



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все примечания, комментарии и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

### **Правила использования**

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.


Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.  
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.  
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.  
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.  
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

### **О программе Поиск книг Google**

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>





NORTHWESTERN UNIVERSITY  
LIBRARY  
EVANSTON, ILLINOIS







WESTERN UNIVERSITY LIBRARY

3







T



*dlov, E. L. E. Galatzky.*

Э. РАДЛОВ

*Ocherk istorii russkoï  
filosofii,*

# ОЧЕРК ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

ВТОРОЕ ДОПОЛНЕННОЕ ИЗДАНИЕ

ПЕТЕРБУРГ  
Книгоиздательство „НАУКА и ШКОЛА“  
1920

109.47  
R12950.2  
1967

~~197~~  
~~2119~~

251088



Петроград, Прачешный пер., № 6

15-я Государств. типогр. Петрогр., Звенигородск., 11.



Э. РАДЛОВ

# О Ч Е Р К И С Т О Р И И Р У С С К О Й Ф И Л О С О Ф И И



„НАУКА И ШКОЛА“

1921

487/1-17003



Reproduced by  
DUOPAGE PROCESS  
in the  
U.S. of America .

Micro Photo Division  
Bell & Howell Company  
Cleveland, Ohio 44112

---

DP # 8117





## Предисловие ко 2-му изданию

---

В кратком историческом очерке развития философской мысли какой либо страны, напр. России, трудно избежать одного из двух недостатков. Если останавливаться главным образом на характеристике различных направлений мысли, не указывая ближайшим образом материала, на основании которого делается характеристика, то легко произвести впечатление поверхностного, голословного утверждения; с другой стороны, если приводить подробные и точные заглавия книг и статей, послуживших материалом для составления исторического очерка, то легко превратить его в простую библиографию. Мы старались держаться средней линии, избегая по возможности обоих недостатков. — Несмотря на краткость очерка нам не удалось избежать некоторых повторений: при указании направлений приходилось упоминать имена авторов и названия книг, которые необходимо было повторить и в рассказе о развитии отдельных философских дисциплин. — Думаю все же, что составленный очерк будет не бесполезным.

*Э. Л. Радлов.*

27-го апреля 1920 г.  
Петроград.

1146665



Просвещение в России стало распространяться со времен введения христианства. Почти тысячелетняя история просвещения шла не по прямой линии прогресса; в трех периодах—Киевском, Московском, и Петербургском—каждый раз приходилось начинать дело с начала; в каждом периоде самостоятельной письменности предшествовало распространение переводной литературы, на плечах которой развивалось самостоятельное мышление. Первый перерыв был вызван татарским игом и имел для просвещения пагубные последствия; второй перерыв связан с реформой Петра Великого и имел благотворные последствия, а именно уничтожение схоластической образованности и появление подлинной науки,—сначала западно-европейской, потом и самостоятельной русской. Только в одной сфере духовной жизни, а именно в религиозной, реформы Петра не изменили существенно дела: византийское влияние, господствовавшее в Киевском и Московском периодах, исчезло, но дух византизма в церкви остался, и если в первые два периода церковь по отношению к государству и сохранила некоторую долю самостоятельности, то после Петра Великого она стала орудием государства и потеряла прежнее влияние на общественную жизнь и общественную мысль.

В первых двух периодах церковь и церковная литература стояли на первом плане и поглощали собой научную и философскую мысль, которая питалась почти исключительно богословскими вопросами, пользуясь напр. диалектикой Иоанна Дамаскина, т. е. сочинением, приспособившим логику к религиозным целям. Некоторые проблески философской мысли замечаются в „Словах“ и „Поучениях“ различных духовных писателей; впоследствии в самой церковной жизни возникают вопросы, дающие повод к различным взглядам и их мотивировке. Так, в связи с вопросом об устройстве монастырской жизни развиваются направления заволжских старцев и их противников, иосифлян, имеющие несомненно философский интерес; таковой же представляет и борьба православной церкви с католичеством и лютеранством и разными сектами, например, стригильников и жидовствующих.

Среди жидовствующих была распространена логика Авнасафа, представлявшая перевод сочинения Аль-Газзали, как это доказал академик П. К. Коковцов. Этот и тому подобные факты представляют впрочем больший интерес для историка литературы, чем для историка философии. Во всех произведениях, в которых есть хотя бы и слабо выраженный философский элемент, вопросы трактуются с этико-религиозной точки зрения, и это характерно, ибо такая точка зрения остается господствующей в русской философии, так что в этом наклоне в сторону этико-религиозных вопросов и в мистическом их решении нельзя не видеть национальной черты.

Нельзя не отметить также, что интерес к этическим вопросам почти не оставляет места для рассмотрения гносеологических проблем.

Наука и философия предполагают развитие просвещения. Просвещение же в первые два периода сводилось в большинстве случаев к одной грамотности, поэтому не могло быть и значительного духовного творчества. Образованные люди представляли исключение, оазисы в пустыне; только когда появилось систематическое учение, когда возникли правильно организованные учебные заведения, когда появились книгопечатание и библиотеки, стала возможной и наука. Первое значительное учебное заведение возникло в Киеве в начале XVII века. В тридцатых годах семнадцатого века во главе этого училища стал знаменитый Петр Могила и придал ему необыкновенный блеск и значение; из этого училища образовалась, в начале девятнадцатого века, Киевская Духовная Академия. Это было первое учебное заведение с правильным курсом преподавания, в состав которого входили и философские науки. Из этого заведения вышел ряд выдающихся людей; в числе его преподавателей был между прочими и Феофан Прокопович. Подобное же учебное заведение возникло несколько позднее в Москве: в конце семнадцатого века появляется Московская Славяно-греко-латинская Академия; в ней действовали братья Лихуды, и из нее возникла Московская Духовная Академия. Петру Великому обязана своим возникновением Академия Наук в Петербурге. Первый университет — Московский — возник в 1755 году, благодаря стараниям И. И. Шувалова и М. В. Ломоносова. В начале девятнадцатого века были учреждены университеты в Харькове, Киеве, Казани, Петербурге, позднее в Одессе, в Томске, Саратове, Перми. Университеты и четыре духовные академии стали центрами просвещения в России и им, конечно, а также и Академии Наук, главным образом Россия обязана развитием научного и философского знания.

Но кроме учебных и ученых учреждений в России возникла



и публицистика, в которой жила и развивалась своеобразная духовная жизнь, стоявшая в близких отношениях с реальной жизнью общества и благодаря этому являвшаяся посредником между отвлеченным научным и философским мышлением и конкретными вопросами, которые ставились жизнью,—вопросами этико-политического характера.

Развитие науки и философии за последние два столетия точно также было прерывистым, хотя в общем оно постоянно прогрессировало, несмотря на многообразные препоны, которые создавались условиями политической жизни. В особенности это следует сказать относительно философии: она испытала на себе в большей степени подозрительность и гонения правительства, чем другие науки; впрочем в такой же степени, если еще не в большей, страдала и публицистика. Первое гонение испытала философия при Екатерине II, когда стали преследовать всякое проявление вольнодумства, которое раньше поощрялось самой императрицей. Радищев и франкмасоны были первыми жертвами правительственного преследования. Потом при Александре I такому же преследованию подверглась мистическая литература, после того как она некоторое время, при князе Голицыне, поощрялась; но уже Голицын стал изгонять из университетов шеллингянцев; так, например, был изгнан из России профессор харьковского университета Шад, устранен от преподавания Фесслер, и взято под подозрение преподавание естественного права. Три попечителя: Карнеев, Магницкий и Рунич, произвели разгром трех университетов, харьковского, казанского и петербургского; из подвергшихся опале профессоров отметим Солнцева в Казани, шеллингянца Галича в Петербурге, ректора Осиповского, противника Канта, и Шада в Харькове. Шишкову принадлежит знаменитая фраза относительно преподавания философии: „Польза сомнительна, а вред возможен“. При Николае Павловиче философское преподавание было весьма стеснено и в 1850 году передано из рук светских лиц лицам духовного звания. Такое положение оставалось до нового университетского устава 1863 г. Невыносимый гнет испытывала на себе и печать; она получила в первые десять лет царствования Александра II некоторые облегчения, но после десяти лет либеральных реформ, в середине шестидесятых годов прошлого столетия, вновь началось стеснение свободы слова и свободы преподавания в университетах и духовных академиях, и, тем не менее, вторая половина девятнадцатого столетия представляет относительный расцвет философской мысли в России.

Мы отметили наклон русской мысли в сторону разрешения этико-социальных вопросов в духе мистики. Однако, некоторые авторы, как, например, Белинский, Чернышевский и проф. К. Ти-

миряев, настаивают на реализме русского мышления—Писарев считает материализм характерной чертой русских—и действительно, в области математики и естествознания Россия может указать первоклассных ученых; но это несколько не ослабляет нашего утверждения, подобно тому, как существование в английской литературе Генриха Мура или Кэдворта не изменяет основного ее характера, т. е. эмпиризма. Вл. Соловьев несколько раз говорит о мистическом реализме русских, и он прав, ибо и его сочинения представляют своеобразное сочетание мистических и рационалистических элементов, какое мы встречаем, например, у Сквороды и даже у самого Белинского, противника всякой мистики, но живо интересовавшегося религиозными вопросами. Народник Юзов видел в преобладании чувства над рассудком характерную черту русской души. Это в сущности очень близко к утверждению, что мистика преобладает в русском мышлении. Отметим, что Лавров считал мистицизм характерной русской чертой.

В русской философии следует различать два направления: во-первых, то, которое развилось под влиянием чужой мысли—сначала византийской, потом польской и, наконец, западно-европейской вообще—, и не противопоставляло себя этому иноземному течению, и, во-вторых, то, которое, появившись под чужим влиянием, стремилось выразить национальное миросозерцание, соответствующее духовным свойствам русского народа. Это национальное течение, высказавшееся сначала не вполне отчетливо, нашло себе полное выражение в славянофильстве. Это направление не было вполне самостоятельным, но оно желало быть таковым и стремилось создать оригинальную философию. Перефразируя известное изречение, что „побежден тот, кто признает себя побежденным“, мы в праве причислить к национальной русской философии тех писателей, которые сами себя причисляют к ней или являют черты явно славянофильского направления.

В истории русской философии профессор А. И. Введенский различает три периода: подготовительный период, период господства немецкого идеализма и период вторичного расцвета или самостоятельной мысли. Началом русской философии он считает 1755 год, т. е. год основания московского университета. С таким делением трудно согласиться: во-первых, нет основания отождествлять философию с университетским преподаванием философии, во-вторых, нет основания выделять немецкий идеализм в особый период, так как его господство и до настоящего времени еще не прекратилось.

Историю русской философии можно разделить на два периода: подготовительный и построительный. Подготовительный период охватывает время до Ломоносова. Хотя этот период бо-

лее интересен для историка литературы, чем для историка философии, но основные черты русского мирозерцания и в нем уже проявляются. Во втором периоде от Ломоносова до настоящего времени следует различать два направления: одно, представляющее только отражение западных течений мысли, другое более национальное. К русской философии нельзя пока предъявлять слишком больших требований—в ней пока нет еще ни своего Декарта, ни Бэкона, ни Канта, но следует надеяться, что пессимистические слова знаменитого К. Э. Бэра, сказанные Делянову—„в России только сеют, а жатвы не собирают“, окажутся неверными.

## II

Говорить о первом периоде русской философии не входит в нашу задачу. Без сомнения, такие явления, как Нил Сорский и старец Артемий, как Максим Грек, Филофей, Крижанич и князь Курбский представляют интерес для философа и заслуживают полного анимания, но следует признать, что потребность в философии на Руси до восемнадцатого века была не велика, и она удовлетворялась переводной литературой и разными азбуковниками,—своего рода реальными словарями или энциклопедиями, в которых среди различных практических сведений попадались также и сведения по части философии. Более систематические занятия философскими науками начались в школах Киева и Москвы в семнадцатом веке. В двух высших классах преподавалась диалектика, физика, этика и метафизика в духе Аристотеля. Образцом преподавания могут служить лекции Иоасафа Кроковского, или же учебники, какие были в ходу в начале шестнадцатого столетия на западе, например, Фоми Posnaniensis'a или Михаила de Vratislavia или Иоанна Glogoviensis'a. Из числа наиболее известных преподавателей в киевской Могилянской Академии назовем Феофилакта Лопатинского, Феофана Прокоповича и Вишневецкого. В московской греко-латинской Академии братья Лихуды преподавали риторику, комментировали логику Аристотеля и „введение“ Порфирия. Они комментировали также и первые две книги „Физики“ Аристотеля. Впрочем в 1694 г. преподавание Лихудов в академии было прервано, а в 1702 г. они посланы в Ипатьевский монастырь.

На смену схоластического преподавания у нас явились учебники в духе Лейбница и Вольфа. Весьма большим распространением пользовались у нас в восемнадцатом веке учебники Баумейстера, Карпе и Винклера. Преподавание велось главнейше на латинском языке, и первым, кто стал читать лекции по-русски,

был профессор элоквенции московского университета Поповский, ученик Ломоносова, переводчик „Опыта о человеке“ Попа. Влияние Вольфа сказалось на Аничкове и Брянцева, профессорах московского университета, но оно сказалось и на лице гораздо более значительном, а именно, на первом русском ученом и философе М. Ломоносове (1711—1765).

С Ломоносова мы можем начать новый период. Этот гениальный ученый, конечно, обязан многим своему учителю Христиану Вольфу, но Ломоносов был в то же время и вполне самостоятельным мыслителем. Из механического мировоззрения Ломоносов выводил следствия, которые лишь гораздо позднее были приняты наукой; так, он предвидел кинетическую теорию теплоты и вполне ясно формулировал законы сохранения материи и энергии. Ломоносов полагал, что знание и вера не противоречат друг другу, что природа и библия в одинаковой мере говорят о могуществе Божества. Телеологию Ломоносов считал лучшим доказательством бытия Бога. Влияние Вольфа заметно, главным образом, на методических приемах Ломоносова, а также и в том, что он думал, что законы мышления в то же время суть и законы бытия. Однако, Ломоносов постоянно настаивает на опыте, сравнивая опыт с руками исследователя, а размышление с глазами. Отметим, что логику с подробным учением о силлогизме Ломоносов изложил в своей „Риторике“.

Справедливость требует упомянуть в числе зачинателей русской философии и трудолюбивого, но мало талантливого противника Ломоносова, В. Третьяковского: к его „Слову о премудрости, благоразумии и добродетели“ им приложен словарь латинских философских терминов с переводом их на французский язык <sup>1)</sup>. В своей речи Третьяковский пользуется русскими терминами. К переводу различных томов огромной истории Роллена, сделанному нашим трудолюбивым академиком, им же написаны введения, в которых изложен курс практической философии.

Григория Саввича Сковорода (1722—1794) обыкновенно считают родоначальником русской философии. Сковорода был мудрец, учитель жизни, а не ученый, стремящийся объяснить явления внешнего и внутреннего мира. Жизнь его, согласная с учением, весьма замечательна; особенно интересны последние годы, когда он странствовал по Украине: он не расставался только со своим посохом, флейтой и библией: постоянная сердечная веселость досталась ему в качестве зрелого плода его житейской мудрости.

В Сковороде мистицизм уживался с рационализмом, истин-

<sup>1)</sup> Впоследствии словарь философских терминов Галич приложил к своей истории философии, а в 60-ых годах вышел объемистый словарь Гогоцкого.

ная религиозность с уважением к правам разума и науки. Он не смешивал религии с суеверием, как это впоследствии делал, напр., Белинский, поэтому Сковорода мог одновременно видеть в религии центр человеческого бытия и в то же время резко бороться против суеверий, так что некоторые исследователи сравнивали его, совершенно впрочем напрасно, с французскими рационалистами восемнадцатого века. В религии Сковорода отличал божественное от человеческого и последней стороны, преданию, не придавал значения. Он думал, подобно Ломоносову, что вера и знание питаются двумя источниками, ведущими к одной цели: изучение природы, а равно и откровение библии одинаково ведут к Богу. И хотя во многих местах сочинений Сковороды Бог, как единое начало, проникающее все и содержащее в себе все, понимается пантеистически и отождествляется с „натурою“, но в то же время мы находим у Сковороды и философское оправдание учения о Св. Троице. Так как Бог во всем и всюду, то Его можно найти и в человеке, поэтому человеку необходимо самопознание: самопознание же учит, что только дух субстанциален, тело же есть лишь тень и пустошь; самое же важное в духовной жизни есть сердце, поэтому самое важное дело для человека и самая необходимая наука — уметь жить. Сковорода по преимуществу религиозно-нравственный философ, и метафизика его есть только основа для построения этики. Он учил, что все люди стремятся к счастью, но не все его ищут там, где следует; многие видят его во внешних условиях — богатстве, положении в свете и т. д. Все это пустое. Счастье на этом пути найти нельзя, между тем оно так близко: всегда около нас и в нас самих. Поэтому достичь его не трудно: все трудное не нужно, а нужное не трудно. Счастье зависит от нас, ибо состоит во внутреннем мире, в согласии с самим собой, в душевном веселии и довольстве. Душевное веселие приобретает человек, когда он сознает истинную свою сущность и устроит жизнь свою согласно с волею Божиею, — тогда наступает царство Божие внутри нас. Для достижения его следует придерживаться правила о сродности, т. е. жить согласно с индивидуальным характером, не насиловать своих склонностей и дарований. Стоическое *vivere secundum naturam* в известном смысле и есть жизнь по воле Божьей, ибо Бог есть природа.

Большого влияния Сковорода на развитие философии не имел; он оставил после себя лишь кружок поклонников, но не создал школы.

Третий мыслитель, на котором следует остановиться, это знаменитый автор „Путешествия из Петербурга в Москву“ Радищев (1749—1802). В ссылке Радищев написал большой трактат „О человеке, его смертности и бессмертии“, который не успел вполне обработать. Этот трактат распадается на четыре части:

в первых двух наложены доводы против бессмертия, а в последних двух—доводы в пользу его. К определенному выводу Радищев не приходит, предлагая лишь материал для решения вопроса. Замечательно, что Радищев в своих рассуждениях не прибегает к доводам религиозного характера. Несколько презрительный отзыв Пушкина о сочинении Радищева несправедлив, книга производит впечатление искреннего и добросовестного искания. Доводы в пользу бессмертия достаточно убедительны для того, чтобы читатель задумался над этим вопросом и увидел слабость материализма.

Радищев черпал весьма обильно из французских и немецких источников, но он не находился под исключительным влиянием французов, Гельвеция и энциклопедистов. На нем отразилось, конечно, и французское влияние, господствовавшее в царствование Екатерины II, когда русское общество зачитывалось сочинениями Руссо, Вольтера и Гельвеция; однако, это влияние не было значительным и прошло почти бесследно. Наибольшее влияние, по всей вероятности, оказал Руссо, которого переводили довольно часто. На одном из первых философских сочинений, а именно Якова Козельского („Философическія предложенія“, СПб. 1768), в одинаковой степени отразилось влияние Гельвеция, в теоретической части, а в практической немецких философов. На политическую жизнь идеи энциклопедистов имели большее влияние, чем на философию. Из Франции на ряду с либеральными идеями энциклопедистов пришло и мистическое направление Сен-Мартена и консервативное Жозефа де-Мэстра, получившее значительное распространение в русском обществе; Радищева, впрочем, это направление несколько не коснулось. Уже при Екатерине II началось преследование франкмасонов и мистиков, выразившееся в запрещении целого ряда книг, изданных в новиковской типографии.

Ярче всего мистицизм, господствовавший в начале царствования Александра I, обнаружился на М. М. Сперанском, который зачитывался произведениями М-те де-Гюон, Фенелона, Св. Терезы, Сен-Мартена и др. Письма Сперанского к архиепископу Феофилакту, к П. Слобцову, к Злобину, к Броневскому и Цейеру, а также отрывки из его рукописей, хранящихся в Публичной Библиотеке, приведенные в сочинениях Катетова и Эльчина о Сперанском, рисуют довольно полно картину роста мистицизма в душе Сперанского. Замечательно, что Сперанский ценит не столько мистическую теорию, сколько практику, долженствующую привести к Царству Божьему внутри человека. В этом отношении он остается верен основной черте русского мышления, проявившейся, напр., и в Ниле Сорском. Из отрывков Сперанского видно, что он знаком с сочинениями Канта, Фихте и Шеллинга,



но, повидимому, они не произвели на нашего законодателя большого впечатления. Суждение о Сперанском, пока не опубликованы его рукописи, не может быть полным и точным.

Ломоносов, Сковорода, Радищев и Сперанский—вот родоначальники русской философии. Хотя они и оперируют материалом, заимствованным с запада, но в них видна и оригинальная мысль, характеризующая различные стороны русского духа. Но эти зародыши самостоятельного мышления вскоре уступают место иноземной мысли сначала французской, потом немецкой.

Влияние английской и французской философии было незначительно, хотя никогда вполне не прекращалось. Так, еще при Петре на историке Татищеве заметно знакомство с Локком, Гоббсом и Бэйлем; также и на Феофане Прокоповиче видно влияние Бэкона, а в его „Правдѣ волѣ монаршей“ многие положения заимствованы, повидимому, из Гоббса; Бэконом же был увлечен и друг Прокоповича, Маркович. О Екатерининской эпохе Алексей Веселовский в книге „Западное влияние въ новой русской литературѣ“, стр. 71, 5-е изд., говорит следующее: „Как старое поколение ни старалось сделать вольтеррианство пугалом в глазах порядочных людей, как ни запрещали главных сочинений Руссо, на которых после того был еще более усиленный спрос, как ни отрекалась императрица от солидарности с новыми экономическими учениями, с гуманной внутренней политикой Неккера, Тюрго...—живые отголоски воспринятых идей не погибли, пережили трудные времена и выразились во многих начинаниях нового времени“. Влияние Монтескье легко заметить на „Наказе“ Екатерины. Влияние французской философии не исчезло вполне и тогда, когда наступило господство немецкого идеализма: так, Осиповский переводил Кондилляка, Лобачевский усвоил себе идеи английского эмпиризма, точно так же, как и И. Сидонский; Поповский перевел Локка „О воспитании“. Позднее английское влияние заметно, главным образом, в области психологии: так, М. М. Троицкий пропагандировал английский ассоционизм в своей книге „Наука о духѣ“, А. Смирнов применил его к области эстетики и т. д. Все же эти явления были только исключениями, а главное течение мысли повернулось в сторону немецкого идеализма, и русское мышление оказалось на долгое время в плену у него.

Причины этого поворота не трудно указать: их несколько, и они очевидны: первая причина заключается, без сомнения, в содержательности, глубине и оригинальности идеализма, поставившего новые задачи философии и давшего новое решение их; французский сенсуализм и английский эмпиризм не могли тягаться с гносеологией и моралью Канта и Фихте; эмпиризм должен был совершенно перестроиться, чтобы вновь вступить

в середине XIX века в борьбу с идеализмом. Вторая причина—политическая: результаты французской революции и проповедь свободомыслящих испугали правителей, в том числе Екатерину II и Александра I, которые резко изменили к ним свое отношение. Французская и отчасти английская философия были взяты под подозрение под влиянием идей, которые проповедывал, например, Жозеф де-Мэстр и другие реакционеры<sup>1)</sup>. Наконец, третья причина, которая есть результат второй, заключается в том, что в Россию во вновь открытые университеты были приглашаемы иностранцы, по преимуществу немцы, и из них многие были поклонниками идеализма Канта и Шеллинга. Из числа приглашенных следует упомянуть вольфианца академика Бильфингера, Шварца, Булэ и Шадена—учителя митрополита Евгения и Карамзина—(в Москве), Фишера (в Петербурге), Шада (в Харькове), Броннера (в Казани)—поклонника Канта и учителя Лобачевского. Некоторые из указанных лиц, как, например, Шварц и Шаден играли в Москве значительную роль. Вместе с тем многие молодые русские, начиная с Ломоносова и Радищева и до настоящего времени, получали научное образование в немецких университетах и проникались уважением к немецкой философии.

Первыми заговорили о Канте в России Мельман и Елагин, отчим Киреевского и переводчик шеллинговых „Писем о догматической философии“, и Муравьев-Апостол, долго живший в Германии и лично познакомившийся с Кантом. В печати о Канте первый заговорил Лубкин, профессор казанского университета, поместивший в 1805 г. в „Северном Вестнике“ письмо о критической философии. Теоретическое учение Канта, т. е. его „Критика чистого разума“, на первых порах было встречено несочувственно, и влияние ее сказалось гораздо позднее, когда ее перевели (М. Владиславлев, а позднее Н. О. Лосский), и когда идеи ее были воспроизведены неокантианством. Особенно критически было встречено учение о субъективности пространства и времени; так, проф. Осиповский в двух речах доказывал, что пространство и время не суть только субъективные формы созерцания, и что динамическое мировоззрение Канта заключает в себе противоречие; точно также

---

<sup>1)</sup> Жозеф де-Мэстр прожил в Петербурге 14 лет и имел значительное влияние на Александра I, на А. Н. Голицына и др. Под его влиянием находилась Свечина, отчасти Чаадаев, даже Жуковский, может-быть, Сперанский. Ж. де-Мэстр оказал влияние и на Соловьева в его учении о соединении церкви и о войне. Одно из стихотворений Соловьева „L'onda del mar divisa“, напрасно помещаемое в числе оригинальных, есть перевод из Метастазия; самый текст Соловьева, вероятно взял из „Soirées de St. Pétersbourg“ (10-й разговор).

и гениальный Лобачевский понимал пространство не в смысле кантовского субъективизма. Укажем еще, что и Юрьевич в своей „Пневматологии“, обнаруживающей знакомство с Кантом, тоже возражает против субъективности пространства и времени. Против Канта выступил и Перовщиков в речи „О пользе наук вообще“ („Казан. Универ. Изв.“, 1814). Из математиков только Цингер (гораздо впрочем позднее) стал на точку зрения Канта; а из естествоиспытателей гениальный К. Э. Бэр в своей речи „Какое понимание природы нужно считать правильным“ дал своеобразную иллюстрацию кантовского учения. Против Канта восстали, правда по совершенно иным мотивам, и профессора духовных академий: так, Голубинский в своих лекциях уделяет много места критике Канта, при чем опровергает его учение о пространстве и времени, его вывод категорий и, в особенности, его опровержение доказательств бытия Божия. В последнем пункте с Голубинским сходятся и все русские философы, так или иначе примыкающие к Вл. Соловьеву. Для С. Л. Франка, напр., онтологическое доказательство представляет не только центральную проблему, но и центральную истину философии. Архимандрит Гавриил говорил о „кантовой отраве“; критиковали Канта и Карпов, и Кудрявцев-Платонов, и проф. Скворцов. Голубинский и Кудрявцев-Платонов, как это вполне естественно, сочувствовали главным образом философии Якоби, так как Якоби выдвигал элемент веры, как способность познания сверхчувственного. Если „Критика чистого разума“ не встретила большого сочувствия, то практическое учение Канта, напротив, имело больший успех, как у представителей духовно-академической философии, так в особенности у профессоров естественного права. Преподавание естественного права получило сначала довольно широкое распространение — как вообще все философские дисциплины — и велось в духе Пуффендорфа, как это видно на Дильтее, учителя Десницкого, на Золотницком и на медике, читавшем естественное право, Михаиле Скиадане, называвшем кантову философию „подогретыми щами“; но вскоре влияние Пуффендорфа, уступило место влиянию Канта, сказавшемуся, например, на сочинениях Лодия и Куницына, которые в двадцатых годах были запрещены, а также и на книгах Е. Чилиева, И. Наумова и В. Филимонова. Н. Коркунов утверждает, что и Лев Цветаев находился под влиянием Канта, но сам Цветаев указывает на Беккарию и Монтескье, как на свои источники. В пользу Канта высказался и И. Срезневский в своей речи „О разных системах нравоведения“ (Казань, 1817). Эстетические взгляды Канта отразились на сочинении Гевлича „Об изящном“. Можно еще упомянуть и о купце И. Ершове.

воспроизводившем физическое учение Канта. Особенно усердно служил распространению кантовых идей проф. харьковского университета Л. Якоб, автор учебников логики, опытной психологии, нравоучения, эстетики, естественного права и др.

