископъ Михаилъ, Я. А. Богатенко, Л. В. Быстровъ, С. И. Быстровъ, Е. В. Воздвиженская, И. В. Галкинъ, Андрей Гордый (псевдонимъ), протоіерей о. Л. Денисовъ, И. В. Жидкинъ, Н. Д. Зенинъ, свѣщ. о. І. Исачевъ, Л. Ф. Калашниковъ, профессоръ А. А. Кизветтеръ, профессоръ С. А. Котляревскій, И. С. Логановъ, начетчикъ И. А. Лукинъ, С. П. Мельгуновъ, И. Московскій (псевдонимъ), А. А. Пашковъ, свѣщ. о. В. Плотниковъ, г. Поморець (псевдонимъ), Е. Т. Поспѣловъ, А. С. Пругавинъ, И. Ф. Пучковъ, профессоръ М. Рейснеръ, И. Н. Сахаровъ, П. В. Цвѣтковъ, Л. Т. Шанскій (псевдонимъ), К. Н. Швецовъ, П. М. Шестаковъ, П. Н. Шмаковъ, начетчикъ И. В. Шурашовъ и другіе.

Журналъ выходитъ ежемѣсячными книжками не менѣе 6-ти печатныхъ листовъ (96 страницъ) по слѣдующей программѣ: проповѣди и статьи богословско-философскаго и церковно-общественнаго характера, бытовые рассказы, историческія изслѣдованія, очерки, документы и письма, статьи по народному образованію, обзоръ событій въ старообрядчествѣ (всѣхъ согласій) и внѣ его, обзорѣніе періодической печати, отзывы о новыхъ книгахъ, отвѣты на вопросы подписчиковъ, церковное пѣніе и объявленія.

Годовые подписчики получаютъ въ видѣ бесплатнаго приложенія нигдѣ еще не печатавшійся капитальный трудъ покойнаго начетчика В. Т. Зеленкова „**ВЫПИСКИ ИЗЪ СВЯТООТЕЧЕСКИХЪ И ИСТОРИЧЕСКИХЪ КНИГЪ**“ чч. II и III,—книгу въ высшей степени цѣнную, важную и крайне необходимую каждому духовному лицу, а также начетчикамъ и всѣмъ интересующимся исторіей, ученіемъ и установленіями церкви—старообрядцамъ (безъ различія согласій) и не старообрядцамъ (ч. I-я этого труда, изданная въ 3000 экземплярахъ, разошлась безъ остатка).

Подписная цѣна на журналъ съ приложеніемъ, съ доставкой и пересылкой: на 1 г. 4 рубля, на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к., на 1 мѣсяць 50 к. Подписчикъ, доставившій 10 подписокъ на журналъ, 11-й экземпляръ получаетъ бесплатно. Допускается разсрочка платежа: при подпискѣ 2 руб., къ 1-му апрѣля 1 руб. и къ 1-му іюля 1 руб. Плата за объявленія: за цѣлую страницу 25 р., полстраницы 15 руб., $\frac{1}{4}$ страницы 8 руб., $\frac{1}{8}$ страницы 5 рублей. Вкладная объявленія: 1000 вкладокъ до 1 лота—15 руб., до 2 лот.—20 руб., до 3 лот.—25 руб. и т. д. За перемѣну адреса 20 коп.

