

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XXV.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 121 (I).

ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ. — 1914 г.

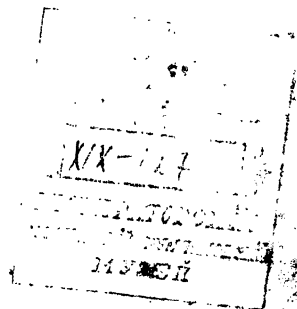


МОСКВА.

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

Пименовская ул., соб. домъ.

1914 г.



СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>	
Объ общественномъ идеалѣ. (Продолженіе). П. Новгородецва	I	
Джонъ Толандъ и его философско-религіозные взгляды. (Окончаніе). Н. Виноградова	147	

Новая теорія искусства. И. Мандельштама	I	
Основы идеологіи Розмини. (Окончаніе). В. Эрнэ	65	
Понятіе «симпатіи» въ философіи Д. Юма. С. Церетели	110	

Критика и библиографія.		
I. Обзоръ книгъ.		
С. Ѡ. Кечекьянъ. Этическое міросозерцаніе Спинозы. Москва 1914. Изданіе книгоиздательства «Путь» (337+XIV ст.) Ц. 1 р. Кн. Е. Н. Трубецкого	147	
II. Библиографическій листокъ.		
Московское Психологическое Общество. (Отчеты о за-сѣданіяхъ)		164
Полемика.		
Отвѣтъ И. С. Продана на рецензію Б. В. Яковенко о книгѣ «Познаніе и его объектъ, оправданіе здраваго смысла»	169	
Объявленія.		

Объ общественномъ идеалѣ ¹⁾.

1°.

Опыты сочетанія личнаго и общественнаго началъ путемъ ихъ гармоническаго слиянія. Нравственный объективизмъ и нравственный субъективизмъ.— Анализъ основъ нравственнаго объективизма. Ученіе Гегеля. Общественная жизнь, какъ основа и завершеніе нравственнаго прогресса. Недостаточное развитіе въ нравственномъ объективизмѣ понятія личности. Столкновеніе конкретныхъ обязанностей. Невозможность ихъ гармоническаго примиренія.— Анализъ основъ нравственнаго субъективизма. Ученіе Толстого. Личное совершенствованіе, какъ единственный правильный путь нравственнаго прогресса. Отрицаніе внѣшнихъ общественныхъ формъ во имя абсолютнаго идеала. Односторонность нравственнаго субъективизма. Положительная сторона въ ученіи Толстого.—Новѣйшіе споры по вопросу о сочетаніи личности и общности. Неясность ихъ исходныхъ положеній.—Опытъ синтеза индивидуализма и коллективизма чрезъ сведеніе ихъ къ единству абсолютнаго идеала.

3.

Разсмотрѣніе основаній абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма привело насъ къ заключенію, что начала общности и личности могутъ быть правильно поняты лишь въ связи ихъ между собою и съ объективнымъ закономъ добра. Такъ подтверждается положеніе, высказанное нами ранѣе: личность и общество не представляютъ собою какихъ-то самодовлѣющихъ и противостоящихъ другъ другу субстанцій; они растутъ изъ одного корня и стремятся къ одному свѣту. Какъ образъ и путь Абсолютнаго въ исторіи, личность заключаетъ въ себѣ та-

¹⁾ Въпр. фил. и псих., кн. 119.

Въпросы философіи, кн. 121.

кія стремленія, которыя идутъ далеко за предѣлы субъективнаго сознанія и указываютъ на необходимость взаимодѣйствія лицъ въ ихъ совмѣстномъ нравственномъ творчествѣ. Общественный прогрессъ представляется такимъ образомъ органически связаннымъ съ самимъ существомъ личности: такъ осуществляется полнота личнаго сознанія, безконечность скрытыхъ въ немъ возможностей.

Но если связь личности съ обществомъ нравственно необходима и неизбежна, нельзя ли сдѣлать отсюда и дальнѣйшій выводъ о возможности полного согласованія личнаго начала съ общественнымъ? Исходя изъ одного корня и стремясь къ одной цѣли, не представляютъ ли общественный прогрессъ и личное совершенствованіе только двѣ стороны одного и того же явленія, по существу совпадающія между собою и стремящіяся къ постоянной гармоніи? Нельзя ли сказать, какъ говорилъ Влад. Соловьевъ, что „общество есть дополненная или расширенная личность, а личность—сжатое или сосредоточенное общество?“¹⁾ Или же это начала, находящія примиреніе не въ тождествѣ своихъ путей, не въ возможности гармоническаго слиянія, а въ стремленіи къ высшему единству абсолютнаго идеала? Такова дальнѣйшая проблема, вытекающая изъ общаго вопроса о сочетаніи индивидуализма и коллективизма. То или иное рѣшеніе этой проблемы имѣетъ самое существенное значеніе для построенія общественнаго идеала. Въ первомъ случаѣ, если допустить возможность гармоническаго слиянія личности съ обществомъ въ конкретныхъ историческихъ формахъ, слѣдовало бы вернуться къ старымъ идеямъ о незыблемой общественной гармоніи, какъ цѣли общественнаго прогресса. Во второмъ случаѣ, когда совпаденіе личности съ обществомъ относится въ безконечность, къ полнотѣ абсолютнаго идеала, становится очевиднымъ, что личное и общественное развитіе не могутъ придти въ прочную гармонію,

¹⁾ Влад. Соловьевъ, Полное собраніе сочиненій, Т. VII, стр. 216. Первое изд. Оправданіе добра.

что въ предѣлахъ историческаго процесса между ними возможно лишь временное и неполное примиреніе. Тогда во главу угла ставится не общественная гармонія, а личная свобода, не законченное совершенство, а безконечное развитіе; идеальное же единство общенія утверждается не на идеѣ принудительнаго и неизмѣннаго равновѣсія общей жизни, а на принципѣ свободнаго и подвижнаго взаимодействія лицъ. При этомъ возрѣніи общественный прогрессъ представляется, какъ неотъемлемая часть нравственнаго призванія личности, но только часть, и притомъ такая, которая въ конкретныхъ формахъ своего осуществленія можетъ вступать въ противорѣчіе съ основой нравственной жизни. Формула отношенія, которое съ точки зрѣнія нравственнаго идеала устанавливается между личностью и обществомъ, отличается такимъ образомъ величайшей сложностью. Но для того, чтобы вполне выяснитъ эту сложность и съ большей очевидностью представить правильность такого сложнаго рѣшенія, разберемъ предварительно тѣ другія рѣшенія, которыя исходятъ изъ противоположнаго взгляда,—изъ мысли о гармоніи личнаго начала съ общественнымъ. Отношеніе личности къ обществу тутъ упрощается, но какъ мы сейчасъ увидимъ, это упрощеніе достигается такимъ образомъ, что одно начало въ сущности приносится въ жертву другому.

Въ отличіе отъ ранѣе разобранныхъ нами направленій абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма тѣ возрѣнія, которыя мы теперь собираемся разсмотрѣть, не отрываютъ нравственнаго прогресса отъ связи съ трансцендентнымъ идеаломъ. Съ другой стороны, здѣсь нѣтъ отрицанія ни личной, ни общественной стороны этого прогресса: личность приводится въ сочетаніе съ обществомъ, между ними указывается необходимая моральная связь. Способъ этого сочетанія допускаетъ цѣлый рядъ различныхъ оттѣнковъ. Но изъ всей совокупности открывающихся здѣсь возможностей мы остановимся только на двухъ крайнихъ звеньяхъ этого ряда. Въ сочетаніи личнаго

начала съ общественнымъ, очевидно, можно идти двумя противоположными путями: или отъ общества къ личности или, наоборотъ, отъ личности къ обществу. При томъ условіи, что между этими двумя началами принимается полное соотвѣтствіе, представляется возможнымъ какъ личное совершенствованіе выводить изъ общественнаго прогресса, такъ и общественный прогрессъ изъ личнаго совершенствованія. Въ первомъ случаѣ, когда центръ тяжести полагается въ общественныя формы, въ объективную нравственность, изъ которой выводится все остальное, мы имѣемъ дѣло съ нравственнымъ объективизмомъ. Во второмъ случаѣ, когда вся суть нравственнаго прогресса переносится въ субъективное сознаніе и самая общественность ставится въ исключительную зависимость отъ личнаго совершенствованія, передъ нами — система нравственнаго субъективизма. Къ анализу этихъ противоположныхъ направленій мысли мы и должны теперь обратиться. Въ новое время самое глубокое и послѣдовательное выраженіе этихъ направленій безспорно принадлежитъ Гегелю и Толстому. Выше этого указанная нами направленія не поднимались. При этомъ у обоихъ мыслителей чувствуется та глубина вдохновенія, которая дается проникновеннымъ переживаніемъ извѣстныхъ началъ въ ихъ связи съ жизнью.

Тотъ способъ сочетанія личности съ обществомъ, который мы находимъ у Гегеля, уже не можетъ удовлетворить современную мысль, и тѣмъ не менѣе онъ остается классическимъ образцомъ синтеза этихъ двухъ началъ въ плоскости ихъ гармоническаго сліянія. Самыя ошибки этого синтетическаго построенія въ высшей степени знаменательны: снова и снова обдумывать ихъ, доискиваться ихъ источника, уяснять связь ихъ съ общей методой Гегеля не менѣе поучительно, чѣмъ знакомиться съ цѣнными и положительными сторонами этого гениальнаго синтеза.

Къ мысли о возможности гармоническаго сліянія личности съ обществомъ Гегель пришелъ еще въ юности. Въ первоначальныхъ наброскахъ его сохранилось панегири-

ческое изображеніе греческаго государства, въ которомъ свобода гражданъ представлялась въ неразрывной гармоніи съ общими законами. Образъ этого гармоническаго общенія навсегда остался въ памяти Гегеля, и хотя потомъ онъ всячески подчеркивалъ, что въ новое время выдвигается принципъ субъективности, но идеаль его былъ всецѣло проникнуть мыслью о сочетаніи этого принципа съ объективной нравственностью, воплощенной въ обществѣ. Эта мысль лежитъ въ основѣ его знаменитой „Философіи права“¹⁾.

Вполнѣ признавая за субъективной волей право самоопредѣленія, право признавать только то, что она считаетъ своимъ, Гегель полагаетъ однако, что это—принципъ чисто-формальный, лишенный опредѣленнаго содержанія и потому неизбѣжно требующій восполненія. Въ этомъ первомъ проявленіи своемъ въ единичной волѣ самоопредѣленіе не совпадаетъ еще съ объективно разумной основой воли, и потому представляется въ видѣ долженствованія или требованія. Изъ субъективной воли одинаково вытекаютъ какъ моральныя, такъ и антиморальныя дѣйствія. Въ этой области самоопредѣленіе является исканіемъ и дѣятельностью, которыя не могутъ придти ни къ чему опредѣленному. Только въ своемъ *общественномъ осуществленіи* нравственная воля становится *тождественной съ своей разумной основой*. То, что должно быть съ точки зрѣнія личной морали, здѣсь является *достигнутымъ* (въ видѣ учреждений и нравовъ, въ которыхъ воплощается нравственный духъ)²⁾. Безъ этой опоры и поддержки со стороны общественной нравственности личная мораль сводится къ пустому формализму, къ разглагольствованію о долгѣ ради долга.

1) Я излагаю здѣсь ходъ мысли Гегеля лишь въ тѣхъ предѣлахъ, которые указываются разбираемой нами проблемой объ отношеніи личности и общества. Болѣе подробный анализъ его ученія см. въ моей книгѣ: „Кантъ и Гегель“.

2) Philosophie des Rechts, §§ 107 и 108. Ср. §§ 132, 133 ff.

То, что въ этомъ взглядѣ является замѣчательнымъ, заключается въ стремленіи понять общественную нравственность—учрежденія, нравы, законы,—какъ естественное продолженіе и завершеніе субъективнаго моральнаго стремленія. Съ гениальной проницательностью и вопреки другимъ весьма вліятельнымъ утвержденіямъ Гегель показалъ, что самоопредѣленіе лицъ, автономія воли—это только начало нравственной жизни. Для того чтобы не искать въ пустомъ пространствѣ, чтобы не витать въ воздухѣ, автономная личность должна имѣть предъ собою конкретную общественную среду: въ ея понятіяхъ и формахъ жизни она находитъ положительный фундаментъ для своего строительства. Въ этомъ рѣшеніи моральной проблемы Гегель находитъ отвѣтъ на тотъ вопросъ, который съ самаго начала привлекъ его особенное вниманіе: какъ организовать религіозно-нравственную жизнь народа, какъ обезпечить моральный прогрессъ. Одна субъективная нравственность для этого недостаточна: необходимы твердыя основы общественной организаціи, для того чтобы укрѣпить путь нравственнаго совершенствованія.

Осѣненный свѣтомъ открытой имъ истины Гегель придаетъ ей безусловный смыслъ. Связь личности съ обществомъ пріобрѣтаетъ у него характеръ высшей нравственной правды. Общественная среда представляется ему живымъ воплощеніемъ идеи добра, которая безъ этого остается абстрактной и безсильной. Чистая субъективность лишаетъ человѣка твердыхъ основъ, и у него можетъ возникнуть такое страстное стремленіе къ объективному порядку, что онъ будетъ готовъ скорѣе унизиться до полной и рабской зависимости, только бы избѣгнуть этой муки, проистекающей отъ внутренней пустоты и бессодержательности. Но, подчиняясь этому порядку, личность находитъ въ немъ свое собственное существо. Объективная нравственность не есть ничто чуждое субъекту. Создавая для него обязанности, она не ограничиваетъ, а скорѣе освобождаетъ его,—освобождаетъ отъ подчинен-

ности непосредственнымъ влеченіямъ и отъ гнета субъективной неопредѣленности. Она указываетъ ему путь къ высшей нравственной свободѣ и, воспитывая его характеръ, превращаетъ простую склонность къ добру въ постоянную добродѣтель, дѣлаетъ ее нравомъ, привычкой, второй природой ¹⁾). Вотъ почему Гегель сущность нравственнаго настроенія видитъ въ томъ, чтобы „твердо стоять на почвѣ справедливаго и воздерживаться отъ всякаго измѣненія, колебанія и умаленія его“ ²⁾). Общество пріобрѣтаетъ въ его глазахъ значеніе самостоятельной нравственной субстанціи, по отношенію къ которому лица оказываются только переходящими явленіями: нравственный духъ пребываетъ въ учрежденіяхъ, которыя остаются, а не въ лицахъ, которыя переходятъ ³⁾).

Изъ всего этого видно, что въ ученіи Гегеля общественная нравственность является не только продолженіемъ и восполненіемъ личной морали, но и самымъ чистымъ, прочнымъ и безусловнымъ выраженіемъ нравственнаго стремленія. Не одно взаимоотношеніе, а гармоническое совпаденіе личности съ обществомъ представляется нашему философу высшей моральной истиной. Съ увлеченіемъ и энтузіазмомъ изображаетъ онъ вѣчную правду этого гармоническаго сліянія. Міровая загадка кажется ему рѣшенной, примиреніе достигнутымъ, и съ радостнымъ спокойствіемъ философа, познавшаго тайну жизни и прозрѣвающаго будущее, онъ пишетъ свою „Философію исторіи“, эту книгу судебъ человѣчества, гдѣ начала такъ легко сходятся съ концами, гдѣ всему указано мѣсто, гдѣ роду человѣческому возвѣщается утѣшительная вѣсть о наступленіи зрѣлой поры его существованія, блаженной старости духа. Въ сліяніи съ общей субстанціей усматривается здѣсь разрѣшеніе нравственныхъ противорѣчій, ясный и прямой выходъ для личности. Глубоко проникнутый правдой этого

1) Philosophie des Rechts, §§ 142—151.

2) Phänomenologie des Geistes. S. 325.

3) Philosophie des Rechts, § 145.

слиянiя, какъ бы пораженный слѣдами божественнаго духа, запечатлѣнными въ исторiи, Гегель радостно и бодро созерцаетъ эти божественныя пути. И кажется ему, что человѣкъ, этотъ благословенный избранникъ Мiроваго Духа и носитель абсолютныхъ началъ, уже приближается къ безпечальному предѣлу своихъ странствiй, гдѣ нѣтъ болѣе противорѣчiй и боренiй духа съ самимъ собой. Исполненный довѣрiя къ счастливому совпаденiю разумной основы человѣческой воли съ законами мiра, Гегель негодуетъ „на чудовищное самопревознесенiе и безумное самообольщенiе субъекта, приходящаго въ ужасъ и отчаянiе отъ того, что онъ составляетъ одно цѣлое со вселенной, что въ немъ дѣйствуетъ вѣчная природа и что онъ не свободенъ отъ ея вѣчныхъ законовъ и ея строгой необходимости“¹⁾. Самъ онъ напротивъ въ сознании этого единства почерпаетъ „радость, свободу и миръ“, которые, по словамъ надгробной рѣчи, произнесенной у его могилы, онъ умѣлъ сообщать окружающимъ. Единство и совершенство мiроваго плана, логичность и осмысленность всего совершающагося, вотъ что выступаетъ у Гегеля на первый планъ въ изображенiи вселенной. Трагическiя столкновенiя и противорѣчiя, непримиримая борьба частнаго съ общимъ, невѣдомые повороты и катастрофы исторiи,—все это исчезаетъ въ его оптимистической картинѣ: прямыя и ясныя линiи, свѣтлыя и солнечныя тона даютъ впечатлѣнiе не только гармоническаго, но и сияющаго образа вѣчной правды и красоты. Какъ самъ Гегель выражаетъ свое представленiе объ исторiи: понятая (надлежащимъ образомъ) исторiя образуетъ воспоминанiе и Голгоу абсолютнаго духа, дѣйствительность, истину и увѣренность его престола; безъ этого онъ оставался бы безжизненнымъ одиночествомъ; лишь изъ чаши этого царства духовъ поднимается, пѣнься, его безконечность“²⁾.

1) Werke, Bd. I, S. 141.

2) Phänomenologie des Geistes, S. 612.

Такъ постепенно отъ „чистаго исканія и безпокойства“ субъективнаго сознанія совершается переходъ къ объективной, общественной нравственности, которая ведетъ къ престолу абсолютнаго духа. Въ этомъ восхожденіи отъ самоопредѣленія автономной воли къ слянію съ абсолютнымъ снимается съ человѣка тягость противорѣчій и разлада, исканій и неопредѣленности; передъ нимъ открываются прямые и вѣрные пути, ясные и безоблачные горизонты.

Проблема сочетанія индивидуализма и коллективизма кажется тутъ разрѣшенной. Общественный прогрессъ поставленъ въ прямую и неразрывную связь съ задачами личности, самоопредѣленіе лицъ приведено въ сочетаніе съ общественной нравственностью, и все увѣнчано гармоніей абсолютнаго духа. Но здѣсь слѣдуетъ спросить, что имѣется въ виду въ этомъ изображеніи,—норма жизни, ея субстанціональная и вѣчная основа или историческая дѣйствительность? Въ одномъ изъ первыхъ параграфовъ „Философіи права“ Гегель самъ разъясняетъ, что діалектическую необходимость не слѣдуетъ смѣшивать съ исторической ¹⁾; и несомнѣнно та дѣйствительность, которую онъ рисуетъ ясными и гармоническими чертами, стоитъ выше обычной исторической дѣйствительности. Это не текущая жизнь съ ея противорѣчійми и столкновениями, а ея нравственный идеальный планъ. Но именно поэтому слѣдуетъ возражать противъ того идеализованнаго изображенія общественной нравственности, которое даетъ Гегель. А между тѣмъ изъ этого изображенія вытекаетъ то неравное распредѣленіе нравственныхъ даровъ, которое онъ устанавливаетъ между личностью и обществомъ. Въ то время какъ общественная нравственность принимается за полноту нравственныхъ опредѣленій и за дѣйствительность идеальнаго стремленія, на долю личности выпадаетъ только „исканіе и безпокойство“. Между тѣмъ, если дѣйствительно конкрет-

1) См. подробнѣе въ сочиненіи: „Кантъ и Гегель“, стр. 209—210.

ное содержаніе нравственности почерпается изъ общества, изъ историческихъ условій его развитія, и если нравственный идеаль немислимъ безъ общественнаго своего осуществленія, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы общество являлось верховной руководящей нормой для личности. Напротивъ, какъ было разяснено выше, понятіе личности представляетъ собою основу для выведенія общественнаго идеала. Личность не есть пустая форма, изъ которой ничего нельзя вывести и къ которой все можетъ быть приурочено. Заимствуя изъ общества конкретное историческое содержаніе своего идеала, личность можетъ однако противопоставить обществу и свои собственные начала,—тѣ, которыя вытекаютъ изъ самой идеи личности. Это прежде всего то право самоопредѣленія, право быть самимъ собою, которое составляетъ самую сущность личности; это далѣе тѣ принципы равенства и свободы, которые связаны съ представленіемъ о личности, какъ абсолютной цѣнности, имѣющей безусловное нравственное значеніе. Пусть всѣ эти начала будутъ отвлеченными, но они вовсе не являются бессодержательными. Напротивъ, они-то и указываютъ *направленіе* и *цѣль* нравственнаго прогресса, и въ этомъ отношеніи являются творческими началами общественной жизни. Если общія учрежденія создаютъ для нравственнаго развитія лицъ соответствующую атмосферу и такимъ образомъ укрѣпляютъ дѣло нравственнаго прогресса, то руководящая цѣль этого прогресса дается понятіемъ личности, а не общества. Самъ Гегель опредѣляетъ задачу исторіи, какъ „прогрессъ въ сознаніи свободы“ ¹⁾, и какъ ни истолковывать это опредѣленіе, оно можетъ быть выведено только изъ понятія личности.

Отнимая у понятія личности всякое содержаніе, Гегель вмѣстѣ съ тѣмъ разсматриваетъ общество, какъ источникъ твердыхъ опредѣленій, которыя только и могутъ дать конкретное направленіе нравственному прогрессу. Но если

1) Philosophie der Geschichte, S. 24.

справедливо, что общественное сознание представляется болѣе устойчивымъ и постояннымъ, если вѣрно, что на почвѣ его создаются учрежденія и нравы, которые являются какъ бы кристаллизованной нравственностью, то и оно не изъято, однако, отъ колебаній и неопредѣленности, отъ ошибокъ и заблужденій. Учрежденія могутъ быть очень несовершенными, а нравы жестокими и дикими, и въ этомъ случаѣ для разившагося нравственного сознания личности они явятся не поддержкой, а преградой. По отношенію къ этимъ твердымъ формамъ общественного развитія нравственное сознание личности дѣйствительно можетъ являться „чистымъ исканіемъ“ и безпокойствомъ, но въ этомъ и сказывается его превосходство. Вообще говоря, задача нравственной организациі общества, по сравненію съ нравственнымъ призваніемъ лица, есть задача низшаго разряда ¹⁾. Нравственный законъ приспособляется здѣсь къ разнообразію эмпирическихъ условій и къ измѣнчивымъ общественнымъ отношеніямъ и въ этомъ относительномъ своемъ воплощеніи никоимъ образомъ не можетъ служить для личности безусловной нравственной опорой. Напротивъ, въ этомъ временномъ проявленіи онъ самъ подлежитъ ея суду, вытекающему изъ того постоянного исканія новой и высшей правды, которое присуще ей по природѣ. У Гегеля отношеніе представляется обратнымъ: твердыя основы общественной организациі ставятся выше личнаго сознания. Страстно добиваясь найти для моральнаго сознания точку приложенія въ мірѣ, указать тѣ силы, при помощи которыхъ обеспечивается нравственный прогрессъ, Гегель въ концѣ концовъ принимаетъ эти силы за самое основаніе нравственности, средство отождествляетъ съ цѣлью. Въ обществѣ онъ усматриваетъ не только воспитывающую челоуѣка среду, но и самостоятельный нравственный организмъ, по отношенію къ которому лица являются только преходящими явленіями. Между тѣмъ слѣдуетъ сказать

¹⁾ Ср. Чичеринъ, Философія права, стр. 223.

какъ разъ наоборотъ, что основаніемъ и цѣлью является не общество, а лицо, что общественная организація и социальный прогрессъ суть только средства къ развитію лицъ въ ихъ стремленіи къ безусловному идеалу. Такъ называемый общественный организмъ не имѣетъ самостоятельнаго бытія: онъ существуетъ только въ лицахъ; это—единственная реальность, чрезъ которую проявляется духъ общенія. Общественный организмъ есть не болѣе, какъ отвлеченіе, подъ которымъ понимается совокупность отдѣльныхъ лицъ. Вотъ почему, хотя только совмѣстная жизнь съ вытекающей изъ нея общностью чувствованій и переживаній даетъ содержаніе и подкрѣпленіе нравственному сознанію лицъ, но эти переживанія и чувствованія для каждаго изъ членовъ общенія только тогда получаютъ моральный характеръ, когда они проходятъ чрезъ его личное сознаніе: никакого другого сознанія, гдѣ бы они могли пріобрѣсть значеніе автономныхъ обязанностей, нѣтъ.

Восполнить принципъ субъективной морали понятіемъ общественнаго развитія, какъ уже было замѣчено выше, составляетъ огромную заслугу Гегеля. Основаніе и цѣль нравственности есть личность, но развитіе личности совершается въ условіяхъ общественной среды. Вотъ почему нравственный законъ не можетъ остаться индифферентнымъ къ этимъ условіямъ, но долженъ требовать приспособленія ихъ къ своимъ цѣлямъ. Общество, по своей задачѣ, должно быть не ограниченіемъ личности, а ея расширеніемъ и восполненіемъ. Но для того, чтобы оно соотвѣтствовало этой задачѣ, оно должно быть соотвѣтствующимъ образомъ организовано, и въ этомъ заключается великая цѣль общественнаго прогресса. Философія Гегеля представляетъ классическое выраженіе этой идеи о значеніи общественной стороны морали. Однако здѣсь легко было впасть въ преувеличеніе: это и случилось съ Гегелемъ, который принималъ общественное развитіе за самобытный процессъ, господствующій надъ личнымъ сознаніемъ. Между тѣмъ, какъ справедливо замѣчаетъ Б. Н. Чичеринъ, „не лица

существуютъ для учреждений, а учреждения для лицъ. Отъ нихъ исходить и совершенствованіе учреждений. Послѣднія развиваются и улучшаются именно вслѣдствіе того, что лицо отрывается отъ существующаго порядка и предъявляетъ свои требованія и права... Въ этомъ именно и состоитъ существо духа, что орудіями его являются разумныя и свободныя лица. Они составляютъ самую цѣль союзовъ“¹⁾).

Было совершенно правильно признать великое значеніе общественныхъ учреждений, исторической традиціи, твердыхъ правилъ и навыковъ общественности, которыя, какъ первыя впечатлѣнія развивающейся личности, воспитываютъ и дисциплинируютъ ее и такимъ образомъ организуютъ собирательный нравственный прогрессъ. Связь съ общей нравственной средой, въ нѣдрахъ которой рождается личность, дѣйствительно сообщаетъ устойчивость и твердость нравственному прогрессу: тотъ незримый, но могущественный духъ традиціи, который живетъ въ каждомъ обществѣ, сдерживаетъ крайности субъективнаго произвола, смягчаетъ противорѣчія и контрасты, умѣряетъ грозныя бури общественныхъ переворотовъ и приводитъ все къ опредѣленному уровню. Но этотъ духъ традиціи можетъ быть также духомъ отсталости и косности, задерживающимъ дальнѣйшее развитіе. Вотъ почему такъ безконечно цѣнно право личности отрываться отъ существующихъ установленій и требовать ихъ усовершенствованія. Какъ тотъ *духъ общественныхъ преданій*, такъ и этотъ *духъ личнаго протеста* безусловно необходимы для нравственнаго прогресса и составляютъ его органическіе элементы. Между этими двумя полюсами движется и волнуется море общественной жизни, то успокаивающееся, то снова бурное, въ зависимости отъ того, какое начало оказывается сильнѣе. Какъ можно утверждать при этомъ, что духъ преданія, духъ общественности является единственно руководящимъ для нравственнаго развитія?

1) Б. Н. Чичеринъ, Философія права. М. 1900. Стр. 225.

Интересно, что и Гегель, правда въ случайномъ замѣчаніи, признаетъ возможность такихъ эпохъ, когда дѣйствительность представляетъ лишенное смысла и шаткое существованіе и когда личности можетъ быть позволено уйти изъ дѣйствительной жизни во внутреннюю ¹⁾. Онъ приводитъ въ примѣръ положеніе Сократа среди распадавшейся афинской демократіи и свою собственную эпоху, когда, по его словамъ, нѣтъ болѣе уваженія къ существующему. Въ видѣ исключенія и уступки здѣсь признается то, что на самомъ дѣлѣ является органическимъ началомъ развитія. Примѣръ Сократа служитъ дѣйствительно превосходнымъ поясненіемъ этого законнаго возстанія личности противъ окружающей среды. Но великій образъ афинскаго мудреца есть лишь одинъ изъ примѣровъ этого рода. Тысячу разъ, позднѣе и ранѣе, въ исторически прославленныхъ, какъ и безслѣдно забытыхъ случаяхъ повторялись эти примѣры личнаго протеста противъ общественныхъ преданій. Такъ ткется живая ткань человѣческой исторіи. Въ противоположность Гегелю слѣдуетъ признать, что для нравственнаго развитія не менѣе, чѣмъ связь съ общей нравственной субстанціей и не менѣе, чѣмъ спокойная преданность общимъ установленіямъ, важны противорѣчія личности съ обществомъ и столкновенія общественной жизни. Сложность жизненныхъ отношеній обуславливаетъ постоянныя сомнѣнія и колебанія въ нравственныхъ вопросахъ, но въ этомъ процессѣ внутренней борьбы вырастаетъ нравственная личность. Не безспорной моралью преданій, а сложнымъ и труднымъ искусствомъ, рядомъ творческихъ актовъ, является личная нравственная жизнь въ развитомъ обществѣ. Но проявляющееся такимъ образомъ моральное творчество отражается и на прогрессѣ общественной жизни: и въ эту жизнь личность вноситъ тотъ духъ исканія и безпокойства, который составляетъ принадлежность ея внутренняго сознанія. Новѣйшей моральной философіи принадлежитъ за-

¹⁾ Philosophie des Rechts, § 138.

слуга выяснитъ сложный процессъ моральнаго творчества и противопоставитъ старымъ гармоническимъ схемамъ о совпадении личности съ обществомъ новое учение о ихъ расхождении и противорѣчii ¹⁾.

Въ этомъ новѣйшемъ анализѣ въ особенности заслуживаетъ быть отмѣченнымъ то указаніе, что столкновения личности съ обществомъ нерѣдко принимаютъ характеръ конфликта разнородныхъ обязанностей, которыя предъявляются къ личности. Общество, которое стоитъ надъ личностью, не представляетъ собою сплошнаго и сплоченнаго единства, и тѣ обязанности, которыя оно ставитъ личности, не являются однохарактерными и согласованными. Дѣло въ томъ, что въ предѣлахъ каждаго болѣе обширнаго, напримѣръ, политическаго союза существуетъ цѣлый рядъ другихъ общественныхъ круговъ, въ которыхъ отдѣльное лицо одновременно можетъ быть участникомъ. Семья, сословіе, классъ, церковь, національность, различныя профессиональныя и партійныя организаціи, разнообразныя государственныя и мѣстныя подраздѣленія,—всѣ эти многочисленныя разслоенія общественной жизни создаютъ чрезвычайную сложность обязанностей. Каждый кругъ, каждая область отношеній предъявляютъ личности особыя требованія, соперничающія и сталкивающіяся между собою. Среди этихъ требованій личность должна найти свой путь, такъ или иначе согласуя различныя лежащія на ней обязанности, подчиняя однѣ изъ нихъ другимъ, жертвуя менѣе важнымъ и дорогимъ для болѣе важнаго и цѣннаго. Это примиреніе и согласованіе далеко не всегда бываетъ легкимъ и простымъ. Иногда оно добывается великимъ усиленіемъ воли и тяжкой болью сердца; иногда оно и вовсе не удается, и борьба кончается болѣе трагически—принудительнымъ подчиненіемъ или самопожертвованіемъ: личность вынуждаютъ къ отреченію отъ тѣхъ обязанностей, которыя она признала для себя болѣе высокими и святыми,

¹⁾ Здѣсь особенно слѣдуетъ указать на Зиммеля въ его *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Bd. II, SS. 380—426.

ее заставляють страдать и гибнуть за свои идеалы. Быть можетъ, самымъ нагляднымъ и убѣдительнымъ примѣромъ такого столкновенія является борьба за свою религію, за принадлежность къ извѣстному религіозному общенію. Могушественная власть государства съ его обязательными для всѣхъ законами приходитъ здѣсь въ конфликтъ съ тѣмъ внутреннимъ міромъ человѣческихъ вѣрованій, которыя составляютъ для личности ея святое святыхъ. Соглашенія между требованіями государства, вторгающагося въ область внутренней свободы, и требованіями свободной совѣсти, отстаивающей свою вѣру, быть не можетъ. Такимъ же тягостнымъ и мучительнымъ конфликтомъ является борьба за національность въ сложныхъ по составу государствахъ, гдѣ господствующая народность стремится ассимилировать подчиненныя. Требования государственнаго единства приходятъ здѣсь въ столкновеніе съ національными особенностями, которыя для каждаго народа составляютъ его родную стихію, а для народа подчиненнаго становятся священнымъ завѣтомъ прошлаго, драгоценной реликвіей, высокимъ культомъ, связующимъ предковъ съ потомками. И здѣсь нѣтъ возможности согласить и тѣ и другія требованія, въ виду ихъ рѣзкаго противорѣчія между собою. Но независимо отъ этихъ примѣровъ болѣе очевиднаго и болѣе непримиримаго столкновенія различныхъ общественныхъ началъ, каждый отдѣльный союзъ, не исключая такого первичнаго и тѣснаго общенія, какъ семья, можетъ налагать на личность особыя обязанности, отвлекающія или уклоняющія ее отъ исполненія другихъ обязанностей. Въ примиреніи всѣхъ этихъ многообразныхъ требованій, предъявляемыхъ къ лицамъ, и заключается трудность той задачи, которая ставится для развитаго нравственнаго сознанія.

Нравственная философія Гегеля не обходитъ этихъ вопросовъ; она знаетъ и рѣшаетъ ихъ. Но и въ этомъ рѣшеніи, которое съ перваго взгляда можетъ плѣнить классической ясностью и простотой своихъ линій, сказывается

вся недостаточность его основного ученія. Какъ извѣстно, ему принадлежитъ заслуга ввести въ философію права ученіе объ общественныхъ союзахъ. Въ отличіе отъ старой теоріи, слагавшей государство изъ отдѣльныхъ атомовъ—индивидовъ, въ системѣ Гегеля получила признаніе новая мысль, согласно которой, помимо государства и независимо отъ него, лица объединяются между собою общностью частныхъ интересовъ и потребностей, ведущихъ къ созданію различныхъ группъ и корпорацій. Въ этихъ соединеніяхъ находятъ свое выраженіе частныя интересы и индивидуальныя особенности, проявляющіяся въ обществѣ. Но государство объемлетъ всѣ эти частныя группы, устанавливаетъ между ними связь и сводитъ всѣ частныя цѣли къ одной высшей и безусловной. Частныя союзы служатъ для него базисомъ; но воздвигаясь надъ ними, оно противопоставляетъ ихъ разрозненности свое единство, и въ этомъ всеобъемлющемъ значеніи своемъ является той формой, въ которой воплощается нравственная идея. Это — дѣйствительность нравственной идеи, это—нравственный духъ, какъ проявившаяся и ясная для себя субстанціональная воля, которая мыслитъ и знаетъ себя и осуществляетъ то, что она знаетъ ¹⁾. Такъ, противорѣчія и различія общественныхъ союзовъ сводятся здѣсь къ единству высшимъ и безусловнымъ союзомъ, какимъ является государство, воплощающее въ себѣ нравственную идею. Рѣшеніе, которое дается Гегелемъ, въ высшей степени ясное и простое, какъ бы сразу указывающее выходъ изъ всѣхъ конфликтовъ и противорѣчій, но оно сохраняетъ свою силу только при томъ условіи, что за государствомъ признается безусловное нравственное значеніе. Однако достаточно спросить, даже и оставаясь на точкѣ зрѣнія Гегеля, всегда ли сохраняется за государствомъ это значеніе. Римское государство, преслѣдовавшее христіанъ, было ли на высотѣ абсолютной нравственной идеи? Долго-

¹⁾ Philosophie des Rechts, § 257.

Вопросы философіи, кн. 121.

временныя эпохи варварства и деспотизма, жестокости и произвола не свидѣтельствуютъ ли о нерѣдкомъ отпадѣніи государства отъ той высокой сущности, которую возлагаетъ на него Гегель? И самъ онъ, какъ мы видѣли, признаетъ, что бываютъ эпохи, когда дѣйствительность представляетъ лишенное смысла и шаткое существованіе и когда личности можетъ быть позволено уйти изъ дѣйствительной жизни во внутреннюю. Говоря о государствѣ, какъ о высшемъ и абсолютномъ союзѣ, Гегель имѣетъ въ виду скорѣе его идеальное значеніе, его способность быть высшимъ объединеніемъ всѣхъ цѣлей человѣческой жизни; онъ говоритъ о томъ государствѣ, которое оправдывается разумомъ и требуется нравственной идеей. Но если государство должно быть еще оправдано передъ разумомъ и нравственной идеей, то, слѣдовательно, само по себѣ оно не имѣетъ абсолютнаго значенія, и для личности, которая должна еще искать идеальнаго государства, невозможно видѣть верховный критерій жизни въ государствѣ дѣйствительномъ. Гармонія личности съ государствомъ относится такимъ образомъ въ область идеала, отодвигается въ безконечную даль, а для конкретной дѣйствительности остается лишь стремленіе къ этой отдаленной цѣли.

Гегель искалъ выхода изъ конфликта обязанностей въ объединяющемъ дѣйствіи государства. Другіе считали такимъ верховнымъ и абсолютнымъ единствомъ церковь, національность, человѣчество. Но по отношенію ко всѣмъ этимъ объединяющимъ началамъ слѣдуетъ сказать, что ихъ значеніе зависитъ отъ соотвѣтствія ихъ съ безусловной нравственной цѣлью. И такъ какъ это соотвѣтствіе опредѣляется сознаніемъ лицъ, то въ концѣ концовъ верховнымъ началомъ приходится признать понятіе личности, а тѣмъ различнымъ общественнымъ союзамъ, которые возвышаются надъ нею, отвести роль временныхъ формъ осуществленія абсолютнаго идеала ¹⁾. Послѣдовательно провести ту точку зрѣнія, которую мы находимъ у Гегеля, нѣтъ возможности. Здѣсь представляется неизбѣжнымъ

одно изъ двухъ: или признать, что извѣстный общественный союзъ самъ по себѣ имѣеть абсолютную цѣнность и не знаетъ надъ собою ничего высшаго, или же совершенно отвергнуть безусловное значеніе какого бы то ни было конкретнаго воплощенія идеала и искать иныхъ схемъ нравственнаго прогресса. Первый выходъ приводитъ къ абсолютному коллективизму со всѣми его крайностями, второй—къ такому сочетанію коллективизма съ индивидуализмомъ, гдѣ основой признается личность, а общество лишь ея развитіемъ и восполненіемъ. Гегель указалъ правильный путь къ рѣшенію проблемы, но, увлеченный открывавшейся здѣсь перспективой, впалъ въ очевидныя преувеличенія.

Какъ можно видѣть изъ предшествующаго изложенія, главная ошибка Гегеля заключалась въ томъ, что онъ придалъ общественному прогрессу абсолютное значеніе, что онъ всецѣло подчинилъ ему личное начало. Но это было возможно только потому, что онъ исходилъ изъ мысли о полной гармоніи личности съ обществомъ. Онъ полагалъ, что въ обществѣ „субъективность, эта необходимая почва для бытія свободы, становится адекватной самому понятію и существу свободы“. На почвѣ объективной нравственности лица „вступаютъ въ дѣйствительное обладаніе своимъ собственнымъ существомъ, своей внутренней всеобщностью“ ¹⁾. Говоря короче, личность находитъ въ обществѣ саму себя, находитъ свое полное и всецѣлое удовлетвореніе. При такомъ взглядѣ было вполнѣ естественно выдвинуть на первый планъ абсолютное значеніе общественной организаціи. Но понятіе личности не получило вслѣдствіе этого должнаго признанія: моментъ самобытности и особенности лицъ былъ поглощенъ моментомъ ихъ общности и единства. Такова система нравственнаго объективизма въ ея основныхъ положеніяхъ и конечныхъ результатахъ. Совершенно иною по своимъ очертаніямъ является система

1) Philosophie des Rechts, §§ 152—154.

нравственного субъективизма, наиболѣе глубокое выраженіе которой мы находимъ у Толстого.

4.

Было бы величайшимъ недоразумѣніемъ утверждать, что эта система не имѣетъ своего общественнаго идеала и что она 'не признаетъ высшихъ трансцендентныхъ цѣнностей. Толстой твердо вѣритъ въ объективный законъ добра, связующій людей, и въ безусловномъ подчиненіи этому закону всѣхъ личныхъ и общественныхъ отношеній заключается главный догматъ его моральной философіи. Въ этомъ отношеніи онъ не менѣ Гегеля антиподъ Ничше, воззрѣнія котораго представляются ему только „мальчишескимъ оригинальничаніемъ“, „набросками безнравственныхъ, ничѣмъ не обоснованныхъ мыслей“ ¹⁾. Абсолютный индивидуализмъ, отвергающій и общественную и религіозную проблемы, чуждъ и непонятенъ его духу. Но не менѣ того чуждъ ему и абсолютный коллективизмъ, обоготворяющій общественное начало ²⁾. Въ основѣ міросозерцанія Толстого, какъ самъ онъ опредѣляетъ, лежитъ не личное и не общественное начало, а „христіанское или божеское“. Всѣ свои построенія онъ утверждаетъ на идеѣ абсолютной первоосновы міра, на принципѣ безусловнаго разума, которымъ все въ мірѣ управляется и живетъ. Но это религіозное міровоззрѣніе онъ проводитъ съ такой неуклонной послѣдовательностью, съ такимъ непримиримымъ абсолютизмомъ, что вся область временныхъ человѣческихъ начинаній, вся сфера относительнаго и условнаго передъ этимъ теряетъ значеніе. Отсюда вытекаетъ и его нравственный субъективизмъ, всецѣло опирающійся на силу и

¹⁾ Сочиненія графа Л. Н. Толстого. Изданіе двѣнадцатое. М. 1911. Ч. XIV. стр. 214. („Что такое религія и въ чемъ сущность ея“). Всѣ выдержки изъ сочиненій Толстого я привожу по этому изданію въ томъ его объемѣ, какъ оно появилось первоначально, безъ сокращеній.

²⁾ См. мѣткую и совершенно правильную критику коллективизма. Ч. XIV, стр. 398—402; ср. въ частности замѣчанія противъ марксизма. Ч. XIV, стр. 308.

глубину его религіознаго воодушевленія, на твердую вѣру въ неукоснительный нравственный прогрессъ, въ неизбѣжное пришествіе царства Божія на землѣ.

Самъ Толстой слѣдующимъ образомъ выражаетъ основное свое воззрѣніе на жизнь: „я живу затѣмъ, чтобы исполнять волю Пославшаго меня въ жизнь. Воля же Его въ томъ, чтобы я довелъ свою душу до высшей степени совершенства въ любви и этимъ самымъ содѣйствовалъ установленію единенія между людьми и всѣми существами въ мірѣ“ ¹⁾. Смыслъ жизни по его опредѣленію заключается въ томъ, „чтобы устанавливать царство Божіе на землѣ, т. е. замѣнять насильственное, жестокое, ненавистническое сожителство людей любовнымъ и братскимъ“ ²⁾. Въ соотвѣтствіи съ этимъ всѣ отношенія человѣка и къ людямъ, и къ міру должны утверждаться на вѣрѣ въ Бога. „Богъ для меня—это то, къ чему я стремлюсь, то, въ стремленіи къ чему и состоитъ моя жизнь и который поэтому и есть для меня; но есть непременно такой, что я Его понять, назвать не могу“.—„Не знаю Его, а вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣ всегда страшно, когда я безъ Него, а только тогда не страшно, когда я съ Нимъ“.— „Богъ это — вѣчное, безконечное, ведущее насъ, требующее отъ насъ праведности“ ³⁾. Глубоко и непосредственно переживаетъ Толстой религіозное чувство: „главное въ этомъ чувствѣ—сознаніе полной обезпеченности, сознаніе того, что Онъ есть, Онъ благъ, Онъ меня знаетъ, и я весь окруженъ Имъ, отъ Него пришелъ, къ Нему иду, составляю часть Его, дѣтище Его: все, что кажется дурнымъ, кажется такимъ только потому, что я вѣрю себѣ, а не Ему, и изъ жизни этой, въ которой такъ легко дѣлать Его волю, потому что воля эта вмѣстѣ съ тѣмъ и моя, никуда не могу упасть, какъ только въ Него, а въ Немъ полная радость и благо“ ⁴⁾.

1) Ч. XX, стр. 37 („Для чего мы живемъ“).

2) Ч. XIX, стр. 208 („О смыслѣ жизни“).

3) Ч. XIV, стр. 5—6 (Мысли о Богѣ).

4) Ч. XIV, стр. 13 (то же).

На этомъ религіозномъ чувствѣ утверждается и моральная философія Толстого. Онъ находитъ, что есть три различныхъ отношенія къ міру: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христіанское или божеское. Первое состоитъ въ томъ, что „человѣкъ признаетъ себя самодовлѣющимъ существомъ, живущимъ въ мірѣ для приобрѣтенія въ немъ наибольшаго возможнаго личнаго блага“. Согласно второму, „значеніе жизни признается не въ благѣ отдѣльной личности, а въ благѣ извѣстной совокупности личностей: семьи, рода, народа, даже человѣчества (попытка религіи позитивистовъ“). Наконецъ, христіанское отношеніе къ міру состоитъ въ томъ, что „значеніе жизни признается человѣкомъ уже не въ достиженіи своей личной цѣли, или цѣли какой-либо совокупности людей, а только въ служеніи той Воли, которая произвела его и весь міръ для достиженія не своихъ цѣлей, а цѣлей этой Воли“¹⁾. Осуществлять въ мірѣ и въ человѣческихъ отношеніяхъ законъ Божій, жить по-Божьи, — вотъ основа морали. Путь же къ этому осуществленію есть любовь: „любовь есть проявленіе въ себѣ (сознаніе) Бога—и потому стремленіе выйти изъ себя, освободиться, жить божеской жизнью. Стремленіе же это вызываетъ Бога, т.-е. любовь въ другихъ. Главная мысль моя въ томъ, что любовь вызываетъ любовь въ другихъ. Богъ, проснувшійся въ тебѣ, вызываетъ пробужденіе того же Бога и въ другихъ“²⁾.

Вдумываясь въ эти опредѣленія Толстого, въ ту проникновенную искренность, съ которой онъ ихъ переживаетъ и высказываетъ, мы понимаемъ, почему для него весь путь нравственнаго прогресса сводится къ внутреннему совершенствованію личности. Для него самого весь міръ переродился съ тѣхъ поръ, какъ въ тайникахъ своей души онъ воззвалъ къ Богу и ощутилъ въ себѣ Бога въ видѣ любви. Отсюда онъ ждетъ и перерожденія всего человѣчества. Но

¹⁾ Ч. XIV, стр. 33—35 (Религія и нравственность). См. объ этомъ же болѣе подробно Т. XIV, стр. 383 и сл. („Царство Божіе внутри васъ“).

²⁾ Ч. XIV, стр. 21 („Мысли о Богѣ“).

какъ онъ самъ поясняетъ, процессъ внутренняго совершенствованія, ростъ любви въ личности не замыкаетъ ея въ себѣ, а напротивъ выводитъ ее изъ себя. „Одинаково ошибается и не исполняетъ своего назначенія тотъ, кто стремится къ улучшенію жизни людской, къ установленію Царства Божія, не устанавливая его въ себѣ, какъ и тотъ, кто стремится къ такому личному самосовершенствованію, которое не имѣетъ цѣлью установленіе Царства Божія внѣ себя. Человѣкъ поставленъ въ такія условія, что единственное для него, истинное, разумное благо состоитъ въ стремленіи къ личному самосовершенствованію; личное же самосовершенствованіе таково, что оно достигается только тогда, когда человѣкъ признаетъ себя орудіемъ Божиимъ для установленія Его Царства“ ¹⁾. По убѣжденію Толстого тутъ существуетъ полное соотвѣтствіе и неизбѣжная гармонія: „въ той мѣрѣ, въ которой достигаетъ человѣкъ внутренняго совершенства, въ той мѣрѣ устанавливаетъ онъ Царство Божіе и только въ установленіи Царства Божія онъ подвигается къ внутреннему совершенству. Безъ сознанія того, что усиліе мое содѣйствуетъ установленію Царства Божія приближеніемъ совершенства Отца, не было бы жизни. И потому каждый изъ насъ живетъ только въ той мѣрѣ, въ которой онъ устанавливаетъ Царство Божіе внѣ себя и совершенствуетъ себя внутри себя“ ²⁾. Такимъ образомъ на вопросъ—какъ осуществляется нравственный прогрессъ?—Толстой безъ колебаній отвѣчаетъ совершенствованіемъ личности, которое въ то же время есть и совершенствованіе общества. „Всякое истинное просвѣщеніе и исправленіе себя неизбѣжно просвѣщаетъ и исправляетъ другихъ, и только одно это средство дѣйствительно просвѣщаетъ и исправляетъ другихъ, въ родѣ того, какъ загорѣвшійся огонь не можетъ свѣтить и сгорѣвать только тотъ предметъ, который сгораетъ въ немъ, но неизбѣжно свѣтитъ и грѣетъ вокругъ себя, а свѣтитъ

¹⁾ Ч. XX, стр. 45. („Для чего мы живемъ“.)

²⁾ Ibid. стр. 45—46.

и грѣтъ вокругъ себя только тогда, когда самъ горить" ¹⁾. И это дѣйствіе нравственнаго просвѣщенія личности не можетъ имѣть предѣловъ, не можетъ остановиться на какой-либо частной совокупности лицъ и ограничиться ею. Истинное просвѣщеніе объемлетъ всѣхъ, все человѣчество общимъ закономъ любви. Соединяетъ людей одно: „отношеніе къ Богу и стремленіе къ нему, потому что Богъ одинъ для всѣхъ и отношеніе всѣхъ людей къ Богу одно и то же. Хотятъ или не хотятъ признавать это люди, передъ нами стоитъ одинъ и тотъ же идеаль высшаго совершенствованія, и только стремленіе къ нему уничтожаетъ разобщеніе и приближаетъ насъ другъ къ другу“ ²⁾. Вотъ почему Толстой доводитъ принципъ общенія и единства до послѣдняго логическаго предѣла и внѣ этого предѣла не понимаетъ и не принимаетъ его. „Единеніе есть ключъ, освобождающій людей отъ зла. Но для того, чтобы ключъ этотъ исполнилъ свое назначеніе, нужно, чтобы онъ былъ продвинутъ до конца, до того мѣста, гдѣ онъ отворяетъ, а не ломается самъ и не ломаетъ замокъ. Такъ и единеніе, для того, чтобы оно могло произвести свойственныя ему благодѣтельныя послѣдствія, оно должно имѣть цѣлью единеніе *всѣхъ* людей, во имя общаго *всѣмъ* людямъ, одинаково признаваемаго *всѣми* начала. А такимъ единеніемъ можетъ быть только единеніе, основанное на той религіозной основѣ жизни, которая одна соединяетъ людей“ ³⁾.

Но именно эта увѣренность, что только полное и всецѣлое единство спасаетъ людей отъ зла, побуждаетъ Толстого отрицать всякое „единеніе малыхъ или большихъ частей человѣчества во имя ограниченныхъ, частныхъ цѣлей“. „Будь это единеніе семьи, шайки грабителей, общины или государства, народности или „священный союзъ“ государствъ, такія соединенія не только не содѣйствуютъ, но

¹⁾ Ч. XX, стр. 77. (Мысли о самосовершенствованіи).

²⁾ Ч. XIX, стр. 325 („Объ общественномъ движеніи въ Россіи“).

³⁾ Ч. XX, стр. 476—477 („Славянскому съѣзду въ Софіи“).

болѣе всего препятствуютъ истинному прогрессу человечества“¹⁾).

Такъ всякія относительныя формы общественнаго прогресса отвергаются во имя абсолютнаго идеала. „Все до конца, до послѣднихъ выводовъ, какъ бы они ни были чужды или неприяты намъ. Все или ничего“²⁾. „Ученіе Христа тѣмъ отличается отъ прежнихъ ученій, что оно руководитъ людьми не внѣшними правилами, а внутреннимъ сознаніемъ возможности достиженія божескаго совершенства. И въ душѣ человѣка находятся не умѣренныя правила справедливости и филантропіи, а идеаль полнаго, безконечнаго божескаго совершенства. Только стремленіе къ этому совершенству отклоняетъ направленіе жизни человѣка отъ животнаго состоянія къ божескому, настолько, насколько это возможно въ этой жизни... Спустить требованія идеала значить не только уменьшить возможность совершенства, но уничтожить самый идеаль“³⁾.

Въ тѣсной связи съ этимъ моральнымъ абсолютизмомъ стоитъ и то коренное убѣжденіе Толстого, что всякая общественная дѣятельность бесплодна и ненужна, что „истинное социальное улучшеніе достигается только религиозно-нравственнымъ совершенствованіемъ отдѣльныхъ личностей“ и что „социальное улучшеніе при помощи внѣшнихъ формъ“ является лишь „губительной иллюзіей“, останавливающей „истинный прогрессъ“⁴⁾. Именно страстное желаніе всецѣлаго и безусловнаго обновленія, религиозная жажда общей жизни по закону любви отвращаетъ Толстого отъ обычной общественной дѣятельности, въ которую онъ не вѣритъ. Общественный идеаль въ смыслѣ любовнаго единенія всѣхъ на религиозной основѣ и для него является увѣнчаніемъ нравственныхъ стремленій человѣка, но путь къ этому идеалу лежитъ исключительно черезъ

1) Ibid. стр. 476.

2) Ibid. стр. 475.

3) Ч. XIX, стр. 313 („Объ общественномъ движеніи въ Россіи“).

4) Ч. XIX, стр. 113 („Объ общественномъ движеніи въ Россіи“).

воспитаніе личности къ безконечному божескому совершенству.

Излагая систему нравственного объективизма, мы видѣли, что исходнымъ и опредѣляющимъ пунктомъ для нея является вопросъ о томъ, какъ организовать религіозно-нравственную жизнь народа, какъ обезпечить моральный прогрессъ. Гегель потому именно подчеркиваетъ значеніе общественной среды и государственнаго порядка для моральнаго развитія, что одно личное совершенствованіе кажется ему недостаточнымъ. Замѣчательно, что послѣднимъ аргументомъ нравственного субъективизма Толстого является утвержденіе, которое отвѣчаетъ на тотъ же самый вопросъ, но рѣшаетъ его въ совершенно противоположномъ смыслѣ. Когда онъ разбираетъ доводы противъ упраздненія государства и права и высказывается въ пользу чисто субъективныхъ путей нравственнаго порядка, самымъ главнымъ его основаніемъ служить вѣра въ неукоснительность моральнаго прогресса, для котораго не нужно никакихъ внѣшнихъ опоръ. „Движеніе впередъ челоуѣчества совершается не такъ, что лучшіе элементы общества, захвативъ власть, употребляя насиліе противъ тѣхъ людей, которые находятся въ ихъ власти, дѣлаютъ ихъ лучшими, какъ это думаютъ и консерваторы и революціонеры, а совершается, во-первыхъ, — и главное, — тѣмъ, что люди *всѣ вообще неуклонно и безостановочно*, болѣе и болѣе сознательно усваиваютъ христіанское жизнепониманіе, и, во-вторыхъ тѣмъ, что даже независимо отъ сознательной духовной дѣятельности людей, люди *безсознательно*, вслѣдствіе самаго процесса захватыванія власти одними людьми и смѣны ихъ другими, невольно приводятся къ болѣе христіанскому отношенію къ жизни“ ¹⁾. На вопросъ Гегеля, какъ обезпечить моральный прогрессъ, Толстой отвѣчаетъ, что онъ обезпеченъ и такъ, что силою жизни, руководящейся велѣніями высшей Воли, этотъ прогрессъ совершается самъ

¹⁾ Ч. XIV, стр. 536.

собою неуклонно и безостановочно. Вотъ почему такъ рѣшительно и категорически отрицаетъ онъ необходимость внѣшняго содѣйствія моральному развитію человѣчества. Никогда и ни у кого отрицаніе внѣшнихъ общественныхъ формъ не возносилось на такую высоту нравственнаго пафоса, какъ у великаго русскаго мудреца. Аристократическій индивидуализмъ Ничше, который возстановляетъ его противъ стадности общественной жизни, противъ политики и государства, имѣетъ оттънокъ какого-то холоднаго имморалистическаго эстетизма. У Толстого отрицаніе общественной и политической дѣятельности вытекаетъ изъ нравственнаго абсолютизма, изъ непреклонной и горячей вѣры въ силу добра. Конкретные пути и формы общественнаго прогресса кажутся ему не только слишкомъ несовершенными и далекими отъ идеала, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безсильными что либо прибавить къ безспорному дѣйствию закона любви. „Измѣнять формы жизни, надѣясь этимъ средствомъ измѣнить свойства и міровоззрѣнія людей, все равно, что перекладывать на разныя манеры сырыя дрова въ печи, рассчитывая на то, что есть такое расположеніе сырыхъ дровъ, при которомъ они загорятся. Загорятся только сухія дрова независимо отъ того, какъ они сложены“ ¹⁾. Этому безсилію внѣшнихъ реформъ Толстой противопоставляетъ всемогущее дѣйствіе внутренняго перерожденія. *„Ищите царства Божія и правды Его, и все остальное приложится вамъ“*. Это основной законъ жизни человѣческой. Живите дурно, противъ воли Бога, и никакія ваши усилія не доставятъ вамъ того благосостоянія, котораго вы ищете. Живите хорошо, согласно съ волей Бога, и не дѣлая никакихъ усилій для достиженія этого благосостоянія и оно само собою установится между вами и такимъ способомъ, о которомъ вы никогда и не думали“ ²⁾. Проповѣдь общественнаго переустройства представляется Толстому равносильной тому, какъ если бы кто утверждалъ,

¹⁾ Ч. XIX, стр. 238 („Къ политическимъ дѣятелямъ“).

²⁾ Ч. XVI, стр. 146 („Къ рабочему народу“).

что „людямъ не надо итти самимъ, своими ногами туда. куда они хотятъ и куда имъ нужно, но что подъ нихъ поведется такой полъ, по которому они, не идя своими ногами, придуть туда, куда имъ нужно“ ¹⁾. Самое главное—совершенствовать себя, воспитывать въ себѣ чувство любви и заражать другихъ любовью. „Истинное спасеніе одно: исполненіе воли Бога каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ въ себѣ, т. е. въ той части міра, которая одна подлежитъ его власти. Въ этомъ—главное, единственное назначеніе каждаго человѣка, и это вмѣстѣ съ тѣмъ единственное средство воздѣйствія на другихъ каждаго отдѣльнаго человѣка; и потому на это, и только на это, должны быть направлены всѣ усилія каждаго человѣка“ ²⁾. Этотъ путь призываетъ къ дѣятельности „то единственное лицо, надъ которымъ каждый имѣетъ дѣйствительную, законную и несомнѣнную власть, а именно самого себя“ ³⁾. Но сила истиннаго свѣта такова, что, загораясь въ одной душѣ, онъ общается и другимъ. „Людямъ кажется, что для успѣшности дѣла нужно быть „всѣмъ“ или, по крайней мѣрѣ, многимъ; но „многимъ“ нужно быть только для дурного дѣла. Для хорошаго же дѣла достаточно быть одному, потому что Богъ всегда съ тѣмъ, кто дѣлаетъ хорошее дѣло. А съ кѣмъ Богъ, съ тѣмъ рано или поздно будутъ всѣ люди“ ⁴⁾.

Тутъ снова ярко подчеркивается та основная мысль Толстого, что для человѣка самое важное, чтобы съ нимъ былъ Богъ. Исполняя законъ Божій, люди „навѣрное получаютъ внутреннее духовное благо сознанія согласія съ волей Бога и увеличенія любви въ себѣ и другихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ и въ общественной жизни наибольшее доступное имъ вѣрное благо; отступая же отъ него, навѣрное ухудшаютъ свое положеніе“ ⁵⁾. Это—путь, идя по которо-

1) Ч. XIV, стр. 308 („Царство Божіе внутри васъ“).

2) Ч. XIX, стр. 300 („Одумайтесь“).

3) Ч. XVI, стр. 265 („Рабство нашего времени“).

4) Ч. XIV, стр. 132 („Къ рабочему народу“).

5) Ч. XIV, стр. 293 („Единственное средство“).

му люди „навѣрное избавляются отъ своихъ страданій и навѣрное получаютъ наибольшее внутреннее—духовное и внѣшнее тѣлесное благо, и получаютъ не одни какіе либо избранные, а всѣ люди безъ всякаго исключенія“ ¹⁾.

Ярко сіяетъ для Толстого свѣтъ внутренняго религіознаго просвѣщенія, и совершенно блекнетъ передъ этимъ судьба внѣшнихъ общественныхъ формъ. Что и какъ будетъ съ существующими формами общественнаго устройства, это его не интересуетъ. Для человѣка важно согласіе съ совѣстью. „А что выйдетъ изъ этого не знаю. Думаю только, что дурного ничего не можетъ выйти изъ того, что я поступаю такъ, какъ велитъ моя совѣсть“ ²⁾.

Здѣсь-то особенно уясняется намъ вся глубина этой системы нравственнаго субъективизма. Вся она зиждется на самомъ искреннемъ религіозномъ воодушевленіи, на самомъ твердомъ убѣжденіи въ неукоснительности нравственнаго прогресса. Съ разныхъ сторонъ подходитъ Толстой къ вопросу о путяхъ истиннаго прогресса, и выводъ его каждый разъ остается неизмѣннымъ: *личное* совершенствованіе, приводящее къ единенію всѣхъ на религіозной основѣ. Съ точки зрѣнія нравственнаго абсолютизма, провозглашающаго формулу: „все или ничего“, Толстой съ логической неизбѣжностью приходитъ къ отверженію конкретныхъ формъ объективной нравственности. Единство всѣхъ, по его воззрѣнію, слагается изъ отдѣльныхъ единицъ независимо отъ всякихъ посредствующихъ звеньевъ. Всѣ такія посредствующія соединенія только отводятъ въ сторону отъ единой конечной цѣли.

Эта проповѣдь личнаго совершенствованія нерѣдко раздается въ тяжелые годы общественнаго упадка, среди всеобщаго унынія и апатіи. Иногда ею прикрывается лицемерное стремленіе оправдать или свое равнодушіе къ общему благу или свое безсиліе передъ сложными столкновѣніями жизни. Съ этими лицемерными или малодушными за-

¹⁾ Ibid. стр. 293.

²⁾ Ч. XVI, стр. 270, 268—269 („Рабство нашего времени“).

явленіями ученіе Толстого не имѣеть ничего общаго. Его голосъ звучаль одинаково и въ годы общественнаго возбужденія и въ моменты общаго разочарованія. Что-то внѣвременное и вѣчное, одиноко и величественно возвышающееся надъ злобою дня, надъ торопливою смѣной событий, слышится въ этомъ голосѣ. Какъ неприступная скала, о которую безслѣдно разбиваются и самыя бурныя волны, стояль Толстой среди волненій русской общественной жизни, среди всеобщихъ криковъ то радости, то отчаянія, которые раздавались вокругъ. Онъ стояль одинъ со своими собственными думами и прозрѣніями, вперивъ взоръ свой въ вѣчность, неустанно идя къ Богу, къ которому онъ стремился глубочайшими потребностями своей души.

Славянофилы, Гоголь, Достоевскій также выступали съ проповѣдью личнаго совершенствованія, но какая огромная разница между всѣми ими и Толстымъ. Тогда какъ на его ученіи лежитъ печать гениальной законченности, ихъ утвержденія поражаютъ непродуманностью и даже наивностью. Со всѣхъ сторонъ замкнутое, какъ бы вылитое изъ единого металла ученіе Толстого отличается могучей односторонностью и непримиримостью. „Все или ничего!“ восклицаетъ онъ, какъ новый Брандъ, не страшась послѣдствій, какъ бы ни были они непріятны для человѣка. Ничего подобнаго у славянофиловъ, у Гоголя и даже у Достоевскаго, у которыхъ за проповѣдью личнаго душеспасенія скрывается примиреніе съ міромъ условныхъ и несовершенныхъ формъ окружающей дѣйствительности. Но эта гениальная законченность ученія Толстого и дѣлаеть его доктрину самымъ послѣдовательнымъ выраженіемъ системы нравственнаго субъективизма.

Послѣ разбора и указанія сильныхъ сторонъ ученія Гегеля намъ нетрудно противопоставить одностороннимъ утвержденіямъ Толстого воззрѣнія иного рода, подчеркивающія значеніе внѣшнихъ формъ и объективной нравственности. Теперь, когда и въ русской литературѣ долговре-

менный споръ объективнаго и субъективнаго направленія: можно считать въ значительной мѣрѣ исчерпаннымъ, бороться противъ односторонности субъективизма значило бы лопаться въ открытую дверь. Въ настоящее время и сторонники славянофиловъ признаютъ, что въ дѣлѣ нравственнаго прогресса важны не только личные усилія, но и общественныя мѣропріятія, которыя, „принудительно регулируя поступки людей, вызываютъ атрофію или ускоренное развитіе соотвѣтственныхъ наклонностей въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ“¹⁾. Но если съ этой стороны признана ложной „мысль о единоспасающей силѣ личной нравственности“, то съ другой стороны и современные противники славянофиловъ соглашаются съ тѣмъ, что средства политики и права должны быть восполнены нравственными факторами, воспитаніемъ общества въ духѣ солидарности. Если отбросить неосторожныя выраженія и явныя преувеличенія въ современномъ повтореніи стараго спора, то окажется, что сущность спора сводится не къ противоположенію общественнаго дѣла личному подвигу, а къ различному пониманію задачи воспитанія лицъ въ цѣляхъ общественнаго прогресса. Конечно, и здѣсь остается мѣсто для рѣзкихъ разнорѣчій: между тѣмъ какъ понимаетъ общественное воспитаніе П. Н. Милюковъ²⁾ и какъ понимаетъ его П. Б. Струве³⁾—цѣлая пропасть. И тѣмъ не менѣе очевидно, что въ этой новой своей формѣ старый споръ освобожденъ отъ прежнихъ безнадежныхъ противоположеній: объ стороны одинаково признаютъ и личный и общественный моменты, и субъективное и объективное начала общественнаго прогресса, но лишь различно формулируютъ ихъ взаимоотношеніе. Я думаю однако, что старый споръ, хотя и вступившій въ новую фазу, все же не сдвинется далѣе съ мѣста, пока не будетъ точно выяснена проблема о соотношеніи:

1) М. Гершензонъ. Историческія записки. М. 1910, стр. 116.

2) П. Н. Милюковъ, въ сборникѣ: „Интеллигенція въ Россіи“ Спб. 1910, стр. 172. См. тамъ же, стр. 174.

3) „Вѣхи“, стр. 143.

личности съ обществомъ. И вотъ здѣсь то моральная философія Толстого является для насъ величайшимъ поученіемъ, поскольку идея личнаго совершенствованія продумывается въ ней до своего логическаго конца. Съ точки зрѣнія Толстого объявить эту идею единоспасающей вполне послѣдовательно, но только потому, что между личностью и совершеннымъ человѣчествомъ, между нравственнымъ подвигомъ отдѣльнаго лица и абсолютнымъ идеаломъ онъ разрушаетъ всѣ посредствующія звенья, всѣ конкретныя относительныя ступени. Это единственная точка зрѣнія, изъ которой съ безупречною послѣдовательностью вытекаетъ нравственный субъективизмъ: онъ неизбѣжно предполагаетъ нравственный абсолютизмъ, отрицаніе временныхъ и относительныхъ формъ нравственнаго прогресса. Для того абсолютнаго идеала, который требуетъ все или ничего, иного выхода быть не можетъ: ясно, что для единенія всѣхъ на религіозной основѣ нужно именно личное совершенство каждаго, и кромѣ этого ничего болѣе не нужно. Если бы всѣ люди были совершенны, то совершенно было бы все человѣчество. Однако, это отвлеченное построеніе разрушается тѣмъ простымъ и безспорнымъ фактомъ, что мы живемъ не на высотѣ абсолютнаго идеала, а въ мірѣ относительныхъ формъ. О всеобщемъ совершенствѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи, и для того, кто взвѣситъ всю практическую силу этого положенія, станетъ яснымъ, что утверждать общественный прогрессъ на одномъ личномъ совершенствованіи невозможно. Въ предѣлахъ историческаго прогресса такое совершенствованіе всегда будетъ удѣломъ нѣкоторыхъ, а не всѣхъ, и Влад. Соловьевъ былъ вполне правъ, когда, возражая противъ отвлеченнаго субъективизма, говорилъ: „думать, что одной наличной добродѣтели нѣсколькихъ лучшихъ людей достаточно, чтобы переродить нравственно всѣхъ остальныхъ, значить переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищія за неимѣніемъ хлѣба ѣдятъ сладкіе пирожки. Въдъ вопросъ здѣсь именно

не въ томъ только, достаточно ли нравственныхъ усилій отдѣльнаго лица для его совершенствованія, а еще въ томъ, возможно ли, чтобы другіе люди, никакихъ нравственныхъ усилій не дѣлающіе, начали ихъ дѣлать“ ¹⁾).

Для насъ чрезвычайно цѣнны возраженія противъ нравственнаго субъективизма со стороны мыслителя, котораго менѣе всего можно заподозрить въ пристрастїи къ политикѣ. Не жажда общественной дѣятельности и не преувеличенная вѣра въ силу общественнаго устроенія, а простая философская послѣдовательность заставляетъ Влад. Соловьева сказать, что для нравственнаго прогресса важно не одно личное совершенствованіе. Признавши необходимость относительныхъ ступеней прогресса ²⁾, Влад. Соловьевъ приходилъ къ заключенію о нравственномъ значеніи всѣхъ относительныхъ средствъ, которыя способствуютъ историческому утвержденію абсолютнаго идеала. На примѣрѣ законодательной отмѣны крѣпостнаго права онъ очень хорошо показываетъ значеніе политики для нравственнаго прогресса: „этотъ внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень внутренняго сознанія, т.-е. дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди. Конечно, само это общественное движеніе и правительственное дѣйствіе были обусловлены прежнею проповѣдью, но для большинства, для цѣлой среды общественной эта проповѣдь получила силу только тогда, когда воплотилась въ организованныхъ властью мѣропрїятіяхъ. Благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражненія постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ“ ³⁾).

Вотъ элементарное, но и неотразимое возраженіе про-

1) Оправданіе добра. Полн. Собр. Соч. Т. VII, стр. 262.

2) Ibid. стр. 374.

3) Ibid. стр. 269.

тивъ нравственнаго субъективизма. Историческіе факты относительнаго нравственнаго прогресса сами говорятъ за себя и служатъ живымъ опроверженіемъ требованій отвлеченнаго морализма. Это общее и неоспоримое положеніе намъ остается усилить только тѣмъ соображеніемъ, что и самъ Толстой, поскольку ему случается переходить на почву конкретныхъ жизненныхъ условий, невольно и незамѣтно для самого себя становится на точку зрѣнія относительнаго и постепеннаго совершенствованія жизни. Когда, на примѣръ, онъ взвѣшиваетъ всю силу препятствій, внѣшнихъ и внутреннихъ, стоящихъ предъ человѣкомъ на пути его совершенствованія, онъ готовъ сдѣлать уступки жизни, готовъ согласиться съ тѣмъ, что безусловное совершенство не можетъ осуществиться сразу ¹⁾. „Между существующимъ порядкомъ вещей, основаннымъ на грубомъ насиліи, и идеаломъ жизни, состоящимъ въ общеніи людей, основанномъ на разумномъ соглашеніи, утвержденномъ обычаями, есть безконечное количество ступеней, по которымъ не переставая шло и идетъ человѣчество, и приближеніе къ этому идеалу совершается только по мѣрѣ освобожденія людей отъ участія въ насиліи, отъ пользованія имъ, отъ привычки къ нему“ ²⁾. „...Отъ всѣхъ ставшихъ привычными несправедливостей люди освобождались не вдругъ, не тотчасъ же послѣ того, какъ наиболѣе чуткіе люди признавали ихъ зловредность, но порывами, остановками, возвратами и опять новыми порывами освобожденія, подобными потугамъ родовъ, какъ это было недавно съ уничтоженіемъ рабства“... ³⁾ „Христіанство для большинства людей, какъ сказалъ его учитель, не могло осуществиться сразу, а должно было разрастаться, какъ огромнѣйшее дерево изъ мельчайшаго зерна. И такъ оно и разрасталось и разрослось теперь, если еще не въ дѣйствительности, то въ сознаніи людей нашего времени“ ⁴⁾.

1) Толстой, ч. XVI, стр. 267 („Рабство нашего времени“).

2) Ч. XVI, стр. 268 („Рабство нашего времени“).