Но, вообще говоря, влияние Канта было вначале не очень значительным, точно так же, как и влияние Фихте, которое, по сравнению с влиянием Гегеля или Шеллинга, должно почесть совершенно ничтожным. Упомянуть можно разве о появлении в Харькове в 1813 г. книги „Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи Фихта“, а также и то, что М. Бакуни и перевел „О назначении ученого“. Бакунин, увлекавшийся некоторое время Фихте, привлек к его изучению Герцена и Белинского, но это увлечение продолжалось очень недолго. Каразин хотел пригласить Фихте в харьковский университет, но из этого ничего не вышло.

Почему философия Фихте имела такое незначительное распространение в России, в то время как Шеллинг и Гегель влияли чрезвычайно сильно? Причина этого заключается в характере философии Фихте. Сухой, отвлеченный схематизм его гносеологических построений оставляет малый простор для фантазий и не соответствует духу русских мыслителей; с другой стороны историко-философские взгляды Фихте проникнуты в большей мере чисто немецким национализмом, чем это имеет место, напр., у Шеллинга.

С именем Шеллинга и Гегеля связано возникновение в России наиболее оригинального философского направления, а именно—славянофильского, но о нем мы скажем несколько позднее, теперь же остановимся лишь на прямых последователях Шеллинга. Сначала получили распространение натурфилософские взгляды Шеллинга. В Петербурге проповедником их был Данило Велланский, профессор медико-хирургической Академии; он в многочисленных сочинениях, частью переведенных—напр., он перевел сочинение шеллингианца Голуховского, бывшего некоторое время профессором виленского университета—частью оригинальных, развивал идеи Шеллинга. В московском университете проф. М. Павлов в лекциях по сельскому хозяйству и в сочинении „Основанія физики“ проводил те же взгляды. Из числа последователей Велланского можно назвать профессора харьковского университета Хр. Экеблата, который еще в 1872 году выпустил „Опытъ обозрѣнія способностей человѣческаго духа“, написанный в духе Шеллинга; подобными же идеями проникнуты и лекции Ф. Авсенева, профессора киевской Духовной Академии. Упомянуть можно еще и о медицине Зацепине (Панезице) и Максимовиче, напечатавшем „Размышленія о природѣ“. Однако, не только мысли Шеллинга отно-

сительно органической и неорганической природы влияли на русских писателей; в такой же мере влияли и его воззрения на духовную природу человека: они дали толчок размышлениям эстетическим, историко-философским и религиозным. В этом отношении следует отметить Галича, написавшего „Историю философии“, „Картину человека“ и „Опыт науки изящного“, И. И. Давыдова, который впрочем, впоследствии отошел от Шеллинга, Н. И. Надеждина, Полевого, кн. В. Ф. Одоевского, поэта Веневитинова. К истории взгляды Шеллинга старался применить, как это показал П. Миллюков, И. Средний-Камашев; то же самое делал и историк Погодин в своих „Исторических афоризмах“ — подобно Давыдову и Погодин впоследствии отошел от Шеллинга и сам иронизировал над своим шеллингианством в „Простых рѣчахъ о мудреныхъ вещахъ“, в которых, впрочем, вполне обнаруживается отсутствие философского дарования. — Философия Шеллинга с ее учением о бессознательном творчестве гения, с ее попыткой сочетать свободу и необходимость, наконец, его религиозные воззрения в период так называемой „положительной философии“, давали богатый материал для эстетических и исторических размышлений. Упомянем, что и М. Н. Катков отдал дань поклонения Шеллингу в диссертации о Пифагорейской философии.

На смену Шеллинга появилось влияние Гегеля, ему подпали частью те же лица, которые увлеклись и Шеллингом — как, напр., славянофилы и западники, — частью же и другие, прямые последователи Гегеля.

Увлечение Гегелем весьма понятно: строгая методичность системы, возможность вместить в схему развития самые разнообразные, повидимому, противоречащие явления, наконец, видимость абсолютного знания — все это должно было подкупать и очаровывать; и если до настоящего времени диалектика находит своих адептов, то естественно, что первое время она подчиняла себе все умы, стремящиеся к познанию истины. Только в пятидесятых годах появилась критика гегельянства, и его отвергли частью вполне, частью же критически перестроили. Самарин и Юркевич очень правильно стали говорить, что у человека нет знания абсолютного, но есть знание об абсолютe; в шестидесятых годах выбросили за борт и знание об абсолютe, да и самый абсолют. Разочарование в Гегеле, заметное у славянофилов, было особенно сильно у западников. Элинский, совершенно неправильно понявший мысль Гегеля, что все действительное разумно, перешел на сторону иных начал, точно так же, впрочем, как и Бакунин, Герцен и Лавров. Но влияние Гегеля не совершенно исчезло, оно сохранилось у таких писателей, как, напр., Н. Стр а-

хов и обнаружилось с полной силой в марксизме—крайнем выражении западничества.

К числу правоверных гегельянцев относится М. А. Тулов; ему принадлежит „Очеркъ историческаго развитія логики отъ Аристотеля до Гегеля“ (рукопись) и „Руководство къ познанию родовъ, видов и формъ поэзи“ (Киев, 1853); в последнем сочинении Тулов следует гегелевской эстетике; тех же принципов придерживался и киевский проф. Амфитеатров. Влияние Гегеля заметно и на киевском проф. С. Гогоцком, на П. Редкине, написавшем обширную историю древней философии (7 томов, доведена до Аристотеля) и на Б. Чичерине; последний проявил склонность к гегелианству в своей логике, метафизике и философии права. Чичерин видоизменил схему диалектического процесса, и это повлекло за собой глубокое отличие от гегелевских воззрений. Н. Коркунов показал, что видоизменения, внесенные Чичериным, не улучшают Гегеля, а, напротив, лишают его всякого значения. Под влиянием Гегеля был и К. Неволлин и А. Градовский, последний, впрочем, не долгое время. Особого упоминания заслуживает антропологизм П. Лаврова, первого русского социолога, по мнению Н. Кареева. Первые работы Лаврова посвящены Гегелю, потом он отошел от Гегеля и вернулся, пройдя через Фейербаха, частью к Канту, частью же к Контю; история, по мнению Лаврова, представляет развивающийся закономерный процесс, и человек подчинен историческим законам, но он может осознать эти законы и ставить себе определенные цели. Цивилизацией Лавров называет, в противоположность культуре, сознательную переработку истории. Исторический материализм Лавров отвергает, говорит о достоинстве человека, устанавливает свой категорический императив („живи согласно идеалу развитого человека“). Однако, не ясно, как это учение можно соединить с признанием свободы воли иллюзией и признанием истинности протагоревского субъективизма.—Отголоски Гегеля можно найти и в книге В. Розанова „О пониманіи“, а также в многочисленных работах Н. Дебольского, автора „Феноменального формализма“, как он называет свою систему, переводчика большой „Логики“ Гегеля. Вместе с Гегелем Дебольский отрицает всякое непосредственное знание. Гегеля переводили довольно часто: переведена его „Эстетика“, его „Энциклопедия“, его „Феноменология духа“, его „Логика“.

Пожалуй, наиболее оригинальной книгой, на которой сказалось весьма ясно влияние Шеллинга и Гегеля, и в которой очень талантливо применен диалектический метод, следует признать „Вѣру и знаніе“ П. Вакунина (СПБ., 1887), младшего брата знаменитого революционера.

В Германии падению гегелианства способствовал Фейербах

и левое гегельянство; то же произошло и у нас. Наиболее ярко увлечение Фейербахом сказалось на антропологизме Н. Г. Чернышевского и М. А. Антоновича. Однако, подобно тому как Фейербах и левое гегельянство послужили лишь переходным звеном между идеалистической метафизикой и материализмом, так и антропологическая точка зрения представляла лишь прикрытый материализм, выразившийся у Чернышевского в его учении о том, что в человеке лишь одна природа, что добро есть польза, а цель искусства—воспроизведение и объяснение действительности. Наиболее талантливый истолкователь эти идеи нашли себе в лице Писарева. Материализм Писарева почерпнут не только из Фейербаха, но и из Бюхнера, Фохта и Молешотта. Любопытно, что Писарев считает реализм (т. е. материализм) первым оригинальным русским философским направлением, в то время как мартинизм, гегельянизм и всякие другие „измы“ были лишь, по его мнению, делом моды, заимствованной с Запада. Идеей направление Чернышевского, Добролюбова и Писарева, т. е. в философском отношении, не представляет большого интереса, и осмеянный ими Юркевич, противник материализма, без сомнения, более значителен и глубок; однако, в русской умственной жизни Юркевич не оставил заметного следа, в то время как Чернышевский имел чрезвычайно большое влияние и значение вплоть до настоящего времени. Наступили господство материализма и пренебрежение метафизикой. Писарев писал: „Философия потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже теперь не верит в ее шарлатанские обещания, никто не предается ей с тем страстным увлечением, с каким это делалось прежде и с каким еще и теперь сотни тружеников посвящают себя этой ученой эквилибристике. Если здравомыслящие люди и обращают на философию свое внимание, то это делается единственно только для того, чтобы или посмеяться над нею, или колкнуть людей за их упорную глупость и их удивительное легкоеверие. Seriously заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или дурно развитой, или крайне невежественный“. Место метафизики заняло естествознание, которое было провозглашено единственной истинной наукой. Но Писарев ошибался, как относительно того, что реализм есть истинная, оригинальная русская философия, так и относительно того, что естествознание может заменить собой философию, и прав был Гиляров-Платонов, который по поводу увлечения Гегелем говорит: „Увы! достаточно было прочитать любую страницу для полного убеждения, что ни один из передовых тогдашних мыслителей наших не прочитал системы, которую он так увлекает и себя, и других. И нужно было видеть, с какой непостижимой легкостью передовой человек перелетал от

одного воззрения к другому, от одного увлечения к иному, совершенно противоположному и столь же внешнему". Материализм не долго господствовал у нас и сохранил некоторую силу лишь в представителях естествознания и у марксистов. Принципы, которые старается защитить, напр., И. Сеченов в „Рефлексах головного мозга“ (а также в своих речах, в которых он излагает теорию познания и учение о детерминизме), или А. Векетов, который пытается свести нравственность к закону сохранения энергии,—эти принципы находили себе некоторую поддержку в позитивизме—направлении, родственном материализму, а также в дарвинизме, который получил в России распространение почти в то же самое время, что и позитивизм.

Первыми о позитивизме стали упоминать критик В. Майков (в 1845 г.) и В. Милютин (в 1847 г.), потом о нем заговорили Ватсон, Писарев, Лавров, Михайловский, Вырубов<sup>1)</sup> и, главным образом, де-Роберти. К позитивизму естественно привлекало то уважение к науке, которое лежит в основе позитивизма, и эта его черта заставляла забывать слабые его стороны—пренебрежение психологией и неопределенность социологии, новой науки, долженствовавшей создать теорию истории. Особенно сильное впечатление производила идея Конта об иерархии наук и закон о трех стадиях развития знания. Оппозиция против Конта не замедлила, однако, возникнуть и на русской почве: даже не все приверженцы позитивной философии приняли в полноте его идеи, так, напр., Лавров в объяснении исторических явлений более близок к этицизму Канта, чем к Конту. Защита субъективного метода в социологии и роли личности в истории Лаврова и Михайловского сводится, в сущности, к признанию самостоятельности психологии, для которой в позитивизме не оказалось места. Начиная с 70-х годов, появляются и прямые защитники психологии. Диссертация Г. Струве „Самостоятельное начало душевных явлений“ (Москва, 1870), вызвавшая резкие критические отзывы проф. Усова и Н. Аксакова, была явлением симптоматичным; появившаяся несколько раньше (в 1866 г.) диссертация Владиславлева „Современные направления в науку о душе“, не вызвала такого шума, вероятно, вследствие того, что изложение Владиславлева имело характер историко-критического, а не догматического исследования, хотя взгляды автора совершенно ясно обнаруживают в нем ученика Лотце, следовательно не позитивиста. В 1872 году появилась книга К. Кавелина „Задачи психологии“, вызвавшая к себе большое внимание. Кавелин, точно так же как и Струве и Вла-

<sup>1)</sup> Как кажется, Вырубеву принадлежит любопытный „Курс философии общественной жизни“, вышедший в Лейпциге в 1864 г.



диславлев, показывает невозможность для физиологии заменить собой психологию. Кавелину, как психологу, посвятил обширную статью П. Лавров. Но наиболее полную оценку позитивизм получил в замечательном труде епископа Никанора „Позитивная философия и сверхчувственное бытие“, 3 тома (неокончен, СПб., 1875—1888), в котором автор берет позитивизм в очень широком значении этого слова; самому Конту в труде Никанора отведено сравнительно незначительное место; автор останавливается на гносеологической проблеме—едва ли не самом слабом пункте в позитивизме—и разбирает различные системы, враждебные всякому супранатурализму. Еп. Никанор отводил и русским позитивистам значительное место; напр., он подробно разбирает взгляды М. Троицкого. Сильнее всего позитивизм отразился на обработке историко-юридических наук в трудах Н. Карсва, Муромцева, Н. М. Коркунова и М. Ковалевского; последний в своем курсе социологии, вышедшем в начале XX столетия, повторяет в точности идеи Конта в то время, когда влияние Конта свелось уже почти к нулю. Н. Коркунов в своей „Общей теории права“ отрицает свободу воли и учение о естественном праве, которому суждено было вскоре возрадиться (Новгородцев и другие).

Английский позитивизм представляет значительные отличия от французского. Дж. Стюарт Милль и Спенсер—два крупных представителя этого направления, имевшие значительное влияние на русских мыслителей,—критически отнеслись к некоторым положениям позитивизма, хотя и усвоили себе основной дух его; так, Спенсер критиковал классификацию наук Конта, а Милль в „Обзоре философии сэра Вильяма Гамильтона“ (1869) изложил свои гносеологические воззрения и таким образом пополнил пробел позитивизма. Два главных произведения Милля, его „Логика“ и его „Политическая экономия“, были переведены на русский язык, при чем П. Лавров снабдил перевод „Логики“ своими примечаниями; то же сделал и Н. Чернышевский по отношению к „Политической экономии“. Переведен был и „Обзор философии Гамильтона“—едва ли не самый интересный труд Милля.—Все труды Спенсера, имеющие отношение к философии, были переведены на русский язык и имели очень большой успех.

Эволюционная схема, которую так настойчиво проводил Спенсер через все области человеческого знания, должна была оказать влияние и на представителей естествознания, тем более, что распространение идей Спенсера совпало с увлечением дарвинизмом, нашедшим себе многочисленных приверженцев, напр., в лице К. Тимирязева и др. Защитниками английского позитивизма или эмпиризма в русской литературе были два

философа: М. М. Троицкий и А. И. Смирнов. Первый проводил свой взгляд в курсах „Логики“ и „Психологии“ и в историческом труде о немецкой психологии, второй в исторических трудах о Беркли и английской этике, а также в речи об аксиомах геометрии, в которой он высказывается против учения Канта о пространстве и времени и стоит за опытное происхождение идеи о них. Только позднее, когда произошел поворот от материализма к идеализму, Милль, Спенсер и Дарвин нашли себе оппонентов и вызвали критическое к себе отношение. Из числа критиков Милля и Спенсера особенного внимания заслуживает М. Каринский, который в своем труде „Разногласие въ школахъ новаго эмпиризма по вопросу объ истинныхъ самоочевидныхъ“, СПб. 1914, показал, что как Милль, так равно и Спенсер, давшие новое обоснование эмпиризму, в действительности не могут построить теории знания без непроверенных предпосылок, и что, таким образом, их эмпиризм заключает в себе внутреннее противоречие. Из числа критиков Дарвина следует упомянуть Н. Данилевского, который в обширном труде „Дарвинизмъ“ (1885 — 1887) старается на основании фактов пошатнуть те положения, которыми Дарвин объясняет теорию эволюции, т. е. половой подбор, борьба за существование и наследственность. Замечания Н. Страхова, который пропагандировал идеи Данилевского, вызвали целый ряд полемических статей со стороны К. Тимирязева, А. Фаминцына и др.

После господства материализма и позитивизма и увлечения естественными науками начинается постепенное возрождение интереса к философии. Причин этого возрождения довольно много. С одной стороны, как мы уже указали, изучение психологии и невозможность применения к ней естественно-научных методов в полном объеме, в особенности же явления гипнотизма, должны были обнаружить слабость материалистической метафизики; с другой — успех философии Шопенгауера и Гартманна, нашедших себе в России многочисленных поклонников, напр. в лице кн. Цертелёва и А. Козлова, — а также недостаточность материалистической гносеологии и отсутствие оной в позитивизме, естественно заставили не только философов, но и естествоиспытателей, стремящихся к цельному мировоззрению, вновь обратиться к философии.

В Германии — стране откуда в XIX веке вывозились философские идеи, раздался призыв Целлера „Назад к Канту“, и этот призыв надолго определил все направления немецкой философской мысли, несмотря на их видимое разнообразие. Нам нет необходимости указывать все разнообразные направления, — хотя почти все нашли себе некоторое отражение на русской почве; так, напр., даже Е. Дюринг нашел себе ревностного по-

клонника в лице Д. Ройтмана, который заявил, что „Дюринг— это высшая ступень, достигнутая когда-либо человеческим сознанием и полным единством мысли и воли“. Остановимся лишь на тех, которые получили у нас некоторое значение; к такому следует отнести эмпириокритицизм Авенариуса и Маха. Эмпириокритицизм на русской почве стал проповедывать В. Лесевич. Сначала он увлекался позитивизмом, потом перешел в лагерь эмпириокритицизма. Его сочинения собраны теперь, и философские статьи составляют три тома. Лесевич был человеком весьма образованным, относившимся с большим уважением к науке и отклонявшим всякие мистические попопознования; поэтому Лесевич враждебно относился к Вл. Соловьеву, к метафизике, и поклонялся тем писателям, которых считал истинными представителями науки. В выборе их он не всегда был удачлив; так, он ценил Дрэпера и Раденгаузена — писателей весьма второстепенных, ныне забытых. — Эмпириокритицизм, защитниками коего являются в России, между прочим, С. Гриценко, Д. Викторов и А. Богданов, есть лишь одно из направлений немецкой философии, пытающихся сочетать критицизм Канта с позитивизмом. Все эти направления можно подвести под общее понятие неокантианства; к числу русских неокантианцев следует отнести проф. А. И. Введенского и И. И. Лапшина. Проф. Введенский в своей „Логикѣ, какъ часть теории познания“ (имеются 3 издания) старается решить вопрос об отношении веры и знания в том смысле, что знанию доступны лишь явления, что всякая метафизика невозможна. Идеал знания для него есть математика и естествознание, поскольку в них обнаруживаются априорные категории. Религиозные системы покоятся на нравственном законе, на вере. Таким образом между верой и знанием проведена резкая грань. В третьем издании логики проф. Введенский говорит о русском доказательстве критицизма. В круге идей критицизма обращается и И. И. Лапшин в своей книге „Законы мышления и формы познания“. — Другие направления немецкой философии, как, напр., имманентная и марбургская школы, нашли себе тоже поклонников на русской почве. — Однако, неокантианство натолкнулось и на обстоятельную критику, с которой выступил М. И. Каринский в своем труде о „Самоочевидныхъ истинахъ“ (СПб. 1893.).

Немецкой философии естественно было вернуться к Канту, как национальному философу; но русские мыслители могли искать опоры метафизики и в других источниках: в этом отношении естественно было обратиться к Лейбницу, как философу чрезвычайно многостороннему, могущему дать повод к весьма различным течениям мысли. Действительно, Лейбницем в России всегда интересовались, о нем писал историк Герье, психолог В. С. Се-

ребренников и В. М. Каринский. Ягодинский надал некоторые неизданные до того времени произведения Лейбница; Московское Психологическое Общество один из выпусков своих трудов посвятило переводу некоторых произведений Лейбница. Не удивительно поэтому, что идеи Лейбница нашли себе отзыв в сочинениях Астафьева, Бугаева, А. Козлова. Но более всех испытал на себе влияние Лейбница проф. Л. М. Лопатин, заговоривший в „Положительных задачах философии“ (М. 1888—1891, 2 тома) о метафизике. Итоги своей философской деятельности Л. Лопатин подвел в актовой речи, произнесенной в московском университете в 1917 году. Лопатин отрицательно относится как к Канту, так и к неокантианству; на почве их учения гносеологию построить невозможно, вообще гносеология невозможна без признания некоторых метафизических предпосылок, а именно без признания чужого одушевления и внешнего мира. Трансцендентное бытие не может быть объяснено натуралистически, следовательно остается только возможность спиритуалистического объяснения, если мы не хотим оставаться в агностицизме. Все реальное духовно; в активности нашего „я“ и открывается настоящая реальность. Мир есть система живых центров, единых в своей основе, в абсолюте, в личном Боге. Чтобы избежать проблемы зла, Лопатин жертвует всемогуществом Божиим. Источник зла—самоутверждение тварей. Бессмертие души вытекает из принципов спиритуализма.

Поворот в сторону философии замечается и в области естествознания. Довольно полным выражением взглядов естествоиспытателей 60-х годов может служить книга И. Я. Быкова „Миръ реальный и миръ идеальный“. Книга вышла в 1878 году, но посвящена „дорогому времени учения в Университетах Киевском и Московском с 1859 по 1869 гг.“. Автор стоит совершенно на точке зрения И. Сеченова. В 80-х годах начинается и в естествознании новое течение. Так, напр., А. Фаминцын в сочинении „Современное естествознание и психология“ (СПб., 1898 г.) восстает против утверждения Тимирязева, что наука о жизни есть только своеобразная отрасль общей физики и химии, и признает неудовлетворительность механического мировоззрения. К такому изменению взгляда естествоиспытателей на природу привел самый рост физических наук, заставивший пересмотреть основные понятия физики. Наряду с защитниками механического мирозерцания появились защитники динамизма (напр., в форме энергетики); наряду с физико-химическим объяснением явлений жизни появились биологи, стоящие на почве витализма; на ряду с защитниками эволюционизма Дарвина появилась и критика этой формы эволюционизма; наконец, пересмотр основных математических понятий повлек за собой воззрения на про-

странство и время, далекие от наивного реализма. Нельзя сказать, чтобы поворот в естествознании вылился в окончательную форму,—борьба и теперь ведется,—но права философии на внимание со стороны лиц, исследующих природу, никем теперь не отрицаются. Если К. Тимирязев утверждает, что гипотеза „витализма“ никогда не была и не может быть рабсчею гипотезою; приступая к объяснению какого-либо явления, нельзя отпираться от того положения, что оно не объяснимо“, то К. Тимирязев, конечно, не прав, ибо витализм не утверждает необъяснимость жизненных явлений вообще, а лишь необъяснимость их с точки зрения физико-химической. Вообще говоря, нельзя не согласиться с проф. Хвольсоном, который в одной из своих статей характеризует положение современной физики словами: „Мы имеем дело с разнообразнейшими гипотезами выдающихся ученых, с хаосом противоположных взглядов, в котором трудно разобратся“. В этой борьбе взглядов русским естествоиспытателям и математикам принадлежит видное место: вспомним, напр., Коржинского и Бородина, Вернадского и Фаусека, Фаминцына, математика А. Васильева, физика Умова, патолога С. М. Лукьянова. Отметим, что М. Аксенов в своем „Опыт математической философии“ (М., 1912 г.) пришел к выводу, что время есть четвертое измерение, и на этом основании оспаривал у Эйнштейна приоритет нахождения теории относительности. Весьма характерным для перелома взглядов, происшедшего в 80-х годах, является сочувственное отношение к книге Пирогова, вышедшей вскоре после его смерти (1881 г.), „Вопросы жизни из дневника врача“. Эта замечательная книга стоит на телеологической точке зрения и обнаруживает в авторе глубокого и самостоятельного религиозного мыслителя. В истории русской философии Пирогову принадлежит почетное место, и очень несправедливо, что его имя до сих пор обходили молчанием. Если бы дневник врача появился в 60-х годах, то он был бы, вероятно, встречен так же, как Добролюбов встретил педагогические статьи Пирогова или книгу В. Берви, или же Чернышевский сочинение О. Новицкого по истории философии.

Для характеристики происшедшего поворота приведем несколько слов из мемуара С. Коржинского „Гетерогенезис и эволюция“ (СПБ., 1899), в котором автор высказывается против дарвинизма. „Никогда ни один культиватор для получения новых рас не оперировал с индивидуальными признаками... Никогда не наблюдалось накопления этих последних. Все новые разновидности, происхождение которых нам известно, возникли на самом деле путем отклонения от чистых видов или гибридных форм. Существование внезапных отклонений было хорошо известно Дарвину,... который считал его исключением“. В своей речи „Что

такое жизнь?" (1889 г.) С. Коржинский признает, что жизненные явления не могут быть объяснены из физико-химических явлений; „жизнь можно объяснить жизненной энергией, которая не составляет исключения из закона сохранения энергии. Жизненная энергия есть лишь одна из форм проявления мировой энергии, подобно тепловой и световой". Характерным признаком поворота мнений в естествознании служит „Сборник по философии естествознания", М., 1906.

Само собой разумеется, что новые течения в естествознании не уничтожили механического мировоззрения: оно до настоящего времени имеет весьма видных представителей, как, напр., гениального физиолога И. Павлова и друг.

Наряду с этими направлениями значительно усилилось тяготение к мистицизму, как естественная реакция против позитивизма и родственного ему нескантианства. Главным представителем мистического направления, не враждебного знанию и науке, был Вл. Соловьев, о котором, равно как и о его эпигонах, мы скажем несколько позднее. Но вместе с этим законным мистическим течением в философии возникло и враждебное науке течение мистики, которое питалось весьма различными источниками, притом имеющими часто сомнительную ценность: так, напр., Блавацкая старалась свои фантазии подкреплять индийской философией; по этому же пути пошли и многочисленные поклонники Штейнера. Из русских писателей мистического направления, имеющих наиболее наукообразный вид, упоминаются заслуживают А. Ладыженский („Сверхсознание" и др.) и П. Д. Успенский („Tertium organon" и др.). В распространении мистических тенденций сыграл некоторую роль спиритизм, который нашел себе защитников в лице химика Н. Бутлерова и зоолога А. Вагнера. Против спиритизма боролся Н. Н. Страхов.

Все течения западной мысли находили отклик на русской почве. Так, Ницше вызвал целый ряд переводов и статей (А. Шестов), точно также и волюнтаризм Вундта нашел себе поклонников.

Под влиянием западной философии стоит и Н. О. Лосский, проявивший в своих сочинениях значительный талант. Н. О. Лосский в гносеологии защищает точку зрения интуитивизма, в психологии — волюнтаризма, в метафизике — органического идеал-реализма. Лосский признает, что познание наше касается не только феноменов, но и трансцендентного для сознания мира; в объяснении этого мира Лосский приближается не только к Платону, но даже и к Плотину.

Последнее слово западного и по преимуществу немецкого влияния заключается в марксизме, столь пышно расцветшем на

русской почве. Легко заметить связь марксизма с гегельянством. Уже Хомяков обвинял левое гегельянство в распространении материализма, а Гиляров-Платонов в 1846 году высказал мысль, что после падения гегелевского рационализма, воззрение, ставшее на его место, должно перенести свои исследования в другую сферу и искать полного своего выражения в решении других вопросов, а не в вопросе о природе мысли, как делал это рационализм. „Приличные новому воззрению вопросы открылись, но преимуществу, в сфере политической экономии и, говоря вообще, в сфере тех внешних отношений промеж себя и к окружающей природе, которыми обуславливается чувственное наслаждение“. Н. Н. Страхов отрицал связь гегельянства с материализмом, указывая на отсутствие в материализме диалектики, но Страхов ошибался, ибо марксизм воспринял материализм вместе с диалектикой Гегеля.

Главная отличительная черта марксизма от всякой другой философии заключается в том, что он не желает быть только объяснением явлений, а хочет влиять и на самую природу, создавая и направляя, напр., исторические явления. Марксизм есть практическая философия и не только объяснение практики, но сама практика. Будучи одним из видов социалистической философии, марксизм естественно на первом месте ставит вопросы экономического и политического характера, остальные вопросы — гносеологические и физические играют в марксизме лишь второстепенную роль. В то время как в вопросах политических и экономических все марксисты твердо держатся учения Маркса и Энгельса, — в остальных между ними довольно значительные разногласия. Центральным и безотносительным является в марксизме человек и его интересы. Человек есть безусловное начало, заменившее собой Бога, и Достоевский, приравнивавший социализм к атеизму, конечно, прав.

Философский интерес марксизма заключается в его диалектике, в его материализме, в особенности в экономическом материализме и, наконец, в его попытке создать гносеологию более удовлетворительную, чем та, которая дается материализмом. На остальных сторонах марксизма, т. е. на его экономическом и политическом учениях, нет основания останавливаться.