Подписка на журналъ принимается: въ Москвѣ: 1) Пятницкая, д. 83, кв. 13, редакція журнала „Старообрядческая Мысль“; 2) Лубяно-Ильинскія торгов. помѣщ., № 12, у Н. М. Вострякова; 3) Никольская ул., антиквар. книжный магазинъ П. Шибанова; 4) Б.-Каменички, д. Уварова у А. В. Зайцева; 5) Моховая, 14, кв. 1-я, у Ю. Г. Топорковой. Въ С.-Петербургѣ: Апракинъ двор., корпусъ Ливевича у П. С. Макарова. Въ Кіевѣ: Подолъ, Волжская, 17, книгоиздательство „Знаменное пѣніе“. Въ Саратовѣ: 1) Б.-Сергіевская ул., д. Горьна, у С. Н. Вистрова; 2) Кузнецкая № 43 у М. И. Немудрова. Въ Н.-Новгородѣ: Звѣздника, № 1, у старообрядческаго діакона о. Артемона Шпрокова. Въ Вольскѣ, Сар. губ.: Моховая ул., у старообрядческаго свѣщ. о. Іоанна Грищенкова. Въ Хвалыискѣ, Сар. губ.: у старообрядческаго свѣщ. о. Іоанна Исачева. Въ с. Балыковѣ, Самар. губ., у старообрядческаго свѣщ. о. Михаила Зотова. Въ Одессѣ: на Преображенской ул., № 75, у учителя И. С. Логина. Въ Запорожѣ-Каменискомъ, Екатери. губ., у П. Н. Пастухова. Въ Измаилѣ, Бесс. губ.: Екат. ул., б-я. Никольской старообр. церкви у С. И. Петрова. Въ Кронау, Хер. губ.: у Е. А. Торлина. Въ ц. Вилково, Бесс. губ.: у старообр. свѣщ. о. А. Г. Воробьева. Въ г. Новогеоргиевскѣ, Хер. губ.: у завѣдыв. Золотаревскійхъ учил. Г. В. Галкина. Въ г. Богородскѣ, Моск. губ.: у В. Е. Макарова. Въ Екатеринбургѣ: Златоустовская, № 42, у А. Ф. Гусева. Въ Никополѣ, Екатеринос. губ.: уг. Крымской и Почтовой ул., у М. Т. Кушнера. Въ г. Уральскѣ: у Ф. К. Рѣшетова. Въ Оренбургѣ: Дворянскій пер., № 22, у Т. С. Лазарева. Въ г. Шадринскѣ: у М. Ф. Зарубина. Ялгаторовскѣ, Том. губ., с. Емуртинское: у Я. Ф. Рякшова. Въ г. Армавирѣ, Куб. обл.: ст. Прочноокошская, у Е. С. Богаевского. Въ Ессенгукѣ, Терской обл., у учт. Б. Н. Шмакова.

Редакторъ-издатель В. Е. Макаровъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ

ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета
на 1911 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ заключаются :

I. Отдѣлъ Наукъ.

II. Отдѣлъ критики и библиографіи.

III. Университетская лѣтопись.

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

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

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

Редакторъ А. Пюнтковский.

Годъ изданія сорокъ шестой.

„Астраханскій Листокъ“

будетъ выходить въ 1910 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банкирск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.), всѣ же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К^о (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки петита: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

Подписная цѣна съ пересылкою:

1 годъ—7 руб. 50 коп., $\frac{1}{2}$ года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. — коп.,
1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинскій.

ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ,

издаваемый **М. М. Ковалевскимъ**, подъ редакціей **К. К. Арсеньева**, при ближайшемъ участіи: **И. В. Жилкина**, **М. М. Ковалевского**, **Н. А. Котляревскаго**, **В. Д. Кузьмина - Караваева**, **Д. Н. Овсянко - Куликовскаго**, **А. С. Посникова**, **М. А. Славинскаго**, **Л. З. Слонимскаго** и **Н. А. Тимирязева**.

Въ 1911 г. журналъ такъ же, какъ и въ 1909 и 1910 гг., кромѣ прежнихъ отдѣловъ будетъ заключать обзорѣніе провинціальной жизни, обзоры новыхъ явленій въ мірѣ науки, литературы, искусства и постоянныя корреспонденціи изъ главныхъ центровъ Запада. Въ журналѣ будутъ помѣщаться снимки съ портретовъ общественныхъ дѣятелей и художественныя репродукціи по отдѣлу искусствъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	На годъ.	На ½ года.	На ¼ года.
Безъ доставки въ СПб. и Москвѣ .	15 р. 50 к.	7 р. 75 к.	3 р. 90 к.
Съ доставкой въ СПб. и Москвѣ .	16 " —	8 " — "	4 " — "
Съ пересылкой	17 " —	8 " 50 "	4 " 25 "
За границу	19 " —	9 " 50 "	4 " 75 "

Подписка принимается: 1) въ конторахъ журнала: въ Спб., Моховая, 37 (телеф. 74 — 51), въ Москвѣ, Б. Никитская, 5 (телеф. 57 — 86), въ Одессѣ, Софійевская, 23, 2) во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ и 3) во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ Имперіи.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1911 г.