3) Ч. XVI, стр. 313 («Великій грѣхъ»).

4) Ч. XIV, стр. 422 („Царство Божіе внутри васъ“).

Во всѣхъ этихъ утвержденіяхъ Толстого съ полной ясностью высказывается мысль о постепенности нравственнаго прогресса, а слѣдовательно и о неизбѣжности ступеней относительнаго совершенства. Но эта мысль высказывается и тотчасъ же роняется имъ: нить сужденій, обращенныхъ къ міру относительнаго и условнаго, обрывается въ самомъ началѣ, зато настойчиво и сильно звучать призывы къ абсолютному идеалу.

Вмѣстѣ съ постепенностью прогресса Толстой признаетъ также и необходимость извѣстныхъ общественныхъ реформъ: такъ, напримѣръ, онъ требуетъ освобожденія земли отъ частной собственности, установленія единаго налога ¹⁾. Развивая мысль объ этихъ реформахъ, пришлось бы придти и къ идеѣ внѣшняго регулированія жизни, и къ идеѣ правительства. Эту сторону вопроса Толстой опять оставляетъ безъ вниманія и, напротивъ, горячо и рѣшительно отстаиваетъ ту мысль, что и тѣ общественныя измѣненія, которыя онъ считаетъ неизбѣжными, должны вытекать изъ религіознаго сознанія, изъ просвѣщенія внутренняго міра человѣка ²⁾. Все это послѣдствія того господствующаго въ ученіи Толстого религіознаго энтузіазма, предъ которымъ все внѣшнее и условное кажется незначительнымъ и ничтожнымъ. Нравственный субъективизмъ вездѣ проходитъ у него, какъ опредѣляющій мотивъ, и даже самое представленіе о внѣшнихъ реформахъ связывается съ этимъ.

Недостаточность и односторонность нравственнаго субъективизма очевидна. Разрѣшеніе задачи общественнаго устроенія ставится здѣсь въ связь съ просвѣтленіемъ нравственнаго сознанія: „только бы поняли люди..., что одно единственное средство избавленія людей отъ ихъ страданій—въ томъ, чтобы люди перестали жить эгоистической, языческой жизнью и начали жить жизнью общечеловѣче-

¹⁾ См., напр., статьи: „О землѣ“, „Великій грѣхъ“, „Единственное возможное рѣшеніе земельного вопроса“, ч. XVI.

²⁾ См. особенно статью: „Великій грѣхъ“.

ской, христіанской“¹⁾. Но пока люди это поймутъ, остается во всей своей силѣ гегелевская проблема: какъ обезпечить нравственный прогрессъ, какъ организовать въ предѣлахъ условнаго историческаго процесса нравственную жизнь народа. И эта проблема остается у Толстого нерѣшенной.

Но если нравственный субъективизмъ необходимо требуетъ своего восполненія, то, съ другой стороны—въ томъ видѣ, какъ онъ выраженъ у Толстого—онъ носитъ въ себѣ и великую истину. Поскольку рѣчь идетъ объ опредѣленіи абсолютнаго общественнаго идеала, онъ не только правъ, но въ высшей степени новъ и современенъ. Своимъ требованіемъ вселенскаго единства онъ какъ бы говоритъ всѣмъ, кто ставитъ высшимъ предѣломъ относительныя формы жизни: вы всё ошибаетесь; ни народъ, ни классъ, ни государство, ни священный союзъ государствъ не могутъ быть абсолютнымъ нравственнымъ предѣломъ. „Только единеніе всѣхъ людей, во имя общаго всѣмъ людямъ, одинаково признаваемаго всѣми начала“,—можетъ быть безусловной цѣлью нравственныхъ стремленій. Проникнутой сознаниемъ этой истины, глубоко вѣрующей въ ея реальное значеніе и возможное осуществленіе, Толстой не хотѣлъ признать ничего относительнаго и условнаго—въ этомъ была его ошибка. Но въ опредѣленіи существа абсолютнаго идеала онъ обнаружилъ величайшую глубину нравственнаго прозрѣнія, и въ этой части его моральное ученіе останется безсмертнымъ, какъ останется оно безсмертнымъ и по классической законченности своихъ основныхъ линій.

Мы замѣтили выше, что только тотъ безусловный характеръ, съ какимъ проводится нравственный субъективизмъ у Толстого, даетъ возможность послѣдовательно отрицать значеніе конкретныхъ общественныхъ формъ. При этомъ условіи дѣйствительно становится понятнымъ, почему внутренняя жизнь личности признается „единственно прочнымъ

¹⁾ Ч. XIX, стр. 241 („Къ политическимъ дѣятелямъ“).

базисомъ для всякаго общественнаго строительства“, почему отвергаются „самодовлѣющія начала политическаго порядка“. Когда же эти положенія провозглашаются писателями, вовсе не слѣдующими по пути нравственнаго абсолютизма, то здѣсь мы встрѣчаемся съ самымъ очевиднымъ недоразумѣніемъ, какъ это легко прослѣдить на недавнемъ примѣрѣ авторовъ извѣстнаго сборника „Вѣхи“. Въ тѣхъ спорахъ, которые происходили въ связи съ появленіемъ этого сборника, нетрудно было бы обнаружить отзвуки старыхъ гармоническихъ схемъ о возможности совпаденія личности съ обществомъ. Вполнѣ правильно было стремленіе авторовъ „Вѣхъ“ вырвать политику изъ той изолированности, на которую ее обрекаетъ „внѣшнее“ ея пониманіе, и устранить господство надъ всей прочей духовной жизнью независимой отъ нея политики. Но эта законная борьба противъ абсолютнаго коллективизма не оправдываетъ перехода къ нравственному субъективизму. Всячески необходимо подчеркивать значеніе воспитанія, какъ „положительной работы человѣка надъ самимъ собою“, но изъ этого отнюдь не вытекаетъ необходимость отвергать положительное воздѣйствіе на человѣка благоустроенной среды. Безконечно важно и необходимо говорить о значеніи совершенствованія лицъ для общественнаго прогресса, но преувеличеніемъ является утвержденіе, что въ основу политики должна быть положена не идея внѣшняго устройства, а идея внутренняго совершенствованія ¹⁾. Возможность этихъ преувеличеній представляется мнѣ въ высшей степени характерной: она объясняется тѣмъ, что въ основѣ подобныхъ утвержденій нѣтъ яснаго представленія о несовпаденіи личнаго начала съ общественнымъ, о ихъ необходимомъ разграниченіи. На идеѣ внутренняго совершенствованія слѣдуетъ настаивать не потому, чтобы оно являлось единственной основой для политики, не съ политической и не съ общественной точекъ зрѣнія, а потому,

¹⁾ См. сборникъ: „Вѣхи“ (статья П. Б. Струве).

что общественный прогрессъ не покрываетъ собою задачу личности. Оно, конечно, необходимо и для общественного прогресса, но когда мы полагаемъ эту задачу въ основу политики, это грозитъ такимъ смѣшеніемъ понятій, которое совершенно извращаетъ сущность политической области и подводитъ насъ къ старымъ заблужденіямъ Лейбница и Вольфа.

Не менѣе односторонними слѣдуетъ признать однако и противоположныя утверждения, которыя исходятъ изъ стремленія возможно болѣе подчеркнуть значеніе политики и для личнаго совершенствованія. Когда намъ говорятъ, что „воспитаніе“ нисколько не исключаетъ „политики“, а служить той же цѣли—„совершенствованію людей вмѣстѣ съ учрежденіями“; когда утверждаютъ, что „воспитаніе не только не замѣняетъ учреждений, а, напротивъ, предполагаетъ ихъ уже существующими и само становится возможнымъ лишь какъ послѣдующее дополненіе къ нимъ“¹⁾, здѣсь опять повторяется та же ошибка: подъ другимъ угломъ зрѣнія, но въ томъ же освѣщеніи воспитаніе берется съ точки зрѣнія политической и общественной, а не личной. Между тѣмъ ясно, что понятое въ широкомъ смыслѣ воспитаніе служить не только *той же* цѣли, что и политика, но и *другой самостоятельной* цѣли, что оно имѣетъ въ виду не только совершенствованіе людей *вмѣстѣ* съ учрежденіями, но и *независимо* отъ учреждений. Справедливо, что политика должна имѣть автономную область, но вѣдь и личная мораль также должна быть автономной. Рѣчь идетъ здѣсь конечно не о требованіи нравственнаго воспитанія массъ, предваряющаго политическія реформы,—такое требованіе и стоитъ именно на почвѣ смѣшенія политики съ моралью;—рѣчь идетъ о томъ, чтобы признать всю широту задачъ личной жизни, признать, что личное совершенствованіе не исчерпывается общественнымъ воспитаніемъ, что душевная жизнь личности шире политики.

¹⁾ См. сборникъ статей: „Интеллигенція въ Россіи“, стр. 174, 180 и 186 (статья П. Н. Милюкова).

И здѣсь то проповѣдь Толстого является для насъ величайшимъ поученіемъ, поскольку она представляетъ систему нравственнаго субъективизма во всей чистотѣ его основныхъ положеній. Сопоставляя ее съ близкими ей по духу современными ученіями, мы сразу открываемъ въ этихъ послѣднихъ неясность ихъ исходныхъ началъ, какъ видимъ мы подобную же неясность и въ ученіяхъ, направленныхъ къ ихъ опроверженію. И эта неясность, какъ уже сказано выше, стоитъ въ прямой связи съ неопредѣленностью того соотношенія, которое всѣ эти ученія устанавливаютъ между личностью и обществомъ.

5.

Сопоставленіе системъ нравственнаго объективизма и нравственнаго субъективизма должно было привести насъ къ заключенію, что въ вопросѣ о средствахъ и путяхъ общественнаго прогресса все зависитъ отъ того, чтобы правильно понять связь абсолютнаго съ относительнымъ и личности съ обществомъ. Выше мы уже достаточно говорили о томъ, въ какой мѣрѣ представляется существеннымъ различіе въ общественномъ прогрессѣ моментовъ относительнаго и абсолютнаго ¹⁾. Здѣсь, заключая настоящій параграфъ, мы должны остановиться на тѣхъ общихъ выводахъ, къ которымъ приводитъ разсмотрѣніе вопроса объ отношеніи личности къ обществу. Какъ мы могли въ этомъ убѣдиться, правильный путь заключается въ томъ, чтобы одинаково остерегаться какъ обособленія личности и общества и возведенія ихъ на степень самобытныхъ и самодовлѣющихъ началъ, такъ и сближенія ихъ въ неразличимомъ единствѣ. Тутъ необходимо сочетаніе частью сходныхъ, частью расходящихся началъ, требующихъ примиренія и вмѣстѣ съ тѣмъ неспособныхъ къ полному единству. Личность созрѣваетъ въ обществѣ и изъ общественной среды получаетъ конкретное содержаніе своихъ нрав-

¹⁾ См. § III.

ственныхъ представлений, но вмѣстѣ съ тѣмъ руководящія начала этого содержанія и критеріи нравственности она почерпаетъ въ своей совѣсти, въ своемъ автономномъ сознаниі. Въ обществѣ она находитъ поддержку и руководство для своихъ дѣйствій, но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ силу присущаго ей автономнаго сознанія, она можетъ подвергать критикѣ всякое данное содержаніе общественныхъ правилъ и восходить къ новымъ и высшимъ опредѣленіямъ. Общество необходимо для личности, какъ средство для ея развитія, для проявленія ея нравственнаго призванія, но оно можетъ являться и помѣхой для ея высшихъ нравственныхъ запросовъ. Сложность этого отношенія подчеркивается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что связь общества съ лицомъ нельзя представлять себѣ такимъ образомъ, что какое-либо одно изъ этихъ началъ есть цѣль, а другое средство. Личность есть начало безусловное, но не самоудовлѣющее: общество, которое ей противопоставляется, вѣдь это другія лица, которыя могутъ быть не средствами, а только цѣлями для данной личности. Являясь лицомъ и притязая на безусловное нравственное значеніе, я долженъ и въ другихъ лицахъ признать такую же безусловную цѣнность. Я не могу видѣть въ обществѣ, т.-е. въ другихъ лицахъ, только средства для моихъ цѣлей, я долженъ признать за ними значеніе такихъ же нравственныхъ цѣлей, какое они, т.-е. все общество, должны признать за мною. Тутъ создается не отношеніе средства къ цѣлямъ, а болѣе сложное отношеніе взаимодействія цѣлей.

Изъ этого ясно, что общество получаетъ свое значеніе цѣли не потому, чтобы оно представляло какую-то самостоятельную нравственную субстанцію, которая по присущему ей праву можетъ требовать отъ личности подчиненія и самопожертвованія, а только потому, что оно состоитъ изъ лицъ, связанныхъ между собою единствомъ нравственнаго идеала. Такимъ образомъ значеніе общества имѣетъ характеръ производный и обусловленный, такъ какъ оно зависитъ отъ правъ отдѣльныхъ лицъ, между тѣмъ

какъ значеніе личности по отношенію къ обществу первично и безусловно.

Съ другой стороны, очевидно, что тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ этическимъ взаимодействіемъ цѣлей, а не съ техническимъ подчиненіемъ средствъ цѣлямъ, отношеніе принимаетъ характеръ постоянного исканія и подвижности. Тогда какъ подчиненіе опредѣляется простой и ясной формулой служенія низшаго начала высшему, нравственное взаимодействіе всегда имѣетъ предъ собою сложную задачу сочетанія и примиренія однородныхъ началъ, между которыми не можетъ быть разъ и навсегда установленнаго соотношенія.

Изъ особой природы нравственнаго отношенія между обществомъ и личностью вытекаетъ, наконецъ, и то чрезвычайно важное положеніе, что между этими двумя началами—личнымъ и общественнымъ—всегда остается извѣстное несоотвѣтствіе, и не можетъ быть полной гармоніи. Какъ мы установили, общество является для личности священнымъ не само по себѣ, не въ силу своей нравственной субстанціональности, а вслѣдствіе того, что оно состоитъ изъ лицъ. Такимъ образомъ нравственная возможность безусловнаго согласованія личности со средой относится не къ конкретнымъ формамъ общественности, а лишь къ той безусловной основѣ общественныхъ формъ, которая дается безконечнымъ призваніемъ личности. Поскольку общественный прогрессъ утверждается на стремленіи къ безконечному идеалу, которое вытекаетъ изъ существа личности, постольку задачи личности совпадаютъ съ понятіемъ общественнаго развитія. Но это совпаденіе относится къ стремленію, а не къ осуществленію, и каждое осуществленіе, каждая остановка общественнаго прогресса на извѣстной ступени съ необходимостью порождаютъ въ личности потребность критики и дальнѣйшаго движенія. Какъ очень хорошо выражаетъ эту мысль Влад. Соловьевъ, „при переходѣ отъ низшихъ формъ собирательной жизни къ высшимъ, личность въ силу присущей ей безконечной

потенціи пониманія и стремленія къ лучшему, является въ избранныхъ своихъ представителяхъ началомъ движенія и прогресса (динамическій элементъ исторіи), тогда какъ данная общественная среда, какъ уже достигнутая дѣйствительность, какъ законченная въ своей смерѣ и на своей степени объективация нравственнаго содержанія, естественно представляетъ косную, охранительную сторону (статическій элементъ исторіи). Когда единичныя лица, болѣе другихъ одаренныя или болѣе развитыя, начинаютъ испытывать дѣйствіе своей общественной среды не какъ осуществленіе и восполненіе ихъ жизни, а лишь какъ внѣшнее ограниченіе и препятствіе для ихъ положительныхъ нравственныхъ стремленій, тогда они становятся носителями высшаго общественнаго сознанія“¹⁾.

Но именно вслѣдствіе этого задача полного согласованія личности со средой относится въ безконечность: „личность въ силу присущей ей внутренней безпредѣльности можетъ быть окончательно и безусловно солидарною съ общественной средой не въ ея данныхъ ограниченіяхъ, а только въ ея безконечной цѣлости, которая постепенно проявляется по мѣрѣ того, какъ общія формы во взаимодействіи съ единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются“²⁾. Безусловная солидарность личности съ общественной средой относится такимъ образомъ къ моменту безконечной цѣлости общенія, т.-е. къ недостижимому и трансцендентному идеалу. Что же касается конк-

¹⁾ Оправданіе добра, см. Полн. Собр. Соч. Т. VII, стр. 217.

²⁾ Ibid. стр. 225. Наряду съ этими очень уличными опредѣленіями мы находимъ у Влад. Соловьева и совершенно неправильныя положенія, что „общество есть дополненная или расширенная личность, а личность—сжатое, или сосредоточенное общество“ (стр. 216) и что „всякая степень нравственнаго сознанія неизбѣжно стремится къ своему лично-общественному осуществленію“, вслѣдствіе чего и общество можетъ стать „полнымъ и всеобъемлющимъ осуществленіемъ нравственности“ (стр. 270). Очевидно, такія опредѣленія могутъ относиться только къ сверхисторическому трансцендентному идеалу, какъ это слѣдуетъ и изъ утвержденій самого Влад. Соловьева, приведенныхъ нами въ текстѣ. Примѣнять ихъ къ конкретной исторической дѣйствительности совершенно неправильно.

ретныхъ формъ общественности, то въ силу внутренней безпредѣльности личности онѣ не способны ее удовлетворить.

Но независимо отъ этого свойства безпредѣльности, есть и другая сторона личности, которая еще болѣе подчеркиваетъ моментъ несовпаденія ея съ общественной средой: это ея своеобразность. Право лица на признаніе его безусловнаго значенія основано не только на присущемъ ему нравственномъ стремленіи къ безконечному идеалу, но и на свойственномъ ему характерѣ особенности и незамѣнимости. Личность не есть только средоточіе взаимоотношеній съ другими, какъ утверждаютъ это иногда: она есть прежде всего самобытное и цѣлостное единство, особенное и незамѣнимое существо. Въ обществѣ общественныхъ связей личность, конечно, не можетъ развиваться: она погаснетъ и замретъ. Но не одними этими связями образуется личность: независимо отъ нихъ въ себѣ самомъ каждый чело-вѣкъ носить своеобразные задатки и особенныя возможности, въ этомъ именно сочетаніи не повторяющіяся у другихъ. Гете и Пушкинъ, Кантъ и Толстой таили въ себѣ великіе задатки независимо отъ воздѣйствія на нихъ общественной среды, въ которой они только развили свои задатки и проявили. Но подобно этому всякая индивидуальность носить въ себѣ свои особенности, которыя, конечно, при тѣхъ или другихъ вліяніяхъ могутъ развиваться такъ или иначе, но которыя присущи ей неотъемлемо, какъ данной личности, отличающейся отъ всякихъ другихъ. И эту своеобразную природу личности мы представляемъ себѣ не только какъ психологическій фактъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ нравственное призваніе. Именно въ этомъ самобытномъ и незамѣнимомъ источникѣ личной жизни мы признаемъ самое существенное въ ней, ея нравственную основу и ея нравственное оправданіе, какъ особой духовной монады, отличающейся отъ всѣхъ другихъ и въ этомъ отличіи почерпающей сознаніе своей самобытности и незамѣнимости.

Но какъ только мы подчеркиваемъ эту сторону личности, тотчасъ же становится очевиднымъ, что гармонія личности съ обществомъ возможна лишь въ томъ умопостигаемомъ царствѣ свободы, гдѣ безусловная и всепроникающая солидарность сочетается съ безконечностью индивидуальныхъ различій. Въ условіяхъ исторической жизни такой гармоніи нѣтъ и быть не можетъ. Какъ безспорно обнаруживаетъ это современная соціологія, въ ходѣ культурнаго развитія проявляются закономѣрно и неизбѣжно такія тенденціи, которыя стоятъ въ прямомъ противорѣчьи съ потребностью личности къ индивидуальному самоутвержденію. Высокая культура увеличиваетъ легкость и свободу жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ она развиваетъ такую силу уравненія и обезличенія, что отдѣльному человѣку приходится всячески бороться, чтобы отстоять свою индивидуальность ¹⁾. И никакія формы общественности не могутъ измѣнить этого положенія. Культурныя блага, повышающія уровень общей жизни, предлагаются безразлично всѣмъ и каждому, кому они могутъ быть доступны; но всѣ эти блага, вмѣстѣ взятыя, не могутъ замѣнить личности того внутренняго удовлетворенія, которое она почерпаетъ изъ глубины собственнаго существа.

Предшествующій анализъ приводитъ насъ къ заключенію, что личность и общество суть начала соотносительныя, но не совпадающія. Только въ свѣтѣ этого чрезвычайно важнаго вывода можетъ быть рѣшена проблема примиренія индивидуализма съ коллективизмомъ. Идея гармоніи личности съ обществомъ приводитъ обыкновенно къ поглощенію одного начала другимъ: или личное совершенствованіе растворяется въ общественномъ прогрессѣ или, наоборотъ, общественный прогрессъ ставится въ исключительную зависимость отъ личнаго совершенствованія. Такъ создаются крайности нравственнаго объективизма и нравственнаго субъективизма. Создайте совершенное общество,

¹⁾ См. объ этомъ „Кризисъ современнаго правосознанія“, стр. 303 — 308.

и вы получите совершенную личность,—говорять одни. Создайте совершенную личность, и вы придете къ совершенному обществу,—утверждаютъ другіе. Тамъ и здѣсь между личнымъ совершенствованіемъ и общественнымъ прогрессомъ утверждается полная гармонія, ставится знакъ равенства. Тамъ и здѣсь, начавши съ одного конца, приходятъ къ другому и получаютъ все, что нужно, и потому то одни говорятъ: все въ общественныхъ формахъ, а другіе: все въ личномъ стремленіи. Но лишь тогда мы получимъ ясное представленіе о соотношеніи разбираемыхъ понятій, когда поймемъ, что они не могутъ быть сведены одно къ другому. Совершенствованіе личности нужно для прогресса общества, но не оно одно, а сверхъ того еще и извѣстныя общественныя мѣропріятія. Прогрессъ общественныхъ формъ необходимъ для личнаго совершенствованія, но не онъ одинъ, а сверхъ того еще и собственныя усилія личности. Такъ устраняется односторонность противоположеній нравственнаго объективизма и нравственнаго субъективизма. Разрѣшеніе вопроса заключается не въ томъ, чтобы признать первенство духовной жизни личности надъ внѣшними формами общежитія. Это утвержденіе безспорно, но взятое въ отвлеченной односторонности, оно само можетъ явиться источникомъ недоразумѣній. Конечно, личность есть и основа общества и корень общественнаго прогресса, но это не только не умаляетъ значенія внѣшнихъ формъ общежитія, а напротивъ, придаетъ имъ высшую цѣнность. Какъ особая сторона духовной жизни личности, общественныя формы являются неотъемлемой частью этой жизни. Онѣ служатъ тѣмъ скрѣпляющимъ цементомъ, той зиждательной связью, безъ которой не можетъ быть общественнаго строительства. И тѣ, кто съ пренебреженіемъ говоритъ о внѣшнихъ формахъ общежитія, для того чтобы подчеркнуть первенство духовной жизни личности, впадаютъ въ явную односторонность. Дѣло не въ одномъ только первенствѣ личности надъ обществомъ, а въ ихъ неизбѣжномъ несовпаденіи. Можно отправляться

отъ идеи личности и придти къ полному слиянію ея съ обществомъ, если только мы ставимъ между ними знакъ равенства и ищемъ полной гармоніи ихъ. Но когда въ основу общественной философіи полагается мысль о несовпадении личности съ обществомъ, мы не можемъ признать ни правильности такого слиянія, ни допустимости одностороннихъ утверждений о преимуществахъ личнаго совершенствованія надъ общественнымъ прогрессомъ или наоборотъ. Дѣло личное и дѣло общественное тутъ и разграничиваются, и вмѣстѣ съ тѣмъ сочетаются высшей связью абсолютнаго идеала. Подчеркивается и выдвигается основное положеніе, что не одной общественной дѣятельностью спасается человѣкъ, а прежде всего своимъ подвигомъ и трудомъ. А вмѣстѣ съ тѣмъ отстаивается и параллельное съ этимъ утвержденіе, что не одними личными успіями создается совершенная общественность, а также и коллективнымъ творчествомъ общественныхъ группъ и общественными мѣропріятіями.

Съ этой точки зрѣнія нѣтъ необходимости говорить о преимуществѣ морали надъ политикой или политики надъ моралью. Если душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы политика не имѣла значенія въ своей, хотя бы и узкой, но совершенно необходимой сферѣ. Опытъ XIX вѣка съ особенной ясностью обнаружилъ, что политическія средства не всемогущи; но тотъ же опытъ показалъ, что для своихъ цѣлей эти средства и незамѣнимы.

Ясное пониманіе этого разграниченія политики и морали достигается только при точной постановкѣ проблемы объ отношеніи личности къ обществу, и именно при выясненіи вопроса о ихъ необходимой связи и неизбѣжномъ несоотвѣтствіи.

(Продолженіе слѣдуетъ).

П. Новгородцевъ.

Джонъ Толандъ и его философско-рели- гіозные взгляды.

(Окончаніе.) ¹⁾

V.

Затрагивая вопросъ объ общемъ міровоззрѣніи Толанда, мы не можемъ обойти и болѣе поздняго сочиненія писателя, вышедшаго за годъ съ небольшимъ до его кончины. Мы разумѣемъ его „Пантеистиконъ“, который по своей внѣшней формѣ напоминаетъ какую-то пародію, но въ своемъ существѣ содержитъ зародышъ и даже въ извѣстномъ смыслѣ развитіе опредѣленной философской доктрины. Сочиненіе это явилось анонимно (обращеніе къ читателямъ подписано: Janus Junius Euganesis), на латинскомъ языкѣ, въ 1720 г. и уже позднѣе вышло въ англійскомъ переводѣ. Полное заглавіе сочиненія слѣдующее: „Пантеистиконъ или формула прославленія сократическаго общества; состоитъ изъ трехъ частей, которыя содержатъ: 1) мораль и ученіе пантеистовъ, 2) ихъ исповѣданіе и философію, 3) ихъ свободу и законъ, не обманывающій и не обманываемый; сочиненіе предваряется разсужденіемъ о древнихъ и новыхъ обществахъ ученыхъ, а также—о безконечномъ и вѣчномъ универсумѣ; въ приложеніи содержится краткая рѣчь о слѣдованіи двоякой философіи пантеистовъ и объ ихъ

¹⁾ „Вопросы философіи“, кн. 120.

идеѣ лучшаго и совершеннѣйшаго человѣка". Космополись. MDCCXX¹⁾).

Въ обращеніи къ читателю, помѣщенномъ въ предисловіи къ сочиненію, авторъ высказываетъ приглашеніе вступить въ члены новаго общества, чтобы чувствовать себя вполне удовлетвореннымъ и счастливымъ²⁾. Затѣмъ дается характеристика философскихъ застольныхъ бесѣдъ въ античномъ мірѣ, такъ называемыхъ симпосій, которыя такъ хорошо извѣстны намъ изъ діалоговъ Платона. Такія бесѣды, по словамъ Толанда, осуществляются и у нѣкоторыхъ современниковъ, устраивающихъ иногда собранія, подобныя сократическимъ собесѣдованіямъ и носящія названіе „socraticae sodalitates“. Здѣсь разумѣются, продолжаетъ Толандъ, философы, которые не увлечены словами какого-либо опредѣленнаго лица, не находятся подъ властью только воспитанія или обычая, не связаны отечественными вѣрованіями и законами, изслѣдуютъ всѣ дѣла, какъ священные, такъ и мірскія—вполнѣ свободно, съ величайшимъ душевнымъ спокойствіемъ, свергнувши съ себя иго всякихъ предразсудковъ. Эти мыслители называются пантеистами въ виду ихъ своеобразнаго ученія о Богѣ и мірѣ, будучи въ то же время по своимъ воззрѣніямъ совершенно противоположными представителямъ эпикурейской доктрины. Пантеисты не допускаютъ никакой первичной смѣси, не вѣрятъ въ судьбу или случай и не предполагаютъ, что существуетъ какой-либо творецъ (оріісес) міра, а они согласны съ Линомъ, самымъ древнимъ и самымъ священнымъ представителемъ „тайной науки“ (reconditionis scientiae): ex Toto quidem sunt omnia et ex omnibus est Totum

1) Pantheisticon sive formula celebrandae sodalitatis socraticae, in tres particulas divisa, quae Pantheistarum sive sodalium continent: I) mores et axiomata, II) numen et philosophiam, III) libertatem et non fallentem legem neque fallendam; praemittitur; De antiquis et novis eruditorum sodalitatibus, ut et de Universo infinito et aeterno—Diatriba; subjicitur: De duplici Pantheistarum philosophia sequenda ac de viri optimi et ornatissimi idea — Dissertatiuncula. Cosmopoli MDCCXX.

2) Toland. Pantheisticon, 1720, p. I.

(Stob. Phys.: ἐκ παντός δὲ τὰ πάντα καὶ ἐκ πάντων τὸ πᾶν ἐστὶ), т.-е. изъ цѣлаго (произошло) все и изъ всего цѣлое ¹⁾. Смыслъ этихъ словъ, разъясняетъ дальше Толандъ, слѣдующій. Универсумъ (міръ-mundus—есть только незначительная, видимая глазами часть этого универсума) безконеченъ въ пространствѣ и силѣ (virtute), но единъ по непрерывности (continuatiōe) цѣлаго и смежности (contiguitate) частей. Онъ неподвиженъ въ цѣломъ, но подвиженъ въ частяхъ или черезъ промежутки, безконечные въ числѣ. Онъ обладаетъ неразрушимостью и необходимостью, т.-е. вѣченъ въ своемъ существованіи и длительности. Онъ является обладающимъ нѣкоторымъ исключительнымъ разумомъ (ratione), хотя къ нему не можетъ быть приложимо цѣликомъ названіе человѣческой способности пониманія (если здѣсь есть сходство, то далеко не полное). Наконецъ, всѣ составныя части этого универсума всегда являются тождественными себѣ, какъ постоянные составные элементы въ процессѣ движенія ²⁾. Это движеніе, въ связи съ дѣятельностью ранѣ упомянутаго міроваго разума (послѣдній составляетъ силу и гармонію безконечнаго цѣлаго), порождаетъ все неисчислимое количество вещей, каждая изъ которыхъ заключаетъ въ себѣ матерію и форму, при чемъ форма есть не что иное, какъ расположеніе частицъ въ каждомъ тѣлѣ. Это даетъ намъ право утверждать, что все управляется во вселенной самымъ правильнымъ образомъ и самымъ совершеннымъ порядкомъ. Вселенная эта заключаетъ въ себѣ множество безконечныхъ міровъ, которые, какъ части этой вселенной, отличаются своими атрибутами, хотя эти части въ отношеніи всего цѣлаго не могутъ мыслиться какъ нѣчто совершенно отдѣльное. Движеніе, происходящее въ частяхъ вселенной, не уменьшаетъ совершенства послѣдней, ибо такимъ путемъ создаются новыя совершенства—въ силу непрекращающагося творчества. Не можетъ вредно отзываться на этомъ совершен-

¹⁾ Ib., p. 6.

²⁾ Ib., pp. 6—7.

ствованіи природы и то обстоятельство, что многое, возникающее изъ этихъ частей, постоянно разрушается или разлагается на составные элементы. Наоборотъ, въ этомъ процессѣ разрушенія или разложенія заключается зародышъ дальнѣйшаго прогресса. Въдъ въ концѣ концовъ въ цѣломъ ничто не погибаетъ, а процессы разрушенія только чередуются другъ съ другомъ и, такимъ образомъ, только содѣйствуютъ сохраненію цѣлаго. Слѣдовательно, передъ нами всегда вѣчный круговоротъ, такъ ярко отмѣченный еще античными мыслителями: *ex uno facta esse omnia, et idemque omnia in resoluta* (ἐξ ἑνὸς πάντα γινέσθαι καὶ εἰς ταὐτὸ ἀναλύεσθαι, Diog Laert.), т.-е. изъ одного все произошло и въ то же самое возвращается. Такою силою и энергіей цѣлаго, создателемъ и правителемъ всего существующаго, всегда стремящимся къ наилучшей цѣли, является Богъ. Это—духъ (*mens*) или душа вселенной (*animus universi*), и отъ этого имени „Богъ“ „сократическіе товарищи или друзья“ получили названіе „пантеистовъ“ ¹⁾.

Всѣ только что приведенныя положенія Толандъ развиваетъ въ предисловіи къ своему „Пантеистикону“. Далѣе, въ самомъ сочиненіи авторъ еще разъ пытается формулировать основные принципы пантеистическаго міросозернанія, устанавливаемого въ противовѣсъ традиціонному религіозному міровоззрѣнію. Такъ, говорить онъ, мы отдались истинѣ и свободѣ, чтобы избавиться отъ тираніи и суетвѣрія ²⁾. Въ мірѣ, продолжаетъ онъ, все—едино, и единое—все во всемъ. Въ немъ мы живемъ, движемся и существуемъ. Все произошло изъ него и должно возвратиться къ нему, оно само—начало и конецъ всего ³⁾.

Для нашей ближайшей цѣли не представляетъ особеннаго смысла дальнѣйшее изложеніе трактата Толандъ, тѣмъ болѣе, что онъ въ большей своей части содержитъ описаніе тѣхъ отношеній, которыя существуютъ между членами этого

¹⁾ *Ib.* pp. 7—8.

²⁾ *Ib.* p. 49.

³⁾ *Ib.*, pp. 54—55.

союза пантеистовъ. Скажемъ только, что авторъ пытается свѣтлыми чертами изобразить весь укладъ жизни этихъ новыхъ мыслителей. Такъ, по словамъ Толанда, общій тонъ ихъ поведенія не обнаруживаетъ какой-либо мрачности и суровости, но, наоборотъ, носить печать элегантности и утонченности, будучи въ то же время далекъ отъ какой-бы то ни было порочности. Ихъ законы справедливы и разумны. Все ихъ поведеніе чуждо какой-либо распушенности, — наоборотъ, они не только сами культивируютъ скромность, воздержаніе, справедливость и вообще всѣ роды добродѣтелей, но и другихъ побуждаютъ къ такой же жизни примѣромъ собственной дѣятельности ¹⁾. Что касается религіи пантеистовъ, то она проста, ясна, доступна для всѣхъ, лишена всякаго корыстнаго элемента, не разукрашена баснями, не увлекаетъ человѣческихъ душъ бесодержательными легендами или грязными суевѣріями, не захватываетъ и въ сѣти ужаса, не преслѣдуетъ партійной цѣли съ нарушеніемъ общественныхъ интересовъ, не поноситъ представителей другихъ религій, а тѣмъ болѣе — не устрашаетъ ихъ какими-либо исключительными наказаніями или мученіями ²⁾.

Въ заключительныхъ страницахъ своего небольшого трактата Толандъ указываетъ на необходимость экзотерической и эзотерической сторонъ въ этомъ новомъ философско-религіозномъ ученіи и заканчиваетъ свое произведеніе начертаніемъ идеала совершеннаго человѣка, какъ этотъ послѣдній изображается Цицерономъ въ его трактатѣ *De legibus*.

VI.

Только что изложенныя философскія воззрѣнія Толанда обнаруживаютъ цѣлый рядъ вліяній, которыя испыталъ этотъ мыслитель въ процессѣ формированія своего міросозерцанія. Нѣкоторыя изъ этихъ вліяній были уже отмѣчены

¹⁾ *Ib.*, p. 75.

²⁾ *Ib.*, pp. 76—77.

нами при самомъ изложеніи взглядовъ Толанда, и въ данномъ случаѣ на первомъ мѣстѣ нужно поставить его главнаго философскаго учителя—Локка. Мы уже упоминали, что теоретико-познавательные взгляды Толанда всецѣло покоятся на гносеологіи Локка, который выпустилъ свое главное философское произведеніе („Опытъ о человѣческомъ умѣ“) сравнительно незадолго (въ 1690 г.) до появленія трактата Толанда. Очевидно, Локкъ своими гносеологическими конструкціями произвелъ сильное впечатлѣніе на молодой умъ Толанда, и послѣдній рѣшилъ и свои собственные аргументы облечь въ формулы Локковой гносеологіи. При болѣе близкомъ знакомствѣ съ „Опытомъ“ Локка, въ его сопоставленіи съ основными гносеологическими взглядами Толанда, эта зависимость послѣдняго отъ перваго обнаруживается особенно замѣтно. Она касается и общихъ гносеологическихъ принциповъ, поскольку здѣсь самое познаніе разсматривается какъ воспріятіе соотвѣтствія или несоотвѣтствія двухъ идей и не можетъ простирается дальше этого соотвѣтствія ¹⁾. Ее же можно констатировать и въ отношеніи ученія о вѣроятности, когда подъ послѣдней Локкъ понимаетъ видимость соотвѣтствія на основаніи доказательствъ, не исключаящихъ ошибки ²⁾. Но особенно это безспорное вліяніе основныхъ гносеологическихъ концепцій Локка на теоретико-познавательныя конструкціи Толанда сказывается въ трактованіи болѣе спеціального предмета, именно—отношенія между разумомъ и вѣрою, а также—между естественнымъ познаніемъ и откровеніемъ. Подъ разумомъ (reason), въ отличіе отъ вѣры, и именно религіозной вѣры (faith), Локкъ, какъ извѣстно, понимаетъ открытіе достовѣрности или вѣроятности такихъ предположеній или истинъ, къ которымъ духъ приходитъ путемъ дедукцій изъ идей, полученныхъ чрезъ примѣненіе своихъ естественныхъ способностей—ощущенія и рефлек-

¹⁾ Locke. Essay on human understanding, b. IV. The works of Locke, v. II, p. 308. London, 1823.

²⁾ *Ib.*, v. III, p. 99.

ксии ¹⁾. Что же касается опредѣленія вѣры (религіозной), то послѣдняя, по словамъ Локка, есть согласіе съ предложеніемъ, образованнымъ не путемъ дедукцій разума, но на основаніи довѣрія къ предложившему, какъ съ предложеніемъ, которое какимъ-нибудь необычнымъ способомъ исходитъ отъ Бога. Такой путь открытія истины людямъ, продолжаетъ Локкъ, мы зовемъ откровеніемъ ²⁾. Это опредѣленіе вѣры съ перваго раза какъ будто вскрываетъ присутствіе супранатуралистическаго элемента въ гносеологии Локка, но дальнѣйшій анализъ его взглядовъ на сущность вѣры и ея отношеніе къ разуму не оправдываетъ такого предположенія. Такъ, по словамъ Локка, традиціонное откровеніе не можетъ передать новой простой идеи ³⁾. Ни одинъ, вдохновленный Богомъ человѣкъ, продолжаетъ Локкъ, не можетъ путемъ откровенія сообщить другимъ какихъ-либо новыхъ простыхъ идей, которыхъ они не получили бы раньше черезъ ощущеніе или рефлексію. Какія бы вещи ни раскрылись ап. Павлу, когда онъ былъ восхищенъ до третьяго неба, и какія бы новыя идеи ни восприняла тамъ его душа, все описаніе этого мѣста, насколько онъ могъ сдѣлать понятнымъ для другихъ, состоитъ въ томъ, что это были вещи, какихъ „глазъ не видалъ, ухо не слыхало, не постигало человѣческое сердце“ ⁴⁾. Въ своихъ простыхъ идеяхъ, основаніи и единственномъ предметѣ всѣхъ нишихъ понятій и знаній, мы находимся въ полной зависимости отъ своего разума, т.-е. отъ своихъ естественныхъ способностей, и никоимъ образомъ не можемъ получить этихъ идей отъ откровенія традиціоннаго. Это послѣднее Локкъ отличаетъ отъ откровенія первоначальнаго или изначальнаго (original), подъ которымъ онъ разумѣетъ первыя впечатлѣнія души, которыя получены непосредственно отъ самого Бога и которыми мы не мо-

¹⁾ *Ib.*, p. 138.

²⁾ *Ib.*, p. 185.

³⁾ *Ib.*, pp. 138—139.

⁴⁾ *Ib.*, p. 139.

жемъ поставить никакихъ границъ. Между тѣмъ традиціонное откровеніе обнимаетъ только впечатлѣнія, переданныя другимъ людямъ съ помощью словъ и вообще обычныхъ путей, которыми мы сообщаемъ другъ другу свои представленія ¹⁾. Поэтому, продолжаетъ Локкъ, традиціонное откровеніе можетъ научить насъ такимъ предметамъ, которые познаваемы и разумомъ, но не съ такою достовѣрностью, какъ это возможно со стороны разума. Такимъ образомъ, всякая истина, къ ясному открытію которой мы приходимъ черезъ познаніе и созерцаніе собственныхъ идей, всегда будетъ для насъ достовѣрнѣе тѣхъ истинъ, которыя сообщаются намъ традиціоннымъ откровеніемъ. Это объясняется тѣмъ, что познаніе того, что данное откровеніе первоначально исходило отъ Бога, никогда не можетъ быть такъ достовѣрно, какъ познаніе черезъ ясное и раздѣльное воспріятіе соотвѣтствія или несоотвѣтствія нашихъ собственныхъ идей ²⁾. Отсюда естественный выводъ, что нельзя допускать откровенія вопреки ясной очевидности разума, и мы никогда не можемъ принять за истину что-нибудь прямо противное нашему ясному и раздѣльному знанію. Такимъ образомъ, ни одно предложеніе не можетъ быть принято за божественное откровеніе и не можетъ вызвать соотвѣтствующаго согласія, если оно противорѣчитъ наиболѣе убѣдительною для насъ формѣ знанія—интуитивному познанію ³⁾. Разумъ является полноправнымъ судьей во всѣхъ вещахъ, гдѣ у насъ есть ясная очевидность, вытекающая изъ нашихъ идей и вообще изъ основныхъ принциповъ знанія. При согласіи съ разумомъ откровеніе можетъ подкрѣпить его вѣрнія, но не можетъ отнять у нихъ обязательной силы, не можетъ принудить насъ, при наличности ясныхъ и очевидныхъ рѣшеній разума, отказаться отъ нихъ въ пользу противоположнаго мнѣнія подъ тѣмъ предлогомъ, что это есть дѣло вѣры: вѣра (faith) не имѣетъ

¹⁾ *Ib.*, pp. 139—140.

²⁾ *Ib.*, p. 140.

³⁾ *Ib.*, pp. 141—142.

авторитета передъ лицомъ ясныхъ и очевидныхъ вѣдннй разума ¹⁾. Отсюда ясно вытекаетъ, что разумъ никоимъ образомъ не можетъ быть устраненъ при сужденнй объ истинности откровеннй. Кто не хочетъ отдаваться всѣмъ нелѣпостямъ наводненнй и заблужденнй, тотъ долженъ подвергнуть испытаннй внутренней путеводной свѣтъ. Просвѣтляя душу сверхъестественнымъ свѣтомъ, Богъ не погашаетъ свѣта естественнаго. Разумъ въ каждомъ дѣлѣ долженъ быть нашимъ послѣднимъ судьей и руководителемъ ²⁾. Разумъ есть естественное откровеннй, съ помощью котораго вѣчный Отецъ свѣта и источникъ всякаго знаннй сообщаетъ людямъ долю истины, которую только онъ включилъ въ предѣлы ихъ естественныхъ способностей. Откровеннй есть естественный разумъ, расширенный новымъ рядомъ открытнй, которнй сообщены непосредственно самимъ Богомъ и за истинность которнхъ разумъ ручается свидѣтельствами и доказательствами ихъ исхожденнй отъ Бога. Такимъ образомъ, кто устраняетъ разумъ, чтобы освободить дорогу откровеннй, устраняетъ оба источника свѣта и дѣйствуетъ приблизительно такъ же, какъ если бы онъ уговорилъ кого-нибудь выколоть себѣ глаза, чтобы лучше воспринимать отдаленный свѣтъ звѣзды, невидимой въ телескопъ ³⁾.

Этихъ ссылокъ на сочиненнй Локка вполне достаточно, чтобы видѣть, что Толандъ является его непосредственнымъ ученикомъ въ сферѣ гносеологической проблемы. Но мы видимъ, что Толандъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ идетъ и дальше своего учителя, въ особенности когда поднимается вопросъ объ отношеннй между разумомъ и вѣрою, естественнымъ и сверхъестественнымъ откровеннемъ. Такъ, Локкъ признаетъ, что могутъ быть вещи, пониманнй которнхъ превышаетъ человѣческой разумъ. Это—такнй положеннй, которнй, между прочимъ, содержатся и въ

¹⁾ Ib., p. 143.

²⁾ Ib., p. 156.

³⁾ Ib., p. 149.

первоисточникъ христіанской религіи—Евангеліи. Таково, по мнѣнію Локка, утверженіе, что мертвые воскреснутъ и будутъ жить снова, и другія подобныя положенія. Всѣ эти утверженія, какъ недоступныя познанію при помощи разума, составляютъ спеціальныя предметъ религіозной вѣры, къ которой разумъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія ¹⁾. Между тѣмъ, мы уже видѣли, что Толандъ не находитъ въ Евангеліи ничего такого, пониманіе чего превышало бы естественныя силы человѣческаго ума. Такимъ образомъ, въ этомъ пунктѣ Толандъ существенно отличается отъ Локка, проводя принципъ теологическаго раціонализма гораздо дальше, чѣмъ его духовный учитель. Но этимъ Толандъ не устраняетъ совершенно супранатуралистическаго элемента изъ своихъ философскихъ конструкцій. Такъ, мы знаемъ, что онъ признаетъ реальность чудесъ, какъ такихъ явленій, которыя не вступаютъ въ полное противорѣчіе съ человѣческимъ разумомъ, ибо въ этомъ случаѣ идетъ рѣчь только о такой силѣ, которая превосходитъ человѣческую мощь, въ каковомъ представленіи нѣтъ никакого противорѣчія съ существомъ человѣческаго разума. Толандъ, какъ мы знаемъ, отрицалъ только тѣ чудеса, которыя казались явно-нелѣпыми, порождая фактомъ своего существованія непримиримое противорѣчіе въ нѣдрахъ самого человѣческаго ума. Въ связи съ этими особенностями теологическаго міросозерцанія Толанда едва ли можно не соглашаться съ извѣстнымъ историкомъ деизма—Лехлеромъ, который замѣчаетъ, что когда идетъ рѣчь о природѣ чуда, то Толандъ мыслить здѣсь еще супранатуралистически и потому его нельзя назвать чистымъ раціоналистомъ, а лучше обозначить именемъ „раціональнаго супранатуралиста“ или раціоналиста-супранатуралиста ²⁾. Но все же въ этомъ теологическомъ раціонализмѣ Толандъ идетъ гораздо дальше Локка, постоянно выступая съ сильнымъ протестомъ противъ тѣхъ искаженій первоначаль-

¹⁾ *Ib.*, p. 144.

²⁾ Eechler G. Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart, 1841, S. 105.

ной христіанской религіи, которыя, по его мнѣнію, такъ часты въ традиціонныхъ формахъ позднѣйшаго христіанства. Въ этомъ отношеніи достойно вниманія сочиненіе Толанда „Tetradymus“, представляющее соединеніе нѣсколькихъ его работъ, исполненныхъ въ духѣ послѣдовательнаго теологическаго рационализма. Такъ, въ первой изъ этихъ работъ, подъ заглавіемъ „Hodegus“ (т.-е. путеводитель), Толандъ пытается ограничить злоупотребленіе понятіемъ „чуда“ въ библейской религіи, доказывая, между прочимъ, что огненный столбъ, который шелъ впереди евреевъ во время ихъ странствованія по пустынѣ, не представлялъ собою ничего чудеснаго, а являлся чисто человѣческимъ созданіемъ, поскольку все это было необходимо въ цѣляхъ естественнаго ориентированія въ незнакомой мѣстности ¹⁾. Въ другомъ очеркѣ, помѣщенномъ въ этомъ же изданіи подъ заглавіемъ „Hypatia“ ²⁾, Толандъ оплакиваетъ трагическую судьбу знаменитой александрійской философессы, считая архіепископа александрійскаго Кирилла „главнымъ подстрекателемъ этого убійства, ибо Кириллъ завидовалъ славѣ, которую приобрѣла Гипатія своей ученостью и философіей“ ³⁾. Канонизація Кирилла, продолжаетъ Толандъ, является униженіемъ для христіанской религіи ⁴⁾. Въ одномъ изъ слѣдующихъ очерковъ, помѣщенныхъ въ томъ же „Тетрадимѣ“, подчеркивается мысль, которую постоянно отбъняетъ Толандъ въ своемъ „Христіанствѣ безъ тайнъ“, именно, что понятіе „тайны“ отсутствовало въ раннемъ христіанствѣ и что возникновеніе или, вѣрнѣе, утвержденіе этого понятія относится къ патристическому періоду, когда Отцы церкви закрѣпили печатью мистичности самыя обыч-

¹⁾ Toland. Tetradymus, London, 1720.

²⁾ Полное заглавіе этого сочиненія слѣдующее: „Гипатія или исторія прекраснѣйшей, добродѣтельнѣйшей, ученѣйшей и вообще совершеннѣйшей женщины, разорванной на куски клиромъ александрійскимъ для удовлетворенія гордости, зависти и жестокости архіепископа александрійскаго Кирилла, незаслуженно именуемаго святымъ“.

³⁾ Toland. Hypatia, London, 1753, p. 31.

⁴⁾ Ib., p. 35.

ныя дѣйствія въ жизни человѣка. „Мнѣ прямо слышно, говоритъ Толандъ, за тѣхъ Отцовъ церкви, которые сдѣлали такъ, что такія обыкновенныя дѣйствія, какъ яденіе хлѣба, употребленіе вина, погруженіе въ воду или даже омовеніе стали считаться страшными и невыразимыми тайнами. Они (дѣйствія) являются понятными и вполне приспособленными чувственными образами, очень значительными для вещей, которыя они представляютъ, но они не содержатъ ничего страшнаго и скрытаго, а тѣмъ болѣе—ничего невыразимаго и непонятнаго“ 1).

Всѣ эти выдержки изъ разнообразныхъ сочиненій Толанда свидѣтельствуютъ, что авторъ ихъ въ своихъ трактатахъ затронулъ цѣлый въ рядѣ теологическихъ проблемъ, обсуждая ихъ въ духѣ рационализма, т.-е. постоянно выдвигая элементъ сознательной интеллектуальной оцѣнки въ разсмотрѣннй всего, что связано съ существомъ религіозныхъ вѣрованій и, въ частности, основныхъ положеній христіанской религіи. Именно, благодаря всему этому, Толандъ и можетъ быть названъ однимъ изъ родоначальниковъ теологическаго рационализма, получившаго болѣе радикальное выраженіе нѣсколько позднѣе—уже во второй половинѣ 18-го вѣка, и уже не на родинѣ Толанда, а въ Германіи и въ особенности во Франціи. Но въ нашу задачу не входитъ подробное изображеніе исторіи этого направленія, и для насъ гораздо важнѣе отмѣтить другіе пункты въ міровоззрѣннй Толанда, предполагающіе для объясненія ихъ генезиса также соотвѣтствующія вліянія. Мы разумѣемъ пантеистическую концепцію въ міровоззрѣннй Толанда, о чемъ мы говорили при характеристикѣ его „Пантеистикона.“ Авторъ этого трактата не ставитъ своею задачею дать полное и отчетливое изложеніе всей системы пантеизма,—онъ имѣетъ въ виду намѣтить только существенные пункты этого міровоззрѣннй, пытаясь въ то же время охарактеризовать и практическое осуществленіе этихъ

1) Toland. Tetradymus, London, 1720, p. 79.

принциповъ въ нѣдрахъ спеціального „философскаго братства“, исповѣдующаго это міровоззрѣніе. Этотъ трактатъ Толанда написанъ въ самые послѣдніе годы его жизни, и намъ трудно сказать, насколько эти основные элементы пантеистическаго міросозерцанія были присущи этому мыслителю въ болѣе ранніе періоды его философскаго творчества. Интересъ къ мыслителямъ пантеистическаго типа, несомнѣнно, проявлялся у Толанда и въ первые годы его литературной дѣятельности, какъ это можно судить на основаніи ранѣе упоминавшихся „Писемъ къ Серенѣ“, гдѣ между прочимъ, анализируются взгляды Спинозы ¹⁾. Правда, мы видѣли, что Толандъ въ этомъ случаѣ выдвигаетъ существенныя возраженія противъ нѣкоторыхъ основныхъ пунктовъ въ ученіи голландскаго философа,—но въ то же время онъ отзывается съ величайшей похвалою о личности и системѣ этого мыслителя ²⁾. Но все-таки если имѣть въ виду ту конструкцію пантеизма, которая выступаетъ передъ нами въ „Пантеистиконѣ“, то источникъ ея едва ли можно видѣть въ философіи Спинозы. Болѣе близкое знакомство съ основными пунктами пантеистическаго міросозерцанія Толанда обнаруживаетъ гораздо болѣе тѣсную связь этихъ конструкцій англійскаго мыслителя съ тѣми видами пантеизма, которые мы встрѣчаемъ въ античной философіи и въ особенности въ философіи Возрожденія и въ слѣдующей за этимъ періодомъ эпохѣ. Здѣсь преимущественно нужно отмѣтить вліяніе на Толанда со стороны знаменитаго Джордано Бруно, сочиненія котораго, несо-

¹⁾ Взгляды Толанда на сущность спинозизма излагаются въ его статьяхъ, изданныхъ подъ общимъ заглавіемъ „Письма къ Серенѣ“ (Letters to Serena), но въ дѣйствительности обращенныхъ не къ Серенѣ (королевѣ Прусской Софьѣ-Шарлоттѣ), а къ одному голландцу, съ которымъ у Толанда была переписка по поводу ученія Спинозы (4-е и 5-е письмо въ „Letters to Serena“ London, 1704). Но въ виду того, что нѣкоторые изъ вопросовъ, которые трактуются въ этихъ письмахъ, затрагивались Толандомъ и въ его перепискѣ съ Сереной, каковая переписка не исчерпывается помѣщенными въ этомъ собраніи письмами, Толандъ нашелъ возможнымъ обозначить всѣ изданныя въ данномъ случаѣ общимъ названіемъ „Letters to Serena“.

²⁾ Toland. „Letters to Serena“, London, 1704, pp. 133—135.

мнѣнно, были хорошо извѣстны Толанду. Въ этомъ убѣждаютъ насъ два посмертныхъ произведенія характеризующаго мыслителя, впервые изданныя по рукописи Толанда въ 1747 году де Мэзо (Des Maizeaux). Первое изъ этихъ сочиненій носить заглавіе „De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Nolani“ (т.-е. „О родѣ, мѣстѣ и времени смерти Джордано Бруно Ноланскаго“), будучи изложено въ видѣ письма къ нѣкому „Viro illustrissimo Baroni Hohenendorffio“. Другое произведеніе Толанда представляетъ собою введеніе къ переводу на англійскій языкъ сочиненія Джордано Бруно „О безконечной вселенной и о безчисленныхъ мірахъ“ („An account of Jordano Bruno's Book Of the infinite universe and innumerable worlds“).

Все это съ несомнѣнностью убѣждаетъ насъ, что Толандъ былъ хорошо знакомъ съ важнѣйшими теченіями пантеизма и именно въ томъ выраженіи этого направленія, которое мы находимъ въ Италіи какъ въ эпоху Возрожденія, такъ и въ нѣсколько болѣе позднее время. Именно здѣсь, главнымъ образомъ, лежитъ и источникъ тѣхъ основныхъ концепцій, которыя онъ развиваетъ въ своемъ „Пантеистиконѣ“. Въ извѣстной степени натуралистическій колоритъ этого пантеизма бросаетъ нѣкоторый свѣтъ и на ту особенность въ міровоззрѣніи Толанда, которую Ф. А. Ланге находилъ удобнѣе всего охарактеризовать какъ матеріализмъ ¹⁾. „Между англійскими свободными мыслителями, которые примыкали къ Локку и развивали его мысли дальше, никто, говорить Ф. А. Ланге,—не подходитъ такъ близко къ матеріализму, какъ Джонъ Толандъ“ ²⁾. Пятое письмо, помещенное въ сборникѣ подъ заглавіемъ „Письма къ Серенѣ“, касается, по словамъ Ланге, самаго ядра всего матеріалистическаго вопроса ³⁾. „Это письмо, продолжаетъ Ланге,

1) См. начало этой статьи въ „Вопросахъ философіи“, кн. 120, стр. 421.

2) Lange F. A. Geschichte des Materialismus, 5 Aufl., Leipzig, 1890, B. I. S. 272.

3) *Ib.*, p. 273.

могло бы носить заглавіе „Сила и матерія“, если бы дѣйствительное заглавіе „Движеніе, какъ существенное свойство матеріи“ (Notion essential to matter) не было еще яснѣе¹⁾. Но, несмотря на всѣ выдержки, приводимыя Ланге изъ этого произведенія Толанда, мы все-таки не можемъ назвать его автора настоящимъ матеріалистомъ. У него нѣтъ столь типичной для матеріалистовъ концепціи о полномъ тождествѣ психическаго и физическаго, въ связи съ попыткой вывести всѣ важнѣйшія свойства духа изъ основныхъ качествъ матеріи. Напротивъ, самъ же Ланге указываетъ на то, что если Толандъ и пытается дать механическое объясненіе произвольнымъ движеніямъ животныхъ, то разумѣть здѣсь чисто матеріальные процессы, въ которыхъ обнаруживаются эти движенія. При этомъ онъ прямо говоритъ о томъ, что эти движенія могутъ сопровождаться мыслью, слѣдовательно, послѣдняя представляется чѣмъ-то отдѣльно существующимъ, а не является простымъ продуктомъ этихъ физическихъ или матеріальныхъ измѣненій²⁾. Равнымъ образомъ, чисто матеріалистическому толкованію пантеистической концепціи Толанда препятствуетъ и то соображеніе, что Толандъ не рассматриваетъ настоящей міръ, подобно матеріалистамъ древности, какъ возникшій случайно, послѣ безчисленныхъ неудачныхъ попытокъ, но принимаетъ нѣкоторую величественную, „Всему“ неизмѣнно присущую цѣлесообразность³⁾.

Этимъ мы заканчиваемъ свою краткую характеристику философскихъ воззрѣній Толанда. Мы не будемъ останавливаться на той полемикѣ, которую вызвали произведенія Толанда, въ особенности же его „Христіанство безъ тайнъ“. Полемика эта не представляетъ серьезнаго философскаго интереса, ибо оппонентами Толанда являлись лица исключительно изъ традиціоннаго теологическаго лагеря, которыхъ рѣдко могли встать на почву безпристрастнаго и объ-

¹⁾ Ib., S. 273.

²⁾ Ib., S. 275.

³⁾ Ib., S. 276.

ективного обсуждения предмета. Для насъ гораздо важнѣе знать дальнѣйшую судьбу основныхъ философскихъ концепцій Толанда, и мы встрѣтимся съ этимъ вопросомъ въ нашихъ послѣдующихъ очеркахъ, посвященныхъ характеристикѣ движенія религиозныхъ идей въ Англии въ 18 в. Тамъ намъ придется постоянно отмѣчать наличность тѣхъ основныхъ концепцій, которыя такъ ясно выступали и въ этомъ краткомъ изображеніи воззрѣній англійскаго мыслителя. Это, прежде всего, своеобразная гносеологія на эмпирико-раціоналистическомъ основаніи, ведущая свое начало отъ Локка и сопровождающаяся извѣстными послѣдствіями для теологической мысли. Здѣсь разумѣется постепенное ослабленіе супранатуралистическаго элемента и утвержденіе историческаго метода при разсмотрѣніи и критикѣ основныхъ принциповъ религіи вообще и въ частности—религіи христіанской. Отсюда естественный переходъ къ болѣе радикальнымъ формамъ деизма и теологическаго раціонализма, которыя мы встрѣчаемъ какъ въ Англии, такъ и на континентѣ. Но у того же Толанда мы находимъ и другую черту, типичную для нѣкоторыхъ деистическихъ теченій 18-го в., именно тотъ пантеистическій колоритъ, который, несомнѣнно, присущъ міросозерцанію Толанда, какъ это можно видѣть, главнымъ образомъ, изъ его послѣдняго произведенія. Оба эти элемента въ міровоззрѣніи Толанда не являются вполнѣ согласованными, особенно если сравнивать общую конструкцію перваго и послѣдняго сочиненія этого мыслителя. Но эта несогласованность можетъ находить для себя объясненіе и въ самомъ генезисѣ міровоззрѣнія Толанда, поскольку между этими произведеніями лежитъ цѣлая четверть вѣка, въ теченіе которой самое существо міровоззрѣнія могло подвергнуться значительной эволюціи. При свѣтѣ этого предположенія вполнѣ понятно, что Толандъ постепенно освобождался отъ тѣхъ элементовъ супранатурализма, которые еще налицо въ его „Христіанствѣ безъ тайнъ“. Съ другой стороны, болѣе свободному выраженію философскихъ и теологическихкихъ

возрѣній Толанда могла мѣшать сила религіозной традиціи, которая была всегда такъ значительна и даже могущественна въ Англіи. Можно думать, что именно благодаря ей Толандъ чувствовалъ особую симпатію къ удержанію экзотерическаго и эзотерическаго элементовъ въ философскихъ конструкціяхъ, которые онъ пытается отмѣтить и въ своемъ ученіи. Въ исключительномъ значеніи этой религіозной традиціи лежитъ и источникъ того компромисса, который мы нерѣдко встрѣчаемъ въ различныхъ выраженіяхъ англійскаго деизма и теологическаго раціонализма. Но обо всемъ этомъ намъ придется вести рѣчь уже въ нашихъ послѣдующихъ очеркахъ.

Н. Виноградовъ.

Новая теорія искусства.

Опытъ методологическаго построенія.

„...Was plagt ihr, arme Thoren, viel
Zu solchem Zweck die holden Musen?“

F a u s t.

I.

Въ Германіи за послѣднее десятилѣтіе народилась или, вѣрнѣе, откололась отъ эстетическихъ знаній новая наука. Она называется—Kunstlehre, ученіе объ искусствѣ.

Одинъ изъ основоположниковъ новой науки, профессоръ Тюбингенскаго университета Конрадъ Ланге въ слѣдующихъ словахъ мотивируетъ происшедшій расколъ и указываетъ предметъ ученія объ искусствѣ: «Первое условіе успѣха я вижу въ томъ, чтобы эстетика наконецъ то серьезно отграничила искусство отъ природы. И поэтому ближайшимъ образомъ наука нуждается не въ эстетикѣ, а въ ученіи объ искусствѣ. Изъ одного этого явствуется, что такое ученіе должно заключаться не въ опредѣленіи прекраснаго, а въ изслѣдованіи художественно дѣйствующаго».

Изслѣдованіе «художественно дѣйствующаго» привело Конрада Ланге къ такъ называемой «иллюзіонной теоріи», успѣвшей уже завоевать себѣ большую популярность. Изложенію и критикѣ ея я посвящаю одну изъ слѣдующихъ главъ. Независимо отъ моего отношенія къ этой теоріи, я полагаю вполне правильной и своевременной самую постановку вопроса, какъ ее предлагаетъ новая школа.

Вопросы философіи, кн. 121.

1

До послѣднаго времени эстетика и искусство считались неразрывно связанными между собой областями. Такъ что, если обратиться, напр., къ «Словарю философскихъ понятій» ¹⁾, то подъ словомъ «Искусство» вы прочтете «смотри Эстетика», а подъ словомъ «Эстетика» найдете около сотни именъ философовъ и около двухсотъ опредѣленій и изрѣченій по поводу понятія, которое безъ всякаго разбора, въ перемежку называется то искусствомъ, то эстетикой, то «эстетическимъ» («das Aesthetische»). Такимъ образомъ философія считаетъ, что эти термины служатъ значками для одной и той же области. Но что же, собственно говоря, связываетъ искусство съ эстетикой? Связь эта намѣчается въ тѣхъ теоріяхъ искусства, которыя считаютъ, что искусство заключается въ производствѣ эстетическихъ представлений. Допустимъ, что это вѣрно. Но и при этомъ допущеніи—*отождествленіе* искусства съ эстетикой совершенно недопустимо.

Для отождествленія величинъ прежде всего необходимо, чтобы онѣ были соизмѣримы. Посмотримъ, соизмѣримы ли разсматриваемыя понятія.

Эстетика есть нѣкоторая область *представленій* (область прекраснаго). Искусство есть нѣкая *дѣятельность* (художественная—*Künstlerische Tätigkeit*.) Не ясно ли изъ одного этого, что мы стоимъ здѣсь передъ двумя совершенно разнородными вопросами, передъ двумя различными задачами познанія? Первая изъ нихъ—задача психологій, ибо представленіе прекраснаго—несомнѣнно психологическій феноменъ. Задача эта сводится къ познанію природы прекраснаго. Пусть дѣятельность искусства состоитъ въ созиданіи прекраснаго. Слѣдуетъ ли изъ этого, что познаніе природы этой дѣятельности есть также задача психологій? Конечно, нѣтъ. Даже въ этомъ случаѣ между искусствомъ и эстетикой можно обнаружить связь исключительно каузальную, но это не даетъ права сливать ихъ воедино. Искусство вызываетъ эстетическія представленія. Но дѣйствіе, вызывающее извѣстныя явленія, совсѣмъ не должно относиться къ разряду этихъ явленій. Электротехника учитъ насъ вызывать электрическія явленія, но выясненію природы этихъ явленій посвящена совсѣмъ особая наука. И если бы электротехника за-

¹⁾ Wörterbuch der Philosophischen Begriffe—von Dr. Rudolph Eisler.

вистѣла въ своемъ развитіи отъ успѣховъ теоріи электрическихъ явленій, то она прозябала бы точно такъ же, какъ наука объ искусствѣ, ибо такъ же неразгадана природа этихъ явленій, какъ и природа эстетическихъ представленій.

Поэтому, даже допуская, что дѣятельность искусства служитъ эстетикѣ,—необходимо признать, что имъ должны быть посвящены совершенно раздѣльныя дисциплины, какъ понятіямъ, лежащимъ въ совершенно различныхъ плоскостяхъ.

Еще болѣе удивительно однако то, что смѣшеніе эстетики съ искусствомъ наблюдается даже у тѣхъ мыслителей, которые отнюдь не считаютъ искусство состоящимъ на службѣ у эстетики. Это можно, конечно, объяснить исключительно силою привычки къ опредѣленнымъ ассоціямъ. А между тѣмъ такое смѣшеніе привело философскую мысль къ крупнѣйшимъ заблужденіямъ. Вопросъ, что такое искусство—одинъ изъ наиболѣе спорныхъ вопросовъ въ теоріи искусства,—а между тѣмъ это, конечно, кардинальный вопросъ. Какъ я уже упомянулъ, «Словарь философскихъ понятій» даетъ на него 200 отвѣтовъ, и всѣ они такъ противорѣчивы, что взаимно уничтожаются, и въ результатѣ изысканій получается нуль. До тѣхъ поръ пока наука объ искусствѣ не будетъ обособлена отъ эстетики—она не выберется изъ тупика, и это будетъ въ дальнѣйшемъ доказано при свѣтѣ методологии.

II.

Что такое искусство—это одна изъ тѣхъ проблемъ, на которыя, по выраженію Гейне,—дуракъ ожидаетъ отвѣта,—до того безплодны были по сю пору всѣ попытки ея разрѣшенія. И взявшись за рѣшеніе ея послѣ того, какъ она не оказалась по силамъ великанамъ челоѳической мысли, я бы естественно обнаружилъ смѣлость, моимъ силамъ совсѣмъ не соответствующую, если бы не дѣйствовалъ въ совершенно иныхъ условіяхъ.

Прежде всего, какъ уже сказано выше, я устраняю изъ поля моего зрѣнія эстетику, а это даетъ возможность обойти всѣ тѣ ея рифы, о которыя разбивались и продолжаютъ разбиваться корабли. Плачевное состояніе науки объ искусствѣ обусловлено, главнымъ образомъ, тѣмъ, что она принуждена была дѣлать всѣ невзгоды съ наукой объ эстетикѣ. Эта послѣдняя

наука по сравненію съ первой дѣйствительно чрезвычайно сложна и неразработана, ибо составляетъ вѣтвь столь же сложной и неразработанной науки—психологіи. Отъ существовавшей доселѣ связи между эстетикой и искусствомъ приходилось плохо обѣимъ этимъ отраслямъ знанія. И за послѣднее время не только теоретики искусства, но и представители другой стороны—эстетики—начинаютъ сознавать всю незаконность этой связи и необходимость ее разорвать. «Для эстетики вопросомъ жизни является отграниченіе сущности прекраснаго отъ сущности искусства»—говоритъ Рихардъ Гаманъ въ своей недавно вышедшей книгѣ¹⁾. Въ такой же мѣрѣ нуждается въ этомъ наука объ искусствѣ. Въ дальнѣйшемъ искусство рассматривается совершенно изолированно, и въ этомъ первый залогъ успѣха моего изслѣдованія.

Во-вторыхъ, методологически моя точка зрѣнія до того не совпадаетъ съ общепринятой, что весь вопросъ какъ бы переносится въ иную плоскость, въ которой, какъ оказывается, рѣшеніе его не представляетъ никакого труда. Мало того, въ новой плоскости рѣшеніе можетъ обладать свойствомъ абсолютной точности, поскольку абсолютно точной можно считать науку логики, потому что единственно этой наукой мнѣ предстоитъ оперировать. Ни къ метафизикѣ, ни къ біологіи, ни даже къ психологіи я не стану обращаться для какихъ-либо утверждений, а безъ этого не обходится ни одна изъ существующихъ теорій искусства. И если мнѣ придется все же затрагивать эти области, то лишь гипотетически, при чемъ читателю предоставляется сохранять совершенный скепсисъ по отношенію къ соотвѣтствующимъ положеніямъ. Они полезны намъ будутъ лишь какъ иллюстраціи или дополненія къ положеніямъ основнымъ—полезны, но не необходимы, потому что и безъ нихъ мои тезисы стойко опираются о столь же стойкіе законы логическаго мышленія.

Самоувѣренность, которую читатель, можетъ быть, услышитъ въ этомъ заявленіи, внушена мнѣ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ моихъ рукахъ находится могущественный методъ, до сихъ поръ къ изслѣдованію рассматриваемаго вопроса не примѣнявшійся.

¹⁾ „Эстетика“. Москва, 1913. Переводъ Н. В. Самсонова.

Я говорю о правилахъ научнаго образованія классовыхъ понятій, преподанныхъ Л. І. Петражицкимъ¹⁾. Знакомство съ этими правилами совершенно необходимо для пониманія всего дальнѣйшаго, а потому я принужденъ изложить, отчасти въ извлеченіи, отчасти въ пересказѣ,—для читателей, незнакомыхъ съ соотвѣтствующимъ ученіемъ, его основныя положенія.

III.

«Путемъ образованія общихъ понятій наука достигаетъ ориентировки въ міровыхъ явленіяхъ».

Каждое общее понятіе обнимаетъ извѣстный классъ явленій.

„Надлежащія понятія разныхъ классовъ предметовъ имѣютъ существенное значеніе не только для ориентировки въ мірѣ явленій и надлежащей систематизаціи добытыхъ знаній, но и для самого добыванія знаній, для созданія научныхъ истинъ. Научно-методическое и систематическое изученіе извѣстной категоріи явленій предполагаетъ наличность научнаго понятія соотвѣтственнаго класса феноменовъ.“

Такимъ образомъ для научнаго изученія категоріи явленій, обнимаемыхъ понятіемъ искусства, прежде всего необходимо это понятіе научно установить. Въ наукѣ существуютъ два способа установленія общихъ понятій—одинъ традиціонно рекомендуемый учебниками логики, другой—фактически примѣняемый при образованіи понятій. Оба они не выдерживаютъ критики. Первый состоитъ въ томъ, что для образованія понятія какого-либо класса обзрѣваютъ явленія этого класса, сравниваютъ ихъ другъ съ другомъ для отысканія общихъ всѣмъ имъ признаковъ и затѣмъ сравниваютъ ихъ съ другими, главнымъ образомъ, сродными явленіями, для выбора изъ найденной суммы такихъ общихъ признаковъ, которые были бы вмѣстѣ съ тѣмъ отличительными для явленій разсматриваемаго класса. Коротко говоря, первый способъ образованія понятія заключается въ простомъ отвлеченіи отъ однородной группы наблюдаемыхъ явленій и представляетъ собою явный порочный кругъ, до того

1) Проф. Л. І. Петражицкій. Введеніе въ изученіе права и нравственности. § 5. „Образованіе классовыхъ понятій и критерій правильности теоретическихъ понятій и сужденій“.

явный, что даже многие мыслители, этимъ способомъ пользующіеся, сознають его негодность и не отбрасываютъ его только за неимѣніемъ лучшаго. Дѣйствительно, отвлекать понятіе отъ однородной группы явленій можно только заранѣе зная, что явленія эти однородны, а установить однородность явленій можно только на основаніи этого понятія. При образованіи понятія «дѣло идетъ еще объ отысканіи такихъ признаковъ, по которымъ можно было бы съ научной основательностью извѣстныя явленія относить или не относить» къ искомому классу, «а между тѣмъ страннымъ образомъ оказывается, что до отысканія и научнаго образованія такого критерія изслѣдователямъ уже извѣстно, что такія-то явленія» относятся къ искомому классу.