Марксизм проник в Россию весьма рано; о нем говорили уже в конце 40-х годов и с тех пор интерес к Марксу, а также и интерес Маркса к России постоянно возрастал. В 60-х годах Ткачев стал проповедывать экономический материализм. Главной русской марксисткой считается Г. Плеханов, оруженосцем Плеханова можно назвать Аксельрода (Ортодокса). Плеханову принадлежит целый ряд трудов, в которых он защищает и материалистическую гносеологию, и экономический материализм.

лизм, напр., „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“ (СПБ., 1906), „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, „Наши разногласія“ и др. Как на западе под влияніем Бернштейна появились ревизионисты, так и в России ревизионизм, т. е. пополнение марксизма гносеологией, появился со времени книги Бердяева о субъективизме (1901 г.), к которой П. Б. Струве написал введение. Среди марксистов произошел раскол, часть из них перешла во враждебный лагерь (напр. С. Булгаков и др.); оставшіеся верными Марксу стали подправлять материализм эмпириокритическими или новокантианскими теоріями. Первоначальное знакомство с русскими марксистами можно почерпнуть из ряда сборников, выпущенных ими, частью в противовес идеалистическим тенденціям конца прошлаго столетія, выразившимся в сборниках „Проблемы идеализма“ и „Вѣхи“. Марксистские сборники имеют следующие заглавія: „Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“ (2-е изд. 1905 г.), „Очерки философіи марксизма“ (СПБ., 1908 г.), „Очерки философіи коллективизма“ (СПБ., 1909), „Литературный распадъ“ (кн. I и II, СПБ., 1908—1909 г.). В этих сборниках участвовали А. Богданов, В. Базаров, А. Луначарский, С. Суворов, Ю. Мартов, А. Потресов, П. Юшкевич, Ю. Стеклов, Ю. Каменев, Л. Троцкий и М. Горький. Подобно тому, как названные лица разошлись впоследствии в политическом отношеніи, так и в философском у них не было полного согласія. К числу марксистов принадлежат еще и Н. Ленин, Валентинов, Оленев, Туган-Барановский, И. Давыдов, Ст. Вольскій, Деборин, Рахов, Брам и др. К марксистам может быть отнесен и В. Чернов, хотя он старается сочетать Маркса с Михайловским и с философией Шуппе—задание чрезвычайно трудное. О том, как мало согласія среди русских марксистов по философским вопросам, можно судить по словам Ильина (Ленина), сказанным о сборнике „Очерки по философіи марксизма“ в книге „Материализмъ и Эмпириокритицизмъ“ (стр. 400—401). Охарактеризовавъ кратко участников сборника, Ильин говорит... „вы сразу чувствуете дух новой линіи. Частные разногласія между ними стираются самым фактом коллективнаго выступленія *против* (а не „по“) марксизма и реакціонныя черты марксизма, как теченія, становятся очевидными“.

Гносеологию марксисты заимствуют у Маха и Авенариуса; диалектика марксистов не есть гегелевская диалектика, а представляет собой объективный процесс развитія, своего рода эволюціонную теорію. Наиболее оригинальная часть ученія марксистов заключается въ экономическом материализмѣ, т. е. въ попытке последовательнаго применения принципов материализма къ историческим явленіям. Опроверженіе теоріи историческаго



материализма есть дело безнадежное не потому, чтобы эта теория заключала в себе истину—она действительно заключает долю истины, но далеко не всю истину—а потому, что вообще все явления—и физические, и исторические—допускают подобное толкование, хотя это толкование и не единственно возможное, не самое простое и не самое вероятное. В русской литературе родоначальником исторического материализма является Н. Чернышевский; в критической статье, посвященной Н. Новицкому, Чернышевский говорит: „Политические теории, да и всякие вообще философские учения, создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ“. Тут же Чернышевский кратко выясняет из указанного принципа содержание философии Гоббса, Локка, Руссо, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Г. Плеханов только следует принципу, указанному Чернышевским, когда, напр., говорит, что учение Беркли *esse=percipi* объясняется тем, что Беркли был духовным лицом. В статье Чернышевского „Антропологический принцип въ философии“,—о которой он сам очень хорошо говорит: „Когда говоришь без всякого плана, сам не отгадаешь, куда приведет тебя речь“ (Собр. соч. VI, 228),—закljučаются вообще все принципы марксистского материализма, а именно утверждение, что в человеке одна природа, что добро есть польза и т. д. Все эти суждения Чернышевского так же мало обоснованы, как его утверждение, что время Пушкина давно прошло, что Шопенгауер и Фрауэнштедт суть второстепенные писатели (особенно любопытно сопоставление Шопенгауера с Фрауэнштедтом), что „нравственные науки различаются от естественных только тем, что начали разрабатываться истинно научным образом позже, а потому разработаны не в таком совершенстве“ и т. д., и тем не менее эти суждения произвели глубокое впечатление и оказали значительное влияние.—Нужно отметить, что многие марксисты не признают исторического материализма и вносят этическую оценку в обсуждение исторических событий.

Одновременно с марксизмом в России получил некоторое распространение и прагматизм. В качестве поклонника прагматизма выступил, напр., Я. Берман, „Сущность прагматизма“ (М., 1914). В настоящее время многие увлекаются и философией Бергсона; многие идеи Бергсона, как-то о времени и т. д., восприняты русскими мыслителями, напр. С. Франком.

### III

Наиболее оригинальное философское направление в России представлено славянофильством. В нем кристаллизировались все свойства русского мышления, как они выразились в предшествовавшей истории; сверх того, славянофилы сознательно стремились к созданию русской философии. Нельзя не отметить внутреннего родства между славянофильством и тем философским направлением, которое культивировалось в духовных академиях. Андреев в статье „Московская Духовная Академия и славянофилы“ („Богословский Вестник“, октябрь—декабрь 1915 г.) указал на близость Киреевского, Аксаковых и Самарина к проф. Голубинскому, отчасти к Казанскому и Горскому—последние впрочем относились к Хомякову враждебно, будучи обижены его отзывами о духовенстве. Несомненно, что идеи славянофилов оказывали влияние на некоторых профессоров духовной академии и наоборот; и это вполне естественно, ибо у тех и других религиозный интерес занимает центральное место. Одним из важнейших источников философии славянофилов была философия Шеллинга и Гегеля. Основоположной статьей славянофильства можно считать статью И. Киреевского „О необходимости и возможности новых начал в философии“, 1852 года; в этой статье И. Киреевский указывает на философию Шеллинга последнего периода, т. е. на „положительную философию“, как на особенно удобную точку отправления для создания русской философии. Шеллинг и Гегель были не только вдохновителями славянофилов, но они же служили главным объектом их критики. Истинным же источником славянофильства служили христианские произведения восточных отцов церкви.—Чернышевский, который весьма добродушно и даже благожелательно относился к писаниям Киреевского и Самарина, совершенно правильно указывает на трудность разграничения славянофильства от враждебного ему направления, т. е. западничества. Действительно, во многих пунктах учения обоих направлений совершенно сходятся, так что И. Аксаков в одном из своих обзоров журналов мог сказать, что он не нашел в журналах западников ничего, под чем он не мог бы подписаться вполне; Герцен и Белинский во многом могут быть отнесены к славянофилам, подобно тому как Чаадаев и Соловьев—к западникам. Старые славянофилы точно также отрицательно смотрели на русскую действительность и требовали свободы слова и совести, как и западники. Тем не менее есть возможность провести строгую демаркационную линию между учением западников и славянофилов по одному признаку,

а именно, по отношению тех и других к вопросам религии и связанным с ними пониманием значения веры. Главный интерес, и притом положительный, сосредоточивается у славянофилов на религии, и веру они считают источником знания, в то время как западники или отождествляют религию с суеверием, или же не придают религии большого значения и единственным источником знания признают разум и науку.

Религиозный интерес и вера как источник знания—вот что связывает всех славянофилов, в остальных вопросах у них нет согласия, и расхождение весьма значительно. В славянофильстве как целом должно различать несколько периодов развития или, лучше сказать, разложения. Это разложение было явлением необходимым, так как славянофильское учение не отличалось определенностью, школа же может создаться лишь в том случае, когда кем либо высказано систематическое и догматическое учение, к которому можно примкнуть, которое можно защищать и развивать. Старые славянофилы далее общих очерков и критики не шли, поэтому связь лиц, сочувствующих славянофильству, оказалась слабой. Соловьев указывает три этапа разложения—поклонение добродетели русского народа, поклонение силе (Катков), поклонение дикости (Леонтьев). Если признать это деление правильным, то придется прибавить еще и четвертый этап—а именно, возрождение славянофильства в лице самого Соловьева и его последователей и лиц, сочувствующих ему. Однако, деление Соловьева имеет в виду, главным образом, политическую, а не философскую сторону славянофильства, поэтому это деление для нас не пригодно. Мы можем разделить славянофилов на старших представителей направления и младших: к первой группе относятся И. Киреевский, А. Хомяков, братья И. и К. Аксаковы и Ю. Самарин; вторая группа очень многочисленна, мы назовем только несколько имен, имеющих философское значение: Н. Данилевский, Н. Страхов, К. Леонтьев и Н. Гиляров-Платонов. Наконец, как особую группу следует назвать Вл. Соловьева, князей С. и В. Трубецких, С. Булгакова, Н. Бердяева и В. Эрна. Вл. Соловьев полагал, что Н. Страхов и Данилевский больше других сделали для придания наукообразного вида теории славянофилов: это справедливо только относительно Данилевского и то лишь отчасти, а именно, поскольку Данилевский в знаменитой книге „Россия и Европа“ проводит определенный взгляд на историю и роль различных народов в ней. Религиозными и гносеологическими вопросами Данилевский интересовался значительно менее других славянофилов.

Мы указали на общую черту всех славянофилов, укажем и на некоторые их поразительные расхождения. Судя по назва-

нию, можно было-бы ожидать у указанного направления значительный интерес к славянству, но этого не замечается ни у первого поколения славянофилов, ни у Соловьева (ср. его „L'idée russe“), ни у Леонтьева. Точно также нельзя утверждать, что недоверие к Западу—общая черта славянофилов. Мысль о „гниении“ Запада высказана впервые, как кажется, Шевыревым в „Москвитянине“ (1844 г., № 1, стр. 236). Шевырев здесь говорит: „Это повапленные гробы России, одетые во фрак последнего покроя, украшенные всеми причудами последних мод Парижа, его духами прикрывающие запах внутреннего своего гниения“. Но старшее поколение славянофилов вовсе не относилось враждебно к западной культуре. Славянофилы исходили лишь из положения, что русский народ должен обладать самобытными духовными ценностями; с другой стороны, теорию о гниении Запада усвоил себе и Герцен, а Чаадаев, враг славянофилов, в „Апологии“ высказывает убеждение, что русские призваны решить социальную проблему и разгадать серьезнейшие вопросы, занимающие человечество.—Далее, несомненно, что славянофилы исцело подчиняли политику этике и являлись защитниками естественного права. Так, напр., К. Аксаков считает свободу слова природным правом. „Для того, чтобы сила сделалась правом, надобно, чтобы она получила свои границы от закона, не от закона внешнего, который есть не что иное, как сила, а от закона внутреннего, признанного самим человеком“. „Россия“, говорил К. Аксаков, „никогда не пристрастится к так называемой практике гражданских учреждений; она не верит и никогда не поверит мудрости человеческих расчетов и человеческих постановлений, она верит высшим началам, она верит человеку и его совести“. Но не так понимают отношение этики к политике Данилевский и Леонтьев; последний прямо заявляет, что политика не есть этика, и считает честных людей в некоторых отношениях более вредными, чем людей без убеждений. Славянофилы идеализовали прошлое русского народа и мечтали о великом его будущем, но идеализации прошлого мы не замечаем ни у Данилевского, ни у Соловьева, ни у Леонтьева, поклонника Византии. Чернышевский находил, что славянофилам можно простить все их грехи за то, что они открыли общину, но в действительности не славянофилы открыли общину, они ее только старались представить в идеальном свете; к тому же поклонение общине не представляет особенности одних славянофилов.

Итак, расхождение славянофилов в разных вопросах чрезвычайно значительно, и они сходятся лишь в признании за религией центрального значения и за верою значения источника знания. К этому учению их мы теперь и обратимся. Отметим только,

что ранее И. Киреевского и А. Хомякова русскую философию характеризовал в том же духе, в каком делали это славянофилы, архимандрит Гавриил и проф. В. Карпов. Приведем здесь и слова Авсенева (из „Записок по психологии“, стр. 110): „В философском отношении мы русские не отличились ничем самостоятельно-оригинальным, но можно заметить, что отвлеченные диалектические умозрения, подобные немецким, едва-ли примутся на почве нашего духа. Мы с трудом и понимаем этого рода философствование. Но, с другой стороны, у нас едва-ли разовьется и чисто эмпирическая философия, подобная английской. Можно гадать, что философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный, ибо религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его“.

И. Киреевский в статье „О необходимости и возможности новых начал для философии“ противопоставляет отвлеченно-логическую способность цельному мышлению; западная философия, по его мнению, представляет систему отвлеченного мышления, систему рассудочную, в то время как восточная философия, особенно русская, долженствующая возникнуть, будет построена на началах цельного мышления. „Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины. Если бы оно сознало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познается истина, а не единственное орудие познания, тогда и выводы свои оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения, и ожидало бы других высших и истиннейших выводов от другого высшего и истиннейшего способа мышления“.—Этот высший источник знания, по мнению Киреевского, есть вера. „Для цельности разума необходимо высшее духовное зрение, которое приобретает не кажущейся ученостью, но внутренней цельностью бытия“. Необходимо „возвысить разум до того уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере“. Таким образом главная задача философии заключается в согласовании веры и разума, религии и науки. „Что за вера, которая не совместима с разумом?“—говорит Киреевский.

Однако, в чем состоит вера, и каково ее отношение к знанию, это у Киреевского не выяснено: с одной стороны, он говорит, что „вера не слепое понятие, которое потому только в состоянии веры, что не развито естественным разумом, и которое разум должен возвысить на степень знания, разложив его на составные части и показав таким образом, что в нем нет ничего особенного, чего бы и без Божественного откровения нельзя было найти в сознании естественного разума“, а с другой, в „Отрывках“ он ставит вопрос: „Какую степень знания составляет вера?“. Впрочем, в тех же „Отрывках“ встречаются мысли,

показывающие, что Киреевский на веру смотрит не как на степень знания, а как на „живую потребность искупления и безусловную за него благодарность“. Очень верно говорит он: „человек—это его вера“.

Философия для Киреевского есть „общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою“. Но веру Киреевский отождествляет в этом случае с православно-церковным учением. „В том и заключается“, говорит он, „главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня,—стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою“. „Православно-верующий, нашедший путем высшего духовного зренья внутреннюю цельность бытия, ищет истинного Богомыслия там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума“—переводя эти патетические слова на обыкновенную речь, придется сказать, что философия для Киреевского не есть только теория, но и согласованная с теорией практика или жизнь.

А. Хомяков в своих статьях („По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского“, и в двух „Письмах о философии и къ Ю. Э. Самарину“) развивает те же мысли, которые мы только-что изложили. Он пользуется и терминологией Киреевского, но старается точнее определить термины, например, цельное мышление. И для Хомякова главная задача философии заключается в согласовании веры и разума. Он точно так же, как Киреевский, противопоставляет отвлеченное рассудочное познание мышлению разума. Недостаток рассудочного познания заключается в том, что оно не охватывает действительности познаваемого: познаваемое не содержит первоначала в полноте его сил, и, следовательно, тем менее может оно передать его знанию даже в отвлеченности. Рассудку недоступна воля, воля принадлежит области допредметной, воля никогда не переходит в познаваемый образ. Будучи действительностью, сущностью человека, не познаваемой рассудком, воля познается иным органом; но воле принадлежит еще и особое место в человеческом духе, воля устанавливает различие между воображаемым и действительным предметом; конечно, все познаваемое находится в нашем сознании, т.-е. оно есть или фантастическое представление или действительное восприятие реального предмета, и в нашем сознании именно воля устанавливает это различие между фантастическими представлениями и образами реальными или, как выражается Хомяков, между тем, что есть „я и от меня“, и тем, что есть „я и не от меня“.

Кроме воли, распределяющей познание, и логической способности или рассудка, определяющего отношения между предметами и создающего отвлеченный закон, в нашем познании должен существовать орган, говорящий о действительности, т.-е. о воле, которую Хомяков определяет как свободу в положительном проявлении силы. Этот орган Хомяков называет верою, непосредственным или внутренним знанием. Вера „сама себя и своих законов не доказывает, она в себе не сомневается, в непроявленном она чувствует возможность проявления, а в проявленном она узнает верность и законность проявления, в отношении к первоначалу. Она не похищает области рассудка, но снабжает рассудок всеми данными для его действия. Вера есть живое и неотразимое знание“.

Итак, цельное мышление или разум, в противоположность отвлеченному мышлению рассудка, состоит из трех элементов. Из них вера дает живое содержание разуму, воля разделяет область фантастических представлений от области предметного мира, а рассудок находит в содержании знания отвлеченный закон. Такой цельный разум согласован с законами разумно сущего. Полнейшее развитие внутреннего знания и „разумной зрячести“ и было названо верою по преимуществу. Вере, или разумной зрячести доступно постижение целостности сущего не только мира вещественного, но и мира духовного, согласованного с всемирными законами. Действительным источником духовного мира и его постижения является любовь. Поэтому общение любви не только полезно, но и необходимо для постижения истины, и постижение истины в ней зиждется и без нее невозможно.

Вера в этом втором значении, отождествляющем ее с цельным разумом, „не похищает области рассудка, но своею самостоятельностью охраняет область рассудка и в то же время обогащает его анализ бесконечным богатством данных, приобретенных ясновидением“.

Изложенное, по мнению Хомякова, представляет лишь истолкование мыслей Киреевского. В действительности же учение Хомякова, согласное с воззрениями Киреевского, представляет некоторое пополнение и развитие их.

В том, что говорит Хомяков о вере, есть некоторое отличие от Киреевского; во-первых, Хомяков различает двоякое значение веры, и, во-вторых, он точнее определяет значение веры как элемента цельного мышления. Вера, противоположная логическому мышлению, входящая в состав цельного знания, дает содержание знанию, логическое мышление придает этому содержанию обработку, находит в нем отвлеченный закон. Итак, вера отличается от рассудка, как содержание от формы. Не совсем удачно Хомяков называет веру „восприимчивой способностью“.

ибо это может вызвать представление о вере, как о пассивном начале, но если вера дает рассудку содержание, то она, конечно, не может быть пассивной, и восприимчивость веры должно понимать в том смысле, что содержание знания, хотя и создается верою для нашего сознания, но соответствует действительной реальности, так как законы духовного бытия согласуются с всеобщими мировыми законами. Вера, таким образом, создает мир образов или явлений и ставит его перед сознанием, но вера имеет еще и иную функцию; в качестве непосредственного знания или „живознания“ вера схватывает не явления только, но и действительность, которая оказывается принадлежащей воле, не проявляющейся в образах, т. е. в мире явлений.

Самарин в полном согласии с И. Киреевским и А. Хомяковым утверждает, что „истина полная и высшая дается не одной способности логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, т. е. и духу в его живой цельности“. Восприятие мира внешнего и мира внутреннего, по мнению Самарина, есть неразложимый и непосредственный факт сознания, и он служит ручательством того и другого. Достоверность бытия нашего связана с целым рядом психических процессов, напр., с сознанием личной свободы, на которой покоится нравственный мир. Нравственный мир покоится на данных религиозного свойства. Внешний мир в его сущности непостижим, тем более Божество, но в сокровенных тайниках личной жизни каждый человек слышит голос этого существа и испытывает его непосредственное действие. Бытие Бога непреложный факт нашей внутренней жизни (Соловьев говорит: аксиома веры). Человек не имеет безусловного знания, но знание о безусловном у него есть. Особенно важно для характеристики Самарина его письмо к Герцену, в котором он настаивает на свободе человеческой воли и вскрывает внутреннее противоречие в мышлении Герцена („Русь“, 1883, № 1).

Признание непосредственного знания как источника знания о действительности включает в себе мистический элемент, ибо всякое знание всегда опосредствовано. Сказать, что существует непосредственное знание, значит признать, что в знании есть элемент непонятный для него, недоступный логическому анализу. В таком утверждении и заключается мистический элемент; у Хомякова и Киреевского он ослабляется тем, что оба видят в вере, дающей содержание знанию, хотя и отличное от логического рассудка начало, но не противоположное ему, не исключающее рассудка, ибо оба мыслителя признают, что содержание знания должно быть оправдано перед логическим рассудком.

Мистический характер знания подчеркивается Хомяковым с особенной силой, когда он говорит, что источник духовной



жизни заключается в любви, и что истинное познание без любви невозможно. Это, как известно, излюбленная тема мистиков.

Обратимся теперь к Вл. Соловьеву. В ранних сочинениях, посвященных природе знания, Вл. Соловьев всецело стоит на почве взглядов Киреевского и Хомякова; впоследствии он отказался от одного весьма существенного пункта — а именно он перестал думать, что во внутреннем опыте мы схватываем сущность нашего „я“, — признаваемого Хомяковым; но нет никаких оснований думать, что он отошел вполне от взглядов Киреевского и Хомякова на природу познания: вся концепция Вл. Соловьева, его воззрения на задачи философии, на роль веры и т. д., оставалась всегда в полном согласии с вышеизложенными нами взглядами. Уже заглавие двух ранних сочинений Вл. Соловьева „Философскія начала цѣльнаго знанія“ и „Критика отвлеченныхъ началъ“ указывают на то, что и Соловьев противопоставляет цельное знание логическому отвлеченному мышлению. Он, точно так же как первые славянофилы, смотрит и на роль западной философии. Хомяков говорит, что „цикл рационалистической философии совершен“, и Соловьев утверждает, что „философия в смысле отвлеченного познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого“. Для Соловьева точно так же, как и для его предшественников, задача философии состоит в согласовании веры и знания, религии и науки. Два противоположных начала, нуждающиеся в примирении, Соловьев определяет следующим образом: „Есть два рода мышления или чистого представления: производительное или цельное, принадлежащее первоначальному уму (а также и нашему, поскольку он становится причастным первого) и мышление рефлексивное или отвлеченное, свойственное нашему уму в его самоутверждении“.

Человеческое знание выражается в трех формах, имеющих в виду истинность материальную, формальную (логическую) и абсолютную; этим трем видам знания соответствует наука, философия и теология. Настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии. Только это начало сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустою формою, а вторые — безразличным материалом. Теология в гармоническом соединении с философией и наукой образует свободную теософию или цельное знание. Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки. В сочинении „Философскія начала цѣльнаго знанія“ Вл. Соловьев рассматривает свободную теософию как философскую систему и старается показать,

что истинная философия только и может быть цельным знанием или свободной теософией. Эмпиризм и рационализм—два основных направления философии—сами себя опровергают по своим логическим заключениям, и если бы признать, что только эти два направления существуют в философии, то пришлось бы отказаться вообще от познания и стать на точку зрения безусловного скептицизма. Но необходимо признать, что истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности вещественного мира и от нашего мышления, а, напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению его идеальное содержание. Такое воззрение на природу философского познания называется мистицизмом. Таким образом свободная теология как философская система необходимо является мистицизмом. Предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а *живая действительность* существ в их внутренних жизненных отношениях.

Мистическое знание необходимо для философии, но только как ее основа: само по себе это знание еще не образует системы истинной философии или цельного знания. Ему необходимо, во-первых, подвергнуться рефлексии рассудка, т. е. получить оправдание логического мышления, во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. Отношение трех направлений в системе цельного знания таково: мистицизм определяет верховное начало и последнюю цель философского знания, эмпиризм служит внешним базисом, а рационализм является посредником или общей связью всей системы.

Остановимся пока на указанных мыслях, высказанных Вл. Соловьевым в „Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія“. Полное согласие их в основных пунктах со взглядами Киреевского и Хомякова вполне ясно; Соловьев придавал только иную окраску, ввел иные названия для обозначения тех же понятий. Если мы вместо „мистического знания“ будем употреблять термин „вера“<sup>1)</sup>, то сходство взглядов трех мыслителей окажется полным. Вера или мистическое знание является примирительницей науки и философии; она дает познание живой действительности, а не только мира явлений. Данные веры нуждаются, однако, в оправдании рассудком, логическим мышлением; наконец, свободная теософия или цельное знание стоит в теснейшей связи с жизнью и требует цельной жизни, т. е. полного согласования знания и практики (т. I, стр. 262).

<sup>1)</sup> На такую подстановку мы имеем полное право, ибо сам Вл. Соловьев отождествляет мистическое знание с верою. См. Собр. соч. изд. 1-е. т. II, стр. 314.

В „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ (гл. 45-я) Вл. Соловьев рассматривает основные элементы всякого предметного познания. „Предмет, говорит он, существует для нас трояким образом: во-первых, как относительно реальный в своем фактическом действии на нас или в его действительном явлении; во-вторых, как относительно идеальный в его мыслимых отношениях ко всему и, наконец, в-третьих, как безусловный и сущий. Мы *ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном или безусловном существовании“. Последнее не дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях и составляет предмет особого третьего рода познания, который правильнее всего назвать верою.

Уверенность в безусловном существовании предмета необходимо вызывает вопрос: что он есть? Но ни чувственный опыт, ни логическое мышление не извещают нас о логической сущности предмета, поэтому необходимо предположить такое взаимоотношение между познаваемым и субъектом, в котором субъект воспринимал бы не те или другие качества, а его сущность или идею. Взаимодействие между идеальной сущностью нашего субъекта и идеальной сущностью всех предметов мы называем *воображением*. Поскольку идея предмета не зависит от частных и случайных ощущений наших чувств и от отвлекающего действия нашего рассудка, постольку собственная сущность предмета *воображается* в нашем уме. Это воображение хотя и родственно тому, которое мы называем обыкновенно воображением или фантазией, но в действительности представляет основу или корень фантазии: наш субъект, прежде всякого актуального сознания, стоит в определенном взаимодействии с предметами и носит в себе образ каждого предмета. Без этого невозможно было бы и чувственное познание. Так как наши ощущения не могут составлять объективного образа, в коем для нас существует предмет, то этот образ первее всяких ощущений, и ощущение предполагает, что наше сознание налагает образ предмета на разрозненные ощущения. Хаос внешних впечатлений организуется нашим умом через отнесение их к одному образу. Этот акт нашего сознания воплощает идею в ощущениях. Это есть *творческий акт* нашего духа, превращающий изменчивую и нестройную толпу ощущений в единый и стройный образ предмета.

Итак, предметное познание состоит из сочетания трех элементов—веры, воображения и творчества, соответствующих синтезу философии, теологии и науки, образуящему свободную теософию.

Это та же мысль, которую проводили Киреевский и Хомяков, выраженная только полнее. Три элемента знания, указываемые Соловьевым—вера, воображение и творчество—в известной мере соответствуют трем элементам, указанным Хомяковым.

Роль веры у обоих мыслителей тождественная—оба видят в вере акт постановки объекта.

Мысль, высказанная Хомяковым, что любовь есть истинное знание, встречается и у Вл. Соловьева, и развита им довольно подробно; любовь есть путь к сознанию истины, и в любви мы находим те же ступени, что и в предметном познании. Дело любви основывается на вере; предмет, на который обращена любовь, идеализуется, и эта идеализация есть дело воображения, наконец, любовь, как творческий акт, создает и восстанавливает образ Божий в материальном мире.

Основная мысль первых славянофилов и Вл. Соловьева стоит не одиноко в русской философии. Мы встречаем ее и у В. Д. Кудрявцева-Платонова, В. Несмелова, П. Соколова. Весь вопрос вертится около возможности оправдания веры или непосредственного знания как источника знания. Мысль Кудрявцева-Платонова очень проста. Он говорит, что религия не может быть вполне самостоятельным произведением человека; для объяснения ее возникновения необходимо допустить непосредственное действие безусловного начала на наш дух, а такое воздействие предполагает способность усвоения откровения. Такую способность Кудрявцев-Платонов усматривает в уме, который он противопоставляет рассудку, как способности рефлексии. Если мышление предполагает первоначальные впечатления от предметов, то ум, как способность, направленная к сверхчувственному, должен быть способностью восприятия этого сверхчувственного. Акт ума не есть мышление, а простое восприятие или ощущение. Человек стоит на границе двух миров, одной стороной он обращен к миру чувственному, другою к сверхчувственному, познаваемому внутренним чувством. Если непосредственное познание чувственного мира мы называем воззрением, то идеальное воззрение мы можем назвать непосредственным созерцанием. Слово непосредственное обозначает, что познание происходит без помощи рассудочных операций. Первоначальное познание Бога есть непосредственное познание и получается вследствие ощущения нами действий Божества. Но в этом ощущении мы не имеем полного и точного познания природы Божества; такое познание недоступно человеку. Однако, религиозная идея, хотя и получает свое начало в уме, не может остаться принадлежностью одной этой способности непосредственного созерцания, но должна переходить в сферу рассудка. Знание непосредственное не есть высшая и совершеннейшая форма знания. Рассудок должен возвести непосредственные ощущения и впечатления к свету понятия. Только мышление дает настоящее познание предмета.