(XIX-й годъ изданія.)

на ежемѣсячный литературный и научный журналъ

Русское Богатство,

издаваемый подъ редакціей **Вл. Г. КОРОЛЕНКО**

и при ближайшемъ участіи: **Н. Ѳ. Анненскаго**, **А. Г. Горнфельда**, **Діонео**, **С. Я. Елпатьевскаго**, **А. И. Иванчинъ - Писарева**, **П. В. Мокіевскаго**, **В. А. Мякотина**, **Ѳ. Д. Крюкова**, **А. В. Пѣшехонова**, **А. Б. Петрищева**, **Н. С. Русанова** (**Н. Е. Кудрина**), **А. Е. Рѣдько** и **П. Ф. Якубовича** (**Л. Мельшина**).

Подписная цѣна съ дост. и перес. годъ — 9 р.; 6 мѣс. — 4 р. 50 к.; 4 мѣс. — 3 р.; 1 мѣс. — 75 к. Безъ доставки: годъ — 8 р.; 6 мѣс. — 4 р. За границу: годъ — 12 р.; 6 мѣс. — 6 р.; 1 мѣс. — 1 р.

Подписка принимается: Въ С.-Петербургѣ — въ конторѣ журнала, Баскова ул., 9. Въ Москвѣ — въ отдѣленіи конторы, Никитскій бульваръ, д. 19. Въ Одессѣ — въ книжномъ магазинѣ „Одесскія Новости“, Дерibasовская, 20, въ магазинѣ „Трудъ“, Дерibasовская ул., д. № 25. Подписка отъ книжныхъ магазиновъ принимается только на цѣлый годъ и дѣлается уступка 40 к. съ экземпляра.

Въ 1911 году будетъ продолжаться (35-й годъ) изданіе
Ж У Р Н А Л А

„ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **общій отдѣлъ**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, и отдѣлъ **официально-справочный**. Цѣна журнала съ пересылкой во все города Россіи:

		Отдѣлъ общій.		Отдѣлъ оф.-справ.		Оба отдѣла.	
За 12 мѣсяцевъ	4 руб. 40 коп.	4 руб. 40 коп.	4 руб. 40 коп.	8 руб. — к.			
„ 6 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	4 „ — „			
„ 3 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	2 „ — „			
„ 1 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ 80 „			

Московскимъ Городскимъ Управленіемъ издается ежемѣсячный журналъ „Бойни“, посвященный вопросамъ боевскаго дѣла.

Цѣна журнала 3 р. за годъ и 2 р. за 6 мѣсяцевъ, съ пересылкой и доставкой.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

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

Открыта подписка на 1911 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ.

(5-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходитъ 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Журналъ ставитъ своей основной задачей: 1) Содѣйствовать обновленію нашей школы на началахъ, диктуемыхъ современной научной педагогикой и запросами русской жизни; 2) содѣйствовать объединенію работниковъ по народному образованію для достиженія наибольшей успѣшности въ ихъ работѣ. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ новыхъ педагогическихъ идей какъ у насъ въ Россіи, такъ и на Западѣ, и даетъ всякаго рода справки и указанія практическаго характера по вопросамъ школьнаго и внѣшкольнаго образованія.

Подписная цѣна на журналъ 2 р. 50 к. въ годъ, на полгода—1 р. 50 к., на 3 мѣсяца—75 к.

Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Кромѣ того, подписка по той же цѣнѣ принимается во всехъ почтовыхъ учрежденіяхъ Россійской имперіи.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1910—11 годъ
НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЬ
„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНИЕ“.
(годъ изданія второй).