Изложенный способъ существуетъ, собственно говоря, только въ теоріи, на дѣлѣ же царитъ другой. «Фактически образованіе понятій и обоснованіе предлагаемыхъ опредѣленій (поскольку оно вообще предпринимается) зиждется на общихъ или профессиональныхъ привычкахъ называнія». — «Критерій, которымъ пользуются при подборѣ конкретныхъ примѣровъ опредѣляемаго и противопоставляемыхъ классовъ, обыкновенно и типично, состоитъ въ привычкахъ называть такіе-то предметы такъ-то, а другіе иначе».

Чтобы дать читателю возможность уяснить себѣ правильность вышеизложенныхъ положеній примѣнительно къ существующимъ теоріямъ искусства, я привожу ниже выписку изъ книги Толстого «Что такое Искусство», гдѣ мысль Петражицкаго выражена еще яснѣе: «Существующая эстетика состоитъ не въ томъ, чего можно было бы ждать отъ умственной дѣятельности, называющей себя наукой, именно, въ томъ, чтобы опредѣлить свойства и законы искусства, или свойство вкуса, если вкусъ рѣшаетъ вопросъ объ искусствѣ и о достоинствѣ его, или прекраснаго, если оно есть содержаніе искусства, и потомъ на основаніи этихъ законовъ признавать искусствомъ тѣ произведенія, которыя подходятъ подъ эти законы и откидывать тѣ, которыя не подходятъ подъ нихъ,—а состоитъ въ томъ, чтобы, разъ признавъ извѣстный родъ произведеній хорошими, потому что они намъ нравятся,—составить такую теорію искусства, по которой всѣ произведенія, которыя нравятся извѣстному кругу людей, вошли бы въ эту теорію. Существуетъ художественный

канонъ, по которому въ нашемъ кругѣ любимыя произведенія признаются искусствомъ (Фидіасъ, Софокль, Гомеръ, Тиціанъ, Рафаэль, Бахъ, Бетховенъ, Дантъ, Шекспиръ, Гете и др.), и эстетическія сужденія должны быть таковы, чтобы захватить эти произведенія».

Далѣе я продолжаю излагать теорію Петражицкаго. Итакъ, фактически изслѣдователями руководить привычка называнія, и второй способъ образованія классовыхъ понятій можетъ принести пользу только языковѣдѣнію, можетъ рѣшать задачи исключительно лингвистическія. «Что же касается вообще науки, предметомъ изслѣдованія коей являются не слова, не названія, а явленія»—то ея задача заключается «въ образованіи и опредѣленіи такихъ классовъ объектовъ, которые были бы годны... для созданія по отношенію къ нимъ научныхъ положеній и систематически правильнаго ихъ расположенія».

Образованіе класса явленій основано на установленіи общаго всѣмъ этимъ явленіямъ признака, но установленіе такого признака должно производиться путемъ прямо противоположнымъ тому, который рекомендуетъ логика и который изложенъ выше. Не къ явленіямъ надо подбирать признакъ, а къ признаку—явленія. Традиціонный путь ошибоченъ, независимо отъ заключеннаго въ немъ порочнаго круга, еще и потому, что требуетъ невозможнаго по существу «обозрѣнія необозримаго множества предметовъ». Такое обозрѣніе совершенно излишне. «Откуда и по какому бы поводу намъ ни пришли въ голову представленія какихъ-либо свойствъ, признаковъ,—мы можемъ возвести ихъ въ классовые признаки и образовать такимъ образомъ классовыя понятія и классы», ибо «всякая мысль, соответствующая схемѣ: все, что обладаетъ признакомъ *a*,—будетъ классовымъ понятіемъ, а всѣ мыслимые объекты соответствующіе такой идеѣ (всѣ объекты, обладающіе свойствомъ *a*) будутъ составлять классъ». При этомъ въ наукѣ имѣютъ, конечно, значеніе не всѣ такимъ путемъ образованные классы, а лишь тѣ, относительно которыхъ можно построить такъ называемыя «адекватныя» научныя теоріи. Въ чемъ особенность такихъ теорій—будетъ изложено дальше. Теперь же насъ долженъ занять слѣдующій вопросъ. Каковъ тотъ случайный или неслучайный признакъ *a*, относительно котораго мы можемъ предполагать, что онъ способенъ послужить основой для образованія

научнаго класса? Выше уже было указано, что такіе признаки обыкновенно указываются намъ привычками называть однѣ вещи такъ-то, другія—иначе. Привычки эти бываютъ общія и профессиональныя ¹⁾. И вотъ эти-то *общія* привычки заслуживаютъ внимательнаго къ себѣ отношенія, ибо «въ области общенароднаго обмѣна впечатлѣніями, свѣдѣніями и мнѣніями происходитъ своеобразное, «безсознательно гениальное»... приспособленіе именъ къ надлежащей ориентировкѣ въ мірѣ явленій... здѣсь происходитъ развитіе не одинаковыхъ наименованій для сборныхъ эклектическихъ группъ объектовъ, а образованіе подлинныхъ классовыхъ именъ и классовъ».

Таковы методологическія предпосылки моего изслѣдованія, изложенныя здѣсь, по необходимости, только въ общихъ чертахъ. Пользуясь ими, я ставлю себѣ задачей построить методологически классъ адекватный понятію «искусство», такъ что моя задача совсѣмъ иного порядка, нежели та, что стояла всегда предъ теоретиками искусства и продолжаетъ, къ сожалѣнію, стоять даже предъ тѣми изъ современныхъ намъ теоретиковъ, которые провозгласили отдѣленіе искусства отъ эстетики.

Въ искомый классовый признакъ искусства я возведу то свойство его, которое вытекаетъ изъ толкованія этого слова, ибо вѣрю въ бессознательную гениальность человѣческаго языка, самого себя проверяющаго и оправдывающаго. Я подчеркиваю при этомъ, что подлежащій образованію классъ, если и называю искусствомъ, то не въ смыслѣ придаваемомъ искусству тѣмъ или инымъ слоемъ или кругомъ общества, не слѣдуя какому-либо художественному канону, о которомъ говоритъ Толстой, а лишь въ смыслѣ обозначенія научнаго класса, по отношенію къ которому возможно образованіе адекватныхъ научныхъ теорій.

IV.

Прежде всего необходимо указать, что на всѣхъ языкахъ (Kunst, ars, art и т. д.) искусство является синонимомъ для двухъ абсолютно разнородныхъ понятій: 1) качества, которымъ можетъ быть отмѣчена любая дѣятельность и которое помимо названія «искусство» называется еще мастерствомъ, ловкостью,

¹⁾ Профессиональныя, т. е. специально-практическія.

искусностью и 2) особой дѣятельности, которую принято называть художественной, или художествомъ, и которая и составляетъ собственно предметъ настоящаго изслѣдованія.

Человѣкъ, владѣющій искусствомъ въ первомъ смыслѣ, т.-е. искусный человѣкъ, называется мастеромъ (Meister, maitre), а владѣющій искусствомъ во второмъ смыслѣ—художникомъ, (Künstler, artiste); но такъ какъ художественная дѣятельность обыкновенно требуетъ извѣстнаго мастерства, то слово художникъ часто замѣняютъ словомъ мастеръ (Künstler—Meister, artiste—maitre). Изъ за этого происходитъ смѣшеніе двухъ понятій, которое ведетъ къ крупнымъ недоразумѣніямъ, подлежащимъ разсмотрѣнію въ одной изъ слѣдующихъ главъ.

Два разныхъ смысла, заключенныхъ въ словѣ «искусство», возстанавливаются въ производныхъ отъ этого слова прилагательныхъ. Первому смыслу соотвѣтствуетъ прилагательное «искусный» (kunstvoll, avec art), второму—«искусственный» (künstlich, artificiel).

Первое соотвѣтствіе очевидно, второе требуетъ поясненій.

Дѣйствительно, выходитъ такъ, будто «искусственный»—это то же что «художественный», и будто «художественная дѣятельность» можетъ быть названа «искусственной дѣятельностью». Выраженіе «искусственная дѣятельность» и впрямь звучитъ нелѣпо, но если мы вспомнимъ, что дѣятельность, т.-е. работа всегда выражается въ воздѣйствіи (кого-нибудь на что-нибудь), то, произведя подстановку, получимъ формулу: искусство въ смыслѣ художественной дѣятельности есть искусственное воздѣйствіе. Воздѣйствіе чье и на кого—мы рассмотримъ подробно далѣе. Скажемъ покамѣстъ широко, ибо это разумѣется само собой,—на чью либо психику. Все вышесказанное—не произвольная игра словами. Народная мудрость, бессознательная гениальность, сказала въ производствѣ слова «искусственность» отъ слова «искусство», въ сопоставленіи этихъ понятій. Случаемъ объяснить этого нельзя, ибо во всѣхъ языкахъ наблюдается тотъ же «случай».

Значить, надо найти для него другое объясненіе, и въ этомъ объясненіи—ключъ къ рѣшенію вопроса.

Но опредѣлимъ точнѣе, чтобы избѣгнуть недоразумѣній, что слѣдуетъ понимать подъ искусственнымъ воздѣйствіемъ на психику.

Вспомнимъ, что современное естествознаніе стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что элементы сложнѣйшаго психо-физическаго аппарата имѣютъ каждый опредѣленную біологическую функцію и что дѣятельность всѣхъ элементовъ въ совокупности направлена на поддержаніе и продолженіе жизни, на приспособленіе къ средѣ физической, психической и социальной, въ которой жизнь наша протекаетъ. Къ этой ссылкѣ на біологическій принципъ я прибѣгаю не для обоснованія, а лишь для поясненія моей мысли.

И вотъ, если возникновеніе въ насъ какого-либо переживанія обусловлено специфической ролью его, если оно вступаетъ въ дѣйствіе тогда, когда того требуетъ какая-либо жизненная, такъ сказать, дѣйствительная причина, то мы имѣемъ дѣло съ естественнымъ переживаніемъ. Если же мы создаемъ нарочно, намѣренно условія, при которыхъ данная эмоція должна возникнуть, то происхожденіе ея мы должны признать искусственнымъ. Условія эти могутъ быть либо подобны тѣмъ дѣйствительнымъ, жизненнымъ обстоятельствамъ, которыя способны вызвать ту же эмоцію, либо просто равносильны этимъ жизненнымъ обстоятельствамъ по эффекту. Этому различію соотвѣтствуетъ общепринятое раздѣленіе искусствъ на подражательныя и неподражательныя.

Это раздѣленіе для меня вполнѣ приемлемо, съ одной только оговоркой. Правильнѣе говорить о «подражательныхъ элементахъ» въ искусствѣ, а не о «подражательныхъ искусствахъ», ибо въ чистомъ видѣ неподражательныхъ искусствъ не существуетъ, элементы подражанія къ нимъ всегда примѣшаны. Музыка прибѣгаетъ къ звукоподражанію, танецъ—къ пантомимѣ, архитектура—къ скульптурнымъ изображеніямъ.

Въ примѣненіи къ подражательнымъ элементамъ въ искусствѣ можно утверждать, что дѣятельность искусства состоитъ въ созданіи *мнимыхъ* поводовъ, въ возбужденіи иллюзій и сознательнаго самообмана. (Въ этомъ смыслѣ моя теорія соприкасается съ иллюзионной теоріей искусства, о которой рѣчь будетъ дальше.)

Что касается неподражательныхъ элементовъ въ искусствѣ, то они играютъ роль не мнимыхъ поводовъ для переживаній, а только поводовъ, замѣняющихъ собой дѣйствительные. Но и неподражательные элементы въ искусствѣ имѣютъ тотъ общій съ подражательными элементами признакъ, что создаются со

спеціальною цѣлью возбужденія переживаній и по этому признаку подлежатъ включенію въ общій съ подражательными элементами классъ.

Мы получаемъ такимъ образомъ слѣдующее опредѣленіе:

Дѣятельность искусства состоитъ въ преднамѣренномъ, искусств. енномъ созиданіи такихъ условій, которыя въ смыслъ возбужденія какихъ-либо переживаній замѣняютъ собою тѣ дѣйствительныя, жизненныя обстоятельства, при которыхъ такія же переживанія могли бы возникнуть непроизвольно. Дѣятельность искусства можетъ заключаться либо въ фальсификаціи этихъ дѣйствительныхъ обстоятельствъ, и въ этомъ случаѣ искусство—подражательно, либо въ примѣненіи способовъ, непохожихъ на жизненныя обстоятельства, а лишь равныхъ этимъ обстоятельствамъ по своему дѣйствию, и въ этомъ случаѣ искусство неподражательно. 1).

1) Такимъ образомъ, для того, чтобы отнести какое-либо воздѣйствіе на психику—къ искусству, необходимы два условія: 1) чтобы воздѣйствіе производилось намѣренно, 2) чтобы существовало какое-либо естественное обстоятельство, которое могло бы породить тотъ же эффектъ, что и разсматриваемое воздѣйствіе, иначе говоря, чтобы это воздѣйствіе являлось замѣной такого естественнаго обстоятельства.

Такъ, напримѣръ, меня могутъ спросить: человѣческая рѣчь не есть ли по природѣ своей средство намѣреннаго воздѣйствія на психику другого и, въ такомъ случаѣ, не является ли въ моемъ смыслѣ искусствомъ всякій разговоръ, бесѣда, письмо, лекція, просто однимъ человѣкомъ къ другому обращенное слово убѣжденія, приказанія, просьбы и т. д.

Конечно же, нѣтъ. Слово по природѣ своей есть средство естественнаго воздѣйствія на психику въ смыслѣ передачи мысли однимъ человѣкомъ другому; реагированіе на слово есть нормальная функція нашего психическаго аппарата; по своимъ основнымъ функціямъ оно, само по себѣ взятое, никакого другого естественнаго обстоятельства не замѣняетъ. — Но вѣдь существуетъ же словесное искусство? — Да, но сущность словеснаго искусства—не въ пользованіи словами, — (въ этомъ — только отличие его отъ другихъ искусствъ, пользующихся для общихъ всему искусству цѣлей — красками, глиной, звуками и т. д.)—сущность его въ томъ, въ чемъ и сущность искусства вообще. Мы въ жизни ежечасно сталкиваемся съ людьми, которые своей рѣчью *естественно* вызываютъ въ насъ, часто даже намѣренно, психическую реакцію. Но если такихъ людей воспроизводить при помощи словъ беллетристы, то та же реакція вызывается въ насъ *искусственно*. Беллетристика *замѣняетъ* намъ жизненныя встрѣчи и впечатлѣнія, поэтому она—*искусство*.

Здѣсь проходитъ пограничная черта между искусствомъ и жизнью. Умѣть ее устанавливать — необходимо для правильнаго отношенія къ излагаемой теоріи.

V.

Образованный нами адекватный классъ неизмѣримо шире, чѣмъ это допускаютъ обыденныя привычки названія и принятые каноны, но всѣ основанныя на нихъ возраженія были бы такъ же ошибочны, какъ и самыя привычки; научная чистота нашего опредѣленія запятнана ими быть не можетъ.

Адепты различныхъ иныхъ теорій искусства встрѣтятъ, конечно, съ величайшимъ недоумѣемъ, если не презрѣннемъ, защищаемое мною опредѣленіе. Привычка враждовать между собою, не опредѣливъ предмета вражды, непривычка руководиться научной методологіей приведутъ къ враждебному ихъ отношенію и къ результату моего изслѣдованія. А между тѣмъ оно несетъ примиреніе въ враждующіе станы. Поставленныя мною границы класса легко вмѣстятъ существующія теоріи: въ каждой изъ нихъ есть частица правды.

Займемся, съ этой цѣлью, ихъ разсмотрѣннемъ въ общихъ чертахъ.

Всѣмъ существующимъ теоріямъ искусства прежде всего свойственны общіе методологическіе пороки, обусловленные, конечно, тѣмъ, что творцы этихъ теорій просто не были озабочены методологической правильностью своихъ конструкций.

Подвергая теоріи искусства критикѣ съ точки зрѣнія методологіи, я воспользуюсь опять-таки параллельной критикой того же Л. I. Петражицкаго, посвященной правовымъ теоріямъ.

1) Юристы не знаютъ, что такое право вообще, хотя очень много знаютъ о его видахъ и подвидахъ—о правѣ уголовномъ, государственномъ, международномъ и т. д. Параллельно имъ, теоретики искусства очень много знаютъ о музыкѣ, живописи, театрѣ и т. д., но не знаютъ, что такое искусство вообще. «Но совершенно ошибочно думать, будто можно строить и разрабатывать науку о правѣ и научно рѣшать разные сюда относящіеся вопросы, оставляя нерѣшеннымъ вопросъ о томъ, что такое право, какія явленія и по какимъ признакамъ слѣдуетъ относить къ правовымъ и какъ ихъ отличать отъ иныхъ явленій.» Все это, конечно, совершенно справедливо и по отношенію къ искусству. Итакъ, первый научный порокъ заключается въ отсутствіи родовыхъ опредѣленій при наличности видовыхъ.

2) Неадекватность теорій. Однѣ изъ нихъ «хромають», т.-е. отнесены не ко всѣмъ явленіямъ, на которыя распространяются, другія «прыгають», т.-е. относятся и къ тѣмъ явленіямъ, на которыя не распространяются. Такъ, напримѣръ, самая распространенная изъ теорій искусства, какъ разъ та, которая связываетъ ее съ эстетическими представленіями и, будучи различнымъ образомъ формулируема, сводится къ тому, что искусство есть созиданіе этихъ представленій,—страдаетъ одновременно и порокомъ хроманія и порокомъ прыганья. Дѣйствительно, какъ мы увидимъ изъ дальнѣйшаго, съ одной стороны искусство создаетъ далеко не одни лишь эстетическія представленія—и въ этомъ смыслѣ теорія хромаетъ, съ другой стороны—не одно только искусство вызываетъ эстетическія представленія—въ этомъ смыслѣ теорія прыгаетъ.

3) Принятіе внутреннихъ, индивидуальныхъ переживаній за реально существующія. Крупнѣйшимъ заблужденіемъ въ этой категоріи порочныхъ теорій является вѣра въ существованіе объективной красоты. Пора покончить съ этимъ метафизическимъ абсурдомъ и разъ навсегда принять ту аксіому, что внѣ нашей психики красоты не существуетъ. Очевидность этой аксіомы, въ сущности, никѣмъ не оспаривается, и все же на дѣлѣ мы не привыкли ею руководствоваться. Намъ все еще кажется, что красота Венеры Милосской есть ея объективное качество, такое же, напримѣръ, какъ то, что она высѣчена изъ мрамора, мы все еще готовы до бѣшенства спорить съ тѣми, кто считаетъ безобразнымъ что-нибудь, по нашему мнѣнію, прекрасное или прекраснымъ—безобразное; мы забываемъ даже столь примитивныя пословицы, какъ: «на вкусъ и на цвѣтъ товарища нѣтъ», или «о вкусахъ не спорять».

4) Привычка названія. Заключается этотъ порокъ въ томъ, что вмѣсто научнаго опредѣленія искусства мы стараемся опредѣлить, что обыкновенно искусствомъ *называется*, отбрасываемъ, поэтому, отъ границъ класса все, что искусствомъ не принято считать и пропускаемъ, съ другой стороны, въ эти границы все то, что искусствомъ ложно принято считать. Этотъ порокъ почти неизмѣнно сопутствуетъ пороку неадекватности.

Таковы общія методологическія ошибки, лежащія въ основаніи существующихъ теорій и повлекшія за собою ошибочность по существу каждой изъ этихъ теорій.

Мы займемся теперь общимъ обзоромъ ихъ, главнымъ образомъ для того, чтобы въ столкновеніи съ ними рѣзче опредѣлилась и выяснилась теорія, защищаемая мною.

Читатель, должно быть, обратилъ уже вниманіе на то обстоятельство, что при образованіи класса «искусство», при опредѣленіи этого понятія, я совершенно обошелъ молчаніемъ и никакъ не опредѣлялъ «художественнаго воспріятія». Я говорилъ только о художественной дѣятельности, объ активной сторонѣ искусства. И въ этомъ пунктѣ заключается мое основное разногласіе со всѣми теоретиками искусства. Всю силу анализа они обращаютъ на пассивную сторону искусства, на воспріятіе, и въ свойствахъ, въ специфичности воспріятій искусства ищутъ его классоваго признака. Такія воспріятія они по общему правилу называютъ эстетическими, но относительно того, что слѣдуетъ подъ этимъ терминомъ понимать—существуютъ крупнѣйшія разногласія.

VI.

Разсмотримъ сначала тѣ теоріи, которыя отождествляютъ эстетическое съ прекраснымъ, съ красотою, которыя видятъ цѣль искусства въ служеніи красотѣ.

Прежде всего надо сказать, что и относительно смысла слова «красота» также царятъ разногласія, что понятіе красоты опредѣляется по разному. Существуютъ опредѣленія физиологическія, психологическія, біологическія, метафизическія, и въ концѣ-концовъ мы должны за ними всѣми признать равное право на существованіе, ибо только зная, что дважды два равно четыремъ, мы можемъ утверждать, что дважды два не равно пяти. Пока не существуетъ опредѣленія неопровержимаго, ни одно изъ существующихъ опредѣленій не можетъ быть опровергнуто, и мы предоставляемъ читателю принять любое изъ нихъ. Ни одно изъ нихъ не можетъ быть въ коллизіи съ нашимъ опредѣленіемъ искусства ужъ по одной той причинѣ, что находится въ совсѣмъ иной плоскости. Но, независимо отъ этого, немало затрудненій для поклонниковъ искусства—красоты—представляетъ то обстоятельство, что часто приходится находить искусство и въ безобразіи, т.-е. красоту въ безобразіи, а вѣдь это *contradictio in adjecto*.

Венера—красива, и ея статуя—красота, но Эзопъ—уродъ, а его статуя—тоже красота.

Толстымъ отмѣчено, что русскій языкъ сравнительно недавно перенялъ у языковъ западныхъ примѣненіе прилагательнаго «красивый» т.-е. «эстетическій» къ этическимъ и инымъ представленіямъ, что мы сравнительно недавно стали говорить: красивый (вмѣсто—хорошій) поступокъ, красивый (вмѣсто—возвышенный) образъ мыслей и т. д. И мы сейчас увидимъ, почему такъ раздвинулись рамки примѣненія этого слова. ¹⁾ Но рядомъ съ возвышеннымъ искусство изображаетъ низменное, не переставая считаться искусствомъ. Пушкинскій ямбъ—искусство, а мужичья проза Толстого («въ ротъ те ситнаго пирога съ горохомъ») —тоже искусство.

Аккордъ—искусство, диссонансъ—искусство. Поневоѣ приходится эстетикамъ, чтобы выйти изъ затрудненія, создавать такія странныя выраженія, какъ красота безобразія, красота силы, экспрессіи, мысли, души, страданія, смерти,—красота Содомская (Достоевскій) и т. д. и т. д.,—приходится потому, что, считая только красоту въ прямомъ смыслѣ объектомъ искусства, мы бы должны были отнять у искусства всѣ безспорныя его владѣнія. Такъ что это не болѣе, какъ попытка спасти теорію измѣненнымъ словоупотребленіемъ—за счетъ искаженія подлиннаго смысла слова.

Къ такого же рода попыткамъ слѣдуетъ отнести предполагаемая нѣкоторыми эстетиками усовершенствованія терминологіи. Такъ, напр., Рихардъ Гаманъ въ своей недавно вышедшей «Эстетикѣ» ²⁾ остановился на неудобствѣ называть красивой знаменитую «Гилле Боббе» Франца Гальса—«это безпутное пьяное лицо на картинѣ, написанной дерзко-смѣлыми мазками кисти и точно покрытой всякой грязью». Это приводитъ автора къ различію понятій прекраснаго и эстетическаго, но все же ему приходится признать, что и прекрасное и эстетическое существуютъ также помимо искусства, а значить различать ихъ—не значить приблизиться къ рѣшенію вопроса объ искусствѣ.

¹⁾ Надо, впрочемъ, замѣтить, что предѣлы примѣненія этого прилагательнаго въ русскомъ языкѣ покамѣстъ далеко не такъ широки, какъ на Западѣ. По-русски еще не говорятъ: красивая погода (*schönes Wetter, beau temps*) или еще того лучше: «красивый вкусъ», «красивая теплота» (*das schmeckt schön, hier ist's schön warm*).

²⁾ Русскій переводъ Н. В. Самсонова. Москва, 1913.

Конрадъ Ланге, съ своей стороны, пытается выйти изъ затрудненія введеніемъ слова «das Kunstschöne»—«красивое въ искусствѣ», и противопоставляетъ его «красивому въ природѣ» («das Naturschöne»), при чемъ находитъ, что «красивое въ искусствѣ можетъ быть и безобразнымъ» («das Kunstschöne kann auch hässlich sein») Но тогда зачѣмъ говорить «das Kunstschöne», а не «das Kunsthässliche»? Очевидно только для того, чтобы не порывать съ традиціей называть продукты искусства—прекрасными, очевидно только въ силу пагубной «привычки названія». Насколько бы, казалось, естественнѣе признать, что *на ряду* съ красотой, а не *черезъ посредство* ея, что *кромѣ* красоты на насъ могутъ эмоционально дѣйствовать и безобразіе, и экспрессія, и мысль, и душа, и страданіе, что, словомъ, искусство можетъ въ насъ вызывать не только эстетическія, но и какія угодно инныя переживанія, всѣ тѣ, которыя просыпаются у насъ въ жизни путемъ естественнымъ, и *все отличіе первыхъ отъ вторыхъ заключается въ искусствственномъ ихъ вызваніи*.

Теперь читателю понятно, отчего при предлагаемомъ мною опредѣленіи искусства въ смыслѣ художественной дѣятельности нѣтъ никакой надобности въ опредѣленіи художественнаго воспріятія. Такое воспріятіе отличается отъ воспріятія жизненнаго исключительно своимъ происхожденіемъ, а значить опредѣленіе его могло бы заключаться только въ слѣдующемъ:

Художественное воспріятіе есть результатъ художественнаго воздѣйствія, понимая это воздѣйствіе въ смыслѣ выше даннаго (въ гл. IV) опредѣленія и при томъ условіи, что переживающему воспріятіе извѣстенъ искусственный, т.-е. преднамѣренный характеръ этого воздѣйствія. Въ противномъ случаѣ, т.-е. при несоблюденіи этого послѣдняго условія, воспріятіе просто *незачѣмъ* называть художественнымъ.

Покуда я называлъ, совершенно случайно ихъ выбирая, тѣ возникающія въ нашей психикѣ представленія, съ которыми эстетики привыкли такъ несуразно связывать понятіе красоты, читателю могло показаться, что и моя теорія вноситъ не болѣе какъ поправку въ обыденное словоупотребленіе. Но при всемъ распространительномъ толкованіи этого понятія, теорія, критикуемая нами, все же чрезвычайно хромаетъ, ибо ко многимъ другимъ представленіямъ красоту такъ и не удалось пристегнуть.

Не договорились еще эстетики до красоты ужаса, любопытства, волненія, веселья, или даже *horribile dictum!*—похотливости, жестокости, жадности и прочих «низкихъ чувствъ». А между тѣмъ, съ нашей точки зрѣнія, эти представленія равноправны съ предыдущими предъ лицомъ искусства, лишь бы были искусственно въ насъ вызываемы. Научной объективности нѣтъ дѣла до дѣленія чувствъ на низкія и высокія. Къ этому слѣдуетъ добавить, что моя теорія провозглашаетъ строгую индивидуализацію, иначе говоря, я утверждаю,—а ужъ это истина, не требующая доказательствъ,—что нѣтъ и не можетъ быть въ искусствѣ общаго критерія. *Все, что искусственно воздѣйствуетъ на психику опредѣленнаго индивидуума, есть для этого индивидуума—искусство.* Толстой и Пинкертонъ, театр Станиславскаго и Петрушка, девятая симфонія и матчишъ—въ равной мѣрѣ имѣютъ право быть сопричисленными къ искусству.

И произнося эти кощунственные для эстетиковъ слова, мы, конечно, сознаемъ, что надо намъ оставить всѣ надежды на примиреніе съ ними. Но опять-таки главной помѣхой для примиренія является «привычка называнія»—привычка связывать съ искусствомъ представленія возвышенныя, привычка говорить: святое, божественное, неземное, великое искусство. Въ моемъ опредѣленіи поклонники такого искусства усмотрятъ низверженіе кумира. Между тѣмъ я далекъ отъ святотатства и утверждаю только, что субъективное отношеніе къ явленіямъ не должно препятствовать ихъ объективно-научной классификаціи. Можно любоваться какой-нибудь прекрасной орхидеей и вмѣстѣ съ тѣмъ понимать, что она относится къ тому же классу—растительному царству, что и презрѣнный репейникъ. Можно пѣть дионисамбы человѣку и знать его происхожденіе отъ обезьяны. И можно считать извѣстныя произведенія искусства божественными и великими, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ общую природу съ «низкими» произведеніями искусства и понимая, что ознакомленіе съ общей природой искусства должно по необходимости предшествовать изученію его видовъ. Но строить классы, или хотя бы видовыя группы, въ предѣлахъ класса, по субъективнымъ признакамъ явленій, по качествамъ, приписываемымъ имъ индивидуальной психикой, по ихъ «возвышенности», «божественности», «красотѣ» и т. д. есть съ точки зрѣнія научной совершенная нелѣпость.

VII.

Совершенно особнякомъ среди теорій искусства стоитъ учене Толстого. Его изолированность, очевидно, и послужила причиной того, что оно въ литературѣ почти совершенно игнорируется, а между тѣмъ ближе всѣхъ къ истинѣ, если и не вплотную, подошелъ именно Толстой. Выпишемъ его опредѣленіе ¹⁾. «Вызвать въ себѣ разъ испытанное чувство и, вызвавъ его въ себѣ, посредствомъ движеній, линий, красокъ, звуковъ, образовъ, выраженныхъ словами, передать это чувство такъ, чтобы другіе испытали то же чувство,—въ этомъ состоитъ дѣятельность искусства. Искусство есть дѣятельность человѣческая, состоящая въ томъ, что одинъ человѣкъ сознательно, извѣстными внѣшними знаками, передаетъ другимъ испытываемыя имъ чувства, а другіе люди заражаются этими чувствами и переживаютъ ихъ».

Если читатель потрудится вникнуть въ это опредѣленіе, то сразу увидитъ, что роднить его съ моимъ опредѣленіемъ. Толстой строить, какъ и я, свое опредѣленіе на *опытѣльности*, на активной сторонѣ искусства, ничѣмъ не ограничивая круга чувствъ, вызываемыхъ искусствомъ, обходя молчаніемъ художественное воспріятіе. Но читателю нетрудно также понять, въ чемъ разногласіе между теоріями Толстого и моею. Толстой считаетъ одинаковость переживаній у воздѣйствующаго и воздѣйствуемаго—непремѣннымъ условіемъ принадлежности къ искусству какого-либо искусственнаго воздѣйствія на психику человѣка. Эту же мысль онъ повторяетъ и подчеркиваетъ на всемъ протяженіи своего сочиненія. И порокъ его теоріи—именно въ этомъ ограничительномъ условіи. Показать это нетрудно. Для того, чтобы кому-нибудь искусственно внушить хотя бы страхъ, отнюдь не нужно самому испытывать страхъ, а достаточно «запугать», испугать воздѣйствуемаго. Зритель, наблюдающій за разъяреннымъ Отелло, переживаетъ эмоціи страха, между тѣмъ какъ актеръ, воплощающій Отелло, долженъ переживать совсѣмъ инныя эмоціи—гнѣва. И когда тотъ же Отелло ревнуетъ, то изъ этого не слѣдуетъ, что и зритель долженъ ревновать. Напротивъ, зритель переживаетъ досаду, что Отелло

1) „Что такое искусство“, глава V.

безпричинно ревнуетъ. Такъ что вызвать какое-либо чувство можно изображеніемъ даже прямо противоположнаго чувства. Рисуя жестокость, можно пробудить чувство милосердія и т. д.

Мы видимъ, стало-быть, что и эта лучшая изъ теорій изрядно хромаетъ. Происходитъ это отъ того, что, несмотря на всю обычную для Толстого силу анализа, онъ для рѣшенія вопроса вмѣсто научной классификаціи выдвинулъ апріорный постулатъ, а это Кантовское изобрѣтеніе причинило не мало бѣдъ наукѣ. Толстой постулируетъ опредѣленное назначеніе искусства—общеніе между людьми, а нужно это ему для религиозно-нравственныхъ положеній, которыя онъ заранѣе поставилъ себѣ цѣлью доказать. Ошибка его метода по существу та же, что и у творцовъ эстетическихъ теорій, на которую онъ самъ же и обрушивается. Эстетики постулируютъ красоту, Толстой—добро. Но дѣло-то въ томъ, что постулатъ, вообще, какъ таковой, не имѣетъ права на какое бы то ни было мѣсто въ научномъ изслѣдованіи, ибо науку интересуетъ не то, что должно быть, а то, что есть ¹⁾).

¹⁾ Надо, впрочемъ, сказать, что помимо промаха, допущеннаго Толстымъ въ самомъ опредѣленіи, вся его книга изобилуетъ противорѣчіями, даже по отношенію къ этому, его собственному опредѣленію. Это относится, главнымъ образомъ, къ той части ея, гдѣ трактуется о поддѣлкахъ подъ искусство. Прежде всего замѣтимъ, что самое искусство, по его же и по нашему опредѣленію, оказывается поддѣлкой по природѣ своей. Слособами поддѣлываться подъ искусство Толстой считаетъ:

I) Поэтичность. Сюда относятся произведенія, которыя только вызываютъ „воспоминанія о художественныхъ чувствахъ, испытанныхъ прежде, производятъ впечатлѣніе подобное искусству и сходятъ между людьми, ищущими наслажденія отъ искусства, за таковое“. Но вѣдь единственный критерій для отнесенія какого-нибудь произведенія къ искусству состоитъ въ томъ, что оно „сходитъ за искусство“. Ясно, что увлеченный темпераментомъ Толстой начинаетъ бороться негоднымъ оружіемъ противниковъ, когда, обрушиваясь напр., на „Принцессу Грезу“ Ростана, говоритъ: „въ ней нѣтъ искры искусства, но она кажется многимъ и, вѣроятно, ея автору—очень поэтичной“. Если кажется поэтичной—значитъ и поэтична.

II) „Подражательность“. Изъ приводимыхъ примѣровъ явствуетъ, что Толстой имѣетъ въ виду реализмъ, вѣрнѣе—натурализмъ въ искусствѣ. Нечего и говорить, что такія произведенія свободно помѣщаются въ рамкахъ моего адекватнаго класса и не подходятъ подъ теорію Толстого только вслѣдствіе хроманія ея.

VIII.

Мы переходимъ теперь къ той группѣ теорій искусства, которыя Толстой объединяетъ подъ названіемъ «физиолого-эволюціонныхъ»; соотвѣтствующая имъ идея была впервые высказана Шиллеромъ, научно обоснована Спенсеромъ, а въ послѣднее время получила новое подкрѣпленіе въ трудахъ Грооса. Съ ученіемъ этого послѣдняго пытается согласовать свою иллюзіонную теорію и Конрадъ Ланге. Начнемъ со Спенсера.

«Условіемъ эстетическаго представленія, — говоритъ Спенсеръ, — является освобожденіе какого либо чувства отъ задачи непосредственнаго служенія жизни». («Основы психологіи». IV томъ, § 535).

Если бы это условіе было приписано не эстетическому представленію, а представленію любому, но вызванному искусствомъ, то моя теорія оказалась бы повтореніемъ Спенсеровской. Въ подлинномъ же своемъ видѣ эта послѣдняя абсолютно ложна, ибо эстетическое чувство, если оно не искусствомъ вызвано, служить жизни, какъ это въ частности установлено Дарвиновской теоріей полового подбора. Но если бы теорія Спенсера не была абсолютно ложной, то хромоу она бы все же осталась; ибо не только эстетическое, но и всякое иное представленіе, разъ только оно вызвано въ насъ искусствомъ, освобождено, въ установленномъ нами смыслѣ, отъ служенія жизни, — и въ этомъ сущность моей теоріи.

Но Спенсерова теорія эстетическихъ наслажденій имѣетъ иное крупное значеніе. Спенсеръ, одинъ изъ первыхъ, привелъ наслажденія эти въ связь съ игрою и пытался найти біологическое основаніе для потребности въ тѣхъ и другой.

III) „Эффектность (поразительность)“. Толстой исключаетъ изъ рамокъ искусства произведенія, гдѣ „нѣтъ передаваемаго чувства, а есть только воздѣйствіе на нервы“. Такое болѣе чѣмъ странное разграниченіе не можетъ быть, конечно, допущено съ точки зрѣнія психологической науки.

IV) „Занимательность“. Поддѣльными Толстой считаетъ и произведенія, играющія на любопытствѣ. Но эмоціи любопытства, будучи теоретически равноправны съ остальными, въ дѣйствительности занимаютъ въ искусствѣ, во всякомъ случаѣ — въ нѣкоторыхъ областяхъ его, чуть ли не главенствующее положеніе. „Und Neugier nur beflügelt jeden Schritt“ — говоритъ Гете о театральной публикѣ.

Приходится и здѣсь отряхнуть истину отъ мусора. Эстетическія наслажденія надо опять-таки замѣнить понятіемъ искусства, а относительно игръ условиться, какія изъ нихъ можно съ искусствомъ сопоставлять. Спенсеръ, слѣдуя все той же привычкѣ названія, приплетаеть къ сравненію даже шахматную игру. Любовь къ этой игрѣ надо, по его мнѣнію, объяснять стремленіемъ переживать эмоціи мнимой борьбы и стремленія къ побѣдѣ. Съ этой натяжкой я не могу согласиться и надѣюсь на этомъ частномъ несогласіи исчерпать вопросъ настолько, чтобы относительно моей теоріи не могло возникнуть недоразумѣній.

Шахматисты играютъ для того, чтобы бороться и побѣждать, а не для того, чтобы переживать эмоціи борьбы и побѣды, такъ что эмоціи эти являются только слѣдствіемъ игры, а не ея задачей, и возникаютъ въ процессѣ игры произвольно. Но есть и другія игры, напр. дѣтскія—въ охоту, куклы, солдатъ, разбойниковъ, въ которыя играютъ изъ исключительной, если не неосознанной, потребности переживать соотвѣтствующія эмоціи и въ которыхъ такія эмоціи составляютъ не только слѣдствіе, но и задачу игры. Дѣти играютъ въ разбойниковъ не для того, чтобы бороться и побѣждать, а чтобы *воображать*, что борются и побѣждаютъ. А разъ эмоціи возбуждаются *преднамышленно*, то мы въ такихъ играхъ находимъ классовый признакъ искусства, и къ искусству такія игры должны отнести.

Въ частности, по установленному нами различію раздражательныхъ и неподражательныхъ элементовъ въ искусствѣ мы должны признать, что названныя игры относятся къ подражательному искусству, такъ какъ характеризуются, помимо преднамышленности, мнимостью, воображаемостью поводовъ къ переживаніямъ, и цѣль ихъ заключается въ сознательномъ самообманѣ. Въ чемъ сущность сознательнаго самообмана—мы сейчасъ увидимъ изъ рассмотрѣнія «иллюзіонной теоріи» искусства.

Теорія эта, нашедшая въ наше время наиболѣе яркаго своего выразителя въ лицѣ неоднократно уже упоминавшагося Конрада Ланге, ведетъ свое начало отъ Моисея Мендельсона. Этотъ философъ подмѣтилъ слѣдующее. «Подражаніе должно представлять для насъ эстетическую иллюзію, чтобы быть прекраснымъ... Удовольствіе, доставляемое намъ подражаніемъ, состоитъ въ сознаніи его соотвѣтствія оригиналу. Такимъ образомъ, необходима налич-

ность двухъ сужденій для того, чтобы мы отъ подражанія получили удовольствіе: эта картина похожа на оригиналъ, и—эта картина не есть оригиналъ». Тогда дѣйствительно возникаетъ какъ бы «сознательный самообманъ» и въ этомъ видѣ, т.-е. въ примѣненіи къ подражательному искусству, и только постольку, поскольку искусство это дѣйствуетъ подражаніемъ, иллюзіонная теорія безупречна (если только отбросить опять-таки совсѣмъ къ дѣлу не идущіе эпитеты: эстетической и прекрасный). Но въ этомъ видѣ теорія получается очень скромная и сводится просто къ тому, что подражаніе стремится дать иллюзію дѣйствительности. Съ такимъ утвержденіемъ, очевидно, не приходится и спорить. И вотъ Конрадъ Ланге рѣшилъ превратить скромную «иллюзіонную» теорію въ общую теорію искусства ¹⁾. Въ иллюзіи онъ видитъ общій и отличительный признакъ «прекраснаго въ искусствѣ», т.-е. художественнаго воспріятія,—и въ возбужденіи иллюзіи—видитъ задачу искусства. Эта психологическая теорія легче всего можетъ быть оцѣнена съ точки зрѣнія психологической же науки. Вспомнимъ поэтому, что понимаетъ подъ иллюзіей психологія, которая, кстати сказать, въ этомъ вопросѣ ничуть не расходится съ обыденнымъ словоупотребленіемъ. Иллюзія есть особый видъ фантазмы; фантазма—особый видъ представленія; представленія бываютъ фантастическія и воспоминательныя; первыя представляютъ изъ себя *новыя* сочетанія воспроизводимыхъ представленій, вторыя—*прежнія* ихъ сочетанія; фантазмы бываютъ правильныя и неправильныя; эти послѣднія и называются иллюзіями и состоятъ въ неудачномъ дополненіи базиса ощущеній элементами представленій.

Достаточно сообразоваться съ этими элементами психологіи познанія, чтобы ниспровергнуть иллюзіонную теорію въ примѣненіи ея къ искусству вообще. Обратимся сначала къ подражательнымъ искусствамъ. Если мы комки краски на картинѣ, явственно различаемые на близкомъ разстояніи, принимаемъ на отдаленіи за изображеніе чего-нибудь, то у насъ возникаетъ иллюзія. Если мы актера X. принимаемъ за Отелло—то и это иллюзія. И въ томъ и въ другомъ случаѣ мы неудачно дополняемъ представленіями базисъ ощущеній. Но разъ только мы увидѣли на

¹⁾ „Das Wesen der Kunst“, Grundzüge einer illusionistischen Kunstlehre. Berlin, 1907.

картинѣ не комки красокъ, а изображеніе, и коль скоро вмѣсто актера X. представляемъ себѣ Отелло, то всѣ дальнѣйшія представленія, которыя наша фантазія связываетъ съ изображеніемъ, или съ Отелло, представляютъ вполне удачныя дополненія къ базису ощущеній. Стало-быть, это правильныя, а не иллюзорныя фантазмы. Что же касается неподражательныхъ искусствъ, то разъ въ нихъ нѣтъ подражанія дѣйствительности, то ужъ по одному этому не можетъ быть иллюзіи дѣйствительности, а могутъ быть только правильныя фантазмы, и нужно совершенно извратить смыслъ термина «иллюзія», чтобы обнаружить ее въ этихъ искусствахъ. Это и дѣлаетъ К. Ланге, изобрѣтая различныя роды иллюзіи—иллюзію чувствъ (психологіи извѣстна иллюзія только въ области познанія, а не чувства), движеній, силы и. т. д. Подробная критика этихъ произвольныхъ построеній заняла бы слишкомъ много времени. Скажемъ только, что «иллюзію» Ланге надо понимать какъ вообще «фантазму», иначе теряетъ всякій смыслъ вся его объемистая книга. Но отъ этого спасительнаго для книги средства самъ авторъ ея отрещивается и тѣмъ лишаетъ ее даже относительнаго значенія. К. Ланге понимаетъ, что для искусства отнюдь не является специфическимъ свойство его возбуждать фантазію. Дѣйствительно, свойствомъ этимъ обладаетъ наука, какъ напримѣръ, техника и математика (особенно же начертательная геометрія и физика), да и вообще дѣйствительность въ самомъ широкомъ смыслѣ (не только природа)—и понимая это, Ланге все же старается обставить элементы фантазіи въ искусствѣ такими условіями, чтобы устранить изъ искусства все, что искусствомъ не принято считать. Вообще, трудъ этого ученаго интересенъ, главнымъ образомъ, своими недостатками, ибо показываетъ, къ какимъ натяжкамъ, заблужденіямъ и противорѣчіямъ приводитъ образованіе понятія въ зависимости отъ привычки названія. Съ одной стороны, авторъ понимаетъ, что эстетика не можетъ исходить изъ эстетическихъ переживаній «современнаго культурнаго человѣка» за полной неопредѣленностью такого типа, съ другой стороны, критеріемъ для отнесенія того или иного произведенія къ области искусства у него только и служитъ мнѣніе «эстетически образованнаго человѣка». И вотъ, напр., подмѣтивъ, что и фотографія и пиротехника, которыхъ «эстетически образованные» люди къ искусству не относятъ,—возбуждаютъ фантазію или, по терминологіи

Ланге—иллюзію, онъ требуетъ, съ цѣлью удалить ихъ изъ области искусства, чтобы у воспринимающаго произведеніе искусства было сознание, что произведеніе это является продуктомъ творческаго акта человѣка, и какъ результатъ этого сознанія—преклоненіе предъ творцомъ. Нужно ли доказывать, что это грубѣйшая натяжка? Вѣдь и преклоненіе предъ творцомъ ничего специфическаго для искусства не представляетъ—если къ фантазіи насъ предрасполагаетъ чертежъ начертательной геометріи, то мы можемъ испытать уваженіе къ творцу ея—Густаву Монжу, если картина природы—то и къ Творцу съ большой буквы, какъ это часто и бываетъ у религіозныхъ людей. Но по этому послѣднему поводу есть новая придирка у К. Ланге:—требуется сознание, что творецъ—непремѣнно человѣкъ. Почему непремѣнно человѣкъ—неизвѣстно, но во всякомъ случаѣ, въ этомъ обстоятельстве К. Ланге видитъ отличіе красоты природы отъ красоты искусства (*das Kunstschöne—das Naturschöne*). Повѣримъ на минуту, что все это вѣрно, но чему именно въ этомъ человѣкѣ мы должны поклоняться? Очевидно не мастерству его, потому что мастерствомъ бываетъ отмѣчена какая угодно дѣятельность, не искусство одно, и поклоняемся мы всякому ловкому человѣку. Силѣ его фантазіи? Но не говоря уже о томъ, что когда искусство пользуется техническими средствами, то и въ этихъ техническихъ средствахъ можно уважать фантазію изобрѣтателя (хотя бы Эдиссона, слушая граммофонъ, котораго Ланге также въ предѣлы искусства не пускаетъ),—обязательно ли вообще это поклоненіе? Вѣдь поклоненіе вызываютъ въ насъ качества, у насъ отсутствующія. Отчего же одинъ художникъ можетъ получать наслажденіе отъ произведенія другого даже тогда, когда по силѣ фантазіи ничуть не уступаетъ другому и, значить, не способенъ ему поклоняться? Словомъ, авторъ запутывается въ противорѣчійхъ все болѣе и болѣе и, наконецъ, доводитъ себя совсѣмъ до абсурда, изобрѣтая такъ называемую обратную иллюзію. Въ чемъ эстетическое вліяніе природы?—говоритъ онъ. Въ томъ, что она похожа на живопись. Выходитъ такъ, что, не побывавши въ картинныхъ галереяхъ, нельзя эстетически ощущать красоту въ природѣ.

Вотъ къ какимъ смѣхотворнымъ выводамъ приводитъ предвзятость въ наукѣ. Конечно, ни на признакъ иллюзіи, ни даже на признакъ фантазіи построить классъ искусства нельзя. Искусство

вызываетъ въ насъ не только фантазію, но и въ чистомъ видѣ воспоминанія, и не только представленія, но и въ чистомъ видѣ—ощущенія.

IX.

Найти классовый признакъ искусства въ формѣ переживаній, какъ это пытаются сдѣлать подобно эстетикамъ и иллюзионисты,—невозможно. Какъ мы уже сказали выше, художественныя переживанія отличаются отъ переживаній дѣйствительности только своимъ происхожденіемъ, поэтому наша теорія видитъ центръ тяжести именно въ происхожденіи, а не въ формѣ, и основывается на анализѣ активной стороны, т.-е. дѣятельности искусства. Несостоятельность попытки К. Ланге основать теорію искусства на анализѣ воспріятія, т.-е. пассивной стороны, мы показали выше, но можно въ болѣе общей формѣ доказать, что всякая попытка отграничить искусство отъ дѣйствительности въ этомъ психологическомъ направленіи осуждена на такую же неудачу. Дѣйствительно, рѣчь идетъ о воспріятіи, т.-е. о комплексѣ представленій, возникающихъ на основѣ ощущеній и имѣющихъ слѣдствіемъ различнаго рода чувства и эмоціи. Такъ, опять-таки, опредѣляетъ терминъ «воспріятіе» наука психологіи, и отсюда уже ясно, что въ опредѣленіе это легко вмѣщается и воспріятіе дѣйствительности и воспріятіе искусства. Воспріятіе, будучи комплексомъ представленій, обозначаетъ собою нѣчто совершенно неустойчивое, постоянно мѣняющее свой составъ, и всѣ отдѣльныя воспріятія дѣйствительности такъ же разнятся между собою, какъ всѣ отдѣльныя воспріятія искусства—между собою, и разница между двумя какими-либо воспріятіями дѣйствительности или между двумя воспріятіями искусства такова же, какъ между какимъ-либо однимъ воспріятіемъ дѣйствительности и однимъ воспріятіемъ искусства. Иначе говоря, психологія не даетъ никакихъ основаній для отграниченія однихъ воспріятій отъ другихъ. Основные элементы нашего познанія—ощущенія—и въ дѣйствительности, и въ искусствѣ воспринимаются тѣми же органами. Барабанная перепонка воспринимаетъ не только музыку, но и всякіе звуки, сѣтчатка—не только краски на картинѣ, но и всякія краски, одна и та же нервная система реагируетъ и на искусство, и на дѣйствительность. Вторичные элементы познанія—это представленія,—воспоминанія и фантазмы;

о нихъ мы говорили страницей выше. Комплексы представленій—это воспріятія;—о нихъ мы только что говорили. Гдѣ же еще искать разницу—въ психологіи чувствъ? Но если намъ даетъ радость музыка, и даетъ радость встрѣча со знакомымъ, то, не смотря на все различіе обстоятельствъ, при которыхъ радость возникла, радость остается радостью. И хотя пудъ пуха совсѣмъ не похожъ на пудъ желѣза, одинъ пудъ всегда вѣситъ столько же, сколько другой. Различны могутъ быть оттѣнки, интенсивность, окраска, составъ чувственныхъ или эмоціональных переживаній, но не надо быть біологомъ или психологомъ, чтобы понять, что чѣмъ бы мы ни волновались, печалились, радовались въ искусствѣ, это все тѣ же самыя чувства, которыя въ насъ жизнью для жизни развиты или природой для жизни намъ даны. Не поискать ли этой разницы въ области воли? Это и дѣлаетъ метафизикъ Шопенгауэръ, но метафизика—это ultima ratio, послѣднее средство науки, къ которому слѣдуетъ прибѣгать только за неимѣніемъ болѣе дѣйствительнаго средства. Вопросъ объ искусствѣ не въ такомъ безнадежномъ положеніи. Въ отношеніи къ нему можно обойтись и безъ метафизики, и даже безъ психологіи.

За всѣмъ тѣмъ формула, къ которой приходитъ К. Ланге, къ истинѣ очень близка. Вотъ заключительныя строки его книги: «Искусство—это всякая дѣятельность человѣка, помощью которой онъ доставляетъ себѣ или другимъ свободное отъ практическихъ интересовъ удовольствіе, основанное на сознательномъ самообманѣ; дѣятельностью этой онъ произвольно заполняетъ пробѣлы духовной жизни человѣчества и содѣйствуетъ расширенію и углубленію духовной, интеллектуальной и этической природы человѣка».

Подъ сознательнымъ самообманомъ К. Ланге, къ сожалѣнію, понимаетъ въ данномъ случаѣ сознательно переживаемую иллюзію, и такое толкованіе мы отвергли выше. Но если мы условимся подъ сознательнымъ самообманомъ понимать предоставленіе себя во власть завѣдомо искусственныхъ воздѣйствій, то можемъ формулу К. Ланге принять всецѣло.

Что касается второй ея части, то она претендуетъ на выясненіе біологическаго значенія искусства: я не біологъ и соотвѣтствующихъ претензій не имѣю, но гипотетически объясненіе это, принадлежащее не Ланге, а цитированному уже выше

Спенсеру, представляется изъ существующихъ наиболѣе правдоподобнымъ. Это такъ называемая «теорія дополненія». ¹⁾

Въ примѣненіи къ играмъ та же теорія защищена Гроосомъ, котораго Ланге повторяетъ, говоря: «Для людей и звѣрей игра замѣняетъ дѣйствительность, и играютъ они потому, что жизнь не предоставляетъ имъ всѣхъ тѣхъ чувствъ и представленій, переживать которыя они испытываютъ потребность».

И вотъ Ланге находитъ, что единственной формой, въ которой возможно переживаніе представленій и чувствъ, при отсутствіи поводовъ къ нимъ въ дѣйствительности, является иллюзія. Мы же утверждаемъ, что центръ тяжести отнюдь не въ формѣ, а именно въ поводахъ. Сущность искусства, по-нашему, въ томъ, что при отсутствіи дѣйствительныхъ поводовъ люди и звѣри создаютъ искусственные поводы для переживаній, а самыя переживанія могутъ, какъ и въ дѣйствительности, принять любую форму: и иллюзіонную, и фантастическую, и воспоминательную и какую угодно. Классовый признакъ переживаній, вызываемыхъ искусствомъ, заключается не въ формѣ, а въ завѣдомой искусственности поводовъ къ нимъ.

X.

До сихъ поръ мнѣ не приходилось оперировать данными психологической науки. Какъ я доказывалъ—и смѣю думать, доказалъ—искусство обнимаетъ своей дѣятельностью всю психику, можетъ вызывать въ ней всѣ, всякія, всяческія переживанія, отъ возвышенныхъ до гнусныхъ, отъ трагическихъ до смѣшныхъ, отъ сверхчувственныхъ до рефлекторныхъ. Для образованія и обоснованія высшаго класса искусственныхъ воздѣйствій на психику подъ названіемъ «искусство» безразлично, на какіе элементы можетъ быть разложена самая психика, безразличенъ и анализъ этихъ элементовъ, словомъ—безразлична наука психологіи. Я поэтому въ предыдущемъ изложеніи и не считалъ нужнымъ заботиться о правильности психологической терминологіи и такія выраженія, какъ эмоціи, переживанія, чувства и т. д. примѣнял не въ спеціальному смыслѣ, придаваемому имъ психологіей,

¹⁾ Ergänzungstheorie.

или вѣрнѣе—той или иною школой ея, а слѣдую общераспространенному словопримѣненію и преслѣдую цѣль наибольшей доступности изложенія.

Но развитіе моей теоріи необходимо предполагаетъ дальнѣйшую классификацію въ предѣлахъ высшаго класса. Если искусство вообще есть созиданіе поводовъ для любыхъ переживаній, то оно, естественно, распадается на столько же видовъ, сколько есть соотвѣтственныхъ видовъ переживаній.¹⁾ Такимъ образомъ, классификація искусства находится въ прямой зависимости отъ классификаціи психическихъ явленій. Къ сожалѣнію, единой классификаціи психологія до сихъ поръ не создала и сама по себѣ находится на довольно низкой ступени развитія. Основные вопросы, разсматриваемые этой наукой, не нашли себѣ покаместъ согласнаго и неопровержимаго разрѣшенія, а поэтому и теорія искусства далеко не можетъ подвинуться впередъ. Дѣйствительно, на какой психологической классификаціи остановиться, чтобы итти навѣрняка? Господствующей является трехчленная классификація (познаніе, чувство, воля), но по существу она до сихъ поръ находитъ сильныхъ противниковъ, а съ методологической точки зрѣнія во всякомъ случаѣ ошибочна, какъ это доказалъ тотъ же проф. Петражицкій, чьи методологическіе законы легли въ основаніе моей теоріи. Онъ же реформировалъ науку психологіи по существу, образовавъ и изслѣдовавъ подъ названіемъ эмоцій особый классъ психическихъ явленій. Но ни господствующей, ни реформированной психологіи въ основу развитія моей теоріи я положить не намѣренъ. Отложимъ полное и всестороннее развитіе ея на то неопредѣленное, къ сожалѣнію, время, когда психологія достигнетъ той же степени неопровержимости, какъ и логическіе законы, на которыхъ единственно я основалъ опредѣленіе искусства. А покаместъ ограничимся только указаніемъ общихъ путей, по которымъ слѣдуетъ итти психологамъ, чтобы прійти къ всестороннему освѣщенію вопросовъ искусства, къ полному развитію ученія объ искусствѣ.

Разсмотримъ для этого, прежде всего, слѣдующій вопросъ. Искусство есть намѣренное вызваніе переживаній. Назовемъ

¹⁾ Однимъ изъ такихъ видовъ является искусство, вызывающее эстетическія переживанія, но обращать на нихъ предпочтительное вниманіе въ трактатѣ объ искусствѣ, а не объ эстетикѣ, нѣтъ никакихъ основаній.

условно лицо, у котораго есть такое намѣреніе, художникомъ. Въ комъ онъ можетъ быть намѣренъ вызвать переживаніе? Очевидно: 1) либо въ себѣ самомъ, 2) либо не только въ самомъ себѣ, но и въ другомъ лицѣ (или группѣ другихъ лицъ), 3) либо наконецъ только въ другомъ лицѣ (или группѣ другихъ лицъ).

Всѣ три случая мы рассмотримъ въ отдѣльности.

1) Художникъ намѣренъ вызвать въ себѣ самомъ какое-либо переживаніе. Я только что сказалъ, что исчерпать всѣ варианты этого случая не предполагаю, такъ какъ не хочу основываться на той или иной психологической классификаціи. Каковъ захватъ этой категоріи искусства, видно ужъ изъ того, что къ ней долженъ быть, напр., отнесенъ и тотъ случай, если кто-нибудь, желая вызвать въ себѣ ощущеніе боли, самъ себя ушибнетъ. Но въ предѣлахъ этой категоріи наше вниманіе особенно долженъ занять тотъ вариантъ, адекватное наименованіе котораго—„художественное творчество“,—теорія и анализъ котораго—составляетъ предметъ многотомныхъ сочиненій ¹⁾.

Подъ творчествомъ вообще понимается созиданіе новаго. Стало-быть, психическое творчество есть то, что принято называть фантазіей, ибо фантазія есть созиданіе представленій въ *новыхъ* сочетаніяхъ. Психика можетъ вырабатывать *новое* только при посредствѣ фантазіи. Но если фантазія вообще есть психическое творчество, то это еще не дѣлаетъ ее художественнымъ творчествомъ. Какъ художественная дѣятельность (искусство) характеризуется признакомъ намѣренности, такъ и художественное творчество, будучивидомъ художественной дѣятельности, характеризуется тѣмъ же признакомъ, а поэтому фантазія становится не только психическимъ, но и художественнымъ творчествомъ, когда управляется волей; поэтому *художественное творчество слѣдуетъ опредѣлить какъ фантазію, управляемую волей*, и заключается оно въ созиданіи поводовъ для тѣхъ переживаній, которыя психологія называетъ фантазмами. Фантазмы, т. е. фантастическія представленія (на ряду съ воспоминательными и иными, смотря по терминологіи) могутъ возникать 1) либо произвольно (подъ вліяніемъ какихъ-либо внѣшнихъ или внутреннихъ раздражителей, или по ассоціаціи съ другими представ-

¹⁾ У насъ въ Россіи имъ особенно много занималась школа проф. Потебни.

леніями)—2) либо произвольно, единственно подъ влияніемъ усилія воли, напряженія фантазіи. Только во второмъ случаѣ фантазмъ являются продуктами *художественнаго* творчества, т.-е. *художественными* произведеніями. Продукты же непроизвольнаго, «безсознательнаго» творчества, какъ, напр., человѣческій языкъ, съ точки зрѣнія моей теоріи, къ художеству (искусству) не могутъ быть относимы. ¹⁾

Предрасполагается ли художникъ къ творчеству какимъ-либо внѣшнимъ впечатлѣніемъ или творить безъ какого-либо непосредственнаго стимула—въ первомъ случаѣ, какъ и во второмъ движущей силой является воля. Наитіе, вдохновеніе, творческій порывъ—все это не противорѣчитъ нисколько высказанному положенію. Наравнѣ со случайнымъ поводомъ или впечатлѣніемъ, вдохновеніе только предшествуетъ усилію творческой воли, а это усиліе вызываетъ фантазію и руководитъ ею въ выработкѣ фантазмъ. Тогда фантазма—художественное произведеніе. Я приглашаю въ эксперты для защиты этого положенія самого Гете, который первыми строками «Фауста» во всѣхъ подробностяхъ иллюстрируетъ этотъ процессъ.

„Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt.“

Наитіе ли то, вдохновеніе или туманныя воспоминанія всплыли въ сознаніи Гете, во всякомъ случаѣ это еще не творчество, и не эти «колеблющіеся образы» отольются въ художественномъ произведеніи. Передъ нами—только поводъ къ возникновенію самаго творческаго процесса.

„Versuch ich wohl euch diesmal festzuhalten,
Fühl ich mein Herz noch jenem Wahn geneigt.“

Въ этомъ выражена художественная воля творца. Отъ нея зависитъ «удержать» колеблющіеся образы, или не задерживать, пропустить мимо фантазии, смотря по тому, «склонно ли еще сердце къ этой мечтѣ» или нѣтъ. А «удержать»—значитъ обратить на эти образы художественную волю, взоръ и силу

¹⁾ Въ этомъ пунктѣ моя теорія кореннымъ образомъ расколится съ ученіемъ Потебни и его послѣдователей, которые методологической правильностью своихъ построений также *нижало* не озабочены.

воображенія. Произвольность всего процесса ярко выражена въ рѣшеніи художника:

„Nun gut, so mögt ihr walten!“

И лишь послѣ этого рѣшенія.

„Mein Busen fühlt sich jugendlich erschüttert
Vom Zaubehauch, der euren Zug umwittert!“

Таково художественное творчество ¹⁾. Но чтобы составить себѣ исчерпывающее понятіе о его содержаніи, необходимо раздвинуть предѣлы класса «представленій», какъ это сдѣлалъ проф. Петражицкій. «Опредѣленіе представленій, какъ репродуцированныхъ ощущеній и воспріятій, слѣдуетъ признать слишкомъ узкимъ и замѣнить его болѣе общей формулой: переживаніе образовъ всевозможныхъ объектовъ не въ силу наличности и дѣйствія самихъ объектовъ, а на почвѣ слѣдовъ, оставленныхъ прежними переживаніями или т. п.» ²⁾ Если такъ понимать представленіе, то содержаніе художественнаго творчества вполне исчерпывается выше даннымъ опредѣленіемъ.

Съ другой стороны, повторяю, художественнымъ творчествомъ далеко не исчерпывается художественная дѣятельность, какъ это думаютъ и доказываютъ многіе. Чтобы думать такъ, нужно просто забыть, что творчество есть созиданіе новаго. Вѣдь думающимъ такъ не можетъ быть неизвѣстно, что не только новыми сочетаніями представленій, но, на примѣръ, и воспоминаніями, которыя въ насъ будитъ искусство, оно насъ плѣнитъ. А значить, на ряду съ управляемой волей-фантазіей и управляемая волей-память, искусственное вызваніе воспоминаній есть тоже искусство. Да и вообще, разъ только фантастическія представленія—предметъ художественнаго творчества—составляютъ только одинъ изъ видовъ психическихъ явленій, то ясно, что и самое художественное творчество есть только одинъ изъ видовъ искусства, въ частности одинъ изъ видовъ только что разсмотрѣннаго перваго случая, когда художникъ вызываетъ переживаніе въ себѣ самомъ, когда искусственное воздѣйствіе являетъ

¹⁾ Ср. Wilhelm Wundt — *Völkerpsychologie*, 1-ая глава 2-го тома. Русскій переводъ подъ ред. проф. А. П. Нечаева «Фантазія какъ основа искусства». Изд. Т-ва М. О. Вольфъ. 1914 г.

²⁾ Выше названное сочиненіе, стр. 121 (§ 8. Познаніе).

ся *самовоздѣйствіемъ*. Такимъ образомъ, не предрѣшая вопроса о томъ, сколько видовъ и какіе виды искусства явится возможнымъ установить, когда соотвѣтственные виды психическихъ явленій установить въ непоколебимомъ видѣ психологія,—моя теорія указываетъ и опредѣляетъ мѣсто, которое въ предѣлахъ высшаго класса занимаетъ классъ «художественное творчество». А тѣмъ читателямъ, которые все еще не могутъ примириться съ кажущейся парадоксальностью моихъ выводовъ, съ тѣмъ, что намѣренно причинять себѣ боль или намѣренно вызывать въ себѣ воспоминанія—значитъ заниматься искусствомъ, т.-е. художественной дѣятельностью—я еще разъ напоминаю, что дѣло не въ названіяхъ, а въ адекватности классовъ. Я охотно пошелъ бы на уступку въ этомъ отношеніи и готовъ условиться, напр., не называть искусство художественной дѣятельностью, сохранивъ это послѣднее названіе въ видѣ синонима художественнаго творчества, какъ это должно быть было бы пріятно инымъ теоретикамъ искусства; но это не мѣняетъ существа вопроса, и художественное творчество есть лишь одинъ изъ видовъ высшаго класса. Можно и этотъ высшій классъ не называть искусствомъ, а придумать для него какое-нибудь другое названіе. (Я счелъ удобнымъ назвать этотъ классъ „искусствомъ“ изъ-за связи его съ «искусственностью»), но изъ-за этого онъ не перестанетъ быть высшимъ классомъ.

XI.

Переходимъ ко второму случаю.

2) Художникъ намѣренъ вызвать какое-либо переживаніе не только въ себѣ самомъ, но и въ другомъ лицѣ (если это группа другихъ лицъ, то дѣло не мѣняется, ибо психическое воздѣйствіе производится тогда художникомъ на каждаго члена этой группы). Поскольку художникъ вызываетъ переживаніе въ себѣ самомъ, постольку къ нему относится въ общихъ чертахъ все то, что въ предыдущей главѣ было сказано относительно самовоздѣйствующаго художника—въ общихъ чертахъ, потому что правильная и исчерпывающая классификація навѣрное укажетъ рядъ вариантовъ, возможныхъ только въ первомъ случаѣ, а не во второмъ. Бываютъ такого рода самовоздѣйствія, которыя другому

лицу незамѣтны, наблюденію его недоступны (какъ, напр., усилія фантазіи или памяти) и, значить, не связаны съ воздѣйствіемъ на другое лицо.

Поскольку художникъ воздѣйствуетъ на другое лицо, мы должны прежде всего установить—и это крайне важно для дальнѣйшихъ выводовъ—что *непосредственно* это воздѣйствіе можетъ выражаться только въ возбужденіи ощущеній, въ раздраженіи „пяти внѣшнихъ чувствъ“ другого лица ¹⁾. И вотъ чрезвычайно полезно отличать тѣ случаи, гдѣ ощущеніе есть цѣль воздѣйствія, отъ тѣхъ, гдѣ оно лишь средство воздѣйствія, а цѣль—иное переживаніе.

а) Если художникъ ставитъ себѣ цѣлью привести въ раздраженіе внѣшнія чувства воздѣйствуемаго, вызвать въ немъ одни лишь ощущенія, то воздѣйствуемый всецѣло во власти художника и является совершенно пассивнымъ *объектомъ* искусства. Его сѣтчатка не можетъ не реагировать на краски, его барабанная перепонка—на звуки и т. д. (Развѣ что онъ закроетъ глаза, или зажметъ уши, но это, конечно, не мѣняетъ психологической сущности вопроса). Очевидно, подъ этотъ случай подходитъ то, что Толстой опредѣлялъ „физиологическимъ воздѣйствіемъ на нервы“ и называлъ „поддѣлкой подъ искусство“. Мы видимъ, что съ точки зрѣнія нашей теоріи и этотъ рядъ воздѣйствій есть все то же искусство. Къ нему относятся преимущественно внезапныя воздѣйствія, какъ напр., неожиданный истерическій крикъ на сценѣ, паденіе Бобчинскаго вмѣстѣ съ оторвавшейся дверью, пощечины цирковыхъ клоуновъ; въ музыкѣ—внезапный ударъ барабана или переходъ отъ piano къ forte, отъ solo къ tutti и т. д.

в) Но далѣе, если ощущеніе влечетъ за собою *строго определенное* представленіе, чувство и т. д. (Или рядъ такихъ представленій и чувствъ, цѣлыя сочетанія ихъ и т. д.—Термины опять-таки условны),—опредѣленное въ томъ смыслѣ, что содержаніе его не зависитъ отъ индивидуальныхъ особенностей психики переживающаго субъекта,—то и здѣсь художникъ продолжаетъ быть

1) Это положеніе и очевидно и общеизвѣстно. Потребна, напр., дѣлать искусства на пространственныя и временныя, смотря по тому, воспринимаемъ ли мы произведеніе искусства посредствомъ зрѣнія или слуха. Правда, здѣсь использованы для классификаціи только два внѣшнихъ чувства, а не всѣ пять—и въ этомъ ошибка классификаціи,—но это не существенно.

всевластнымъ надъ лицомъ воздѣйствуемымъ, лишь бы соотвѣтственное переживаніе возникало въ воздѣйствуемомъ произвольно, независимо отъ его *воли*.

Съ точностью установить предѣлы этого разряда воздѣйствій, при современномъ состояніи психологіи, опять-таки немислимо, ибо, съ одной стороны, психологи не могутъ между собою согласиться относительно наличности элемента *воли* въ томъ или иномъ психическомъ процессѣ, а съ другой—психологія покамѣстъ не установила, какія переживанія (если только такія переживанія вообще существуютъ) не зависятъ отъ индивидуальныхъ свойствъ психики и испытываются одинаково каждой отдѣльной психикой.

Поэтому освѣщать вышесказанное примѣрами было бы рискованно, но это не мѣшаетъ теоретически выдѣлить рассматриваемыя воздѣйствія въ особый разрядъ. Онъ обнимаетъ, такимъ образомъ, тѣ случаи, когда художникъ всевластенъ надъ воздѣйствуемымъ не только потому, что заставляетъ его по своему произволу испытывать опредѣленные ощущенія (какъ въ разрядѣ а), но и опредѣленные, возникающія на почвѣ этихъ ощущеній, *произвольныя переживанія*. Въ этомъ разрядѣ воздѣйствуемый все еще продолжаетъ быть вполне пассивнымъ *объектомъ* воздѣйствія.

Съ извѣстнымъ допускомъ и оговорками быть можетъ слѣдуетъ относить, на примѣръ, къ этому разряду воздѣйствій натуралистическое искусство, точную копировку дѣйствительности. Конечно, для этого надо пренебречь той индивидуальной окраской, какая, по всей вѣроятности, неизбѣжна и при воспріятіяхъ натуралистическаго искусства, да и просто—дѣйствительности. Одинъ и тотъ же вполне конкретный предметъ два наблюдателя неизбѣжно видятъ поразному. Теоретическая наука съ такими ошибками наблюденій должна считаться, практическая—ими часто пренебрегаетъ (какъ напр., фотометрія). И вотъ, если пренебречь этой индивидуальной окраской переживаній, то слѣдуетъ признать, что натуралистъ-писатель, живописецъ, актеръ и т. д.—, поскольку онъ воздѣйствуетъ именно натуралистичностью своихъ произведеній, до мелочей предопредѣляетъ переживанія воздѣйствуемаго, ибо вполне конкретизируетъ воздѣйствіе. Настоящіе предметы въ круглой панорамѣ или на сценѣ натуралистическаго театра всѣ зрители *видятъ* приблизительно одинаково, т.-е. одинаково *представляютъ* себѣ. Одинаковы

образы возникают также въ *представленіи* читателей на почвѣ натуралистически-детализированныхъ описаній, когда, напр., указывается точно цвѣтъ, форма, размѣры и т. д. описываемаго предмета. Одинаково также слышать воспринимающіе въ театрѣ—точно имитированные звуки—лай собакъ, стрекотанье сверчковъ, пѣнье птицъ. Таково же дѣйствіе звукоподражательной музыки—напр., *Waldweben* Вагнера или Пасторальной Бетховена (конечно рѣчь идетъ только о соответственныхъ частяхъ этихъ произведеній). Словомъ, рассматриваемый разрядъ обнимаетъ собою тѣ случаи, когда для собственной фантазіи воздѣйствуемаго нѣтъ никакого простора, когда ему остается только воспринимать—воспринимать какъ разъ то и какъ разъ такъ, что и какъ внушаетъ ему художникъ.

с) Неограниченную свою власть надъ воздѣйствуемымъ художникъ начинаетъ терять тогда, когда переживаніе, возникающее на почвѣ ощущенія, зависитъ отъ индивидуальныхъ психическихъ особенностей воздѣйствуемаго.

Переживанія въ этомъ разрядѣ все еще возникаютъ независимо отъ воли воздѣйствуемаго, все еще—непроизвольно. Но художникъ уже не можетъ опредѣленно знать, какихъ результатовъ онъ достигаетъ раздраженіемъ вѣѣшнихъ чувствъ воздѣйствуемаго, ему не можетъ быть доступно (по крайней мѣрѣ вполнѣ доступно) возникающее въ психикѣ воздѣйствуемаго переживаніе.

Этотъ теоретически образованный классъ опять-таки не нуждается въ конкретныхъ примѣрахъ, и если я все же на нѣсколько примѣровъ сошлюсь, то лишь для того, чтобы построеніе этого класса сдѣлать менѣе умозрительнымъ.