Соображения В. Несмелова о непосредственном знании по существу вращаются в том же круге идей; П. Соколов исследует психологию веры.

Задача, которую должна была решить философия славянофилов, заключалась в выяснении цели и назначения русского народа. Идеализуя прошлое и возлагая надежды на будущее, на то, что Россия скажет свое слово и внесет свою долю в общечеловеческую культуру, славянофилы находили основание для таких упований в особых свойствах русского духа, в его религиозности, в его предпочтении велений совести предписаниям юридического закона и т. д.

Славянофилы совершенно в духе духовных писателей древней Руси видели в религии важнейшее проявление человеческого духа, но славянофилы в то же время были или желали быть философами, поэтому они не могли ограничиться простым выражением своей точки зрения, а должны были обосновать ее. Это обоснование заключалось в том, чтобы представить веру как источник знания, как непосредственное знание. Но далее общих указаний первые славянофилы не пошли, эти указания они подкрепили критикой гегелевского рационализма, часто весьма тонкой и правильной. В особенности следует указать здесь статьи Н. Гилярова-Платонова „Рационалистическое движение философии новых времен“ и „Онтология Гегеля“. Славянофилы не согласны были принять тожество бытия и мысли, они также не согласны были превратить все бытие в явления; они настаивали на различении явления и действительности и истинное бытие приписывали Божеству или всеединому целому, постигаемому цельным разумом. Удалась ли им попытка возвести веру в источник знания? Высказать положительное или отрицательное суждение весьма трудно, ибо даже у наиболее талантливого в философском отношении писателя, у Вл. Соловьева, попытка осталась незавершенной.

По совершенно иному пути пошло направление, которое принято называть западничеством: во главе этого направления некоторые ставят загадочного Чаадаева, к этому направлению относятся Герцен, Бакунин, Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Лавров, Кавелин, отчасти Градовский и многие другие, в особенности социологи. Точкой отправления старших западников был немецкий идеализм, но они скоро, главным образом под влиянием Фейербаха, перешли к антропологической точке зрения и к различным формам позитивизма. Есть ли основание останавливаться на них, хотя многие из них и обнаружили очень большой талант и имели огромное влияние на ход русской мысли и жизни? И да, и нет. Основание говорить о них заключается в том, что они, подобно славянофилам, старались создать философию истории, определить роль русского народа среди других культурных народов, но они не выделяли русский народ в со-

вершенно особенную группу (как, напр., это сделал Н. Данилевский), а стремились приобщить его к общему прогрессу человечества, полагая, что достичь культурных целей можно только одним путем, освещаемым наукою и разумом. Если у западников и легко указать весьма ценные мысли относительно исторических законов и роли личности в истории, то в гносеологическом обосновании своих мыслей они не создали ничего оригинального, а просто заимствовали свои положения у западных философов позитивного направления. У славянофилов была попытка оригинального обоснования философии, у западников же даже попытки не было; они считали ее излишней. Если для примера взять статью Чернышевского „Антропологический принцип въ философи“, то первое, что бросается в глаза,—это догматический ее тон, решительность и смелость утверждения, уверенность в окончательном решении всех вопросов. „Существенный характер нынешних философских воззрений состоит в непоколебимой достоверности, исключающей всякую шаткость убеждений“, говорит Чернышевский. Он даже отрицает возможность для верующего человека (следовательно и для славянофилов) заниматься языческой философией или религией. „Человек“, говорит он, „находящий безусловную истину в религии сверхчувственного откровения не может заниматься языческими учениями с холодной ученой целью. Все они для него плоды лжи и греха“. Такая же догматичность утверждений замечается и у Добролюбова и Писарева. Для Добролюбова, напр., вопрос о бессмертии души вовсе не есть вопрос, которым может заняться „образованный человек“. Самый убийственный упрек, который Добролюбов делает мыслителю, заключается в „отсталости“. Такая догматичность не представляет надлежащей почвы для критики, в особенности для критики гносеологической, поэтому как бы значительны ни были заслуги западников в области политико-экономической и политической, мы все же в настоящем очерке на них останавливаться не будем.

#### IV

Для развития русской философии наибольшее значение имеет Вл. Соловьев; его влияние на последующую мысль было весьма значительным, гораздо более значительным, чем влияние его антагониста Льва Толстого. Этим двум мыслителям пришлось пополнять и исправлять недостатки двух противоположных направлений—славянофильства и западничества. Соловьеву пришлось бороться с вырождением славянофильства, хотя он по существу принадлежал к их лагерю; в таком же по-

ложении очутился и Лев Толстой по отношению к западничеству. Оба мыслителя сходились в признании значения религиозной жизни, но в то время, как западник-рационалист Толстой отрицал науку, мистик Соловьев признавал ее права. Оба мыслителя религиозной этике придавали безусловное значение, но этика рационалиста Толстого привела его к отрицанию государства, к анархизму, к учению о непротивлении злу, в то время, как понимание этической задачи, возложенной на человека, повело Соловьева по совершенно иному, более сложному и тонкому пути. Влияние Л. Толстого на развитие философской мысли не могло быть сильным, так как именно философская форма его учения развита весьма слабо; совершенно иное мы видим в Соловьеве, который является одним из крупнейших русских философских талантов, если не самым крупным; к тому же Соловьев был в философском отношении отлично образован и испытал на себе сильное и весьма многостороннее влияние различных первоклассных мыслителей. Если Соловьев говорил о себе, что он не имеет своей философии, стремится лишь к оправданию веры своих отцов, то это означало лишь, что истину он нашел в христианской вере, и он хочет раскрыть и доказать эту истину и для других. Свою философию он называл мистицизмом, т. е. таким воззрением, которое признает недостаточность эмпиризма и рационализма и, не отвергая их относительной истинности, требует пополнения их другими источниками знания, имеющимися в цельном разуме. Этот иной источник есть вера, свидетельствующая нам о существовании трансцендентного мира, к которому не применимы признаки, заимствованные из мира явлений. Трансцендентный мир или всеединое целое или Бог имеет непосредственное отношение к человеку, который занимает среднее положение между безусловным началом или всеединым целым и преходящим миром явлений, не заключающем в себе истины. Эта платоновская концепция видоизменена в двояком отношении: дуализм Платона примирен у Соловьева, во-первых, идеей постепенного развития бытия в пяти царствах, идеей постепенного возвышения, начиная от мертвой материи и кончая разумным и нравственным царством; во-вторых, христианским пониманием положения человека и смысла истории. В центре истории стоит божественная личность Христа, победившая смерть и таким путем приобщившая мир преходящих явлений к вечной жизни, к безусловному началу. Появление Христа, в середине исторического процесса дает определенный смысл этому процессу, долженствующему завершиться царством Божиим, победой любви над смертью—ибо Бог есть любовь. Эта концепция возлагает на человека чрезвычайно важную и сложную задачу, ибо через него идет путь повышения бытия. По-

вторая старую мысль И. Эригены, Соловьев представляет себе, что мертвая материя, пройдя через среду человеческую, одухотворяется, становится живой. Прогресс человеческого духа совершается только по одному пути, по пути личного нравственного совершенствования, ради которого свободная воля должна делать постоянные усилия; эти усилия становятся реальной силой, если к ним присоединяется воздействие свыше, т. е. то, что в религиозной жизни именуется благодатью.—Таково в основных чертах мировоззрение Вл. Соловьева. Он его защищал, обнаружив громадный талант; его личность и учение оказали на современников значительное влияние, вызвав с одной стороны отпор, с другой—попытки развития его мыслей. Оппозиция против философских стремлений Соловьева шла из двух лагерей: во-первых, со стороны рационалистического идеализма против Соловьева выступил Б. Чичерин, во-вторых, со стороны позитивизма выступил Лесевич и многие другие. Все противники сходились в отрицании мистицизма, считая мистицизм несоединимым с наукою. Однако, гораздо значительнее оказалось течение примкнувшее, а частью и вызванное философией Соловьева, и это вполне естественно, ибо Соловьев обозначал собою лишь кульминационную точку того поворота в мышлении, которое произошло в 80-х годах прошлого столетия, и которое знаменовало собой признание религиозной жизни и некоторое разочарование в единомыслии науки, в особенности естествознания. Влияние Соловьева сказалось на Н. Гроде, Л. Лопатине, на кн. С. Трубецком и кн. Ев. Трубецком, наконец, на ряде раскаявшихся марксистов, как, напр., на С. Булгакове, Бердяеве и др. И так как в философии Соловьева рационалистические элементы уживались с мистическими, то у его последователей можно различить два направления: во первых, более рационалистическое и, во-вторых, то, которое по преимуществу развило мистическую сторону. К первой группе относится талантливый кн. С. Трубецкой. Он в ряде статей под заглавием „Основание идеализма“ более подробно обосновал свои взгляды, выраженные ранее в работе „О природе человеческого сознания“. В этой работе проводились две мысли, а именно: о коллективности сознания и о том, что Бог есть любовь. Эти же две мысли составляют основной мотив и второй большой философской работы покойного. Он хочет представить очерк и дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики. Тот результат, к которому приводит рассмотрение идеалистической философии, и который составляет *credo* кн. С. Н. Трубецкого, он называет „конкретным идеализмом“. Автор берет самое простое определение сущего с точки зрения идеализма и, пользуясь методом, заключающимся в системати-



ческой критике отвлеченных концепций сущего—это метод, которому следовали уже Аристотель и Гегель, а в русской философии Чичерин и Соловьев — переходит к более конкретным определениям, чтобы заключить ход мысли тем определением, которое он считает правильным. Самое элементарное определение состоит в том, что сущее есть явление—это определение как эмпиризма, так и субъективного идеализма; на нем нельзя остановиться, ибо эмпиризм в последовательном своем развитии приходит к метафизике и предполагает ее. Сущее, как являющееся, определяется отношением его к субъекту, таким образом, возникает вопрос об отношении субъекта к объекту и о возможности этого отношения. Решение этого вопроса представляет вторую ступень идеализма, определяющую сущее как идею. Однако, и на этом определении сущего идеализм не может остановиться, ибо мир есть не только простая совокупность осязаемых событий и не только связанная закономерная последовательность чувственных явлений, но мир существует как нечто реальное, несводимое на чувства и мысль. Признание этой реальности, не постигаемой ни опытом, ни мыслью, а только верою, непосредственным имманентным восприятием, и составляет третью, мистическую ступень идеализма, на которой сущее определяется как абсолютное всеединство. Все три ступени идеализма имеют право на существование, и недостаток их заключается не в том, что они признают, а в том, что они отрицают. Эмпиризм последовательно ведет к абсолютному иллюзионизму; рационалистический идеализм, наоборот, неизбежно ведет нас к философии иррационального, бессознательного и непознаваемого; наконец, мистицизм, не обосновывая конкретного познания действительности, ведет к акосмизму. Чтобы не впасть в ложную метафизику и не принимать отвлеченную одностороннюю концепцию сущего за абсолютную, мы должны помнить об односторонности трех перечисленных ступеней идеализма и трех сторон познания: опыта, мысли и веры. Конкретная действительность может быть нами познана лишь тогда, когда мы познаем универсальный закон соотносительности сущего. Соотносительность обуславливает все формы нашего сознания и познания; критерий отдельных наших убеждений, представлений, понятий, восприятий заключается в их соотношении, в соотношении нашего познающего субъекта ко всей совокупности познаваемого сущего, но так как наше сознание необходимо предполагает такое соотношение раньше, чем оно его познает, то следует признать, что наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего. Исходя из этих предпосылок, абсолютное определяется не только как логический субъект, к которому мы относим нашу идею всеединства, но как

реальный субъект, основывающий все свои отношения и все объективно-логические определения; абсолютное есть конкретный сущий субъект „о себе, для себя и для всего как абсолютная личность, заключающая в себе всеединое начало сущего, полноту потенций бытия“.

Князь Евгений Трубецкой, автор большой критической работы о философии Вл. Соловьева, выпустил в 1917 году опыт преодоления Канта и кантианства под заглавием „Метафизическія предположенія познанія“. В этой книге автор высказывает мысли, которые стоят в прямой преемственной связи с „теоретической философией“ Соловьева, и стремится к точному выполнению программы, начертанной Соловьевым. Иными словами, кн. Евг. Трубецкой старается доказать, что интуиция всеединого есть необходимое условие возможности чистых воззрений и категорий, что всякий познавательный акт предполагает безусловное сознание. Наше познание возможно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной. Всякий акт познания есть некоторое откровение абсолютного сознания. — Основной тезис, защищаемый кн. Трубецким, действительно соответствует тенденциям гносеологии Соловьева, и в проведении этого тезиса, особенно в критике неокантианства кн. Евг. Трубецкой обнаружил значительное критическое дарование; наиболее полно свое мировоззрение кн. Евг. Трубецкого выразил в книге „Смысл жизни“ (М. 1918). „Три разговора Вл. Соловьева“ оказали большое влияние на кн. Е. Трубецкого. Второе пришествие Христова, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и всем космосе, есть действие не только Божеское, и не только человеческое, а богочеловеческое. Христос не придет пока человечества не созреет для Его принятия. А созреть для человечества именно и значит обнаружить высший подъем энергии в искании Бога и стремлении к нему.

В том же направлении написана и работа другого русского мыслителя С. Франка, „Предмет знания“ (Петр. 1915). Франк стремится к уничтожению особой теории познания, отличной от теории бытия и предшествующей ей. Трансцендентный сознанию предмет не отделен абсолютно от нас, не есть нечто замкнутое в себе. Предмет есть всегда член в системе абсолютного бытия, и это бытие неотъемлемо имеется при нас до и независимо от знания о его содержании. Предмет непосредственно познается интуицией. Созерцание есть всегда интеллектуальное созерцание или творческое воображение: на что бы ни было направлено наше сознание, оно всегда направлено не на имманентное переживание, как таковое, а на него, как на сторону или часть абсолютного бытия. Созерцать или сознать что-либо можно лишь созная само всеединство. Отвлеченное

знание, опираясь на интуицию всеединства никогда не может исчерпать ее полноты, поэтому отвлеченное знание несходимо не адекватно. В сочинении С. Франка слышатся также отголоски Бергсона, Лосского и Спинозы, а в терминологии его—влияние славянофилов: напр., Франк говорит о „живом знании“.

Если братьев Трубецких следует отнести к той группе мыслителей, вдохновляемых Соловьевым, которые не пренебрегают рационалистическими элементами, содержащимися в его философии, то, напротив, к группе мыслителей, увлекшихся мистическими элементами философии Соловьева, можно отнести С. Булгакова. С. Булгаков представляет в своем развитии любопытное явление. Он начал с марксизма, но Вл. Соловьев помог ему освободиться от материалистического мировоззрения. В сочинениях „От марксизма к идеализму“ и „Два града“ (М. 1911) С. Булгаков придерживается историко-критического изложения, и многие его статьи в указанных работах чрезвычайно интересны и прекрасно написаны. Однако, в последних его работах „Свѣтъ невечерний“ (М. 1916) и „Тихія рѣчи“ (М. 1918), в которых заметно влияние П. А. Флоренского и которые содержат догматическое изложение, с полной резкостью выступает преобладание мистических элементов над рационалистическими. Несколько несовершенное отношение к Соловьеву,—которое впрочем заметно и у кн. Е. Трубецкого—поражает читателя на ряду с восхвалением таким писателей как Н. Ф. Федоров, А. Н. Шмидт и П. А. Флоренский. Если в „Двухъ градахъ“ С. Булгаков относился к Федорову с некоторой осторожностью и критикой, то теперь он его провозглашает глубочайшим мыслителем и восторгается тем, что до Федорова никто не помышлял о возможности таких достижений, „как трудовое воскрешение мертвых, хозяйственное воспроизведение и возвращение жизни“. По пути, по которому идет С. Булгаков, идет и Вл. Эрих в книге „Борьба за Логос“.

В настоящее время школа марксистов, с одной стороны, и школа идеалистов, вдохновленная Вл. Соловьевым, с другой, представляют два противоположных лагеря. В русском идеализме следует отметить критическое отношение к субъективизму и к неокантианству и попытку обосновать возможность интуитивного познания внешнего и внутреннего мира, а также и абсолюта.

## V

От общей характеристики различных философских направлений в России обратимся к различным отраслям философии, т.-е. к отдельным ее наукам, и дадим краткий отчет о том, что сделано в этом отношении. Начнем с истории философии.

Мы не будем останавливаться на переводах философских и историко-философских сочинений, а обратимся к сочинениям на русском языке. Иностранцев, написанных в России—весьма немного—сюда относятся напр., сочинения Г. Тейхмюллера, „Studien zur Geschichte der Begriffe“ и „Litterarische Fäden im 4 Jahrhundert“ и др.

А. Общих курсов истории философии—не считая кратких и не оригинальных учебников—немного; упоминания заслуживают труды Галича, архимандрита Гавриила и Зедергольма. Весьма талантливое, хотя и несколько поверхностное изложение главных моментов истории мысли дал Герцен в своих „Письмахъ объ изученіи природы“. Позднее — де-Роберти и М. Филиппов. Больше общих обзоров древней философии; сюда относятся—четырёхтомный труд О. Новицкого, замечательный тем, что в нем философия изложена в связи с религиозными представлениями древних; семитомный труд Г. Редкина, лекции кн. С. Трубецкого и проф. А. Гуляева. Внимания заслуживает „Очеркъ истории физико-математическихъ наукъ“ П. Лаврова, в котором содержится очень обстоятельное изложение истории греческой науки. Имеются также обзоры более или менее длинных исторических периодов и обзоры некоторых частных проблем. К первой группе могут быть отнесены книги: М. Каринского, „Обзоръ послѣдняго періода германской философіи“ (СПб. 1873), М. Троицкого „Нѣмецкая психологія в текущемъ столѣтіи“ (2 тома, М. 1883), Е. Спекторского, „Проблема социальной физики въ XVII в.“ (Варшава—Киев 1910—1917), Н. Алексеева „Науки общественныя и естественныя“, (М. 1912) и др. Историю логики написал М. Владиславлев.—Гораздо значительнее, чем общие обзоры и обзоры отдельных периодов или проблем, монографическая литература: она постоянно возрастает и представляет весьма большую научную ценность. В русской литературе, касающейся отдельных философов, имеются сочинения, которые могли бы составить украшение более богатой западно-европейской литературы; для примера укажу хотя бы на сочинения И. А. Бриллиантова о И. С. Эригене и В. Болотова об Оригене, М. Розанова о Руссо, Виноградова о Юме, И. Иванова о Сен Симоне.—Особенно много ценных сочинений посвящено средневековой философии,—и здесь особенно посчастливилось бл. Августину—так, нельзя не упомянуть о трудах кн. Е. Трубецкого, проф. Герье, проф. И. Попова, К. Скеорцова, Леонида Писарева, Кибардина, Арх. Сергия, М. Крагина, Д. Гусева и др.—Очень много монографий посвящено Спинозе и Лейбницу: последнему, напр., посвящены труды В. Серебrenникова, В. Каринского и В. Веляева.

(Лейбниц и Спиноза, СПб. 1914). Сравнительно меньше работ, касающихся древней философии, но нельзя не отметить и здесь замечательных трудов кн. С. Трубецкого о Логосе, Гилярова о софистах, Блонского о Плотине и превосходную речь Юркевича о Канте и Платоне и т. д. Восточной философии посвящены труды Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга, представляющие настоящий вклад в науку.—Несколько трудов посвящены немецкой философии, как, напр., Вышеславцева о Фихте, Ильина о Гегеле, Озе о Лотце, В. Кожевникова о Гамане и др.; имеются и весьма замечательные труды, разбирающие новокантианское направление.—Переход от общих курсов к монографическим исследованиям знаменует серьезный интерес к истории философии.

Б. Обратимся теперь к трудам по логике и гносеологии. И в этом отношении последнее время обнаруживает значительное усиление интереса и углубление мысли. Философия невозможна без гносеологического обоснования, но потребность в таковом в русской философии стала ясно сознаваться лишь во второй половине XIX столетия, и с тех пор гносеологические исследования стали появляться в большем количестве. И в этой области исследования замечается то же явление, которое мы отметили в изучении истории философии. От общих обзоров исследование переходит к анализу частных проблем. Общие курсы философии заменяются „Введениями в философию“, в которых не столько решаются проблемы, сколько рассматриваются общие точки зрения, с которых вопросы могут быть решены, накапливается материал для решения. Остановимся несколько на „Введениях в философию“.

Первое введение в философию издано в Москве в 1805 г. и принадлежит перу Евгения Булгара. Об этом говорит архимандрит Гавриил в своей истории философии, но самой книги нам не удалось видеть. Вероятно, это перевод, сделанный Евгением Булгаром, книги Гравезанда, появившейся в Москве именно в 1805 году.

Целый ряд „Введений в философию“ написан профессорами духовных академий: университетские профессора стали издавать введения в философию лишь последнее время, после появления переводных введений Паульсена и Вундта. Объясняется это тем, что в духовных академиях преподавание философии было поставлено более полно, чем в университетах; в первых всегда читался кроме курсов логики, истории философии и психологии еще и курс метафизики и нравственное богословие, заменяющее в известном отношении курс этики, в то время как в университетах читались лишь курсы логики, психологии и истории философии. Упомянем о введениях Сидонского (1833), Голубинского и его ученика

Кудрявцева-Платонова, В. Карпова (1840), П. Личко (,Основные вопросы философии“, Киев 1901, и „Пособие къ изученію вопросовъ философии“, Харьков 1892). Пропедевтический характер имеет и сочинение П. Милославского „Основанія философии, какъ спеціальной науки“ (Казань 1883.) Хотя указанные „Введения“ и носят по преимуществу умозрительный характер, но нельзя не отметить того, что некоторые авторы, как, напр., И. Сидонский и П. Милославский, настаивают на необходимости для философии считаться с наблюдением и частными науками. К типу духовно-академических „Введений“ можно отнести и труд А. Струникова, „Начатки философии“ (М. 1888). Пропедевтический характер имеют и некоторые введения, принадлежащие университетским профессорам, напр., Г. Струве (Варшава 1890), Г. Челпанову (Киев 1905), Маковельскому (Казань 1915) и В. Ивановскому (Казань 1909). Во всех указанных трудах дается обзор философских проблем, и указаны возможные точки зрения, с которых эти проблемы могут быть решены, но авторы указанных трудов не стараются ввести читателя в определенную философскую систему. Иной характер имеет „Введение“ Н. О. Лосского (Часть 1-я, СПб. 1911). Н. Лосский старается подготовить читателя „к чтению современной гносеологической литературы“, главным образом к восприятию защищаемого им интуитивизма. Такой же характер имеет и „Руководство къ изученію философии“ проф. Гилярова (Киев 1916, т. 1-й). Автор призывает читателя къ „терпимости ко всем обнаружениям человеческого творчества“. „Наша мысль“, говорит автор, „заключена безвыходно в условия нашей природы и вынуждена рассматривать все в этих условиях“. Выставленное древним софистом Протагором положение „человек мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют, бесспорна, так как, если бы мы и стали его оспаривать, мы оспаривали бы по человечески и, таким образом, косвенно доказали бы его справедливость“. Протагоровский скептицизм у Гилярова переходит в прагматизм, когда он говорит, что мы должны пополнять веру знанием, а знание верой.—Можно еще указать на „Введение въ философію діалектическаго матеріалізма“, принадлежащее А. Деборину. Как показывает самое заглавие, труд Деборина служит введением в гносеологию материализма. Г. Плеханов написал введение к введению Деборина.

Логика, как мы уже указывали ранее, преподавалась и в киевской и в московской академиях, а также в духовных семинариях, в духовных академиях и университетах. Логика составляла предмет преподавания и в гимназиях; в Уваровской гимназии ее преподавали как отдельный предмет; в Толстовской—

в связи с курсом теории словесности; наконец, начиная с Боголеповской реформы гимназического преподавания, логику преподавали при двух часах в неделю, как часть философской преподастики. Не удивительно, что при указанных условиях на русском языке имеется большое количество частью переводных, частью оригинальных учебников логики и университетских курсов. На учебной литературе нет оснований останавливаться; из университетских курсов следует упомянуть логику Рижского, первого ректора харьковского университета. Он издал свое „умословие“ в 1790 году. „Главное расположение системы и большая часть правил и размышлений“, говорит Рижский, „почерпнуты из философских сочинений Гольмана; не мало из других известнейших писателей сего рода, прочее же единственно из природного умословия“. Далее упоминаются заслуживающие курсы Лодия, В. Карпова, В. Снегирева, М. Владиславлева, М. М. Троицкого—курс Троицкого написан в духе индуктивной английской логики; наконец, заслуживают внимания „Логика и Метафизика“ Б. Чичерина и „Логика, как часть теории познания“ (3 изд.) А. И. Введенского: первая написана в духе метафизической логики Гегеля, вторая в духе кантовского критицизма. Таким образом в русской философской литературе представлены все направления логики: формальное или дедуктивное и индуктивное, метафизическое и гносеологическое; к этому можно добавить еще и математическое направление, как крайнее выражение дедуктивного, нашедшее себе защитника в лице Л. С. Порецкого и др. Попытка свести логические законы к психологическим явлениям (ассоциациям) была сделана Н. Я. Гротом в его „Реформа логики“ и отчасти И. Ягодинским в его книге „Генетический метод в логикѣ“ (Казань 1909). Общая характеристика логических направлений дана в книге П. Лейкфельда: „Различныя направлєнія въ логикѣ и основныя задачи этой науки“ (Харьков 1890). Тот же автор в 1896 году дал исторический обзор учения об индукции. По методологии писал также и Ф. А. Зеленогорский „О математическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслєдованія и доказательствъ“ (Харьков 1877). Вопросы классификации посвящен труд Н. Зверева „Основания классификации государствъ“ (М 1883). Специально математическим методом занимался Ив. Менделеев („Методъ математики“, СПб. 1913). Он защищает точку зрения Пуанкаре; он думает, что последним основанием математического знания является, в конце концов, та же индукция, что и во всяком познании вообще; однако, Менделеев не отрицает и необходимых истин или абсолютного знания, он признает абсолютную истинность логических законов, бытия мыслящего субъекта и существование предста-

влений. На знание Менделеев смотрит как на средство деятельности; он выдвигает ценность вероятного знания.—Из специальных работ по частным вопросам нельзя не отметить книг По-варнина, а именно „Логика. Общее учение о доказательствах“ (Петр. 1916), „Спорь“ (Петр. 1918) и „Логика отношений“ (Петр. 1917). Безвременно погибший Ф. Линде дал логическое исследование строения понятия (Петр. 1915). Н. А. Васильев пытался перестроить закон исключенного третьего и построить металогику; его попытки вызвали критические замечания со стороны К. А. Смирнова. „Н. А. Васильев и закон исключенного четвертого“, (Пет. 1911). А. Введенский анализировал четвертую фигуру силлогизма. Отметим, что К. Жаков пытался написать эволюционную логику.

Из сказанного видно, что и в чисто-логической литературе за последнее время замечалось значительное оживление, выразившееся, между прочим, и в том, что были изданы переводы крупных логических сочинений, как-то: Вундта, Зигварта, новый перевод логики Милля, большой логики Гегеля и т. д.