Издание А. Н. Коншина. Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

Журналъ „Свободное Воспитаніе“ имѣетъ свою дѣлю разработку вопросовъ о свободномъ воспитаніи и образованіи, т.-е. такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самодѣятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юности и на производительномъ трудѣ, какъ необходимой основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоятъ слѣдующія задачи: 1) разработка вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условий воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Статьи, очерки и корреспонденціи по вопросамъ умственного, нравственного и физическаго воспитанія, образованія и самообразованія. 2) Статьи, очерки и рассказы изъ семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія. 3) Статьи о материнствѣ и воспитаніи ребенка въ первые годы жизни. 4) Статьи и очерки по вопросамъ защиты дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи. 5) Статьи о свободно-образовательныхъ начинаніяхъ для трудового населенія. 6) Статьи и очерки по ручному труду (земледѣльческому, ремесленному и т. д.). 7) Очерки и статьи по природовѣдѣнію, устройству экскурсій и т. д. 8) Очерки по вопросамъ гигиены дѣтства и юности. 9) „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія. 10) Переписка между родителями, воспитателями, учителями и вообще всѣми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія. 11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей. 12) Библиографія.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: Е. М. Бемъ, И. А. Беневскій, д-ръ Г. М. Беркенгеймъ, Л. А. Бессель, П. И. Бирюковъ, П. Н. Бирюкова, Е. И. Булгакова, д-ръ А. С. Буткевичъ, проф. Ю. Н. Вагнеръ, В. М. Величкина, К. Н. Венцель, С. А. Венцель, М. В. Веселовская, Ю. А. Веселовскій, А. М. Вихровъ, Е. Е. Горбунова, И. И. Горбуновъ-Посадовъ, А. А. Громбахъ, Н. Н. Гусевъ, Е. А. Дунаевъ, С. Н. Дурьинъ, Н. И. Живаго, А. У. Зеленко, А. С. Зоновъ, А. А. Зубрилинъ, д-ръ Н. К. Кабановъ, О. В. Кайданова, Е. А. Каравасва, акад. Н. А. Касаткинъ, М. В. Киятковская, М. М. Ключевскій, А. И. Ковшинъ, П. В. Кротковъ, С. А. Левицкій, В. И. Лукьянская, Ю. И. Менжинская, К. А. Михайловъ, И. П. Накашидзе, Сергій Орловскій, А. П. Печковскій, Е. И. Поповъ, С. А. Первухинъ, А. Б. Петрищевъ, В. В. Петровъ, С. А. Порѣцкій, А. С. Пругавинъ, А. Радченко, Ф. А. Рау, д-ръ В. В. Рахмановъ, Н. А. Рубакинъ, проф. И. Е. Рѣпинъ, М. Х. Свентицкая, И. М. Соловьевъ, Е. К. Соломинъ, В. М. Сухова, Е. А. Фортунатовъ, А. М. Хирьяковъ, С. Г. Чефрановъ, Е. И. Чижовъ, С. Т. Шадкій, д-ръ А. Шкарванъ, Л. К. Шлегеръ и другіе.

Подписной годъ считается съ 1 сентября 1910 г. по 1 сентября 1911 г.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 руб., на полгода—1 р. 50 к., безъ доставки въ Москвѣ 2 р. 50 к., для сельскихъ учителей съ доставкой и пересылкой на годъ 2 р., на полгода—1 р. Подписка принимается въ Москвѣ: 1) въ конторѣ редакціи „Свободнаго Воспитанія“, Дзвичье поле, Трубечкой пер., № 10. 2) въ книжномъ магазинѣ „Посредникъ“ (Петровскія линіи) и 3) въ конторѣ Н. Н. Печковской (Петровскія линіи).—Въ другихъ конторахъ и книжныхъ магазинахъ, принимающихъ подписку на журналы.

Продолжается подписка на 1911 г.

НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛЪ

„РУССКАЯ МЫСЛЬ“

(годъ изданія 32-й).

Издается подъ редакціей П. Б. Струве,

при постоянномъ сотрудничествѣ: К. Д. Бальмонта, А. Н. Бенуа, П. А. Бердяева, В. Я. Брюсова, С. Н. Булгакова, Андрея Бѣлаго, В. И. Вернадскаго, Л. И. Гальберштадта, М. О. Гершензона, В. Ф. Гсфдинга, З. Н. Гиппиусъ, В. С. Голубева, Л. Я. Гуревичъ, И. М. Гревса, Д. Е. Жуковского, А. С. Изгоева, А. А. Кауфмана, А. А. Кизеветтера, Б. Л. Кистяковскаго, С. А. Котляревскаго, С. В. Лурье, В. А. Маклакова, Д. С. Мережковскаго, В. Д. Набокова, П. И. Новгородцева, А. М. Ремизова, А. М. Рыкачева, Ѳ. Сологуба, кн. Е. Н. Трубецкого, кн. Гр. П. Трубецкого, Д. В. Филофова, С. Л. Франка, Л. Н. Яснополянскаго.