Въ предыдущемъ разрядѣ мы говорили о воздѣйствіи посредствомъ настоящихъ предметовъ на зрительную впечатлительность. Стоитъ этимъ настоящимъ пространственнымъ предметамъ быть изображенными на плоскости въ живописи, чтобы намъ приходилось помощью воображенія надѣлать ихъ тремя измѣреніями и видѣть ихъ въ пространствѣ, стоитъ имъ обезцвѣтиться, обезкровиться въ скульптурѣ, чтобы мы надѣляли ихъ плотью и кровью въ воображеніи. И чѣмъ менѣе конкретно художественное произведеніе, тѣмъ сильнѣе участіе нашего собственного воображенія въ его воспріятіи, тѣмъ менѣе имѣемъ мы право пренебрегать индивидуальной окраской переживаній, которой пренебрегли въ предыдущемъ вариантѣ,—и тѣмъ слабѣе

произволь художника надъ нами. Если, напр., допустить, что музыкальныя воспріятія *непроизвольны*, то и такія воспріятія можно отнести къ разсматриваемому разряду и утверждать, что музыкантъ не можетъ знать (или знать во всемъ объемѣ), какія фантазмы, эмоціи и т. д. всплываютъ въ сознаніи слушателя на основѣ звуковыхъ ощущеній.

Этимъ обстоятельствомъ, вообще говоря, и объясняется различная оцѣнка одного и того же произведенія различными людьми (или группами людей, поколѣніями и т. д.). Въ одномъ лицѣ художникъ достигаетъ меньшихъ результатовъ, чѣмъ хотѣлъ, въ другомъ—большихъ, въ третьемъ противоположныхъ, въ четвертомъ—никакихъ и т. д. И это естественно, если вспомнить хотя бы, что представленія суть переживанія образовъ на почвѣ слѣдовъ, оставленныхъ *прежними* переживаніями. Вѣдь *прежнія*-то переживанія у каждаго человѣка—иныя, потому что у каждаго—своя особенная жизнь и свой особенный житейскій опытъ; если вспомнить далѣе, что фантазія или память суть способности, которыя въ каждой личности достигаютъ различной степени развитія и т. д., и т. д. Въ этомъ разрядѣ воздѣйствій художникъ могъ бы удержать неограниченную власть надъ воздѣйствуемымъ только въ томъ случаѣ, если бы его психика была совершенно тождественна съ психикой воздѣйствуемаго. Но это также невѣроятно, какъ абсолютное сходство двухъ фізіономій.

d) Еще болѣе ускользаетъ власть изъ рукъ художника тогда, когда переживанія воздѣйствуемаго *произвольны*, когда онъ *намыренно* отдается имъ. Въ этомъ случаѣ воздѣйствуемый не только объектъ искусства, но наравнѣ съ художникомъ и субъектъ его. Онъ переживаетъ такое же самовоздѣйствіе, какое мы установили у художника (выше, въ главѣ X). Иначе говоря—воздѣйствуемый становится здѣсь такимъ же «художникомъ», какъ и воздѣйствующій.

Назовемъ, во избѣжаніе смѣшенія двухъ тезокъ, а также для сокращенія,—перваго—Б, второго—А. То внѣшнее раздраженіе, которое испытываетъ Б *по волѣ* А (и въ этомъ отношеніи Б объектъ искусства), служитъ для Б только стимуломъ, чтобы *по своей волѣ* воздѣйствовать на себя (и въ этомъ отношеніи Б субъектъ искусства). Внѣшнее раздраженіе, испытываемое Б, играетъ для него такую же роль, какъ внѣшнее впечатлѣніе,

наитіе, вдохновеніе — для А; оно лишь предшествуетъ искусственному самовоздѣйствію, оно лишь стимулируетъ его. Такимъ образомъ, роли А и Б въ разсматриваемомъ разрядѣ совершенно одинаковы.

Приведемъ опять условный примѣръ. Мы допустили раньше, что музыкальныя воспріятія произвольны, но это во всякомъ случаѣ не общее правило. И крупнѣйшимъ исключеніемъ изъ него является программная музыка. Сообщая слушателямъ программу музыкальнаго произведенія, композиторъ тѣмъ самымъ предлагаетъ имъ не давать своей фантазіи свободнаго хода подъ вліяніемъ звуковъ, а направлять ее по этой предуказанной программѣ, т.-е. представлять себѣ при однихъ звукахъ, какъ Франческа и Паоло любятъ другъ друга, при другихъ — какъ Тиль Ойленшпигель шутитъ передъ судомъ, при третьихъ, что «такъ судьба стучится въ дверь» и т. д. Но для этого слушателю нужно произвольно управлять своей фантазіей, а мы видѣли, что управляемая волей фантазія — не что иное, какъ художественное творчество.

Если изъ разсматриваемаго разряда воздѣйствій выдѣлить болѣе узкую область, обнимающую тѣ случаи, когда самовоздѣйствіе Б выражается въ художественномъ творествѣ, то въ этой области можно въ свою очередь различать два варианта:

- а) когда творчество Б дополняетъ творчество А;
- б) когда творчество А претворяется въ творчество Б.

Примѣромъ варианта а можетъ послужить импрессионизмъ въ искусствѣ. Треплевъ въ «Чайкѣ» говоритъ о литературной манерѣ Тригорина: «у него на плотинѣ блеститъ горлышко отъ разбитой бутылки и чернѣетъ тѣнь отъ мельничнаго колеса — вотъ и лунная ночь готова». Готова потому, что все остальное дополняетъ произвольное воображеніе читателя. Примѣромъ варианта б можетъ послужить символизмъ. Почувствовать символическое значеніе какого-либо образа можно, конечно, лишь путемъ собственнаго творчества. Б долженъ самъ по даннымъ ему А внѣшнимъ формамъ возсоздать скрытый въ нихъ символъ, долженъ его заново сотворить, какъ раньше сотворилъ его А. Работа Б такимъ образомъ обратна работѣ А, какъ расшифровка обратно шифрованью, но по абсолютному значенію обѣ работы одинаковы. Для того, чтобы извлечь символъ изъ художественнаго образа необходимо такъ же *владѣть* фантазіей,

какъ для того, чтобы символъ въ образъ заключить. Но опять таки, какъ и въ разрядѣ с, символъ, воспринятый Б, можетъ быть и мельче и крупнѣе, а можетъ и совсѣмъ не походить на символъ, созданный А. И вообще въ этомъ разрядѣ, какъ и въ предыдущемъ, — А не можетъ знать (или знать во всемъ объемѣ) переживаній, вызванныхъ имъ въ Б—для этого требуется абсолютное тождество психическихъ организаций А и Б, невѣроятное эмпирически.

ХII.

Намъ остается рассмотреть еще третій и послѣдній случай.

Художникъ намѣренъ вызвать переживаніе только въ другомъ лицѣ (или группѣ другихъ лицъ).

Для этого случая крайне умѣстно воспользоваться существующимъ и крайне распространеннымъ въ нашей обиходной рѣчи различіемъ «ремесленника» и «художника», «ремесленного» и «подлиннаго» творчества. Дѣйствительно, такого рода искусство есть работа на потребителя, есть ремесло, но *ремесленное* искусство не слѣдуетъ противопоставлять *искусству*, а лишь выдѣлять въ особый видъ его. И съ этой точки зрѣнія, вытекающей изъ всей моей теоріи, къ искусству должны быть относимы и пассы гипнозизера, и всѣ механическіе способы искусственного воздѣйствія на психику. И шарманщикъ, вертящій ручку шарманки, и фотографъ, и механикъ кинематографа, и пиротехникъ, и театральные плотники и машинисты—всѣ они дѣлаютъ дѣло искусства. И снова повторяю, можно во всѣхъ этихъ случаяхъ называть художниковъ—ремесленниками, быть можетъ, такое особое наименованіе даже представляетъ извѣстныя удобства, и я охотно готовъ его принять ¹⁾. Но такое «ремесло» не можетъ изъ-за названія своего потерять право на извѣстное мѣсто въ высшемъ классѣ, который мы назвали «искусствомъ».

¹⁾ Противъ такого удобства говорить, впрочемъ, то соображеніе, что сплошь и рядомъ художественное воздѣйствіе являетъ собою сочетаніе предыдущаго (второго) и рассматриваемаго случаевъ. Художникъ можетъ многое въ своемъ произведеніи дѣлать не только для воздѣйствуемаго, но и для самого себя, а многое—только для воздѣйствуемаго. Такъ что въ большинствѣ случаевъ каждый художникъ хотя бы отчасти является и ремесленникомъ.

Что касается положенія лица Б въ разсматриваемомъ случаѣ, то оно ничуть не разнится отъ положенія этого лица въ случаѣ предыдущемъ. И здѣсь Б можетъ переживать подъ вліяніемъ воздѣйствія со стороны «ремесленника» А—а) либо одни лишь ощущенія, б) либо ощущенія плюсъ опредѣленные переживанія, с) либо ощущенія плюсъ неопредѣленные произвольныя переживанія, d) либо ощущенія плюсъ неопредѣленные произвольныя переживанія — и нѣтъ никакого основанія утверждать въ общей формѣ, что воспріятія отъ ремесленного искусства въ какомъ-либо отношеніи уступаютъ воспріятіямъ отъ искусства неремесленного. Подчасъ фотографія можетъ подѣйствовать на психику сильнѣе живописи, и шарманка — сильнѣе виртуоза. Все зависитъ отъ случайнаго и временнаго состоянія психики воздѣйствуемаго. Если, напр., воздѣйствуемый по какимъ-либо причинамъ не предрасположенъ къ самовоздѣйствію, то его не проймешь какой бы то ни было «вдохновенной» музыкой, а вотъ поэтъ Лилиенкронъ, будучи случайно лирически настроенъ, услышалъ шарманку, и вотъ какія широкія переживанія она внушила ему: «Вдали шарманка. Сердце внемлетъ чутко. Встаетъ былое. Что нашъ міръ скорбей? Игра тѣней? Видѣнье? Злая шутка? Приходитъ смерть—мы отдаемся ей» и т. д. ¹⁾ Такимъ образомъ, если ремесленное искусство можно развѣнчивать съ точки зрѣнія художника, то нельзя дѣлать того же съ точки зрѣнія публики. И современная намъ «публика» на этотъ счетъ находится, повидимому, въ большомъ заблужденіи.

XIII.

Итакъ, мы разсмотрѣли различныя комбинаціи искусственнаго воздѣйствія на психику, различныя соотношенія, въ которыя вступаютъ въ этомъ процессѣ объекты и субъекты искусства. Повторяю—группировка, предлагаемая мною, имѣетъ характеръ чисто теоретической. Границы, очерченныя рѣзко въ теоріи, на практикѣ часто ступеньваются, и относить то или иное воздѣйствіе къ тому или иному изъ разсмотрѣнныхъ разрядовъ можно только *cum grano salis*. При этомъ слѣдуетъ не упускать изъ виду, что въ большинствѣ случаевъ то, что называется «худо-

¹⁾ Detlef von Lilienkron. An die Musik.

жественнымъ произведеніемъ», представляетъ изъ себя цѣлый комплексъ разнохарактерныхъ искусственныхъ воздѣйствій и прежде чѣмъ ихъ группировать по предложенной схемѣ необходимо все произведеніе на эти отдѣльныя воздѣйствія разложить. Иногда это не составляетъ труда, иногда — наоборотъ, требуетъ чрезвычайно тонкаго анализа. Наконецъ, нельзя не считаться съ тѣмъ, что пользоваться такою схемой можно только условно, покуда этой условности не сниметъ психологическая наука. Адепты того или иного направленія психологіи могутъ, во всякомъ случаѣ, и теперь, не дожидаясь лучшихъ временъ, которыя для этой науки, надо надѣяться, настанутъ, наполнять мою схему обильнымъ содержаніемъ: я принужденъ отъ такой работы отказаться, и въ томъ виною — мое скептическое къ современной психологіи отношеніе. Но ближайшій выводъ изъ этой схемы, который резюмируетъ все вышесказанное, я все же считаю нужнымъ сдѣлать. Изъ схемы явствуетъ слѣдующее положеніе: власть художника тѣмъ неограниченнѣй, чѣмъ скуднѣе вызываемыя имъ переживанія. Такое положеніе, конечно, поворачиваетъ вверхъ ногами общепринятое мнѣніе, и тѣмъ не менѣе оно неопровержимо. Любой художникъ неограниченъ въ своей власти привести мои нервы въ раздраженіе — хотя бы тѣмъ, что станетъ скрести ножомъ по стеклу; но во власти заставить меня что-либо вообразить, что-либо почувствовать — художникъ ограниченъ и степенью моего развитія, и образованія, и моимъ настроеніемъ, и способностью моей фантазіи, и памятью моею, и характеромъ и т. д. и т. д. и тѣмъ ограниченнѣе, чѣмъ богаче мои переживанія.

Построеніе моей теоріи въ общихъ чертахъ закончено. Остается выяснить ея значеніе — научное значеніе для ориентировки въ мірѣ явленій, которое вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ ея научную легитимацию. Ориентировка въ мірѣ явленій предполагаетъ извѣстную систему, извѣстный порядокъ, наличность опредѣленнаго масштаба. Современная наука объ искусствѣ такимъ общимъ масштабомъ не располагаетъ. Какъ техники не могли бы сговориться между собою, если бы одну и ту же длину опредѣляли одни въ метрахъ, другіе — въ футахъ, такъ не могутъ сговориться между собою теоретики искусства, исходя изъ различныхъ опредѣленій его. Поэтому каждому изъ нихъ необходимо отказаться отъ своего опредѣленія для того, чтобы всѣ сообща могли при-

нять общее опредѣленіе. Но для того, чтобы оказаться приемлемымъ для каждаго теоретика искусства, такое опредѣленіе не должно находиться въ коллизіи ни съ одной изъ теорій искусства, иначе говоря—должно лежать въ совѣтѣ иной плоскости. Когда-то славяне, желая завести порядокъ въ своей великой и обильной землѣ, отказались поручить это дѣло кому бы то ни было изъ своихъ князей, а обратились къ общему ихъ авторитету—варягамъ. Но общимъ и непререкаемымъ, единымъ авторитетомъ науки является логическое мышленіе—и только въ обращеніи къ научной методологіи можно полагать надежду на установленіе порядка въ наукѣ объ искусствѣ. Мое методологическое построеніе не исключаетъ ни одного изъ существующихъ опредѣленій искусства, а лишь оспариваетъ универсальность, доказываетъ неадекватность его и выдвигаетъ новое, адекватное и общеприемлемое опредѣленіе. Приемлемо оно для всѣхъ мыслителей потому, что для каждаго мыслителя приемлема логика. Каждая теорія находитъ себѣ извѣстное мѣсто въ образованномъ мною высшемъ классѣ, и образованіе его, не оспаривая ни одной теоріи по существу,—требуетъ лишь методологическаго ея пересмотра для приведенія всего, добытаго наукой объ искусствѣ, въ цѣлостную научную систему.

Установленіе общихъ принциповъ въ наукѣ объ искусствѣ имѣетъ огромное практическое значеніе. Искусство заняло слишкомъ много мѣста въ нашей жизни, слишкомъ много личныхъ и матеріальныхъ силъ общества обрело на служеніе себѣ, чтобы можно было пребывать въ неизвѣстности относительно сущности и цѣнности его. То странное положеніе, что къ наукѣ объ искусствѣ относятся частью пренебрежительно, частью безучастно даже служители искусства, можетъ, конечно, имѣть мѣсто только въ общихъ условіяхъ несуразной нашей жизни, гдѣ стихійная сила инерціи затмеваетъ всякое сознаніе смысла и цѣли нашей дѣятельности. Какъ и большинство дѣятелей современной жизни, столь близкой къ образу бѣличьей клѣтки,—дѣятели искусства, не понимая смысла своей дѣятельности, понимаютъ только причины ея и чаще всего ссылаются на призванье, на влеченіе къ искусству. Призванье есть ощущеніе въ себѣ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ способностей, какой-либо потенціальной (въ частности—творческой) силы. Но надлежитъ всегда помнить формулу механики, гласящую, что работа есть произведеніе двухъ

факторовъ—силы и пройденнаго пути, а для этого послѣдняго фактора рѣшающее значеніе имѣетъ направленіе и точка приложенія силы. Если направленіе избрано неправильно, результатъ приложенія силы можетъ быть не только равенъ нулю, но и стать величиной отрицательной. Сила, не оправдывающая себя какимъ-либо эффектомъ, безсмысленна. Безсмысленно поэтому поступаетъ и человѣкъ, посвящающій себя какой-либо дѣятельности, *потому что* таково его призваніе, а не *для того, чтобы* съ помощью этого призванія достигнуть опредѣленной цѣли.

До тѣхъ поръ, пока наука объ искусствѣ не получитъ твердаго обоснованія, всѣ исканія въ области искусства, которымъ естественно предаются наиболѣе пытливые, совѣстливые, сознательные представители его—заранѣе обречены на неудачу, а что такое положеніе подчасъ граничитъ съ трагедіей—мы видѣли на всѣмъ намъ памятномъ примѣрѣ В. Ф. Коммиссаржевской. Ея изумительной самоотверженности, художественнаго размаха, огромнаго дарованія—всего этого оказалось недостаточно, чтобы спасти отъ краха ея попытку практически, интуитивно разрѣшить тѣ вопросы, отвѣтъ на которые можетъ быть данъ только методологически неуязвимой научной мыслью.

Все, что въ искусствѣ вызываетъ споры и разногласія, все, что **подлежитъ въ искусствѣ поощренію или, напротивъ,—изгнанію, наконецъ, все будущее искусство при свѣтѣ моей теоріи получаетъ яркое освѣщеніе.**

Я не предполагаю въ этой статьѣ освѣтить всѣ или хотя бы наиболѣе острые вопросы искусства—ихъ слишкомъ много, и каждый день всплываютъ все новые. При надлежащемъ развитіи науки объ искусствѣ большинство этихъ вопросовъ совсѣмъ бы и не всплывало, а другіе—получали бы немедленное и точное разрѣшеніе ¹⁾. Впрочемъ, нѣкоторые изъ нихъ были мною въ

¹⁾ Вотъ, въ видѣ примѣра, злободневное доказательство той беспомощности, къ которой ведетъ отсутствіе „эсперанто“ въ области споровъ объ искусствѣ. Совсѣмъ недавно русское общество была заинтересовано протестомъ Горькаго противъ Достоевскаго. Но какъ самый протестъ, такъ и всѣ возраженія, которыя съ разныхъ сторонъ пришлось Горькому услышать, поражаютъ своей явной несуразностью. Похоже на то, что люди говорятъ на совершенно различныхъ нарѣчіяхъ.

Горькій говоритъ о „вредѣ“ Достоевскаго, но что онъ подъ этимъ понимаетъ—понять нельзя, потому что, не условившись насчетъ пониманія искус-

предыдущемъ изложеніи мимоходомъ освѣщены, чѣмъ отчасти уже доказано удобство предлагаемой схемы для ориентировки въ области искусства. Мы установили, напр., какое мѣсто занимаетъ творчество въ искусствѣ, въ чемъ сущность такихъ крупныхъ художественныхъ теченій, какъ натурализмъ, реализмъ, импрессионизмъ, символизмъ, въ чемъ отличительное свойство «ремесленного» искусства. Съ такимъ же успѣхомъ можетъ быть примѣнена эта схема къ любому другому явленію искусства. Съ другой стороны она позволяетъ немедленно обнаружить, какія явленія къ искусству совсѣмъ не относятся и вкрались въ него контрабанднымъ путемъ. Этимъ мы и займемся въ слѣдующей главѣ.

XIV.

Я очертилъ методологически подъ названіемъ «искусство» крайне широкую область явленій, столь широкую, что въ ней свободно, какъ мы видѣли, умѣщается многое изъ того, что въ наше время искусствомъ *не принято* считать. Но если присмотрѣться къ тому, что въ наше время искусствомъ *принято* считать и что составляетъ, какъ было показано выше, не методологическую, а лингвистическую область, то приходится убѣдиться, что многое, умѣщающееся въ лингвистической области, не можетъ умѣститься въ методологической, несмотря на весь большой захватъ ея. Я говорю здѣсь о тѣхъ воздѣйствіяхъ, которыя

ства вообще, нельзя знать, что понимается подъ „вреднымъ искусствомъ“. Между тѣмъ всѣ оппоненты слѣдали видъ, что предметъ спора—общепонятенъ и стали доказывать, что искусство Достоевскаго отнюдь не вредно. При этомъ логика въ аргументаціи съ обѣихъ сторонъ замѣнена пафосомъ и риторикой и обнаружено очень много горячности и благороднаго негодованія. Неужто не ясно, что нужно было бы предварительно заняться выясненіемъ того, какое искусство слѣдуетъ считать вреднымъ? Иначе выходитъ, что одинъ говоритъ про Фому, другой—про Ерему, и оба неизвѣстно зачѣмъ горячатся. Въ частности, съ точки зрѣнія изложенной выше теории дополненія (Ergänzungstheorie) вопросъ рѣшается очень просто. Оказывается, что вреднаго искусства вообще—нѣтъ и быть не можетъ, а значить и спорить не о чемъ. Если какое-нибудь искусство существуетъ, значить оно кому-нибудь нужно, хотя бы только автору, а нужное не можетъ быть вреднымъ. Кто къ Достоевскому обращается—тому онъ нуженъ, а кому Достоевскій ненуженъ или вреденъ—тотъ къ нему и обращаться не станетъ.

не могутъ быть относимы къ художественнымъ, т.-е. искусственнымъ воздѣйствіямъ по той простой причинѣ, что они — естественныя воздѣйствія. Мы рассмотримъ ихъ по категоріямъ.

1) *Искусство—мастерство*. Мы уже въ началѣ статьи видѣли, что слово «искусство» служитъ синонимомъ для понятій: а) художественной дѣятельности и в) мастерства. Въ силу этой-то синонимности двухъ совершенно различныхъ понятій воспринимающей часто не даетъ себѣ отчета въ ихъ различіи. Между тѣмъ разграничить эти области, отвыкнуть отъ столь обычнаго смѣшенія ихъ необходимо для того, чтобы не загрязнять класса «искусство» совершенно чуждыми ему примѣсами.

Мастерство художника само по себѣ производитъ на насъ нѣкоторое *естественное* воздѣйствіе какъ и всякое другое мастерство—хирурга, рабочаго, косаря, наѣздника, спортсмена и т. д. и т. д. Я затрудняюсь опредѣлить психологически впечатлѣніе, производимое на насъ чьей-нибудь ловкостью, но это и не существенно. Назовемъ такое впечатлѣніе условно изумленіемъ. И вотъ только въ томъ случаѣ, если *цѣль* воздѣйствія — вызвать такое изумленіе,—мастерская дѣятельность становится вмѣстѣ съ тѣмъ художественной дѣятельностью, и мастерство—художественностью. Но таково только цирковое искусство—искусство акробата, фокусника, шпагоглотателя, цирковаго наѣздника. Изумленіе, вызываемое въ насъ ловкостью не цирковаго, а простого наѣздника, т.-е. человѣка, который ѣздитъ верхомъ не для того, чтобы поражать насъ ловкостью, и у котораго ловкость есть только побочное качество его ѣзды,—такое изумленіе не можетъ быть относимо къ художественнымъ переживаніямъ, потому что оно естественное переживаніе. Это—прямо вытекаетъ изъ всего сказаннаго выше.

По этой же причинѣ не можетъ быть относимо къ художественнымъ переживаніямъ впечатлѣніе отъ мастерства художника въ томъ случаѣ, когда мастерство является для него только *средствомъ* для иныхъ художественныхъ цѣлей, только качествомъ его художественной дѣятельности.

И поэтому, если насъ *изумляетъ* у портретиста умѣнье схватывать сходства, у композитора—блескъ инструментовки, у пианиста—бѣглость пальцевъ или чистота пассажей и т. д. и т. д., словомъ, если насъ поражаетъ такъ называемая *техника* художника, то это ничего не имѣетъ общаго съ художественнымъ

воспріятіємъ,—развѣ что такимъ изумленіемъ предъ бѣглостью пальцевъ исчерпывается художественное впечатлѣніе, а техникой—художественныя достоинства артиста. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ, конечно, тоже художникъ, но одного ранга съ акробатами и шпагоглотателями. Во всѣхъ же остальныхъ случаяхъ, называя мастерство—искусствомъ, мы должны принципиально отличать его отъ художественности. И эти послѣдніе случаи, естественно, преобладаютъ.

2) *Обаяніе таланта.* Но если мы только что видѣли, что чье-либо мастерство доставляетъ намъ естественное удовольствіе, то мастерство это есть проявленіе какихъ-либо особыхъ — природенныхъ или развитыхъ — способностей, дарованій, силы, таланта, генія и т. д.—и такъ же, какъ созерцаніе ихъ проявленія, такъ и сознаніе наличности ихъ въ комъ-либо производитъ на сознающаго это естественное воздѣйствіе, вызываетъ вслѣдъ за любопытствомъ и изумленіемъ—скажемъ, восторгъ и поклоненіе (названіе этого чувства опять-таки условно). У людей давно констатирована, по выраженію А. Толстого, «потребность лежать то предъ тѣмъ, то предъ этимъ на брюхѣ», творить себѣ кумировъ и героевъ,—и является ли такимъ кумиромъ монархъ или атлетъ, великанъ или художникъ—обаяніе кумира по существу всегда однородно. Вотъ это-то естественное переживаніе восторга и поклоненія такъ часто сопровождается художественное переживаніе, такъ часто даже просто замѣняетъ его ¹⁾, что оба переживанія въ сознаніи переживающаго бывають неотдѣлимы,—но теорія должна ихъ принципиально раздѣлить и обаяніе таланта исключить изъ предѣловъ искусства.

3) *Внѣшнія качества художника.* Здѣсь рѣчь идетъ о болѣе узкомъ разрядѣ явленій и касается лишь тѣхъ случаевъ, когда художникъ становится къ воздѣйствуемому лицомъ къ лицу—таковы художники эстрады и сцены. Они приносятъ на сцену, привносятъ къ своему искусству всѣ тѣ человѣческія свои качества, которыя проявляются у нихъ и въ частной жизни въ общеніи съ людьми; воздѣйствуютъ этими своими качествами на людей, сидящихъ въ концертной залѣ или театрѣ, такъ же, какъ и на людей, встрѣчающихся имъ въ повседневной жизни, и постольку они воздѣйствуютъ именно такъ, постольку¹ ихъ воз-

1) Не могу не вспомнить при этомъ о Вилли Ферреро.

дѣйствіе ничего общаго съ искусствомъ не имѣетъ. Это явствуется безъ поясненій, какъ аксіома, не только изъ всего предыдущаго, но и безъ этого предыдущаго, а между тѣмъ даже эта простая аксіома не достаточно ясно воздѣйствуемыми сознается. Внѣшность, голосъ, походка, повадка—покуда они искусствомъ, искусственно не преобразены—къ искусству и не относятся. Между тѣмъ они играютъ огромную роль въ общемъ воздѣйствіи—и часто, когда раздаются хвалебныя рѣчи какому-нибудь художнику, то говорятъ одновременно о столь различныхъ качествахъ, какъ талантъ и «энергичный взмахъ» у дирижера, талантъ и «прекрасная фигура» у актрисы, талантъ и «львиная грива» у піаниста и т. д. Одного чаруютъ руки Дузе, другого—хватаетъ за сердце голосъ Качалова, третьяго смѣшить фигура Варламова, а Кавальери, напр.,—такъ ту ужъ просто ходятъ не слушать, а смотрѣть.

4) *Индивидуальность художника.* Чтобы иллюстрировать эту категорію естественныхъ, смѣшанныхъ съ искусственными, воздѣйствій, остановимся нѣсколько подробнѣе на томъ сценическомъ теченіи, которое по существу своему, такъ же, какъ и внѣшнія качества художника, къ искусству никакого касательства не имѣетъ. Я говорю о такъ называемыхъ актеряхъ «нутра», о «нутряной игрѣ».

Если актеръ пользуется искусственными средствами для разоблаченія передъ зрителями своего «нутра», внутренняго я, если онъ играетъ самого себя и, называясь по пьесѣ искомъ, игрекомъ, зетомъ, — на самомъ-то дѣлѣ остается во всѣхъ роляхъ самимъ собою, иначе говоря—не воплощается въ типъ, а воплощаетъ типъ собою—и этимъ воздѣйствуетъ на зрителя, то поскольку онъ воздѣйствуетъ именно такъ, постольку воспріятія зрителя не относятся къ области искусства, такъ какъ соотвѣтствующія воздѣйствія—естественны.

Эту мысль необходимо пояснить во избѣжаніе кривотолковъ.

Актеръ, изображая кого-либо на сценѣ, можетъ почувствовать себя либо другимъ человѣкомъ, либо въ положеніи другого человѣка. Это, конечно, огромная разница. Въ первомъ случаѣ онъ покажетъ зрителю характеръ изображаемаго лица, во второмъ—свой собственный характеръ. Въ первомъ случаѣ зритель видитъ, какъ при опредѣленныхъ условіяхъ дѣйствуетъ изображаемое актеромъ лицо, во второмъ—какъ при этихъ же усло-

віяхъ дѣйствовалъ бы въ жизни самъ актеръ. Тѣмъ не менѣе дѣятельность актера и въ томъ и въ другомъ случаѣ въ равной мѣрѣ относится къ области искусства, такъ какъ актеръ въ обопхъ случаяхъ долженъ искусственно воздѣйствовать на себя. Равнымъ образомъ и переживанія зрителя въ обоихъ случаяхъ относятся къ области искусства постольку, поскольку они являются отраженіемъ искусственныхъ переживаній актера.

Но суть дѣла въ томъ, что во второмъ случаѣ искусственныя переживанія актера выявляются на почвѣ подлиннаго, естественнаго характера его и что зритель воспринимаетъ не только эти мнимыя переживанія, но и этотъ дѣйствительный характеръ. Помимо различныхъ эмоцій, переживаемыхъ зрителемъ сообразно съ поступками и положеніями дѣйствующаго лица, въ психикѣ зрителя синтетически вырастаетъ весь образъ его, а такъ какъ образъ дѣйствующаго лица въ этомъ случаѣ подмѣняется образомъ актера, то это отнюдь не художественный, т.-е. искусственный образъ, а образъ естественный, подлинный, реальный.

Вотъ какого рода воздѣйствія необходимо исключить изъ искусства въ нашемъ смыслѣ. Отъ этого частнаго примѣра нетрудно перейти къ общимъ выводамъ. Большинство художественныхъ произведеній (во всякомъ случаѣ большинство тѣхъ, которыя называются художественными произведеніями) носятъ на себѣ «печать индивидуальности» автора. Въ каждомъ изъ нихъ виденъ ликъ его творца. Посредствомъ художественнаго акта художникъ знакомитъ воздѣйствуемаго со своей личностью, вводитъ его, какъ принято говорить, въ свой внутренній міръ. Но очевидно, что этой своей индивидуальностью художникъ такъ же, опять-таки, вліяетъ на своихъ знакомыхъ въ частной жизни, какъ и на зрителей, читателей, слушателей своихъ. Поэтому очевидно, что и вліяніе индивидуальности, т.-е. внутреннихъ качествъ художника, такъ же подлежить устраненію изъ класса искусства, какъ и вліяніе внѣшнихъ его качествъ. А вліяніе это въ «лингвистической» области искусства занимаетъ очень большое мѣсто; на немъ основано обаяніе многихъ художниковъ, какъ обаяніе другихъ—на внѣшности, и если Кавальери я называлъ въ видѣ примѣра въ предыдущей категоріи, то въ настоящей не могу не вспомнить о Коммиссаржевской. Коммиссаржевская такъ умѣла показать толпѣ свое я, что каждому изъ толпы становилась точно близкой знакомой. И хоронили ее по-

этому не какъ актрису, воплотительницу типовъ, а какъ родного человѣка. Она была во всѣхъ роляхъ самой собою, но умѣла заставить насъ любить себя, и поскольку мы были плѣнены «красотой» ея души, поскольку она ее предъ нами раскрывала—постольку не искусствомъ мы были плѣнены и постольку не искусству она служила.

XV.

Если мы исключимъ всѣ перечисленныя естественныя воздѣйствія изъ того, что *называется* искусствомъ, то очищенная такимъ путемъ лингвистическая область цѣликомъ входитъ въ предѣлы очерченной мною методологической области, хотя и составляетъ очень небольшой участокъ этой послѣдней. Но далѣе мнѣ представляется правильнымъ въ предѣлахъ такъ называемаго искусства различать два вида искусственныхъ, т.-е. искусствомъ вызванныхъ, переживаній—интуитивныя и гетерономныя¹⁾.

Наше отношеніе къ произведенію искусства опредѣляется далеко не всегда *интуитивнымъ* путемъ; не всегда нашъ собственный вкусъ произносить приговоръ. Весьма часто мы заражаемся вкусомъ другого или другихъ людей, и наша оцѣнка, положительная или отрицательная, зависитъ отъ того, что таково мнѣніе авторитета, или мнѣніе общее, или мнѣніе предковъ, иначе говоря—зависитъ отъ законовъ чужихъ и образуется *гетерономно*.

Происхожденіе этого явленія прежде всего находить себѣ объясненіе въ томъ же, въ чемъ и искусство вообще. Проявленіе какого-либо чувства вовнѣ—заразительно. Не только при видѣ плача намъ хочется плакать и при видѣ смѣха—смѣяться, но даже при видѣ зѣвоты—зѣвать. Дать этому явленію научное объясненіе—дѣло психологіи; во всякомъ случаѣ, каково бы это объясненіе ни было, оно примѣнимо и къ тѣмъ случаямъ, когда намъ передается чужой восторгъ или чужое отвращеніе къ какому-либо художественному произведенію; и этимъ же явленіемъ обусловлена возможность самаго художественнаго воздѣйствія одного лица на другое, когда оно представляетъ изъ себя проявленіе чувства вовнѣ (мы видѣли, что это частный случай—второй изъ рассмотрѣнныхъ нами—художественнаго воздѣйствія).

¹⁾ Параллельно проводимому Л. І. Петражицкимъ различенію интуитивнаго (автономнаго) и позитивнаго (гетерономнаго) правосознанія.

проса, можетъ ли нравственность быть выведена изъ эгоистическихъ тенденцій человѣка, или же для ея объясненія необходимо признать наличность въ человѣческомъ родѣ альтруизма, т.-е. именно благожелательности, или сочувствія къ другимъ, причемъ Юмъ категорически высказывается въ пользу этой второй гипотезы; мало того, онъ прямо *отожествляетъ* благожелательность, или гуманность, съ нравственностью. „Одни и тѣ же качества духа“, говоритъ онъ, „при всѣхъ обстоятельствахъ пріятны и для чувствованія нравственности и для чувства гуманности; одинъ и тотъ же темпераментъ способенъ достигнуть высокой степени какъ одного чувствованія, такъ и другого; одни и тѣ же измѣненія въ объектахъ, т.-е. ихъ приближеніе, или ихъ близкая связь, оживляютъ какъ то, такъ и другое. Поэтому, мы на основаніи всѣхъ правилъ философіи должны заключить, что чувствованія эти изначала тождественны, разъ во всѣхъ частяхъ, даже самыхъ мельчайшихъ, они управляются одними законами и вызываются одними и тѣми-же объектами“¹⁾. Точно также, въ главѣ о нравственномъ чувствѣ, разбирая вопросъ о томъ, что признавать за критерій нравственности—разумъ или чувство, Юмъ приходитъ къ выводу, что если разумъ знакомитъ насъ съ различными тенденціями дѣйствій, то все же не что иное, какъ *гуманность*, высказывается въ пользу тѣхъ, которыя полезны и благодѣтельны²⁾.

Такимъ образомъ, въ „Enquiry“ мы въ концѣ концовъ видимъ полное отождествленіе Юмомъ понятій симпатіи, гуманности или благожелательности и нравственнаго чувства—всѣ эти понятія опредѣляются какъ способность сочувствовать другимъ людямъ, т.-е. способность испытывать либо пріятное, либо непріятное чувство, когда такимъ же характеромъ отличаются переживанія другихъ людей, переживанія или прямо воспринимаемыя, когда мы, напримѣръ, созерцаемъ проявленія чужой радости, или воображаемыя, когда мы оцѣниваемъ лишь тенденціи тѣхъ или иныхъ поступковъ ко благу или вреду людей. Въ „Трактатѣ“ же чувство нравственности дѣйствительно опредѣляется, какъ своеобразное чувство удовольствія или неудовольствія, одобренія или порицанія, испытываемое нами при воспріятіи поступковъ или

¹⁾ Ibid., p. 220.

²⁾ Ibid., p. 259.

характеровъ, признаваемыхъ въ силу этого добродѣтельными или порочными; но симпатія не отождествляется съ этимъ чувствомъ: она является его основой, т.-е. тѣмъ принципомъ, съ помощью котораго мы можемъ проникнуться чужими интересами, войти въ нихъ и пріучиться смотрѣть на поступки и характеры людей не съ эгоистической, а съ альтруистической точки зрѣнія—въдѣ только эта точка зрѣнія общаго интереса можетъ дать намъ одинъ, общій для всѣхъ, критерій оцѣнки поступковъ.

Въ „Enquiry“ мы находимъ лишь слабые слѣды этого значенія симпатіи, лишь отдѣльные примѣры его примѣненія: трудно, конечно, сказать, что побудило Юма пожертвовать въ этомъ позднѣйшемъ его произведеніи тѣмъ принципомъ, который онъ такъ тщательно анализировалъ и такъ широко использовалъ въ своемъ „Трактатѣ“. Одно лишь остается несомнѣннымъ, а именно, что какъ разъ та трактовка симпатіи, которую мы находимъ въ „Трактатѣ“, должна быть признана наиболѣе цѣнной, и только благодаря ей можно признать Юма за предшественника современнаго намъ философа Т. Липпса въ пониманіи этого принципа человѣческаго духа.

С. Церетели.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

С. Θ. Кечекьянъ. *Этическое Міросозерцаніе Спинозы.* Москва 1914. Изданіе книгоиздательства „Путь“ (337+XIV стр., цѣна 1 рубль).

Разбираемое сочиненіе С. Θ. Кечекьяна представляетъ собою попытку *систематическаго* изученія нравственнаго ученія и философіи права Спинозы. Задача, которую ставитъ себѣ авторъ, заключается не въ томъ, чтобы прослѣдить историческій генезисъ названныхъ ученій, а въ томъ, чтобы ориентировать въ нихъ собственную мысль, углубить собственную свою точку зрѣнія на нравственность и право.

Монографія о спинозизмѣ для г. Кечекьяна—не болѣе какъ средство, чтобы опредѣлить свое отношеніе къ *цѣлому типу* философскаго мышленія, которое въ исторіи этическихъ ученій играетъ огромную роль. Авторъ различаетъ два основныхъ типа послѣднихъ.—„Для однихъ системъ, на ряду съ проблемой познанія сущаго, на ряду съ проблемой бытія встаетъ проблема оправданія сущаго, проблема должнаго, на ряду съ объектомъ—субъектъ. Это—типъ дуалистическій, исторически—Канто-Платоновскій типъ. Другія системы ставятъ знакъ равенства между сущимъ и должнымъ (Sein=Sollen, wirklich=gut). Весь міръ представляется имъ только объектомъ; для нихъ единственный уголъ зрѣнія—естественная причинность, въ которой растворяется весь міръ и въ терминахъ которой строится всякая наука. Это — типъ натуралистическаго мышленія, типъ монистическій, исторически—Спинозо-Конттовскій типъ. Въ немъ этика—техника

человѣческаго благополучія; его высшая этическая мудрость— гипотетическій императивъ“ (стр. VII).

Черезъ изученіе Спинозы г. Кечекиянъ хочетъ прежде всего отдать себѣ отчетъ въ цѣнности этики гипотетическаго императива вообще.

Основное отличіе этого направленія этики нашъ авторъ видитъ въ томъ, что оно не признаетъ никакихъ абсолютныхъ цѣлей и пытается замѣнить общеобязательность нравственной нормы всеобщностью естественнаго закона. „Оно отыскиваетъ въ природѣ человѣка какое-нибудь универсальное устремленіе и безсознательно возводитъ его въ нравственный принципъ (стр. IX)“. Таково, напр., стремленіе къ самосохраненію, которое кладется Спинозою въ основу его этики. Спиноза метафизически обосновываетъ всеобщность этого стремленія, доказывая его вѣчную божественную необходимость. Съ точки зрѣнія такого натуралистическаго міросозерцанія все нравственное ученіе превращается въ „этику гипотетическаго императива“, т.-е. „въ систему условныхъ предписаній для относительной этически, но всеобщей природной цѣли“ (X).

Авторъ основательно показываетъ, что та же въ сущности тенденція лежитъ въ основѣ цѣлаго ряда мнимо-научныхъ, позитивныхъ этикъ нашего времени. Въ частности „марксистская мысль о желѣзныхъ законахъ соціальной жизни, о необходимомъ и непреодолимомъ наступленіи соціалистическаго строя могла бы съ успѣхомъ опереться на метафизику Спинозы, какъ она исторически опиралась на метафизику Гегеля“ (XI). Такая попытка въ недавнее время и въ самомъ дѣлѣ была сдѣлана однимъ изъ современныхъ теоретиковъ марксизма—Штерномъ.

Спинозизмъ для нашего автора вообще олицетворяетъ собою ту безпрестанно возрождающуюся въ философіи позитивно-реалистическую тенденцію въ этикѣ, противъ которой онъ считаетъ нужнымъ бороться. Рядомъ съ этимъ, однако, онъ признаетъ въ нравственномъ ученіи Спинозы и положительныя цѣнности, могущія имѣть важное значеніе для современной мысли. Такъ, напр., спинозистическая проповѣдь сильнаго разумомъ человѣка можетъ послужить цѣннымъ противовѣсомъ противъ современнаго нивелирующаго демократизма. Также и изученіе философіи права Спинозы можетъ оказаться чрезвычайно полезнымъ для ориентировки въ современныхъ проблемахъ—для изслѣдова-

нія апріорныхъ условій права вообще и естественнаго права въ частности.

Задача систематическаго изученія философскихъ системъ не можетъ быть вполне отдѣлена отъ задачи исторической: какъ и всякое вообще философское ученіе, система Спинозы представляетъ собою логическое продолженіе и развитіе нѣкоторыхъ предшествовавшихъ ему теченій мысли. Это вынуждаетъ г. Кечекьяна остановиться на тѣхъ ближайшихъ предшественникахъ Спинозы, безъ ознакомленія съ коими ученіе амстердамскаго философа не можетъ быть понято. Съ одной стороны, Спиноза является непосредственнымъ продолжателемъ Декарта; съ другой стороны, его нравственное и правовое ученіе имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ продолжателемъ противоположнаго—бэконовскаго теченія мысли—Гоббесомъ. Охарактеризовавъ этихъ мыслителей во введеніи къ своему сочиненію, авторъ тѣмъ самымъ вводитъ читателя „въ кругъ проблемъ и идей, которымъ суждено было стать точками отправленія для системы Спинозы“. Прежде всего эта система продолжаетъ начатое обоими родоначальниками новой философіи дѣло—преодоленіе схоластики. Онъ доводитъ до конца выставленный Декартомъ противъ нея рационалистическій принципъ, но вмѣстѣ съ этимъ воспринимаетъ въ свою систему кое-какіе элементы ученія Гоббеса, сочетавшаго декартовскій рационализмъ съ бэконовскимъ эмпиризмомъ въ политикѣ. У него же мы находимъ наиболѣе послѣдовательное и крайнее выраженіе того натуралистическаго принципа, зародыши коего замѣчаются уже у упомянутыхъ выше его предшественниковъ. Въ отличіе отъ Декарта и Бэкона Спиноза отождествляетъ Бога съ природой. По словамъ г. Кечекьяна, онъ—первый и единственный философъ, который изгналъ изъ философіи всякое другое разсмотрѣніе кромѣ причиннаго, изгналъ отовсюду понятіе цѣли и тѣмъ утвердилъ въ философскомъ изученіи безусловный монизмъ метода. Именно у него „этика и политика характеризуются полнымъ изгнаніемъ подлиннаго этоса, телеологии и теологии“ (26), чего нельзя сказать еще ни о Декартѣ, ни о Бэконѣ, ни о Гоббесѣ.

Переходя къ самому Спинозѣ, г. Кечекьянъ совершенно справедливо указываетъ на невозможность понять его этику въ собственномъ смыслѣ слова внѣ связи съ его теоріей познанія

и метафизикой. Это заставляет нашего автора предпослать собственно этическому учению Спинозы три главы: 1) О теории познания и методологии Спинозы, 2) о его метафизикѣ и, наконецъ, 3) о его антропологии и психологии. При этомъ г. Кечекьянъ обнаруживаетъ глубокое знаніе какъ самой системы Спинозы, такъ и литературы о ней: единственный упрекъ, который можно ему здѣсь сдѣлать, заключается въ томъ, что названныя части ученія Спинозы излагаются имъ слишкомъ подробно; для его цѣлей было бы достаточно выяснить основныя гносеологическія, метафизическія и психологическія предпосылки разбираемаго имъ ученія, что привело бы къ значительному сокращенію выше-названныхъ трехъ главъ.

Впрочемъ, этотъ недостатокъ разбираемой работы составляетъ оборотную сторону ея положительнаго качества. Связь этики Спинозы съ прочими частями его ученія выяснена авторомъ съ исчерпывающей полнотой. Прежде всего онъ чрезвычайно ярко освѣщаетъ единство натуралистической методы, проходящее красной нитью всю разбираемую систему. Тутъ гносеологія, метафизика и этика составляютъ одно цѣлое—„Догматическій рационализмъ, предполагающій тождество духа и тѣла въ познаніи, производитъ, какъ свое слѣдствіе, ученіе о единствѣ методы истиннаго познания, методологическій монизмъ“ (41) „Спиноза признаетъ только одинъ генетическій методъ, методъ дѣйствующей причинности. Онъ знаетъ только одну естественно-научную необходимость, необходимость причинъ и слѣдствій и не знаетъ никакой необходимости цѣлей, признаетъ только естественно-научное познаніе дѣйствительности и не признаетъ никакой оцѣнки этой дѣйствительности“ (47). Логическое, дѣйствительное и благое тутъ отождествляются. Отсюда самая постановка задачи этики Спинозы. Говоря словами г. Кечекьяна, здѣсь „категорія бытія поглотила категорію должнаго. Стремленіе вещей, ихъ актуальность, движеніе, измѣненіе, все это готово войти въ систему Спинозы, но система ни на шагъ не хочетъ отступать отъ категорій бытія и причинности. Она хочетъ не высмѣивать, оплакивать и презирать человѣческую природу, а познавать ее такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ и тѣлахъ“ (69). Здѣсь этика Спинозы непосредственно примыкаетъ къ его антропологии и психологии: для него „душа человѣческая есть часть природы. Какъ таковая, она можетъ изучаться такъ

же, какъ и вся остальная природа: только механически. Поэтому познание человѣческой психики, рациональная психологія, есть ученіе объ аффектахъ или механика страстей“ (74).

Односторонне натуралистическая тенденція Спинозы при послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ совершенному отрицанію этики.—Задача этики по Спинозѣ заключается въ томъ, чтобы „составить идею человѣка, какъ образецъ человѣческой природы, методъ ея—брать людей такими, каковы они суть, а не такими, какими мы хотѣли бы ихъ видѣть“ (77). Нѣтъ ли здѣсь противорѣчія между заданіемъ и методомъ? Какъ возможна и законна-ли задача—составить идею-норму человѣка въ предѣлахъ системы, которая принципиально отрицаетъ нормативное разсмотрѣніе и допускаетъ лишь причинное изученіе дѣйствительности? Г. Кечекьянъ отвѣчаетъ на эти вопросы въ цѣлыхъ трехъ главахъ своего изслѣдованія: 1) Постановка этической проблемы, 2) Рѣшеніе этической проблемы и 3) Оцѣнка нравственнаго ученія Спинозы.

Прежде всего нашъ авторъ характеризуетъ задачу этики, какъ она самъ ее понимаетъ; эта задача не имѣетъ ничего общаго съ познаніемъ дѣйствительности: она относится не къ тому, что есть, а къ тому, что должно быть. Ея область есть область безусловныхъ цѣнностей. „Человѣкъ ставитъ себѣ цѣли, человѣкъ оцѣниваетъ дѣйствительность, человѣкъ сознаетъ нѣчто, какъ безусловный долгъ,—вотъ тотъ фактъ, отъ котораго отправляется философская этика. Ея задача—внести законмѣрность въ цѣлеполаганіе людей, т.-е. найти тотъ законъ, которымъ обусловливается значимость цѣлей, или, говоря проще и яснѣе,—найти ту послѣднюю цѣль, въ которую упирается всякое цѣлеполаганіе, т.-е. найти то, что хорошо само по себѣ и служить цѣлью безотносительно къ чему либо другому. Этика, поэтому, есть ученіе о высшемъ благѣ“ (90).

Авторъ основательно указываетъ, что съ этой точки зрѣнія у Спинозы этики въ собственномъ смыслѣ этого слова быть не можетъ: „тотъ, кто ставитъ своей задачей объяснить міръ изъ одного основоположнаго единства, кто проповѣдуетъ монизмъ бытія и монизмъ метода, тотъ долженъ отрицать правомѣрность этической проблемы“ (92). Этика, растворенная въ категоріяхъ естествознанія, перестаетъ быть этикой. Во что же превращается этика у Спинозы?

Г. Кечежянъ отмѣчаетъ прежде всего, что изучасмый имъ философъ отвергаетъ всѣ необходимыя предпосылки философской этики. „Спиноза не призналъ никакого „категорическаго императива“, отказался принять идею абсолютнаго блага, и этимъ отвергнулъ возможность построить то „царство цѣлей“, которое составляетъ объектъ философской этики. Если же при этомъ онъ не захотѣлъ ограничиться теоретической психологіей, то ему ничего не оставалось, какъ построить рядомъ съ царствомъ природы царство средствъ, которое цѣликомъ опирается на первое и въ сущности вмѣщается въ него. Этика гипотетическаго императива есть единственный послѣдовательный выходъ для всѣхъ, кто, желая сохранять предпосылки натурализма, предпринимаетъ построение этики“ (102—103).

Этика Спинозы есть этика условныхъ велѣній. Она не претендуетъ на моральную всеобщность, т. е. на *безусловную обязательность* своихъ предписаній. Всеобщность цѣли самосохраненія, къ которой *по природѣ* стремятся люди, для него есть всеобщность закона природы, а не заповѣди. Она не ставитъ передъ человѣкомъ цѣли, а задается лишь вопросомъ о томъ, какими средствами онъ лучше всего достигаетъ той цѣли сохраненія и увеличенія своего бытія, къ которой всѣ люди стремятся по природѣ.

Понятно, что съ своей натуралистической точки зрѣнія, Спиноза не можетъ допустить и другого необходимаго предположенія нравственности-свободы; онъ — сторонникъ самаго строгаго механическаго детерминизма. Если онъ и допускаетъ возможность свободы человѣка, то только въ смыслѣ разновидности естественной необходимости. Когда я опредѣляюсь единственно необходимостью моей природы, я свободенъ; когда же я опредѣляюсь внѣшней мнѣ необходимостью другого, я не свободенъ. Человѣкъ свободенъ лишь тогда, когда онъ опредѣляется къ дѣйствию внутреннимъ влеченіемъ собственнаго разума, а не чѣмъ-либо постороннимъ.

Отвергнувъ необходимыя предпосылки всякой этики, Спиноза, тѣмъ не менѣе, пытается обосновать собственное этическое учение и потому, понятное дѣло, впадаетъ въ цѣлый рядъ внутреннихъ противорѣчій. Вскрывая эти противорѣчія въ обстоятельномъ и превосходно написанномъ анализѣ, г. Кечежянъ убѣдительно показываетъ, что мы имѣемъ здѣсь не случайную

непоследовательность одного философа, а внутреннiя противорѣчiя всякой натуралистической этики вообще, въ качествѣ таковыхъ въ высшей степени поучительныя.

Съ одной стороны, „Спиноза строитъ свое нравственное ученiе, какъ выразился бы Ницше, „по ту сторону добра и зла“. Последовательно и безстрашно онъ уничтожаетъ всѣ общныя моральныя предпосылки и упраздняетъ въ своей этикѣ всѣ категорiи морали. Онъ элиминируетъ изъ своей системы понятiя добра и зла, грѣха и заслуги, награды и добродѣтели и становится лицомъ къ лицу съ голой и бездушной природой“ (152). Съ этой точки зрѣнiя, казалось бы, все въ природѣ одинаково хорошо, ибо все одинаково естественно; въ самомъ дѣлѣ, Спиноза неоднократно утверждаетъ, что „добро и зло не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ“, что добро и зло суть тѣ же естественныя аффекты радости и печали, которые необходимо возникаютъ у каждаго человѣка, только осознанныя и познанныя въ своихъ причинахъ“. Съ другой стороны, однако, оказывается, что не всякая радость есть добро и не всякая печаль есть зло. Болѣе того, не все оказывается добромъ въ самой природѣ: вопреки логикѣ своей системы Спиноза не можетъ удержаться отъ морализирующаго къ ней отношенiя.—„Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостатокъ ея за зло, Спиноза производитъ оцѣнку реальности и тѣмъ выходитъ за предѣлы натуралистическаго познания. Въ области познания дѣйствительности всѣ формы бытiя и всѣ виды реальности равнозначны. Если же дѣлается попытка одну форму обозначить какъ подлинное бытiе, а другой отказать въ этомъ значенiи, то уже нарушена основоположная точка зрѣнiя натурализма, для котораго все, что существуетъ, существуетъ одинаково необходимо, и никакая дѣйствительность не можетъ квалифицироваться, какъ недостаточное бытiе и несовершенная, неполная реальность“ (158). Система Спинозы хочетъ быть совершеннымъ монизмомъ: вмѣсто того, какъ показываетъ г. Кечекьянъ, вслѣдствiе безсознательнаго привнесенiя этической точки зрѣнiя, въ этой системѣ самое понятiе бытiя двоится: „природа распадается надвое: на подлинную природу, дѣйствительно необходимую, и природу мнимую, которая представляетъ собою недостатокъ бытiя, недостатокъ реальности. Одинъ видъ дѣйствительности квалифицируется, какъ блаженство, свобода,

совершенство, добродѣтель, высшее благо, добро; другой видъ дѣйствительности—какъ рабство, несовершенство и зло“. (156)

Вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и та относительная, условная точка зрѣнія, которую г. Кечекьянъ называетъ точкой зрѣнія гипотетическаго императива. Авторъ разбираемой работы показываетъ, какъ, незамѣтно для самого Спинозы, въ его систему вторгается отвергнутый ею безусловный критерій. Отступая отъ натуралистической точки зрѣнія, Спиноза «утверждаетъ единый для всѣхъ путь добра и самому понятію добра и зла придаетъ значеніе безусловнаго и неоспоримаго масштаба. Условный, гипотетическій тонъ теряетъ свою силу и превращается въ проповѣдь суроваго и труднаго пути, никѣмъ не желаемаго, никѣмъ не достигаемаго, но тѣмъ не менѣе хорошаго для всѣхъ“ (156). Требованіе жизни, согласной съ разумомъ, какъ норма обязательная для всѣхъ,—въ этикѣ Спинозы является основнымъ; между тѣмъ оно явно выходитъ за предѣлы натуралистическаго разсмотрѣнія и гипотетическаго императива, какъ и всякое вообще требованіе *по формѣ* своей безусловное, всеобщее.

Въ итогѣ критика натуралистической этики приводитъ г. Кечекьяна къ положительному выводу о томъ, чѣмъ должна быть философская этика. «Итакъ», говоритъ онъ, „этика должна быть наукой не только о должномъ, но и наукой о должномъ самомъ по себѣ, а не для чего-нибудь другого. Въ этомъ ея отличіе отъ нѣкоторыхъ практическихъ дисциплинъ и отъ тѣхъ мнимыхъ «этическихъ» системъ, которыя приносятъ въ науку жалкіе суррогаты подѣ почтенною въ наши дни эгидою научнаго натурализма» (161).

Не довольствуясь отрицательной критикой спинозизма, которая *по контрасту* выясняетъ идеаль этики, какъ она должна быть, нашъ авторъ старательно отыскиваетъ тѣ положительныя цѣнности, которыя содержатся въ этикѣ Спинозы, несмотря на ея въ корнѣ ложную методу. Вопреки натуралистической метафизикѣ Спинозы, которая растворяетъ личность въ субстанции, его этика возвращаетъ личности ея значеніе. Г. Кечекьянъ показываетъ, какъ эта этика проникнута высокимъ представленіемъ о достоинствѣ личности, несмотря на то, что въ метафизикѣ Спинозы нѣтъ мѣста ни для личности ни вообще для самостоятельныхъ единичныхъ существъ.

Съ той же точки зрѣнія нашъ авторъ оцѣниваетъ и филосо-

фію права Спинозы, также насквозь пропитанную натурализмомъ. Тутъ соображенія его пріобрѣтаютъ тѣмъ большій интересъ, что литература, посвященная этому отдѣлу ученія Спинозы, довольно бѣдна, несмотря на множество заглавій: кромѣ солиднаго, но устарѣвшаго изслѣдованія Зигварта, съ которымъ г. Кечекьянъ кореннымъ образомъ расходится, она состоитъ частью изъ небольшихъ журнальныхъ статей, частью изъ незначительныхъ по содержанію диссертаций.

Тутъ заслуга г. Кечекьяна заключается прежде всего въ выясненіи *самаго содержанія* ученія Спинозы. Онъ пользуется чрезвычайно удачнымъ приемомъ: особенности Спинозы онъ освѣщаетъ путемъ сопоставленія его построений съ философіей права и государства Гоббеса; именно *внѣшнее сходство* обоихъ учений, часто вводившее въ заблужденіе изслѣдователей, даетъ ему случай ярко отгѣнить глубокое принципиальное различіе между ними: основныя черты спинозизма здѣсь чрезвычайно рельефно выступаютъ по контрасту. При всемъ кажущемся сходствѣ съ Спинозою Гоббесъ стоитъ на чисто *нормативной* точкѣ зрѣнія. Для него естественный законъ—предписаніе праваго разума, всегда заложненное въ душѣ человѣка, но не всегда выполняемое. Это—законъ моральный и божественный въ смыслѣ обращеннаго къ человѣку требованія. При сопоставленіи ученія Спинозы съ этой точкой зрѣнія рѣзко выступаетъ его натурализмъ. Въ отличіе отъ Гоббеса у него *lex naturalis* есть «законъ природы въ смыслѣ чистаго естествознанія, понятіе никоимъ образомъ не моральное, не телеологическое, не правовое» (182). Оба ученія сходятся въ терминологіи и заключены въ одинаковую скорлупу. Для обоихъ *lex naturalis*—законъ Божій. Но благодаря контрасту въ основныхъ метафизическихъ представленіяхъ за сходствомъ выражений скрываются діаметрально-противоположныя понятія. «Для Гоббеса, согласно трансцендентному понятію Бога, Богъ есть творецъ и законодатель міра, предписывающій законы людямъ уже въ ихъ естественномъ состояніи, для Спинозы, согласно его имманентному понятію Бога, естественные законы могутъ быть только законами божественной природы. Для Гоббеса отъ Бога истекаютъ только написанныя имъ въ сердцахъ людей разумныя предписанія, для Спинозы отъ Бога происходитъ вся природа и, слѣдовательно, всякая отдѣльная вещь въ ея необходимости и закономерности» (183). Исходя отсюда, авторъ впол-

нѣ правильно объясняетъ и основное расхожденіе въ государственномъ ученіи обоихъ философовъ, отмѣченное самимъ Спинозой. У Гоббеса естественное право индивида исчезаетъ въ государствѣ, ибо оно цѣликомъ переносится на власть. У Спинозы, наоборотъ, «естественное право остается навсегда неприкосновеннымъ»; это объясняется тѣмъ, что у перваго естественное право сводится къ правиламъ, которыя могутъ быть нарушены, тогда какъ у втораго оно—неуклонно дѣйствующій законъ природы, который, какъ таковой, не можетъ быть упраздненъ государствомъ.

Мысля право реалистически, Спиноза отождествляетъ его съ мощью. Г. Кечекьянъ показываетъ, что въ правѣ этотъ натурализмъ столь же несостоятеленъ, какъ и въ нравственности.— «Очистивъ свою систему отъ телеологіи, Спиноза элиминировалъ ее тѣмъ самымъ отъ этики и права, согласно нѣмецкой пословицѣ: вмѣстѣ съ водою выплеснулъ изъ ванны и ребенка. Если каждая вещь имѣетъ право настолько, насколько простирается ея мощь, если каждая вещь постольку слѣдуетъ праву, поскольку слѣдуетъ свойствамъ своей природы, то право здѣсь оказывается совершенно ничего не выражающимъ и излишнимъ понятіемъ» (186—187). Утвержденія, что большія рыбы имѣютъ право пожирать малыхъ или что яблоня имѣетъ право расти, явно бессмысленны. Очевидно, что право, при такомъ на него воззрѣніи, становится безсодержательнымъ значкомъ для обозначенія всякаго естественнаго бытія и состоянія.

Критикою спинозизма авторъ иллюстрируетъ общее положеніе философіи права, и такимъ образомъ приходитъ къ определенному догматическому результату: понятіе права и силы вообще несводимы одно къ другому; вслѣдъ за И. А. Ильинымъ г. Кечекьянъ утверждаетъ, что эти понятія движутся «во взаимно индифферентныхъ въ методологическомъ отношеніи рядахъ» Существуютъ другіе методологическіе ряды, гдѣ право можетъ рассматриваться какъ сила: напримѣръ, социологія можетъ изучать его какъ общественное явленіе, психологія—какъ психическое переживаніе. Поскольку оно дѣйствуетъ въ общественной жизни и въ субъективной психикѣ, оно можетъ рассматриваться, какъ сила. Но для существа права этотъ признакъ тѣмъ не менѣе несущественъ, такъ какъ право остается правомъ совершенно независимо отъ того, обладаетъ или не обладаетъ оно силой или реальнымъ дѣйствіемъ въ жизни.

Къ сожалѣнiю, въ формулировку этой совершенно вѣрной мысли у г. Кечекьяна вкрадывается нѣкоторая неточность.

Указывая на то, что въ научномъ изученiи право можетъ вводиться въ рядъ реальныхъ явленiй, психологическихъ и социологическихъ, или даже рассматриваться какъ метафизическая реальность, онъ замѣчаетъ: «во всѣхъ этихъ смыслахъ понятие права можетъ сближаться или даже совпадать съ понятiемъ силы. Другой вопросъ, насколько значительно и цѣнно въ познавательныхъ цѣляхъ такое сближенiе, дающее весьма блѣдное и общее опредѣленiе» (194). Тутъ авторъ, очевидно, дѣлаетъ противнику безъ всякой нужды уступку, которая не вяжется съ его общей точкой зрѣнiя. Если опредѣленiе права, какъ силы *по существу* невѣрно, какъ на этомъ совершенно правильно настаиваетъ г. Кечекьянъ, то едва ли послѣдовательно рядомъ съ этимъ называть его только малоцѣннымъ или блѣднымъ; если оно малоцѣнно и блѣдно, то оно не ложно, а только неполно, недостаточно. Тогда, значить, признакъ силы не долженъ быть *исключенъ* изъ понятiя права, а долженъ быть только дополненъ другимъ признакомъ.

Въ дѣйствительности, даже въ качествѣ объекта историческаго, психологическаго или социологическаго изслѣдованiя право *въ понятiи* своемъ не можетъ совпасть съ понятiемъ силы, такъ же какъ геометрическое понятiе «шара» не можетъ совпасть съ понятiемъ шарообразнаго физическаго тѣла. Для *понятiя* права признакъ силы такъ же несущественъ и постороненъ, какъ признакъ «вещественности» для геометрическаго понятiя шара. Какъ физическое изслѣдованiе о какихъ-либо шарообразныхъ тѣлахъ, очевидно, не должно отождествлять ихъ съ самымъ понятiемъ шара, такъ и изслѣдованiя социологическiя, психологическiя и т. п., имѣющiя дѣло съ тѣми или другими явленiями силы, облеченной въ форму права, или съ отдѣльными нормами, обладающими силой, не должны принимать свой предметъ за сущность права вообще: ибо право остается правомъ совершенно независимо отъ того, обладаетъ или не обладаетъ оно силой. Силой могутъ обладать отдѣльныя правовыя нормы, которыя въ этомъ качествѣ могутъ быть введены въ соотвѣтствующiе реальные ряды, ставъ предметами историческаго, социологическаго или психологическаго разсмотрѣнiя. Само же право, какъ таковое, *право вообще*, ни въ какомъ разсмотрѣнiи не можетъ оказаться силой.

Въ дальнѣйшихъ четырехъ главахъ, посвященныхъ философіи права Спинозы, авторъ излагаетъ его ученіе о естественномъ состояніи и общественномъ договорѣ, о государствѣ, о различныхъ формахъ государственнаго устройства и въ частности о наилучшемъ (раціональномъ) устройствѣ государства. Наконецъ, послѣдняя его глава содержитъ въ себѣ заключительныя замѣчанія.

Въ названныхъ главахъ мы находимъ прежде всего чрезвычайно интересное освѣщеніе тѣхъ противорѣчій, въ которыя впадаетъ Спиноза вслѣдствіе невозможности построить правовое и государственное ученіе на натуралистической основѣ. Особенно интересны здѣсь замѣчанія, касающіяся ученія Спинозы о происхожденіи государства. Помимо этого цѣннымъ въ разбираемой работѣ представляется обстоятельное изслѣдованіе эволюціи въ воззрѣніяхъ Спинозы за двадцать лѣтъ, отдѣляющихъ его «Богословско-Политическій» отъ просто «Политическаго» трактата. Тутъ ясно показывается, какъ переходъ отъ теистическаго къ пантеистическому пониманію Бога необходимо влечетъ за собой переходъ отъ нормативной къ натуралистической точкѣ зрѣнія въ правѣ. Изслѣдованіе это, вполнѣ самостоятельное, приобретаетъ тѣмъ большее значеніе, что недостаточно точное различіе двухъ стадій въ развитіи Спинозы доселѣ было источникомъ немалой путаницы въ истолкованіи его ученія.

Излагая ученіе Спинозы о государствѣ, авторъ рядомъ мѣткихъ замѣчаній освѣщаетъ либерализмъ этого ученія, столь рѣзко контрастирующій съ абсолютизмомъ Гоббеса. Этотъ либерализмъ неожиданно, но тѣмъ не менѣе убѣдительно приводится имъ въ связь съ реально-психологической концепціей права у Спинозы.

Воспроизводить тѣ интересныя подробности, какими изобилуютъ главы г. Кечекьяна о правовомъ и государственномъ ученіи Спинозы, значило бы чрезмѣрно удлинять настоящую рецензію. Поэтому я прямо перехожу къ заключительнымъ замѣчаніямъ автора.

Тутъ онъ подводитъ итоги своему изслѣдованію и даетъ его основной мысли дальнѣйшее развитіе, высказывая рядъ основательныхъ соображеній о методѣ, который, въ противоположность донинѣ господствующему натурализму, долженъ быть примѣняемъ въ философіи права.

Обнаруживъ въ спинозизмѣ крушеніе натуралистическаго монизма въ метафизикѣ и этикѣ, онъ выводитъ отсюда общее заключеніе, которое должно быть признано цѣннымъ для философіи права вообще: «пока мы будемъ оставаться въ предѣлахъ послѣдовательнаго натурализма, мы не сможемъ создать понятій права и неправа» (307): потокъ естественныхъ явленій протекаетъ по ту сторону нашихъ этическихъ оцѣнокъ. «Природа, живое и наглядное обнаруженіе силы, совершенно индифферентна и безучастна къ обнаруженію права. Въ природѣ все можно съ равнымъ правомъ обозначить какъ правое и неправое.» (309).

Изслѣдованіе построеній Спинозы даетъ блестящее подтвержденіе этой мысли. Въ доказательство несостоятельности натурализма, какъ философіи права, авторъ ссылается на Спинозу, у котораго, благодаря послѣдовательному проведенію этой точки зрѣнія, въ сущности «могутъ быть лишь *степени* права, но не можетъ быть противоположности права и неправа, такъ какъ каждая вещь обладаетъ нѣкоторой степенью права. Уничтоживъ противоположность права и неправа, Спиноза можетъ говорить лишь о субъективномъ правѣ и упраздняетъ идею права въ объективномъ смыслѣ, котораго онъ никакъ не въ состояніи былъ бы объяснить» (309—310).

Имѣемъ ли мы здѣсь дѣло съ заблужденіемъ, уже пережитымъ философско-юридической мыслью? Г. Кеचेкьянъ основательно показываетъ, что нѣтъ. Натурализмъ, смѣшивающій право съ тѣмъ или другимъ естественнымъ явленіемъ, и потому разрушительный для права, остается и донинѣ господствующимъ направленіемъ.

По г. Кечекьяну, вопросъ о правѣ и въ наши дни всего чаще «рѣшается такимъ образомъ. Юридическое берется въ качествѣ одного изъ классовъ природныхъ процессовъ, и вниманіе изслѣдователя направляется на то, чтобы придать этому классу признаки, отличающіе его отъ смежныхъ классовъ однородныхъ явленій. Эти признаки усматриваются въ особенностяхъ психическихъ переживаній, если право берется, какъ психическая реальность (Петражицкій, Лѣнингъ), или въ особенностяхъ внѣшней организаціи силы, если право берется, какъ социальная реальность (Гумпловичъ, Меркель), въ особенностяхъ социальной психологіи, если право берется, какъ фактъ коллективной психо-

логин (общее признаніе, общая воля, принужденіе) и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ право принимается за естественный объектъ, за «часть природы», и понятіе «юридическаго» образуется, какъ одно изъ понятій научнаго естествознанія. Въ этомъ состоитъ коренной грѣхъ господствующаго направленія правовѣдѣнія» (311—312). Авторъ указываетъ на общую уродливость всякаго опредѣленія права, построеннаго методомъ естественныхъ наукъ. Такое опредѣленіе неизбѣжно «будетъ придавать значеніе признакамъ, совершенно несущественнымъ съ точки зрѣнія естественно-научнаго знанія и, наоборотъ, ступшевывать признаки явленій, для естественной науки опредѣляющіе границы классовъ, въ результатѣ чего получатся сборные съ точки зрѣнія научной классы, въ которыхъ либо будутъ объединены самыя противоположные естественно-научные классы, или части классовъ подъ общей кличкой «права», либо, наоборотъ, классъ будетъ образованъ правильно съ естественно-научной точки зрѣнія и тогда онъ будетъ включать въ себя не только юридически правомѣрные, но и юридически неправомѣрные процессы(?), такъ какъ со стороны природы нельзя ждать критеріевъ для ихъ различенія» (312—313). «Вмѣстѣ съ этими понятіями юридически правомѣрнаго и неправомѣрнаго мы явно выходимъ за предѣлы безразличной природы и вступаемъ въ область телеологическихъ понятій. Этимъ путемъ, т.-е. путемъ телеологическаго образованія понятій, и можетъ быть конституировано понятіе «юридическаго», какъ особаго объекта познанія, особой реальности, отличной отъ реальности физической, психической или соціальной, какъ такихъ» (313). Въ противоположность методологическому монизму Спинозы авторъ считаетъ признаніе методологическаго дуализма необходимымъ условіемъ для познанія права въ его сущности (см. 313). Въ натуралистическихъ попыткахъ нашихъ дней, какъ и въ спинозизмѣ, онъ видитъ «результатъ некритическаго перенесенія методовъ естествознанія въ ненадлежащую область» (315).

Заключительная глава разбираемаго изслѣдованія изобилуетъ интересными иллюстраціями этихъ мыслей, въ числѣ которыхъ выдѣляется основательный разборъ естественно-правовыхъ воззрѣній Спинозы, которыя, въ соотвѣтствіи съ общимъ заданіемъ работы г. Кечекаяна, сопоставляются съ современнымъ естественно-правовымъ теченіемъ. Не имѣя возможности воспроизвести

Основы идеологии Розмини.

I.

Историко-критическій анализ¹⁾ привелъ Розмини къ *идеи неопредѣленной бытія*. Эта идея и становится отправнымъ пунктомъ для всѣхъ положительныхъ идеологическихъ построений Розмини.

Розмини исходитъ изъ факта, по его мнѣнію, совершенно безспорнаго: *человѣкъ мыслитъ бытіе всеобщимъ образомъ* (l'uomo pensa l'essere in un modo universale). Мыслить бытіе всеобщимъ образомъ—это значитъ мыслить качество, общее всѣмъ вещамъ, независимо отъ всѣхъ другихъ качествъ, частныхъ или не вполне общихъ. Отъ меня зависитъ направлять вниманіе на тѣ или другія свойства вещей и, если я направляю вниманіе на свойство наиболѣе общее, т.-е. на ихъ *бытіе*, тогда можно сказать, что я мыслю бытіе (l'essere) или сущее (l'ente) всеобщимъ образомъ. Но это все равно что сказать: у меня есть идея бытія, взятаго универсально. Нужно объяснить происхожденіе этой идеи. Чтобы объясненіе было правильнымъ, нужно охарактеризовать сначала природу идеи бытія. Поэтому первый вопросъ, который ставитъ себѣ Розмини,—это вопросъ объ основныхъ *свойствахъ* идеи бытія.