Гносеологией стали интересоваться с 80-х годов прошлого столетия. Почти одновременно появились два самых замечательных русских труда по гносеологии, а именно „Критика отвлеченных начал“ Вл. Соловьева и „Классификация выводов“ М. И. Каринского. В первом труде содержится попытка обоснования философского мистицизма и критика рационализма и эмпиризма, во втором труде решен логический вопрос проблемы знания и поставлен гносеологический, т. е. вопрос о предпосылках или аксиомах знания. В двух позднейших трудах М. Каринского содержится весьма обстоятельная критика рационалистической и эмпирической гносеологии и обоснование собственной посредствующей точки зрения. Типичным представителем рационализма Каринский считает Канта и его „Критику чистого разума“. Каринский подвергает весьма обстоятельной критике это сочинение и приходит к выводу, что от Канта не осталось ничего живого; он всецело принадлежит истории. Представителями эмпиризма Каринский считает Милля и Спенсера и подвергает критике их теории. Многие труды по теории познания нами уже были указаны в очерке философских направлений, как, напр., труды Лопатина, кн. С. и Ев. Трубецких, А. И. Введенского и его ученика И. Лапшина и некоторые другие. Особое место занимают труд А. Н. Шукарева, „Проблемы теории познания в их приложениях к вопросам естествознания“, (Одесса 1913), а также так называемая Московская математическая школа, основанная Н. Бугаевым и защищаемая П. Некрасовым и В. Алексеевым. В особенности П. Некрасов пытается применить математический анализ к явлениям социальной жизни.



Историю как проблему логики рассматривает Г. Шпет, в сочинении, первый том которого посвящен историкам XVIII века.

Все сочинения по гносеологии могут быть разделены на две группы: к первой относятся те, которые воспроизводят в той или иной форме гносеологические проблемы и их решения в духе направлений западно-европейских, ко второй относятся попытки устранения следствий, к которым приводит развитие западно-европейской философии, в особенности критицизма и неокантианство. К первой группе относятся, напр., все попытки подведения под материалистическую философию гносеологической основы, напр., в виде философии Маха или эмпирикритицизма. Сюда же относится и сочинение Б. Личкова, „Границы познания в естественных науках“ (Киев 1914). Он повторяет мысли Риккерта о противоположности естествознания историческим наукам. Термины Риккерта—номотетические и идиографические науки—г. Личков заменяет науками генерализирующими и индивидуализирующими, но от этой замены сущность мысли не меняется. Интереснее, конечно, сочинения, относящиеся ко второй группе: мы имеем здесь дело со стремлением к восстановлению догматической метафизики, при чем мотивы часто берутся из философии Лейбница; но догматическую метафизику можно восстановить только в том случае, если будет показана ошибочность критицизма и неокантианства и, вообще, субъективизма; поэтому мы находим в русской философской литературе ряд замечательных критических работ, посвященных неокантианству в его разновидностях, и вместе с тем попытки преодоления субъективизма. Мы уже отметили ранее, что Кант с самого начала встретил критическое отношение, в особенности его учение о субъективности пространства и времени. Этот же мотив в еще более решительной форме появляется вновь в новейшей русской гносеологии. Особенно характерны попытки оправдания наивного реализма, которые, напр., слышатся в весьма замечательной статье Ф. Бережкова, „Субъективны ли чувственные качества?“ (М. 1916), а также в книге Алексева, „Мысль и действительность“ (М. 1914). Сводя наивный реализм к четырем положениям,—а именно к тому, что видимые предметы не суть представления, что восприятие предмета не умножает числа предметов, что предметы таковы, каковыми они нам кажутся, и, наконец, что предметы существуют вне сознания—Алексеев утверждает, что „ни одно из положений не верно вполне, но ни одно и не ложно вполне“. Подобно тому, как в первых критических оценках философии Канта учение о пространстве и времени, учение о том, что субъективный разум предписывает законы природе и, наконец, отрицание метафизики, в особенности доказательства бытия Божьего, были встречены враждебно, так

и в гносеологии конца XIX века мы находим ту же критическую оценку Канта и Марбургской школы и попытку построить положительную гносеологию и метафизику. Так, Алексеев отказывается от Кантова понимания пространства и времени, как субъективных форм созерцания, и старается понять их объективную природу, как свойства сознания, но такое понимание, переносящее пространство и время в сознание, далеко от представления об иллюзорности того и другого, об исключительно субъективном его характере; в этом пункте Алексеев идет по пути, намеченному еще Голубинским и Кудрявцевым-Платоновым. Точно также в воззрениях нашего автора на природу мышления и на его отношение к бытию нельзя не отметить глубокой разницы с воззрениями кантианства. „В стремлении критической философии поставить на первый план суждения, а не понятия, следует видеть лишь желание отделаться от данностей чистого опыта, поставить мысль как творческое начало от опыта совершенно независимо и приписать основные синтезы именно ей; между тем как в действительности все основополагающие синтезы даются опытом и мыслью лишь извлекаются из него“ (стр. 347). „Человеческая мысль никогда не участвовала ни в создании частей мира, ни его целого, поэтому и работа его воссоздания мыслью является для нее несомненным творчеством“. Итак, мышление не творит бытия, а лишь воспроизводит его по указаниям опыта.— В восприятиях дается сознание транссубъективного. Если и нельзя утверждать, что наивный реализм вполне восстановлен, то во всяком случае здесь налицо все элементы для его хотя бы частичного оправдания. Пока критическая часть русским гносеологическим сочинениям более удается, чем положительная, конструктивная, но и основные черты конструктивной—довольно очевидны. Общая тенденция русских гносеологических трудов весьма наглядно обнаруживается в наивной попытке оправдания философии здравого смысла, предпринятого в сочинении И. Продана, „Познание и его объект“ (Харьков 1913). Попытка восстановления гносеологии Риды, конечно, не может иметь успеха, ибо Кант и немецкий идеализм не есть случайный эпизод в истории человеческой мысли; а необходимая ступень, через которую необходимо пройти, которую нужно преодолеть, чтобы построить нечто новое. Это новое, строящееся на почве, расчищенной критикой критицизма, есть, с одной стороны, мистицизм, провозглашенный Соловьевым, с другой—попытка построить опытное знание так, чтобы оно не имело случайного и единичного характера.

Разновидности мистицизма весьма различны; они заметны в интуитивизме, в попытках познания транссубъективного мира, в отрицании релятивизма и чистого эмпиризма. В этом смысле

анимания заслуживают сочинения: Кудрявцева-Платонова, защищающего естественное богопознание и утверждающего, что это познание по богатству и жизненности содержания нисколько не уступает эмпирическому, несмотря на то, что метод и содержание первого противоположны второму. Познание без веры невозможно, „без постоянного прилива жизненных соков из глубины нашего духа, без постоянного оживления непосредственным и живым созерцанием сверхчувственного наше знание было бы так же сухо и безжизненно, как растение, оторванное от своего корня“.

Опыт гносеологического исследования веры дан В. И. Несмеловым: он утверждает, что кангианцы и эмпириокритицисты не могут определить реальных данных нашего мышления, ибо стоят на почве сенсуалистической теории познания, но, всякое реальное содержание нашего познания, хотя и мыслится нашим умом под формою чувственно-наглядного представления, однако, реально дается и может даваться уму только в непосредственных интуициях ума. Непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности есть вера. Все старания логически доказать интуитивное познание не ведут к цели, так как истина интуиции раскрывается иным путем, и на интуициях опирается процесс научного доказательства. Интуитивные истины недоказуемы, так как непосредственно даны, что говорит за их достоверность. Никакое доказательство никогда и никаким путем не может сделать абстрактную мысль о факте реальным восприятием факта. Отсюда ясно, что нет непримиримого конфликта между знанием и верою.

С другой стороны, к подобным же результатам, отвергающим субъективизм и понимающим процесс познания, как процесс понимания действительности, а не явления только, приходит и Каринский, когда он утверждает, что совершенно точную истину, поскольку она доступна науке, составляет утверждение, что познание имеет дело с действительностью и притом не только с действительностью внутренней, непосредственно переживаемой, но и с действительностью внешней, лежащей в основании мира явлений. Юркевич очень хорошо выразил мысли о бесплодности теории познания, желающей построить процесс знания независимо от его содержания: „Чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании“. — Этот же поворот от субъективной теории познания к пониманию познания, как деятельности, направленной на действительность, чувствуется и в книге Шпета, „Явление и смысл“ (М. 1914), написанной под сильным влиянием Гуссерля. „В настоящее время“, говорит Шпет, „получила совершенно всеобщее признание мысль о недостаточности и неудовлетворительности логизирующего познания в понятиях, и эта мысль приобретает тем более яркое выражение, и тем яснее

обнаруживает свое значение, чем решительнее мы отвернемся от софистических подделок под философию и зададимся прямым философским вопросом, с целью искать его решения не в теории познания, а в жизни бытия\*.

Приведенное в достаточной мере подтверждает мысль, что русская философия никогда не чувствовала склонности к субъективизму, что она упорно стремится к познанию действительности, а не явлений только, и притом действительности не только явлений, но и безусловной или абсолюта; этим объясняется малый успех Канта на русской почве, отсутствие сколько-нибудь значительного влияния Фихте старшего на русскую мысль, и крупное значение, которое имела философия Шеллинга (его натурфилософия и эстетика) и Гегеля в России.—Характерно, что уже Белинский в период увлечения немецкой философией, ищет примирения между крайним субъективизмом,—ведущим разум, как утверждает Белинский, к нелепостям, чувство к эгоизму, а волю к преступлению,—и крайним объективизмом, ведущим к суеверию.

В. Литература по психологии относительно весьма богата, особенно много переводов, но имеется и изрядное количество оригинальных сочинений, как общих курсов, так равно и монографий. Объясняется это, конечно, тем, что психология была предметом преподавания как гимназического, так и университетского и духовно-академического, поэтому по русской психологической литературе легко проследить и все изменения, которые произошли в недрах самой психологии, т. е. легко заметить, как из чисто умозрительного знания она постепенно стала психологией наблюдательной и, наконец, опытной или экспериментальной. Вместе с изменением содержания и методов психологии менялось и ее отношение к философии. В Лейбнице-Вольфовой философии психология занимала место равноправное с другими науками и распадалась на умозрительную и эмпирическую, при чем рациональная или умозрительная трактовалась в связи с общими метафизическими проблемами. В немецкой идеалистической философии психология играла лишь второстепенную роль, будучи заслонена гносеологией; психология понималась как история души. К учению о душе применялся принцип развития, и устранялась теория способностей. В позитивизме и материализме первой половины XIX столетия психология совершенно исчезает; она становится главой общей физиологии, следовательно теряет свою самостоятельность и превращается в физиологическую психологию. С возрождением метафизики психология, как самостоятельная наука, восстанавливается, более того, психология, сыгравшая важную роль в возрождении метафизики, становится на некоторое (недолгое правда) время основной философской наукой, даже

основной наукой вообще,—так, например, смотрел на психологию П. Лавров,—но это увлечение психологией—в юриспруденции, напр., Петражицкий является его выразителем—вскоре проходит, а остается самостоятельная наблюдательная наука, в которой развиваются два главных направления—немецкое и английское и, наконец, появляются господство эксперимента и лабораторное исследование психических явлений.

Все эти изменения, как мы сказали, нетрудно проследить по русской психологической литературе. Мы сначала остановимся на общих курсах и направлениях, а потом обратимся к монографической литературе.

Первые сведения по психологии, встречаемые в литературе, заимствованы у Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского. Платоновская психология Дамаскина была заменена Аристотелевской в Киевской коллегии и в академии, затем в XVIII веке господствует в академиях Лейбнице-Вольфова философия, представленная в руководствах Баумейстера, Винклера и др. Еще в начале XIX в. появляются курсы психологии, написанные в духе Вольфа, как, напр., лекции Голубинского. Примером Вольфовой психологии может служить „Пневматология или о существах чувствующих и мыслящих“, составляющая вторую часть „метафизики“ И. Юрьевича. Пневматология Юрьевича разделяется на 3 части, на опытную психологию, на умозрительную пневматологию или рассуждение о естестве и свойстве духов и на умозрительную психологию или рассуждение о союзе тела и души, о бессмертии души и о врожденных идеях; в качестве прибавления фигурирует учение о „скотских душах“. В этой любопытной книге встречается опровержение учения Канта о пространстве и времени. Юрьевич стоит на том, что пространство и время суть формы бытия, а не формы чувств. Имя Канта не названо. Хотя книга вышла в 1825 г., но упоминаний о Канте и немецком идеализме не встречается<sup>1)</sup>.

В духе кантовой философии написаны учебники Якоба, в том числе и учебник психологии; но гораздо значительнее было влияние Шеллинга на изложение психологии. Проф. Снегирев в своей психологии указывает на два руководства, на которых отразилось влияние Шеллинга, а именно на руководство к опытной психологии О. Новицкого (Киев 1840) и на курс психологии Ивана Кедрова (Ярославль 1844). Однако, в этих курсах трудно найти идеи Шеллинга. Из этих двух курсов принадлежащий Новицкому более значительный, но он составлен по учебнику

---

<sup>1)</sup> Юрьевич Изв. Изв. (1788—умер в 30-х годах XIX стол.) был преподавателем русской словесности в Горном Кадетском Корпусе и в Артиллерийском училище.

базельского профессора Фридриха Фишера и только глава о разуме принадлежит самому Новицкому. Разум определяется Новицким как способность идей, т. е. согласно с определением Канта, и только параграф 181, в котором Новицкий говорит о связи души с вселенной, с жизнью природы и Божества обнаруживает некоторую склонность к шеллингизму. Не останавливаясь на Новицком, о котором дал довольно сочувственный отзыв Белинский, и на Кедрове, укажем на оригинальные сочинения, на которых печать шеллингизма совершенно ясна.

Д. Велланский издал в 1812 г. в Петербурге „Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии“. Это антропология в связи с главнейшими явлениями природы. Человечу и психической стороне отведено подобающее место. Все сочинение написано в духе философии природы Шеллинга.—Велланский читал и специальные курсы по психологии, в которых главнейшее содержание заимствовано из биологического исследования. „Конспект лекций по психологии профессора Велланского“ с его рукописными поправками имеется в Публичной Библиотеке. В том же духе составлено и сочинение Галича, „Картина человека“ (СПБ. 1834). Галич не упоминает о Шеллинге, хотя называет целый ряд немецких сочинений, написанных в духе Шеллинга, как-то: Каруса, Гейнротта, Стиденротта и др. Из русских сочинений Галич упоминает физику Д. Велланского и М. Г. Павлова. Книга Галича разделяется на три части: в первой человек рассматривается „в разуме общей природы“, во второй говорится о составе человеческого существа, о теле и духе, наконец, в третьей части рассматривается соотношение телесной жизни с духовною. Книга Галича написана очень хорошим языком, полна идей и аналогий, которые так любит натурфилософия Шеллинга; так, Галич любовь сравнивает с всемирным тяготением, а общую причину смерти усматривает в том, что чувственный мир может выражать божественные идеи только во временных, изменчивых, мимолетных символах—это косность материи, неспособной продолжительно вмещать и отсвечивать в себе всю силу и жизнь души. Но, может-быть, наиболее оригинальная психология в шеллингизмском духе принадлежит архимандриту Феофану Авсенеу, профессору киевской Духовной Академии. Его сочинение издано после его смерти и озаглавлено. „Из записок по психологии“ (Киев 1869). Книга Авсенева составлена, главным образом, по „Истории души“ Шуберта и в первой части рассматривает „Общее естествословие души“, т. е. место человека в ряду земных существ, степени духовного бытия, т. е. одушевление растений, животных и человека. Во второй части излагается история души, т. е. видоизменения

и состояния души человека, иначе говоря—развитие человеческой души. Авсенева выработал подробный план истории души, в котором должны были рассматриваться мировая жизнь души (солнечная, лунная и земная); частные ее изменения (племенные, народные, половые), индивидуальные изменения (дарования, темперамент, характер). Во второй части должны были быть подвергнуты анализу различные состояния человека, т. е. бессознательные состояния, которым шеллингизм придавало большое значение, наконец, к третьей части относил Авсенева вопросы о происхождении души, о возрасте и смерти и состоянии души после смерти. Авсенева был склонен ко всякого рода фантастике, поэтому темные стороны человеческой жизни, ее бессознательная сторона его особенно привлекала, и часто он уклонялся в область науки вовсе непроверенную.

В лице Экеблата („Опыт обозрения биологико-психологического исследования способностей человеческого духа“, СПб. 1872) Д. Велланский нашел горячего поклонника. Экеблат занят исследованием смысла явлений душевной жизни. Первый отдел „Опыта“ составлен по Велланскому. Автор различает душу от духа и думает, что лучше других удалось уразуметь дух гностикам, полагавшим, что все духовные существа вытекают из существа Божия.

Указанные четыре психологические сочинения, придерживающиеся направления Шеллинга, имеют много общих черт. Во-первых, все они рассматривают человека и его душевную жизнь в связи с явлениями физического мира,—и это нельзя не ставить им в большую заслугу; благодаря этому они не уединяют человека, не вырывают его из общей связи явлений и на самую душу смотрят как на единую цельную жизнь, не разлагая ее на отдельные элементы, напр. представления, или волевые акты. С этой стороны шеллингизмской психологии и ее взгляда на единство душевного развития и на цельность вселенной, в которой человек занимает определенное место,—связана любовь к аналогиям и сопоставлениям явлений психических с явлениями космическими и отысканием в этих аналогиях смысла душевной жизни. Но эти хорошие стороны трактовки психологических вопросов влекли за собой и недостатки. Искание смысла явлений отвлечало от точного наблюдения фактов и открывало обширное поле рискованным предположениям метафизического и в особенности психологического свойства. Без сомнения, отыскание смысла явлений есть дело доброе, но при этом легко находит оправдание в явлениях предаваемых мыслей или верований, почему-либо особенно ценных. В указанных психологических сочинениях и этот христианский элемент часто играет слишком большую роль.

Еще в конце пятидесятих годов, когда господство получили позитивные и материалистические идеи, слышатся отзвуки шеллингианской психологии; так, например, в любопытных „Основаниях опытной психологии“ Архимандрита Гавриила (Кикодзе), вторая часть коих составлена по сочинениям Каруса и Кленке. В предисловии автор утверждает, что душа должна быть изучаема „опытами и наблюдениями... Психология выиграла бы весьма много, если бы, отбросив бесплодные умозрения, обратилась к строгому опыту, беспристрастным наблюдениям, анализу явлений и фактов, словом обратилась к тому превосходному методу, который сообщает наукам естественным столь завидную точность, занимательность и основательность“. Но опытная психология арх. Гавриила отнюдь не оправдывает приведенных мыслей. Выписав несколько фактов из физиологии Жемчужникова и Валектина, наш автор заботится лишь о том, чтобы показать, что физиология в области психической ничего сделать не может (и в этом он, конечно, прав), потом излагает коротко описательную часть психологии более подробно останавливается на полемике с Кантом,—при чем „Критика чистого разума“ оказывается опровергнутой на 5 страничках—и спешит к рассмотрению метафизических вопросов в духе Каруса и Кленке; с последним автор впрочем кое в чем не согласен. Этот курс психологии любопытен для характеристики того, что считалось у нас опытной психологией в половине прошлого столетия; для выяснения этого понятия полезно просмотреть „Введение в опытную психологию“ А. Фишера (СПб. 1839). Фишер стоит за опытный метод, за наблюдательную психологию, возражает против внесения философского умозрения в психологию, возражает против применения метафизического метода, но в то же время он возражает и против воззрений Гоббса, Гартля, Пристля и Ламетри и допускает в виде гипотезы особое духовное начало, право на которое мы находим не только „в верованиях христианской религии, но и в правилах строгого естествознания“.

Время господства позитивных и материалистических идей не могло быть благоприятным для занятий психологией, так как самое существование психологии подвергалось сомнению, или же ей указывались пути, на которых не возможно было правильное развитие; так, напр., Антонович, в статье „Два типа современных философов“ („Совр.“, 1861, № 4), восклицает: „Пусть ученые сколько угодно занимаются психологическими исследованиями, но только они должны помнить, что изучаемые ими явления суть цветки и плод того растения, корень которого и все питательные вещества заключаются в организации и в тех явлениях, которые изучаются физиологией и естественными науками вообще“. Характерным произве-



дениями для этого направления физиологической психологии являются „Рефлексы головного мозга“ И. Сеченова, принципы коего разрабатываются в так называемой объективной психологии школ И. Павлова и В. Бехтерева.

Отметить следует, что П. Лавров, сочувствовавший во многом позитивизму, стоял за самостоятельность психологии и очень внимательно относился ко всем психологическим сочинениям, появлявшимся в России и на западе. Заслуги П. Лаврова по отношению психологии столь же очевидны, как и заслуги Кавелина, которого Лавров довольно жестоко критиковал. „Задачи психологии“ Кавелина (СПб., 1872) не имеют большего научного значения, но им принадлежит почетное место в борьбе с материализмом и в защите самостоятельности психологии. Лавров в этом отношении шел, может быть, слишком далеко, считая психологию основной философской наукой.

На ряду с физиологической психологией материализма продолжали существовать различные метафизические направления, — напр., гербартианство, — и они, конечно, влияли на обработку психологии, как и наоборот сама психология, постепенно завоевывавшая себе самостоятельность, послужила к развитию философского и метафизического знания. Вообще говоря, в психологии середины XIX столетия можно различить два главных течения: одно более близкое к немецкой метафизической психологии, другое, примыкающее к английской опытной психологии. К первой группе относятся, напр., психологические произведения Гегелецкого („Программа психологии“), у которого слышится отзвук гегелианских идей, Юркевича („Язык физиологов и психологов“), Струве („О самостоятельном и психическом начале“, написанное под влиянием Ульрици), М. Владиславлева („Современные направления в науке о душе“) и некоторые другие. Из общих курсов, воспроизводящих по преимуществу идеи немецких психологов, отметим „Курс опытной психологии“ Чистовича, написанный под влиянием Гербарта и Бенеке, и „Психологию, исследование основных явлений душевной жизни“ М. Владиславлева (2 тома, СПб. 1881). Курс Владиславлева, встреченный в свое время, в силу политических условий, весьма враждебно, отчасти и вследствие его неудачной попытки измерения чувствования, не лишен достоинств. Во-первых, в нем имеется очерк истории психологии, во-вторых, в нем проводится определенная волюнтаристическая точка зрения и, в-третьих, в нем заключается попытка возращения к учению о душевных способностях. — „Психология“ Вениамина Снегирева (Харьков, 1873) может быть рассматриваема как посредствующее звено между немецкой и английской психологией. Сам Снегирев увлечен английской психологией и считает закон ассоциации главным законом душевной жизни, но, вместе с тем, Снегирев не

отрицает и других точек зрения и во всех направлениях старается найти нечто хорошее. Достоинство и недостатки курса Снегирева, изданного после смерти автора, указаны в критической статье В. Серебренникова в „Журн. М. Нар. Просв.“.—Полное увлечение английской ассоциационной психологией обнаруживается в трудах М. М. Троицкого, в его „Немецкой психологии в текущем столетии“ (М. 1867 и 1883, 2-е изд., 2 т.), содержащей критику немецкой и апологию английской психологии, и в особенности в его „Науке о духе“; в этом сочинении вся душевная жизнь сведена к различным видам ассоциаций. К тому же типу английской психологии относится и „Педагогическая психология“ П. Каптерева (1-е изд. СПб. 1877, 3-е изд. СПб. 1914). Автор относит к педагогической психологии, во-первых, данные общей психологии, во-вторых, данные из психологии детства и дальнейших воспитательных возрастов и, в-третьих, учение о типах душевной жизни. Точка зрения автора в третьем издании существенно не изменена.

Увлечение английской ассоциационной психологией продолжалось недолго, оно исчезло под влиянием учения Гербарта об апперцепции и волюнтаризма В. Вундта. Представителем волюнтаризма, кроме Владиславлева, в России является Н. Лосский (Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб. 1903). Лосский сочетает свой волюнтаризм с интуитивистическим взглядом на сознание. Этот взгляд состоит в том, что многие содержания сознания, будучи имманентными сознанию, остаются все же для субъекта сознания трансцендентными; благодаря такому взгляду всю психическую жизнь, по мнению автора, легко построить по типу волевого акта.

На учебниках для средних учебных заведений, в роде пособия Гиляревского или психологии Автокротова, нет оснований останавливаться. Большого внимания заслуживает небольшая книжка Н. Страхова. „Об основных понятиях психологии и физиологии“ (2-е изд. СПб. 1894, 1-е изд. 1886). Н. Страхов видит в изучении психических явлений орудие против скептицизма, материализма и детерминизма. Исходит он из мысли Декарта о несомненности психических явлений и рассматривает душу как существо, которому свойственно познание, чувства и воля. Главное основное различие, которое необходимо понять, чтобы получить доступ к психике, это различие субъекта и объекта, и различие между субъективным и объективным значением явлений. Книжка Н. Страхова как введение в психологию чрезвычайно полезна. Особенным успехом пользовалось в России, особенно среди педагогов сочинение К. Ушинского, „Человек как предмет воспитания“. В 1901 г. вышло 10-е издание этого двухтомного сочинения. Анализ душев-

ных явлений, особенно чувствований, очень подробный. В 1908 году изданы материалы для 3-го тома педагогической антропологии, и по этим материалам можно судить о способе работы Ушинского. Он делал выписки из различных психологических сочинений, английских и немецких, особенно много выписок из Беннеке, и старался их объединить в одно целое. Основным методом он считает самонаблюдение; излагая факты, Ушинский старается по возможности избегать метафизики.

В 1904 году вышла „Всеобщая психология с физиогномикой в иллюстрированном изложении“ проф. И. Сикорского; она отличается следующими особенностями: во-первых, она стоит на феноменологической точке зрения и представляет таким образом пример психологии без души; во-вторых, она возвращает нас в известном отношении к традициям Шеллинга, ибо ставит психологию в связь с антропологическими и даже космологическими явлениями вообще, останавливаясь на данных биологии, физиологии и патологии нервной системы; в-третьих, она подробно останавливается на физиогномике и художественном творчестве; наконец, последняя особенность—это иллюстрации, дополняющие не столько психологическое учение, сколько смежные с ним области.

Новейший курс психологии принадлежит проф. Ал. Введенскому: „Психология без всякой метафизики“, Петр. 1917. 3-е изд. Как показывает самое заглавие, сочинение стремится к точному описанию душевных явлений. Автор ставит себе в заслугу изложение психологической теории умозаключений. Переживание всякого заключения есть творческий акт, происходящий часто без всякого умысла с нашей стороны. Новым также автор считает и мысль, что существует не только ассоциация представлений, но и ассоциация суждений. Наконец, проф. Введенский придает значение доказательству мысли, что современное экспериментирование для чистой психологии оказало весьма мало услуг и имеет лишь вспомогательное значение.

На некоторых курсах проф. Лопатина, В. Серебrenникова и др. не приходится останавливаться, так как они вышли на правах рукописи.

На ряду с метафизической психологией, с психологией в смысле учения о душевных явлениях, с физиологической психологией и английской ассоциационной, в России культивировалась не без успеха и экспериментальная психология, при чем были устроены при университетах и психологические кабинеты или лаборатории; из них самая значительная находится в Москве—психологический институт С. Щукина—и ныне руководится проф. Челпановым, которому принадлежит и „Введение в экспериментальную психологию“ (М. 1915), содержащее подробное

описание методов и приборов, вроде хроноскопа и др. Для распространения экспериментальной психологии много сделал А. П. Нечаев. При Институте Шукина издаются „Труды психологического Института имени Л. Г. Шукиной при московском университете“. т. I. М. 1914 г.—Кстати упомянем, что кроме Вопросов философии и психологии имеются еще и специально психологические журналы, напр. „Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма“, издаваемый проф. В. Бехтеревым, и „Книжки экспериментальной психологии“. Всего вышло 11 книг.

Увлечение экспериментальной психологией, в особенности как оно проявилось в пропаганде А. П. Нечаева, вызвало справедливые возражения и должно было уступить место более трезвому отношению к делу. Эксперимент, конечно, есть ценное приобретение для психологии, но границы его приложения—это по преимуществу область психо-физических явлений. Возвращение к наблюдательной психологии, основанной главным образом, на самонаблюдении, заметно, например, в „Психологии общей и экспериментальной“ (изд. 2-е. Петрогр. 1915) проф. А. Ф. Лазурского. „Одно время думали“, говорит проф. Лазурский, „что введение в психологию эксперимента уничтожит методическое наблюдение, но это неверно... эксперимент ставит только самое наблюдение в известные рамки... Психология есть прежде всего наука о данных внутреннего опыта... Прогресс современной психологии основан на усовершенствовании методов исследования; это совершенствование шло, главным образом, по пути выработки более объективных условий наблюдения. Однако, введение объективного элемента в психологические наблюдения отнюдь не означает полного перехода от самонаблюдения к противоположному методу, к внешнему объективному наблюдению“. Той же точки зрения придерживается и „Психология“ Тихона Фадеева, составляющая первую часть „Школьной педагогики“ (М. 1913). Эта книга трактует об общей психологии и педагогической психологии. Одна из глав педагогической психологии посвящена психологии человеческого общества и психологии толпы.