Въ литературно-критич. отдѣлѣ ближайшее участіе принимаетъ В. Я. Брюсовъ.

У С Л О В І Я П О Д П И С К И :

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

На одинъ мѣсяць только для иногороднихъ внутри Россіи 1 р. 25 к.

Цѣна отдѣльнаго номера въ продажѣ 1 р. 50 к.

Въ 1911 году по отдѣлу беллетристики въ „Русской Мысли“ между прочимъ будутъ помѣщены слѣдующія произведенія: Д. С. Мережковскій: отдѣльная глава изъ новаго историческаго романа „Александръ I и декабристы“. З. Н. Гиппиусъ: „Чортова кукла“, романъ изъ современной жизни. А. И. Эртель: „Урожденная Тибякина“. Посмертное произведеіе. Валерій Брюсовъ: „Амарь побѣды“, повѣсть изъ четвертаго вѣка по Р. X. Валерій Брюсовъ: „Путникъ“, психодрама въ одномъ дѣйствіи. Борисъ Садовскій: „Двухглавый орелъ“, историческая повѣсть конца XVIII в. О. Миртовъ: „Яблони цвѣтуть“, романъ изъ современной жизни. Графъ Ал. Н. Толстой: „Родныя мѣста“, рассказъ. Ив. Странникъ: „Безъ трудовъ спасеніе“, бытовые сцены. А. М. Ремизовъ: „Галстукъ“, рассказъ. Ипполитъ Тэнъ: „Этьенъ Меранъ“, вновь найденный романъ. Перев. съ французскаго.

Рассказы С. Ауслендера, Н. Киселева, А. Кондратьева, А. М. Кузьмина, Ѳ. Сологуба, А. В. Тырновой и нѣсколькихъ переводн. роман. и рассказ.

Стихи К. Бальмонта, А. Блока, И. Бунина, Валерія Брюсова, Андрея Бѣлаго, М. Волошина, З. Н. Гиппиусъ, Н. Гумилева, Д. Мережковскаго, Н. Морозова, Ѳ. Сологуба и друг.

Въ отдѣлѣ статей будутъ между прочимъ напечатаны:

Литература и искусство:

Валерій Брюсовъ: „Великій риторъ“, жизнь и дѣятельность Авсонія, культурно-историческій очеркъ съ переводами стиховъ Авсонія. Валерій Брюсовъ: рядъ статей изъ литературной жизни Франціи. Андрей Бѣлый: „Природа у Пушкина, Бажатынскаго, Тютчева“. Параллели. М. Волошинъ: „Нѣжность и жестокость въ творчествѣ Сологуба“. М. Гершензонъ — рядъ статей по характеристикѣ русскихъ писателей. Л. Я. Гуревичъ — рядъ статей подъ общимъ заглавіемъ „Замѣтки о литературѣ“. Ѳ. Ф. Зелинский: „Венеціанскій купецъ и Кольцо Шибелунга“. Д. В. Филофовъ: „Борьба за стиль“. К. Чуковскій: „Шевченко“.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1911 ГОДЪ

на иллюстрированный литературный и научно-популярный
журналъ для семьи и школы

„ВСХОДЫ“.

XVI годъ изданія.

Съ 1911 года „ВСХОДЫ“ будутъ издаваться Н. Н. Моревымъ и Э. С. Монвижъ-Монтвидомъ; составъ же сотрудниковъ, духъ и направленіе журнала остаются прежніе.

Допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ среднія и низшія учебныя заведенія, бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Главнымъ Управленіемъ Военно-учебныхъ заведеній одобренъ и включенъ въ каталогъ книгъ для чтенія воспитанникамъ кадетскихъ корпусовъ.