Прежде всего идея бытія—нечувствительна. Никакого чувствительнаго образа ея имѣть мы не можемъ. Ибо чувствительный образъ можно имѣть лишь отъ вещи «индивидуализированной» и такой, которая воспринимается чувствами. Устанавливать принципъ: «мы не можемъ мыслить того, что не представляется намъ въ чувствительномъ образѣ» и на основаніи этого заключать: «слѣдовательно,

¹⁾ См. Вопр. фил. и псих., кн. 119.

Вопросы философіи, кн. 121.

универсалии не существуетъ» — это значитъ съ самаго начала выставлять предразсудокъ; это значитъ насловать фактъ и природу, вмѣсто того чтобы внимать имъ и истолковывать ихъ съ осторожностью.

Во-вторыхъ, идея какой-нибудь вещи опредѣленно отличается отъ сужденія о существованіи этой вещи. Возьмемъ, говоритъ Розмини совершенно въ духѣ Канта, идею лошади во всей ея конкретности. Если бы я могъ матеріально воплотить эту идею — то отъ этого нисколько не обогатилась бы сама *идея*. Идея остается себѣ равной и не зависимой отъ реалій. Идея можетъ быть совершенной сама въ себѣ, и ея осуществленность въ реальныхъ вещахъ ничего не прибавляетъ къ этому совершенству. Поэтому сужденіе о существованіи какой-нибудь вещи, нисколько не обогащая идеи, является чѣмъ-то совершенно отличнымъ отъ самой идеи. Идея намъ дана въ интуиціи. О существованіи же вещи мы имѣемъ *убѣжденіе* (*persuasione*), которое есть не что иное, какъ родъ согласія даваемого нами или родъ признанія ¹⁾.

Итакъ, въ идеѣ бытія нужно различить реальность и потенциальность, существованіе и возможность. Идея въ чистомъ видѣ можетъ быть понятна лишь внѣ зависимости отъ того, что приносить въ нее сужденіе; т.-е. бытіе, составляющее содержаніе чистой идеи, должно быть взято, какъ *чистая возможность* (*meta possibilità*). Въ такомъ видѣ идея явится послѣдней ступенью абстракціи, дальше которой идти некуда. И Розмини предупреждаетъ, что во всѣхъ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ подъ идею бытія будетъ разумѣть идею бытія возможнаго или иначе сущее возможное ²⁾. Идею бытія возможнаго должно признать абсолютнаго неустранимымъ элементомъ мысли. Невозможна никакая мысль внѣ этой идеи. Если мы возьмемъ конкретную идею нашего друга Маврикія и постепенно станемъ отвлекать отъ нея одинъ признакъ за другимъ, то въ концѣ концовъ мы придемъ къ идеѣ такого бытія, въ которомъ вниманіе наше не фиксируетъ ни одного опредѣленнаго свойства, которое берется въ чистой возможности и дальше котораго идетъ абсолютное ничто, неосуществимое мыслью и потому не могущее стать содержаніемъ мысли ³⁾. Въ такомъ случаѣ идея бытія должна быть признана

¹⁾ Nuovo Saggio v. II, p. 14, 15.

²⁾ II, 16.

³⁾ II, 17.

безусловно первой въ порядкѣ открытости для мысли. Ея бытію въ мысли не предшествуетъ никакая другая идея, и, чтобы быть понятой и принятой мыслью, она не нуждается въ посредствѣ чего-нибудь другого. Идею бытія, поэтому, Розмини картинно называетъ *косякомъ мысли*, которымъ держатся и на которомъ располагаются всѣ содержанія мысли, т.-е. всѣ мыслимыя свойства вещей ¹⁾).

II.

Итакъ, идея бытія нечувственна и «возможна». Предварительнымъ установленіемъ этихъ двухъ чертъ расчищается дорога къ разрѣшенію вопроса о *происхожденіи* этой идеи. Сначала Розмини идетъ отрицательнымъ путемъ, показывая, какъ не можетъ быть объяснено происхожденіе идеи бытія, затѣмъ переходитъ къ положительнымъ утвержденіямъ, показывая, какъ происхожденіе идеи бытія можетъ и должно быть объяснено. Идя по первому пути, онъ устанавливаетъ три отрицательныхъ положенія: 1. *Идея бытія не можетъ быть выведена изъ чувственныхъ ощущеній*; 2. *Идея бытія не можетъ быть выведена изъ чувства нашего личнаго существованія*; 3. *Идея бытія не можетъ быть выведена изъ Локковой рефлексіи*. Вступая же на путь положительный, Розмини дѣлаетъ одно фундаментальное утвержденіе: *слѣдовательно, идея бытія можетъ быть признана лишь врожденной*.

Первое отрицательное положеніе онъ доказываетъ девятью соображеніями, при чемъ каждое изъ нихъ основывается на томъ или иномъ основномъ свойствѣ идеи бытія, такъ что развертываніе этихъ доказательствъ есть въ то же самое время подробная характеристика идеи бытія. Идея бытія невыводима изъ ощущеній во-первыхъ потому, что она *объективна*, ощущенія же субъективны ²⁾). Всѣ ощущенія суть модификаціи нашего психофизическаго существа, всѣ суть видоизмѣненія насъ самихъ. Поэтому они всегда имѣютъ *отношеніе* къ намъ. Не можетъ быть ощущенія въ себѣ, ощущенія безотносительнаго. Самыя выраженія «существовать въ себѣ» и «быть ощущеннымъ» противоположны другъ другу, какъ противоположны понятія абсолютнаго и относительнаго, изъ которыхъ одно исключаетъ другое. Когда же мы мыслимъ бытіе всеобщимъ образомъ, мы беремъ

¹⁾ II, 18.

²⁾ II, 19.

его такимъ, какъ оно существуетъ въ себѣ, внѣ всякаго отношенія къ какой бы то ни было другой вещи. Слѣдовательно, ощущенія, показывающія бытіе вещей лишь въ *отношеніи* къ намъ, никакъ не могутъ объяснить совершенной объективности и безотносительности идеи бытія. Если это не ясно сразу и всѣмъ,—то только потому, что мы никогда не имѣемъ ощущеній чистыхъ: они всегда уже переработаны интеллектомъ. Мы обыкновенно не замѣчаемъ этой переработки, и объективность нашихъ дѣйствительныхъ ощущеній принимаемъ наивно, не видя, что она всецѣло есть дѣло разума ¹⁾.

Во-вторыхъ, чистая или простая идея *возможна* (possibile); она есть не воспріятіе дѣйствительной вещи, а лишь общая форма ея возможности. Но всякое ощущеніе относится къ вещи дѣйствительной. Не можетъ быть ощущенія, вызваннаго вещью возможной. Слѣдовательно, ощущенія не объясняютъ второго свойства идеи бытія—возможности ²⁾. Въ-третьихъ, идея бытія *проста*, всякое же ощущеніе сложно, ибо необходимо имѣетъ отношеніе къ органическому строенію тѣла. По отсутствію какой бы то ни было аналогіи съ матеріей, идея бытія можетъ быть названа прямою противоположностью ощущенія ³⁾. Въ-четвертыхъ, идея бытія *едина* и тождественна себѣ, ощущенія же множественны и другъ съ другомъ не связаны ⁴⁾. Въ-пятыхъ и въ-шестыхъ, идея бытія *универсальна* и *необходима*. Она относится къ неопредѣленному количеству частныхъ формъ бытія и потому можетъ быть названа безконечной. Въ то же время мы необходимо мыслимъ идею бытія возможной и совершенно невозможно ее мыслить невозможной. Наоборотъ, ощущенія частны, дробны и не отмѣчены никакою необходимостью. Въ-седьмыхъ и восьмыхъ, идея бытія *неизмѣнна* и *вѣчна*. Нельзя помыслить идею бытія, происшедшей во времени или же въ какой-нибудь моментъ времени, обладающей иными свойствами, чѣмъ въ другой моментъ—прошлый или будущій. Идею бытія приходится мыслить всегда себѣ равной и всегда неизмѣнно пребывающей въ своихъ свойствахъ. Ощущенія же измѣнчивы и преходящи ⁵⁾. Наконецъ, въ-

1) II, 19, 20.

2) II, 21.

3) II, 22.

4) II, 23.

5) II, 25.

девятыхъ, идея бытія *неопредѣленна* (indeterminata). Если всѣ предыдущія свойства идеи бытія могутъ быть признаны общими свойствами всякой идеи, взятой въ чистомъ видѣ,—то *неопредѣленность* должна быть признана исключительнымъ свойствомъ идеи бытія, ея характеристической чертой. Ибо роды и виды универсальны, необходимы, возможны и т. д., но въ то же время *опредѣленны*. Они специфицируются рядомъ признаковъ, что совершенно отсутствуетъ въ идеѣ бытія, которую можно поэтому назвать абсолютно неопредѣленной ¹⁾. А такъ какъ ощущенія всегда опредѣленны и индивидуализированы,—то противоположность между природой ощущенія и природой идеи бытія подчеркивается съ большей наглядностью, чѣмъ при всѣхъ другихъ противоположеніяхъ, и возможность выводить идею бытія изъ ощущеній становится очевидной ²⁾. Девять свойствъ, на основаніи которыхъ идея бытія признается невыводимой изъ ощущеній, можно свести къ тремъ основнымъ—къ объективности, возможности и неопредѣленности—сообразно тремъ основнымъ элементамъ, которые можно различить въ идеѣ бытія: 1. *ничто* (un qualche cosa); 2. *возможность* или *идеальность*; 3. *неопредѣленность*. Первый элементъ обосновываетъ объективность, второй—семь слѣдующихъ свойствъ идеи бытія, третій—неопредѣленность ³⁾.

III.

Второе отрицательное положеніе: *идея бытія не выводима изъ чувства нашего личнаго существованія*—Розмини считаетъ выводомъ изъ положенія перваго. Если идея бытія не можетъ быть выведена изъ ощущеній, то столь же мало она можетъ быть выведена изъ чувствъ и въ частности изъ чувства нашего собственнаго существованія, какъ это пытались сдѣлать Кондильякъ и его переводчикъ и комментаторъ Фаллетти. Вѣдь наши чувства суть не что иное, какъ внутреннія ощущенія (sensazioni interne), и значить по природѣ своей они не менѣе противоположны идеѣ бытія, чѣмъ ощущенія вообще ⁴⁾. Розмини считаетъ нужнымъ отчетливо различить между чувствомъ Я и *идеей* Я. Чувство

¹⁾ II, 26.

²⁾ II, 27.

³⁾ II, 28.

⁴⁾ II, 29.

Я просто, идея Я сложна. Она состоитъ изъ соединенія чувства Я, которое снабжаетъ ее матеріей, и идеи бытія вообще, которое является формой чувства Я и такимъ образомъ дѣлаетъ его познаваемымъ. Я, какъ субъектъ, относится лишь къ себѣ самому, имѣетъ бытіе частное, определенное, индивидуальное. Я, какъ объектъ—непервоначально, производно и зависимо отъ общей идеи бытія ¹⁾. Мальбраншъ былъ правъ, противопоставляя чувство Я идеѣ Я. Но онъ же сдѣлалъ ошибку, сказавъ, что наши внутреннія состоянія мы познаемъ внѣ идей лишь черезъ чувства. Это познаніе, какъ и всѣ познанія вообще, посредствуется идеей бытія, т.-е. сущимъ, взятымъ универсально—и если бы это не было такъ, мы не могли бы рассуждать о нашей душѣ, мыслить ее какъ реальность и какъ объектъ нашей мысли ²⁾.

Третье отрицательное положеніе: *идея бытія не можетъ быть выведена изъ Локковой рефлексіи*, Розмини утверждаетъ какъ неизбѣжный выводъ изъ двухъ предыдущихъ положеній. Въ самомъ дѣлѣ, Локкову рефлексію можно опредѣлить какъ простую обращенность вниманія на внѣшнія ощущенія или на внутреннее чувство, при чемъ никакого творчества, никакого созданія изъ ничего въ этой обращенности нѣтъ ³⁾. Но разъ доказано, что идея бытія не содержится ни во внѣшнихъ ощущеніяхъ, ни во внутреннихъ чувствахъ, тогда рефлексія, лишь обращенная на нихъ и ничего сама не продуцирующая, съ полною очевидностью не можетъ быть признана источникомъ идеи бытія ⁴⁾. Розмини приводитъ еще болѣе сильное доказательство этой мысли. Онъ говоритъ, что Локкова рефлексія немислима, невозможна сама въ себѣ, ибо содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Нужно различать вниманіе двухъ родовъ: вниманіе чувственное (*sensitiva*) и вниманіе интеллектуальное (*intellectiva*). Первое вниманіе инстинктивно—оно обращается на болѣзненность или пріятность ощущеній или переживаній. Оно не содержитъ въ себѣ никакихъ идеальныхъ моментовъ. Второе вниманіе интеллектуально, т.-е. необходимо руководится общими идеями и безъ нихъ немислимо. У Локка мы встрѣчаемъ своеобразное *quaternion terminorum*. Онъ признаетъ только первый родъ вниманія, между тѣмъ вы-

¹⁾ II, 30.

²⁾ II, 31.

³⁾ II, 32.

⁴⁾ II, 33.

воды строить изъ *второго*. Но вниманіе, которое, съ одной стороны, образуетъ абстрактнѣйшія идеи, а съ другой, начинаетъ свою работу внѣ всякаго руководства идеями,—есть вещь невозможная. А разъ оно немислимо и невозможно, то тѣмъ менѣе мыслимо и возможно выводить изъ него идею бытія и вообще что бы то ни было ¹⁾).

IV.

Изъ послѣдняго отрицательнаго положенія можно слѣлать общій выводъ: *идея бытія не получаетъ свое начало въ процессъ воспріятія*, ибо она не содержится ни въ чувствѣ, ни въ рефлексіи. Ридъ думалъ иначе. Не приписывая рѣшительнаго значенія ни одному изъ этихъ трехъ моментовъ, взятому въ отдѣльности, онъ тѣмъ не менѣе существованіе вещей производилъ изъ воспріятія, взятаго въ его цѣлостности, и воспріятіе въ такомъ видѣ характеризовалъ, какъ таинственный и неизъяснимый актъ. Розмини не отрицаетъ, что въ воспріятіи есть много таинственнаго, но онъ видитъ его совсѣмъ не тамъ, гдѣ Ридъ ²⁾). Воспріятіе тѣлѣ по Риду складывается изъ трехъ моментовъ: 1. *Напечатлѣнія* на органахъ чувствъ; 2. *Ощущенія* и 3. *Воспріятія* существованія тѣлѣ. Эти три момента строго послѣдовательны и связаны другъ съ другомъ, несмотря на то, что послѣдующій моментъ невыводимъ изъ предыдущаго. Послѣднее обстоятельство и заставило Риду характеризовать актъ воспріятія, какъ непостижимый. Розмини видитъ въ этомъ недостаточное наблюденіе и недостаточный анализъ ³⁾). Воспріятіе *существованія тѣлѣ*, или иначе интеллектуальное воспріятіе, можно разложить на составные элементы и тогда его наличность въ душѣ нашей не нужно будетъ признавать неизъяснимой. Интеллектуальное воспріятіе слагается изъ трехъ моментовъ: 1. *Ощущеніе* намъ открываетъ чувственные качества вещей въ ихъ частности, т.-е. еще безъ общихъ качественныхъ предикатовъ. 2. *Идея существованія вообще* даетъ возможность отнести ощущаемую вещь въ разрядъ существующаго. 3. *Сужденіе* реализуетъ эту возможность, устанавливая опредѣленное отношеніе между ощущеніемъ и идеей существованія вообще. Всѣ три момента въ совокупности создаютъ

¹⁾ II, 34.

²⁾ II, 35.

³⁾ II, 37.

интеллектуальное воспріятіе тѣлъ *parcezione intellettiva de' corpi* 1). Совокупность, т.-е. единство, обусловлена единствомъ и тождествомъ субъекта ощущающаго съ субъектомъ разумѣющимъ. Такимъ образомъ воспріятіе тѣлъ, т.-е. воспріятіе внѣшняго міра, таинственно и неизвѣстно лишь постольку, поскольку въ процессѣ воспріятія мы встрѣчаемъ моментъ, воспріятію предшествующій, въ немъ отнюдь не созидающійся и въ то же время его конституирующій 2). Идея бытія не начинается свое существованіе въ актѣ воспріятія. Наоборотъ, актъ воспріятія ею обусловленъ и лишь благодаря ей можетъ получить бытіе 3).

Это положеніе становится еще болѣе очевиднымъ, если разсмотримъ абсурдность утвержденія противоположнаго. Если идея бытія начинается свое существованіе лишь въ процессѣ воспріятія—тогда источникомъ ея могутъ быть признаны: или божественный разумъ (что особенно подчеркнули арабы, слѣдовавшіе ученію Аристотеля объ дѣятельномъ разумѣ) или же человѣческая душа (что вытекаетъ изъ основоположеній Кантовской философіи), ибо ощущение, какъ было доказано раньше, само не можетъ быть признано источникомъ идеи бытія. Первое мнѣніе Розмини считаетъ настолько страннымъ и необоснованнымъ, что оставляетъ его безъ рассмотрѣнія. Мнѣніе второе можно расчленивъ на два положенія: или идея бытія возникаетъ какъ нѣкоторая *эманация* души или какъ ея *твореніе*. Въ первомъ случаѣ выходило бы, что идея бытія уже содержится въ глубинѣ души, т.-е. прирождена ей, и воспріятіе было бы ничѣмъ инымъ, какъ нѣкоторымъ откровеніемъ души самой же себѣ по поводу внѣшнихъ ощущеній. Въ такомъ видѣ это утвержденіе приближается къ истинѣ. Но Кантъ придерживается другого мнѣнія. Его доктрина говоритъ о *продуцированіи* идеи бытія или скорѣе всѣхъ зависящихъ отъ нея формъ мысли познающимъ духомъ 4). Какъ же возможно это? Внѣшнія ощущенія не могутъ быть поводомъ къ продуцированію того, что абсолютно на нихъ не похоже. Если бъ они и были поводомъ, то какимъ образомъ вся операція продуцированія формъ мысли могла проходить внѣ всякаго нашего сознанія? Наконецъ, что самое главное, между

1) II, 38.

2) II, 39.

3) II, 40.

4) II, 41.

познающимъ *субъектомъ* и идей бытія пропасть не менѣ огромная, чѣмъ между ощущеніемъ и той же идеей. Субъектъ частень, идея универсальна, субъектъ случаенъ, идея необходима, субъектъ реаленъ, идея возможна, субъектъ — есть *субъектъ*, идея — *объектъ*. Я, субъектъ, усматриваю идею, объектъ. Это твердый фактъ, котораго нельзя опровергнуть. Я сознаю, что я *усматриваю*, а отнюдь не продуцирую то, что усматриваю. Продуцируя мы сознаемъ усиліе, здѣсь же никакого усилія нѣтъ, какъ нѣтъ усилія для глаза видѣть объектъ внѣ себя. Розмини говоритъ тутъ слова, которыя часто цитируются его сторонниками. «Сущность идеи бытія настолько независима отъ нашего духа, ее созерцающаго, насколько звѣзда на тверди небесной независима отъ взгляда, ее рассматривающаго».

Переходъ отъ отрицательныхъ положеній къ положительному дѣлается самъ собой.

1. Если идея бытія настолько необходима, что входитъ существеннымъ образомъ въ формированіе всѣхъ другихъ идей, такъ что способность мыслить (соединять и разъединять идеи) мы можемъ имѣть лишь при наличности идеи бытія,

2. Если идея бытія не содержится въ ощущеніяхъ,

3. Если ее нельзя получить ни изъ внутренняго чувства, ни изъ внѣшнихъ ощущеній путемъ рефлексіи,

4. Если она не создается Богомъ въ моментъ воспріятія,

5. Если, наконецъ, абсурдно утвержденіе, что она эмануируетъ изъ насъ самихъ, —

тогда остается лишь одно утвержденіе: *идея бытія прирождена нашей душѣ*, такъ что мы рождаемся съ наличностью и съ видѣніемъ возможнаго сущаго, хотя и замѣчаемъ это очень поздно. Путь исключенія, лежащій въ основѣ всего этого разсужденія, чтобы привести къ результатамъ безспорнымъ, долженъ быть пройденъ до конца, т.-е. должно быть доказано, что число отрицаемыхъ положеній взято полностью. Розмини это доказываетъ такъ: существуетъ идея сущаго, взятаго универсально. Это безспорный фактъ, требующій объясненія. Если же идея сущаго существуетъ, то у насъ есть только двѣ возможности: *или* утверждать, что она начала существовать вмѣстѣ съ нами (т.-е. что она врождена) *или* же утверждать, что она возникла потомъ. Между этими двумя утвержденіями невозможно никакое утвержденіе среднес. Если она возникла потомъ, то она создана

или нами самими или же чѣмъ-нибудь внѣ насъ: опять между этими утверждениями невозможно никакое среднее утверждение. Первая возможность отвергнута. Вторая, въ свою очередь, распадается на дилемму: или идея сущаго произведена въ насъ причиною чувственнаго порядка или же причиною сверхчувственнаго порядка (напр., Богомъ). Оба члена дилеммы были отвергнуты и такимъ образомъ дальше идти некуда. Остается лишь одно утверждение: идея бытія врождена ¹⁾).

Обыкновенно возражаютъ, что врожденность противорѣчитъ психологическому наблюденію: мы ея въ себѣ *не замечаемъ*. Но уже Лейбницъ правильно отвѣтилъ на это возраженіе, и Розмини лишь нѣсколько распространяетъ мысль Лейбница. Мы не замечаемъ врожденности идеи бытія только потому, что вообще наше вниманіе очень узко, и занято чѣмъ-нибудь однимъ не можетъ обратиться къ другому ²⁾). Вполнѣ естественно, что при такомъ свойствѣ вниманія сознаніе идеи бытія можетъ появиться у насъ очень поздно, а осознать ея врожденность совсѣмъ уже трудно. Вѣдь съ дѣтства наше вниманіе обращено на *звѣнный* потокъ явленій, на безчисленные вкусовые, осязательныя, слуховыя и зрительныя ощущенія ³⁾). Еще Бонавентура отмѣтилъ это свойство сознанія и правильно различилъ между сознаніемъ и самосознаніемъ разума. «Удивительна, — говоритъ онъ, — слѣпота нашего разума, который не *осознаетъ* того, что онъ *видитъ* прежде всего и безъ чего онъ вовсе не можетъ познавать. Но какъ глазъ, воспринимая различіе цвѣтовъ, не замѣчаетъ свѣта, благодаря которому онъ видитъ ихъ, такъ и око нашего разума, устремленное на конкретное и универсальное въ вещахъ, не видитъ самого *сущаго* внѣ всякихъ родовъ ⁴⁾).

V.

Дойдя до врожденности идеи бытія, взятаго универсально, Розмини чувствуетъ себя нашедшимъ непоколебимо твердый пунктъ, и, не разясняя, что именно онъ разумѣетъ подъ чрезвычайно сложнымъ понятіемъ врожденности, онъ прямо перехо-

1) II, 42.

2) II, 43.

3) II, 44—45.

4) II, 46—47.

дить къ раскрытію того, какъ врожденная идея бытія разрѣшаетъ трудности, намѣченные историко-критическимъ анализомъ, и объясняетъ происхожденіе рѣшительно всѣхъ идей, т.-е. всего состава человѣческаго познанія. Порядокъ въ разрѣшеніи трудностей и въ объясненіи происхожденія всѣхъ идей изъ «идеи матеріи» намѣчается основнымъ различіемъ двухъ элементовъ во всякаго рода познаніяхъ¹⁾. Всѣ наши познанія, какъ доказано выше, имѣютъ необходимое отношеніе къ идеѣ возможнаго сущаго, или къ идеѣ неопредѣленнаго бытія, или еще иначе къ идеѣ потенциальнаго существованія—каковая идея (ибо всѣ три термина—суть названія единой идеи) составляетъ *априорную* и *формальную* часть нашихъ познаній. Вся же остальная часть за вычетомъ идеи возможнаго сущаго есть не что иное какъ *модусы* этого же самаго сущаго, его различныя детерминаціи, каковыя составляютъ *апостериорную* часть познанія. Въ виду рѣшительнаго различія этихъ двухъ частей познанія приходится и различнымъ образомъ ихъ объяснять. Априорно-формальную часть—идеєю сущаго, апостериорно-материальную—ощущеніемъ. Но такъ какъ объясненію этихъ двухъ сторонъ познанія долженъ предшествовать рядъ общихъ соображеній,—то вся совокупность необходимыхъ объясненій распадается у Розмини на четыре отдѣла: 1. *Происхожденіе всѣхъ идей вообще при посредствѣ идеи бытія.* 2. *Происхожденіе общихъ принциповъ разсужденія.* 3. *Происхожденіе чистыхъ идей ничего не заимствующихъ изъ чувства.* 4. *Происхожденіе идей, не чистыхъ, кое-что заимствующихъ при своемъ образованіи изъ чувства.*

Первый отдѣлъ, или происхожденіе всѣхъ идей вообще при посредствѣ идеи бытія, носитъ общій характеръ и состоитъ главнымъ образомъ изъ точныхъ опредѣленій тѣхъ основныхъ понятій, которыми Розмини пользуется при всѣхъ дальнѣйшихъ «выведеніяхъ»²⁾.

Всѣ идеи (т.-е. все содержаніе нашего знанія), какъ было сказано уже, должны быть объяснены формально изъ идеи бытія, материально изъ ощущенія. Способность видѣть идею неопредѣленнаго бытія Розмини называетъ *интеллектомъ*. Интеллектуальное воспріятіе, состоящее въ отнесеніи ощущеній въ общій раз-

1) II, 48.

2) II, 49—50.

рядъ существующаго черезъ посредство сужденія, не объясняется однимъ интеллектомъ. Для этого потребна особая разумная способность, которую Розмини называетъ *разсудкомъ* (ragione). Какъ интеллектъ, такъ и разсудокъ тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ идеей сущаго. Безъ этой идеи, неотъемлемо принадлежащей нашему духу, не можетъ быть ни интеллекта, ни разсудка. Поэтому можно сказать, что идея бытія *формируетъ* нашъ разумъ въ его двухъ моментахъ—въ интеллектѣ и разсудкѣ и конституируетъ духъ нашъ въ его осмысленности и разумности¹⁾. Такимъ образомъ идея бытія настолько внутренне связывается съ разумомъ, что признается даже его источникомъ и его образующей формой. Путемъ искусственнаго толкованія Розмини подтвержденіе этой мысли находятъ въ тезисѣ Θомы Аквинскаго: *objectum intellectus est ens vel verum commune*²⁾, и дѣлаетъ изъ нея общій выводъ: всѣ философы согласны, что идеи относятся къ способности познанія, но способность познанія рождается изъ соединенія идеи бытія съ нашимъ духомъ;— слѣдовательно, идея бытія есть первопринципъ познанія, или, другими словами, идея бытія есть начало всѣхъ другихъ идей и ихъ общій первоисточникъ³⁾.

Съ разсудкомъ тѣсно связана *рефлексія*. Она есть не что иное какъ особая функція разсудка. Отъ интеллектуальнаго воспріятія она отличается тѣмъ, что воспріятіе всегда предметомъ своимъ имѣетъ единичныя вещи, рефлексія же обращена на нѣсколько вещей сразу и если бы даже она сосредоточилась на одномъ предметѣ, то все же въ этомъ сосредоточеніи идеально присутствовали бы и другіе предметы⁴⁾. Въ результатѣ рефлексіи получается *отвлеченіе*, которое есть не что иное, какъ отдѣленіе элементовъ общихъ отъ элементовъ частныхъ. Съ отвлеченіемъ (*astrazione*) не нужно смѣшивать обобщеніе (*universalizzazione*). Отвлеченіе нѣчто отнимаетъ отъ познанія (частныя признаки), обобщеніе прибавляетъ (общность). Общность или универсальность есть не что иное, какъ *возможность* вещи (*possibilità della cosa*). Она получается такъ: интеллектуальное воспріятіе соединяетъ ощущеніе съ идеей бытія, затѣмъ интеллектъ разсматриваетъ это

1) II, 51.

2) II, 52.

3) II, 53.

4) II, 54.

бытіе какъ возможное—вотъ общность или универсалія и готова¹⁾. Обычно смѣшиваютъ отвлеченіе (абстракцію) съ обобщеніемъ (универсализированіемъ), потому что въ только что описанный процессъ входитъ и отвлеченіе. Но Розмини подчеркиваетъ, что отвлеченіе ни въ какомъ случаѣ *не создаетъ* универсалій. Роль отвлеченія—только отдѣлать идею бытія опредѣленного такими-то ощущеніями отъ самихъ ощущеній. Такимъ образомъ отвлеченіе направлено на интеллектуальное воспріятіе, а не на идею опредѣленного бытія²⁾. Послѣдняя является результатомъ специфическаго акта—обобщенія, универсализированія. Этотъ актъ создаетъ виды, отвлеченіе—роды³⁾. Основное различіе между видами и родами хорошо сознавалось древностью, и лишь принявъ его во вниманіе, мы можемъ дѣйствительно проникнуть въ доктрину Платона объ идеяхъ. Платоновы идеи—это виды, а не роды, это типы, заключающіе все совершенство входящихъ въ нихъ предметовъ, а не отвлеченія отъ нихъ⁴⁾. Кромѣ перечисленныхъ способностей у насъ есть еще способность обращать вниманіе одновременно на нѣсколько *идей* и сводить ихъ къ единству черезъ установленіе между ними связи. Въ результатѣ такой операціи получаютъ *сложныя идеи* (*idee complesse*)⁵⁾. Наконецъ всѣ операціи нашего ума (всѣ «интеллекціи») могутъ быть расположены въ три отдѣла: 1. Интеллектуальныя воспріятія, 2. Идеи въ собственномъ смыслѣ; 3. Различныя модусы идей (идеи отвлеченныя и идеи сложныя)⁶⁾. Для первыхъ потребно обобщеніе (универсализація); для вторыхъ—отвлеченіе, направленное на воспріятія; для третьихъ—отвлеченіе, направленное на уже образованныя идеи. Универсализація или обобщеніе есть существенный актъ *синтеза* и синтеза первоначальнаго⁷⁾, два слѣдующіе процесса носятъ характеръ *рефлективный*, при чемъ какъ въ отвлеченіяхъ перваго порядка, такъ и въ отвлеченіяхъ втораго порядка огромную вспомогательную роль играетъ *языкъ*⁸⁾.

1) II, 55.

2) II, 56—57.

3) II, 58.

4) II, 59, 60.

5) II, 60.

6) II, 61.

7) II, 62.

8) II, 63—71.

Базой всѣхъ операций нашего ума являются такимъ образомъ *идея сущаю и ощущенія* ¹⁾. Общимъ между ними должно быть признано понятіе *дѣйствія*. Ибо мыслить бытіе универсальное (врожденная идея въ насъ), это значитъ мыслить первое *дѣйствіе* (un' azione prima). Ощущенія же суть нѣкоторыя *дѣйствія въ насъ*. Какъ дѣйствія, причиной которыхъ мы объявить себя не можемъ, они предполагаютъ дѣйствіе первое, и, значитъ, ощущенія естественно связываются единымъ духомъ нашимъ съ врожденною идеей бытія ²⁾. Уже здѣсь Розмини дѣлаетъ предварительное различеніе между идеей и *словомъ разума fra l'idea e il verbo della mente*. Идея есть нечто иное какъ возможность вещи, ея мыслимость и такъ относится къ реальности вещи, выражаемой словомъ, какъ потенція относится къ акту ³⁾.

VI.

Отдѣлъ общихъ разъясненій Розмини заканчиваетъ разборомъ нѣсколькихъ возможныхъ возраженій противъ достигнутыхъ результатовъ. Врожденная идея бытія, становясь началомъ всѣхъ дѣятельности разума, разрѣшаетъ основную трудность, намѣченную историко-критическимъ анализомъ: какъ возможно *первое сужденіе?* ⁴⁾ Поднимается только вопросъ: можетъ ли какая бы то ни было идея схватываться умомъ безъ помощи сужденія? Если не можетъ, то какъ же идея бытія, даже если признать ее врожденной, объяснить возможность перваго сужденія, когда для того, чтобы попасть въ разумъ и стать такъ сказать фактомъ внутри-разумнымъ, она нуждается въ посредствѣ сужденія? Розмини разрѣшаетъ этотъ вопросъ указаніемъ, что положеніе: «идеи образуются сужденіемъ» можетъ распространяться лишь на идеи образованныя и происшедшія, а отнюдь не на идею, не образованную и въ эмпирическомъ смыслѣ непроисшедшую. Тѣмъ болѣе, что строгость только что проведеннаго положенія обусловливается тѣмъ, что каждая образованная идея necessarily состоитъ изъ двухъ элементовъ (напр., идея тѣла — изъ идеи бытія вообще—сказуемое—и совокупность ощущеній—подлежа-

¹⁾ II, 73.

²⁾ II, 74—75.

³⁾ II, 76—79.

⁴⁾ II, 80.

шее), тогда какъ идея бытія неразложима на элементы, на подлежащее и сказуемое, она едина и абсолютно проста и потому не нуждается въ посредствѣ сужденія. Разумъ не образуетъ ея, а самъ образуется ею, имѣя началомъ своего бытія ея *иницицію* ¹⁾. Самъ Розмини признаетъ этотъ отвѣтъ не вполне удовлетворительнымъ. Вѣдь идея возможнаго бытія можетъ быть выражена какъ будто бы вполне адекватно такъ: «возможно, что нѣчто существуетъ». Такое положеніе есть сужденіе, ибо, соглашаясь съ нимъ, мы произносимъ сужденіе: «нѣчто — возможно». Значитъ, идея бытія вводится въ разумъ сужденіемъ. Его сказуемое—возможность, подлежащее—неопредѣленное нѣчто. Это новое затрудненіе Розмини устраняетъ различіемъ возможности въ чистомъ видѣ (возможности *логической* *possibilità logica*) отъ возможности, связанной съ реальными условіями (возможности, какъ *вѣроятія*—*probabilità*) ²⁾. Первая обозначаетъ лишь мыслимость, лишь отсутствіе внутреннихъ, логическихъ противорѣчій и потому носить совершенно отрицательный характеръ. Вторая же имѣетъ опредѣленное отношеніе къ ряду реальныхъ условій (напр., невозможно, чтобы дерево выросло не изъ сѣмени) и потому носить характеръ положительный. Она ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана врожденной. Наоборотъ, эта возможность—вѣроятіе есть результатъ умственныхъ операций надъ реальными вещами. Изъ этого слѣдуетъ, что выраженіе: «возможно, что существуетъ нѣчто» передаетъ идею возможнаго бытія *неправильно*, ибо въ этомъ выраженіи возможность берется въ реальномъ значеніи, тогда какъ въ идеѣ возможнаго бытія оно берется въ значеніи чисто логическомъ ³⁾. Нельзя сказать: «намъ врождено, что нѣчто—возможно», нужно сказать: «намъ врождена идея сущаго, лишенная противорѣчій» или еще лучше: «намъ врождена идея сущаго, которая при рефлексіи на нее оказывается лишенной противорѣчій». Другими словами, врожденная идея бытія лишена какихъ бы то ни было предикатовъ и какихъ бы то ни было детерминацій. Поэтому она—универсальнѣйшій предикатъ, по отношенію къ которому всякія детерминаціи, т. е. всѣ возможные виды опредѣленнаго бытія, могутъ

¹⁾ II, 81.

²⁾ II, 82.

³⁾ II, 83.

быть лишь субъектами¹⁾). Но этимъ разъясненіемъ не устраняются всѣ возраженія. Есть еще одна специфическая трудность въ ученіи о врожденности идеи бытія. Въ положеніи «намъ врождена идея сущаго» можно при желаніи различить два термина: это во-первыхъ — «я», воспринимающее и, во-вторыхъ, идея воспринимаемая. Слѣдовательно, слитное выраженіе «намъ врождена идея сущаго» можно расчленивъ въ болѣе точное выраженіе: «я воспринимаю идею сущаго». И это—сужденіе, необходимо состоящее изъ подлежащаго и сказуемаго²⁾). Эту трудность Розмини устраняетъ различіемъ между «сырымъ» воспріятіемъ и сужденіемъ объ немъ. Насколько простой актъ видѣнія глазомъ какого-нибудь предмета отличается отъ сужденія: «я вижу этотъ предметъ», настолько же и простое и неразложимое воспріятіе разумомъ идеи бытія отлично отъ сужденія «я воспринимаю идею бытія. *Воспріятіе и сужденіе о воспріятіи* два существенно различныхъ акта. Когда я воспринимаю что-нибудь, мое вниманіе неправильно направляется на предметъ, и я объ этомъ вниманіи не могу имѣть никакого сознанія. Если взять актъ воспріятія въ интенсивномъ видѣ, когда, напр., предметъ воспріятія совпадаетъ съ объектомъ моего желанія и я испытываю экстазъ, т.-е. всецѣлое погруженіе въ объектъ, тогда отсутствіе какой бы то ни было рефлексіи становится совершенно очевиднымъ. Возможно ли въ такомъ состояніи рефлексировать о переживаемомъ? Розмини думаетъ, что невозможно въ такой же степени, въ какой ребенокъ, сосущій грудь матери, не можетъ рефлексировать объ этомъ³⁾). И ему вспоминаются слова Данте:

Perché appressando se al suo desire
Nostro intelletto sì profonda tanto
Che retro la memoria non può ire.

Пронзести сужденіе «я воспринимаю идею бытія» я могу, лишь имѣя рефлексію на самого себя. Но вѣдь самая эта рефлексія предполагаетъ *идею* моего «я», которую, какъ было раньше указано, необходимо строго отличать отъ натурального и первичнаго *чувства* моего «я»⁴⁾). Для простого воспріятія

¹⁾ II, 84.

²⁾ II, 85.

³⁾ II, 86.

⁴⁾ II, 87.

достаточно чувства «я», для сужденія объ немъ необходима идея «я». Идея же «я» есть идея приобрѣтенная, т.-е. существенно зависящая отъ идеи неопредѣленного бытія и значить никакъ не могущая ее обусловливать ¹⁾. Но это значить, что разумъ нашъ одаренъ своеобразнымъ *интеллектуальнымъ чувствомъ* (*sensu intellettuale*). Подобно тому, какъ чувства тѣлесныя воспринимаютъ непосредственно качества вещей, подобно этому и чувство интеллектуальное воспринимаетъ непосредственно (*percipisce immediatamente*) возможное сущее. Само собой разумѣется, различіе между чувствомъ тѣлеснымъ и чувствомъ интеллектуальнымъ—огромное. Первое объектомъ своимъ имѣетъ чувственное и пространственное, второе—духовное и абсолютно неопредѣленное. Первому предметъ открывается не столько какъ объектъ, сколько какъ дѣятельная сила. Второму же онъ открывается въ своей совершенной объективности, и ея дѣятельность является уже нѣкоторымъ слѣдствіемъ ²⁾. Итакъ, интеллектуальное чувство предметомъ своимъ имѣетъ идею и ею импрессионируется.

Идея имѣетъ свой особый, специфическій видъ бытія. Помимо наличныхъ вещей, бытіе которыхъ мы называемъ реальнымъ, мы должны признать особую категорію бытія—бытія идеальнаго, каковое не можетъ быть смѣшиваемо ни съ міромъ тѣлесныхъ вещей, ни съ нашимъ духомъ, ни вообще съ какой-нибудь другой вещью, принадлежащей къ реальному міру. Поэтому было бы величайшей ошибкой счесть идею, не принадлежащую къ реальному міру, за ничто. Наоборотъ, идея или бытіе идеальное, говоритъ Розмини, есть истиннѣйшая и благороднѣйшая сущность (*è un entità verissima e nobilissima*). Если она не поддается опредѣленію, то она доступна анализу, и мы можемъ испытывать ее, какъ *свѣтъ нашего духа*. «Что же можетъ быть яснѣ свѣта? Потушите его, и останется чистая тьма». Про идею бытія можно сказать, что для воспріятія ея съ нашей стороны не требуется никакого *согласія*. Она предстоить сознанію нашему какъ чистѣйшій фактъ. Ибо вѣдь сама идея эта, ни утверждаетъ, ни отрицаетъ. Она обусловливаетъ въ насъ самую возможность какъ отрицать, такъ и утверждать ³⁾.

¹⁾ II, 88.

²⁾ II, 89.

³⁾ II, 90.

V II.

Покончивъ съ общими разсужденіями о возможности объяснить происхожденіе всѣхъ идей при помощи идеи бытія, Розмини переходитъ къ *конкретному* выведенію совокупности всѣхъ идей изъ единой врожденной идеи и тутъ прежде всего встрѣчается съ вопросомъ о происхожденіи *первыхъ принциповъ разсужденія* ¹⁾. Этимъ самымъ онъ переходитъ къ центральному нерву своей идеологической системы. Онъ «пускаетъ въ ходъ» результаты, достигнутые всѣмъ предшествующимъ разсужденіемъ и пытается оправдать свою основную мысль на цѣломъ рядѣ конкретныхъ выводовъ и приложений.

Связь основныхъ принциповъ разсужденія съ основоположеніемъ о возможномъ сущемъ Розмини устанавливаетъ слѣдующимъ образомъ: *какая бы то ни была мысль осуществляетъ себя въ сужденіяхъ и разсужденіяхъ. Иначе мысль не можетъ начаться.* Но всѣ сужденія подчинены закону противорѣчія. Первоначаленъ ли этотъ законъ, есть ли онъ абсолютно первое? Розмини думаетъ, что нѣтъ ²⁾. Въ простомъ видѣ законъ противорѣчія можно выразить такъ: «того, что есть, не можетъ не быть». «То, что есть»—подлежащее, «не быть»—сказуемое, «не можетъ»—связка, выражающая отношеніе между двумя терминами сужденія. Каково же это отношеніе? Отвѣтъ можетъ быть одинъ: отношеніе *невозможности*. Невозможность логическая—есть невозможность мыслить, а эта въ свою очередь есть *ничто* (*il nulla*) ³⁾. Другими словами, законъ противорѣчія утверждаетъ, что нельзя соединить въ мысли бытіе съ небытіемъ, ибо въ такомъ случаѣ мы отрицаемъ то, что утверждаемъ, и результатъ будетъ равенъ нулю. Поэтому законъ противорѣчія есть не что иное какъ возможность самой мысли—*possibilità del pensare*. Отрицать эту возможность абсолютно немислимо, ибо отрицать ее, не мысля—безсмысленно; отрицать же на основаніи мысли противорѣчиво и софистично. Принципъ противорѣчія независимъ отъ человѣческихъ мнѣній и человѣческихъ убѣжденій. Онъ имъ не только предшествуетъ, но и обусловливаетъ самую ихъ возможность. Но эта первичность закона противорѣчія не пред-

1) II, 91.

2) II, 94.

3) II, 92.

ставляется Розмини окончательной. Выраженіе «нельзя мыслить бытіе вмѣстѣ съ небытіемъ» можно свести къ еще болѣе простому предложенію: «предметомъ мысли можетъ быть только бытіе». Но вѣдь это есть основоположеніе самого Розмини, по которому самая сущность разума конституируется идеей бытія. Такимъ образомъ законъ противорѣчія, предшествующій всѣмъ формамъ мысли, началомъ своимъ имѣетъ идею бытія, которая въ законѣ противорѣчія находитъ свое первое раскрытіе и примѣненіе ¹⁾). Но такъ какъ всякій принципъ долженъ быть выраженъ въ цѣломъ предложеніи, то первопринципъ, предшествующій самому закону противорѣчія, Розмини выражаетъ въ положеніи «предметъ мысли есть бытіе» и называетъ его принципомъ познанія *principio di cognizione* ²⁾).

Итакъ, самый первый принципъ разсужденія—это принципъ познанія. Онъ—принципъ всѣхъ принциповъ, законъ всѣхъ законовъ, основная норма разумнаго духа, сущность самого разума. Отъ него непосредственно зависитъ законъ противорѣчія, который поэтому въ ряду принциповъ разсужденія занимаетъ второе мѣсто. Третье мѣсто занимаетъ *принципъ субстанціальности* (нельзя мыслить свойствъ безъ субстанціи), четвертое—*принципъ причинности* (нельзя мыслить новое происшествіе безъ причины ³⁾). Принципъ субстанціальности Розмини предлагаетъ вывести самимъ читателямъ по образцу того, какъ онъ выводитъ принципъ причинности. Этотъ же принципъ онъ выводитъ слѣдующимъ образомъ. Выраженіе и «всякое происшествіе имѣетъ производящую причину» можно совершенно адекватно выразить словами: «невозможно мыслить происшествіе безъ той причины, которая его произвела». Эта невозможность есть не что иное, какъ *противорѣчивость* понятія безпричиннаго происшествія. Въ самомъ дѣлѣ сказать «то, что не существуетъ, дѣйствуетъ» противорѣчиво, ибо воспринимать дѣйствіе внѣ бытія, это значитъ воспринимать, не воспринимая. Вѣдь первый принципъ говоритъ: «предметъ мысли есть бытіе» и безъ бытія невозможно ничего мыслить. Понятіе же безпричиннаго происшествія и есть какъ разъ то, что не существуя дѣйствуетъ. Такимъ образомъ

1) II, 93.

2) II, 93.

3) II, 94.

принципъ причинности выводится безъ труда изъ принципа противорѣчія, который въ свою очередь есть не что иное какъ раскрытіе принципа познанія. Принципъ же познанія есть раскрытіе и приложеніе *идеи* бытія. Поэтому можно сказать, что не только указанные четыре принципа, но и вообще всѣ болѣе частныя принципы разсужденія состоятъ изъ соотвѣтствующихъ идей, которыя, становясь сказуемыми сужденій, дають въ результатѣ общія положенія ¹⁾. Такъ, напр., идея справедливости становится принципомъ морали, идея красоты—принципомъ эстетики. И вообще *сущность* вещей становится *принципомъ разсужденія* объ этихъ вещахъ. Но въ такомъ случаѣ задача выведенія принциповъ разсужденія сводится къ болѣе простой задачѣ *выведенія идей*. Если объяснено происхожденіе идей, то тѣмъ самымъ объяснены и всѣ принципы разсужденія.

Какимъ же образомъ выводятся идеи?

VIII.

Выведеніе идей чистыхъ, т.-е. совершенно независящихъ отъ чувства,—Розмини представляется въ своемъ началѣ очень простымъ. Первый рядъ идей, называемыхъ *элементарными*, онъ выводитъ изъ основныхъ чертъ идеи бытія. Этихъ идей онъ насчитываетъ *семь*: идею единства, идею числа, идею возможности, идею универсальности, идею необходимости, идею неизмѣнности, идею абсолютности ²⁾. Всѣ онѣ заключены въ понятіи идеальнаго бытія, суть его натуральныя свойства. Онѣ даны вмѣстѣ съ нимъ, и чтобы получить ихъ, достаточно лишь различить ихъ и обозначить каждую словомъ. Поэтому-то онѣ, несмотря на абстрактнѣйшій характеръ, такъ свойственны (*famigliari*) людямъ. Если взять каждую изъ нихъ въ отдѣльности, то назвать ихъ идеями въ полномъ смыслѣ нельзя. Онѣ не идеи, а *элементы* единой идеи; поэтому ихъ можно назвать элементарными идеями. Будучи элементами идеальнаго бытія, онѣ могутъ быть объясняемы изъ ощущеній столь же мало, какъ и само идеальное бытіе ³⁾. Вотъ почему великіе мыслители (напр., Августинъ въ трактатѣ *De libero arbitrio*) могутъ доходить до понятія идеальнаго бытія путемъ тщательнаго анализа этихъ

¹⁾ II, 95.

²⁾ II, 96.

³⁾ II, 97.

элементарныхъ идей ¹⁾). Трудности начинаются съ переходомъ къ идеѣ субстанции ²⁾). Прежде всего, что разумѣть подъ субстанціей? Въ отличіе отъ неопредѣленности обычныхъ представлений о субстанціи Розмини даетъ слѣдующее опредѣленіе: «субстанція есть та энергія, которою бытіе существуетъ актуально» или иначе, «та энергія, которая конституируетъ актуальное существованіе бытія и его различныхъ видовъ» ³⁾). Мы можемъ мыслить, во-первыхъ, энергію въ общемъ смыслѣ, не думая ни о какомъ конкретномъ бытіи, т.-е. имѣя въ виду лишь возможность того, что данное бытіе детерминировано вообще къ тому или иному виду существованія. Это будетъ идея субстанции, взятой универсально. Во-вторыхъ, мы можемъ мыслить энергію въ бытіи, не лишенномъ нѣкоторой опредѣленности и детерминированномъ *родовымъ* образомъ. Это будетъ идея субстанции въ родовомъ смыслѣ (*l'idea di sostanza generica*). Въ-третьихъ, мы можемъ мыслить энергію въ бытіи, детерминированномъ не родовымъ образомъ, а видовымъ ⁴⁾). Это будетъ идея субстанции въ видовомъ смыслѣ, *l'idea di sostanza specifica* ⁵⁾). Итакъ, идея субстанции, взятой универсально, слагается изъ трехъ моментовъ: 1) изъ мысли объ актуальномъ существованіи; 2) изъ мысли о существующемъ индивидуумѣ; 3) изъ мысли о детерминаціяхъ вообще, безъ которыхъ индивидуумъ не можетъ существовать эмпирически. Идея субстанции въ родовомъ смыслѣ также слагается изъ трехъ моментовъ: 1) изъ мысли объ энергіи, конституирующей существованіе; 2) изъ мысли о нѣкоторомъ бытіи, носителѣ этой энергіи; 3) изъ мысли о детерминаціяхъ въ частности, которыя опредѣляютъ эмпирическую наличность бытія. Сравнивъ оба ряда моментовъ, мы видимъ, что первые два момента въ каждомъ ряду являются тождественными, различенъ лишь третій моментъ. Значитъ, этотъ третій моментъ и есть то, что различаетъ идею субстанции, взятой универсально, отъ идеи субстанции въ родовомъ смыслѣ. Точно также послѣдняя отличается отъ идеи субстанции лишь наличностью болѣе

¹⁾ II, 97—102.

²⁾ II, 103.

³⁾ II, 104.

⁴⁾ II, О различіи рода и вида см. выше.

⁵⁾ II, 105.

частныхъ «экземплярныхъ» опредѣленій ¹⁾). Такимъ образомъ во всѣхъ трехъ случаяхъ мы мыслимъ одно и то же бытіе, только въ различныхъ модусахъ и въ различныхъ степеняхъ детерминированности ²⁾).

Наши представленія о субстанціи не исчерпываются однѣми идеями. Къ нимъ нужно присоединить еще *сужденія* ³⁾). Соотвѣтственно тремъ идеямъ субстанціи и сужденій о субстанціи должно быть три. Мы можемъ сдѣлать сужденіе; 1) что существуетъ субстанція вообще; 2) что существуетъ субстанція въ родовомъ смыслѣ; 3) что существуетъ субстанція въ видовомъ смыслѣ. Чтобъ объяснить происхожденіе нашихъ представленій о субстанціи полностью, необходимо объяснить происхожденіе какъ идей, такъ и сужденій о субстанціи ⁴⁾). Сдѣланныя только что различенія позволяютъ произвести нѣкоторыя упрощенія въ постановкѣ задачи и тѣмъ упростить и ея разрѣшеніе. Такъ, прежде всего идея субстанціи въ видовомъ смыслѣ является болѣе полной и богатой, чѣмъ идеи субстанцій вообще въ родовомъ смыслѣ. Двѣ послѣднія идеи могутъ быть получены изъ первой при помощи процесса отвлеченія. Поэтому онѣ не требуютъ specialнаго объясненія. Достаточно объяснить идею субстанціи въ видовомъ смыслѣ, чтобъ этимъ самымъ были объяснены и двѣ другія идеи. Точно также три сужденія о существованіи субстанціи сводятся къ одной трудности: къ объясненію *основанія* (*ragione*), въ силу котораго мы говоримъ: «такая-то вещь существуетъ» ⁵⁾). Но упрощеніе идетъ дальше: между трудностью объяснить происхожденіе субстанціи въ видовомъ смыслѣ и трудностью объяснить основаніе, въ силу котораго мы произносимъ сужденія о существованіи, можно установить не только тѣснѣйшую связь, но и полное тождество. Когда мы произносимъ сужденіе, «такая-то вещь существуетъ», мы въ воспріятіи этой самой вещи имѣемъ уже идею субстанціи. Ибо, согласно опредѣленію, данному выше, субстанція есть не что иное какъ «энергія существовать» или актуальное существованіе нѣкоторой вещи, слѣдовательно, мы не можемъ

1) II, 106.

2) II, 104.

3) II, 107.

4) II, 108.

5) II, 109.

воспринимать какую-нибудь существующую вещь безъ одновременнаго воспріятія ея существованія, т.-е. безъ энергіи, черезъ которую она существуетъ и которая конституируетъ ея субстанцію. Въ такомъ случаѣ два вопроса, подлежащіе разрѣшенію, сливаются въ одинъ, а именно: «какъ могу я произнести сужденіе о существованіи какой-нибудь вещи»? Но на этотъ вопросъ было отвѣчено уже раньше въ отдѣлѣ объ интеллектуальномъ воспріятіи, и такимъ образомъ идея субстанціи въ видовомъ смыслѣ, изъ которой другія идеи субстанціи можно получить путемъ абстракціи, объясняется принципами, раньше изложенными ¹⁾.

IX.

Все это разсужденіе носитъ слишкомъ формальный характеръ и зависитъ отъ цѣпи предшествующихъ разсужденій и опредѣленій. Какъ бы чувствуя его психологическую неубѣдительность или скорѣе недостаточную убѣдительность, Розмини самъ не довольствуется имъ и пытается дать болѣе доступное и болѣе очевидное объясненіе идеи субстанціи ²⁾. Это достигается имъ черезъ анализъ рѣшеній, предложенныхъ различными философами и сводящихся къ четыремъ главнымъ типамъ:

Во-первыхъ, есть философы, которые, не умѣя выйти изъ затрудненія, просто отрицаютъ идею субстанціи. Ихъ аргументъ очень несложенъ: „мы не умѣемъ объяснить идеи субстанціи, слѣдовательно, ея не существуетъ“. Объ убѣдительности подобныхъ соображеній Розмини предоставляетъ судить самимъ читателямъ.

Во-вторыхъ, иные философы выводятъ идею субстанціи изъ ощущений и, несмотря на свою любовь къ фактамъ, прибѣгаютъ къ абсолютно дедуктивному способу разсужденія. „Изъ ощущений, говорятъ они, должны быть выведены рѣшительно всѣ наши идеи; слѣдовательно, и идея субстанціи необходимо должна получаться изъ ощущений“. ³⁾

Въ-третьихъ, есть философы, которые объявляютъ идею субстанціи врожденной, такъ какъ она не можетъ быть ни просто отрицаема, какъ въ первомъ случаѣ, ни объяснима изъ ощущений, какъ во второмъ случаѣ.

1) II, 110.

2) II, 110.

3) III, 111.

Въ-четвертыхъ, есть философы, которые идутъ среднимъ путемъ. Признавая невыводимость понятія субстанціи изъ ощущеній, они въ то же время не хотятъ признать ее и врожденной. Они объявляютъ свойства неразрывно связанными съ субстанціей и это считаютъ первичнымъ фактомъ. Фактъ же объясняютъ психологическимъ закономъ, т.-е. извѣстной эманацией самого духа. Поэтому объективность, приписываемая ими закону связи свойства съ субстанціей, носитъ характеръ объективности лишь кажущимся образомъ. На самомъ дѣлѣ объективность эта субъективна. Въ этомъ утвержденіи Кантъ встрѣчается съ Юмомъ. Говоря безъ всякихъ прикрасть, понятіе субстанціи, по этимъ воззрѣніямъ, не будучи врожденнымъ или происшедшимъ изъ чувствъ, есть не что иное какъ видимость (реальная лишь по отношенію къ намъ), вытекающая изъ природы нашего духа. Въ концѣ концовъ единственнымъ аргументомъ въ пользу этой точки зрѣнія является несостоятельность трехъ первыхъ точекъ зрѣнія, при чемъ молчаливо допускается, что этими четырьмя точками зрѣнія исчерпываются всѣ пути объясненія. Но развѣ доказана абсурдность какого-нибудь иного, напр., *плато* способа объяснить происхожденіе идеи субстанціи? 1) Развѣ можно а priori быть увѣреннымъ, что предложенный выше путь выведенія идеи субстанціи изъ основной и прирожденной формы разума—изъ идеи неопредѣленнаго бытія—несостоятеленъ? Конечно, съ точки зрѣнія четвертаго типа философовъ, т.-е. главнымъ образомъ Юма, можно кое-что возразить противъ разсужденія Розмини. Но Розмини увѣренъ, что противъ этихъ возраженій у него найдутся достаточно сильные и убѣдительные контръ-аргументы. Какойнибудь послѣдователь Юма могъ бы возразить, что все доказательство Розмини, сводящееся къ схемѣ: „предметомъ мысли можетъ быть лишь сущее, сущее не можетъ быть ни въ какомъ случаѣ не-сущимъ, сего мысль необходимо примѣняетъ къ воспріятіямъ идею субстанціи“, что это доказательство основано на законѣ противорѣчія. 2) Законъ же противорѣчія не представляется безспорнымъ для послѣдователей Юма и, значить, все доказательство остается спорнымъ. Розмини на это спрашиваетъ прежде всего сторонниковъ Юма:

1) II, 112.

2) II, 113.

вой философіи, разрѣшаютъ ли они ему пользоваться въ своемъ отвѣтѣ языкомъ, но, не получая отвѣта, предупреждаетъ, что отказать ему въ этой просьбѣ они не могутъ. Вѣдь отказомъ своимъ они „заткнуть ему ротъ“, т.-е. не дадутъ говорить, и, конечно, въ такомъ случаѣ возразить что-нибудь противъ ихъ возраженій онъ не сможетъ. Но разъ ему позволяютъ говорить, т.-е. пользоваться *языкомъ*, то онъ изъ разсмотрѣнія его сущности почерпнетъ свою защиту закона противорѣчія. 1) Вѣдь если мы произносимъ слово „вещь“, то мы разумѣемъ подъ этимъ словомъ именно вещь, а ни въ какомъ случаѣ не „не-вещь“. Если бы мы вопреки закону противорѣчія не связывали со словами тождественный смыслъ,—то этимъ самымъ мы разрушили бы въ корнѣ *языкъ*, самая способность выражать въ словѣ идеи должна бы была уничтожиться, не говоря уже о томъ, что языкъ съ неустойчивыми и абсолютно текучими обозначеніями не могъ бы быть орудіемъ философской мысли—и значить всѣ философскія разсужденія въ томъ числѣ и скептическія были бы невозможны. 2)

Слѣдующее возраженіе скептика Розмини устраняетъ съ большей очевидностью. Сторонники Юма въ противовѣсъ Розминіевскому тезису о невозможности воспринимать качества или свойства вещей внѣ субстанцій выставляютъ положеніе прямо противоположное: мы воспринимаемъ только свойства и никакихъ субстанцій. Такъ какъ вся философія Юма покоится на аналитическомъ разсмотрѣніи понятій и представленій,—Розмини несомнѣнно должно быть уступлено право подвергнуть анализу положеніе скептиковъ и задать имъ вопросъ, „что чувственныя качества, ими воспринимаемая внѣ связи съ понятіемъ субстанціи, *существуютъ или нѣтъ?* 3) Такъ какъ скептики должны отвѣтить, что эти качества не только существуютъ, но и внѣ нихъ нѣтъ никакого существованія, то получается, что качества или свойства вещей *существуютъ сами по себѣ*, ибо они для своего существованія не нуждаются ни въ чемъ иномъ, кромѣ самихъ себя, т.-е., согласно строгому схоластическому опредѣленію субстанціи (*ens quod per se subsistit*), воспринимаемая нами свойства вещей должны быть признаны *субстанціями*. Получается то, что

1) II, 114.

2) II, 115.

3) II, 116

„такъ часто случается съ несчастными людьми, живущими подъ луной“: вмѣсто частнаго признанія субстанціальности вещей, скептики въ порывѣ отрицанія приходятъ къ положенію, которое является абсолютнымъ утвержденіемъ субстанціальности рѣшительно всѣхъ сторонъ воспринимаемаго міра. ¹⁾ Утвержденіе самихъ по себѣ существующихъ качествъ или свойствъ логически эквивалентно выраженію „ничего кромѣ субстанцій не существуетъ“. Этотъ выводъ неизбѣженъ изъ посылокъ Юмовой философіи. Ибо послѣ признанія качествъ и свойствъ, существующими сами по себѣ, сторонники Юма не могутъ избѣжать вопроса: „что, по ихъ мнѣнію, *всѣ* качества и свойства должны характеризоваться признакомъ совершенной независимости отъ чего бы то ни было другого или *не всѣ*?“ ²⁾ На этотъ вопросъ можетъ быть только два отвѣта: *да* или *нѣтъ*. Въ первомъ случаѣ признается справедливость только что сдѣланнаго вывода, во второмъ неизбѣжно вносятся существенныя различія въ міръ воспріятій, которыми исчерпывается для сторонниковъ Юма все существованіе міра: одни воспріятія признаются существующими сами по себѣ, другія же существующими не сами въ себѣ, а въ воспріятіяхъ, существующихъ сами по себѣ. Другими словами, старое различіе между акциденціями и субстанціями входитъ въ свою силу, и стремленіе скептиковъ его уничтожить становится явно тщетнымъ. Кромѣ того, если мы признаемъ всѣ воспріятія субстанціями, то и въ этомъ случаѣ уничтожить ненавистнаго Юму различія между субстанціей и акциденціями мы не можемъ. Ибо въ воспріятіяхъ-субстанціяхъ мы должны различать элементы общіе и частныя. Такъ, напр., желтизна одного воспріятія отличается отъ красноты другого, которая въ свою очередь отличается отъ темноты третьяго. Но во всѣхъ трехъ воспріятіяхъ общимъ и постояннымъ у всѣхъ воспріятій является существованіе, частнымъ и измѣняющимся—такъ называемыя качества, которыя держатся общей энергіей существованія, какъ своей основой. Другими словами, къ измѣнчивому элементу воспріятія совершенно точно подходитъ старое опредѣленіе акциденцій, какъ *quod in alio subsistit tanquam in subiecto*, подобно тому, какъ къ неизмѣнной части воспріятій подходитъ старое опре-

¹⁾ II, 117.

²⁾ II, 118.

дѣленіе субстанціи. 1) Такимъ образомъ внимательный анализъ понятій, некритически употребляемыхъ скептиками, приводитъ къ утверженію правомѣрности различенія въ воспріятіяхъ субстанціального момента отъ акцидентальнаго, и возраженіе скептиковъ противъ тезиса Розмини разрешается.

X.

Первая конкретная основа познанія—идея субстанціи—выводится Розмини изъ идеи неопредѣленнаго бытія. Изъ этой же самой идеи Розмини выводитъ вторую конкретную основу познанія—идею причины. Въ предложеніи, въ которомъ обыкновенно формулируется начало причинности: „все, что происходитъ, должно имѣть свою причину“, Розмини различаетъ три момента: 1) фактъ, событіе или дѣйствіе, долженствующіе быть нами воспріятыми, 2) связь между этимъ первымъ моментомъ и причиною или агентомъ, и 3) идея самой причины или агента. Чтобы правильно разрѣшить проблему выведенія причинности, Розмини спрашиваетъ, въ какомъ изъ трехъ моментовъ заключается „трудность“ вопроса. 2) Въ первомъ она не можетъ заключаться, т. к. событіе или дѣйствіе мы воспринимаемъ нашимъ чувствомъ, внутреннимъ или внѣшнимъ. Наше сознаніе бываетъ пассивнымъ при воспріятіяхъ внѣшнихъ и активнымъ при внутреннихъ движеніяхъ нашей души. Когда мы чего-нибудь хотимъ и затѣмъ приводимъ въ дѣйствіе нашу волю, напр., передвигаемся, мы воочію видимъ, какъ нѣкоторая внутренняя причина порождаетъ нѣкоторыя событія, поэтому и не въ третьемъ моментѣ, т. е. не въ идеѣ самой причины, заключена „трудность“ выведенія идеи причинности. Трудность связана со вторымъ моментомъ, ибо если мы и понимаемъ идею причинности по даннымъ внутренняго опыта, то опытъ этотъ не разъясняетъ кардинальной черты въ принципѣ причинности—необходимости и универсальности. 3) Вѣдь причина не просто связана съ своимъ дѣйствіемъ и его вызываетъ, какъ это мы можемъ заключить на основаніи внутренняго опыта, а связана необходимо и универсально. Эта необходимость и универсальность связи и причины съ

1) II, 119—124.

2) II, 125.

3) II, 126.

дѣйствиємъ и обратно дѣйствія съ причиной и подлежатъ объясненію. Объяснивъ ее, мы легко поймемъ, почему мы не можемъ воспринимать ни факта или событія безъ причины, ни причины безъ того или иного дѣйствія.

Раньше уже говорилось, что все можетъ быть предметомъ мысли, значить могутъ быть предметомъ мысли и дѣйствія. Согласно *принципу познанія* всякое интеллектуальное воспріятіе направлено на сущее, ибо воспринимать интеллектуально—это значить видѣть какую-нибудь вещь въ сущемъ или иначе воспринимать сущее въ его различныхъ детерминаціяхъ. 1) Такъ какъ всякая мысль направлена на сущее, и мысли, направленной на абсолютное *ничто*, быть не можетъ, то все содержаніе нашей мысли можетъ быть раздѣлено или на *сущее* или на *свойства* и *атрибуты* этого сущаго. Дѣйствіе же мы можемъ воспринимать или какъ произведенное нами или какъ нами не произведенное. Въ первомъ случаѣ связь между причиной и дѣйствиємъ намъ очевидна. Во второмъ она не только очевидна, но и *необходима*. Ибо дѣйствіе, по основному принципу разума мыслится нами, какъ нѣкоторая принадлежность сущаго, una cosa appartenente ad un ente 2) и слѣдовательно необходимо предполагаетъ сущее. Изъ трехъ моментовъ закона причинности *дѣйствія*, сущаго и *необходимой связи*, первое дается нашимъ внутреннимъ опытомъ, второе является врожденнымъ, третья же есть не что иное какъ приложеніе *принципа познанія*. 3) Различіе между идеей субстанціи и идеей причины только въ томъ, что идея субстанціи относится къ сущему, взятому въ немъ самомъ, идея же причины относится къ сущему, производящему дѣйствіе и себя такъ или иначе детерминирующему. Но актъ пониманія и въ томъ и другомъ случаѣ существенно тотъ же. „Послѣ доказательства, говоритъ Розмини, философу не можетъ быть возбранено воспользоваться образомъ“, и все свое объясненіе идеи причинности Розмини поясняетъ слѣдующимъ сравненіемъ. Идея неопредѣленнаго бытія—вѣчный и неподвижный объектъ нашего разума—можетъ быть уподоблена чистому листу бумаги, всѣ же детерминаціи и модусы сущаго—различнымъ письменамъ на

1) II, 127.

2) II, 128.

3) II, 129.

этомъ листѣ. Воспринимать детерминаціи или модусы бытія внѣ сущаго такъ же невозможно, какъ невозможно видѣть игру артистовъ на сценѣ безъ одновременнаго воспріятія самой сцены. ¹⁾

Къ чистымъ идеямъ, ничего не заимствующимъ изъ опыта; Розмини относятъ еще *истину, справедливость и красоту*. ²⁾ Но разсмотрѣніе ихъ откладываетъ до другого мѣста, ибо идея справедливости относится къ области этики, идея красоты—къ области эстетики, идея же истины составляетъ основу того ученія о достовѣрности (критериологіи), которое трактуется въ третьей части *Новаго Опыта*.

XI.

Идеями субстанціи и причины для Розмини исчерпывается область *чистыхъ* идей, имѣющихъ прямое отношеніе къ идеологіи. Выведеніемъ ихъ изъ основной идеи неопредѣленнаго бытія выполняется первая часть поставленной задачи. Остается выполнить вторую часть: объяснить происхожденіе идей не-чистыхъ, т.-е. не вполне выводимыхъ изъ идеи неопредѣленнаго бытія и отчасти зависящихъ отъ опыта. Главныя изъ этихъ идей: идея тѣлесной субстанціи или, говоря проще, идея физическаго тѣла и находящаяся въ связи съ ней идеи времени, движенія и пространства.

Идея тѣлесной субстанціи выводится изъ свойствъ нашихъ ощущеній, разсмотрѣнныхъ съ точки зрѣнія принциповъ, изложенныхъ во всемъ предыдущемъ изслѣдованіи. ³⁾ Ощущенія, говоритъ Розмини, предполагаютъ причину, отличную отъ насъ. Въдъ ощущенія суть факты, въ которыхъ мы совершенно пассивны. Факты же пассивные (*i fatti passivi*) суть дѣйствія, причина которыхъ лежитъ внѣ насъ. Факты же, причина которыхъ лежитъ внѣ насъ, предполагаютъ причину, отличную отъ насъ. ⁴⁾ Раньше было доказано, что причина въ собственномъ смыслѣ слова есть не что иное, какъ субстанція. Слѣдовательно, причиной нашихъ ощущеній должна быть признана субстанція и, такъ какъ дѣйствіе субстанціи внутренне связано съ ея сущ-

¹⁾ II, 132.

²⁾ II, 133.

³⁾ II, 153.

⁴⁾ II, 154.

ностью, ибо сила или энергія всякаго сущаго абсолютно неотдѣлимы отъ самаго сущаго, то субстанція, причина нашихъ ощущеній, одноприродна съ ними и внутренно съ ними связана.

Разсматривая наши ощущенія, т.-е. тѣ силы и энергіи, въ которыхъ нами ощущается дѣйствующая субстанція, своимъ дѣйствіемъ вызывающая въ насъ ощущенія, мы можемъ съ полной очевидностью констатировать, что всѣ они, несмотря на все разнообразіе, характеризуются одною чертою: *ограниченностью*.¹⁾ Наши ощущенія и силы, въ нихъ проявляющіяся, не безконечны, а конечны. Слѣдовательно, и субстанція, причина нашихъ ощущеній, по природѣ своей *конечна*. Это положеніе очень важно, потому что по мысли Розмини оно является единственной базой единственно возможнаго доказательства существованія *мысленной субстанціи*. Существованіе подобной субстанціи было рѣшительно отвергнуто въ новой философіи идеалистической системой Беркли. Аргументы Беркли съ перваго взгляда кажутся неопровержимыми. Признавая необходимымъ отыскать причину ощущеній внѣ насъ, Беркли, минуя матерію, прямо переходитъ къ абсолютной субстанціи, къ Богу.²⁾ Но этотъ переходъ возможенъ только потому, что Беркли не обратилъ вниманія на *ограниченность* тѣхъ силъ, которыя вызываютъ ощущенія. Ограниченный и конечный характеръ нашихъ ощущеній опредѣленно препятствуетъ переходить къ субстанціи неограниченной и безконечной. Въ противоположность Беркли Розмини устанавливаетъ положеніе: разъ причина нашихъ ощущеній, будучи одноприродной съ ними, должна непременно быть ограниченной и конечной, то субстанціей, дѣйствующей на наши органы чувствъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть Богъ.³⁾ Мысль Беркли сильна и необходима лишь для приверженцевъ Локковой философіи, въ которой не была понята рефлексія и была отвергнута самостоятельность разума съ его чистыми идеями (субстанціи и причины). Если же субстанція, причина нашихъ ощущеній,—не Богъ, и въ то же время обладаетъ хотя бы относительно самостоятельнымъ бытіемъ, то мы въ правѣ, принимая во вниманіе ея существенныя качества, дать ей названіе тѣла и, значить, тѣлу,

1) II, 155.

2) II, 156—157.

3) II, 156.

матеріальной субстанції, приписать вопреки Беркли объективное существование на ряду съ бытіемъ абсолютнымъ. ¹⁾ Въ такомъ случаѣ различіе между субстанціей и акциденціями съ точки зрѣнія идеологии будетъ заключаться въ томъ, что субстанціальное въ тѣлахъ воспринимается нами первоначально и независимо отъ всего другого (нашего духа или Бога), акцидентальное же обусловлено воспріятіемъ субстанціального и отъ него зависитъ. ²⁾

Такимъ образомъ объяснено происхождение идеи физическаго тѣла вообще. Чтобы объясненіе было полнымъ, остается еще объяснить, какимъ образомъ на основѣ общаго воспріятія тѣла получается 1, воспріятіе *нашего* тѣла и 2, тѣлъ, внѣ насъ находящихся. Розмини устанавливаетъ положеніе: все, что мы знаемъ о тѣлахъ, сводится къ тѣмъ впечатлѣніямъ, которыя они на насъ производятъ. ³⁾ Это говоритъ опытъ, и такъ какъ мы находимся теперь въ сферѣ идей не вполне чистыхъ, то значеніе опыта должно быть для насъ обязательнымъ и авторитетнымъ. ⁴⁾ Въ совокупности нашего чувствованія тѣла мы можемъ различить два существенныхъ момента: оощающее и оощуемое. ⁵⁾ Первое постигается нами основнымъ чувствомъ (*sentimento fondamentale*), второе—органами чувствъ. Наше тѣло постигается нами обоими способами: и основнымъ чувствомъ, и различными органами чувствъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ налицо субъективное воспріятіе тѣла, во второмъ—трансубъективное (*extrasoggettiva*) ⁶⁾. Въ свою очередь въ субъективномъ воспріятіи необходимо различать два момента: во-первыхъ, мы можемъ воспринимать тѣло просто при посредствѣ основного чувства. Во-вторыхъ, мы можемъ воспринимать не само основное чувство, а тѣ его *модификации*, которыя вызваны дѣйствіемъ предметовъ на органы чувствъ. Чувствительныя части нашего тѣла, такъ или иначе афигурованныя (*affetti*), служатъ какъ бы *матеріей* въ этомъ второмъ родѣ воспріятія. Дѣятельность основного чувства, единая по существу, зорко направлена на воспріятіе того *состоянія*, въ которомъ находятся чувствительныя части

1) II, 157—159.