Но наиболее характерное произведение, знаменующее глубокий поворот, происшедший в воззрениях на психологию, без всякого сомнения „Душа человека. Опыт введения в философскую психологию“ С. Л. Франка (М. 1917). Как далеки воззрения автора от физиологической психологии или психологии без души и от экспериментальной психологии! Мы вновь возвратились к метафизической психологии. Автор различает душевную жизнь от духовной и от чувственно-предметной, он устанавливает учение о душевном процессе как непосредственно переживаемом субъектом бытия, являющемся условием возможности сознания. Душа человека есть микрокосм, охватывающий мировую бесконечность.

Франк возвращается к традициям Шеллинга, когда он старается определить место душевной жизни в общей системе бытия, ее связь, как с низшими, так и с высшими началами бытия и тем раскрыть общий смысл и назначение душевной жизни.

Несомненно, что старая психология, искавшая смысла человеческой жизни, упускала из вида точное описание психических явлений; с другой стороны, психология без души и экспериментальная психология, гордящаяся точною установкою фактов душевной жизни, теряли в многообразии явлений единство душевной жизни, ее связь с космосом и ее смысл.

От рассмотрения общих направлений и общих курсов обратимся к психологическим монографиям. Само собой разумеется, что исчерпать их нет возможности, и мы остановимся лишь на самом существенном, имеющем научное значение. Кто желает ознакомиться с более полной библиографией по психологии, тот может обратиться, напр., к „Педагогической психологии“ П. Соколова; в приложении к этой книге дан довольно полный перечень психологических сочинений и журнальных статей. Сверх того, можно найти полезные библиографические указания в каталоге книг по психологии, педагогике и т. д., изданном Педагогическим музеем Воен.-уч. зав. (СПБ. 1904) и в каталоге библиотеки студентов психол. Об-ва при СПБ. Духовной Академии, изданном в том же году.

По зоопсихологии русская литература обладает обширным трудом Вл. Вагнера, „Биологические основания сравнительной психологии (биопсихологии)“, 2 тома (СПБ. 1913). В первом томе автор дает подробный очерк развития сравнительной психологии. Следуя контрову делению, автор различает три периода в своей науке: телогический, метафизический и научный; в последнем периоде он различает, в свою очередь, три отдела, первый от Аристотеля до Ламарка, второй от Ламарка до настоящего времени, до различных направлений монизма, и, наконец, третий отдел—современная биопсихология объективного направления. Второй том посвящен анализу инстинкта и разума. Содержание этого сочинения чрезвычайно богатое. О методах и предмете зоопсихологии трактует также статья Филиппенко в 10-м сборнике „Новых идей в философии“. Исследованию сферы бессознательной или подсознательной, чему в иностранной литературе отведено значительное место,—стоит только вспомнить сочинения Ястрова и др.—в русской литературе посвящено мало внимания, можно разве указать на книжку Н. Еврафова, „Подсознательная сфера и художественное творчество“ (Пенза 1912).

Психологией детского возраста занимался Гр. Трошин. Его сочинение „Антропологические основы воспитания. Сравнительная психология нормальных и ненормальных детей“ рассматри-

вает в первом томе процессы умственной жизни, а во втором томе процессы чувства и воли. Это, без сомнения, наиболее замечательный труд, посвященный психологии детского возраста. Упомянуть еще следует о книге Сикорского, „Душа ребенка“ (СПБ. 1902). Об остальных можно найти сведения в книжке Н. Румянцева, „Педагогика, ее возникновение, развитие и отношение к педагогике“.

По части психопатологии в русской литературе имеется несколько ценных работ, напр., А. Крогуса „Из душевного мира слепых“ (СПБ. 1909), в котором автор указывает на особенности осязательно-двигательных восприятий и пространственных представлений, а также объясняет шестое чувство слепых термическими ощущениями; И. Сикорского о заикании, речь В. Легомина „О расстройстве выражения субъективных состояний“ (М. 1883). Главы IV-VI книги А. Погодина „Язык как творчество“ (Харьков 1913). Наконец, нельзя не упомянуть популярный очерк З. Рагозиной, „История одной души“ (СПБ.) в котором рассказана история Елены Келлер, слепой и глухонемой, поднявшейся из мрака к свету.

Методам психологии посвящены 9-й и 10-й выпуски „Новых идей в философии“, в которых методы рассмотрены с весьма разнообразных точек зрения. Специально физиологическому методу в психологии посвящена книга под этим заглавием М. Остромова (Харьков 1888).

Проблемой восприятия пространства занимается сочинение Г. Челпанова (Киев 1896), при чем часть первая, единственная вышедшая, трактует о представлении пространства с точки зрения психологии. В первом отделе Г. Челпанов разбирает различные теории, объясняющие происхождения пространственной схемы, а именно, во-первых, теории эмпирические, объясняющие возникновение представлений пространства из различных процессов душевной жизни, как-то ассоциаций, синтеза, локальных знаков и т. п. и, во-вторых, теории нативистические, утверждающие непронизводность восприятия пространства. Автор склоняется в пользу нативистических теорий, когда утверждает, что глаз наш первоначально воспринимает пространственно, что общее пространственное поле составляет предмет нашего восприятия. Автор принимает и теорию локальных знаков Лотце. Во втором отделе автор рассматривает роль осязания и зрения в развитии пространственного представления.

Памяти и воспроизведению представлений посвящено несколько сочинений, самое обширное принадлежит И. С. Продану, „О памяти“, часть 1 и 2, (Юрьев 1904—1905); в первой части изложены теории различных психологов, писавших о памяти, при чем на теорию Вундта обращено особое внимание. Автор счи-

тает ограниченность сознания верховным законом сознательной деятельности, а воспроизведение, будучи переходом от бессознательного состояния в сознательное, есть лишь частный случай сознательной деятельности; отсутствие воспроизведения не дает нам основания для суждения о наличии или отсутствии памяти соответственных фактов, а самое воспроизведение не дает нам критерия для суждения о силе или крепости памяти. Во второй части Продан сообщает об экспериментальных исследованиях памяти и высказывает мысль, что итоги этих исследований пока весьма незначительны. „Ассоциация сходства“ называется труд А. Нечаева (СПБ. 1905). Эта работа распадается на две части; в первой дается обзор учений об ассоциации сходства, начиная с Аристотеля и до наших дней; во второй, весьма краткой, автор высказывается в пользу воззрения Вундта на ассоциацию сходства, как своеобразное сочетание процессов ассимиляции и диссимиляции или сложности и отождествления. Автор считает также возможным говорить о бессознательных ассоциациях.

Ассоциациями с психологической и гносеологической точки зрения занимался также Вл. Ивановский в своей книге „Ассоцианизм“.

О воспоминании говорит Н. Н. Ланге в своей книге „Психологические исследования“ (Одесса 1893). Н. Ланге в своем исследовании формулирует закон перцепции, охватывающий простейшие психические процессы, а именно восприятие, различение и выбор; этот закон перцепции гласит: процесс всякого восприятия состоит в чрезвычайно быстрой смене целого ряда моментов или ступеней, при чем каждая предыдущая ступень представляет психическое состояние менее конкретного, более общего характера, а каждая следующая — более частного и дифференцированного. Вторая часть книги касается теории волевого внимания; автор сначала дает исторический очерк теорий внимания, потом указывает различные виды внимания, далее определяет первичный эффект внимания и останавливается на колебаниях внимания, на колебании образа воспоминания и, наконец, выясняет роль движений в процессе волевого внимания, как в зрительных, так и в слуховых воспоминаниях. В приложении говорится о действии гашиша. — Тим. Соловьев в написал „Теорию волевых представлений“ (СПБ. 1892) и „Внимание как органическая сила“ (СПБ. 1901). Соловьев ставит себе очень широкие задачи, а именно, он рассматривает волевые представления как существенные факторы органического развития. Второй труд рассматривает сначала психологические теории внимания, потом психофизические (Н. Ланге и др.). Во второй части автор говорит о внимании, как основе психических явлений; в третьей внимание рассматривается как биологический фактор — третья часть наиболее сомнительная.

Анализом чувствований занимался Н. Грот. Его „Психология чувствований в ее истории и главных основах“ (СПб. 1879—80) содержит подробную историческую часть, в которой, между прочим, указаны и русские сочинения по психологии чувств. Вторая, теоретическая часть посвящена анализу и синтезу чувствований, при чем в основу положены воззрения Спенсера.

А. Лазурский дал очерк науки о характере (СПб. 1906), в котором рассмотрел предмет, задачи и методы науки о характерах, а во второй части дал обзор наклонностей в области чувствований и волевых процессов. Нельзя не упомянуть также о книге Викторова — „Учение о личности“. С. А. Ананьев написал большой том об интересе (Киев 1915). Автор рассматривает интерес с точки зрения психологической и педагогической; все психологические теории делятся автором на психологические в полном значении слова и на биологопсихологические. Особое место автор уделяет детским интересам. Теоретическому исследованию предпослан исторический очерк различных теорий интереса. Автор приходит к довольно печальному выводу, что понятие интереса не может считаться обладающим хоть сколько-нибудь научным характером, и самый термин должен быть совершенно устранен из психологии.

Мы привели целый ряд монографий по части психологии, рассматривающих почти все стороны душевной жизни. Наши указания далеко не полны и имели в виду лишь подтверждение мысли, что психологическая литература в России довольно богата, и что из всех философских дисциплин наибольшим вниманием пользовалась психология. Например, мы не упомянули о трудах М. Манасеиной о сне, о сознании и об усталости. В заключение укажу на две психологические монографии, имеющие большой философский интерес, а именно на труды Несмелова, и Зеньковского.

Труд проф. В. Несмелова, „Наука о человеке“ (Казань, 1898 г.), распадается на 2 тома; в первом изложена психология личности, во втором метафизика жизни. При анализе психических явлений сознание оказывается всеобщей формой их выражения, а при анализе душевной деятельности оно оказывается процессом формации их; благодаря этому положению открывается возможность перехода от физиологической психологии к спиритуалистической. При анализе душевных явлений мысль совершенно не принимается в расчет, при анализе же душевной деятельности она оказывается живым процессом связи психических явлений и единственным процессом развития душевной жизни; этим дан переход от ассоциационной психологии к психологии живого развития духа. Человек противопоставляет себя как свободную причину, как деятеля внешнему миру. Анализируя содержа-



ние сознания, Несмелов усматривает в нем основное выражение человеческого самосознания, которое само по себе может и не входить в содержание внешнего самоопределения и потому может и не быть элементом самопознания. Сознание однако, лежит в основе душевной деятельности и представляет собою единственное условие, в силу которого возможно психическое развитие. Вся разгадка душевного развития заключается в том, что человек существует как простая вещь физического мира, а реальной природой своей личности изображает в мире безусловную сущность. Во второй части проф. Несмелов анализирует религиозные и метафизические вопросы, как, напр., проблему зла. Этот замечательный труд представляет возвращение к традициям религиозно-философской мысли, столь близкой к шеллингизму и в то же время и православной дугогно-академической философии. Широкая философская постановка проблем психологии единственная возможность спасти ее от механического и атомистического воззрения, к которому неминуемо приводит одностороннее рассмотрение содержания душевной жизни, в ущерб активной ее стороны.

Такой же широкой постановкой психологических вопросов отличается и труд В. Зеньковского, назвавшего свою книгу „Проблема психической причинности“ (Киев 1914). Вопрос касается того, можно ли понятие причинности, как его понимают физико-механические науки, переносить и в область психологии, а этот вопрос теснейшим образом связан с тем, какого взгляда придерживаться относительно сознания, т. е. есть ли сознание только формальное начало, или же ему принадлежит и активность; только в последнем случае можно говорить о психической активности. Г. Зеньковский дает сначала логико-психологический анализ понятия причинности, потом подробно разбирает взгляды современных психологов. Автор приходит к органическому пониманию психики и отвергает периферические теории душевной жизни, т. е. душевную атомистику, как она выразилась в ассоциационной школе. Каждый отдельный акт представляет собой работу души, имеющую свое основание в центре души, в субъекте. Отсюда получаются весьма интересные взгляды на свободу воли; сознание свободы непобедимо и есть факт непосредственного опыта. Как понятие отрицательное, свобода есть отсутствие физической принудительности, дающее место психической свободе. Борьба мотивов есть психологический факт, изучение которого способно открыть нам смысл сознания свободы. Каковы бы ни были итоги борьбы мотивов, они всегда детерминированы — либо реально, либо идеально. Выбор и свобода даны нам не в решении, а в том, каким путем направляем мы борьбу мотивов. Мы свободны лишь в выборе между иррациональным и рациональным мотивом. Зеньковский защищает идею относительной беспричинной свободы.

Фундаментальное значение для психологии Зеньковский видит, как впрочем и большинство современных психологов, в различии акта и содержания души.

Итак, русская психологическая литература описала такой же круг, что и на западе. Началась она с умозрительных рассуждений о душе, приведших к тому, что самое существование души стали отрицать, потом психология без души и физиологическая психология стала экспериментальной и мало-по-малу начала вбирать в себя вновь умозрительные элементы, подтвердив старое положение, что умозрение без эмпирии пусто, а эмпирия без умозрения слепа.

Г. Перейдем теперь к эстетике. С. Шевырев заканчивает свою книгу (*„Теорія поэзиі въ историческомъ развитіи у древнихъ и новыхъ народовъ“*, М. 1836) следующими словами (стр. 366): „Нам следовало бы рассмотреть развитие теории в нашем отечестве, но мы должны скромно сознаться, что у нас сия наука не сделала никаких национальных приобретений“. Далее Шевырев указывает, что влияние французов сменилось немецким влиянием, которое заставило глубже вникнуть в вопросы эстетики и содействовало развитию национального направления в поэзии. С. Шевырев указывает на Жуковского, как на представителя немецкого влияния (Ср., напр., *„Философские отрывки“* Жуковского, в особенности его *„замечания об изящном“*).

Шевырев, конечно, в общем прав; однако, он мог бы упомянуть, что на русском языке все же были сочинения, о которых не следует забывать. Так, напр., П. Чекалевский напечатал *„Рассуждение о свободных художествах с описанием некоторых произведений российских художников“*. Автор не претендует на оригинальность, в предисловии он говорит: „При чтении моем разных иностранных сочинений замечал я для собственного моего употребления некоторые мысли и как в числе оных рассуждений касающиеся до изящных художеств могут быть полезны молодым нашим художникам, то сие самое побудило меня собрание их издать тиснением“. Первое время эстетику преподавали по сочинению Мейнерса, *„Начертаніе эстетики или теорія и исторія изящныхъ искусствъ“*, переведенному на русский язык проф. Сохацким, наставником Мерзлякова; однако, оригинальные мысли встречаются уже в риторике Ломоносова, не говоря о сочинениях Гевлича (*„Объ изящномъ“*, СПб. 1818) и Войцеховича (*„Опытъ начертанія общей теоріи изящныхъ искусствъ“*, М. 1823); „несправедливо было бы умолчать и о книге Галича: *„Опытъ науки изящнаго“*, 1825. Книги Гевлича и Войцеховича написаны главным образом под влиянием вольфовой эстетики, т. е. Баумгартена и Бутервека, хотя у обоих авторов можно найти и кантовские мысли (напр., деление возвышеннаго на математически

и динамически возвышенное). Точно также и Галич в своей книге пользуется немецкими образцами, но в то же время обнаруживает и самостоятельность мысли, и умение систематизировать. Книга распадается на две части, на общую теорию изящного и на анализ отдельных искусств.

На эстетику Галич смотрит как на часть философии. Он различает три ступени развития теории изящного: на первой — красота рассматривалась как „приятная натуральность“, на второй на красоту смотрят как на чувственно познанное совершенство, на третьей — красота является отблеском совершенного бытия. „Истинное и доброе, стремясь к приятному соединению в изящном, стремятся тем самым к чувственному совершенству наружного вида, в котором как в действительном явлении находят для себя границу. Изящное не может служить никаким сторонним видам и имеет свою цель самс в себе“. Все изящное есть идеальное. Галич противопоставляет природу искусству. Искусство не есть подражание природе. В отдельных замечаниях об „искусствах“ и в общем взгляде на природу искусства чувствуются влияние Шеллинга. На поэзию Галич смотрит как на чисто идеальное искусство умственных созерцаний. Поэзия состоит в искусстве свободной фантазии, как внутреннего орудия, творить пластические, живописные, музыкальные и сценические идеалы помощью образованного языка, как внешнего органа, почему прочие искусства всем тем, что в себе имеют, обязаны поэзии вообще, от коей заимствуют сущность, а то что составляет в них отрицание, происходит от особенного органа, коим они выражаются“.

„Опыт науки изящного“ представляет наиболее цельное изложение идеалистической системы эстетики на русском языке, и это произведение может быть рассматриваемо как выражение эстетических теорий, господствовавших в России вплоть до появления знаменитой книги Н. Чернышевского об отношении искусства к действительности. В статьях И. И. Давыдова „О возможности эстетической критики“ („От. Зап.“ 1839), и Надеждина „Об эстетическом образовании“ („Телескоп“, 1831), в книжке М. Розберга „О развитии изящного“ (Дерпт 1839, 2-е изд.); наконец, в ранних критических статьях Белинского мы встречаемся с теми же идеалами, с тем же шеллингианством, который замечен и у Галича. Так, напр., третий тезис М. Розберга, защищенный им на диспуте, гласит: „произведения искусства в эстетическом смысле выше произведений природы“. То же положение находим мы и у Белинского в статье, написанной в 1841 году. „Итак, картина лучше действительности? Да, ландшафт, созданный на полотне талантливым живописцем, лучше всяких живописных видов в природе“. У Галича мы не встречаем вопроса о том, что „лучше или что „выше“, природа или искусство, но он подробно

разбирает (в §§ 58—74) различие между красотой природы и красотой искусства, указывает преимущества и недостатки каждой из областей и приходит к выводу, что „природа в высшем смысле, т. е. как единство неисчерпаемой жизни в бесконечных явлениях оной, есть со стороны деятельности высочайшее искусство, так как со стороны бытия всеобъемлющее его изделие, ибо безусловная изящность, начало свободных искусств, подобно безусловной истине и благодати, вся излита во вселенную, как сосуд Божественных откровений“.

Книга Чернышевского, „Эстетическія отношенія искусства къ дѣйствительности“, есть протест против идеалистической эстетики, господствовавшей в русском интеллигентном обществе, напр., у шеллингианцев Веневитинова и кн. Одоевского и позднее у Тютчева. Мысли Чернышевского представляют вывод из философских воззрений Фейербаха. Содержание сочинения Н. Чернышевского сводится, по его словам, к следующему: „Апология действительности сравнительно с фантазией, стремление доказать, что произведения искусства решительно не могут выдержать сравнения с живой действительностью, вот сущность этого рассуждения“. Вл. Соловьев в своем отзыве о книге Чернышевского, выпущенной в 1893 г. 3-м изданием, указывает еще и на второе существенное положение теории Чернышевского, а именно на утверждение объективной реальности красоты в природе. Соловьев полагает, что оба положения Чернышевского „останутся“<sup>1)</sup>. Но следует указать еще на одно положение Чернышевского, имеющее историческое значение, хотя, может-быть, оно и не останется, а именно на определение прекрасного. „Прекрасное есть жизнь“, говорит Чернышевский, и эту мысль повторили Гюйо и Л. Толстой. Что жизнь прекрасна—это вряд ли вызовет сомнение, но что прекрасное есть жизнь—это весьма оспори́мо.

Трактат Чернышевского имел значительное влияние на русскую критику и на эстетические теории, лежащие в основе критики. Основные идеи книги Чернышевского были восприняты литературной критикой, напр., Писаревым, Добролюбовым и Николаем Соловьевым („Искусство и жизнь“, СПб., 1864). Эти идеи не остались без протеста со стороны защитников чистого искусства. Нет основания подробно следить за тем, как реалистические воззрения Чернышевского развивались в русской критической литературе, потому что никто из последователей Чернышевского не дал полного изложения эстетики; к тому же у большинства из них главный интерес лежал в совершенно иной сфере, а именно в сфере социально-политической, поэтому-

<sup>1)</sup> Соловьев не мог сочувствовать Чернышевскому, как философу, но он желал быть справедливым к своим противникам, как, напр., к Лесевичу, О. Контю и др.

то взамен теории чистого искусства получил распространение утилитарный взгляд на искусство, как на нечто служебное, напр. у Михайловского. Из числа противников Чернышевского особое место принадлежит Аполлону Григорьеву, который старался показать несостоятельность критики чисто эстетической и критики исторической и высказал требование органической критики, рассматривающей искусство в тесной связи с жизнью, но видящей в искусстве не простое отражение жизни, а руководящий ее орган. А. Григорьев, защитник органической критики, может быть рассматриваем, как эстетик славянофильства. Основные идеи его почерпнуты, как это он сам указал, у Шеллинга и Карлейля, Хомякова, Киреевского и К. Аксакова.

На ряду с идеалистической и реалистической эстетикой в России, под влиянием французского и английского позитивизма, появляется новое направление, сводящее понятие красоты к понятию пользы, частью же к понятию удовольствия. Второе из указанных направлений старается выяснить физиологические условия эстетического наслаждения. Вл. Велямович в книге „Психо-физиологическія основанія эстетики“, (СПБ. 1878), старается доказать, что красота в природе и искусстве есть „полезное, полезность которого выражается сложною совокупностью оптических и акустических признаков“, а эстетическое чувство есть „сложная совокупность ощущений утилизации полезностей, сопровождаемая столь же сложной совокупностью наслаждений“. Более интересны труды проф. А. И. Смирнова по эстетике, а именно его „Эстетическое значеніе формы въ произведеніяхъ природы и искусства“ (Казань 1894) и „Эстетика, какъ наука о прекрасномъ въ природѣ и искусствѣ“ (Казань 1894). По мнению проф. Смирнова, эстетика „рассматривает и оценивает факты с точки зрения их отношения к чувствам удовольствия. Лишь после того, как будут открыты и объяснены законы этих состояний вообще, равно как и психо-физиологические особенности и условия эстетических удовольствий и страданий, наука о прекрасном получит твердое основание“. В этом же духе писал о красоте и искусстве Л. Е. Оболенский. — Хотя в эстетическом наслаждении физиологические и ассоциационные условия и играют роль, однако, сведение к ним эстетического наслаждения может повести к таким странным выводам, как, напр., к изложенным в трактате С. Тормазова „Генезисъ смѣха и рѣчи“ (СПБ. 1907). Г. Тормазов находит, что смех оказывает влияние на пищеварение, которое вследствие „хождения человека на двух ногах лишено тех привычных и механических стимулов, которые помогают этому акту у большинства млекопитающих; такое же значение имеет и лай собаки. Хотя значительное количество нужной человеку для содействій его пищеварению

дополнительной работы грудобрышной преграды и утилизируется в виде смеха, тем не менее, одним смехом не насыщается еще вся наличная в них потребность; вследствие вертикального положения своего туловища человек, для поддержания своего здоровья, поскольку оно зависит от хорошего пищеварения, нуждается не только в смехе, но еще и в речи". „Назначение речи", говорит Тормазов, „двойное: социальное и пищеварительное". Странные выводы Тормазова вытекают из физиологической точки зрения на вопросы эстетики.

Мы указали уже на то, что у Михайловского сложился взгляд на искусство, как на сферу служебную, подчиненную социальным требованиям; П. Лавров точно так же, как позднее его и Михайловский, не дал полного, систематического изложения своих воззрений на эстетику; впрочем в его „Трех бесѣдахъ о современномъ значеніи философіи" говорится довольно подробно о творчестве и об искусстве. Лавров не отождествляет теорию искусств с их историей. „Впечатления прекрасного существуют. Сравните их, разберите их, выделите то, что к ним примешивается из других областей,—и факты, вами полученные, будут *фактами эстетики*". Но эстетика и искусство не есть для Лаврова высшая или самоценная сфера деятельности. „Когда идет борьба за отечество или за идею, пусть в минуту отдыха зоолог в своем кабинете исследует формы инфузорий; пусть скульптор в своей мастерской отделывает голову Афродиты. Но минута настала, когда они, не как ученые, не как художники, но как люди, нужны в рядах своих единомышленников; тогда они—нравственные уроды, если не бросят микроскопа и резца, чтобы делом, жизнью служить отечеству или идее".

Исходя из совершенно иных предпосылок и Кавелин, в своей статье „О задачахъ искусства" („Вест. Ев." 1878) приходит в сущности к подобному же результату. „Художественное творчество должно служить в руках художника средством для нравственного действия на людей".

В преемственной связи с Чернышевским стоит марксизм; но марксизм в различных его представителях обнаружил лишь весьма малый интерес к теории эстетики. Будучи по существу философией истории, марксизм естественно пришел к экономическому материализму. В силу исторических условий ему было естественно заинтересоваться и гносеологическими вопросами, но вопросы теоретической эстетики ему были чужды. Естественно ожидать в марксизме отрицание эстетики и отождествление общей теории искусства с историей его; точно также следовало бы ожидать взгляда на искусство, как на сферу служебную; однако, это не вполне подтверждается работами по эстетике.

А. В. Луначарский в „Основах позитивной эстетики“ в сборнике „Очерки реалистического мировоззрения“ считает „единственным благом, единственной красотой—совершеннейшую жизнь“. На эстетику А. Луначарский смотрит как на науку об оценках; эстетическая оценка охватывает собой оценку моральную и логическую. Основа эстетической эмоции есть страдание и удовольствие.—Мысль о том, что эстетика по существу предполагает оценку, с трудом укладывается в исторический материализм, который в первую голову отрицает моральную оценку, но вряд ли соединим и с эстетической, ибо откуда материализм может взять критерий для оценки?

Историчность марксизма покоится на предпосылках, исключаящих возможность каких-либо оценочных суждений в применении к человеческой деятельности; почти на той же точке зрения стоит и историческая школа литературной критики и истории литературы, представляемая в России сочинениями акад. А. Н. Веселовского. Однако, и ему не удалось удержаться в пределах чисто исторического объяснения художественных произведений, когда он от теоретических соображений перешел, напр., к рассмотрению деятельности Жуковского.

Заключительный аккорд в русской эстетике принадлежит двум писателям, родственным по основному направлению, но представляющим в нем два различных полюса,—мы имеем в виду Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева. Оба связывают искусство с религиозной сферой, но на эту сферу оба мыслителя смотрят совершенно различно: Толстой рационалистически, Соловьев мистически. Отсюда происходит то, что Толстой отвергает метафизические определения красоты и смотрит на красоту с субъективной точки зрения, в то время как Соловьев стоит за объективный характер красоты. Оба мыслителя, однако, сходятся в том, что искусство не имеет целью наслаждение. „Люди поймут смысл искусства только тогда“, говорит Толстой, „когда перестанут считать целью этой деятельности красоту, т. е. наслаждение“. Оба мыслителя отвергают теорию искусства ради искусства.

На сочинение Л. Толстого „Что такое искусство?“ нельзя смотреть только как на выражение субъективного мнения, имеющего значение потому, что оно высказано великим художником слова. Определение искусства—оно есть „деятельность, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их“—правильно описывает характер эстетического чувства и цель искусства. Толстой различает истинное искусство от ложного: высший класс общества создал теорию, по которой цель искус-

ства состоит в проявлении красоты и тем самым „сделал мир-лом добра наслаждение“. Такое искусство „могло возникнуть только на рабстве народных масс и может продолжаться только до тех пор, пока будет это рабство“. Источник этого ложного искусства высших классов заключается в том, что они оценивают „чувства не соответственно религиозному сознанию, а степени доставляемого наслаждения“. Истинное искусство есть всемирное религиозное искусство. Признак, отделяющий „настоящее искусство от поддельного—заразительность искусства“. „Чем сильнее заражение, тем лучше искусство, независимо от достоинства чувств, которые оно передает“. Оценка же чувств совершается „религиозным сознанием известного времени“. Искусство и наука тесно связаны: как истинная наука изучает истины, важные для известного времени, так истинное искусство переводит эти истины в область чувств. Важность же научных истин и чувств, передаваемых искусством, определяется „религиозным сознанием *известного времени*“. Искусство есть орган жизни человечества; искусство всегда зависит от науки, но в то же время „искусство должно устранить насилие, и только искусство может сделать это“.—В указанных мыслях Л. Толстого многое заслуживает полного внимания, не вполне понятно только, почему религиозное сознание „известного времени“ может служить критерием истинного искусства и добрых чувств; это было бы понятно лишь в том случае, если бы это религиозное сознание служило органом безусловного; если же этого нет, то может случиться, что религиозное сознание известной эпохи признает ложным то, что ранее тем же сознанием признавалось истинным, и наоборот. В оценке самим Толстым различных художественных произведений, напр., Шекспира и Вагнера, слышится личная склонность, а не объективное суждение.