Въ 1911 г. подписчики на „ВСХОДЫ“ получаютъ:

12 №№ большого формата разнообразнаго содержанія. Въ составъ ихъ входятъ: повѣсти и рассказы, оригинальныя и переводныя, стихотворенія, историческія повѣсти, сказки, легенды, біографіи знаменитыхъ людей, путешествія, очерки по естествознанію, географіи, этнографіи и пр. Постоянный отдѣлъ — критическій указатель дѣтской и народной литературы.

Въ виду распространенія журнала въ учебныхъ заведеніяхъ, каждая книжка „ВСХОДОВЪ“ составляется такимъ образомъ, чтобы ее легко было дѣлить на части и произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было соединить въ одну книжку.

12 №№ „БИБЛИОТЕКИ ВСХОДОВЪ“ — книжки малаго формата, заключающія въ себѣ каждая цѣлое произведеніе, беллетристическ. или научно-популярн.

12 отдѣльныхъ картинокъ на лучшей альбомной бумагѣ.

Въ журналѣ принимаютъ участіе слѣдующія лица: И. Абрамовъ, Allegro, А. Алтаевъ, К. Баранцевичъ, В. Бруснянинъ, М. Ватсонъ, А. Вережниковъ, П. Вольногорскій, В. Вѣринъ, А. Галагай, Г. Галина, В. Гатцукъ, С. Гусевъ-Оренбургскій, А. Доброхотовъ, С. Дрожжилъ, А. Заринъ, Ф. Заринъ, Е. Игнатъевъ, И. Игнатъевъ, В. Измайловъ, К. Караскевичъ, Л. Кормчій, А. Купріянова, П. Левядкій, В. Ленскій, И. Лѣсной, С. Миндиль, А. Налимовъ, А. Нечаевъ, К. Носиловъ, Н. Носковъ, Д. Пахомовъ, В. Писнячевскій, С. Порѣцкій, И. Потапенко, Н. Пружанскій, Н. Рягоза, Э. Рагозина, А. Рославлевъ, А. Свирскій, П. Сурожскій, В. Сѣрошевскій, Г. Тумимъ, А. Чеглокъ, Е. Шведеръ и друг.

Адресъ конторы: Спб. Невскій, 90.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой:

на годъ въ Россіи 5 р.; на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к.; на $\frac{1}{4}$ года 1 р. 25 к.;
на 1 мѣс. 42 к.; за границу 8 р.

Плата за объявл. 1 стр. — 40 р., $\frac{1}{2}$ стр. — 20 р., $\frac{1}{4}$ стр. — 10 р.

Изд. Н. Моревъ.

Ред.-изд. Э. Монвижъ-Монтвидъ.

XVII годъ

Въ 1811 году

годъ XVII

„ЖУРНАЛЬ МИНИСТЕРСТВА ЮСТИЦИИ“

будетъ выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1911 г.

Въ „Журналь“ печатаются: 1) Указанія и распоряженія правительства, приказы и циркуляры по вѣдомству М. Ю.; 2) Статьи по исторіи, теоріи и практической разработкѣ права и судопроизводства, особенно гражданскаго и уголовнаго; 3) Обзоръ текущей судебной практики, систематическія извлеченія изъ рѣшеній Гражд. и Уголов. Касс. Д—овъ и Общаго Собранія Правительствующаго Сената; 4) Литературное обзорѣніе: критическіе отзывы о новыхъ книгахъ и брошюрахъ, русскихъ и иностранныхъ, особенно гражданскаго и уголовнаго; 5) Обзоръ иностраннаго законодательства: свѣдѣнія о новыхъ законахъ и законопроектахъ въ иностранныхъ государствахъ; 6) Письма изъ Англіи; 7) Обзоръ иностран. журналовъ.

Подписная плата 8 рублей въ годъ съ доставк. и пересылк. Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года. Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ Главной Конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 рублей въ мѣсяцъ, съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года. Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при университетахъ для приготовленія въ профессорскому званию, а также студенты Императорскихъ университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, воспитанники Императорскихъ: Училища Правовѣднія и Александровскаго Лицея и слушатели Военно-Юридической Академіи платятъ, при подпискѣ въ Главной Конторѣ, — по 5 рублей въ годъ. Отдѣльныя книги продаются по 1 рублю, съ приложеніями по 2 рубля. Книжные магазины пользуются за приемъ подписки и объявленій уступкою 10⁰/₀, за продажу отдѣльныхъ книгъ — 25⁰/₀.