2) II, 160—161.

3) II, 162—163.

4) II, 164.

5) II, 165—166.

6) II, 167.

нашего тѣла. Эта опредѣленная детерминированность ощущенія и есть граница основного чувства, т.-е. граница нашего тѣла. Вѣдь причина той или иной детерминированности, въ которой мы ощущаемъ себя совершенно пассивными, лежитъ въ дѣйствіи тѣлѣ, внѣ насъ находящихся, на наши органы чувствъ, и это уже моментъ транссубъективный.

Основное чувство есть тотъ остатокъ, который остается за вычетомъ всѣхъ опредѣленныхъ переживаній нашего тѣла. Если мы помѣстимся въ совершенную темноту и будемъ пребывать въ совершенной неподвижности, если мы даже изъ воображенія своего изгонимъ рѣшительно всѣ образы и, такъ сказать, отвлечемся отъ всѣхъ переживаній, связанныхъ съ чувствительными частями нашего тѣла—у насъ остается нѣкоторое общее жизненное чувство (*sentimento vitale*) ¹⁾. Что это не только есть (въ чемъ мы убѣждаемся простымъ наблюденіемъ), но и должно быть,—это доказывается во первыхъ тѣмъ, что тѣло наше непрерывно испытываетъ атмосферное давленіе, непрерывно имѣетъ опредѣленную температуру, непрерывно подвергается дѣйствию притяженія, наконецъ, въ немъ непрерывно совершается кровообращеніе ²⁾. Вѣдь если эти и многія другія дѣйствія на наше тѣло и дѣйствія нашего тѣла не попадаютъ въ наше сознаніе, то все же они составляютъ нѣкоторыя незамѣтныя впечатлѣнія, которыя въ совокупности образуютъ основное чувство. Кроме того, какъ могли бы чувствовать ощущенія, связанные съ тѣмъ или другимъ органомъ чувствъ, если бы у насъ не было общей основы для ощущеній—основного чувства ³⁾. Кондильяковская статуя, въ которой ощущенія порождаются прикосновеніемъ извнѣ, Розмини представляется какой-то неизяснимой тайной, чѣмъ-то безусловно превосходящимъ силы естественнаго разума ⁴⁾.

Итакъ, анализъ ощущенія открываетъ въ немъ два момента: моментъ субъективный (основное чувство съ его модификаціями) и моментъ транссубъективный (воспріятіе предмета отличнаго отъ нашего тѣла) ⁵⁾. Оба момента неразрывно связаны другъ съ другомъ и суть интегральныя части всякаго ощущенія. Всякое

¹⁾ II, 172.

²⁾ II, 175—177.

³⁾ II, 184.

⁴⁾ II, 178.

⁵⁾ II, 185.

ощущеніе въ одно и то же время субъективно и трансубъективно. Эту двойственность Розмини отмѣчаетъ даже въ осязательныхъ ощущеніяхъ, которыя онъ согласно Томѣ Аквинскому и Аристотелю (*omnes autem alii sensus fundantur supra tactum*) считаетъ основой всѣхъ другихъ ощущеній. Вѣдь основное чувство, на которомъ зиждутся всѣ ощущенія, есть внутреннее и одновременное осязаніе всего нашего тѣла *tatto interiore*. Въ осязаніи,—прототипѣ всѣхъ другихъ ощущеній, опредѣленно различимы: 1. *ощущающій органъ*—(моментъ субъективный) и *внѣшній агентъ*, производящій ощущение (моментъ трансубъективный) ¹⁾. «Если какая-нибудь субстанція связана съ нами прочно тою связью, которую мы называемъ *жизнью*, то это есть мое субъективное тѣло, производящее на духъ мой постоянно и однообразное дѣйствіе, называемое мною *основнымъ чувствомъ*. Если же этой связи нѣтъ, то субстанція эта для меня постороннее тѣло и можетъ вызывать во мнѣ лишь преходящія и частичныя впечатлѣнія» ²⁾. Существованіе нашего тѣла всегда базируется на свидѣтельствѣ основного чувства. Существованіе другихъ тѣлъ критеріемъ своимъ имѣетъ существованіе нашего тѣла ³⁾. Какъ то, такъ и другое предполагаютъ то фундаментальное утвержденіе существованія тѣлесной субстанціи вообще, которое было сдѣлано выше. Если бы мы не смогли отвергнуть аргументы Беркли и доказать существованіе тѣлесной субстанціи вообще, мы не смогли бы доказать и существованіе какъ нашего тѣла, такъ и тѣлъ, внѣ насъ находящихся. Тѣ отрицательныя инстанціи, которыя обыкновенно приводятся для опроверженія достовѣрности нашего познанія тѣлъ, Розмини считаетъ не имѣющими значенія при его постановкѣ вопроса. Такъ, напр., случай съ человѣкомъ, у котораго ампутировали ногу и который продолжаетъ ощущать боль въ отрѣзанной ногѣ, онъ объясняетъ такъ: боль въ отрѣзанной ногѣ есть модификація основного чувства. Но модификація основного чувства не доказываетъ сама по себѣ существованія тѣла. Вѣдь для этого необходимо было бы протяженность, чувствуемую въ ощущеніи (*estensione sentita colla sensazione*), свести къ протяженности самого основного

1) II, 186—189.

2) II, 190.

3) II, 191.

чувства (all'estensione del sentimento fondamentale). Последняя же, какъ опредѣляемая чувствительными частями тѣла, характеризуется двумя признаками: 1) однообразной и постоянной наличностью и 2. способностью претерпѣвать *различныя* модификаціи. Въ отрѣзанной ногѣ, вызывающей въ основномъ чувствѣ лишь *одну* модификацію—боль, нѣтъ именно способности вызывать *различныя* модификаціи, т.е. не только *болѣть*, но и двигаться, осязать и воздѣйствовать на всѣ наши органы чувствъ. Отрѣзанная нога ощущается, но не основнымъ чувствомъ ¹⁾. Поэтому-то представленіе отрѣзанной ноги по испытываемой боли—обманчиво. Но эта обманчивость нисколько не свидѣтельствуетъ противъ безусловной достовѣрности основного чувства. Такъ же мало, какъ примѣръ съ отрѣзанной ногой, свидѣтельствуетъ противъ достовѣрности основного чувства примѣръ со сновидѣніями. Вопросъ: не сновидѣнія ли и наши реальныя воспріятія, задаваемый «идеалистами», совершенно не обоснованъ. Вѣдь самыя сновидѣнія, могущія насъ ввести въ заблужденіе, лишь въ вопросѣ о существованіи *внѣшнихъ тѣлъ* не могутъ поставить подъ вопросъ существованіе *нашего тѣла*. Мы бы не могли имѣть сонныхъ грѣзъ, если бы не были связаны съ тѣломъ, и лишь тѣло, въ извѣстныхъ условіяхъ, представляетъ намъ этотъ родъ феноменовъ. Словомъ, ошибка возможна въ двухъ случаяхъ: въ воспріятіяхъ *внѣшнихъ тѣлъ* и воспріятіи нашего тѣла, поскольку мы воспринимаемъ его по аналогіи съ внѣшними тѣлами. Но воспріятіе нашего тѣла, поскольку оно дается основнымъ чувствомъ, безусловно достовѣрно, и никакія возраженія скептиковъ не могутъ подорвать этой достовѣрности ³⁾.

ХІІ.

Въ предыдущемъ разсужденіи идея тѣла транссубъективнаго только намѣчена. Необходимо проанализировать эту идею съ *наивозможной тщательностью*. Но такъ какъ идеи транссубъективнаго тѣла логически предшествуютъ идеи *времени, движенія и пространства*, то анализъ идеи транссубъективнаго тѣла долженъ быть предваренъ анализомъ трехъ названныхъ идей ²⁾. Идеи времени, движенія и пространства находятся *посрединѣ* между

¹⁾ II, 192.

²⁾ II, 193.

³⁾ II, 193.

идеей тѣла субъективнаго и идеей тѣла транссубъективнаго; ихъ общимъ источникомъ является субъективное тѣло. Какъ время, такъ движеніе и пространство внутренно связаны съ нашей душевно-тѣлесной организаціей. И въ то же время они въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ конституируютъ наши представленія о тѣлѣ транссубъективномъ.

Первая изъ идей, на которой останавливается Розмини, — идея *времени*. Она получается нами изъ сознанія нашихъ дѣйствій (dalla coscienza delle proprie azioni). Производя какое-нибудь дѣйствіе, говоритъ Розмини, мы чувствуемъ себя ограниченными въ двухъ отношеніяхъ. Въ дѣйствіи нашемъ есть степень напряженности (grado d'intensità) и извѣстная длительность (durata) ¹⁾. До извѣстнаго пункта какъ напряженность, такъ и длительность, могутъ возрастать. Мы даже можемъ вообразить, что онѣ способны къ возрастанію безконечному. Послѣдовательная длительность и есть идея *времени*, la durata successiva é l'idea del tempo ²⁾. Послѣдовательную длительность можетъ имѣть не только наше дѣйствіе, но и всякое другое дѣйствіе. Сравненіе длительности нашего дѣйствія съ длительностью какого-нибудь другого дѣйствія создаетъ измѣреніе *времени* (la misura del tempo). За начало такого измѣренія принимается обыкновенно вращеніе земли вокругъ собственной оси и вокругъ солнца. Если мы хотимъ сохранить постояннымъ количество дѣйствія, то мы должны при сокращеніи длительности увеличить интенсивность, а при уменьшеніи интенсивности увеличить длительность. Вслѣдствіе этой строгой пропорціональности между длительностью и интенсивностью дѣйствія мы имѣемъ право сказать, что «въ предѣлахъ той же самой длительности количество дѣйствія будетъ прямо пропорціонально интенсивности» ³⁾. Отсюда идея *равномѣрности* времени (equabilità del tempo). Взявши дѣйствіе въ его возможности и отвлекшись отъ ограниченія, свойственнаго послѣдовательной длительности, мы приходимъ къ идеѣ чистаго времени. При данной непрерывной интенсивности мѣрою времени является *количество дѣйствія*, и «равномѣрность» времени означаетъ лишь одно и то же количество дѣйствія съ одинаковою степенью интенсивности». Прибавивъ

1) II, 194.

2) II, 194.

3) II, 195.

въ послѣднемъ положеніи къ количеству дѣйствія понятіе возможности, мы получимъ чистую идею *безконечнаго* времени ¹⁾.

Взявши идею времени со стороны *непрерывности* (сплошности *continuita*), мы натываемся на серьезную трудность ²⁾. Какъ мыслить эту непрерывность? Въ опытѣ никакой непрерывности мы не видимъ и не только не видимъ, но и видѣть не можемъ. Въ опытѣ всякій замѣтный эффектъ говоритъ о промежуткахъ во времени, а не о его сплошности. Эффектъ же незамѣтный заставляетъ насъ думать о малыхъ промежуткахъ времени, не поддающихся учету нашихъ чувствъ и опять-таки не о подлинной сплошности ³⁾. Но разъ все, что происходитъ, происходитъ «мгновенно» (*per instanti*), разъ идея времени, какъ мы ее знаемъ изъ опыта, есть не что иное, какъ *отношеніе* между явленіями, или, лучше, между количествами дѣйствія въ тѣ же самыя мгновенья, тогда какой бы то ни былъ опытъ, даже безконечно болѣе тонкій и проникающій, чѣмъ тотъ, на который способенъ человѣкъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ привести непосредственно къ уразумѣнію сплошности времени или къ его непрерывной послѣдовательности ⁴⁾. Кроме того, Розмини отрицаетъ возможность мыслить *безконечное* число. Всякое реальное число ограничено и, значить, конечно. Но тогда не можетъ быть безконечной послѣдовательности вещей или явленій. Другими словами, наблюденіе надъ реальными вещами не можетъ дать идеи сплошного времени или непрерывной послѣдовательности, потому что непрерывная послѣдовательность требуетъ безконечнаго числа безконечно малыхъ моментовъ. Значить, непрерывная послѣдовательность какого-нибудь реального явленія абсурдна ⁵⁾.

И все же, несмотря на это, наша идея времени носитъ непрерывный характеръ. Это означаетъ прежде всего, что время, поскольку мы его наблюдаемъ въ опытѣ въ чистѣйшемъ смыслѣ, феноменально и иллюзорно (*puramente fenomenale ed illusoria*) ⁶⁾. Это означаетъ, во-вторыхъ, что идея сплошного времени, ко-

¹⁾ II, 195—196.

²⁾ II, 196.

³⁾ II, 197.

⁴⁾ II, 198.

⁵⁾ II, 199—201.

⁶⁾ II, 202.

торой мы обладаемъ, источникомъ своимъ имѣть не опытъ, а нѣчто другое. Что же именно? Нашъ умъ съ его идеей чистой возможности. Мы мыслимъ время абстрактно, какъ нѣчто такое, въ чемъ въ каждый моментъ *можетъ* имѣть начало какое-нибудь явленіе. При чемъ въ смыслѣ *возможности* начала (или конца) какого-нибудь явленія—всѣ моменты времени для нашей абстрактной мысли равны и безусловно одинаковы. Эта одинаковость и дѣлаетъ нашу идею времени непрерывной и сплошной, ибо въ смыслѣ возможности начала (или конца) какого-нибудь явленія моменты времени неразличимы ¹⁾.

Абсурдно то, что внутренне противорѣчиво. Таинственно то, что необъяснимо. Непрерывность реального слѣдованія абсурдна. Непрерывность чистаго времени таинственна. Кантъ былъ не правъ, помѣщая время въ разрядъ а priori. Идея времени апостериорна и образуется разумомъ черезъ отвлеченіе отъ явленій. Поэтому-то разумъ въ своей высшей дѣятельности—внѣ времени, ибо въ сужденіяхъ а priori разумъ отъ времени не зависитъ, что было признаваемо старыми мыслителями, напр. Фомою Аквинскимъ или Бонавентурою ²⁾.

XIII.

Съ идеей времени тѣсно связана идея движенія. Вѣдь движеніе есть одно изъ тѣхъ замѣтныхъ послѣдовательныхъ дѣйствій, которыми образуется и которыми измѣряется время. Движеніе бываетъ активнымъ (движеніе нашего тѣла, нами самими вызываемое), пассивнымъ (движеніе нашего тѣла, вызванное какою-нибудь постороннею силою). И такъ какъ движеніе есть нѣкоторое состояніе тѣла нашего или тѣлъ внѣшнихъ, то оно и воспринимается нами сообразно тѣмъ тремъ способамъ, какими воспринимается нами тѣло, т. е. 1) *субъективно*, при посредствѣ основного чувства; 2) *субъективно*, при посредствѣ пріобрѣтенной чувствительности, представляющей развитіе основного чувства, и 3) *транссубъективно*, при посредствѣ органовъ чувствъ. Такъ какъ о тѣлѣ транссубъективномъ будетъ сказано ниже, то пока Розмини говоритъ преимущественно о двухъ первыхъ способахъ воспріятія движенія ³⁾.

1) II, 203.

2) II, 204.

3) II, 205.

Мы обладаемъ способностью двигать наше тѣло. Что это за способность? Мы видѣли, что основное чувство даетъ намъ возможность воспринимать непосредственно тѣло въ его наличномъ состояніи, состояніе же тѣла связано съ протяженіемъ. Поэтому способность двигать тѣло, поскольку мы можемъ судить объ этомъ на основаніи наблюденія, есть нѣкоторая власть души надъ своимъ основнымъ чувствомъ, власть, имѣющая объектомъ своимъ измѣненіе модусовъ основного чувства. Новый модусъ этого чувства есть новое протяженіе. Поэтому способность души измѣнять модусъ основного чувства называется способностью мѣнять пространство или двигаться въ немъ ¹⁾. При чемъ это активное движеніе или можетъ восприниматься «внутреннимъ чувствомъ сознанія или же внѣшними ощущеніями»; движеніе же пассивное мы можемъ воспринимать лишь внѣшними ощущеніями. Если какая-нибудь внѣшняя сила переноситъ насъ съ одного мѣста на другое безъ всякаго воздѣйствія на наши чувства, тогда о *движеніи* мы можемъ судить лишь по его результатамъ, т.-е. по той измѣненной обстановкѣ, въ которую мы попадаемъ ²⁾.

Когда въ какомъ-нибудь чувствительномъ органѣ нашемъ происходитъ движеніе, мы чувствуемъ, что чувствительныя частицы этого органа принимаютъ новую фигуру по сравненію съ той, которую мы чувствовали раньше при посредствѣ основного чувства. Но движеніе въ данномъ случаѣ не ощущается само по себѣ, а лишь по измѣненію въ *положеніи* того чувствительнаго органа, который всегда ощущается нами въ томъ положеніи, которое онъ занимаетъ ³⁾. Слѣдовательно, мы ощущаемъ не движеніе органа въ собственномъ смыслѣ слова, а лишь его «чувствительное состояніе» (*il suo stato sensibile*). Если разсмотримъ ближе чувство, которымъ мы воспринимаемъ движеніе чувствительныхъ частей тѣла, мы увидимъ въ немъ три момента: 1) это чувство характеризуется болью или удовольствіемъ, разлитымъ по опредѣленной протяженности, имѣющей свою форму; 2) форма этого протяженія можетъ мѣняться вслѣдствіе относительнаго движенія своихъ частей, и чувство, разливаясь по протяженію

1) II, 206.

2) II, 207.

3) II, 208.

зо всѣхъ послѣдовательныхъ его измѣненіяхъ, воспринимаетъ и эсѣ послѣдовательныя формы, имъ принимаемыя; 3) слѣдовательно, субъективное чувство воспринимаетъ движеніе специфически, какъ измѣненіе, происходящее въ формѣ (figura) органа и именно въ той части органа, въ которой дѣйствуетъ внѣшняя сила, его измѣняющая и вызывающая ощущение ¹⁾.

Непрерывность движенія (continuita del moto) вызываетъ тѣ же самыя трудности, что и непрерывность времени. Наблюденіе не можетъ обосновать сплошности движенія ²⁾. Оно говоритъ лишь о сплошности въ чисто-феноменальномъ смыслѣ. Такъ же какъ въ вопросѣ о времени, приходится перейти на почву разсужденія (tentare la via del ragionamento) и идею сплошности движенія, имѣющуюся у насъ, объяснить *возможностью* мыслить начало или конецъ движенія въ любой (т.-е. абсолютно безразлично какой) моментъ времени и въ любомъ пунктѣ пространства ³⁾.

Непосредственно вслѣдъ за движеніемъ Розмини говоритъ о пространствѣ. Пространство есть не что иное, какъ обратная идея, полученная изъ сравненія различныхъ «протяженій» нашего тѣла. Какъ и всякая абстрактная идея, пространство, послѣ своего образованія, можетъ существовать въ насъ независимо отъ представленія о тѣлахъ. Пространство въ абстрактномъ смыслѣ *безконечно и непрерывно*. Безконечность получается отъ прибавленія къ нашей идеѣ двигать свое тѣло идеи универсальной возможности. Вѣдь разъ мы можемъ вообразать или мыслить протяженность нашего тѣла повторенной (replicata) безконечное число разъ,—мы этимъ самымъ имѣемъ идею безконечнаго пространства ⁴⁾. Непрерывность пространства получается нами изъ возможности относить ощущение къ любому пункту нашей чувствительности ⁵⁾. Непрерывность или сплошность пространства обозначаетъ, что оно не имѣетъ частей, раздѣленія или промежутковъ. Если мы можемъ мыслить идею безконечнаго пространства вышеуказаннымъ путемъ, то можемъ также ограничить нашу мысль и думать не о всѣхъ возможныхъ «репликаціяхъ» на-

¹⁾ II, 209.

²⁾ II, 211.

³⁾ II, 212—213.

⁴⁾ II, 213.

⁵⁾ II, 215.

шей протяженности, а только о нѣкоторыхъ. Отсюда идея ограниченнаго пространства, напр., площади или чего-нибудь другого. Но и эта площадь не имѣетъ частей въ себѣ, т.-е. она непрерывна, хотя и не ограничена. Такихъ ограниченныхъ пространствъ я могу представлять сколько угодно, но каждое изъ нихъ, большое или малое, всегда непрерывно ¹⁾. Это и заставляетъ насъ думать, что малыя пространства суть части большихъ. На самомъ же дѣлѣ они не реальныя части, а лишь идеальныя, и представленія о нихъ, какъ частяхъ, образуются иными актами ума по сравненію съ актами ограниченія возможныхъ «репликацій» пространства. Поэтому-то безконечная дѣлимость пространства есть не что иное, какъ возможность повторять безконечно (*ripetere indefinitamente*) ограниченіе пространства, нами мыслимаго, или, какъ говоритъ св. Тома Аквинскій, — «пространство имѣетъ безконечное число частей потенциально и ни одной актуально» ²⁾.

XIV.

Идеи времени, движенія и пространства, только что проанализированныя, даютъ возможность ближе и основательнѣе рассмотреть идею транссубъективнаго тѣла, о которомъ выше было сказано только вскользь.

Всѣ чувства даютъ намъ воспріятіе чего-то отличнаго отъ насъ. Отличное отъ насъ—это значитъ отличное отъ нашего духа. Но отличное отъ нашего духа можетъ быть и чѣмъ-то непространственнымъ. Чувства же даютъ намъ воспріятіе чего-то отличнаго отъ насъ и пространственнаго. Отличное отъ насъ и пространственное есть то, что находится внѣ нашего тѣла: поэтому нужно различать между понятіемъ отличнаго отъ насъ (*diverso da noi*) и понятіемъ того, что *внѣ* насъ (*fuori di noi*) ³⁾. Тѣло наше ощущается основнымъ чувствомъ. То, что ощущается какъ внѣшнее этому чувству, не есть уже наше тѣло. Цвѣты, звуки, запахи ничего общаго не имѣютъ съ органами ихъ воспринимающими, потому что для этихъ ощущеній тѣло наше даетъ только матерію. И если даже къ нимъ примѣшивается

¹⁾ II, 216.

²⁾ II, 217.

³⁾ II, 218.

ощущеніе нашего тѣла, то все же то, что мы въ нихъ воспринимаемъ, не есть наше тѣло.

Осязаніе воспринимаетъ лишь поверхности тѣлъ. Дѣйствіе, производимое на наши органы поверхностью тѣлъ, существенно отлично отъ чувствованія самого задѣтаго органа чувствъ. Это есть чувство, имѣющее терминомъ своимъ нѣчто протяженное и распространяющееся на поверхностную протяженность¹⁾ (in una estensione superficiale). Если мы къ осязанію прибавимъ двигательную способность (facoltà locomotrice), то у насъ получится идея пространства о трехъ измѣреніяхъ. Слѣдовательно, идея пространства имѣетъ двойной источникъ: 1) основное чувство и связанную съ нимъ способность самопроизвольнаго движенія нашего тѣла; 2) осязательныя ощущенія въ сопровожденіи той же способности. По природѣ своей первый источникъ съ трудомъ поддается анализу, второй же сравнительно очень легко²⁾. Пространство, воспринятое первымъ способомъ, и пространство, воспринятое вторымъ способомъ—*тождественны*, ибо терминомъ осязательнаго ощущенія является та самая поверхность, которой оканчивается внѣшняя протяженность. Въ ней объединяются субъективный и транссубъективный моменты воспріятія. Тождественность этихъ двухъ пространствъ, т.-е., протяженности нашего тѣла и протяженности тѣлъ намъ внѣшнихъ, образуетъ переходъ отъ идеи нашего тѣла къ идеѣ тѣла внѣшняго, или какъ бы естественный мостъ между ними³⁾. «Такимъ образомъ, мы воспринимаемъ: 1) внѣшнее дѣйствіе и 2) поверхность, которой кончается внѣшнее дѣйствіе; и этимъ воспринимаемъ два существенныхъ свойства тѣла, общихъ какъ нашему тѣлу, такъ и тѣламъ внѣшнимъ; мы убѣждаемся, что тутъ два тѣла, что оба они имѣютъ одну тѣлесную природу, хотя и производятъ на насъ совершенно различныя дѣйствія“⁴⁾.

Нѣкоторые считаютъ, что тѣлесной субстанціи по природѣ свойственна множественность. Но, какъ уже замѣтилъ Лейбницъ, никакой «природѣ» не можетъ принадлежать существенно множественность, и послѣдняя всегда есть нѣчто составное изъ мно-

1) II, 219.

2) II, 221.

3) II, 220.

4) II, 222.

5) II, 223.

гихъ «природъ» ¹⁾). Въ нашемъ тѣлѣ мы наблюдаемъ совершенное единство, единую расчлененную и организованную систему частей, органовъ, ощущеній ²⁾). Но такъ какъ въ каждомъ минимальномъ элементѣ нашей чувствительности мы можемъ различить двѣ стороны: *ощущеніе* и *протяженіе*, то можно сказать, что «въ нашемъ тѣлѣ мы воспринимаемъ съ одинаковой достовѣрностью какъ множественность, такъ и единство» ³⁾). Чтобы устранить всякія недоразумѣнія, Розмини здѣсь же дѣлаетъ важное различіе между *тѣломъ* и *принципомъ* тѣлесности. Мы называемъ вещи въ зависимости отъ того, какъ ихъ интеллектуально воспринимаемъ. Поэтому подъ тѣломъ Розмини разумѣетъ то, что называютъ тѣломъ всѣ люди. Понятіе тѣла складывается изъ двухъ элементовъ: 1) изъ дѣйствія, производимаго на насъ и 2) протяженности, по которой располагается это дѣйствіе, и соответствующее ему наше страдательное состояніе. Дѣйствіе, которое бы на насъ никакъ не дѣйствовало, мы и назвать никакъ не можемъ. Слѣдовательно, мы познаемъ и называемъ какой-нибудь агентъ ровно постольку, поскольку онъ дѣйствуетъ на насъ. Поэтому и названіе *тѣла* мы даемъ тому, что на насъ дѣйствуетъ, какъ тѣло, и что мы *знаемъ*, какъ тѣло. Впрочемъ возможно, что агентъ, дѣйствующій на насъ, какъ тѣло, можетъ имѣть и неизвѣстныя скрытыя отъ насъ свойства, но не ихъ мы разумѣемъ подъ словомъ «тѣло». Для ихъ обозначенія, чтобы не было путаницы, нужно новое понятіе, и Розмини его называетъ *принципомъ тѣлесности*—*principio corporeo* ⁴⁾).

Говоря о тѣлѣ въ собственномъ смыслѣ, мы можемъ сказать, что оно носитъ множественный характеръ. Множественность тѣлъ вытекаетъ изъ множественности ощущеній, полученныхъ во множествѣ пунктовъ пространства. Въдѣ въ каждомъ мѣстѣ, гдѣ мы испытываемъ ощущеніе, распространяющееся по нѣкоторому протяженію, мы должны признать наличность агента, снабженнаго всѣми чертами тѣла ⁵⁾). Съ другой стороны, принципъ всегда есть дѣйствіе (ощущеніе)—тамъ есть и «дѣйствующая сила»—приводитъ къ заключенію, что тамъ, гдѣ ощущеніе не-

¹⁾ II, 224.

²⁾ II, 225.

³⁾ II, 225.

⁴⁾ II, 226.

⁵⁾ II, 227.

прерывно и одинаково во всѣхъ пунктахъ своего протяженія, тамъ должна быть и соотвѣтственная дѣйствующая сила. И если въ ощущеніи нѣтъ промежутковъ, то нѣтъ промежутковъ и въ тѣлѣ. Слѣдовательно, разъ непрерывно ощущеніе—непрерывно и тѣло, его вызывающее ¹⁾. Въ такомъ случаѣ теорія Лейбница, сводящая матерію къ математическимъ точкамъ, должна быть признана совершенно неправильной. Вѣдъ тѣла, будучи несомнѣнно множественными, обладаютъ опредѣленной сплошностью протяженія (*estensione continua*). «Простыя точки» Лейбница, какъ непротяженныя, не подлежатъ воспріятію нашихъ чувствъ, слѣдовательно,—говорить Розмини, онѣ и не тѣла. Лейбницъ смѣшалъ тѣло съ принципомъ тѣлесности, и его теорія относится къ принципу тѣлесности, а не къ тѣлу. Тѣло намъ извѣстно, принципъ же тѣлесности—неизвѣстенъ. Значить, ошибка Лейбница въ томъ, что онъ построилъ теорію того, что намъ въ тѣлахъ неизвѣстно, считая ее относящейся къ тому, что намъ въ тѣлахъ извѣстно ²⁾.

Граница между тѣмъ, что въ нашемъ воспріятіи тѣла субъективно и что транссубъективно, проводится на основаніи слѣдующаго принципа: «все, что входитъ въ ощущеніе, какъ такое,—субъективно; все, что входитъ въ понятіе нашей пассивности, удостовѣряемой нашимъ сознаніемъ,—транссубъективно». Примѣняя этотъ принципъ къ ощущенію, мы въ общихъ чертахъ получимъ такое дѣленіе субъективныхъ и транссубъективныхъ моментовъ въ воспріятіи тѣла:

1) Сознаніе удостовѣряетъ насъ, что въ ощущеніи мы испытываемъ пассивное состояніе, т.-е. воспринимаемъ нѣкоторую *силу* въ актуальномъ состояніи. Слѣдовательно, сила есть первый транссубъективный элементъ воспріятія.

2) Сознаніе удостовѣряетъ насъ, что воздѣйствій или силъ, нами ощущаемыхъ, много. Слѣдовательно, *множественность тѣлъ* есть второй транссубъективный элементъ воспріятія.

3) «Сознаніе, а также разсужденіе удостовѣряютъ насъ, что множественность силы такова, что въ предѣлахъ даннаго протяженія нельзя найти ни одного пункта, въ которомъ бы не было дѣйствующей силы, и слѣдовательно отъ идеи множе-

1) Ц, 228.

2) 229—232.

ственности мы приведены къ несомнѣнному заключенію о *слонной протяженности*, которая и составляетъ третій моментъ транс-субъективнаго воспріятія тѣла¹⁾.

Эти три основныхъ элемента заключаютъ въ себѣ множество другихъ транссубъективныхъ элементовъ, до которыхъ можно дойти слѣдующимъ простымъ анализомъ. Сила дѣйствуетъ на духъ нашъ *опредѣленнымъ* способомъ. Этотъ способъ опредѣляется субъективными результатами, которые сила въ насъ производитъ, т.-е. удовольствіемъ, неудовольствіемъ, тепломъ, свѣтомъ, цвѣтомъ, запахами и т. д. Всѣмъ этимъ видамъ ощущеній (дѣйствіямъ одной и той же силы) должно соотвѣтствовать такое же количество *способностей* или силъ (*attitudini o potenze*) произвести ихъ, способностей, исходящихъ всецѣло изъ той силы, которая составляетъ сущность тѣла или лучше—само тѣло. Слѣдовательно, первое качество тѣла порождаетъ много другихъ качествъ, т.-е. всѣ тѣ *положенія*, которыя варьируютъ результатъ дѣйствія¹⁾. Точно также *протяженіе* въ соединеніи съ *силой* даетъ начало огромному количеству транссубъективныхъ свойствъ тѣла: подвижности, формѣ, дѣлимости, непроницаемости и т. д. Изъ этого можно заключить, что знаменитое раздѣленіе свойствъ на первичныя и вторичныя зиждется въ самой природѣ вещей. Розмини стоитъ только за переимѣну названія и предлагаетъ называть первичныя свойства транссубъективными, вторичныя же субъективными²⁾.

Если транссубъективный моментъ воспріятія характеризуется главнымъ образомъ тремя вышеназванными пунктами, то субъективный моментъ воспріятія сводится въ общихъ чертахъ къ тому, что остается въ воспріятіи за вычетомъ всего транссубъективнаго³⁾.

На основѣ этого общаго различенія Розмини и пытается болѣе конкретно опредѣлить⁴⁾ субъективный и транссубъективный моменты въ различныхъ ощущеніяхъ (главнымъ образомъ, зрительныхъ), не прибавляя, впрочемъ, существеннаго къ тому, что нами уже сказано.

Здѣсь кончаются *основы идеологии*. Розмини выполнилъ свое

1) II, 237.

2) II, 238.

3) II, 238—240.

4) II, 241—271.

задачу. Онъ показалъ, какъ изъ идеи неопредѣленнаго бытія выводятся, во-первыхъ, чистыя идеи субстанціи и причины, ничего не заимствующія изъ чувствъ, и во-вторыхъ, смѣшанныя идеи: тѣлесной субстанціи, взятой вообще, времени, движенія, пространства и, наконецъ, опредѣленныхъ тѣлъ въ частности. Не входя въ критику этого выведенія или, вѣрнѣе, построенія (что будетъ сдѣлано въ другомъ мѣстѣ), мы можемъ сказать, что самая постановка проблемы выведенія всей массы идей, имѣющихся въ человѣческомъ разумѣ, изъ единого основнаго принципа, и настойчивыя попытки ея разрѣшить *in extenso*,—глубоко соотвѣтствуютъ самымъ существеннымъ задачамъ философіи и, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, самымъ рѣшительнымъ образомъ содѣйствуютъ правильному и критическому разрѣшенію основнаго гносеологическаго вопроса о внутреннемъ и существенномъ *самоопредѣленіи* философскаго разума.

. В. Эрнь.

Понятіе „симпатіи“ въ философіи Д. Юма.

I.

Какъ извѣстно, первый томъ «Трактата о человѣческой природѣ» Д. Юма посвященъ имъ разсмотрѣнію гносеологическихъ проблемъ: анализу понятій причинности и субстанціи, вопросу о реальности внѣшняго міра и т. п. Немало вниманія удѣляетъ онъ тамъ и проблемѣ о духовной субстанціи, или о нашемъ «я», при чемъ въ результатѣ тщательно произведеннаго анализа получается полное отрицаніе понятія я, какъ метафизической сущности, и выводъ, что оно представляетъ собою не что иное, какъ связку, или совокупность отдѣльныхъ перцепцій. «Когда я самымъ интимнымъ образомъ вникаю въ то, что называю своимъ «я», говоритъ Юмъ», я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцію: тепла или холода, свѣта или тѣни, любви или ненависти, страданія или удовольствія. Я никакъ не могу поймать свое «я» отдѣльно отъ перцепцій и никакъ не могу подмѣтить ничего, кромѣ какой-нибудь перцепціи»¹⁾. И далѣе «когда я начинаю наблюдать себя, свое я, я никогда не сознаю его отдѣльно отъ одной или нѣсколькихъ перцепцій, я вообще ничего не сознаю, кромѣ перцепцій. Слѣдовательно, совокупность ихъ и образуетъ «я»²⁾. «Если же кто-нибудь, послѣ серьезнаго и непредубѣжденнаго размышленія, будетъ все таки думать, что у него иное представленіе объ его «я», то я долженъ сознаться, что не могу долѣе разсуждать съ нимъ. Единственное, что я могу допустить, это—что онъ такъ же правъ, какъ и я,

¹⁾ Treatise on Human Nature, by D. Hume, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, v. I, p. 534.

²⁾ Ibid., Appendix, p. 558.

и что мы существенно разнимся другъ отъ друга въ данномъ отношеніи. Онъ, можетъ быть, сознаетъ въ себѣ нѣчто простое и непрерывное, которое и называетъ своимъ «я», тогда какъ я увѣренъ, что во мнѣ такого принципа нѣтъ»¹⁾.

Итакъ, рѣшивъ вопросъ о природѣ нашего «я» исключительно эмпирическимъ путемъ, при помощи самонаблюденія, Юмъ какъ бы готовъ допустить возможность того, что самонаблюденіе другихъ людей можетъ привести ихъ къ иному результату,—но, конечно, это только полемическій пріемъ, только вызовъ, долженствующій привести каждаго, кто ограничится чистымъ самонаблюденіемъ, безъ примѣси метафизическихъ хитросплетеній, къ выводу, сдѣланному самимъ Юмомъ.

«Оставляя въ сторонѣ подобнаго рода метафизиковъ, я рѣшаюсь утверждать относительно остальныхъ людей, что они не что иное, какъ связка или совокупность различныхъ перцепцій, слѣдующихъ другъ за другомъ съ непостижимой быстротой и находящихся въ постоянномъ теченіи, въ постоянномъ движеніи»²⁾.

Такимъ образомъ, выводъ относительно своего индивидуальнаго я Юмъ распространяетъ и на всѣ другія я, на всѣ другія человѣческія сознанія; вопросъ же о томъ, существуютъ ли эти другія я, эти чужія сознанія, не поднимается имъ: скептическая позиція, принятая имъ по отношенію къ понятію субстанціи, къ проблемѣ о реальности внѣшняго міра, къ достовѣрности принципа причинности и т. п.,—тутъ не выдерживается имъ, и реальность чужихъ сознаній ни разу не подвергается сомнѣнію, хотя исходная точка философіи Юма, признаніе «я», этой связи перцепцій, за единственный источникъ нашего познанія, должна была бы привести его къ полному солипсизму, если бы была проведена послѣдовательно.

Но если признаніе реальности чужой душевной жизни представляетъ собою молчаливый, безсознательный постулатъ философіи Юма, то можно было бы все же ожидать, что онъ затронетъ въ своей теоріи знанія вопросъ о томъ, какимъ образомъ мы узнаемъ о чужой душевной жизни, и если это знаніе можетъ быть лишь эмпирическимъ (такъ какъ рациональное ограничено тѣсными рамками опредѣленія отношеній между идеями), то какъ

1) Ibid., p. 534.

2) Ibid.

протекает данный познавательный процесс и может ли онъ быть объясненъ изъ тѣхъ принциповъ, къ которымъ Юмъ сводитъ всякое наше эмпирическое знаніе. И конечно, трактовку этой проблемы всего скорѣе можно было бы ожидать въ первомъ томѣ «Трактата», посвященномъ разработкѣ вопросовъ о познаніи.

Однако, противъ всякаго ожиданія, вопросъ этотъ разсматривается во 2-мъ томѣ, содержащемъ въ себѣ психологію аффектовъ и воли, и совершенно не затрагивающемъ самостоятельныхъ гносеологическихъ проблемъ; въ самомъ дѣлѣ, всѣ выводы гносеологическаго характера, сдѣланные Юмомъ въ 1-мъ томѣ «Трактата», тутъ только находятъ себѣ новое примѣненіе и подтвержденіе. Да и сама проблема о нашемъ знаніи чужой душевной жизни не формулируется имъ рѣзко и опредѣленно, какъ самостоятельная проблема: онъ какъ бы попутно наталкивается на нее при разборѣ совѣмъ постороннихъ вопросовъ, на первый взглядъ ничего общаго съ нею не имѣющихъ. Юмъ анализируетъ нашу эмоциональную жизнь, вскрываетъ элементы, изъ которыхъ она складывается, а также отношенія между этими элементами, все бѣльшая сложность которыхъ ведетъ къ образованію и болѣе сложныхъ аффектовъ. И вотъ, при разсмотрѣніи вторичныхъ причинъ аффектовъ гордости и униженности, онъ наталкивается, какъ на факторъ, играющій большую роль при объясненіи этихъ аффектовъ, на наше сознаніе мнѣній и чувствованій другихъ людей; это заставляетъ его ввести въ свой анализъ новый принципъ—«симпатію», широко примѣняемый имъ затѣмъ съ одной стороны—въ психологіи чувствованій, для объясненія цѣлаго ряда аффектовъ, съ другой—въ этикѣ, при изслѣдованіи возникновенія нравственности, и наконецъ—даже при анализѣ эстетическаго чувства.

Но анализъ этого же принципа «симпатіи» является и единственнымъ отвѣтомъ на поставленный нами выше вопросъ: какъ объясняетъ Юмъ процессъ познанія нами чужой душевной жизни? «Ни одинъ чужой аффектъ», говоритъ Юмъ, «не открывается нашему духу непосредственно; мы воспринимаемъ лишь его причины или дѣйствія; отъ *последнихъ* мы заключаемъ къ аффекту» ¹⁾. «Когда я вижу дѣйствія какого-нибудь аффекта въ жестахъ или голосѣ какого-нибудь лица, духъ мой тотчасъ же переходитъ отъ

¹⁾ Treatise on Human Nature, by D. Hume, v. II, p. 336.

этихъ дѣйствій къ ихъ причинамъ и образуетъ живую идею объ аффектѣ»¹⁾.—«Всякій аффектъ сперва узнается нами только по своимъ дѣйствіямъ, по тѣмъ внѣшнимъ знакамъ въ выраженіи и рѣчи, которые вызываютъ въ насъ идею о немъ»²⁾.

Итакъ, мы не можемъ воспринимать непосредственно чужой душевной жизни: нашему воспріятію доступны лишь извѣстные внѣшніе знаки—жесты, мимика лица, интонація голоса, на основаніи которыхъ мы заключаемъ о томъ, что находящіяся передъ нами лица испытываютъ тѣ или иныя состоянія. Но, разумѣется, такого рода заключеніе предполагаетъ, что мы уже обладаемъ знаніемъ о причинной связи между указанными внѣшними знаками и опредѣленными душевными явленіями. Откуда же почерпаемъ мы это знаніе? Самъ Юмъ опять-таки не задается этимъ вопросомъ; онъ пользуется нашимъ знаніемъ указанной причинной связи въ его готовомъ видѣ и не разсматриваетъ ни генезиса его, ни степени его достовѣрности. Однако, исходя изъ его собственныхъ выводовъ о возникновеніи всякой причинной связи, нетрудно представить себѣ, какъ онъ могъ бы нарисовать картину подобнаго генезиса.

Для установленія отношенія причинности между двумя перцепціями необходимо повторное наблюденіе ихъ постоянной связи; если, положимъ, во мнѣ возникла увѣренность, что какое-нибудь внѣшнее проявленіе, напримѣръ слезы, является дѣйствіемъ нѣкотораго переживанія,—хотя бы печали,—какъ его причины, то я долженъ былъ неоднократно и постоянно воспринимать ихъ въ связи другъ съ другомъ. Но вѣдь чужія душевныя переживанія недоступны моему непосредственному наблюденію; значитъ, я могъ воспринимать эту связь лишь путемъ самонаблюденія: чувство печали, испытываемое мною, неоднократно вызывало, какъ свое дѣйствіе, слезы на моихъ глазахъ, и, вслѣдствіе постоянного наблюденія, связь между этими двумя явленіями настолько укрѣпилась, что воспріятіе одного изъ нихъ прямо принуждаетъ меня къ образованію идеи о другомъ; но вѣдь, по мнѣнію Юма, причинная связь объектовъ и сводится къ такому постоянному ихъ соединенію³⁾.

¹⁾ Treatise, p. 335.¹

²⁾ Ibidem, p. 111.

³⁾ Ibidem, v. I, p. 465.

Далѣ, если мнѣ придется воспринять дѣйствіе указаннаго душевнаго переживанія, слезы, на другомъ человѣкѣ, то это воспріятіе тотчасъ же заставитъ духъ мой образовать идею о ея причинѣ, о чувствѣ горя или печали, — только чувства эти, всегда испытываемыя мною при данныхъ условіяхъ, теперь представляются мнѣ, какъ принадлежащія другому лицу, *объективируются* мною. «Очевидно», говоритъ Юмъ, «что эти (душевныя) движенія сперва появляются въ *нашемъ* духѣ, какъ простыя идеи, которыя мы представляемъ себѣ принадлежащими другому лицу, какъ всякій другой фактъ» ¹⁾.

Такимъ образомъ, мое заключеніе о томъ, что и другіе люди переживаютъ тѣ же душевныя явленія, которыя испытывались мною въ связи съ извѣстными внѣшними знаками, является заключеніемъ о нѣкоторомъ фактѣ, а всѣ такія заключенія всегда основаны, по мнѣнію Юма, на связи причины и дѣйствія ²⁾. Стало-быть, и тому знанію, которое дается намъ этимъ заключеніемъ, присуща вся та достовѣрность, которая доступна вообще всякому нашему знанію, основанному на законѣ причинности и имѣющему своимъ источникомъ опытъ. Эта достовѣрность сводится къ вѣрѣ въ реальность объекта, о которомъ мы заключаемъ, а единственнымъ объективнымъ критеріемъ этой достовѣрности является *живость идеи*, возникающей въ нашемъ сознаніи при заключеніи къ ней, какъ къ дѣйствию или причинѣ нѣ котораго воспринимаемаго нами факта ³⁾. Вся разница между нашими заключеніями о фактахъ внѣшняго міра и о чужихъ душевныхъ переживаніяхъ сводится, повидимому, къ тому, что въ первомъ случаѣ наша «вѣра въ реальность факта» можетъ, при случаѣ, получить подтвержденіе, если опытъ дастъ намъ возможность воспринять тотъ фактъ, о существованіи котораго мы заключаемъ въ виду наличности его дѣйствія или причины. Мои же заключенія о переживаніи другими людьми аффектовъ, сходныхъ съ моими, навсегда ограничены рамками «вѣры въ реальность» данныхъ фактовъ; имъ никогда не суждено получить болѣе сильнаго подтвержденія, такъ какъ чужія душевныя явленія никогда не могутъ быть мною восприняты.

1) Treatise, v. II, p. 113.

2) Ibidem, v. I, p. 466.

3) Ibidem, v. I, p. 396: «Вѣра есть живая идея, связанная отношеніемъ, или ассоциированная съ наличнымъ впечатлѣніемъ».

Однако процессъ познанія нами чужой душевной жизни не останавливается въ описаніи Юма на простомъ заключеніи отъ воспріятія извѣстныхъ внѣшнихъ знаковъ къ переживанію другими лицами тѣхъ или иныхъ душевныхъ явленій: идея о чужомъ аффектѣ, сперва возникающая въ моемъ духѣ, «тотчасъ же превращается во впечатлѣніе и пріобрѣтаетъ такую степень силы и живости, что становится самымъ аффектомъ и производитъ въ насъ такую же эмоцію, какъ всякій первичный аффектъ» ¹⁾).

Это превращеніе идеи аффекта въ самый аффектъ и составляетъ сущность принципа «симпатіи» ²⁾), которому Юмъ удѣляетъ такую большую роль во 2-мъ томѣ своего «Трактата». Быть-можетъ, это введеніе эмоциональнаго элемента въ процессъ познанія чужой душевной жизни и объясняетъ тотъ фактъ, что весь этотъ процессъ разсматривается не въ той части «Трактата», которая посвящена изслѣдованію природы нашего знанія: вѣдь если въ первой своей половинѣ, т.-е. въ заключеніи отъ внѣшнихъ знаковъ къ реальности чужихъ душевныхъ переживаній, указанный процессъ является только частнымъ примѣненіемъ закона причинности, то, благодаря включенію въ него принципа «симпатіи», онъ примыкаетъ къ нашей аффективной жизни, изслѣдуемой Юмомъ во 2-мъ томѣ «Трактата».

Это превращеніе идеи аффекта въ самый аффектъ совершается мгновенно ³⁾); убѣдить же насъ въ реальности его можетъ простѣйшій опытъ ⁴⁾): достаточно того, чтобы я очутился передъ лицомъ весело настроеннаго человѣка, и мое настроеніе тотчасъ же улучшится; наоборотъ, чужой гнѣвъ, чужая печаль тотчасъ же отражаются на мнѣ пониженіемъ моего настроенія. Такимъ образомъ, чужія чувствованія какъ бы передаются, сообщаются мнѣ, заражаютъ меня. Особенно ярко это сказывается въ тѣхъ случаяхъ, когда мнѣнія и чувствованія другого человѣка противорѣчатъ моимъ и тѣмъ не менѣе не остаются безъ воздѣйствія на меня: если я веду горячій споръ съ кѣмъ-нибудь, если я принимаю, такъ сказать, къ сердцу возраженія своего противника, то это происходитъ лишь потому, что я хоть на минуту

1) Treatise, v. II, p. 111.

2) Ibidem, pp. 113, 17.

3) Ibid., p. 111.

4) Ibid., p. 113.

думаю и чувствую, какъ онъ, что я «симпатизирую» ему, т.-е. какъ бы «вхожу» въ его мнѣнія и чувствованія ¹⁾. Такимъ образомъ, чужія душевныя явленія почти что становятся нашими собственными ²⁾),—«такъ глубоко входимъ мы въ чужія мнѣнія и аффекты, лишь только ихъ открываемъ» ³⁾).

Итакъ, наше знаніе о чужой душевной жизни не ограничивается одними представленіями о ней; благодаря превращенію идей въ аффекты, превращенію, о которомъ мы знаемъ изъ ежедневнаго опыта, мы гораздо ближе, живѣе, интимнѣе входимъ въ чужія душевныя переживанія: наше знаніе о нихъ могло бы быть названо «вчувствованіемъ».

Пониманіе «симпатіи», какъ проникновенія въ чужую душевную жизнь, особенно рельефно сказывается въ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ примѣровъ, которыми Юмъ иллюстрируетъ проявленіе этого принципа. Въ тѣхъ случаяхъ, когда чужое переживаніе, полученное мною путемъ передачи, захватываетъ и меня самого,—я *поддаюсь* ему всецѣло, оно, дѣйствительно, становится *моимъ*. Такъ, напримѣръ, если подъ вліяніемъ чужой меланхолии я самъ начинаю грустить, или, если, находясь въ толпѣ, настолько заражаюсь ея настроеніемъ, что готовъ идти на безумства, вообще мнѣ не свойственныя, — тутъ переданный мнѣ извнѣ аффектъ какъ бы утрачиваетъ характеръ только *объективируемаго* чувства: я *самъ* испытываю таковое же и сознаю его, какъ *мое*. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда аффектъ и мнѣнія другого лица вполне мнѣ чужды, когда они, наоборотъ, прямо противорѣчатъ моимъ мнѣніямъ и аффектамъ (хотя бы въ вышеприведенномъ примѣрѣ горячаго спора), и тѣмъ не менѣе, вторгаются въ мое сознаніе и на минуту увлекаютъ за собою мое сужденіе, — тогда это «симпатизированіе», на время какъ бы вводящее меня въ чужое сознаніе, не теряетъ своего объективнаго характера, и *мой* противоположный аффектъ, *мое* противоположное мнѣніе еще сильнѣе разгорятся послѣ этого невольнаго, минутнаго отождествленія себя съ другимъ.

Столь же ясно сказывается характерная черта симпатіи, какъ проникновенія въ *чужую* душевную жизнь, и въ тѣхъ примѣрахъ,

¹⁾ Treatise, v. II, p. 350.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid., p. 113.

когда, наоборотъ, мои личныя чувства совсѣмъ не затронуты, когда я остаюсь совсѣмъ постороннимъ созерцателемъ чужихъ переживаній и, тѣмъ не менѣе, не могу не раздѣлять послѣднихъ. Такъ, чувство уваженія къ богатому и могущественному человѣку объясняется, по мнѣнiю Юма, симпатiей съ тѣми прiятными ощущенiями, которыя онъ испытываетъ отъ пользованiя этими преимуществами. Я самъ могу совершенно не надѣяться на полученiе какихъ-либо выгодъ отъ послѣднихъ: мало того, я даже и не принялъ бы таковыхъ, — такимъ образомъ, всякiе личныя мотивы исключены изъ моего чувствованiя по отношенiю къ такому человѣку. Поэтому, если я испытываю уваженiе по отношенiю къ нему при созерцанiи его богатства и могущества, то это чувство является сложеннымъ частью изъ тѣхъ прiятныхъ ощущенiй, которыя доставляютъ мнѣ красивые и удобные объекты сами по себѣ, частью изъ симпатiи съ тѣми прiятными чувствованiями, которыя они доставляютъ ему, какъ лицу, ими обладающему ¹⁾. Въ данномъ случаѣ, «симпатiя» носитъ уже ясно выраженный характеръ проникновенiя въ *чужую* душевную жизнь: чувство удовольствiя, возникающее во мнѣ, объективируется въ другомъ лицѣ.

Самый *фактъ* превращенiя идеи аффекта въ аффектъ при симпатизированiи другому человѣку стоитъ для Юма внѣ всякихъ сомнѣнiй: онъ удостовѣряется простѣйшимъ опытомъ и не нуждается для своего подтвержденiя ни въ какой философской гипотезѣ ²⁾. Но Юмъ все же считаетъ своимъ долгомъ дать объясненiе этому явленiю, т.-е. вывести его изъ общихъ принциповъ своей философи. Какъ бы мгновенно ни было это превращенiе идеи во впечатлѣнiе, оно является результатомъ нѣкоторыхъ соображенiй и размышленiй («views and reflections»), которыя не избѣгутъ точнаго изслѣдованiя философа, хотя они и могутъ остаться незамѣченными тѣмъ лицомъ, которое ихъ дѣлаетъ ³⁾.

Прежде всего, Юмъ усиленно подчеркиваетъ то обстоятельство, что вообще переходъ любой идеи въ соотвѣтствующее впечатлѣнiе совершается всегда очень легко. Вѣдь всѣ наши идеи

1) Treatise, vol. II, 148.

2) Ibid., p. 113.

3) Ibidem, p. 111.

заимствуются отъ впечатлѣній, и оба эти вида перцепцій разнятся другъ отъ друга только по степени своей силы и живости. Составныя части тѣхъ и другихъ одинаковы, способъ и порядокъ ихъ появленія можетъ быть одинаковымъ, — итакъ, единственное ихъ различіе заключается въ степеняхъ ихъ силы и живости: для того, чтобы превратиться въ впечатлѣніе, идея должна только приобрести особую силу и живость. При помощи воображенія мы можемъ довести даже идею ощущенія до степени воспріятія: постоянно воображая какую-нибудь физическую боль, мы можемъ въ концѣ концовъ дѣйствительно ощутить ее. Въ особенности же легко происходитъ переходъ идеи во впечатлѣніе въ нашихъ аффектахъ, въ нашихъ чувствованіяхъ ¹⁾).

Но какимъ же образомъ идея можетъ приобрести эту добавочную силу и живость, необходимую для того, чтобы приблизить ее къ впечатлѣнію? По теоріи Юма для этого необходимо, чтобы идея стояла въ нѣкоторомъ отношеніи къ какому-нибудь впечатлѣнію, будь то отношеніе сходства, смежности или причинности. Въ такомъ случаѣ, живость и сила впечатлѣнія легко передаются связанной съ ними идее, какъ бы переносятся, переливаются на нее ²⁾).

Впечатлѣніемъ, отъ котораго идея чужого аффекта заимствуетъ свою живость, достаточную для того, чтобы превратить ее въ самый аффектъ, является впечатлѣніе нашего «я», нашей личности. Это впечатлѣніе, говоритъ Юмъ, всегда налично передъ нами, окрашено особымъ отбѣнкомъ интимности и характеризуется особой живостью, превосходящей по степени живость всѣхъ другихъ перцепцій; ясно, что всякій объектъ, стоящій въ какомъ-нибудь отношеніи къ нашему «я», тоже будетъ представляемъ съ соотвѣтствующей силой и живостью ³⁾).

Но не подлежитъ сомнѣнію, что всѣ аффекты и чувства другихъ людей стоятъ въ отношеніи *сходства* съ нашими чувствованіями и аффектами. Несмотря на всѣ частныя различія, общее сходство человѣческихъ аффектовъ невольно бросается въ глаза; это-то сходство и помогаетъ намъ легко и охотно входить въ чужія чувствованія ⁴⁾). Подтверждается это также тѣмъ

¹⁾ Treatise, v. II, p. 113.

²⁾ Ibidem, v. I, p. 339.

³⁾ Ibidem, v. II, p. 112.

⁴⁾ Ibidem.

фактомъ, что если, помимо этого общечеловѣческаго сходства, имѣется еще налицо спеціальное, зависящее отъ единства характера, языка или родины, то оно еще болѣе облегчаетъ симпатію, т.-е. сообщеніе чувствованій одного лица другому.

Вспомогательную роль при этомъ сообщеніи играетъ также отношеніе *смежности*: если чувствованія другихъ лицъ очень отдалены отъ насъ, они мало на насъ вліяютъ; требуется отношеніе смежности, чтобы они могли вполне передаться намъ. Отношеніе родства, какъ нѣкоторый видъ причинности, можетъ иногда содѣйствовать тому же результату, равно какъ и знакомство. Всѣ эти отношенія, вмѣстѣ взятыя, «переноса впечатлѣніе или сознаніе нашей собственной личности на идею чувствованій аффектовъ другихъ, заставляють насъ представлять ихъ самымъ сильнымъ и живымъ образомъ» ¹⁾.

Такова гипотеза, съ помощью которой Юмъ пытается объяснить поражающій его фактъ превращенія идеи о чувствованіяхъ въ эти самыя чувствованія. Въ гипотезѣ этой онъ остается вѣренъ тѣмъ общимъ принципамъ, которые онъ выставилъ въ своей теоріи знанія для объясненія всякаго знанія, получаемаго нами изъ опыта. И онъ охотно подчеркиваетъ это обстоятельство, видя въ немъ подтвержденіе своей общей системы.

Можно даже думать, что эта гипотеза вообще выдвинута Юмомъ главнымъ образомъ съ цѣлью не нарушать единства его теоріи, т.-е. съ цѣлью свести къ ея элементамъ и отмѣченный имъ путемъ простаго наблюденія принципъ «симпатіи», который «не только вполне отвѣчаетъ операціямъ нашего ума, но даже содержитъ въ себѣ нѣчто болѣе удивительное и необычайное» ²⁾. Вѣдь сама по себѣ эта гипотеза, съ одной стороны, является излишней, съ другой—далеко не отличается той очевидностью, которую Юмъ все время старается ей приписать. Правда, наблюденія его правильны: мы легче входимъ въ тѣ чувствованія чужихъ людей, которыя имѣютъ съ нашими очень много общаго; и если мы непосредственно воспринимаемъ проявленія этихъ аффектовъ, т.-е. жесты, мимику и т. д., то наше проникновеніе въ чужую душевную жизнь происходитъ полнѣе и живѣе, чѣмъ если данныя лица находятся вдали отъ насъ, и мы только во-

¹⁾ Treatise, v. II, p. 113.

²⁾ Ibid., p. 114.

ображаемъ ихъ душевное состояніе на основаніи такихъ внѣшнихъ признаковъ, какъ, напр., письменное сообщеніе, рассказъ другого лица и т. п. Но именно въ послѣднемъ случаѣ вліяніе отношенія смежности на силу симпатіи дѣлаетъ, даже съ точки зрѣнія самого Юма, совершенно излишней гипотезу о «перенесеніи впечатлѣнія нашего «я» на идею чужихъ аффектовъ». Въдъ само воспріятіе *дѣйствій* извѣстнаго аффекта, если оно непосредственно, обладаетъ достаточной силой и живостью, чтобы заставить насъ представить себѣ его причину, т.-е. самый аффектъ, настолько сильно и живо, что наша идея о немъ почти сравнивается съ воспріятіемъ, или «впечатлѣніемъ». При удлинненіи же цѣпи дѣйствій и причинъ (напр., когда мы получаемъ извѣстіе о постигшемъ кого-либо горѣ изъ письма) самая передача живости впечатлѣнія идеѣ о чужомъ аффектѣ становится менѣе непосредственной, что ведетъ къ затрудненію перехода этой идеи въ самый аффектъ.

Далѣе, нельзя не возразить противъ того обозначенія, которое Юмъ даетъ здѣсь принципамъ, съ помощью которыхъ онъ пытается объяснить рассматриваемый имъ переходъ идеи въ аффектъ: онъ называетъ ихъ «созерцаніями и размышленіями, которыя ускользаютъ отъ наблюденій лица, имъ предающагося, но не могутъ ускользнуть отъ точнаго изслѣдованія философа». Можно было бы думать, что дѣло идетъ здѣсь дѣйствительно о размышленіяхъ, протекающихъ хотя мгновенно, но при тщательномъ анализѣ вскрывающихся самонаблюденію. Однако дѣло обстоитъ не такъ: если принципы ассоціаціи по смежности и сходству и оказываютъ вліяніе на описанный процессъ превращенія, то ихъ дѣйствіе протекаетъ механически, безсознательно; никакого сознательнаго «перенесенія впечатлѣнія нашего «я» на идею чужихъ аффектовъ» открыть нельзя даже при тщательнѣйшемъ анализѣ, и хотя гипотеза Юма не выходитъ за предѣлы его общихъ принциповъ, она не утрачиваетъ своего гипотетическаго характера и подтвержденія въ опытѣ не находитъ. Впрочемъ, самъ Юмъ какъ бы признаетъ, что отъ этого гипотетическаго объясненія нисколько не зависитъ реальность самого рассматриваемаго имъ факта, который самъ по себѣ несомнѣнно подтверждается простѣйшимъ опытомъ.

Выше мы отмѣтили, что даже при ограниченіи нашего знанія о чужой душевной жизни заключеніемъ къ ней отъ восприни-

маемыхъ нами внѣшнихъ признаковъ ея проявленія, достовѣрность этого знанія равнялась бы достовѣрности, достижимой для всякаго заключенія изъ опыта. Интересно было бы теперь задаться вопросомъ, усиливаетъ ли эту достовѣрность фактъ перехода идей о чужихъ аффектахъ въ самые аффекты? Самъ Юмъ этого вопроса не ставитъ, но мы тѣмъ не менѣе могли бы попытаться рѣшить его въ духѣ нашего философа.

Какъ мы уже неоднократно упоминали, вся разница между идеями и впечатлѣніями сводится Юмомъ къ различію въ степени, силы и живости тѣхъ и другихъ. «Перцепціи, входящія въ сознаніе съ наибольшей силой и неудержимостью, мы назовемъ впечатлѣніями», говоритъ Юмъ въ первомъ томѣ своего «Трактата» ¹⁾. Въ этой особой силѣ и неудержимости и заключается высшая достовѣрность впечатлѣній: они являются источникомъ всей достовѣрности эмпирическаго знанія, отъ нихъ она распространяется на идеи черезъ посредство отношеній (сходства, смежности и причинности), и высшая степень достовѣрности, къ которой можетъ стремиться идея—это приблизиться къ впечатлѣнію, т.-е. быть представленной *особымъ* образомъ, исключаящимъ всякое сомнѣніе въ ея реальности. «Идея, съ которой мы соглашаемся, чувствуется нами иначе, чѣмъ фиктивная идея, которую доставляетъ намъ одно воображеніе; это то чувство я и стараюсь объяснить, называя его особой силой или живостью, прочностью или стойкостью» ²⁾.

Итакъ, всякое впечатлѣніе обладаетъ для насъ большей достовѣрностью, чѣмъ его идея, какъ бы послѣдняя къ нему ни приближалась, и если наши идеи о чужихъ душевныхъ переживаніяхъ превращаются въ сами эти переживанія, то очевидно, что и знаніе наше о нихъ обладаетъ большей достовѣрностью, чѣмъ оно обладало бы, если бы этого превращенія не было налицо. Правда, достовѣрность эта уступаетъ въ степени той достовѣрности, которая свойственна нашимъ впечатлѣніямъ о нашемъ личномъ «я»: эти впечатлѣнія обладаютъ *особой* силой и живостью; они окрашены своеобразнымъ оттѣнкомъ интимности, которая не можетъ быть достигнута другими перцепціями; но все же наше знаніе о чужой душевной жизни не есть только заключеніе о ней, оно

1) Treatise, v. I, p. 311.

2) Ibidem, p. 398.

есть «вчувствованіе» въ нее, оно есть воспріятіе ея,—правда не непосредственное, такъ сказать окольное, но все же воспріятіе. Для самого Юма это знаніе обладает несомнѣнной реальностью и достовѣрностью—оно есть результатъ простѣйшаго опыта. И быть можетъ, не является ли эта живость воспріятія чужой душевной жизни для Юма причиною того, что онъ даже не ставитъ въ своей философіи вопроса о реальности чужихъ сознаний, но принимаетъ эту реальность за фактъ, совершенно не подлежащей сомнѣнію?

Терминъ «вчувствованіе», нѣсколько разъ примѣненный мною для обозначенія Юмова принципа «симпатіи», не принадлежитъ самому Юму; но терминъ этотъ былъ употребленъ мною не безъ намѣренія. Дѣло въ томъ, что процессъ познанія чужой душевной жизни такъ, какъ онъ описывается Юмомъ, имѣетъ, на мой взглядъ, черты, безусловно аналогичныя тѣмъ, которыми характеризуется процессъ «Einfühlung», являющийся, по мнѣнію Т. Липпса, источникомъ нашего знанія о чужихъ сознаніяхъ¹⁾.

Правда, на первый взглядъ, и въ самой постановкѣ вопроса у Т. Липпса, и въ способѣ его рѣшенія могутъ скорѣе броситься въ глаза несоотвѣтствія съ трактовкой той же проблемы у Юма. Процессъ «Einfühlung» у Липпса объясняетъ самое *образованіе* у насъ знанія о чужихъ «я», тогда какъ Юмъ, какъ мы уже отмѣчали, описываетъ воспріятіе нами чужихъ переживаній, не заботясь о томъ, какъ у насъ сложилось познаніе о реальности чужихъ сознаний. Затѣмъ, первый моментъ процесса, такъ, какъ онъ описывается у Юма, какъ будто прямо противорѣчитъ представленію объ аналогичномъ процессѣ у Липпса: вѣдь такимъ моментомъ является у Юма заключеніе отъ внѣшняго проявленія какого-либо аффекта у другого лица къ переживанію послѣднимъ соотвѣтствующаго аффекта; основаніемъ же этого заключенія служитъ тотъ фактъ, что раньше подобное переживаніе наблюдалось мною на себѣ въ связи съ такими же внѣшними проявленіями; другими словами, этотъ первый моментъ есть не что иное, какъ заключеніе по аналогіи отъ моей душевной жизни къ чужой, т. е. тотъ именно отвѣтъ на поставленную проблему, который критикуется и опровергается Т. Липпсомъ, какъ безусловно «ошибочный»²⁾.

1) Leitfaden der Psychologie, von T. Lipps, 1909, S. 234.

2) Ibidem, S. 48.

И однако, несмотря на всѣ эти черты несоотвѣтствія въ изображеніи процесса познанія чужой душевной жизни Юмомъ и Липпсомъ, нельзя не замѣтить въ немъ и несомнѣннаго сходства, какъ бы трудно ни было формулировать его ясно и отчетливо.

Процессъ познанія чужого «я» описывается Т. Липпсомъ слѣдующимъ образомъ. «При воспріятіи нѣкоторыхъ доступныхъ чувствамъ явленій и состояній, которыя обозначаются нами впоследствии какъ жизненные проявленія или какъ явленіе нашимъ чувствамъ «другого индивида», въ силу нѣкотораго далѣе несводимаго инстинкта, во мнѣ, т.е. въ воспринимающемъ, непосредственно возникаетъ мысль о нѣкоторомъ переживаніи, о чувствованіи, хотѣніи и т. п., подобномъ тѣмъ, которыя нѣкогда переживались мною» ¹⁾; и мысль эта вторгается въ мое настоящее переживаніе такимъ образомъ, что все въ ней представляемое составляетъ нѣчто *единое* съ моимъ чувственнымъ воспріятіемъ. Въ то же время это представленіе, заимствованное изъ моего прежняго переживанія, имѣетъ стремленіе переживаться мною и въ настоящей моментъ ²⁾. И тѣмъ не менѣе, хотя оно и исходитъ изъ меня, оно для моего сознанія является связаннымъ съ моимъ чувственнымъ воспріятіемъ, оно *лежитъ* въ немъ, словомъ, *объективируется* въ немъ. Это объективируемое мною мое переживаніе при этомъ какимъ-то чудеснымъ образомъ становится для меня переживаніемъ «чужого» сознанія. Впоследствии же всѣ эти отдѣльныя чужія переживанія объединяются въ одно чужое «я» ³⁾.

Если теперь оставить на время безъ вниманія то обстоятельство, что первый моментъ процесса—возникновеніе въ моемъ сознаніи идеи о чужомъ переживаніи при воспріятіи извѣстныхъ внѣшнихъ его проявленій—*объясняется* Юмомъ какъ заключеніе отъ дѣйствія къ причинѣ, и держаться только *описанія* имъ даннаго процесса, то сходныя черты этого описанія съ тѣмъ, которое дается Липпсомъ, не могутъ не броситься невольнo въ глаза. И тамъ, и здѣсь, при однихъ и тѣхъ же условіяхъ—воспріятіи извѣстныхъ внѣшнихъ проявленій—въ сознаніи воспринимающаго лица возникаетъ идея нѣкотораго переживанія, по-

¹⁾ Ibidem, S. 50.

²⁾ Ibidem, S. 229.

³⁾ Ibid., S. 50.

черпнутая имъ изъ его прошлаго опыта; и тамъ, и здѣсь эта идея, или это представленіе, имѣетъ тенденцію превратиться въ само переживаніе. У Юма идея аффекта переходитъ въ впечатлѣніе, почти равное по силѣ и живости дѣйствительно пережитому мною нѣкогда аффекту. Затѣмъ, въ обоихъ описаніяхъ это возникающее *во мнѣ* переживаніе относится мною къ другому сознанию, объективируется мною, — какимъ-то чудеснымъ образомъ, говоритъ Липсъ; Юмъ тоже не объясняетъ какъ, но самый фактъ считаетъ не подлежащимъ сомнѣнію, такъ какъ мы узнаемъ о немъ «from the plainest experience». Такимъ образомъ, и у него мы встрѣчаемся со своего рода самообъективациею, съ вкладываніемъ моего переживанія въ извѣстныя внѣшнія воспріятія, а черезъ ихъ посредство въ чужое «я». И наконецъ, если у Липса это объективированное «я» непосредственно кажется намъ объективно-реальнымъ ¹⁾, то, какъ мы видѣли, и у Юма познаніе чужой душевной жизни, которое дается намъ принципомъ «симпатіи», обладаетъ такою же степенью объективной реальности, которая вообще доступна всякому эмпирическому познанію.

Правда, Т. Липсъ отказывается сводить процессъ вчувствованія или самообъективации къ болѣе элементарнымъ принципамъ и считаетъ его самостоятельнымъ источникомъ знанія, наравнѣ съ воспріятіемъ внѣшнихъ чувствъ и внутреннимъ воспріятіемъ. Юмъ же, какъ уже было сказано, стремится вывести описываемый имъ процессъ «симпатизированія» изъ основныхъ принциповъ своей философіи: это и заставляетъ его привлекать къ дѣлу заключеніе отъ воспринимаемыхъ нами внѣшнихъ проявленій аффекта, какъ дѣйствія, къ самому аффекту, какъ причинѣ; вѣдь безъ такого заключенія идея аффекта не имѣла бы, согласно его теоріи, достаточно силы и живости, чтобы превратиться во впечатлѣніе, и достаточной реальности, чтобы стоять по достовѣрности выше созданій нашей фантазіи. Для цѣлей истолкованія окончательнаго превращенія идеи въ аффектъ онъ, какъ мы видѣли, привлекаетъ также принципъ ассоціации по смежности и сходству. Вообще, чѣмъ больше и дальше мы отойдемъ отъ простаго описанія Юмомъ его процесса «симпатизированія» и углубимся вмѣстѣ съ нимъ въ те-

1) Ibidem, S. 51.

оретическія построения, съ помощью которыхъ онъ стремится истолковать этотъ процессъ сообразно основнымъ принципамъ своей философіи, тѣмъ слабѣе и отдаленнѣе будетъ казаться намъ сходство между «симпатіей», какъ источникомъ познанія чужой душевной жизни, и «въчувствованіемъ», или «самообъективацией» Т. Липпса.

И тѣмъ не менѣе, сходныя черты обоихъ процессовъ, при простомъ ихъ описаніи тѣмъ и другимъ философомъ, настолько живо чувствуются, при всей трудности ихъ ясной формулировки, что я безъ колебаній считаю Д. Юма до извѣстной степени предвосхитившимъ въ его принципѣ «симпатіи» принципъ «Einfühlung» или «Selbstobjectivation» Липпса, и не могу не признать его въ данномъ отношеніи за предшественника современнаго нѣмецкаго философа.

II.

Мы уже выше указывали, что принципъ «симпатіи» играетъ въ философіи Юма не только роль чисто-гносеологическаго принципа, дающаго намъ знаніе о чужой душевной жизни, но служить нашему философу и для ряда другихъ цѣлей: а именно, онъ примѣняется имъ при выясненіи происхожденія нѣкоторыхъ сложныхъ аффектовъ, а также при истолкованіи генезиса морали и отчасти эстетики.

Нами былъ уже упомянутъ тотъ фактъ, что и самый анализъ принципа симпатіи дается Юмомъ при разсмотрѣніи нашей аффективной жизни, въ частности при изслѣдованіи аффекта «любви къ доброй славѣ», или же той гордости и униженности, которыя возникаютъ въ насъ подъ вліяніемъ похвалы и порицанія, получаемыхъ нами отъ другихъ людей. Если чужое одобреніе и порицаніе оказываютъ на насъ дѣйствіе, говоритъ Юмъ, то происходитъ это въ силу сообщенія намъ чужихъ чувствованій ¹⁾. Какое-нибудь наше качество вызываетъ въ другомъ человѣкѣ пріятное или непріятное чувство, и если эти чувствованія способны вызвать въ насъ—въ силу ли близости намъ испытывающаго ихъ лица, или же въ виду нашего уваженія къ его мнѣнію и т. п.—не только идеи о себѣ, но и соответствующія впечатлѣнія, то мы сами испытываемъ аналогичныя

¹⁾ Treatise, v, II, p. 117.