Критическая оценка теории Толстого была дана между прочим Михайловским, который, после довольно продолжительного отрицания эстетики в 60-х годах, заговорил о том, что можно служить истине и справедливости и в то же время любоваться красотой звезд и цветов.

Эстетика Вл. Соловьева ставит в теснейшую связь красоту и искусство с действительностью, но эта действительность не есть действительность, как ее понимают Чернышевский и Толстой: для Соловьева это жизнь всеединого целого, жизнь абсолюта, обнаруживающаяся в природе и в человеке. Красота играет определенную роль в осуществлении цели, ради коей существует природа и человек. Искусство не противопоставляется природе, а есть продолжение дела природы, поскольку оно касается красоты. Красота есть идея, тождественная по существу с истиной и благом. Все эти определения абсолютного существуют зараз



в одном вечном образе, доступном умственному созерцанию. Но в этом идеальном единстве красоте принадлежит существеннейшая роль. Красота должна сделать мир вечным, исторгнув из него случайность и смерть. Если вообще цель природного и исторического процесса состоит в победе истины над ложью, добра над злом, любви над смертью, то эта цель главнейше достигается именно участием красоты. Как в субъективной сфере любовь вводит объект, на который она направлена, в иллюзорную, правда, вечность, путем чувственной красоты, так и в объективном мире, в природе и в человеке, должна восторжествовать любовь (Бог) над началом тления. Красота искусства, таким образом, выше природной красоты, ибо представляет дальнейшую ее ступень. Из всех искусств высшее—поэзия, в поэзии же лирике принадлежит первое место, ибо в ней обнаруживается подлинная душа человека, того именно в душе человека, что нуждается в откровении.

Статья Соловьева „Красота въ природѣ“ вызвала со стороны В. В. Розанова критику, которую он озаглавил „Красота въ природѣ и ея смысл“. Розанов находит ошибочными взгляды Соловьева, поскольку они навеяны Дарвином. По мнению Розанова, жизненная энергия, заключенная в каждом организме, проявляется тем сильнее, чем развитее его органическое сложение. Жизненное напряжение есть источник красоты в органической природе, и оно раскрывается, как сила скрытой целесообразности, не дающей органическим формам остановиться, пока цель всего органического процесса не достигнута; целесообразность же мешает этим формам слиться в ряд тождественных существ, пока ни в одной особи цель не достигнута. Красота есть особая форма, в которую преобразуется органическая энергия; в ней нет произвольности и искусственности. В безобразном мы всегда угадываем присутствие чего-то смертного, временного, случайного; напротив, все прекрасное исполнено залогов жизни и вечности.— В дальнейшем в статье Розанова содержится применение указанного принципа к красоте в человеке и в историческом процессе. Розанов критикует взгляд Вл. Соловьева, по которому природа не украшает и не устроит животных, как внешний материал, а заставляет их самих устроить и украшать себя. Человек только тем в искусстве отличается от животных, что последние не сознают космических целей воплощения красоты, человек же создает их. Розанов, в сущности, весьма близок к взглядам Вл. Соловьева.

Указанным исчерпывается все существенное в области русской эстетики. Упомянем ради полноты еще о следующих сочинениях: В. А. Гольцев, „Объ искусствѣ“ (М. 1890). В этой книге разобраны теории Велямовича и Л. Оболенского, и

указано на значение мыслей Крамского о живописи. Е. Бобров, „О понятіи искусства“ (Юрьев 1894), развивает воззрения Г. Тейхмюллера. Л. Саккети, „Эстетика въ общедоступномъ изложении“ (СПБ. 1895, I т. и II т. 1917)—компилятивный труд, с богатыми литературными указаниями; к сожалению, на русскую литературу Л. Саккети не обратил должного внимания. А. М. Евлахов, „Введение въ философію художественнаго творчества“, томы I и II, Варшава 1910—12, т. III, Ростов-на-Дону 1917. В этих трех томах весьма резкой и часто субъективной критики содержится много ценного, при чем обращено внимание и на русскую эстетическую литературу.

В нашем очерке мы не останавливались на учебниках риторики и теории словесности, как, напр., на „Опытъ риторики“ А. Рижского (Харьков 1822) или „Краткой эстетики, приименной къ словесности“ И. Шульгина (Вильна 1859).

В заключение нельзя не отметить, что за последние годы появилось большое количество сочинений по психологии творчества: с 1907 года Лезин издает в Харькове сборники под общим заглавием „Вопросы теории и техники творчества“. Пока вышло 7 томов; в них содержится богатый материал по психологии творчества. Внимания заслуживают статьи Овсяннико-Куликовского и многие другие. Некоторые томы ставят себя весьма широкие задачи, напр. том 4-й, в котором проф. Погодин рассматривает „Язык, как творчество“.—Укажем еще на три сочинения, заслуживающие внимания. П. Энгельмейер, „Теория творчества“ (СПБ. 1910), К. Эрберг, „Цѣль творчества“ (М. 1913), и Н. Бердяев, „Смысль творчества“ (М. 1916).

В вопросах эстетики наибольшую важность имеют мысли, высказанные представителями искусства, а не лицами, пишущими об искусстве, но не участвующими в нем деятельно, подобно тому, как и в логике наибольшее значение имеют мысли творцов науки, излагающих свои мысли о методе нахождения истины, а не мысли составителей учебников логики, не участвующих иным способом в создании науки. К сожалению, творцы в области искусства редко имеют досуг или желание систематически высказывать свои взгляды на красоту и искусство. Особенно ценны в этом отношении мысли Л. Толстого и Вл. Соловьева, но и помимо них можно найти много ценного в переписке и заметках различных музыкантов, напр., Серова и Кюи, живописцев, напр., Крамского, и писателей, напр., Жуковского, Рыльева (о поэзии) и Ф. Достоевского. В статье 1861 г., „Г—бовъ и вопросъ объ искусствѣ“ Достоевский критикует воззрения Добролюбова и устанавливает свой взгляд на искусство: первым делом Достоевский требует свободы для искусства; он требует, чтобы не стесняли искусство разными целями и не предписы-

вали ему законов, как это делают теории утилитаристов, а отчасти и теория чистого искусства. Истинное искусство всегда современно. В статье „По поводу выставки“ 1873 г. мы находим у Достоевского превосходное определение жанра. „Жанр есть искусство изображения современной, текущей действительности, которую перечувствовал художник сам лично и видел собственными глазами, в противоположность исторической, напр., действительности, которую нельзя видеть собственными глазами, и которая изображается не в текущем, а уже в законченном виде.—„Портрет“ Гоголя представляет тоже богатый материал для конструкции эстетических теорий.

Замечания и определения эстетического характера можно найти у многих писателей, и они имеют, конечно, свою цену, но в нашем очерке мы должны их обойти молчанием, так как имеем в виду лишь более или менее законченные системы или же основные взгляды на красоту и искусство.—У символистов, группирующихся около журнала „Аполлон“, много эстетических соображений, навеянных Вл. Соловьевым:—Блок прямо признает себя учеником Вл. Соловьева; все же цельной системы пока нет даже у В. Иванова. Много статей по эстетике и в „Мире искусства“, а также и в „Вопросах философии“. В „Русском Обзоре“ (1894) В. Шервуд поместил „Опыт исследования законов искусства“.

В самой общей схеме развитие русской эстетики может быть представлено следующим образом: сначала господство французских теорий (Батте и др.), выразившееся в переводной литературе и в некоторых журнальных статьях, потом, начиная с Галича,—господство немецкой эстетики, сначала Вольфовой, потом Шеллинга и Гегеля, в 30-х 40-х и 50-х годах. С 1855 года—с появления книги Чернышевского—господство реалистических взглядов, отрицание искусства для искусства, подчеркивание социологического значения искусства и его служебной роли. С 80-х годов прошлого столетия возврат к идеалистической эстетике под влиянием Вл. Соловьева. В Толстом представлены оба направления—реализм и идеализм, хотя они не вполне согласованы между собой.

Д. Перейдем теперь к рассмотрению сочинений по этике. Русская философия была и остается до настоящего времени религиозно-нравственной. Религиозные вопросы и тесно с ними связанные—этические занимают русских мыслителей, при этом, однако, главный интерес сосредоточен не на критическом обосновании этических понятий, а на решении практических проблем социального и политического характера, сообразно определенным философским доктринам. Вследствие этого получается довольно неожиданная картина: несмотря на то, что в художе-

ственной литературе, в литературной критике и в публицистике постоянно обсуждаются этические проблемы, несмотря на то, что вся древняя русская литература изобилует посланиями и поучениями нравственного характера, теоретических трактатов, посвященных анализу нравственных явлений, очень немного. Некоторое объяснение этого обстоятельства заключается в том, что этика никогда не входила как отдельный предмет в состав университетского преподавания. Правда, в духовных академиях преподавалось и преподается и до настоящего времени „Нравственное Бгословие“, а в университетах в конце XVIII века и в начале XIX преподавалось естественное право, замененное впоследствии философией права, однако, в соответственных курсах этике отводилось лишь второстепенное место, первое же принадлежало или богословию или же праву. В Киево-Могилянской Академии уделялось некоторое внимание и преподаванию аристотелевой этики, как это видно на учебниках, употреблявшихся в коллегии, а также на диссертациях, подвергавшихся обсуждению. Для примера укажу на сочинение иеромонаха Михаила Корчинского, Академии Киевской префекта, учителя философии, „Философія Аристотелева по умствованію періпатетиковъ изданная“, Киев 1745. В этой книге, посвященной графу Алексею Григорьевичу Разумовскому, содержатся тезисы на латинском и русском языках, расположенные в двух частях: в первой части семь тезисов из теоретической философии, во второй — четыре из практической. Что и в Московской Славено-Греко-Латинской Академии учению о нравственности было уделено некоторое внимание, это видно, напр., из того, что некто У. А. М. перевел с латинского языка „Еразма Роттердамскаго молодымъ дѣтямъ науку, какъ должно себя вести и обходиться съ другими и Іоанна Лудовика руководство къ мудрости. Для пользы обучающагося в Московской Славено-Греко-Латинской Академіи юншества“, М. 1788.

Вообще же, в XVIII веке было переведено большое количество сочинений о нравственных предметах, но было весьма мало оригинальных русских мыслителей, за исключением Г. С. Сковороды, ибо сочинение Максимовича „Театрон нравоучительный“ (1708 г.) и „Иеника іерополитика“ Афанасия Миславского (Киев 1712), содержат в себе много нравоучительного и поучительного, но весьма мало философского. Самое обширное сочинение по вопросам этики принадлежит В. Тредьяковскому, который в предуведомлениях к 3, 5, 6, 7, 11—15, томам перевода „Римской Истории“ Роллена изложил в весьма многословной форме курс естественного права и этики. Это весьма обширное произведение составлено, главным образом, по

Пуффендорфу <sup>1)</sup> и Томазию; оно показывает ученость Тредьяковского, но в тоже время и его многословие и отсутствие оригинальности. Вся область практической философии делится у Тредьяковского на 3 части: на учение о нравственности, на нравственную теологию и дикеософию или естественное право; первая поκειται на разуме, вторая на откровении, третья на велении верховного правителя. В рассуждениях Тредьяковского о свободе воли, о совести и о высшем благе мало оригинального. Естественное право изложено целиком по Пуффендорфу, а этика по Гентциению. Кроме Тредьяковского некоторого внимания заслуживает трехтомный „Путеводитель к истинному состоянию“, приписываемый А. Т. Болотову, автору „Записок“ и „Дѣтской философии“. Сочинение Болотова составлено по немецким сочинениям эпохи просвещения.— Любопытнее, может быть, речь М. Складана „О причинах и действиях страстей душевных, также о способе умерять и укрощать оныя для благополучной и спокойной жизни“. (Москва 1794).—Очень характерно для нравоучения XVIII века сочинение священно-служителя М. Десницкого) „Изображение ветхаго, внѣшняго, плотскаго и новаго внутренняго, духовнаго чловѣка“, СПб. 1798 г., части I и II. По своему содержанию оно совпадает с „Духовными основами жизни“ Вл. Соловьева; в нем рассмотрены вопросы о двойственной природе человека, о его грехах и пороках, а также о путях спасения истинной верою, покаянием, молитвами и смирением. Во всех упомянутых сочинениях вопросы этики рассматриваются не с точки зрения аналитического их выяснения, поэтому философский интерес их незначителен; может быть, некоторое исключение составляет краткое „Разсуждение о истинномъ чловѣческомъ благѣ“ Давыдовского (1782 г.).

„Курсы Нравственного богословия“, некоторые читались в духовных академиях в первой половине XIX века, способны были воспитать одно отвращение к этой в высшей степени интересной и важной отрасли знания“. „Печальное состояние у нас науки о нравственности грозит еще увеличиться“. Олесницкий („Исторія нравственности“, Киев 1882), которому принадлежат эти суждения, пытался реформировать учение о нравственности: в обширном введении к своему труду он пытается определить метод, которого должна держаться этика, и материал, которым она должна пользоваться; однако, указание на эмпирический метод и опытный материал не устранили недостатки, отмеченные в сочинениях по нравственному богословию,—недостатки, связанные

<sup>1)</sup> Сочинение Пуффендорфа „О должностях гражданина и человека“ было в 1786 году Св. Синодом признана руководством по нравоучению.

с самой постановкою дела и вытекающие из отсутствия научной свободы в исследовании предмета <sup>1)</sup>).

В подобном же положении было и преподавание „естественного права“ или впоследствии „философии права“ в университетах; Куницын, Лодий и Солнцев и их курсы естественного права испытали на себе гонение со стороны властей (курс Солнцева до настоящего времени хранится в рукописи в Казани). В более новых сочинениях, напр., Чичерина или Коркунова учение о нравственности рассматривается главным образом со стороны его отличия от права и не излагается во всем его объеме: то же самое следует сказать и о психологических сочинениях, как-то: Снегирева и Несмелова, в которых вопросы нравственности рассматриваются с точки зрения слишком узкой, объясняемой целью этих сочинений.

Наши западники и славянофилы с их различными разветвлениями вплоть до марксистов постоянно вращаются в кругу этических вопросов; однако, они берут их не в их чистоте, а со стороны политической и социологической, и для них важна не столько систематическая обработка их и аналитическое выяснение основ нравственности, сколько практическое применение и опытное оправдание отвлеченных принципов; они стремятся к изменению действительности сообразно теориям, которые в большинстве случаев приняты без достаточной критики.

Всеми указанными причинами объясняется то на первый взгляд странное явление, что, при основной религиозно-этической тенденции русской философии, мы находим в ней весьма немного изложений цельных систем нравственности.

По отдельным вопросам нравственности литература довольно богата; так, напр., много исторических исследований различных этических направлений и школ. Для примера назовем исследование А. Мальцева, „Нравственная философия утилитаризма“ (СПб. 1879) и сочинение И. Попова, „Естественный нравственный закон“ (Серг. Пос. 1897), в котором обстоятельно и критически изложено учение утилитаризма, морали чувства, учения Канта и Гербарта. Вопрос о свободе воли рассматривался неоднократно, притом в различных направлениях: в то время как иеромонах Антоний (Храповицкий) приводит психологические данные в пользу свободы воли, а Астафьев ищет в усиллии, не подчиненном законам механической причинности, определяющую причину жизни человека и основание свободы, в это время М. Сеченов на чисто отрицает всякую свободу воли. Примирить природную необходимость с фактом сознания свободы тщетно пытались русские субъективисты, особенно П. Лавров.

<sup>1)</sup> О методе этики писал А. М. Щербина (ср. „Методология этики“, М. 1914).

признававший свободу миражем и строивший все-таки нравственность на признании свободы. Любопытные критические замечания по этому поводу можно найти в книге П. Нежданова, „Нравственность“ (М. 1898), защищающей идею свободы воли. Вопросу о свободе воли посвящены в 3-м выпуске „Трудов Московского Психологического Общества“, статьи проф. Грота, Лопатина, Бугаева, Токарского и Корсакова. — Статья Лопатина примыкает к воззрениям Соловьева и Канта. Соловьев неоднократно касался вопроса о свободе воли, притом делал это весьма осторожно, так, напр., в статье в энциклопедическом словаре он изложил вопрос только с исторической точки зрения, не коснувшись догматической стороны. В „Оправдании добра“ он делает намек, что понимает свободу как и бл. Августин, т. е. допускает свободу в зле только; в добре человек определен благодатью. На кантовской точке зрения стоит А. И. Введенский и в вопросе о свободе. Введенский утверждает, что вопрос о свободе на почве знания не может быть решен, что он относится к области веры, причем тот, кто придает нравственным правилам характер безусловности, будет признавать свободу воли; тот же, напротив, кто стоит за относительный характер нравственности, должен отрицать свободу воли. Защитниками свободы являются и юристы Чичерин (в „Философии права“) и Н. Зверев и педагог Ушинский. — В курсах психологии также отводится место вопросу о свободе воли; так, напр., в психологии Владислава в в особой главе изложены его взгляды на свободу, родственные Лоцевским. В книге Кавелина „Задачи психологии“ высказывается довольно неопределенный взгляд на свободу, но этот взгляд послужил поводом для весьма определенных мыслей Ю. Самарина о свободе, изложенных в замечаниях на книгу Кавелина и в письме к Герцену.

Такое же разногласие встречаем мы и в вопросе о высшем благе. В наиболее значительном по этому предмету сочинении, а именно Н. Г. Дебольского, „О высшемъ благѣ или верховной цѣли нравственной дѣятельности“ (СПб. 1886), во введении разобраны некоторые учения русской этики, как, напр., П. Лаврова, Михайловского, Кареева, Киреевского, Аксакова и Соловьева; автор приходит к заключению, что „высшее благо состоит в самосохранении верховного неделимого“, при чем под верховным неделимым автор разумеет народность, т. е. всесторонний и сознательный общественный союз людей. — О том, как велик интерес к этическим вопросам, можно судить по тому, что сборники „Проблемы идеализма“ и „Вѣхи“ почти целиком посвящены вопросам нравственного порядка.

Изложению этики в целом посвящена книга А. Дроздова: „Опыт системы нравственной философии“, СПб. 1835; пожалуй,

здесь же следует упомянуть и об „Очеркахъ вопросовъ практической философіи“ П. Лаврова (СПБ. 1860), „Задачахъ этики“ Кавелина (СПБ. 1885), и о кн. Д. П. Львова „Принципы этики“ (М. 1890, 2 изд.) Однако, единственной законченной системой этики на русском языке является „Оправданіе добра“ Вл. Соловьева. На это сочинение можно смотреть весьма различно; можно отрицать научное его значение и считать его назидательной книгой, приятным и душеспасительным чтением. Сам автор смотрел на нее иначе, он считал, что „из камня истины выходит сей ручей“. Он мог, конечно, ошибаться; допустив даже, что правы те, кто не придает особого значения „Оправданію добра“, все же это сочинение чрезвычайно характерно для русской философии и в этом отношении сохраняет навсегда свое значение. Соловьев писал Карееву: „Я ведь этику не отделяю от религии, а религию не отделяю от положительного откровения, а положительное откровение не отделяю от церкви“; таким образом он ставит в непосредственную зависимость нравственность от христианского православного учения, т. е. делает то самое, что до него делало множество русских писателей. Во-вторых, Соловьев смотрит на свое сочинение не только как на теоретический трактат, но и как на сочинение, могущее влиять на душу человека, усиливая в нем нравственные стремления: „во время писания этой книги“, говорит он „я иногда испытывал от нее нравственную пользу; быть-может, это ручается за то, что мой труд не останется вовсе бесполезным для читателей“.

Таким образом труд Соловьева примыкает как последнее звено к целому ряду посланий и поучений, которыми переполнена вся древняя Русь, и которые в измененной форме и с обновленным содержанием продолжают существовать до настоящего времени. Ибо что иное содержит в себе современная публицистика разных толков, как не скрытые послания и поучения? Наконец, третья характерная черта для русского взгляда на этику, встречающаяся и у Соловьева, заключается в том, что нравственность ставится постоянно в связь с общим, с объективным. Подобно тому, как в гносеологии субъективизм не находит сочувствия в русских мыслителях и они стремятся к объекту, к объективному познанию, так и в этике личная, субъективная, эгоистическая мораль признается недостаточной и переходит в искание общественной и общечеловеческой морали; этическая проблема разрастается в философию истории. Даже для Л. Толстого с его анархизмом штирнеровская точка зрения в его „Единственном“ оказывается неприемлемой. Характерно, что даже натуралисты защищают общественную, альтруистическую мораль, как, напр., Бекетов; и А. Яроцкий в книге „Альтруистическая мораль и ея индивидуалистическое



обоснование" (Юрьев 1914) считает альтруистическую деятельность фактором, благоприятствующим прочным проявлениям души и вытекающим из инстинктивного нравственного импульса. Вот это сочетание этики с проблемами философии истории, столь характерное, напр., для славянофилов, находит себе оправдание во взглядах Вл. Соловьева.

Указанным, однако, не исчерпывается, по нашему мнению, значение книги Соловьева. Она имеет значение и чисто-научное и философское. Мы укажем здесь лишь на две стороны, в которых это значение открывается: во-первых, критика мнимых начал нравственности или различных видов эвдаимонизма и отвлеченного субъективизма принадлежит к лучшему, что написано по этой части не только в русской, но и в западно-европейской литературе; во-вторых, анализ стыда как первичной основы нравственности столь же тонок, сколь и оригинален. Это настоящий вклад в науку о человеческих действиях.

Этика Л. Толстого поконит, как и соловьевская, на религиозной основе, но в остальном представляет прямую ее противоположность. Дело в том, что религию и веру Толстой понимает рационалистически, Соловьев же мистически. Из различных определений веры, даваемых Толстым (напр., вера есть знание смысла жизни), видно, что он отождествляет веру с разумом, а так как он не отличает веры от религии, то и религия для него есть не что иное, как свет разума. Смысл человеческой жизни открылся Толстому внезапно, как своего рода озарение. Он понял, что смысл учения Христа заключается в непротравлении элу. Это учение отвергнуто церковью и наукою, поэтому вся наша жизнь пошла по неправильному пути. Царство Божие на земле наступит, когда мы вернемся к истинному учению, из которого следует отрицание современного права, государства и основ общественной жизни <sup>1)</sup>.

Этика Толстого, как и его эстетика, представляет своеобразное сочетание самых разнообразных и противоречивых элементов. Рационализировать религию и веру невозможно, но уничтожив в то же время существо религии. Критика эгического учения Толстого проведена у Соловьева весьма правильно.

Е. Термин философии истории довольно неопределенный. Всякое изображение исторических событий, возвышающееся над простым рассказом, над прагматизмом, ищущее смысла в исторических событиях, уже считается философией, но философское изложение истории не есть еще философия истории: основным признаком философии есть ее универсальность, поэтому филосо-

<sup>1)</sup> Об этике Толстого см. Валентин Булгаков „Христианская этика“ (М. 1913).

фия должна рассматривать историю как нечто целое, идейно законченное, имеющее начало и конец, и так как в истории проявляется человеческая деятельность, которая определяется целями, то и всякая философия истории является, в конце концов рассмотрением всей истории с точки зрения ее конечных целей. Исторический процесс, не будучи законченным, представляет возможность лишь применения гадательных целей, которые, в свою очередь, зависят от решения общих метафизических проблем.

Из сказанного следует, что к философии истории нельзя относить философское рассмотрение какого-либо отдельного события или эпохи, вне их связи со всей историей; к ней не относится также и все то, что составляет задачу методологии истории, критики источников и т. д.; наконец, к ней не относится и то, что обычно составляет содержание социологии, т. е. отвлеченной науки об обществе, отличной от конкретной науки. отождествление философии истории с социологией, как оно, например, встречается у П. Барта, представляется неправильным.

К области философии истории относится один вопрос, но и этого одного вполне для нее достаточно—это вопрос о смысле жизни и смысле исторических событий; от решения этого вопроса зависят и все остальные, относящиеся к философии истории, а именно проблема исторических законов, проблема прогресса или промьсла и проблема о роли личности, массы и народности в историческом процессе. Если к этому прибавить еще вопрос о сущности истории, или о том, что является движущим началом истории, то круг всех философских вопросов этим и исчерпывается. Подобно тому, как в индивидуальном сознании мы отличаем содержание сознания от акта или процесса, так и в истории мы со стороны идеального содержания найдем лишь борьбу веры и разума, веры и неверия, а со стороны процесса борьбу потребностей (голод) и страстей (любовь и ненависть).

Все указанные вопросы тесно связаны между собою и проистекают из представления о цели и смысле человеческой жизни. Если неверие и разум видят цель жизни в индивидуальном существовании и отрицают бессмертие, то вместе с тем они не могут говорить об исторических законах, ибо эти законы зависят от целей, а не от причин, действующих в материальной природе; не могут они говорить и о промьсле. Бессмертие предполагает, что земная жизнь человека не есть цель сама по себе, а лишь некоторое преддверие и средство для осуществления целей, лежащих вне ее; но можно смотреть на человека как на средство и не признавая личного бессмертия, так, напр., смотрит на человека теория прогресса, для которой человек есть средство, не имеющее значения само по себе и гибнущее вместе

с осуществлением цели. Теория прогресса требует жертв индивидуальной жизни для бессмертного человечества, для его счастья в будущем, но непонятен смысл этой жертвы, если более счастливое человечество, в свою очередь, погибнет, как погибли несчастные орудия его земного благополучия. Совершенно иное дело, если смотреть на человека как на средство осуществления идеальных целей, которые не уничтожают, а сохраняют человека в ином плане, в котором каждому будет воздано согласно прожитой земной жизни. Земная жизнь получает значение некоторого педагогического воздействия, в котором как благодати, так и свободе уделено определенное место. С точки зрения учения о прогрессе и учения о Царстве Божьем можно говорить об исторических законах, которые суть не что иное, как пути достижения блаженства на земле и вечной жизни в Царстве Божьем.

Роль личности или народности в истории определяется точно также целью, которая ограничивает в известной мере свободу человека. Если понятие прогресса отождествлять с эволюцией, то придется отрицать вместе с тем и свободу и сводить роль человека в историческом процессе к минимуму, но то же самое может получиться и в том случае, если принижать человека по сравнению с Божеством, тогда можно представить себе свободу ограниченной благодатью и осуществляющейся лишь в эле, или же, окончательно устранив свободу, говорить о предопределении, как это делал Кальвин.

Русская литература не богата специальными исследованиями по философии истории, но интерес к этим вопросам в ней проявлялся очень живой. Уже у летописцев есть определенный взгляд на исторический процесс,—в людских делах они видят Божий промысел, и в бедствиях, которыми полна история всех времен и народов, они усматривают наказание за грехи. Конечно, взгляд этот оправдывается только фактически, а не теоретически. Старец Филофей, пожалуй, имеет право на звание первого философа истории, поскольку он учил, что после падения первого и второго Рима всемирно-историческое значение должно принадлежать России или Третьему Риму, на долю которого выпало хранить чистоту православия. Филофей таким образом связывал свое историческое учение с религиозным, т. е. вводил представление абсолютного порядка; поэтому мы и в правесчитать его философом истории. То же самое с несколько иной точки зрения делал и Иван Пересветов, противопоставивший веру правде и наставлявший на необходимости осуществления правды. „Вера христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет“. Правда по Пересветову есть Божеская заповедь, и эту заповедь на земле должен осуществить неограниченный

монарх. Решительным защитником неограниченной власти монарха был и Иоанн Грозный в своих посланиях к князю Курбскому. Грозный учит, что его власть происходит от Бога и всякое противодействие воли царя есть нарушение воли Божией. Как ни слабы эти первые попытки толкования исторических явлений с точки зрения безусловного начала, но они представляют первые попытки философского освящения истории, получившие дальнейшее развитие у Феофана Прокоповича в его „Правде воли монаршей“ и у историков, напр., Щербатова, Болтина и далее у Карамзина и Погодина и, наконец, у славянофилов. Феофан учит: „Всякий государь, наследием или избранием скипетр получивший, от Бога оное приемлет. Богом бо царие царствуют и сильнии пишут правду: от Господа дается им держава и сила от Вышнего“. Царь поэтому является наместником Бога на земле. Щербатов и Болтин являются предшественниками славянофилов в том отношении, что и они идеализовали до-Петровскую Русь и критиковали культуру запада. Славянофилы и западники восприняли немецкий идеализм, первые по преимуществу в форме шеллингизма, вторые в форме гегельянства. Киреевский сначала представлял себе будущее России как некоторое участие в западной жизни. В статьях от 1852 и 1856 он уже противопоставляет запад востоку и учит что, Россия спасет человечество, синтезируя начала запада и востока. Хомяков дополнил теологическое учение Киреевского. Константин Аксаков—учение о государстве. Для Хомякова, как и для Киреевского истинное содержание человека выражается в его религии и истории, поэтому есть лишь обнаружение и развитие религиозного сознания. Двигателем истории является вера; сама история есть борьба свободы и необходимости, в которой победа должна принадлежать свободе. Как Бог един, так и истина и церковь едины. Рим отделился от истинного учения, восточная церковь осталась ему верна. У Хомякова национальная нотка сильнее подчеркнута, чем у Киреевского. Свои мессианские идеи он выражал и в поэтической форме.