Главная контора: *Книжный складъ М. М. Стасюлевича, С.-Петербургъ, Васильевскій островъ, 5 линія, д. 28.*

Объявленія для напечатанія въ „Журналь“ принимаются въ Главной Конторѣ съ платою по расчету 30 коп. за строчку, 8 руб. за страницу и 4 руб. за полстраницу.

Редакція Журнала Министерства Юстиціи находится въ *С.-Петербургѣ, по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.*

Редакторъ В. Ѳ. Дерюжинскій.

ОБЪ ИЗДАНИИ

ЗАПИСОКЪ

Московского Отдѣленія Императорскаго Русскаго Техническаго Общества
(десять выпусковъ въ годъ).

Программа журнала: оригинальныя изслѣдованія и работы по вопросамъ техническимъ и социально-экономическимъ; обзоры и библиографія; переводныя статьи. Отчеты изъ жизни Общества; отдѣльныя приложенія изъ законченныхъ трудовъ отдѣловъ Общества или отдѣльныхъ членовъ.

Подписная цѣна „Записокъ“: на годъ съ пересылкой и доставкой 5 р., за полгода 3 р.; безъ пересылки и доставки за годъ 4 р. 50 к., за полгода 2 р. 50 к.

Подписка принимается: 1) въ книжн. магазинѣ Н. Лидертъ, Москва, Петровскія линіи, и 2) въ редакціи „Записокъ“, Мясницкая, М. Харитоньевскій пер., д. № 4.

Въ 1910 г. будетъ выпущено десять выпусковъ.

Объявленія въ „Запискахъ“ 0-ва печатаются по нижеслѣдующей тактѣ:

За	1	2	3	4	5	6	8	10 разъ
1 стр.	20	30	40	50	60	70	90	110 руб.
1/2 „	16	22	28	34	40	46	58	70 „
1/4 „	14	18	22	26	30	34	42	50 „

Цѣна за объявленія впереди текста на 25⁰/₀ дороже.

Вѣра и Разумъ

въ 1911 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **два раза** въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиный дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Открыта подписка

на религіозно-философско-научный журналъ

„ВѢСТНИКЪ ТЕОСОФІИ“.

1911 г. (4-й годъ изданія). 1911 г.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) статьи какъ оригинальныя, такъ и переводныя, по Теософіи, по сравнительному изученію религій, оккультизму, изслѣдованію психическихъ силъ, скрытыхъ въ природѣ и въ человѣкѣ, по психологіи и другимъ отраслямъ знанія;

2) свѣдѣнія о теософическомъ движеніи въ Россіи и за границей и о другихъ родственныхъ духовныхъ и общественныхъ движеніяхъ;

3) біографіи выдающихся представителей теософическаго міросозерцанія и общественныхъ дѣятелей;

4) художественно-литературный отдѣлъ, какъ отраженіе въ искусствѣ теософическаго міросозерцанія;

5) отзывы о книгахъ, поступающихъ въ редакцію журнала, по вопросамъ теософіи, психологіи и др.;

6) справочный отдѣлъ, вопросы и отвѣты на вопросы подписчиковъ.

Журналъ выходитъ 7-го числа кажлаго мѣсяца, книжками въ форматѣ in 8° не менѣе пяти печатныхъ листовъ каждая, подъ редакціей А. А. Каменской, при участіи Анни Безантъ, доктора Рудольфа Штейнера, Альба, П. Н. Батюшкова, Н. К. Боянуса, А. Ф. Вельцъ, В. Д. Гарднера, А. С. Грачевской, С. Н. Даль, Н. К. Гернетъ, М. А. Каменской, К. Кудрявцева, Е. М. Кузмина, Н. Ляхачевой, И. Манджарли, Е. Писаревой (Е. П.), М. Станюковичъ, Д. Страндена, О. Д. Форшъ, Б. Ф., А. В. Уиковской, П. Д. Успенскаго и др. Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (іюнь и іюль) журналъ не выходитъ.