чувствованія пріятнаго или непріятнаго характера; а такъ какъ объектомъ его является наше «я», то оно, это чувствованіе, превращается немедленно въ аффектъ гордости или униженности, ибо, по теоріи Юма, аффектъ этотъ вызывается въ насъ всегда при воспріятіи чего-либо пріятнаго или непріятнаго, имѣющаго отношеніе къ намъ лично ¹⁾. Это чувство самодовольства или униженности можетъ, правда, возникнуть въ насъ и первично, разъ мы *сами* разсматриваемъ какой-нибудь пріятный или непріятный предметъ, или же такое же качество, принадлежащее намъ; но существуютъ и вторичныя причины этихъ аффектовъ въ мнѣніи о насъ другихъ людей, которое передается намъ путемъ «симпатіи» ²⁾.

Сходнымъ образомъ объясняется Юмомъ и наше чувствованіе уваженія по отношенію къ богатымъ и могущественнымъ людямъ, или же презрѣнія къ бѣднымъ и низко-поставленнымъ. Если объектомъ нашего чувства является не наше «я», а другое лицо, причиной же, возбуждающей это чувство, оказывается какое-нибудь качество или же какой-нибудь предметъ, пріятные сами по себѣ и принадлежащіе этому самому лицу, то испытываемое нами чувство называется любовью или уваженіемъ; принадлежность же другому лицу качествъ или предметовъ противоположнаго характера возбуждаетъ въ насъ ненависть къ нему, презрѣніе. Происходитъ это въ силу принципа «симпатіи», при помощи которой мы входимъ въ чувствованія богатыхъ и бѣдныхъ и принимаемъ участіе въ ихъ удовольствіи и неудовольствіи ³⁾. Богатство доставляетъ удовольствіе своему владельцу, и это удовольствіе сообщается зрителю при помощи воображенія, которое порождаетъ идею, сходную по силѣ и живости съ первичнымъ впечатлѣніемъ. Гипотезу, полагающую, что наше уваженіе къ богатымъ и могущественнымъ имѣетъ всегда лишь эгоистическій мотивъ—ожиданіе отъ нихъ личныхъ выгодъ и преимуществъ, Юмъ опровергаетъ, указывая на тѣ случаи, когда этотъ мотивъ совершенно не можетъ имѣть мѣста: напримѣръ, если лицо, испытывающее по отношенію къ другому человѣку уваженіе и почтеніе, въ силу нѣкоторыхъ условий

1) Treatise, pp. 78, 79.

2) Ibidem. p. 110.

3) Ibidem, p. 150.

совершенно не можетъ разсчитывать на полученіе подобной выгоды и даже само ни за что не согласилось бы воспользоваться таковою.

Чувство состраданія или жалости тоже находитъ себѣ объясненіе въ принципѣ симпатіи. «У насъ есть живая идея обо всемъ, связанномъ съ нами отношеніемъ»¹⁾, говоритъ Юмъ; «всѣ человѣческія существа связаны съ нами отношеніемъ сходства; слѣдовательно, ихъ личность, ихъ интересы, аффекты, ихъ страданія и удовольствія должны дѣйствовать на насъ очень живо и производить въ насъ эмоцію, сходную съ первичной, разъ живая идея легко превращается во впечатлѣніе. Если это вѣрно вообще, то должно быть особенно вѣрно по отношенію къ горести и печали: послѣднія всегда оказываютъ на насъ болѣе длительное дѣйствіе, чѣмъ удовольствіе или радость». Такимъ образомъ, жалость или состраданіе понимается Юмомъ прямо какъ частный видъ «симпатіи», т.-е. какъ симпатія съ чужими горестями и печальми, какъ сосостраданіе въ полномъ смыслѣ этого слова. Юмъ не соглашается съ мнѣніемъ философовъ, выводящихъ означенный аффектъ изъ нашихъ размышленій относительно непрочности счастья, или же изъ мысли о томъ, что мы сами можемъ испытать подобныя же несчастья, зрителями которыхъ мы сейчасъ являемся. Состраданіе бываетъ особенно сильно въ тѣхъ случаяхъ, когда объектъ его находится вблизи отъ насъ или же воспринимается нашимъ зрѣніемъ, и фактъ этотъ служитъ достаточнымъ доказательствомъ тому, что данный аффектъ имѣетъ своимъ источникомъ не размышленіе, а воображеніе,—отъ силы котораго и зависитъ превращеніе идеи аффекта въ самый аффектъ.

Однако, замѣчаетъ Юмъ, иногда мы можемъ сострадать и тамъ, гдѣ не воспринимается соотвѣтствующей эмоціи: иногда наше состраданіе «вызывается сообщеніемъ аффектовъ, въ дѣйствительности не существующихъ»²⁾. Напримѣръ, если какой-нибудь человѣкъ, подъ влияніемъ постигшихъ его несчастій, не выказываетъ признаковъ горести и паденія духа, мы тѣмъ сильнѣе жалѣемъ его; мы знаемъ изъ опыта, что обыкновенно подобныя несчастья всегда вызываютъ опредѣленные чувствава-

1) Treatise, p. 155.

2) Ibidem, p. 156.

нія и, дѣля заключеніе отъ причины несчастія къ дѣйствию, чувствованію горести, живо представляемъ себѣ послѣднее, а затѣмъ и ощущаемъ его.

Тутъ воображеніе наше находится подъ вліяніемъ *общаго правила*, которое вызываетъ въ насъ живую идею аффекта, точно такъ же, какъ если бы данное лицо дѣйствительно находилось въ его власти. Итакъ, если въ большинствѣ случаевъ процессъ симпатизированія протекаетъ, по мнѣнію Юма, такимъ образомъ, что сперва нами воспринимается какое-нибудь внѣшнее проявленіе чувства у другого лица, а затѣмъ отъ этого проявленія, какъ дѣйствія, мы заключаемъ о существованіи у даннаго лица и соотвѣтствующей причины, т.-е. чувства, то возможна и нѣкоторая разновидность симпатіи: при воспріятіи какихъ-нибудь явленій, обыкновенно бывающихъ причинами тѣхъ или иныхъ чувствъ, мы заключаемъ къ существованію ихъ дѣйствій, т.-е. самихъ аффектовъ, которые объективируются, вкладываются нами въ другихъ людей, хотя и являются, собственно говоря, лишь продуктами нашего воображенія, или же симпатіей съ лишь воображаемыми аффектами.

Сюда же нужно отнести и тотъ видъ симпатіи, когда я, напримѣръ, вижу приготовленія къ трудной операци, когда на моихъ глазахъ вынимаютъ инструменты, готовятъ перевязки, нагрѣваютъ щипцы, и всѣ эти «причины» переносятъ мое воображеніе къ «дѣйствию» ¹⁾, къ тѣмъ мученіямъ, которыя предназначено перенести пациенту; я испытываю при этомъ сильнѣйшее чувство состраданія по отношенію къ этимъ еще не существующимъ аффектамъ, я вчувствуюсь въ будущія, въ возможные чувства другого человѣка.

Эта симпатія съ возможными чувствованіями другихъ играетъ большую роль и въ этикѣ Юма, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и перейдемъ.

III.

Юмъ и въ своей этикѣ является столь же убѣжденнымъ противникомъ рационализма и интеллектуализма, какъ и въ своей теоретической философій. Онъ посвящаетъ цѣлую главу во 2-ой части своего «Трактата» ²⁾ полемикѣ съ тѣми философскими

¹⁾ Treat., v. II, p. 336.

²⁾ Ibidem, v. II, Book III, part I, sect. I.

направленіями, которыя считаютъ добродѣтель ничѣмъ инымъ, какъ соотвѣтствіемъ разуму, утверждаютъ, что существуютъ вѣчныя, неизмѣнныя нормы добра и зла, обязательныя для всѣхъ разумныхъ существъ и даже для Божества, и признаютъ, что нравственность, подобно истинѣ, можетъ быть открыта исключительно путемъ сопоставленія и сравненія идей ¹⁾. Тщательный анализъ всѣхъ этихъ положеній рационализма въ этикѣ въ результатѣ приводитъ Юма къ полному отрицанію интеллектуальнаго критерія для моральной оцѣнки поступковъ и характеровъ людей и къ необходимости искать этого критерія въ другой области и другимъ путемъ.

Область эту нетрудно найти, по мнѣнію нашего философа; разъ добродѣтель не есть «идея», открываемая при помощи разума, она должна быть «впечатлѣніемъ»—вѣдь всѣ наши состоянія сознанія, всѣ наши перцепціи сводятся къ этимъ двумъ видамъ ²⁾.

Для открытія этого впечатлѣнія нужно прибѣгнуть къ эмпирическому методу, къ самонаблюденію. Слѣдуетъ только спросить себя, что мы переживаемъ, когда оцѣниваемъ какой-нибудь поступокъ или характеръ, когда признаемъ его достойнымъ похвалы или порицанія, т.-е. добродѣтельнымъ, или порочнымъ? Такое обращеніе вглубь себя самихъ тотчасъ показываетъ намъ, что въ случаѣ одобренія мы переживаемъ *своеобразное* чувство удовольствія, въ случаѣ порицанія—*своеобразное* чувство неудовольствія. Къ этому чувствованію, къ этому исключительно эмоціональному критерію сводится вся наша моральная оцѣнка поступковъ и характеровъ людей. «Мы скорѣе чувствуемъ нравственность, нежели судимъ о ней», говоритъ Юмъ ³⁾.

Онъ не опредѣляетъ ближе характера этого своеобразнаго чувства, очевидно считая такое опредѣленіе невозможнымъ: вѣдь и эстетическое чувствованіе, вызываемое, напримѣръ, слушаніемъ музыки, и пріятное вкусовое ощущеніе, получаемое отъ хорошаго вина, тоже возбуждаютъ въ насъ своеобразное удовольствіе, ближе не опредѣлимое, а между тѣмъ никто не смѣшиваетъ этого удовольствія съ тѣмъ, которое получается нами при

1) Treatise, 235.

2) Ibid., p. 246.

3) Ibidem.

простою разсмотрѣніи хорошаго поступка, или добродѣтельнаго характера. Очевидно, своеобразная особенность нравственнаго или моральнаго чувства должна быть извѣстна всякому не иначе, какъ черезъ посредство самонаблюденія.

Единственное, что внѣшнимъ образомъ отличаетъ моральное чувствованіе отъ другихъ, столь же, но по иному своеобразныхъ, это—его объекты; послѣдними являются людскіе поступки, характеры, чувствованія, или же «качества нашего духа» ¹⁾; ихъ-то оцѣнка нами какъ добродѣтельныхъ или порочныхъ и вызываетъ въ насъ чувство нравственнаго одобренія или порицанія ²⁾.

Если мы перейдемъ теперь къ вопросу о томъ, какъ рисуетъ себѣ Юмъ происхожденіе нравственности, то слѣдуетъ прежде всего отмѣтить, что онъ отвергаетъ эгоистическій эвдемонизмъ, какъ основу морали. Личный интересъ, личное удовольствіе каждаго слишкомъ разнообразны и неустойчивы, чтобы дать людямъ какую-нибудь одну *общую* точку зрѣнія, съ которой они могли бы судить о характерахъ и поступкахъ ³⁾, т.-е. какія-нибудь общія нравственныя нормы. Наряду съ эгоистическими наклонностями, роль которыхъ въ эмоциональной жизни человѣка конечно не мала, Юмъ отмѣчаетъ у человѣка и черты естественнаго альтруизма, природное расположеніе его къ лицамъ, связаннымъ съ нимъ узами родства и дружбы. Основной ячейкой этихъ социальныхъ аффектовъ является супружеская любовь и любовь родителей къ дѣтямъ. «Я думаю», говоритъ Юмъ, «что если рѣдко можно найти человѣка, любящаго какое-нибудь единичное лицо больше, чѣмъ себя самого, зато столь же рѣдко можно натолкнуться и на такого, у котораго совокупность всѣхъ альтруистическихъ аффектовъ, взятыхъ вмѣстѣ, не превышала бы совокупности аффектовъ эгоистическихъ» ⁴⁾.

Въ основѣ этого альтруизма лежитъ подробно анализированный нами выше принципъ симпатіи, помогающій намъ входить, проникать въ чужую душевную жизнь. «Подобно тому, какъ, при одинаково натянутыхъ струнахъ, вибрація одной передается и

1) Ibidem, 335.

2) Немного выше (р. 334) Юмъ пытается отождествить *добродѣтель* со способностью извѣстныхъ качествъ нашего духа вызывать любовь или уваженіе, а *порокъ*—съ такою же способностью вызывать униженность или ненависть.

3) Ibid. pp. 340, 349.

4) Ibid., p. 260.

остальнымъ, такъ и аффекты легко переходятъ отъ одного лица къ другому и вызываютъ соотвѣтствующія движенія во всякомъ человѣческомъ существѣ» ¹⁾. Вотъ почему, при оцѣнкѣ характеровъ и поступковъ съ помощью описаннаго выше эмоциональнаго критерія, мы можемъ исходить не изъ эгоистическаго удовольствія или неудовольствія, которое тотъ или другой поступокъ вызываетъ въ насъ лично, а изъ того удовольствія, или неудовольствія, которое онъ способенъ доставить другимъ людямъ, хотя бы наиболѣе близко стоящимъ къ оцѣниваемому лицу. «Такіе интересы и удовольствія, быть можетъ, меньше трогаютъ насъ, чѣмъ наши собственные, но зато они болѣе постоянны и всеобщы, и они одни только и допускаются въ спекулятивномъ мышленіи въ качествѣ нормъ добродѣтели и нравственности. Они одни порождаютъ то особенное переживаніе или чувствованіе, отъ котораго зависятъ наши моральныя различія» ²⁾.

Такимъ образомъ, нормами, выводящими насъ за предѣлы личныхъ интересовъ при оцѣнкѣ характеровъ и поступковъ, являются *польза* и *удовольствіе*, получаемыя отъ свойствъ изслѣдуемаго характера или поступка тѣмъ лицомъ, которому они принадлежатъ, или же другими людьми; подобныя свойства признаются нами добродѣтельными, и наоборотъ, свойства, пагубныя или непріятныя для самого лица, ими обладающаго, или для окружающихъ его людей, признаются нами порочными. Юмъ особенно подробно останавливается на разсмотрѣніи тѣхъ добродѣтелей, которыя содѣйствуютъ благу *другихъ* людей, которыя служатъ на пользу или отдѣльныхъ лицъ, или же общества; онъ по преимуществу носитъ альтруистическій характеръ, превосходя въ данномъ отношеніи тѣ нравственныя качества, которыя только непосредственно пріятны для другихъ, или же непосредственно пріятны и полезны для лица, ими обладающаго.

Такія добродѣтели, отличающіяся тенденціей къ благу людей, могутъ быть или естественными, т.-е. чѣмъ-то въ родѣ природныхъ инстинктовъ альтруистическаго характера—таковы, на примѣръ, челоѣколюбіе, щедрость, снисходительность, милосердіе, или же искусственными, т.-е. такими, которыя не коренятся въ природѣ челоѣка, а являются плодомъ искусственныхъ соглашеній между

¹⁾ Ibidem., p. 335.

²⁾ Ibid., p. 349.

людьми, вызываемыхъ къ жизни заботами объ общественной пользѣ.

Посмотримъ же теперь, какъ объясняетъ Юмъ съ помощью принципа симпатіи то чувство моральнаго одобренія, которое вызываютъ въ насъ тѣ и другія добродѣтели, и начнемъ свое разсмотрѣніе съ добродѣтелей естественныхъ.

Если кто-нибудь совершаетъ благодѣтельный поступокъ, доставляющій счастье какому-нибудь отдѣльному лицу, то при лицезрѣніи тѣхъ внѣшнихъ признаковъ, въ которыхъ выражается удовлетвореніе послѣдняго, мы заключаемъ отъ этихъ внѣшнихъ знаковъ, какъ дѣйствій, къ испытываемому имъ удовольствію и при помощи симпатіи входимъ въ это его состояніе; переживаемая нами эмоція въ свою очередь вызываетъ то специфическое чувство одобренія, которое мы называемъ моральнымъ чувствомъ и благодаря которому мы признаемъ данный поступокъ добродѣтельнымъ. Здѣсь, стало быть, принципъ симпатіи примѣняется въ наиболѣе общей своей формѣ и является въчувствованіемъ въ воспринимаемые нами внѣшніе знаки эмоцій. Но часто мы одобряемъ и такія нравственныя качества, которыя еще не проявились во внѣшнихъ поступкахъ, но которыя, какъ мы это знаемъ, имѣютъ тенденцію содѣйствовать благу людей. Такъ, на примѣръ, если мы размышляемъ о лицѣ, обладающемъ самыми высокими качествами, на примѣръ — щедростью, человѣколюбіемъ и т. д., но лишенномъ въ настоящее время возможности проявить ихъ, хотя бы вслѣдствіе потери всего своего имущества, мы, тѣмъ не менѣе, не отказываемъ этимъ качествамъ въ нравственномъ одобреніи, мы все же признаемъ ихъ добродѣтельными ¹⁾. Тутъ уже въ основаніи нашей симпатіи лежитъ заключеніе отъ причины къ дѣйствію, т.-е. отъ созерцанія нѣкоторыхъ качествъ характера къ представленію, къ воображенію того удовольствія, тѣхъ радостей, которыя они могли бы доставить людямъ въ случаѣ своего проявленія. Тутъ наша симпатія является симпатіей съ воображаемыми эмоціями другихъ людей.

Той же формой симпатіи пользуется Юмъ и для объясненія моральнаго чувства, вызываемаго въ насъ тѣми добродѣтелями, которыя мы называемъ искусственными. Эти добродѣтели не имѣютъ своего источника въ природныхъ альтруистическихъ чув-

¹⁾ Ibidem, p. 343.

ствахъ человѣка, подобно человѣколюбію, любви къ дѣтямъ и т. п.; онѣ возникаютъ благодаря намѣреннымъ, искусственнымъ соглашениямъ людей, имѣющимъ своей цѣлью удовлетвореніе нѣкоторыхъ общихъ интересовъ. Ихъ движущимъ началомъ является человѣческой эгоизмъ ¹⁾, ограничивающей самъ себя ради достиженія извѣстныхъ утилитарныхъ цѣлей (тутъ, стало быть, Юмъ становится на точку зрѣнія утилитаризма). Такою добродѣтелью является у Юма «справедливость», которой онъ придаетъ довольно широкое значеніе, включая въ нее и юридическія понятія «правосознанія» и осуществленнаго правопорядка, или правового строя. Эта добродѣтель вызывается къ жизни лишь при наличности общественнаго строя у людей; человѣкъ, живущій въ первобытномъ состояніи и свободно пользующійся всѣми дарами природы, не дѣлаетъ отличія между своимъ и чужимъ и не имѣетъ понятія ни объ устойчивости собственности, ни о передачѣ ея путемъ согласія, ни объ обязательности обѣщаній, т.е. о трехъ «естественныхъ законахъ», лежащихъ въ основаніи всякаго общественнаго строя.

Что же заставляетъ людей прибѣгать къ установленію этихъ законовъ? Не что иное, какъ эгоистическая забота о личномъ интересѣ. Люди убѣждаются на опытѣ, что для сохраненія общественнаго мира и согласія, т.е. для огражденія каждаго индивидуума отъ послѣдствій грабежа и насилія, собственность должна быть упрочена за владѣльцемъ ея, причемъ всѣ остальные люди должны отказаться отъ посягательствъ на нее, при условіи, что и ихъ собственность встрѣтитъ со стороны остальныхъ такое же отношеніе. И вотъ люди входятъ въ молчаливое соглашеніе соблюдать неприкосновенность собственности; оно не носитъ формы ясно выраженнаго обѣщанія, ибо и сама обязательность обѣщаній имѣетъ такое же происхожденіе: соглашеніе это подобно, напримеръ, тому, которое заключается людьми, дружно гребущими въ одной лодкѣ; оно—не что иное, какъ смутное сознаніе общаго интереса ²⁾. Такимъ образомъ, источникомъ этого соглашенія является человѣческой эгоизмъ, который ограничиваетъ самъ себя, т.е. отказывается отъ посягательства на чужую собственность ради достиженія большей выгоды—возможности владѣть своей собственностью и пользоваться всѣми благами общественной жизни.

¹⁾ Treatise v. I, p. 271.

²⁾ Ibidem, p. 263.

Но спрашивается: почему справедливость почитается нами за добродѣтель, а всякое ея нарушение признается за порокъ ¹⁾?— По мѣрѣ того, какъ человѣческое общество становится многочисленнѣе и изъ маленькой общины разрастается въ цѣлое племя или націю, не всякое единичное нарушение справедливости наноситьъ прямой вредъ интересамъ каждаго его члена; но тѣмъ не менѣе, люди не перестаютъ замѣчать, что всякое правонарушение прямо опасно для лицъ, имѣющихъ какія-нибудь сношенія съ человѣкомъ, повиннымъ въ таковомъ, а косвеннымъ образомъ представляетъ опасность и для цѣлости всего общества. Такимъ образомъ, эгоистическіе интересы смѣняются тутъ альтруистическими, и на сцену вновь выступаетъ *симпатія*, заставляющая насъ входить въ общественные интересы, симпатизировать тѣмъ страданіямъ, которыя причиняются, или могутъ причиняться, отдѣльнымъ лицамъ или обществу разсматриваемымъ поступкомъ и эта симпатія вызываетъ въ душѣ нашей то своеобразное чувство, которое носитъ названіе чувства нравственнаго одобренія. Симпатія же съ тою выгодой, которую получаетъ общество отъ всякаго справедливаго поступка, вызываетъ въ насъ чувство моральнаго одобренія, и вотъ почему мы считаемъ это качество добродѣтелью. «Такимъ образомъ», говоритъ Юмъ ²⁾, «личный интересъ является первичнымъ мотивомъ установленія справедливости, но симпатія съ общественнымъ интересомъ оказывается источникомъ моральнаго одобренія, сопровождающаго эту добродѣтель».

Отличіе справедливости отъ естественныхъ добродѣтелей состоитъ въ томъ ³⁾, что благо, проистекающее отъ вторыхъ, сказывается въ каждомъ отдѣльномъ актѣ и служитъ на пользу какихъ-нибудь единичныхъ лицъ, тогда какъ отдѣльные акты справедливости могутъ приносить вредъ единичнымъ лицамъ и даже быть пагубными для общества, но вся система справедливости въ цѣломъ несомнѣнно служитъ къ благу общества. Такъ, судъ можетъ на законномъ основаніи отнять имущество у бѣднаго человѣка и отдать богатому или же дать порочному человѣку средства вредить себѣ и другимъ; казалось бы, что

1) Ibidem, p. 270.

2) Ibidem, p. 271.

3) Ibid., p. 338.

такой поступокъ долженъ вызвать въ насъ чувство моральнаго неодобренія,—но такъ какъ законы справедливости въ *цѣломъ* благотѣльны для общества ¹⁾, то это общее соображеніе объ ихъ пользѣ, или же «симпатія съ общественнымъ интересомъ» одерживаетъ верхъ надъ частной симпатіей къ интересамъ отдѣльныхъ лицъ и заставляетъ насъ отнестись съ одобреніемъ къ рѣшеніямъ суда.

Можно было бы счесть такую побѣду собственно побѣдой разума надъ чувствомъ, т.-е. общей идеи о тенденціи справедливости къ благу общества—надъ непосредственной симпатіей съ тѣмъ, кто страдаетъ въ настоящую минуту отъ отдѣльнаго акта ея проявленія. И самъ Юмъ, говоря о нашемъ одобреніи искусственныхъ добродѣтелей, не разъ упоминаетъ, что оно «происходитъ изъ размысленія объ ихъ тенденціи къ благу человечества» ²⁾, а это могло бы навести на мысль, что Юмъ вводитъ здѣсь интеллектуальный элементъ въ свой анализъ происхожденія морали, и даже самый принципъ «симпатіи» въ приложеніи своемъ къ общественнымъ интересамъ какъ будто утрачиваетъ у него самый существенный и характерный свой признакъ—превращеніе идеи о переживаніи въ само переживаніе, признакъ, который выше далъ намъ возможность отождествить симпатію со «вчувствованіемъ».

Юмъ, однако, уже раньше, въ другой связи ³⁾, отмѣчаетъ, что такое преобладаніе разума надъ аффектами есть не что иное, какъ преобладаніе болѣе устойчивыхъ и спокойныхъ аффектовъ надъ болѣе бурными и преходящими. Самъ разумъ, какъ таковой, т.-е. какъ способность сравнивать и сопоставлять идеи, не можетъ оказывать вліянія ни на наши аффекты, ни на наши поступки, онъ можетъ лишь направлять ихъ. Такъ и въ данномъ случаѣ, подъ разумомъ ⁴⁾ слѣдуетъ понимать не что иное, какъ «общее спокойное и уравновѣшенное состояніе аффектовъ, основанное на разсмотрѣннн или обдумываннн чего-либо издали». И въ преобладаннн симпатнн съ общественнымъ благомъ надъ симпатіей съ интересами отдѣльныхъ лицъ нужно видѣть побѣду того спокойнаго аффекта, какнмъ является сочувствнє къ интере-

¹⁾ Ibid., p. 269.

²⁾ Ibid., 347.

³⁾ Ibid., p. 198.

⁴⁾ Ibid., p. 342.

самъ челоѣчества вообще надъ болѣе живою и непосредственною эмоціей—сочувствіемъ къ единичнымъ лицамъ. Самый же процессъ симпатіи съ общественнымъ благомъ нужно, очевидно, представлять себѣ слѣдующимъ образомъ: при воспріятіи акта справедливости мы переходимъ отъ него, какъ отъ причины, къ живому представленію его дѣйствій, т.-е. тѣхъ благъ, той совокупности пріятныхъ переживаній, которую онъ влечетъ за собою для общества; это представленіе должно быть настолько живо, чтобы перейти въ самую эмоцію, а къ такому переходу представленія или идеи во впечатлѣніе и сводится, по мнѣнію Юма, принципъ симпатіи.

Такимъ образомъ, и въ данномъ случаѣ, «симпатія» сохраняетъ свои характерныя черты, оставаясь попрежнему «вчувствованіемъ», хотя теперь уже только въ воображаемыхъ переживаніяхъ, и не отдѣльныхъ людей, а общества или даже челоѣчества.

Выше мы отмѣтили въ числѣ душевныхъ качествъ, признаваемыхъ Юмомъ за добродѣтели, такія, которыя являются полезными только для лицъ, ими обладающихъ, и не имѣютъ тенденціи содѣйствовать благу общества; къ числу ихъ Юмъ относитъ такія качества, какъ мудрость, умѣренность, воздержаніе, трудолюбіе, предприимчивость и т. п. ¹⁾). Вся цѣнность этихъ качествъ заключается исключительно въ той пользѣ, которую они приносятъ обладающему ими лицу, и тѣмъ не менѣе они признаются нами заслуживающими моральнаго одобренія, они вызываютъ въ насъ то специфическое чувство, которое носитъ названіе моральнаго чувства. Объясняя возникновеніе послѣдняго въ данномъ случаѣ, Юмъ вновь пользуется своимъ принципомъ симпатіи и видитъ въ возможности новаго примѣненія этого принципа лишнее доказательство истинности своей теоріи ²⁾). Симпатія и здѣсь является интимнымъ проникновеніемъ, вчувствованіемъ въ счастье другого лица, въ его пріятныя переживанія.

«Вотъ челоѣкъ, не лишенный извѣстныхъ соціальныхъ качествъ, но онъ особенно замѣчателенъ умѣніемъ вести дѣла; благодаря этому, ему удалось выпутаться изъ величайшихъ затрудненій и провести рядъ тончайшихъ дѣлъ съ изумительной ловкостью и проникательностью. Я тотчасъ же чувствую, что проникаюсь

¹⁾ Ibid., p. 345.

²⁾ Ibid., p. 346.

уваженіемъ къ нему, его общество доставляетъ мнѣ удовольствіе, и даже прежде чѣмъ я успѣю ближе съ нимъ познакомиться, я охотнѣе окажу услугу ему, чѣмъ другому лицу, характеръ котораго во всѣхъ другихъ отношеніяхъ таковъ же, но уступаетъ разсматриваемому характеру въ одномъ этомъ отношеніи. Въ подобномъ случаѣ, всѣ качества, доставляющія мнѣ удовольствіе, считаются полезными для даннаго лица, такъ какъ способствуютъ его интересамъ, его удовлетворенію. Они разсматриваются мною только какъ средства, ведущія къ извѣстной цѣли, и нравятся мнѣ постольку, поскольку удовлетворяютъ своему назначенію. Слѣдовательно, самая цѣль должна быть пріятной для меня. Но что же дѣлаетъ ее пріятной? Данное лицо—чуждо мнѣ; я совсѣмъ не заинтересованъ имъ и не имѣю никакихъ обязательствъ по отношенію къ нему; его благополучіе касается меня не больше, чѣмъ благополучіе всякаго другого человѣка, или даже вообще одушевленнаго существа. Другими словами, оно дѣйствуетъ на меня только въ силу симпатіи. Благодаря этому принципу, каждый разъ, какъ я заключаю о чужомъ счастьѣ или благополучіи, все равно—на основаніи ли причинъ его или дѣйствій, я такъ глубоко вхожу въ него, что оно возбуждаетъ во мнѣ ощутимую эмоцію. Проявленіе качествъ, *способствующихъ* этому благополучію, производитъ пріятное дѣйствіе на мое воображеніе и возбуждаетъ мою любовь, мое уваженіе ¹⁾».

Наконецъ, и для объясненія двухъ послѣднихъ рубрикъ добродѣтельныхъ качествъ, тоже не служащихъ ко благу общества, а именно тѣхъ, которыя *непосредственно пріятны* для лица, ими обладающаго, или для другихъ лицъ, и для объясненія *этихъ* качествъ Юмъ утилизируетъ свой принципъ симпатіи. Но такъ какъ примѣненіе его въ общемъ ничѣмъ не отличается отъ уже описаннаго нами выше, то мы не станемъ останавливаться на разборѣ *этихъ* качествъ и перейдемъ теперь къ изслѣдованію Юмомъ эстетическаго чувства, къ изслѣдованію, въ которомъ, какъ мы упоминали раньше, главная роль опять-таки принадлежитъ принципу симпатіи. Но если этотъ принципъ дѣйствительно могъ принести Юму большую пользу при построении его этики, зиждущейся, какъ мы видѣли, главнымъ образомъ на альтруистическихъ началахъ, на заботѣ о счастьѣ и пользѣ другихъ,

1) Ibid., p. 346.

будь то единичныя лица, или общество—то и въ его теоріи эстетики, которая скорѣе могла бы имѣть своимъ основаніемъ иные принципы, «симпатія» самымъ неожиданнымъ образомъ исполняетъ почти ту же роль, или, по крайней мѣрѣ, настолько сходную, что самъ Юмъ не разъ проводитъ параллель между оцѣнкой чего-либо съ точки зрѣнія морали и съ точки зрѣнія красоты и безобразія ¹⁾.

При оцѣнкѣ чего-либо съ этой послѣдней точки зрѣнія, такъ же, какъ и при моральной оцѣнкѣ, мы пользуемся не интеллектуальнымъ, но эмоциональнымъ критеріемъ. Красота и безобразіе различаются нами при помощи своеобразнаго вкуса или чувствованія ²⁾, причемъ послѣднее носитъ пріятный характеръ, когда мы что-либо называемъ красивымъ, и непріятный—въ противоположномъ случаѣ. Ни красота, ни безобразіе не могутъ быть опредѣлены ближе сами по себѣ, но лишь черезъ посредство своихъ объектовъ. Если объектами, вызывающими въ насъ моральную оцѣнку, являются характеры и поступки, или же душевныя качества людей, то оцѣнка съ эстетической точки зрѣнія вызывается извѣстнымъ *порядкомъ и соотношеніемъ частей*,—будь то въ человѣкѣ, въ животномъ, въ предметахъ искусственныхъ или же въ произведеніяхъ природы. Однако, это не значитъ, чтобы воспріятіе красоты, подобно перцепціи геометрическихъ истинъ, заключалось въ воспріятіи извѣстныхъ отношеній и производилось умомъ или интеллектомъ. Красота лежитъ не въ фигурѣ, не въ ея частяхъ или же соотношеніи ея частей—она заключается въ томъ дѣйстви, которое данныя условія производятъ на духъ человѣка, въ томъ пріятномъ или непріятномъ чувствованіи, которое послѣднія вызываютъ въ немъ ³⁾. Красота есть не что иное, какъ форма, порождающая удовольствіе, безобразіе же—структура частей, вызывающая неудовольствіе, либо въ силу *первичной организаци нашей природы*, либо вслѣдствіе *привычки*, либо благодаря *капризу* ⁴⁾.

Казалось бы, что дальнѣйшей задачей Юма въ его психологіи «критицизма» или эстетики и должно быть разсмотрѣніе той роли,

¹⁾ Ibid., p. 96, 336.

²⁾ Ibid., p. 96.

³⁾ Enquiry concerning the principles of morals, p. 263 (Essays, moral, political and literary, by D. Hume, v. II, ed. by Green and Grose).

⁴⁾ Treatise, v. II, p. 96.

которую играютъ только что указанныя имъ субъективныя условія въ возникновеніи «вкуса», или эстетическаго чувства ¹⁾. Въ-мѣсто этого, въ дальнѣйшемъ мы встрѣчаемся опять съ тѣми же принципами, которые были такъ широко использованы Юмомъ уже въ этикѣ—съ принципами *пользы и симпатіи*. Правда, Юмъ оговаривается, что лишь *большинство* видовъ красоты можетъ быть объяснено съ помощью этихъ принциповъ, а именно красота всѣхъ произведеній человѣческаго искусства, подъ которыми онъ понимаетъ такіе предметы, какъ столы, стулья, каминны, дома и т. п., и большинство произведеній природы. Эстетическое чувство, испытываемое при наслажденіи изящными искусствами—живописью, музыкой, поэзіей, почти совершенно оставляется имъ въ сторонѣ; онъ ограничивается лишь нѣсколькими примѣрами изъ этой области, о которыхъ мы скажемъ ниже. Въ намѣченныхъ же имъ границахъ Юмъ строитъ чисто-утилитарную теорію эстетики.

Главной частью личной красоты, говоритъ Юмъ, является здоровый видъ и такое строеніе членовъ, которое обѣщаетъ силу и подвижность ²⁾. Значительную часть красоты у животныхъ составляетъ опредѣленное строеніе ихъ организма, поскольку оно приспособлено къ тому образу жизни, который имъ предназначено вести природой. Тѣ же самыя пропорціи въ строеніи лошади, которыя описаны Ксенофонтомъ и Виргиліемъ, и сейчасъ признаются за правильныя жокеями, а объясняется это тѣмъ, что въ основаніи подобной оцѣнки лежитъ знаніе того, что въ данномъ животномъ полезно для насъ ³⁾. Красоту поля составляетъ его плодородіе, т.-е. опять-таки его польза, его цѣнность для помѣщика; красота дома состоитъ въ удобствѣ комнатъ, въ ихъ цѣлесообразномъ расположеніи, словомъ въ его приспособленности къ комфорту его владѣльца ⁴⁾.

При оцѣнкѣ чего-либо съ точки зрѣнія красоты мы не ограничиваемся разсмотрѣніемъ однихъ объектовъ, воспринимаемыхъ нами, но, по большей части, переносимъ свой взоръ на вліяніе, оказываемое ими на чувствующихъ и разумныхъ существъ ⁵⁾.

¹⁾ Вопросъ этотъ довольно подробно разсматривается Юмомъ въ его статьѣ „Of the standard of taste“ (Essays, v. I.)

²⁾ Treatise, v. II, p. 152.

³⁾ Enquiry, p. 227.

⁴⁾ Treatise, p. 151.

⁵⁾ Ibid., p. 151.

Красивое, здоровое тѣлосложеніе, полезное для обладающаго имъ, является для послѣдняго источникомъ пріятныхъ ощущеній и переживаній; точно также плодородное поле даетъ своему владѣльцу богатство, удовольствіе, изобиліе; комфортабельный домъ радуется хозяина, служба его нуждамъ; мы же путемъ симпатіи проникаемъ въ эти ощущенія заинтересованныхъ лицъ, хотя сами совершенно не рассчитываемъ на какія-либо выгоды, и это проникновеніе вызываетъ въ нашей душѣ своеобразное переживаніе, называемое вкусомъ или чувствомъ красоты. И наоборотъ, всякій предметъ, форма и строеніе частей котораго не соотвѣтствуютъ его назначенію и вызываютъ въ его обладателѣ непріятное чувство, въ силу той же причины признается нами некрасивымъ. Словомъ, вся красота подобныхъ предметовъ зависитъ отъ ихъ полезности и приспособленности ихъ къ той цѣли, для которой они предназначены: но эти ихъ преимущества выгодны лишь для собственника данныхъ предметовъ и только симпатія можетъ заинтересовать въ нихъ зрителя.

Симпатія примѣняется Юмомъ и къ истолкованію нѣкоторыхъ правилъ живописи и архитектуры. Въ послѣдней, напримѣръ, требуется, чтобы верхушка колонны была тоньше основанія, потому что такое строеніе возбуждаетъ въ насъ пріятное для насъ чувство безопасности.¹⁾ Живопись же ставитъ непремѣннымъ условіемъ соблюденіе правилъ равновѣсія въ изображенныхъ фигурахъ; если мы видимъ на картинѣ фигуру, неправильно поставленную съ точки зрѣнія равновѣсія, то это вызываетъ въ насъ идеи паденія этой фигуры, ушиба, страданія, но идеи эти непріятны, если онѣ при помощи симпатіи пріобрѣтаютъ достаточно силы и живости²⁾.

Интересно, что въ этихъ двухъ примѣрахъ, взятыхъ изъ области изящныхъ искусствъ, Юмъ оставляетъ въ сторонѣ свой принципъ *пользы*, очевидно не находя ему примѣненія, и принципъ симпатіи, какъ онъ описывается имъ въ данномъ случаѣ, опять близко подходитъ къ «Einfühlung» Т. Липпса. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ объективированіемъ испытываемыхъ нами самими переживаній (чувства безопасности въ одномъ случаѣ, живыхъ пред-

¹⁾ Ibid., p. 96.

²⁾ Ibid., p. 151.

ставленій о паденіи, страданіи — въ другомъ) въ воспринимаемые нами предметы и въ зависимости отъ *положительнаго*, т.-е. пріятнаго, или *отрицательнаго*, т.-е. непріятнаго характера этихъ переживаній, данные предметы признаются красивыми или некрасивыми, цѣнными или нецѣнными съ эстетической точки зрѣнія.

Къ сожалѣнію, этими немногочисленными примѣрами ограничивается все, что можно найти у Юма относительно примѣненія принципа симпатіи къ истолкованію эстетическаго чувства, поскольку оно вызывается изящными искусствами. Большую часть своихъ, въ общемъ краткихъ, экскурсій въ область эстетики онъ посвящаетъ «утилитарной» красотѣ, вкратцѣ рассмотрѣнной нами выше.

IV.

Намъ остается еще рассмотретьъ понятіе «симпатіи», поскольку оно использовано Юмомъ въ другомъ его произведеніи, посвященномъ изслѣдованію этическихъ вопросовъ, а именно въ его «Enquiry concerning the principles of morals». Это послѣднее представляетъ собою позднѣйшую, популярную переработку 3-ей части 2-го тома «Трактата», и самимъ авторомъ оно считалось за лучшее изъ его произведеній—историческихъ, философскихъ и литературныхъ. Правда, въ основныхъ своихъ чертахъ этическіе принципы Юма и здѣсь остались безъ измѣненія; однако, въ виду того, что въ «Enquiry» мы встрѣчаемся хотя бы съ иной комбинаціей этихъ принциповъ, съ выдвиганіемъ однихъ и затушеваніемъ другихъ¹⁾, это уже даетъ намъ право предположить, что и принципъ симпатіи, играющій такую большую роль во 2-мъ томѣ «Трактата», могъ подвергнуться нѣкоторымъ варіаціямъ и измѣненіямъ въ этомъ позднѣйшемъ произведеніи нашего философа.

И дѣйствительно, уже самый бѣглый просмотръ «Enquiry» убѣждаетъ насъ въ томъ, что роль симпатіи, которая въ «Трактатѣ» была признана за одинъ изъ могущественнѣйшихъ принциповъ человѣческой природы, которая была поэтому подвергнута тщательнѣйшему анализу и затѣмъ положена въ основу какъ этической, такъ и эстетической теоріи Юма,—что роль этого принципа въ «Enquiry» прежде всего сильно сокращена и

¹⁾ Н. Д. Виноградовъ, Философія Д. Юма, часть II (Москва, 1911), стр. 274.

ему удѣляется гораздо меньше вниманія, чѣмъ раньше. Такъ, мы тщетно стали бы искать здѣсь описанія процесса симпатіи, какъ проникновенія въ чужую душевную жизнь, опредѣленія ея какъ перехода идеи во впечатлѣніе, или же выведенія ея изъ другихъ принциповъ, болѣе основныхъ. Вся эта теоретическая часть совершенно опущена въ „Enquiry“. Но, быть можетъ, Юмъ все же сохраняетъ за симпатіей то значеніе, которое онъ придаетъ этому понятію въ «Трактатѣ», т.-е. продолжаетъ понимать подъ нею гносеологическій принципъ, дающій намъ знаніе чужой душевной жизни? Въ виду отсутствія точнаго опредѣленія симпатіи, искать отвѣта на этотъ вопросъ можно лишь среди тѣхъ примѣровъ, которыми Юмъ иллюстрируетъ въ своемъ «Enquiry» проявленія этого принципа въ человѣческой природѣ.

Нѣкоторые изъ этихъ примѣровъ какъ будто указываютъ на сохраненіе за симпатіей ея первоначальнаго значенія. Такъ, описывая въ главѣ о качествахъ, непосредственно пріятныхъ для лица, обладающаго ими, дѣйствіе на насъ веселаго темперамента, Юмъ говоритъ, что, созерцая веселье въ другомъ человѣкѣ, мы заражаемся имъ въ силу *естественной симпатіи*; наше воображеніе входитъ въ чувствованія и настроеніе веселаго человѣка и это производитъ на насъ пріятное дѣйствіе ¹⁾. Или, описывая впечатлѣніе, производимое театральнымъ представленіемъ на зрителя, Юмъ выражается слѣдующимъ образомъ: «всякое (душевное) движеніе передается какимъ-то магическимъ способомъ зрителямъ, которые плачутъ, дрожатъ, чувствуютъ радость и возгораются всѣми тѣми разнообразными аффектами, которые потрясаютъ различныхъ дѣйствующихъ лицъ драмы» ²⁾. И еще, говоря о вліяніи поэзіи на читателей, Юмъ отмѣчаетъ тотъ фактъ, что человѣку въ 20 лѣтъ больше нравится Овидій, а въ 40 лѣтъ — Гораций, потому что мы легче входимъ въ чувствованія, сходныя съ тѣми, которыя мы сами испытываемъ ³⁾.

Какъ выраженія, употребляемая Юмомъ въ только что приведенныхъ описаніяхъ, такъ и самыя эти описанія ясно говорятъ о томъ, что Юмъ понимаетъ здѣсь симпатію, какъ отраженіе на зрителѣ переживаній другого лица и самой смѣны этихъ

¹⁾ Enquiry, p. 231.

²⁾ Enquiry, p. 209.

³⁾ Ibidem, p. 210.

переживаній, т.-е. какъ проникновеніе въ чужую душевную жизнь. Но наряду съ только что приведенными примѣрами, мы встрѣчаемъ и другіе, гдѣ симпатія придаетъ какъ бы нѣсколько иной характеръ; мало того, хотя прямого опредѣленія этого принципа въ «Enquiry» и нѣтъ, но онъ не разъ ставится рядомъ и даже отождествляется съ другимъ принципомъ человѣческой природы—благожелательностью, гуманностью, или сочувствіемъ къ чужому счастью и несчастью¹⁾, а этотъ принципъ опредѣляется Юмомъ вполне точно и ясно.

Подъ благожелательностью или гуманностью Юмъ понимаетъ то основное свойство человѣческой природы, что само созерцаніе счастья, радости, благоденствія доставляетъ намъ удовольствіе, созерцаніе же страданія, мученія, горя вызываетъ въ насъ непріятное чувство. «Ни одинъ человѣкъ не можетъ быть абсолютно равнодушенъ къ счастью и несчастью другихъ; первое имѣетъ естественную тенденцію вызывать удовольствіе, второе—страданіе»²⁾. Принципъ этотъ Юмъ считаетъ настолько основнымъ и извѣстнымъ каждому по опыту, что признаетъ за излишнее сводить его къ болѣе простымъ и всеобщимъ принципамъ, и даже высказываетъ мнѣніе, что это врядъ ли и возможно³⁾.

Однимъ словомъ, благожелательности въ «Enquiry» приписываются тѣ же свойства первичнаго принципа, которыми характеризовалась въ «Трактатѣ» симпатія. Но по существу своему благожелательность значительно отличается отъ послѣдней. И дѣйствительно, если подъ симпатіей въ «Трактатѣ» подразумѣвалось въчувствованіе въ чужую душевную жизнь, переживаніе горя при воспріятіи признаковъ чужого горя, радости, при созерцаніи радости, даже дурного мнѣнія о себѣ лично, разъ приходится наблюдать признаки такового у другого лица, то подъ благожелательностью подразумѣвается переживаніе *пріятнаго чувства вообще*, все равно, испытываетъ ли другое лицо веселье, надежду, горестъ и пр., и *непріятнаго*, если чувствованія другого лица окрашены именно въ этотъ тонъ, независимо отъ самого содержанія чувства. Другими словами, благожелательность есть чувство, только по тональности соотвѣтствующее чужимъ чувствованіямъ; симпатія же

1) Ibidem, pp. 217, 219, 239.

2) Ibid., p. 208.

3) Ibid.

въ широкомъ смыслѣ (какъ она опредѣляется въ „Трактатѣ“) есть переживаніе *всякаю* чужого переживанія вообще, а симпатія въ исключительно эмоциональной сферѣ—переживаніе чувствованія, тождественнаго чужому чувствованію не только по тону, но и по содержанію. Но, какъ мы видѣли, въ „Enquiry“ Юмъ не разъ отождествляетъ симпатію съ благожелательностью. Поэтому, нельзя не согласиться въ общемъ съ мнѣніемъ А. Швеннингера¹⁾, считающаго, что „тогда какъ въ „Трактатѣ“ симпатія берется въ широкомъ смыслѣ, какъ гносеологическій принципъ, съ помощью котораго я прихожу къ знанію внутренней жизни другихъ индивидуумовъ, въ „Enquiry“ она является чувствомъ... а именно чувствомъ удовольствія или неудовольствія по поводу того, что другое лицо испытываетъ пріятныя или непріятныя чувства“; причемъ эти чужія чувствованія „должны совпадать съ чувствованіемъ симпатіи только съ точки зрѣнія пріятности или непріятности“.

Или, быть можетъ, вѣрнѣе будетъ внести въ этотъ выводъ Швеннингера нѣкоторую поправку и сказать, что Юмъ въ „Enquiry“ не выдерживаетъ строго *одного* опредѣленія симпатіи, и то употребляетъ ее въ прежнемъ значеніи, то—и это въ преобладающемъ количествѣ случаевъ—отождествляетъ ее съ благожелательностью. Онъ, правда, иногда какъ бы дѣлаетъ попытку разграниченія обоихъ понятій, называя, на примѣръ, симпатію, въ силу которой мы заражаемся чужимъ весельемъ, „natural sympathy“²⁾, а симпатію, однозначную съ гуманностью—„social sympathy“³⁾. Но и это не можетъ считаться рѣшающимъ дѣломъ, такъ какъ вѣдь въ 3-ей книгѣ „Трактата“, изслѣдующей вопросы о морали, принципъ симпатіи фигурируетъ тоже въ болѣе частномъ значеніи симпатіи съ общественнымъ благомъ, или общей пользой, т.-е. тоже, какъ «соціальная симпатія», и тѣмъ не менѣе сохраняетъ и тамъ свой прежній характеръ проникновенія въ чужую душевную жизнь.

Въ „Enquiry“ же Юмомъ кладется въ основу нравственности именно принципъ благожелательности, или гуманности; большая роль вообще удѣляется въ этомъ произведеніи разсмотрѣнію во-

1) A. Schwenninger, „Der Sympathiebegriff bei D. Hume. Eine Darstellung und Kritik“ (München, 1908), S. 41.

2) Enquiry, p. 231.

3) Ibid., p. 239.

проса, можетъ ли нравственность быть выведена изъ эгоистическихъ тенденцій человѣка, или же для ея объясненія необходимо признать наличность въ человѣческомъ родѣ альтруизма, т.-е. именно благожелательности, или сочувствія къ другимъ, причемъ Юмъ категорически высказывается въ пользу этой второй гипотезы; мало того, онъ прямо отождествляетъ благожелательность, или гуманность, съ нравственностью. „Одни и тѣ же качества духа“, говоритъ онъ, „при всѣхъ обстоятельствахъ пріятны и для чувствованія нравственности и для чувства гуманности; одинъ и тотъ же темпераментъ способенъ достигнуть высокой степени какъ одного чувствованія, такъ и другого; одни и тѣ же измѣненія въ объектахъ, т.-е. ихъ приближеніе, или ихъ близкая связь, оживляютъ какъ то, такъ и другое. Поэтому, мы на основаніи всѣхъ правилъ философіи должны заключить, что чувствованія эти изначала тождественны, разъ во всѣхъ частяхъ, даже самыхъ мельчайшихъ, они управляются одними законами и вызываются одними и тѣми-же объектами“¹⁾. Точно также, въ главѣ о нравственномъ чувствѣ, разбирая вопросъ о томъ, что признавать за критерій нравственности— разумъ или чувство, Юмъ приходитъ къ выводу, что если разумъ знакомитъ насъ съ различными тенденціями дѣйствій, то все же не что иное, какъ *гуманность*, высказывается въ пользу тѣхъ, которыя полезны и благотѣльны²⁾.

Такимъ образомъ, въ „Enquiry“ мы въ концѣ концовъ видимъ полное отождествленіе Юмомъ понятій симпатіи, гуманности или благожелательности и нравственнаго чувства— всѣ эти понятія опредѣляются какъ способность сочувствовать другимъ людямъ, т.-е. способность испытывать либо пріятное, либо непріятное чувство, когда такимъ же характеромъ отличаются переживанія другихъ людей, переживанія или прямо воспринимаемая, когда мы, напримѣръ, созерцаемъ проявленія чужой радости, или воображаемая, когда мы оцѣниваемъ лишь тенденціи тѣхъ или иныхъ поступковъ ко благу или вреду людей. Въ „Трактатѣ“ же чувство нравственности дѣйствительно опредѣляется, какъ своеобразное чувство удовольствія или неудовольствія, одобренія или порицанія, испытываемое нами при воспріятіи поступковъ или

1) Ibid., p. 220.

2) Ibid., p. 259.

характеровъ, признаваемыхъ въ силу этого добродѣтельными или порочными; но симпатія не отождествляется съ этимъ чувствомъ: она является его основой, т.-е. тѣмъ принципомъ, съ помощью котораго мы можемъ проникнуться чужими интересами, войти въ нихъ и пріучиться смотрѣть на поступки и характеры людей не съ эгоистической, а съ альтруистической точки зрѣнія—въдъ только эта точка зрѣнія общаго интереса можетъ дать намъ одинъ, общій для всѣхъ, критерій оцѣнки поступковъ.

Въ „Enquiry“ мы находимъ лишь слабые слѣды этого значенія симпатіи, лишь отдѣльные примѣры ея примѣненія: трудно, конечно, сказать, что побудило Юма пожертвовать въ этомъ позднѣйшемъ его произведеніи тѣмъ принципомъ, который онъ такъ тщательно анализировалъ и такъ широко использовать въ своемъ „Трактатѣ“. Одно лишь остается несомнѣннымъ, а именно, что какъ разъ та трактовка симпатіи, которую мы находимъ въ „Трактатѣ“, должна быть признана наиболѣе цѣнной, и только благодаря ей можно признать Юма за предшественника современнаго намъ философа Т. Липпса въ пониманіи этого принципа человѣческаго духа.

С. Церетели.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

С. Θ. Кечекьянъ. *Этическое Міросозерцаніе Спинозы.* Москва 1914. Изданіе книгоиздательства „Путь“ (337+XIV стр., цѣна 1 рубль).

Разбираемое сочиненіе С. Θ. Кечекьяна представляет собою попытку *систематическаго* изученія нравственнаго ученія и философіи права Спинозы. Задача, которую ставитъ себѣ авторъ, заключается не въ томъ, чтобы прослѣдить историческій генезисъ названныхъ ученій, а въ томъ, чтобы ориентировать въ нихъ собственную мысль, углубить собственную свою точку зрѣнія на нравственность и право.

Монографія о спинозизмѣ для г. Кечекьяна—не болѣе какъ средство, чтобы опредѣлить свое отношеніе къ *цѣлому типу* философскаго мышленія, которое въ исторіи этическихъ ученій играетъ огромную роль. Авторъ различаетъ два основныхъ типа послѣднихъ.—„Для однѣхъ системъ, на ряду съ проблемой познанія сущаго, на ряду съ проблемой бытія встаетъ проблема оправданія сущаго, проблема должнаго, на ряду съ объектомъ—субъектъ. Это—типъ дуалистическій, исторически—Канто-Платоновскій типъ. Другія системы ставятъ знакъ равенства между сущимъ и должнымъ (Sein=Sollen, wirklich=gut). Весь міръ представляется имъ только объектомъ; для нихъ единственный уголъ зрѣнія—естественная причинность, въ которой растворяется весь міръ и въ терминахъ которой строится всякая наука. Это — типъ натуралистическаго мышленія, типъ монистическій, исторически—Спинозо-Кантовскій типъ. Въ немъ этика—техника

человѣческаго благополучія; его высшая этическая мудрость— гипотетическій императивъ“ (стр. VII).

Чрезъ изученіе Спинозы г. Кечекьянъ хочетъ прежде всего отдать себѣ отчетъ въ цѣнности этики гипотетическаго императива вообще.

Основное отличіе этого направленія этики нашъ авторъ видитъ въ томъ, что оно не признаетъ никакихъ абсолютныхъ цѣлей и пытается замѣнить общеобязательность нравственной нормы всеобщностью естественнаго закона. „Оно отыскиваетъ въ природѣ человѣка какое-нибудь универсальное устремленіе и безсознательно возводитъ его въ нравственный принципъ (стр. IX)“. Таково, напр., стремленіе къ самосохраненію, которое кладется Спинозою въ основу его этики. Спиноза метафизически обосновываетъ всеобщность этого стремленія, доказывая его вѣчную божественную необходимость. Съ точки зрѣнія такого натуралистическаго міросозерцанія все нравственное ученіе превращается въ „этику гипотетическаго императива“, т. е. „въ систему условныхъ предписаній для относительной этически, но всеобщей природной цѣли“ (X).

Авторъ основательно показываетъ, что та же въ сущности тенденція лежитъ въ основѣ цѣлаго ряда мнимо-научныхъ, позитивныхъ этикъ нашего времени. Въ частности „марксистская мысль о желѣзныхъ законахъ соціальной жизни, о необходимомъ и непреодолимомъ наступленіи соціалистическаго строя могла бы съ успѣхомъ опереться на метафизику Спинозы, какъ она исторически опиралась на метафизику Гегеля“ (XI). Такая попытка въ недавнее время и въ самомъ дѣлѣ была сдѣлана однимъ изъ современныхъ теоретиковъ марксизма—Штерномъ.

Спинозизмъ для нашего автора вообще олицетворяетъ собою ту безпрестанно возрождающуюся въ философіи позитивно-реалистическую тенденцію въ этикѣ, противъ которой онъ считаетъ нужнымъ бороться. Рядомъ съ этимъ, однако, онъ признаетъ въ нравственномъ ученіи Спинозы и положительныя цѣнности, могущія имѣть важнос значеніе для современной мысли. Такъ, напр., спинозистическая проповѣдь сильнаго разумомъ человѣка можетъ послужить цѣннымъ противовѣсомъ противъ современнаго нивелирующаго демократизма. Также и изученіе философіи права Спинозы можетъ оказаться чрезвычайно полезнымъ для ориентировки въ современныхъ проблемахъ—для изслѣдова-

нія апріорныхъ условій права вообще и естественнаго права въ частности.

Задача систематическаго изученія философскихъ системъ не можетъ быть вполнѣ отдѣлена отъ задачи исторической: какъ и всякое вообще философское ученіе, система Спинозы представляетъ собою логическое продолженіе и развитіе нѣкоторыхъ предшествовавшихъ ему теченій мысли. Это вынуждаетъ г. Кечекияна остановиться на тѣхъ ближайшихъ предшественникахъ Спинозы, безъ ознакомленія съ коими ученіе амстердамскаго философа не можетъ быть понято. Съ одной стороны, Спиноза является непосредственнымъ продолжателемъ Декарта; съ другой стороны, его нравственное и правовое ученіе имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ продолжателемъ противоположнаго—бэконовскаго теченія мысли—Гоббсомъ. Охарактеризовавъ этихъ мыслителей во введеніи къ своему сочиненію, авторъ тѣмъ самымъ вводитъ читателя „въ кругъ проблемъ и идей, которымъ суждено было стать точками отправленія для системы Спинозы“. Прежде всего эта система продолжаетъ начатое обоими родоначальниками новой философіи дѣло—преодоленіе схоластики. Онъ доводитъ до конца выставленный Декартомъ противъ нея рacionalesтической принципъ, но вмѣстѣ съ этимъ воспринимаетъ въ свою систему кое-какіе элементы ученія Гоббеса, сочетавшаго декартовскій рacionalesлизмъ съ бэконовскимъ эмпиризмомъ въ политикѣ. У него же мы находимъ наиболѣе послѣдовательное и крайнее выраженіе того натуралистическаго принципа, зародыши коего замѣчаются уже у упомянутыхъ выше его предшественниковъ. Въ отличіе отъ Декарта и Бэкона Спиноза отождествляетъ Бога съ природой. По словамъ г. Кечекияна, онъ—первый и единственный философъ, который изгналъ изъ философіи всякое другое разсмотрѣніе кромѣ причиннаго, изгналъ отовсюду понятіе цѣли и тѣмъ утвердилъ въ философскомъ изученіи безусловный монизмъ метода. Именно у него „этика и политика характеризуются полнымъ изгнаніемъ подлиннаго этоса, телеологіи и теологіи“ (26), чего нельзя сказать еще ни о Декартѣ, ни о Бэконѣ, ни о Гоббсѣ.

Переходя къ самому Спинозѣ, г. Кечекиянъ совершенно справедливо указываетъ на невозможность понять его этику въ собственномъ смыслѣ слова внѣ связи съ его теоріей познанія.

и метафизикой. Это заставляет нашего автора предпослать собственно этическому учению Спинозы три главы: 1) О теории познания и методологии Спинозы, 2) о его метафизикѣ и, наконецъ, 3) о его антропологии и психологии. При этомъ г. Кечекьянъ обнаруживаетъ глубокое знаніе какъ самой системы Спинозы, такъ и литературы о ней: единственный упрекъ, который можно ему здѣсь сдѣлать, заключается въ томъ, что названныя части ученія Спинозы излагаются имъ слишкомъ подробно; для его цѣлей было бы достаточно выяснить основныя гносеологическія, метафизическія и психологическія предпосылки разбираемаго имъ ученія, что привело бы къ значительному сокращенію выше-названныхъ трехъ главъ.

Впрочемъ, этотъ недостатокъ разбираемой работы составляетъ оборотную сторону ея положительнаго качества. Связь этики Спинозы съ прочими частями его ученія выяснена авторомъ съ исчерпывающей полнотой. Прежде всего онъ чрезвычайно ярко освѣщаетъ единство натуралистической методы, проходящее красной нитью всю разбираемую систему. Тутъ гносеология, метафизика и этика составляютъ одно цѣлое—„Догматическій рационализмъ, предполагающій тождество духа и тѣла въ познаніи, производитъ, какъ свое слѣдствіе, ученіе о единствѣ методы истиннаго познания, методологическій монизмъ“ (41) „Спиноза признаетъ только одинъ генетическій методъ, методъ дѣйствующей причинности. Онъ знаетъ только одну естественно-научную необходимость, необходимость причинъ и слѣдствій и не знаетъ никакой необходимости цѣлей, признаетъ только естественно-научное познаніе дѣйствительности и не признаетъ никакой оцѣнки этой дѣйствительности“ (47). Логическое, дѣйствительное и благое тутъ отождествляются. Отсюда самая постановка задачи этики Спинозы. Говоря словами г. Кечекьяна, здѣсь „категорія бытія поглотила категорию должнаго. Стремленіе вещей, ихъ актуальность, движеніе, измѣненіе, все это готово войти въ систему Спинозы, но система ни на шагъ не хочетъ отступать отъ категорій бытія и причинности. Она хочетъ не высмѣивать, оплакивать и презирать человѣческую природу, а познавать ее такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ и тѣлахъ“ (69). Здѣсь этика Спинозы непосредственно примыкаетъ къ его антропологии и психологии: для него „душа человѣческая есть часть природы. Какъ таковая, она можетъ изучаться такъ

же, какъ и вся остальная природа: только механически. Поэтому познаніе человѣческой психики, рациональная психологія, есть ученіе объ аффектахъ или механика страстей“ (74).

Односторонне натуралистическая тенденція Спинозы при послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ совершенному отрицанію этики.—Задача этики по Спинозѣ заключается въ томъ, чтобы „составить идею человѣка, какъ образецъ человѣческой природы, методъ ея—брать людей такими, каковы они суть, а не такими, какими мы хотѣли бы ихъ видѣть“ (77). Нѣтъ ли здѣсь противорѣчія между заданіемъ и методомъ? Какъ возможна и законна-ли задача—составить идею-норму человѣка въ предѣлахъ системы, которая принципиально отрицаетъ нормативное разсмотрѣніе и допускаетъ лишь причинное изученіе дѣйствительности? Г. Кеचेянъ отвѣчаетъ на эти вопросы въ цѣлыхъ трехъ главахъ своего изслѣдованія: 1) Постановка этической проблемы, 2) Рѣшеніе этической проблемы и 3) Оцѣнка нравственного ученія Спинозы.

Прежде всего нашъ авторъ характеризуетъ задачу этики, какъ онъ самъ ее понимаетъ; эта задача не имѣетъ ничего общаго съ познаніемъ дѣйствительности: она относится не къ тому, что есть, а къ тому, что должно быть. Ея область есть область безусловныхъ цѣнностей. „Человѣкъ ставитъ себѣ цѣли, человѣкъ оцѣниваетъ дѣйствительность, человѣкъ сознаетъ нѣчто, какъ безусловный долгъ,—вотъ тотъ фактъ, отъ котораго отправляется философская этика. Ея задача—внести законмѣрность въ цѣлеполаганіе людей, т.-е. найти тотъ законъ, которымъ обусловливается значимость цѣлей, или, говоря проще и яснѣе,—найти ту послѣднюю цѣль, въ которую упирается всякое цѣлеполаганіе, т.-е. найти то, что хорошо само по себѣ и служить цѣлью безотносительно къ чему либо другому. Этика, поэтому, есть ученіе о высшемъ благѣ“ (90).

Авторъ основательно указываетъ, что съ этой точки зрѣнія у Спинозы этики въ собственномъ смыслѣ этого слова быть не можетъ: „тотъ, кто ставитъ своей задачей объяснить міръ изъ одного основоположнаго единства, кто проповѣдуетъ монизмъ бытія и монизмъ метода, тотъ долженъ отрицать правомѣрность этической проблемы“ (92). Этика, растворенная въ категоріяхъ естествознанія, перестаетъ быть этикой. Во что же превращается этика у Спинозы?

Г. Кечежянъ отмѣчаетъ прежде всего, что изучаемый имъ философъ отвергаетъ всѣ необходимыя предпосылки философской этики. „Спиноза не призналъ никакого „категорическаго императива“, отказался принять идею абсолютнаго блага, и этимъ отвергнулъ возможность построить то „царство цѣлей“, которое составляетъ объектъ философской этики. Если же при этомъ онъ не захотѣлъ ограничиться теоретической психологіей, то ему ничего не оставалось, какъ построить рядомъ съ царствомъ природы царство средствъ, которое цѣликомъ опирается на первое и въ сущности вмѣщается въ него. Этика гипотетическаго императива есть единственный послѣдовательный выходъ для всѣхъ, кто, желая сохранять предпосылки натурализма, предпринимаетъ построение этики“ (102—103).

Этика Спинозы есть этика условныхъ велѣній. Она не претендуетъ на моральную всеобщность, т. е. на *безусловную обязательность* своихъ предписаній. Всеобщность цѣли самосохраненія, къ которой *по природѣ* стремятся люди, для него есть всеобщность закона природы, а не заповѣди. Она не ставитъ передъ человѣкомъ ибѣли, а задается лишь вопросомъ о томъ, какими средствами онъ лучше всего достигаетъ той цѣли сохраненія и увеличенія своего бытія, къ которой всѣ люди стремятся по природѣ.

Понятно, что съ своей натуралистической точки зрѣнія, Спиноза не можетъ допустить и другого необходимаго предположенія нравственности-свободы; онъ — сторонникъ самаго строгаго механическаго детерминизма. Если онъ и допускаетъ возможность свободы человѣка, то только въ смыслѣ разновидности естественной необходимости. Когда я опредѣляюсь единственно необходимостью моей природы, я свободенъ; когда же я опредѣляюсь внѣшней мнѣ необходимостью другого, я не свободенъ. Человѣкъ свободенъ лишь тогда, когда онъ опредѣляется къ дѣйствию внутреннимъ влеченіемъ собственнаго разума, а не чѣмъ-либо постороннимъ.

Отвергнувъ необходимыя предпосылки всякой этики, Спиноза, тѣмъ не менѣе, пытается обосновать собственное этическое ученіе и потому, понятное дѣло, впадаетъ въ цѣлый рядъ внутреннихъ противорѣчій. Вскрывая эти противорѣчія въ обстоятельномъ и превосходно написанномъ анализѣ, г. Кечежянъ убѣдительно показываетъ, что мы имѣемъ здѣсь не случайную

непоследовательность одного философа, а внутрення противорѣчія всякой натуралистической этики вообще, въ качествѣ таковыхъ въ высшей степени поучительныя.

Съ одной стороны, „Спиноза строить свое нравственное учене, какъ выразился бы Ницше, „по ту сторону добра и зла“. Последовательно и безстрашно онъ уничтожаетъ всѣ обычные моральныя предпосылки и упраздняетъ въ своей этикѣ всѣ категоріи морали. Онъ элиминируетъ изъ своей системы понятія добра и зла, грѣха и заслуги, награды и добродѣтели и становится лицомъ къ лицу съ голой и бездушной природой“ (152). Съ этой точки зрѣнія, казалось бы, все въ природѣ одинаково хорошо, ибо все одинаково естественно; въ самомъ дѣлѣ, Спиноза неоднократно утверждаетъ, что „добро и зло не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ“, что добро и зло суть тѣ же естественныя аффекты радости и печали, которые необходимо возникаютъ у каждаго человѣка, только осознанныя и познанныя въ своихъ причинахъ“. Съ другой стороны, однако, оказывается, что не всякая радость есть добро и не всякая печаль есть зло. Болѣе того, не все оказывается добромъ въ самой природѣ: вопреки логикѣ своей системы Спиноза не можетъ удержаться отъ морализирующаго къ ней отношенія.—„Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостатокъ ея за зло, Спиноза производитъ оцѣнку реальности и тѣмъ выходитъ за предѣлы натуралистическаго познанія. Въ области познанія дѣйствительности всѣ формы бытія и всѣ виды реальности равнозначны. Если же дѣлается попытка одну форму обозначить какъ подлинное бытіе, а другой отказать въ этомъ значеніи, то уже нарушена основоположная точка зрѣнія натурализма, для котораго все, что существуетъ, существуетъ одинаково необходимо, и никакая дѣйствительность не можетъ квалифицироваться, какъ недостаточное бытіе и несовершенная, неполная реальность“ (158). Система Спинозы хочетъ быть совершеннымъ монизмомъ: вмѣсто того, какъ показываетъ г. Кечекьянъ, вслѣдствіе бессознательнаго привнесенія этической точки зрѣнія, въ этой системѣ самое понятіе бытія двоятся: „природа распадается надвое: на подлинную природу, дѣйствительно необходимую, и природу мнимую, которая представляетъ собою недостатокъ бытія, недостатокъ реальности. Одинъ видъ дѣйствительности квалифицируется, какъ блаженство, свобода,

совершенство, добродѣтель, высшее благо, добро; другой видъ дѣйствительности—какъ рабство, несовершенство и зло". (156)

Вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и та относительная, условная точка зрѣнія, которую г. Кечекьянъ называетъ точкой зрѣнія гипотетическаго императива. Авторъ разбираемой работы показываетъ, какъ, незамѣтно для самого Спинозы, въ его систему вторгается отвергнутый ею безусловный критерій. Отступая отъ натуралистической точки зрѣнія, Спиноза «утверждаетъ единый для всѣхъ путь добра и самому понятію добра и зла придаетъ значеніе безусловнаго и неоспоримаго масштаба. Условный, гипотетическій тонъ теряетъ свою силу и превращается въ проповѣдь суроваго и труднаго пути, никѣмъ не желаемаго, никѣмъ не достигаемаго, но тѣмъ не менѣе хорошаго для всѣхъ» (156). Требованіе жизни, согласной съ разумомъ, какъ норма обязательная для всѣхъ,—въ этикѣ Спинозы является основнымъ; между тѣмъ оно явно выходитъ за предѣлы натуралистическаго разсмотрѣнія и гипотетическаго императива, какъ и всякое вообще требованіе *по формѣ* своей безусловное, всеобщее.

Въ итогѣ критика натуралистической этики приводитъ г. Кечекьяна къ положительному выводу о томъ, чѣмъ должна быть философская этика. «Итакъ», говоритъ онъ, «этика должна быть наукой не только о должномъ, но и наукой о должномъ самомъ по себѣ, а не для чего-нибудь другого. Въ этомъ ея отличіе отъ нѣкоторыхъ практическихъ дисциплинъ и отъ тѣхъ мнимыхъ «этическихъ» системъ, которыя приносятъ въ науку жалкіе суррогаты подѣ почтенною въ наши дни эгидою научнаго натурализма» (161).

Не довольствуясь отрицательной критикой спинозизма, которая *по контрасту* выясняетъ идеаль этики, какъ она должна быть, нашъ авторъ старательно отыскиваетъ тѣ положительныя цѣнности, которыя содержатся въ этикѣ Спинозы, несмотря на ея въ корнѣ ложную методу. Вопреки натуралистической метафизикѣ Спинозы, которая растворяетъ личность въ субстанціи, его этика возвращаетъ личности ея значеніе. Г. Кечекьянъ показываетъ, какъ эта этика проникнута высокимъ представленіемъ о достоинствѣ личности, несмотря на то, что въ метафизикѣ Спинозы нѣтъ мѣста ни для личности ни вообще для самостоятельныхъ единичныхъ существъ.

Съ той же точки зрѣнія нашъ авторъ оцѣниваетъ и филосо-

фію права Спинозы, также насквозь пропитанную натурализмомъ. Тутъ соображенія его пріобрѣтаютъ тѣмъ большій интересъ, что литература, посвященная этому отдѣлу ученія Спинозы, довольно бѣдна, несмотря на множество заглавій: кромѣ солиднаго, но устарѣвшаго изслѣдованія Зигварта, съ которымъ г. Кечекьянъ кореннымъ образомъ расходится, она состоитъ частью изъ небольшихъ журнальныхъ статей, частью изъ незначительныхъ по содержанію диссертацій.