России Бог дал святой удел:

Хранить для мира достоянье  
Высоких жертв и чистых дел;  
Хранить племен святое братство  
Любви живительный сосуд,  
И веры племенной богатство  
И правду и бескровный суд....

В другом стихотворении он пишет:

Иди! тебя зовут народы.  
И, совершив свой бранный пир,  
Даруй им дар святой свободы,  
Дай мысли жизнь, дай жизни мир...

Масарик в своей книге о религиозной философии в России обратил внимание на тот характерный факт, что Гегель характеризует немцев и их отношение к религии совершенно теми же чертами, какими Хомяков рисует русских и их отношение к православию. Может-быть, сущность всякого национализма по необходимости выражается в одинаковых терминах, но в применении их к различным носителям.

Русское гегелианство пошло по иному пути, оно вскоре становится интернациональным, принцип веры заменяется разумом, и Промысл—учением о прогрессе. Самая философия истории постепенно превращается в социологию и подпадает под влияние позитивизма: Лавров и субъективисты (Михайловский и Кареев) с одной стороны, и экономический материализм с другой стороны—представляют в этом отношении наиболее характерные явления. Вся литературу по социологии читатель легко найдет в книге Кареева „Введение в социологию“ (последнее издание 1913 г.) Нельзя не отметить, что социология до сих пор еще ушла весьма не далеко от своего родоначальника Конта, как это видно, напр., по книге М. Когалевского (Социология“ 1910).

Некоторым синтезом двух направлений в философии истории является Вл. Словьев, при чем основные идеи Соловьева не отличаются от идей славянофилов. На историю Словьев смотрит как на продолжение космического эволюционного процесса, но этот процесс определяется у него конечной целью, а не начальными причинами. Он справедливо критикует идею бесконечного прогресса. Для него смысл исторического процесса заключается в достижении Царства Божия, в котором любовь торжествует над смертью. Ход истории представляет постепенное осуществление истины христианства. Задача эта не удалась ни Византии, ни Риму; первая только номинально признавала православие, в действительности же следовала совершенно иным началам, второй точно также пошел по неправильному пути, приведшему к потере идеи единства человечества, вследствие соперничества веры и разума, церкви и государства. Третьему Риму предстоит задача осуществления христианских начал путем соединения церквей и тем самым объединения единого человечества.

— В начале великой войны, вызвавшей сильный национальный подъем, идеи славянофилов и Вл. Соловьева получили если не дальнейшее развитие, то во всяком случае освящение и некоторое пополнение в серии книжек вышедшей под заглавием „Война и культура“. Отметить следует кн. Е. Н. Трубецкого „Национальный вопрос“, „Константинополь и святая София“ (и его же „Смысл жизни“, не принадлежащий к этой серии),

Волжского— „Святая Русь и русское призвание“, С. Булгакова „Война и русское самосознание“, Вл. Эрн „Время славянофильствует“ М. Эдеховского. „О польском религиозном сознании“.

Ж. Было бы странно, если бы у народа столь склонного к мистицизму, в жизни коего религия играла такую видную роль— по крайней мере литература Киевского и Московского периодов почти исключительно религиозно-нравственная—не было бы философии религии; если, однако, русская литература в этой области не отличается богатством, то объяснить это обстоятельство не трудно: дело в том, что духовная цензура не позволяла свободного выражения мыслей относительно вопросов религиозных, философия же вообще требует свободы мысли и выражения ее; это же является необходимым условием развития и философии религии. С другой стороны, однако, философия совершенно необходима для религии и для религиозной веры. Наука, искусство и политическая деятельность возможны без философии, но не религия, которая сама собою наводит на философию и нуждается в последней в качестве своей опоры: философия по отношению религии имеет двойную роль, подобно стреле Геракла—она и уничтожает религию, она же и служит ей главной опорой.

Хоть русской богословской мысли жилось не особенно легко, но и в рамках, дозволенных цензурой, она все же развивалась и росла; оно и не могло быть иначе при существовании пяти духовных академий, из коих каждая имела свой орган („Богословской Вестник“ в Москве, „Вера и разум“ в Харькове, „Православный Собеседник“ в Казани, „Православное обозрение“ и „Христианское Чтение“ в Петербурге и „Известия Киевской Духовной Академии“), в которых читались разнообразные богословские курсы, в том числе и курсы по философии религии. Отметим, что было предпринято издание „Богословской энциклопедии“, остановившейся к сожалению, на букве К.—Остановимся на главнейших направлениях русской религиозно-философской мысли и укажем главнейшие сочинения этой отрасли. Много сочинений касаются истории религии, из них некоторые пользуются заслуженной славой, как, например, сочинение Хрисанфа „Религии древнего мира“, (СПб. 1878), и сочинения Васильева, Минаева и Щербатского о буддизме, но мы о них говорить не станем; довольно полный библиографический указатель подобного рода сочинений составлен кн. Трубецким и приложен ко 2-ому тому перевода сочинений Шантепи де ла Соссе „История религий“ (М. 1899).

Различные направления западной мысли, конечно, положили свой отпечаток и на философию религии: так, например, рационализм Христиана Вольфа отразился на мнениях Ломоносова об отношении веры и знания. Если французское вольнодумство энциклопедистов не могло найти себе полного и систематического

выр  
кса  
ра  
обра  
Бож  
и А  
тия  
наше  
стар  
веру  
ской  
спир  
част  
софи  
на а  
шен  
явле  
быть  
речи  
ныи  
прос  
щий  
мнен  
до  
досто  
музы  
ний

рели  
ского  
значе  
рают  
мнен  
сужде  
в од  
дела  
ние  
для  
духов  
свет  
руж  
перв  
ализ  
рели  
лось

выражения в русских сочинениях, то мистицизм эпохи Александра I представлен довольно характерно в сочинении М. Сперанского. Если критицизм Канта сначала выразился главным образом в опровержениях его опровержений доказательств бытия Божия (ср. наприм. Голубинский, Кудрявцев-Платонов и Аквилонov, „О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия“, СПб. 1905. Глава 15 и 16-ая), то впоследствии он нашел себе защитника в лице А. И. Введенского, который старался разграничить веру и знание и построить религиозную веру на нравственном начале. Особенное значение имел для русской религиозно-философской мысли Шеллинг, идеи которого восприняты И. Киреевским и Хомяковым, а через них отчасти и Соловьевым. Гегельянство отразилось, напр., на сочинении Чичерина „Наука и религия“, позитивизм Фейербаха на антропологизме П. Лаврова, в котором отрицательное отношение к религии сочеталось с большим интересом к религиозным явлениям, представлявшим с его точки зрения пережиток первобытных эпох культуры человечества. Это внутреннее противоречие любопытно сопоставить с мнением Чернышевского, выраженным в критике на книгу Новицкого (история философии), что вопросы религии может заниматься лишь неверующий, ибо верующий всегда будет защищать догматическую точку зрения. В этом мнении, может-быть, и есть доля истины, но его необходимо дополнить другим, а именно, что неверующий, вовсе не имея доступа к религии, является в роли глухого, слушающего о музыке:—Фейербах служил предметом бесчисленных опровержений с точки зрения православной.

Возрождение метафизики было и возрождением интереса к религии, не внешнего исторического, а внутреннего и философского. Опять религия, как в старом славянофильстве, получает значение центрального факта человеческой жизни, который стараются всесторонне уяснить в силу высказанного Соловьевым мнения, что о делах религии не только можно, но и должно рассуждать. Соловьеву же принадлежит тезис, который он развил в одной речи, что неверующие для истинного развития религии сделали больше, чем верующие; этот тезис получает подтверждение в русской литературе, в которой светские богословы сделали для разъяснения религии если не более, то столько же, сколько и духовные (ср. книгу священника Н. Р. Антонова, „Русские светские богословы“, т. I. СПб. 1912). Религиозный интерес обнаружил не только философские круги, но и те, у которых на первом плане стояла политика; различные направления социализма и марксизма должны были определить свое отношение к религии, т. е. заменить чем-либо христианскую догматику: делалось это отчасти по рецепту известной переводной книги Лютгенау

„Естественная и социальная религия“, применявшей принципы экономического материализма к религии.—Вскоре впрочем часть марксистов откололась от основного ствола и образовала группу раскаявшихся марксистов, к числу которых принадлежит талантливый С. Булгаков и Н. Бердяев, сблизившиеся постепенно с церковной жизнью и православием. Участие светских писателей в религиозной христианской литературе объясняется отчасти догматической неопределенностью православия и вообще восточной церкви; относительно многих коренных вопросов догматики в православии нет догматических постановлений. Это зависит от того, что не было вселенских соборов (после седьмого), между тем условия жизни постепенно осложнялись, церковная же жизнь оставалась на точке замерзания, поэтому расхождение между церковью и умственной жизнью лаиков становилось все значительнее. Естественно поэтому стремление сблизить религию и науку, церковь и государство, сделать одним словом религию более жизненной и вместе с тем жизнь более религиозной; в этом отношении очень любопытное явление представляет религиозно-философское общество в Петербурге и его история. Если у светских писателей, в роде Мережковского это омирщение церкви иногда шло слишком далеко, а иногда и прямо в сторону (Розанов), то в виде реакции против этого направления появляется среди духовных писателей течение, желающее оградить церковную жизнь, оживить ее через возвращение к источнику всякой религиозной жизни, к мистике (Флоренский, С. Машкин, г-жа Шмидт и др.).

Все-таки наиболее крупными явлениями в религиозной мысли остаются до настоящего времени В. Соловьев и Л. Толстой, два антипода—один церковный учитель, а другой ереснарх. Менее значительна струя, идущая от Неплюева и кн. Дадияни и разных видов сектантов, как-то: пашковцы, духоборы и т. д. (о них см. А. Пругазин, „Раскол сверху“, СПб. 1900. Его же о мистицизме в русском народе и обществе. С. В. 1885. № 3). Неплюев представляет интересное явление, не столько через его теоретические сочинения в роде „Что есть истина“, Лейпциг 1893. „Путь веры“, Серг. Пос. 1907, „Христианское мировоззрение“, Берлин 1894 и др., сколько благодаря его попытке осуществить христианские начала жизни в братских общинах.

На ряду с различными течениями религиозно-философской мысли возникли две чисто-научные дисциплины, имеющие своим предметом религиозное сознание; первая на почве христианской религии—это критика текста, как она практиковалась в тюбингенской школе, вторая на почве исторической—это сравнительное изучение различных религий у различных народов и в разные времена. Эти две чисто-научные дисциплины не могли не

име  
рое  
к в

лите  
ука  
рее  
три  
Авто  
щно  
и ко  
как  
отве  
реля  
Пла  
осно  
сто  
анал  
пре  
лема  
рели  
христ  
так  
пост  
вий  
как  
объе

де н  
М. 18  
соф  
и пан  
истор  
рели  
тель

Бож  
ным  
ненн  
разн  
Соло  
Таре  
Воскр  
лишь  
няе



иметь большого влияния на самое религиозное сознание, которое должно было определить, так или иначе, свое отношение к выводам обоих указанных дисциплин.

От указания направлений перейдем теперь к обозрению литературы. Из духовно-академической литературы достаточно указать три имени Кудрявцева-Платонова, В. Несмелова и Тареева. Второй том сочинений Кудрявцева-Платонова (все три выпуска) посвящен статьям по естественному богословию. Автор говорит об источниках идеи Божества, о религии, ее сущности и происхождении, о различных формах первобытной религии и кончает рассуждением о различных видах религиозного сознания, как-то о деизме, пантеизме, атеизме; очень значительное место отведено доказательствам бытия Божия. Все вопросы философии религии весьма обстоятельно рассмотрены проф. Кудрявцевым-Платоновым в духе православия. Проф. Тареев выяснению основ христианства посвятил весьма обширное сочинение, состоящее из нескольких томов, причем один специально занят анализом цели и смысла жизни. Второй том „Науки о человеке“, профес. Несмелова трактует о религиозно-философских проблемах, например, о проблеме зла. Значение для философии религии имеет также труд С. Зарина „Аскетизм по православно-христианскому учению“ СПб. 1907. 2 тома. Понятие аскетизма так тесно связано с сущностью христианства, что Зарину постоянно приходится касаться обще-философских вопросов. Первый том посвящен обозрению литературы по аскетизму, при чем как самый вопрос, так и литература берутся в весьма широком объеме. Второй том посвящен раскрытию вопроса.

Несправедливо было бы умолчать о трудах Алексея Введенского („Вера в Бога, ее происхождение и основания“, М. 1891 и др.), Прот. Галахова („О религии, богословско-философское исследование“, Томск 1911) и Н. Боголюбова („Теизм и пантеизм“, Нижн. Нов. 1899, и „Философии религии“, Часть I историческая, Киев 1915). Последний рассматривает различные религии в их постепенном развитии и следует принципам сравнительного изучения религий.

В. Никольский посвятил сочинение „Вера в промысл Божий и ее основания“ Казань 1896. Н. Виноградов — „Конечным судьбам мира и человека“ М. 1889. Очень любопытно сочинение А. Туберовского „Воскресение Христова“ 1915. Автор различает космологическую идеологию Воскресения Христа Вл. Соловьева от антропологической В. Несмелова и от евангельской — Тареева; последний в философии евангельской истории учит, что Воскресение Христово не есть причина всеобщего воскресения, а лишь воскресение сынов Божиих, сам Туберовский, хотя и склоняется к пониманию воскресения в духе проф. Тареева, но хо-

чет выдвинуть принцип мистического разума. Наконец, нельзя обойти молчанием талантливой книги свящ. Павла Флоренского „Столп и утверждение истины“ (М. 1914), столь богатой не только идеями, но и эрудицией. В примечаниях к 12-ти письмам, в которых изложена система П. Флоренского, занимающих 200 страниц, раскрывается изумительная богословская ученость автора; что касается идеальной стороны книги, то на ряду с глубокими христианскими представлениями встречаются и такие, которые заставляют задуматься над опасностью мистики.

Из марксистской литературы упомянем о книге А. Луначарского „Религия и социализм“ СПб. 1908. 2 части. Из попыток оживления православия и омирщения христианства упомянем книги П. Бердяева—„Новое религиозное сознание и общественность“ и сборник статей С. Булгакова, вышедший под заглавием „Два града“ (М. 1911). Интерес в указанном отношении представляют и выпуски „Вопросов религии“ (М. 1908). Из помещенных здесь статей укажем на „Старое и новое религиозное сознание“ А. С. Аскольдова.

Религиозные вопросы трактовались не только в научной, но и в изящной литературе и публицистике; попытку характеристики этих явлений дает А. Закржевский в своей книге „Религия. Психологические параллели“ (Киев 1913).

Совершенно особое место хочет занять Минский в своей „Религии будущего“, но так как она касается не настоящих вопросов и не действительной религии, а чего-то существующего лишь в уме автора и долженствующего проявиться в будущем, то об этом произведении можно и умолчать.

## VI

Мы рассмотрели различные направления русской философии; видели ее постепенный рост, старались указать, как она постепенно крепла, росла и стала на собственные ноги. Мысль, что она ничего не заключает в себе кроме пустых и неоправданных притязаний, следует отвергнуть. Но в то же время возникает вопрос, пережили-ли мы уже кульминационный пункт развития философии, как это несомненно относительно художественной литературы, или же расцвет еще предстоит в будущем. Есть тревожные признаки, но заметны, наоборот, и такие, которые позволяют надеяться на лучшее будущее. К тревожным признакам я отношу усиление отрицательного направления в философии, т. е. усиление материалистических и прагматических тенденций. Само по себе это явление не представляло бы опасности, если бы было ему противодействие в положительном

направлении, как это было, напр., в конце прошлого столетия, но теперешнее распространение мистицизма, привлечшего к себе и многих деятелей философии, не обещает ничего хорошего, ибо мистическая философия только в том случае и может быть философией, если она не отрицает рационализма и проникнута им. К числу успокоительных признаков относится, во-первых, тщательное изучение классических сочинений крупнейших философов,—это выразилось в большом количестве переводов философских сочинений и исторических работ о средневековых и новых философах, во-вторых, и это особенно важно, в углублении философского понимания, в том, что гносеологическая проблема получила надлежащее значение, что и в этике от простой проповеди морали перешли к обоснованию ее. Шопенгауер говорил: „легко проповедовать нравственность, но трудно ее обосновать“, вот этот переход от проповеди к обоснованию сделан в русской философии. Даже материалистическая философия, не считавшая необходимым исследование процесса познания, в настоящее время старается обосновать свои положения соответственным гносеологическим исследованием. Если надежды на будущее оправдаются, если возникнет настоящая оригинальная русская философия и упования В. Карпова, Арх. Гавриила и славянофилов осуществляются, тогда и черты ее можно будет нарисовать более полно. Пока же две черты обнаружились довольно отчетливо: первая—это преимущественный интерес к этическим вопросам, притом не теоретическим, а именно к применению этических теорий на практике, к проверке их на опыте, к переустройству жизни согласно принятым на веру теоретическим принципам. Вторая характерная черта состоит в любви к объективному, в отрицании субъективизма как в области гносеологии, так равно и в обосновании этики. Не зачем разъяснять, что защита субъективного метода в социологии и истории, которая велась видными представителями русской мысли, несколько не противоречит сказанному, ибо термин „субъективный“ здесь берется в особом значении, как защита психологии, роли личности в истории и этической оценки событий.

---

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Первая попытка „Истории русской философии“ принадлежит архимандриту Гавриилу и помещена в его шеститомной истории философии, Казань 1840. На стр. 134—144 шестого тома находится обширный список сочинений, касающихся философии, вышедших в конце XVIII и в начале XIX века. О сочинениях по философии XVIII века, вышедших в России, сведения можно найти в библиографии Сопикова и в „Росписи“ Смирдина, составленной Анастасевичем.

2. Весьма ценный очерк истории русской философии помещен Я. Н. Колубовским в его переводе „Истории новой философии“ Ибервер-Гейнце, СПб. 1890. В №№ 4—8 и 40 „Вопросов философии и психологии“ Я. Н. Колубовский напечатал полезные „Материалы для истории философии в России“. Первый труд Я. Колубовского вышел и на немецком языке, в 104 томе „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“.

3. К 1891 г. относится статья В. Розанова „Философские влияния въ русскомъ обществѣ“.

4. В 1894 году вышла книга М. Филиппова „Судьбы русской философии“, часть I и II. К сожалению, она касается лишь периода зарождения философии в России, а именно шеллингианства и в частности В. Г. Белинского.

5. В 1898 году вышел талантливый очерк проф. А. И. Введенского „Судьбы философии въ России“.

6. Много ценного материала содержится в шести выпусках Е. Боброва „Философия въ России 1869—1902“. Проф. Е. Бобров издал сверх того еще три тома под заглавием „Литература и просвѣщеніе въ России въ XIX вѣкѣ“, Казань 1901—1902; в этих томах имеется материал и для философии в России.

7. В 1901 году И. С. Свенцицкий поместил в 2 и 3 книгах „Научно-литературного сборника Галицко-русской митицы“ статью под заглавием „Начала философии въ русской литературѣ XI—XIV вв.“. В этой статье имеется ссылка на немецкую книгу Ганкевича „Grundzüge der slawischen Philosophie“, Львов 1869, которую нам не удалось найти.

8. В 1905 г. Е. Е. Максимова приложила библиографию „Истории философии“ на русском языке к переводу 2-го тома „Истории философии Виндельбанда“.

9. В 1911 г. вышли „Очерки современной русской философии“, СПб. С. Грузенберга.

10. В 1912 г. вышел „Очерки истории русской философии“ Э. Л. Радлова.

На иностранных языках русской философии посвящены следующие труды:

1. Lourié (Ossip). „La philosophie russe contemporaine“, Paris 1892. Эта книга интересна тем, что в ней использованы многие статьи, помещенные в журнале „Вопросы философии и психологии“.

2. Sellier, O. La philosophie russe contemporaine 1912, и его же „La pensée russe présente-t-elle des tendances originales en philosophie? 1914. Обе статьи помещены в „Revue philosophique“ и написаны со знанием дела.

3. Г. Янкевич в „La Revue de synthèse historique“ за 1912 год поместил статью, трактующую главным образом о Соловьеве (Quelques tendances de la pensée philosophique russe...). Соловьеву же посвящен труд M. d'Herbigny, „Un Newman russe. Vladimir Soloviev“, Paris 1911 и введение к переводу „Трех разговоров“, сделанному Eugène Tavernier, Paris 1915. Можно еще упомянуть здесь же, что Gustave Morel посвятил статью Хомякову, „La théologie de Khomiakov“, Paris 1904, в „Revue catholique des Eglises“.

4. На немецком языке следует отметить замечательный труд Th. Masaryk, „Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie“, Jena 1913, 2 тома. Это наиболее полная характеристика русской философии из всех до настоящего времени появившихся. Перу того же автора принадлежит сочинение о И. Киреевском на чешском языке и о марксизме, в том числе и о русских марксистах, на немецком языке.

5. Из сочинений на английском языке нельзя не указать на „Russian Realities and Problems“, Cambridge 1917. В этой книге помещен замечательный очерк акад. А. Лаппо-Дамилевского, „The development of Science and Learning in Russia“, содержащий много указаний и на развитие философии в России.

6. На французском языке имеется интересная книга Naumant, „La culture française en Russie“, Paris 1913, 2 ed.

От сочинений общего характера перейдем к указанию библиографии отдельных философских дисциплин. Для изучения этики в русской литературе подспорьем может служить книга А. Бронзова, „Нравственное Богословие в России за течение XIX столетия“, СПб. 1901.

В 1915 г. в Юрьеве проф. Яценко выпустил „Русскую библиографию по истории древней философии“.

Русская литература по логике указана в сочинениях М. Троицкого и П. Ягодинского, по психологии — в книгах Владиславлева и Снегирева.

С философией права в России можно ознакомиться по книге Н. Коркунова, „История философии права“, 6 изд., СПб. 1915.

П. Соколов в приложении к своей „Педагогической психологии“ дал довольно полный указатель психолого-педагогических сочинений и журнальных статей.

Довольно полные библиографические указания приложены И. И. Фоминичи и его книге „Введение в историю философии“, Москва 1915. На 93 страницах указаны русские сочинения по всем научным дисциплинам. Об этике в России можно найти некоторые сведения в „Очерках развития эстетических учений“ Е. Аничкова, помещенном в VI томе, выпуск 1, „Вопросов теории и психологии творчества“, Харьков 1915.

Добавим еще, что отдельным русским мыслителям посвящены очерки в разных сочинениях, напр. у Соловьева (Юркевичу, Гроту и т. д.), у Лопатина в „Характеристиках и речах“, М. 1911, в книге Н. Рожкова, „Основы научной философии“, СПб. 1911.

Некоторые сведения о славянофилах можно найти в статье И. Панаева „Славянофильство, как философское учение“ („Журн. Мин. Нар. Просв.“, часть 212), в обширном труде проф. Завитневича о Хомякове, в работе Н. Колупанова „Очерк философской системы славянофилов“ (в „Русском Обзоре“) и, наконец, в статьях Г. Максимовича о славянофилах, напечатанных в „Киевских Университетских Известиях“ и в книге М. Гершензона „Исторические записки“, М. 1910. О Самарине см. С. Владиславский, „Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина“,

в. радлов

7

Казань, 1899. Полную библиографию Нитшеанской литературы в России дал И. Сатрапийский в „Православномъ собѣдникѣ“ за 1916 г.

Духовно-академические сочинения указаны Н. Никольским, в „Вѣрь и Разумъ“ за 1967 год.

Богатый материал для истории русской философии можно найти в биографических словарях профессоров и историях университетов и духовных академий.

Наконец, существуют и специальные философские каталоги. Таковой напр., издан в СПб. 1904 г. под заглавием „Каталогъ библіотеки студенческаго психологическаго общества при СПб. Духовной Академіи“. Издательство „Труд“ точно также напечатало каталог, озаглавленный: „Книги по философіи“, Москва 1914. Педагогический Музей в Петербурге издал в 1909 г. „Каталогъ книгъ по психологіи, педагогике, психопатологіи, гігіенѣ, анатоміи и физиологіи“.

Сверх указанных пособий много библиографических сведений содержится в специальных философских журналах, как-то: в „Философском трехмесячнике“, Киев 1886, и в „Своем Слове“ (1888—1892) А. Козлова, в „Вопросах философии и психологии“, начавших появляться под редакцией Грота с 1889 года (ныне под редакцией Л. Лопатина), в „Логосе“, в „Новых идеях в философии“ и, наконец, в „Мысль и Слово“, Москва 1917, под редакцией Шпета.

## Оглавление

---

	стр.
Предисловие . . . . .	3
I. Общая характеристика . . . . .	5
II. Главные направления русской философии . . . . .	9
III. Славянофилы . . . . .	30
IV. Соловьев и его школа . . . . .	42
V. Отдельные философские дисциплины . . . . .	47
А. История философии . . . . .	48
Б. Логика и гносеология . . . . .	49
В. Психология . . . . .	56
Г. Эстетика . . . . .	70
Д. Этика . . . . .	79
Е. Философия истории . . . . .	85
Ж. Философия религии . . . . .	90
VI. Заключение . . . . .	94
Библиография . . . . .	96

---

1  
1  
1



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
„НАУКА И ШКОЛА“

Пр. Володарского (бывш. Литейный) 36.

---

4. **Н. Кареев:** Общие основы социологии. Птрг. 1919 г.  
Цена 20 р.
5. **Г. Гурвич:** Руссо и декларация прав. Птрг. 1919 г.  
Цена 4 р. 50 к.
6. **Н. О. Лосский:** Введение в философию. 2-ое издание  
Птрг. 1918 г. Ц. 12 р.
7. „ Основные вопросы гносеологии. Птрг.  
1919 г. Ц. 54 р.
8. „ Сборник задач по логике. 3-е издание.  
Птрг. 1920 г. Ц. 233 р.
9. „ Логика (готовится к печати).
10. **О. О. Розенберг:** Проблемы буддийской философии.  
Птрг. 1918 г. Ц. 15 р.
11. **А. П. Карсавин:** Saligia. Птрг. 1919 г. Ц. 15 р.
12. **И. М. Кулишер:** Очерки финансовой науки. Том I.  
Птрг. 1919 г. Ц. 75 р.
13. „ То же. Том II. Птрг. 1920 г. Ц. 215 р.
14. **Я. Н. Перельман:** Занимательная физика. 2 ч. Птрг.  
1918 г. за обе части 30 р.
15. „ Путешествие на планеты. Птрг.  
1918 г. 8 р.

50

Цена 198 руб.

Напечатано въ количестве 9.000 экземпляров.

15-я Госуд. Тип. Петербург. Экспедиция. 11



8.17

PB-1092-195-SB  
J-T





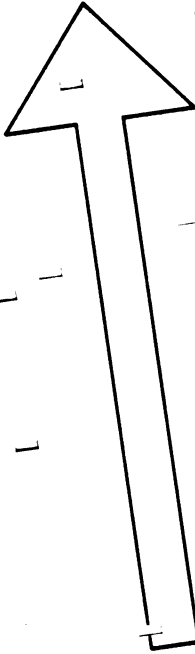
109.47 R12950.2 1967



3 5556 001 103 837

ON--109470000R1295D---8281967

10947244



1146665

109.47  
R12950.2  
1967







109.47 R12950.2 1967



3 5556 001 103 837

ON--109470000R1295D---8281967

10437244



1146665

109.47  
R12950.2  
1967