Тутъ заслуга г. Кечекьяна заключается прежде всего въ выясненіи *самаго содержанія* ученія Спинозы. Онъ пользуется чрезвычайно удачнымъ пріемомъ: особенности Спинозы онъ освѣщаетъ путемъ сопоставленія его построеній съ философіей права и государства Гоббеса; именно *внѣшнее сходство* обоихъ ученій, часто вводившее въ заблужденіе изслѣдователей, даетъ ему случай ярко отгѣнить глубокое принципиальное различіе между ними: основныя черты спинозизма здѣсь чрезвычайно рельефно выступаютъ по контрасту. При всемъ кажущемся сходствѣ съ Спинозою Гоббесъ стоитъ на чисто *нормативной* точкѣ зрѣнія. Для него естественный законъ—предписаніе праваго разума, всегда заложненное въ душѣ человѣка, но не всегда выполняемое. Это—законъ моральный и божественный въ смыслѣ обращеннаго къ человѣку требованія. При сопоставленіи ученія Спинозы съ этой точкой зрѣнія рѣзко выступаетъ его натурализмъ. Въ отличіе отъ Гоббеса у него *lex naturalis* есть «законъ природы въ смыслѣ чистаго естествознанія, понятіе никоимъ образомъ не моральное, не телеологическое, не правовое» (182). Оба ученія сходятся въ терминологіи и заключены въ одинаковую скорлупу. Для обоихъ *lex naturalis*—законъ Божій. Но благодаря контрасту въ основныхъ метафизическихъ представленіяхъ за сходствомъ выраженій скрываются діаметрально-противоположныя понятія. «Для Гоббеса, согласно трансцендентному понятію Бога, Богъ есть творецъ и законодатель міра, предписывающій законы людямъ уже въ ихъ естественномъ состояніи, для Спинозы, согласно его имманентному понятію Бога, естественные законы могутъ быть только законами божественной природы. Для Гоббеса отъ Бога проистекаютъ только написанныя имъ въ сердцахъ людей разумныя предписанія, для Спинозы отъ Бога происходитъ вся природа и, слѣдовательно, всякая отдѣльная вещь въ ея необходимости и закономерности» (183). Исходя отсюда, авторъ впол-

нѣ правильно объясняетъ и основное расхожденіе въ государственномъ ученіи обоихъ философовъ, отмѣченное самимъ Спинозой. У Гоббеса естественное право индивида исчезаетъ въ государствѣ, ибо оно цѣликомъ переносится на власть. У Спинозы, наоборотъ, «естественное право остается навсегда неприкосновеннымъ»; это объясняется тѣмъ, что у перваго естественное право сводится къ правиламъ, которыя могутъ быть нарушены, тогда какъ у втораго оно—неуклонно дѣйствующій законъ природы, который, какъ таковой, не можетъ быть упраздненъ государствомъ.

Мысля право реалистически, Спиноза отождествляетъ его съ мощью. Г. Кечекьянъ показываетъ, что въ правѣ этотъ натурализмъ столь же несостоятеленъ, какъ и въ нравственности.— «Очистивъ свою систему отъ телеологіи, Спиноза элиминировалъ ее тѣмъ самымъ отъ этики и права, согласно нѣмецкой пословицѣ: вмѣстѣ съ водою выплеснулъ изъ ванны и ребенка. Если каждая вещь имѣетъ право настолько, насколько простирается ее мощь, если каждая вещь постольку слѣдуетъ праву, поскольку слѣдуетъ свойствамъ своей природы, то право здѣсь оказывается совершенно ничего не выражающимъ и излишнимъ понятіемъ» (186—187). Утвержденія, что большія рыбы имѣютъ право пожирать малыхъ или что яблоня имѣетъ право расти, явно бессмысленны. Очевидно, что право, при такомъ на него воззрѣніи, становится безсодержательнымъ значкомъ для обозначенія всякаго естественнаго бытія и состоянія.

Критикою спинозизма авторъ иллюстрируетъ общее положеніе философіи права, и такимъ образомъ приходитъ къ определенному догматическому результату: понятіе права и силы вообще несводимы одно къ другому; вслѣдъ за Н. А. Ильинымъ г. Кечекьянъ утверждаетъ, что эти понятія движутся «во взаимно индифферентныхъ въ методологическомъ отношеніи рядахъ». Существуютъ другіе методологическіе ряды, гдѣ право можетъ рассматриваться какъ сила: напримѣръ, социологія можетъ изучать его какъ общественное явленіе, психологія—какъ психическое переживаніе. Поскольку оно дѣйствуетъ въ общественной жизни и въ субъективной психикѣ, оно можетъ рассматриваться, *какъ сила*. Но для существа права этотъ признакъ тѣмъ не менѣе несущественъ, такъ какъ право остается правомъ совершенно независимо отъ того, обладаетъ или не обладаетъ оно силой или реальнымъ дѣйствіемъ въ жизни.

Къ сожалѣнiю, въ формулировку этой совершенно вѣрной мысли у г. Кечекьяна вкрадывается нѣкоторая неточность.

Указывая на то, что въ научномъ изученiи право можетъ вводиться въ рядъ реальныхъ явленiй, психологическихъ и социологическихъ, или даже разсматриваться какъ метафизическая реальность, онъ замѣчаетъ: «во всѣхъ этихъ смыслахъ понятiе права можетъ сближаться или даже совпадать съ понятiемъ силы. Другой вопросъ, насколько значительно и цѣнно въ познавательныхъ цѣляхъ такое сближенiе, дающее весьма блѣдное и общее опредѣленiе» (194). Тутъ авторъ, очевидно, дѣлаетъ противнику безъ всякой нужды уступку, которая не вяжется съ его общей точкой зрѣнiя. Если опредѣленiе права, какъ силы *по существу* невѣрно, какъ на этомъ совершенно правильно настаиваетъ г. Кечекьянъ, то едва ли послѣдовательно рядомъ съ этимъ называть его только малоцѣннымъ или блѣднымъ; если оно малоцѣнно и блѣдно, то оно не ложно, а только неполно, недостаточно. Тогда, значить, признакъ силы не долженъ быть *исключенъ* изъ понятiя права, а долженъ быть только дополненъ другимъ признакомъ.

Въ дѣйствительности, даже въ качествѣ объекта историческаго, психологическаго или социологическаго изслѣдованiя право *въ понятiи* своемъ не можетъ совпасть съ понятiемъ силы, такъ же какъ геометрическое понятiе «шара» не можетъ совпасть съ понятiемъ шарообразнаго физическаго тѣла. Для *понятiя* права признакъ силы такъ же несущественъ и постороненъ, какъ признакъ «вещественности» для геометрическаго понятiя шара. Какъ физическое изслѣдованiе о какихъ-либо шарообразныхъ тѣлахъ, очевидно, не должно отождествлять ихъ съ самымъ понятiемъ шара, такъ и изслѣдованiя социологическiя, психологическiя и т. п., имѣющiя дѣло съ тѣми или другими явленiями силы, облеченной въ форму права, или съ отдѣльными нормами, обладающими силой, не должны принимать свой предметъ за сущность права вообще: ибо право остается правомъ совершенно независимо отъ того, обладаетъ или не обладаетъ оно силой. Силой могутъ обладать отдѣльныя правовыя нормы, которыя въ этомъ качествѣ могутъ быть введены въ соотвѣтствующiе реальные ряды, ставъ предметами историческаго, социологическаго или психологическаго разсмотрѣнiя. Само же право, какъ таковое, *право вообще*, ни въ какомъ разсмотрѣнiи не можетъ оказаться силой.

Въ дальнѣйшихъ четырехъ главахъ, посвященныхъ философіи права Спинозы, авторъ излагаетъ его ученіе о естественномъ состояніи и общественномъ договорѣ, о государствѣ, о различныхъ формахъ государственнаго устройства и въ частности о наилучшемъ (раціональномъ) устройствѣ государства. Наконецъ, послѣдняя его глава содержитъ въ себѣ заключительныя замѣчанія.

Въ названныхъ главахъ мы находимъ прежде всего чрезвычайно интересное освѣщеніе тѣхъ противорѣчій, въ которыя впадаетъ Спиноза вслѣдствіе невозможности построить правовое и государственное ученіе на натуралистической основѣ. Особенно интересны здѣсь замѣчанія, касающіяся ученія Спинозы о происхожденіи государства. Помимо этого цѣннымъ въ разбираемой работѣ представляется обстоятельное изслѣдованіе эволюціи въ воззрѣніяхъ Спинозы за двадцать лѣтъ, отдѣляющихъ его «Богословско-Политическій» отъ просто «Политическаго» трактата. Тутъ ясно показывается, какъ переходъ отъ теистическаго къ пантеистическому пониманію Бога необходимо влечетъ за собой переходъ отъ нормативной къ натуралистической точкѣ зрѣнія въ правѣ. Изслѣдованіе это, вполнѣ самостоятельное, приобретаетъ тѣмъ большее значеніе, что недостаточно точное различіе двухъ стадій въ развитіи Спинозы доселѣ было источникомъ немалой путаницы въ истолкованіи его ученія.

Излагая ученіе Спинозы о государствѣ, авторъ рядомъ мѣткихъ замѣчаній освѣщаетъ либерализмъ этого ученія, столь рѣзко контрастирующій съ абсолютизмомъ Гоббеса. Этотъ либерализмъ неожиданно, но тѣмъ не менѣе убѣдительно приводится имъ въ связь съ реально-психологической концепціей права у Спинозы.

Воспроизводить тѣ интересныя подробности, какими изобилуютъ главы г. Кечекьяна о правовомъ и государственномъ ученіи Спинозы, значило бы чрезмѣрно удлинять настоящую рецензію. Поэтому я прямо перехожу къ заключительнымъ замѣчаніямъ автора.

Тутъ онъ подводитъ итоги своему изслѣдованію и даетъ его основной мысли дальнѣйшее развитіе, высказывая рядъ основательныхъ соображеній о методѣ, который, въ противоположность донинѣ господствующему натурализму, долженъ быть примѣняемъ въ философіи права.

Обнаруживъ въ спинозизмѣ крушеніе натуралистическаго монизма въ метафизикѣ и этикѣ, онъ выводитъ отсюда общее заключеніе, которое должно быть признано цѣннымъ для философіи права вообще: «пока мы будемъ оставаться въ предѣлахъ послѣдовательнаго натурализма, мы не сможемъ создать понятій права и неправа» (307): потокъ естественныхъ явленій протекаетъ по ту сторону нашихъ этическихъ оцѣнокъ. «Природа, живое и наглядное обнаруженіе силы, совершенно индифферентна и безучастна къ обнаруженію права. Въ природѣ все можно съ равнымъ правомъ обозначить какъ правое и неправо.» (309).

Исслѣдованіе построеній Спинозы даетъ блестящее подтвержденіе этой мысли. Въ доказательство несостоятельности натурализма, какъ философіи права, авторъ ссылается на Спинозу, у котораго, благодаря послѣдовательному проведенію этой точки зрѣнія, въ сущности «могутъ быть лишь степени права, но не можетъ быть противоположности права и неправа, такъ какъ каждая вещь обладаетъ нѣкоторой степенью права. Уничтоживъ противоположность права и неправа, Спиноза можетъ говорить лишь о субъективномъ правѣ и упраздняетъ идею права въ объективномъ смыслѣ, котораго онъ никакъ не въ состояніи былъ бы объяснить» (309—310).

Имѣемъ ли мы здѣсь дѣло съ заблужденіемъ, уже пережитымъ философско-юридической мыслью? Г. Кечекьянъ основательно показываетъ, что нѣтъ. Натурализмъ, смѣшивающій право съ тѣмъ или другимъ естественнымъ явленіемъ, и потому разрушительный для права, остается и донинѣ господствующимъ направленіемъ.

По г. Кечекьяну, вопросъ о правѣ и въ наши дни всего чаще «рѣшается такимъ образомъ. Юридическое берется въ качествѣ одного изъ классовъ природныхъ процессовъ, и вниманіе изслѣдователя направляется на то, чтобы придать этому классу признаки, отличающіе его отъ смежныхъ классовъ однородныхъ явленій. Эти признаки усматриваются въ особенностяхъ психическихъ переживаній, если право берется, какъ психическая реальность (Петражицкій, Ленингъ), или въ особенностяхъ внѣшней организаціи силы, если право берется, какъ социальная реальность (Гумпловичъ, Меркель), въ особенностяхъ социальной психологіи, если право берется, какъ фактъ коллективной психо-

логін (общее признаніе, общая воля, принужденіе) и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ право принимается за естественный объектъ, за часть природы», и понятіе «юридическаго» образуется, какъ одно изъ понятій научнаго естествознанія. Въ этомъ состоитъ коренной грѣхъ господствующаго направленія правовѣдѣнія» (311—312). Авторъ указываетъ на общую уродливость всякаго опредѣленія права, построеннаго методомъ естественныхъ наукъ. Такое опредѣленіе неизбѣжно «будетъ придавать значеніе признакамъ, совершенно несущественнымъ съ точки зрѣнія естественно-научнаго знанія и, наоборотъ, ступшевывать признаки явленій, для естественной науки опредѣляющіе границы классовъ, въ результатѣ чего получатся сборные съ точки зрѣнія научной классы, въ которыхъ либо будутъ объединены самые противоположные естественно-научные классы, или части классовъ подъ общей кличкой «права», либо, наоборотъ, классъ будетъ образованъ правильно съ естественно-научной точки зрѣнія и тогда онъ будетъ включать въ себя не только юридически правомѣрные, но и юридически неправомѣрные процессы(?), такъ какъ со стороны природы нельзя ждать критеріевъ для ихъ различенія» (312—313). «Вмѣстѣ съ этими понятіями юридически правомѣрнаго и неправомѣрнаго мы явно выходимъ за предѣлы безразличной природы и вступаемъ въ область телеологическихъ понятій. Этимъ путемъ, т.-е. путемъ телеологическаго образованія понятій, и можетъ быть конституировано понятіе «юридическаго», какъ особаго объекта познанія, особой реальности, отличной отъ реальности физической, психической или соціальной, какъ такихъ» (313). Въ противоположность методологическому монизму Спинозы авторъ считаетъ признаніе методологическаго дуализма необходимымъ условіемъ для познанія права въ его сущности (см. 313). Въ натуралистическихъ попыткахъ нашихъ дней, какъ и въ спинозизмѣ, онъ видитъ «результатъ некритическаго перенесенія методовъ естествознанія въ ненадлежащую область» (315).

Заключительная глава разбираемаго изслѣдованія изобилуетъ интересными иллюстраціями этихъ мыслей, въ числѣ которыхъ выдѣляется основательный разборъ естественно-правовыхъ воззрѣній Спинозы, которая, въ соотвѣтствіи съ общимъ заданіемъ работы г. Кечекаяна, сопоставляются съ современнымъ естественно-правовымъ теченіемъ. Не имѣя возможности воспроизводить

этихъ интересныхъ разсужденій, я въ заключеніе могу всецѣло присоединиться къ пожеланію, резюмирующему общій выводъ автора: «юридическая наука должна проникнуться духомъ критицизма и освободиться отъ *догматическаго* усвоенія методовъ естественныхъ наукъ. вмѣсто того, чтобы подражать пріемамъ построенія естественныхъ наукъ и черпать истины изъ логики естествознанія, юристы должны озаботиться выработкой *собственной логики юридическихъ наукъ*» (335).

Въ итогѣ въ работѣ г. Кечекьяна мы имѣемъ не только образцовую монографію объ этикѣ и философіи права Спинозы, но вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣнное для нашей науки методологическое изслѣдованіе. Выше мнѣ уже приходилось указывать на нѣкоторые ея недостатки: мы видѣли, что, увлекаясь сопоставленіемъ спинозизма съ современными ученіями, г. Кечекьянъ преувеличилъ близость этой метафизической по существу системы съ антиметафизическимъ позитивизмомъ новѣйшаго времени; съ другой стороны, онъ выразилъ свое отношеніе къ методологическому плюрализму въ не совсѣмъ точной формулѣ, которая представляетъ собою напрасное отступленіе отъ послѣдовательнаго проведенія его въ общемъ правильной точки зрѣнія. Къ этому, пожалуй, можно прибавить, что выраженіе «методологическій дуализмъ», которымъ авторъ характеризуетъ свою позицію въ противоположность Спинозѣ, не совсѣмъ удачно. Г. Кечекьянъ противопоставляетъ методу причиннаго разсмотрѣнія, господствующему въ естествознаніи, методъ разсмотрѣнія нормативнаго, который долженъ господствовать въ этикѣ, и въ этомъ онъ совершенно правъ. Но можно ли на этомъ основаніи называть его точку зрѣнія «методологическимъ дуализмомъ»? Исчерпываются ли съ точки зрѣнія самого г. Кечекьяна *все* методы въ философіи этими двумя? Сводится ли къ одному изъ нихъ методъ математической дедукціи или методъ трансцендентальный, которому самъ авторъ даетъ столь широкое примѣненіе въ философіи? Разъ самъ г. Кечекьянъ въ своей работѣ неоднократно высказывается за *методологическій плюрализмъ*, что совершенно соответствуетъ его основной мысли,—выраженіе «методологическій дуализмъ» должно быть оставлено, какъ совершенно ей несоотвѣтствующее.

Въ общемъ эти недостатки—незначительные и легко поддающиеся исправленію,—не затемняютъ выдающихся достоинствъ

разбираемой работы, которая должна быть признана превосходной и по замыслу и по выполнению. Въ заслугу автору долженъ быть поставленъ замѣчательно удачный выборъ темы: задаваясь задачей уяснить себѣ цѣнность натуралистическаго метода въ философіи права, онъ не могъ сдѣлать лучшаго выбора, чѣмъ система Спинозы, которая, дѣйствительно, представляетъ собою классическій образецъ этого метода. Далѣе, въ выполненіи своей задачи г. Кечекьянъ обнаружилъ несомнѣнный критическій талантъ, сильный не только въ разрушеніи, но и въ созиданіи, большую ясность и объективность мысли и рѣдкую для начинающаго писателя зрѣлость. Въ разбираемомъ сочиненіи мы имѣемъ солидный научный трудъ, который изобличаетъ въ авторѣ даровитаго изслѣдователя. Остается прибавить къ сказанному, что сочиненіе г. Кечекьяна легко и изящно написано; для усовершенствованія его философскаго стиля ему можно было бы посоветовать только еще уменьшить количество иностранныхъ выраженій, которое, впрочемъ, у него не можетъ названо быть чрезмѣрнымъ.

Кн. Евгеній Трубецкой.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Волжскій, А. С. Въ обители преподобнаго Серафима. Москва. 1914. Ст. 115. Ц. 35 к.

Гуревичъ, А. В. Философскія изслѣдованія и очерки. Посмертное изданіе съ портретомъ автора. Подъ ред. и съ предисловіемъ С. Л. Франка. Москва. 1914. Ст. XXXI+311. Ц. 2 р. 50 к.

Дурылинъ, С. Церковь невидимаго града. Сказаніе о градѣ Китежѣ. Москва 1914. Ст. 69. Ц. 50 к.

Дюшенъ, Л. Исторія древней церкви. Ст. 446. II. 2 р. Москва. 1914.

Ehrlich E. Grundlegung der Soziologie des Rechts. München. 1913. Ст. 409. Ц. 10 М.

Звоницкая, Агн. Опытъ теоретической социологіи. Т. I. Соціальная связь. Кіевъ. 1914. Ст. IX+294. Ц. 2 р.

Зусманъ, Анна. Эссеи. Москва. 1914. Ст. 47. Ц. 15 к.

Кечекьянъ, С. Ф. Этическое міросозерцаніе Спинозы. Москва. 1914. Ст. XIV+337. Ц. 1 р.

Ландау, Г. Объектные мотивы философскихъ построеній. Ст. 63.

- Лебедевъ, Ал.** Къ вопросу, что есть право? Москва. 1914. Ст. 15. Ц. 25.
- Левитовъ, П. В.** Природа половой любви. Счастье. Екатеринославъ 1913. Ст. 32. Ц. 25 к.
- Лосскій, Н.** Интуитивная философія Бергсона. Москва. 1914. Ст. 115. Ц. 70 к.
- Менделѣевъ, Ив.** Отъ критицизма къ этической гнессологіи. Клинь. 1914. Ст. IV+110. Ц. 80 к.
- Николаевъ, П. П.** Духовно-монистическое пониманіе міра. Москва. 1914. Ст. 113. Ц. 60 к.
- Озерцовъ, И.** Досужія мысли о воспитаніи. Кіевъ 1914. Ст. 47. Ц. 30 к.
- Отчетъ Педагогической Академіи** въ Спб. 1910—1911 и 1911—1912. Спб. 1913.
- Флоренскій, П.** Столпъ и утвержденіе истины. Москва. 1914. Ст. 812. Ц. 3 р. 50 к.

Издательство «Посредникъ».

- Н. Е. Горбунова.** «Наблюдайте природу» Ц. 40 к.
- Н. Хлѣбниковъ** «Среди опасностей» Ц. 45 к.
- А. Джонстонъ.** «Маленькій полковникъ» Ц. 40 к.
- Е. Коротнова.** «Какъ плести изъ тесьмы, рафіи, стружекъ, веревокъ; работы изъ нитокъ и бисера» Ц. 20 к.
- С. Дурылинъ.** «За полуночнымъ солнцемъ». Ц. 80 к.
- Журналъ «Маякъ»** №№ 10 и 11. Ц. 80.
- Журналъ «Свободное воспитаніе»** № 3. Ц. 25.
- И. Горбуновъ-Посадовъ.** «Малымъ ребятамъ» съ 1-й по 24-ю, кромѣ книж. 20-й и 23-й. Ц. 1¹/₂ к. каждая.
- Его же** «Малымъ ребятамъ» съ 1-й по 24-ю лучш. изд. Ц. 3 к. каждой книжки.
- О. Кайданова и Ф. Глаголевъ.** «Питаніе школьниковъ» Ц. 15 к.
- С. Лагерлефъ и др.** «Рождественскіе разказы». Ц. 70 к.
- К. Ф. Лебединцевъ.** «Методъ обученія математикѣ въ старой и новой школѣ». Ц. 55 к.
- М. К.** «Какъ сдѣлать самому вѣтранный двигатель» Ц. 45 к.
- К. Алленъ и др.** «Маленькій голубенькій мальчикъ» и др. разск. стихи и занятія для малышей Ц. 40 к.

Московское Психологическое Общество.

ССЛХХVII. Протоколь закрытаго (съ гостями) засяданія
23 марта 1913 года.

Засяданіе было открыто въ 9 часовъ вечера въ Богословской аудиторіи, подъ предсядательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: К. А. Андреева, Н. А. Бердяева, П. П. Блонскаго, Б. Н. Бабынина, С. А. Котляревскаго, М. Б. Кроля, Н. М. Горбова, И. А. Ильина, Ю. В. Канныбиха, Б. А. Кистяковскаго, Н. П. Корелиной, Ф. Б. Ланна, Н. О. Лосскаго, М. К. Морозовой, И. Ф. Огнева, Г. А. Рачинскаго, М. Н. Розанова, М. М. Рубинштейна, П. П. Соколова, А. Н. Савина, А. Н. Сѣверцова, В. М. Хвостова, В. К. Хорошко, Г. И. Челпанова, А. М. Щербини, Б. В. Яковенко; членовъ-соревнователей: А. В. Бломериусъ, Н. П. Ферстеръ, Е. М. Мстнеръ, М. Н. Хмѣленской.

Въ засяданіи происходило слѣдующее:

1. Предсядатель Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ почетнаго члена Общества В. Шуппе и далъ краткую характеристику философской дѣятельности почившаго. По предложенію предсядателя собраніе почтило память почившаго вставаніемъ.

2. Дѣйствительный членъ Общества Н. О. Лосскій прочелъ докладъ на тему: «Критическія замѣчанія о гносеологіи Бергсона».

3. Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Б. Н. Бабынинъ, Н. А. Бердяевъ, В. М. Хвостовъ, П. П. Соколовъ и Л. М. Лопатинъ.

Засяданіе закрыто въ 12 часовъ ночи.

**ССLXXVIII. Протоколъ экстреннаго распорядительнаго за-
сѣданія 30 марта 1913 года.**

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, П. П. Блонскаго, Н. П. Корелиной, Г. И. Россолимо, М. М. Рубинштейна, П. П. Соколова, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко и приглашеннаго на это засѣданіе Э. Э. Рау.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Были прочитаны и утверждены протоколы двухъ предшествующихъ засѣданій.

2. Обсуждалось переданное черезъ Г. И. Россолимо отъ С.-Петербургскаго Общества Экспериментальной Педагогикѣ и Московскаго Общества Экспериментальной Психологіи предложеніе Московскому Психологическому Обществу принять участіе въ организациі съѣзда по экспериментальной психологіи въ Москвѣ на Пасхѣ 1914 г. Секретарь Н. Д. Виноградовъ сообщил справку о постановленіи Московскаго Психологическаго Общества отъ 23-го января 1906 г., по вопросу о созывѣ въ Москвѣ психологическаго съѣзда, а Г. И. Челпановъ сдѣлалъ дополнителныя разъясненія въ связи съ этой справкой. Въ послѣдовавшемъ затѣмъ обмѣнѣ мнѣній приняли участіе, кромѣ Г. И. Челпанова и Г. И. Россолимо, слѣдующія лица: М. М. Рубинштейнъ, П. П. Соколовъ, Л. М. Лопатинъ. Въ результатѣ этого обмѣна мнѣній Психологическое Общество вынесло рѣшеніе, что оно можетъ принять активное участіе въ организациі проектируемаго съѣзда только при томъ условіи, если этотъ съѣздъ будетъ психологическимъ съѣздомъ, а не только съѣздомъ по экспериментальной психологіи. Было постановлено просить Г. И. Россолимо сообщить объ этомъ рѣшеніи Московскаго Психологическаго Общества С.-Петербургскому Обществу экспериментальной Педагогикѣ и Московскому Обществу Экспериментальной Психологіи. Затѣмъ было рѣшено, въ случаѣ согласія названныхъ Обществъ съ постановленіемъ Московскаго Психологическаго Общества приступить въ ближайшемъ засѣданіи Общества къ составленію организационнаго комитета по созыву психологическаго съѣзда.

Засѣданіе закрыто въ 11 ч. вечера.

**ССЛXXIX. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія
6-го Апрѣля 1913 года.**

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Бердяева, П. П. Блонскаго, Б. Н. Бабынина, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, Б. А. Кистяковскаго, Н. П. Корелиной, Г. А. Рачинскаго, Ѳ. Е. Рыбакова, М. М. Рубинштейна, В. К. Хорошко, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко, члена-соревнователя Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Дѣйствительный членъ Общества Б. В. Яковенко прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Философія В. Шуппе».

2. Послѣ перерыва произошелъ обмѣнъ мнѣній по поводу прочитаннаго доклада, въ которомъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: П. П. Блонскій, Н. А. Бердяевъ, С. Н. Булгаковъ, Л. М. Лопатинъ.

3. Въ закрытой (безъ гостей) части засѣданія былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предшествующаго засѣданія.

4. Г. И. Челпановъ передалъ отвѣтъ А. П. Нечаева, сообщенный Г. И. Россолимо, по вопросу объ организациі психологическаго съѣзда Обществами: Петербургскимъ—экспериментальной Педагогикі, Московскимъ—экспериментальной психологіи и Психологическимъ. Изъ этого отвѣта выяснилось, что С.-Петербургское Общество экспериментальной педагогикі рѣшило созвать особый съѣздъ по Экспериментальной Педагогикѣ въ концѣ декабря текущаго года въ С.-Петербургѣ. Въ связи съ этимъ отвѣтомъ Московское Психологическое Общество подтвердило свое прежнее рѣшеніе созвать психологическій съѣздъ въ Москвѣ въ теченіе 1914 года (не ранѣе Пасхи 1914 года). Въ настоящемъ засѣданіи было рѣшено теперь же избрать организаціонный комитетъ для подготовки къ съѣзду, надѣливъ его необходимыми полномочіями. Въ составъ организаціоннаго комитета были избраны: Г. И. Челпановъ, П. П. Соколовъ, Н. Д. Виноградовъ, М. М. Рубинштейнъ, В. К. Хорошко и Н. Е. Осиповъ. Въ связи съ запросомъ нѣкоторыхъ присутствующихъ членовъ (И. А. Ильина, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова) собра-

ніе выяснило, что вопросъ о созывѣ философскаго съѣзда можетъ подняться только послѣ того, какъ удастся осуществить психологическій съѣздъ.

5. Была произведена баллотировка предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Θ . А. Степпунъ и О. В. Лурье и въ члены-соревнователи: С. В. Зотова. Всѣ баллотлируемые оказались избранными: Θ . А. Степпунъ 10 голосами противъ 4, О. В. Лурье 12—противъ 2, С. В. Зотовъ—13 противъ 1.

Засѣданіе было закрыто въ 12^{1/2} ч. ночи.

ССЕХХХ. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 19 октября 1913 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера, въ залѣ правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, П. П. Блонскаго, Д. В. Викторова, М. Б. Кроля, Г. И. Челпанова, А. М. Щербини и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. По предложенію Л. М. Лопатина, собраніе почтило вставаніемъ память скончавшихся дѣйствительныхъ членовъ Общества: В. М. Соболевскаго, П. В. Преображенскаго и И. В. Цвѣтаева.

2. Дѣйствительный членъ Общества А. М. Щербина прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ «Методологія этики».

3. Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта слѣдующія лица: П. П. Блонскій, Б. Н. Бабынинъ и Л. М. Лопатинъ.

4. Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) были предложены къ избранію въ дѣйствительные члены: В. Н. Половцова, Н. Н. Ильина (ур. Вокачъ) и С. И. Церетели (Л. М. Лопатинъ, Г. И. Челпановымъ и Н. Д. Виноградовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12^{1/2} ч. ночи.

**СССXXXI. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія
14 декабря 1913 года.**

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Н. Д. Виноградова, при товарищѣ секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, Б. А. Кистяковского, Г. А. Рачинскаго, М. Н. Розанова, О. Е. Рыбакова, А. М. Щербины, Б. В. Яковенко и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. По предложенію предсѣдателя была почтена вставаніемъ память скончавшагося члена-учредителя Общества В. О. Миллера.

2. Дѣйствительный членъ Общества Б. В. Яковенко прочелъ рефератъ на тему: «Философская система Джозіи Ройса».

3. Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Г. А. Рачинскій, А. И. Огневъ, А. Е. Петрова и Н. Д. Виноградовъ.

4. Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) были прочитаны и утверждены протоколы двухъ предшествующихъ засѣданій.

5. Была произведена баллотировка предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: Н. Н. Ильиной-Вокачъ, С. И. Церетели и В. Н. Половцовой. Всѣ баллотлируемыя оказались избранными единогласно.

6. Были произведены выборы въ члены комиссіи по присужденію преміи имени Д. А. Столыпина. Оказались избранными: Г. И. Челпановъ, Н. Д. Виноградовъ, Б. К. Млодзѣвскій и В. П. Карповъ. Предсѣдателемъ комиссіи постановлено считать, согласно положенію о преміи, предсѣдателя Общества Л. М. Лопатина.

Засѣданіе было закрыто въ 12 ¹/₂ ч. ночи.

П о л е м и к а.

Отвѣтъ И. С. Продана на рецензію Б. Яковенка о книгѣ
„Познаніе и его объектъ, оправданіе здраваго смысла“.

Выпуская въ свѣтъ названную книгу, я вполнѣ былъ увѣренъ, что она многимъ не понравится. Въ предисловіи къ этой книгѣ между прочимъ сказано: «...не пощадятъ меня тѣ специалисты, ученія которыхъ я разбиваю и въ особенности кантіанцы» (X). «Но и между любителями философіи найдутся такіе, которымъ не понравится моя книга. Инымъ она можетъ показаться недостаточно глубокомысленной: въ ней отсутствуетъ тотъ особенный туманъ, свойственный нѣм. философамъ, и та мудреная лат. терминологія, которая удерживаетъ отъ философіи «*profanum vulgus*». Не глубокой найдутъ мою философію въ особенности тѣ любители, которые приходятъ въ священный трепетъ отъ изложенія Кантовой «Крит. ч. раз.», отъ «Крит. ч. опыта» Авенаріуса и вообще отъ разныхъ «жупеловъ» и «страшныхъ словесъ», изготовляемыхъ по старымъ рецептамъ латинской схоластической кухни» (XI). «Таковымъ моя книга не придется по вкусу; она написана обычнымъ общечеловѣческимъ языкомъ, въ ней вещи называются своими именами, сомнительное и неизвѣстное не выдается за несомнѣнную истину» (XII). Все это сказано въ предисловіи моей книги.

Предвидя это, я все же не могъ предвидѣть, чтобы недовольный моей книгой кантіанецъ дошелъ до употребленія *обидныхъ* выраженій по отношенію къ своему противнику по философскимъ воззрѣніямъ, и притомъ въ солидномъ ученомъ журналѣ ¹⁾.

¹⁾ См. „*Вопр. филос.*“ кн. 120 (V) 1913 года: а) на стран. 734, 13 строка снизу о моей книгѣ сказано, что она „*дѣтскій лепетъ*“ (маркировка рецензіи). Это выраженіе повторено на 725, 16 стр.; б) 738, 6 стр. „*наивное непонима-*

Я не могъ предполагать, чтобы въ такомъ журналѣ могъ имѣть мѣсто рецензентъ, который въ своей рецензіи дастъ *совершенно превратное* понятіе о рецензируемой имъ книгѣ. Въ «Вопросахъ философіи и психологіи» въ книгѣ 120 (V, за ноябрь—декабрь 1913 года) появилась такая именно рецензія, съ подписью «Б. Яковенко», который мнѣ совершенно не извѣстенъ—ни какъ философъ, ни какъ ученый ¹⁾. Солидность названнаго философскаго журнала обязываетъ меня возстановить истину въ глазахъ его читателей.

Сознаюсь, что я очень провинился въ своей книгѣ передъ кантіанцами: я совершенно порвалъ связн съ «традиціей», съ «линіей изслѣдованія» (у нѣмцевъ) и совершенно не нахожусь (и не находился) въ ихъ «гносеологической атмосферѣ». (Все это обвиненія и выраженія рецензента—724, 11 строка снизу и слѣд.) Я скажу больше. Я привлекъ новые факты по вопросу моего изслѣдованія и на ихъ основаніи подвергъ подробной критикѣ «трансцендентальную аналитику» Канта. Я доказалъ не только съ точки зрѣнія психологической, но и съ Кантовой «трансцендентальной», что его ученіе и по частямъ, и въ его совокупности невѣрно: самъ Кантъ себѣ постоянно противорѣчить и не сумѣлъ примирить непримиримое и противоположное. Но всего этого недостаточно, чтобы дать такую рецензію, какова названная за подписью «Б. Яковенко». Дѣло въ томъ, что во всей рецензіи въ 26 страницъ, за исключеніемъ двухъ маловажныхъ замѣчаній по поводу Канта, *всѣ* остальные лишены *всякаго* основанія,—и фактическаго и логическаго. Въ этомъ читатель убѣдится изъ моего отвѣта.

Прежде всего я напому рецензенту и читателямъ его рецензіи о томъ, *что* я представляю публикѣ въ своей книгѣ, о чемъ рецензентъ хранить «гробовое молчаніе».

ниг... у г. Продана"; в) 739, 7 и 740, 7 "наиселость" г. Продана; г) 748, 3 "его работъ" (т.-е. г. Продана) приходится поставить въ вину и неаццность, и недобросовѣстность и скудость содержанія" (марк. рец.); д) 746, 11 "измышленія г. Продана". Подобныя выраженія повторяются довольно часто, не меньше 30 разъ.

¹⁾ Онъ извѣстенъ мнѣ лишь тѣмъ, что четыремя мѣсяцами раньше въ газетѣ „Русскія Вѣдомости“ (въ № 192 отъ 21 августа 1913 года) была напечатана за той же подписью „Б. Яковенко“ подобная же рецензія о моей книгѣ, только значительно короче (всего въ 107 строкъ); но и въ ней г. рецензентъ выставилъ себя въ такомъ же невыгодномъ свѣтѣ, какъ и въ настоящей.

Въ предисловіи къ ней между прочимъ сказано слѣдующее:

1) «Такъ какъ у насъ и среди широкихъ круговъ уже давно пробужденъ интересъ къ философіи, то я рѣшилъ предназначить свое изслѣдованіе о познаніи не только для десятка специалистовъ и для неподвижнаго лежанія на полкѣхъ библиотечнаго шкафа, но и для *чтенія образованной публики*» (IX).

2) «... Я надѣюсь, что специалисты, не зараженные предвзятыми мнѣніями и ученіями, въ общемъ отнесутся справедливо къ моему изслѣдованію: надѣюсь, что они обратятъ вниманіе на фактическую сторону и въ особенности на *методъ* изслѣдованія, который до сихъ поръ только у англичанъ и шотландцевъ примѣнялся съ успѣхомъ. Надѣюсь, что недочеты и пробѣлы моей работы не заслонятъ ея положительныхъ сторонъ. Относительно моихъ новшествъ я не могу рассчитывать, что они сразу будутъ приняты специалистами; но они, во всякомъ случаѣ, могутъ «пробудить отъ догматическаго сна» (X).

3) Далѣе говорится въ моемъ предисловіи: «Методъ изслѣдованія мною примѣненъ индуктивно-аналитическій, который примѣнялся еще Локкомъ, Беркли, Юмомъ и Ридомъ. Такъ какъ я имѣю въ виду *научно* рѣшить спорные вопросы, то и исхожу отъ фактовъ наблюденія, которые беру изъ разнородныхъ областей знанія: изъ психологіи, лингвистики, филологіи, біологіи, зоологіи и даже физики; психологическіе и гносеологическіе анализы познавательныхъ процессовъ опираются на самонаблюденія и наблюденія надъ психической жизнью дитяти; каждое мое положеніе иллюстрируется конкретными примѣрами: ни одно обобщеніе не дано внѣ связи его съ фактами...» (XVI).

4) «Въ своихъ изслѣдованіяхъ я не руководился *никакой* *истинной* философской теоріей или ученіемъ, а имѣлъ въ виду *дойти* до истинной теоріи; таковую нужно еще отыскать, при существующихъ разногласіяхъ даже по *основнымъ* вопросамъ гносеологіи, т.-е. теоріи познанія. Такъ какъ научное разрѣшеніе и этой задачи нелегко, то я, разумѣется, *не задавался* *цѣлью* исчерпать всю теорію познанія. Таковая обширная задача въ настоящее время не подъ силу *одному* человѣку, даже въ теченіе всей его жизни» (XVII).

5) «Въ виду моего плана и метода, было бы *безполезно* критически разбирать въ моей книгѣ разныя ученія въ ихъ совокупности, въ особенности послѣдняго истекшаго вѣка, избилующаго

школами и направлѣніями. Историко-критическое изслѣдованіе теоріи познанія *не можетъ* рѣшить спорныхъ вопросовъ, оно только тогда можетъ имѣть цѣну, когда авторъ и читатель стали на одну и ту же точку зрѣнія, когда читатель уже знакомъ съ соответствующими фактами познанія *по первымъ источникамъ*». При этомъ сдѣлано слѣдующее подстрочное примѣчаніе: «подобную фактическую критику *больше выдающихся* ученыхъ я предполагаю дать во II части моего изслѣдованія, а именно: во-первыхъ, опроверженіе древнихъ скептиковъ-пирроновцевъ и новѣйшихъ, начиная съ Юма; затѣмъ, опроверженіе матеріализма 19 вѣка и пантеизма Спинозы» (XIX).

6) «Самая критика чужихъ сужденій, если она имѣетъ въ виду истину, возможна только при хорошемъ знакомствѣ съ фактами: тогда она можетъ убѣдить и тѣхъ, которые думаютъ иначе. Въ противномъ случаѣ, она не можетъ имѣть научнаго значенія. Поэтому я старался прежде всего добыть факты, почерпнутые *изъ первыхъ источниковъ...*» (XIX). «Только изучивъ факты, можно понять заблужденія другихъ. Только изученіемъ фактовъ можно приблизиться къ истинѣ, избѣгая чужихъ заблужденій» (XX) ¹⁾.

7) Дальше сказано въ моемъ предисловіи: «Отдѣльныя заблужденія все же разбираются мною попутно. Это я считалъ обязательнымъ по отношенію къ Критикѣ чист. раз. Канта, къ логикамъ Зигварта и Милля и относительно психологіи Спенсера. Эти авторы, кромѣ Зигварта, у насъ слишкомъ распространены, чтобы съ ними можно не считаться: ихъ взгляды и термины вошли даже въ учебники средней школы. Что же касается Зигварта, то онъ, по моему мнѣнію, занимаетъ первое мѣсто въ современной логикѣ. Отдѣльныя заблужденія я старался не только раскрыть, но и исправить» (XIX).

8) Таковы характерныя черты моей книги: безъ ихъ знанія читатель не можетъ имѣть никакого понятія о моей книгѣ; но

¹⁾ То же разъясняется и въ другихъ мѣстахъ, наприм., въ § 18 (1 гл. стран. 31); въ моей книгѣ сказано: «если читатель исполнитъ все требуемое отъ него и придетъ къ убѣжденію въ истинности излагаемыхъ фактовъ, а равно и сдѣланныхъ изъ нихъ выводовъ, то этимъ самымъ онъ будетъ избавленъ отъ надобности перечитывать и проверять все то, что противорѣчитъ истинѣ. Все это въ его глазахъ можетъ имѣть историч. интересъ... А въ § 13 (1 гл.) сказано: «въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія считаю бесполезнымъ для читателя разбирать заблужденія разныхъ теорій. Дѣло въ томъ...» (22 стран.).

рецензентъ обо всемъ этомъ умолчалъ, хотя въ своемъ вступленіи не поспешилъ на высоко-наставительныя разсужденія, удѣляя имъ три страницы, не имѣющія касательства къ моей книгѣ (723—726). Рецензентъ воспроизвелъ лишь мимоходомъ (724, 16) одну фразу, которая можетъ обнаружить значеніе моей книги, а именно, сказанную мною послѣ моей критики апіорности Канта: «кто слѣдуетъ одной вѣрѣ въ авторитеты, для того не писана настоящая книга». Мою книгу слѣдовало критиковать съ точки зрѣнія той задачи и того метода, которые я *взялъ* на себя, а не съ той, которую я забраковалъ, какъ негодную: таковая не дала ожидаемыхъ результатовъ въ теченіе цѣлаго 19 вѣка и только увеличила число разногласій, ученій и школъ. Если бы моя книга не дала того, что мною обѣщано, если бы мой методъ оказался негоднымъ или невыдержаннымъ, то тогда г. Яковенко могъ бы мнѣ это поставить въ вину. Но этого рецензентъ не сдѣлалъ, потому что онъ не могъ найти этого въ моей книгѣ. Итакъ, стрѣлы его попали въ пустое пространство.

9) Рецензентъ не пояснилъ даже значеніе *заголовка* моей книги «Познаніе и его объектъ»; а различіе между «познаніемъ» и «знаніемъ» мною точно разграничено въ моей книгѣ въ самомъ ея началѣ (см. I гл., § 7, стр. 14). Какъ мы увидимъ, рецензентъ *пропускаетъ* при моихъ сопоставленіяхъ «познанія» и «знанія» первое понятіе; объ этомъ различіи рецензентъ *ни разу не обмолвился*, а равно о настоящей задачѣ и предметѣ моего изслѣдованія, т.-е. о томъ, *что* я даю. Онъ во всей рецензії критикуетъ только то, что будто бы *отсутствуетъ* въ моей книгѣ, и это ставится мнѣ не только въ вину, но и объясняется моимъ «незнаніемъ»; при этомъ рецензентъ доходитъ до обвиненія меня въ «недобросовѣстности» (748, 3).

10) Теперь обратимся къ тому, что *даетъ* рец. въ своей критикѣ.

Главное обвиненіе рецензента повторяется въ разныхъ мѣстахъ: и въ началѣ во вступленіи (723—725), и въ концѣ (746—748) и много разъ въ срединѣ (734, 735, 736, 737, 738, 739, 740). Это обвиненіе, повторяемое въ разныхъ варіаціяхъ, сводится къ слѣдующему: *я не сдѣлалъ того, чего и не думалъ сдѣлать, такъ какъ оно совершенно бесполезно*, т.-е. я не написалъ такой книги, которую никто не станетъ читать.

11) Допустимъ на минуту, что рѣшительное сужденіе рецензента вѣрно, и что я дѣйствительно не познакомился съ совре-

менными представителями гносеологіи. Тогда я не могъ бы воспользоваться въ своей книгѣ тѣмъ цѣннымъ, что они дали. Однако самъ рецензентъ, поучая меня, приводитъ всего *три* такихъ «безспорныхъ пріобрѣтенія» новѣйшей гносеологіи (734, 10 сн.), или «завоеванія» (738, 19): очевидно, онъ ихъ считаетъ *лучшими*, такъ какъ они не должны отсутствовать въ моемъ изслѣдованіи по гносеологіи. Къ сожалѣнію, эти три «*безспорныя*» важнѣйшія «завоеванія» «*новѣйшей* гносеологіи», какъ мы увидимъ ниже, оказываются ничѣмъ инымъ, какъ *мыльными пузырями!* Допустимъ дальше, что эти три «завоеванія» были бы «безспорными» и цѣнными. Развѣ отъ этого пострадали бы достоинства моей книги?.. Если бы они отсутствовали въ моей книгѣ, то пострадать могла бы только полнота, на которую я и не претендовалъ. (См. предисловіе XVII).

Читатель убѣдится въ послѣдствіи, что мои допущенія, согласныя съ обвиненіями рецензента, *противорѣчатъ* дѣйствительности: одно изъ этихъ «безспорныхъ завоеваній» есть *очень старое заблужденіе* гносеологическаго идеализма: другое повторяетъ давно извѣстное и разсмотрѣнное въ моей книгѣ; а третье есть ошибка творческаго воображенія самого рецензента.

12) Обратимся теперь къ самому *содержанію* этихъ «завоеваній новѣйшей гносеологіи». (Въ своихъ возраженіяхъ я намеренно удерживаю порядокъ рецензій, чтобы меня не заподозрѣли въ пропускахъ, риторическихъ пріемахъ и подтасовкахъ). Первымъ изъ нихъ, по словамъ рецензента, «является ясное и точное разграниченіе психологіи и логики, психическаго и логическаго, концентрирующееся въ гносеологич. ученіи о «смыслѣ» или «*объективномъ содержаніи*» познавательнаго акта (страницы 734, 735 и 736). На самомъ дѣлѣ, различіе психологіи отъ логики понималъ еще Аристотель, родоначальникъ этихъ наукъ, т.-е. 22½ вѣка тому назадъ. Правда, теоретически это разграниченіе сформулировано точно только въ 18 вѣкѣ Христіаномъ Вольфомъ и Кантомъ; но на практикѣ и теперь еще не всѣ логики строго придерживаются этихъ разграниченій. Даже Зигвартъ въ своей логикѣ прибѣгаетъ къ психологич. анализамъ, чтобы добыть новыя или провѣрить старыя положенія логики. Впрочемъ, это обвиненіе не касается меня: *точное*

разграниченіе этихъ наукъ у меня имѣется даже въ моемъ Учебникѣ логики, предназначенномъ для средне-учебныхъ заведеній и для самообразованія. ¹⁾

Слѣдовательно, это разграниченіе я могъ предполагать уже извѣстными моимъ читателямъ. Однако оно имѣется и въ моей послѣдней книгѣ. Кромѣ цитированнаго выше (§ 2-го 1 гл.), оно попутно объясняется и во многихъ другихъ мѣстахъ. (Такъ напр. въ I гл. въ §§ 17 и 18; во II гл. въ §§ 2 и 12; въ IV гл. въ §§ 2 и 3). Во II гл. въ § 12 (стран. 62) между прочимъ сказано слѣдующее: «Воспроизведенное сужденіе есть дѣло момента: въ немъ мыслится только *содержаніе* сужденія, и не сознается то, чѣмъ это сужденіе было обусловлено и вызвано. Въ объективномъ познаніи и въ *логикѣ* мы имѣемъ дѣло исключительно съ воспроизведенными сужденіями (т.-е. съ «содержаніями»). Это поясненіе и маркировки сдѣланы теперь). Такимъ образомъ обвиненіе рецензента въ «отсутствіи» этого разграниченія въ моей книгѣ направлено не по адресу. Между тѣмъ это «новѣйшее пріобрѣтеніе» пространно (735 и 736), наставительно, но туманно «разъясняется» мнѣ рецензентомъ, хотя оно извѣстно даже моимъ слушателямъ и ученикамъ гимназій,—но только въ удобопонятной формѣ. Сверхъ того, пристегиваются сюда и сомнительные авторитеты,—два изъ нихъ съ искаженіями ихъ именъ (734,4 стр.); всѣ—разумѣется, *безъ всякихъ ссылокъ* на ихъ сочиненія. Подъ конецъ рецензентъ, на подобіе Шуппе, окончательно запутывается въ своихъ «разъясненіяхъ» ²⁾.

¹⁾ См. *И. С. Проданъ*. Учебникъ логики, Харьковъ 1909, § 4. «Отличіе точекъ зрѣнія на мышленіе въ логикѣ и психологіи». Во второмъ изданіи 1910 года (§ 2) это отличіе формулировано такъ: «Логика имѣетъ дѣло только съ содержаніемъ мысли, какъ бы она ни была выражена». «Логика учитъ, какимъ должно быть мышленіе у *всѣхъ* людей, во *всѣ* времена».. «Правила логики не всегда соблюдаются, и тогда получается ошибочное или ложное мышленіе. Законы психологіи никогда не нарушаются».. «Психологія рассматриваетъ мышленіе такимъ, какимъ оно бываетъ въ дѣйствительности, т.-е. въ душѣ опредѣленнаго субъекта, въ опредѣленное время, при опредѣленныхъ обстоятельствахъ. Кромѣ этого параграфа, я въ томъ же учебникѣ рассматриваю различіе точекъ зрѣнія въ логикѣ и психологіи также въ § 15 (стр. 36).

²⁾ См. 735, § снизу: «На дѣлѣ смыслъ утвержденія», «вонъ тамъ, погляжу идетъ человекъ»,—поясняетъ г. Яковенко, не имѣетъ никакого иного отно-

Въ заключеніи же рец. дѣлаетъ свой выводъ: «Исслѣдованій г-на Продана—это фундаментальное завоеваніе гносеологии, можно сказать, *совершенно* не коснулось» (Марк. рец. 736,6).

13) «Вторымъ безспорнымъ пріобрѣтеніемъ гносеологии послѣднихъ десятилѣтій, по словамъ рецензента, является *окончательное разрушеніе* теоріи аффицированія внѣшнимъ предметомъ познающаго сознанія или причиннаго воздѣйствія объекта на душу, т.-е. того догматическаго остатка, который фигурируетъ въ системѣ Канта подъ названіемъ ученія о вещахъ въ себѣ. *Смертельный ударъ* этой остаточной теоріи былъ нанесенъ уже Маймономъ, Фихте и Беккомъ. Но изъять ее *окончательно* изъ гносеологич. знанія удалось только послѣ исслѣдованій Когена, Шуппе, Ренувье (конецъ абзаца; 737, 4—13. Маркировки мои). Таково, по словамъ рецензента, это новѣйшее «безспорное пріобрѣтеніе». Рецензентъ опять не приводитъ *никакихъ* ссылокъ на сочиненія своихъ непогрѣшимыхъ авторитетовъ, а Ренувье совершенно неумѣстно поставленъ рядомъ съ Шуппе. Ренувье въ гносеологии—реалистъ ¹⁾.

Это «новѣйшее пріобрѣтеніе» есть не что иное, какъ гипотеза гносеологическаго идеализма, утверждающая, будто вещей не существуетъ внѣ познающаго, независимо отъ него. Однако эта гипотеза очень стара. (Ренувье ее оспариваетъ.) Она доказывается уже Джорджомъ Беркли въ его «*Treatise on the principles of human knowledge*», впервые появившемся въ 1710 году, и доказывается она несравненно *яснѣе и убѣдительнѣе*, чѣмъ авторитетами рецензента. Въ моей книгѣ въ § 12, гл. IX подъ заглавіемъ «Возраженіе Берклееву идеализму» между прочимъ сказано слѣдующее: «Беркли обнаружилъ такую глубину мысли, что его мнимыя доказательства идеализма (подразумѣвается—гносеологическаго)», въ сущности и до сихъ поръ не опровергну-

шенія къ психикѣ и переживаніямъ, кромѣ того только, что онъ данъ въ нихъ. Но такое отношеніе, будучи ясно сознано и разслѣдовано, служитъ лучшимъ подтвержденіемъ его полной независимости.» Пусть читатель разберется въ этомъ поясненіи рецензента!

1) *Renouvier et L. Prat, La nouvelle monadologie, Paris 1899, page. 7: „La perception externe comprend une impression et une connaissance. La connaissance est l'avertissement qui lui est donné de la presence de quelque chose d'exterieur à lui, c'est à dire d'autre que lui“.* (Марк. Ренувье). На послѣднемъ и настаиваетъ Ренувье подъ терминомъ „alterité“.

ты, хотя ему возражали и Ридъ, и Кантъ, и кантіанцы. Доказательствомъ тому служить появленіе новыхъ приверженцевъ гносеологическаго идеализма, подобнаго Берклеевому или Фихтевскому» (344). Но и до Беркли отрицалъ возможность дѣйствія вещей на человѣческой умъ французскій философъ Мальбраншъ въ своемъ знаменитомъ изслѣдованіи. «Recherche de la verité» 1675), вышедшемъ еще 15-ю годами раньше капитальнаго изслѣдованія Локка, которое положило основаніе гносеологіи. Какъ извѣстно, его знаменитый «Essay conc. human understanding» вышелъ впервые въ 1690 году. Итакъ, это возрѣніе, отрицающее «аффицированіе» человѣческаго духа вещами, древнѣе даже научной гносеологіи англичанъ: ему больше двухъ столѣтій. Сама же мысль этого отрицанія заимствована Мальбраншомъ у блаженнаго Августина, на котораго неоднократно и ссылается французскій идеалистъ. (См. Malebranche, Recherche de la verité, ed. Jules Simon, Paris 1853, page 6).

Итакъ, это «пріобрѣтеніе» имѣетъ уже 140 десятилѣтій, а не нѣсколько. Впрочемъ, по сравненію съ вѣчностью это—одинъ мигъ!

14) Теперь разсмотримъ «безспорность» этого «пріобрѣтенія» по даннымъ самаго рецензента: моя «reductio ad absurdum» теоріи Беркли (344—347), повидимому, не убѣдила рецензента, хотя онъ ни словомъ не обмолвился о ней. Г. Яковенко въ концѣ своей рецензіи, забывъ сказанное въ данномъ мѣстѣ, приводитъ мнѣ въ назиданіе нѣсколько новѣйшихъ реалистовъ,—сперва англійскихъ (съ неточной транскрипціей, которую я удерживаю): «Годсена, Гегбауса, Рёсселя, Мура,» затѣмъ американскаго—«Фуллертона»... потомъ—«американскихъ неореалистическихъ философовъ: Пирри, Пыткина, Монтегю, Марвина». Къ нимъ въ придачу рецензентъ упоминаетъ и нѣмецкихъ реалистовъ: «Кирхмана, Рила, Фрейтага, Фришейзень-Келлера» съ неизмѣнной прибавкой «и др.» (746). Этихъ авторовъ я не цитирую въ своей книгѣ, а равно «и другихъ». Два изъ перечисленныхъ американцевъ мнѣ совершенно неизвѣстны ¹⁾. Рец. считаетъ этихъ авто-

¹⁾ Но такъ какъ и они, какъ и остальные авторы, приведены безъ ссылки на какія нибудь ихъ сочиненія; то я не стану о нихъ даже справляться: г. Яковенко въ своихъ двухъ рецензіяхъ о моей книгѣ въ достаточной мѣрѣ обнаружилъ свою осведомленность и надежность его ссылокъ, а равно и своихъ категорическихъ приговоровъ, „безспорныхъ“ завоеваній, и патетическихъ восклицаній!

ровъ настолько важными, что я не долженъ былъ ихъ пропустить (7-6). Я соглашусь на мигъ съ рецензентомъ. Однако эти важные философы—именно реалисты въ гносеологiи: слѣдовательно они *отвергаютъ* гипотезу идеализма, не признающаго «аффицированiя» и даже «вещей въ себѣ» Канта. Такимъ образомъ оказывается, что гипотеза идеализма *отвергается* не только въ «культурной» Америкѣ, но и въ культурнѣйшей Германiи,—и притомъ важными философами, которые будто не должны отсутствовать въ моей книгѣ: безъ нихъ моя книга вышла негодной... Итакъ, «окончательное разрѣшенiе теорiи аффицированiя», несмотря на «смертельные удары» и «окончательное изъятiе ея изъ гносеологическаго знанiя»—по собственнымъ назидательнымъ даннымъ рецензента, оказалось не существующимъ въ наукѣ ¹⁾.

Поэтому неудивительно что «изслѣдованiя г. Продана и въ данномъ случаѣ, по словамъ рецензента, остаются *совершенно чужды* къ завоеванiямъ *современной гносеологiи*» ²⁾.

15) «Третьимъ *безспорнымъ достиженiемъ* совр. гносеологiи, по словамъ рецензента, нельзя не признать *окончательнаго отказа* отъ теорiи (sic!) истины, какъ соотвѣтствiя нашего познанiя—дѣйствительности, понимаемой, какъ то, что воспринимается одинаково всѣми нормальными людьми. Шуппе, Риккертомъ Ройсомъ, Бредли это показано съ *безповоротной ясностью*» (739, 13—18; конецъ абзаца; марк. моя). Какъ вездѣ, такъ и здѣсь апелляцiя къ авторитетамъ рецензента дѣлается *безъ всякихъ ссылокъ* на сочиненiя и соотвѣтственныя мѣста этихъ «авторитетовъ». Но съ этимъ третьимъ «безспорнымъ достиженiемъ» г. рецензенту окончательно не повезло: дѣло въ томъ, что приведенное рецензентомъ опредѣленiе дѣйствительности, данное въ моей книгѣ, принадлежитъ мнѣ одному; подобное опредѣле-

¹⁾ Гносеологич. реализмъ именно въ томъ и состоитъ, что *признаетъ* „аффицированiе“ духа внѣшними предметами, считая познанiе внѣшняго мiра за результатъ подобнаго „аффицированiя“ чѣмъ то другимъ („не-я“), что имѣетъ свое самостоятельное *реальное* бытiе, не зависящее отъ познающаго. И Ренувье такой же реалистъ, какъ и я, но не „наивный“. Рец. по ошибкѣ и его пристегнулъ къ идеалистамъ.

²⁾ Эти „завоеванiя“ оказались очень старыми, а новѣйшіе нѣмецкіе идеалисты ничего не прибавили къ прежнимъ доказательствамъ. Я не только ихъ читалъ внимательно, но и дѣлалъ выдержки; однако изъ толстыхъ нѣмецкихъ книгъ вынесъ гораздо меньше, чѣмъ изъ тонкихъ англійскихъ.

ніе дѣйствительности (а не «дѣйствительнаго», какъ по ошибкѣ рец. передаетъ на 734 стран. въ 17 строкѣ) *впервые* приводится въ моемъ Учебникѣ логики 1910 года § 1 стран. 3. Его не имѣется ни у одного изъ философовъ, мнѣ извѣстныхъ; а таковыхъ я цитирую въ своей послѣдней книгѣ больше двухсотъ ¹⁾. Въ такомъ случаѣ не могло быть и такой «теоріи истины», которая въ свое основаніе полагаетъ мое опредѣленіе дѣйствительности: слѣдовательно, не могло быть и окончательнаго отказа отъ этой несуществующей теоріи, и притомъ съ *безповоротной* ясностью ²⁾.

Risum teneatis amici! И въ другой формулировкѣ и опредѣленіи истины не *имѣется* отказа отъ теоріи истины, которая составляетъ суть реализма. Это было доказано въ предыдущемъ пунктѣ ³⁾.

16) Послѣ приведенныхъ трехъ «безспорныхъ завоеваній», которыя отсутствуютъ въ моей книгѣ, рец. свой № 4 начинаетъ такъ: «Еще съ большей рѣзкостью бросается въ глаза *отсутствіе гносеологии* въ книгѣ г. Продана и его *бездоказательная психологическая наивность* (курсив. рец.), если обратиться къ перечисленнымъ выше десяти самоочевиднымъ истинамъ, которыя *догматически* (sic) полагаются имъ въ основаніе своего ученія». (Какъ мы видѣли рец. замѣчаетъ только одни «отсутст-

¹⁾ См. мой алфавитный указатель авторовъ, стр. 465—474; въ немъ, кромѣ философовъ, приведено около 80 ученыхъ, мною цитированныхъ.

²⁾ Я не упоминалъ нигдѣ, что это опредѣленіе принадлежитъ мнѣ, какъ и относительно многихъ моихъ *новыхъ* положеній и открытій; а рец. думалъ, что я вычиталъ свое опредѣленіе у кого-нибудь изъ философовъ, но не сообщилъ источника. Поэтому у него появился «окончательный отказъ» отъ моего опредѣленія «съ безповоротной ясностью», что было приписано его авторитетамъ. Этого опредѣленія, разумѣется, нѣтъ и въ словарѣ Эйслера: слѣдовательно, я не могъ его списать и отсюда, а списываніе отсюда рец. приписываетъ мнѣ относ. «большинства» моихъ цитатъ (747, 4 стр.) Очевидно, что въ своихъ догадкахъ нельзя руководиться исключительно самонаблюденіями.

³⁾ Авторитетъ рецензента Шуппе, «съ безповоротной ясностью» «окончательно отказавшійся» отъ моего опредѣленія дѣйствительности, написалъ свою книгу по вопросамъ гносеологии «Erkenntnisstheoretische Logik» 1878, т.-е., за 35 лѣтъ до напечатанія моего опредѣленія. Къ этому нужно еще прибавить, что Шуппе пишетъ какъ разъ *туманно* и не убѣдительно. Я нѣмецкимъ языкомъ владѣю такъ же, какъ и русскимъ, и все-таки многія мѣста названнаго сочиненія понималъ съ трудомъ.

вія»). Настоящій номеръ, очевидно, есть выводъ изъ предыдущихъ: въ немъ никакихъ новыхъ обвиненій на меня не взводится, кромѣ сомнительности седьмой и десятой самоочевидной истины, и что вообще «мои» очевидныя истины *догматически* полагаются въ основаніе моего ученія. Мы сперва рассмотримъ обвиненіе въ догматизмѣ и сомнѣнія рецензента относительно седьмой и десятой истины.

Подъ словомъ «догматическій» и рец., какъ и всѣ философы, можетъ разумѣть «отсутствіе доказательствъ первыхъ основныхъ посылокъ». Но таковыми предпосылками открыто или скрыто руководствуются *всѣ* философскія школы, не исключая и всѣхъ авторитетовъ рец. во главѣ съ Кантомъ. Объ этомъ въ моей книгѣ уже въ предисловіи (стр. XIV и XV) говорится опредѣленно и ясно, что *безъ предпосылокъ не можетъ быть даже простою обмѣна мыслей*. Различіе предпосылокъ здраваго смысла отъ предпосылокъ другихъ философскихъ ученій состоитъ въ томъ, что послѣднія исходятъ отъ положеній не только не доказанныхъ, но и *оспариваемыхъ* философами другихъ школъ; а предпосылки здр. смысла молчаливо признаются *всѣми*: ихъ не можетъ серіозно оспаривать ни одинъ скептикъ, если онъ ищетъ истины... Эти предпосылки представляютъ собою истины *самоочевидныя и необходимыя* условія всякаго знанія. (XV' марк. сдѣлана теперь). Таковыя у Канта и его послѣдователей называются «априорными». Эти истины не нуждаются въ доказательствахъ, такъ какъ онѣ очевиднѣе всякихъ доказательствъ (7). Итакъ требованіе *доказывать непосредственно очевидное есть нелпность*: еще Аристотель отмѣтилъ, что доказательства не могутъ идти до безконечности, что въ концѣ концовъ они опираются или на высшіе познавательные принципы (аксіомы) или на непосредственныя воспріятія; самыя же высшія понятія и принципы заключаются въ разумѣ. (Aristoteles, Analytica post. lib. II, cap. XIX).

17) Дальше въ томъ же 4 № идутъ восклицанія: «чего-чего только тутъ нѣтъ... Этакъ и всю гносеологію можно, пожалуй, составить изъ однихъ только истинъ самоочевидныхъ... Этакъ и всѣ *приблизительныя* и спорныя эмпирич. знанія окажутся обязательными очевидностями... Для примѣра возьмемъ изъ нихъ седьмую... и десятую...» Эти примѣры рецензента мы рассмотримъ сперва съ внѣшней стороны. Если рецензентъ именно

ихъ выбралъ, то очевидно, что ихъ онъ считаетъ *самыми подходящими* для своей цѣли,—онъ желаетъ показать, что онъ представляютъ собою «спорныя эмпирическія знанія». Обратимся къ этимъ заподозрѣннымъ истинамъ ¹⁾. «Седьмую» истину рецензентъ цитируетъ съ пропускомъ слова «познаніе», поставленного впереди слова «знаніе», а именно: «знаніе существуетъ у всѣхъ людей, не исключая идиотовъ и психопатовъ» (740,14). Въ моей книгѣ на стран. 14 въ первой строкѣ сказано съ маркировкой: «*познаніе и знаніе существуетъ у всѣхъ людей, не исключая*... ²⁾». Спорность этой истины рецензентъ обосновываетъ слѣдующими словами: «выходитъ такъ, что самонаблюденіе и психологическій анализъ доставляютъ г. Продану очевиднѣйшее по своей истинности представленіе о нормальности, идиотизмѣ и психопатіи. Удивительно только, зачѣмъ объ этомъ спорятъ ученые (психіатры, психологи и т. п.), когда разрѣшеніе такъ просто» (конецъ № 4 и отдѣла; въ этомъ № мною не пропущено ни одного слова рецензії). Я поясню мысль рецензента: какъ мнѣ кажется, онъ хотѣлъ сказать, что вопросъ о томъ, кто «нормальный» человѣкъ, а кто психопатъ, иногда возбуждаетъ сомнѣнія даже у специалистовъ (психіатровъ и психологовъ): слѣдовательно, сомнительное не можетъ быть «очевидной истиной». Если бѣгло прочесть это возраженіе, то оно можетъ показаться основательнымъ. На самомъ дѣлѣ, седьмая очевидная истина заключается не въ иллюстраціи слова «всѣхъ» (посредствомъ «не исключая идиотовъ и психопатовъ»), которые тоже—люди, т.-е. входятъ въ объемъ понятія «человѣкъ»); истина заключается въ сужденіи «*познаніе и знаніе существуетъ у всѣхъ людей*». Прибавка «не исключая и...» ровно ничѣмъ не измѣняетъ ни *содержанія*, ни объема понятія «человѣкъ», не измѣняетъ смысла выраженія «*всѣхъ людей*»; она сдѣлана только потому, что объ идиотахъ и психопатахъ обыкновенно имѣютъ ложныя понятія, забывая, что и они—люди.

1) Номерація и порядокъ моихъ очевидныхъ истинъ установленъ рецензентомъ, а не мной, притомъ не согласно съ моей книгой; одна „очевидная истина“ даже пропущена рецензентомъ,—между его „седьмой“ и „осьмой.“ (См. мою книгу I гл. § 8, стр. 15).

2) Сопоставленіе обоихъ понятій „познаніе и знаніе“ повторяется на той же стран. еще два раза. Почему рецензентъ пропустилъ „познаніе“, будетъ развяснено ниже.

18) Десятую очевидную истину рецензентъ вѣрно воспроизводитъ, и здѣсь его сомнѣнія кажутся болѣе основательными. Эта истина формулирована мною такъ: «дѣятельность вообще и въ частности познаніе совершается *одинаково* у всѣхъ *нормальныхъ* людей». Рецензента смущаетъ слово «нормальныхъ». Такъ какъ-де ученые специалисты иногда спорятъ о томъ, причислить ли даннаго человѣка къ нормальнымъ или психопатамъ, то выставленное мною положеніе «сомнительно». Однако съ такимъ же правомъ можно оспаривать и любую аксіому геометріи, напр., что «прямая есть кратчайшее разстояніе между двумя точками». Не только древніе скептики-пирроновцы спорили съ геометрами о томъ, что такое «точка», но и въ современной геометріи спорно понятіе «прямой». Такъ же можно оспаривать любую истину, въ которую входитъ понятіе «человѣкъ», такъ какъ это понятіе еще не раскрыто съ полной ясностью. (См. мою посл. книгу IV гл. § 2. «Понятіе логич. и психологич.»). Однако ни одинъ человѣкъ со здравымъ смысломъ не станетъ такъ далеко доводить свой скептицизмъ. Каждое сужденіе, сообщаемое *другому*, предполагаетъ у слушателя тѣ слова и понятія уже извѣстными, которыя входятъ въ составъ этого сужденія. (См. предисловіе къ моей книгѣ, стран. XIV и I гл. §§ 15 и 16). А если моему рецензенту неизвѣстно, что такое «нормальный» человѣкъ то въ этомъ не моя вина ¹⁾).

Итакъ, сомнѣнія рецензента относительно обѣихъ очевидныхъ истинъ основаны на недоразумѣніи. Самоочевидныя истины Рида и мои формулированы ясно, и, какъ мы видѣли, ихъ нельзя подвергнуть сомнѣнію. Кантъ въ своей «трансцендентальной аналитикѣ» приводитъ подобныя же «синтетическія основоположенія чистаго ума» подъ разными мудренными названіями: «аксіомъ воззрѣнія», «антиципаций воспріятія», «аналогій опыта», «постулатовъ эмпирическаго мышленія». Въ ихъ числѣ есть и

¹⁾ Впрочемъ, такія сомнѣнія относительно «нормальности» все же бывають рѣдки. Даже въ наше время повальныхъ самоубійствъ, распутства, разныхъ пороковъ, гнусныхъ преступленій, все же мало ненормальныхъ людей (въ смыслѣ познавательныхъ способностей) ходитъ на свободѣ; психопатовъ имѣется не больше одного на двѣ тысячи, и изъ нихъ едва относ. одного на сто можетъ возникнуть разногласіе. Слѣдовательно, сомнѣніе относительно «нормальности» человѣка могло бы возникнуть по отношенію къ 1 на 200,000 человѣкъ.

такія, которыя *никакого* значенія не имѣютъ для познанія и такія, которыя сомнительны и даже *невѣрны*. (См. VII гл. § 10, стран. 253—258). Но рецензентъ защищаетъ Канта, а въ моихъ двухъ очевидныхъ истинахъ усомнился; мало того, онъ распространяетъ свое сомнѣнiе на *всю*, которыхъ не коснулась его критика *ни единымъ словомъ*. Таковы главные аргументы, доказывающіе негодность моего изслѣдованія.

19) Послѣ цитированнаго мною № 4 рец. сейчасъ же въ новомъ абзацѣ дѣлаетъ дальнѣйшій выводъ, буквально слѣдующими словами (я не пропускаю ни слова изъ цитируемой мною страницы 740): «Изъ вышесказаннаго ясно слѣдуетъ, что 1. *Проданъ не понимаетъ основныхъ гносеологическихъ проблемъ и подставляетъ подъ нихъ проблемы психологическія*» (Марк. рец. 740, 15 сн.). О психологизмъ моего изслѣдованія рѣчь будетъ впереди; пока же я прошу читателя разсмотрѣть логическую обоснованность и послѣдовательность рецензiи. Для этого прошу читателя вернуться назадъ къ моему пункту 12. Начиная съ этого пункта, я рассматриваю три «безспорныя пріобрѣтенія» или «завоеванія» гносеологии «послѣднихъ десятилѣтій»; на стран. 736 рец. только первое изъ нихъ именовалъ «фундаментальнымъ». Въ выводѣ же на 740 стр. эта «фундаментальность» обобщается на *всю* пріобрѣтенія, которыя въ свою очередь возводятся въ «проблемы». Между тѣмъ «первая проблема», какъ мы видѣли, оказалась и не новой, и не по адресу направленной; она имѣется даже въ моемъ учебникѣ логики 1909 г. Второе «безспорное пріобрѣтеніе *послѣднихъ десятилѣтій*», оказалось древнѣе научной гносеологии: ему не меньше 14 вѣковъ; притомъ это «пріобрѣтеніе» оказалось очень спорнымъ, даже, по словамъ самого рецензента, сказаннымъ имъ черезъ восемь страницъ (746). Третье «безспорное достиженіе» (п. 15) оказалось очень досадной ошибкой творческаго воображенія самого рецензента: такого «достиженія» *не могло и быть*. Въ четвертомъ номерѣ рецензентъ невѣрно истолковалъ смыслъ, или «содержаніе» «седьмой» очевидной истины, не понявъ, что понятіе *всю* ничего не теряетъ и не пріобрѣтаетъ отъ прибавки словъ «не исключая идиотовъ» ¹⁾).

1) И изъ такихъ посылокъ рец. получалъ свой категорическій выводъ. Приблизительно то же имѣется и въ «десятой»: рецензента смутило понятіе

20) Прежде чѣмъ я приступлю къ рассмотрѣнію слѣдующаго отдѣла рецензіи, который посвященъ исключительно Канту, я рассмотрю главное обвиненіе рецензента, которое сводится къ тому, будто я не знакомъ съ литературой моей гносеологической проблемы. Это обвиненіе повторяется много разъ,—и въ концѣ, и въ серединѣ, и въ началѣ ¹⁾. На стр. 725 (14.) рецензентъ говоритъ: „Онъ (г. Проданъ) и не подумалъ даже изучить современныхъ представителей этой дисциплины“ (т.-е. гносеологіи). „Впечатлѣніе отъ книги г. Продана, отъ *всѣхъ* его репликъ, выкладокъ, соображеній, аргументовъ, критикъ, упрековъ и обвиненій (кого не сказано) получается такое, какъ *будто бы* XIX столѣтія философской, въ частности гносеологической, работы вовсе не существовало“. Послѣднее мѣсто въ сопоставленіи со *всѣми* вышеприведенными, повидимому, означаетъ, что я *совсѣмъ* незнакомъ съ литературой XIX вѣка ²⁾.

На эти «тяжкія» обвиненія, столь часто повторенныя, я отвѣчу прежде всего словами самого рецензента, что я „*неустанной и многократной цитировкой* (марк. мой) безусловно претендую на знаніе литературы германской“ (747, 1). Двумя страницами раньше самъ рецензентъ говоритъ, что я „совсѣмъ не

„нормальныхъ людей“ (т.-е. здоровыхъ душевно); такъ какъ это понятіе спорно, то будто бы спорна и вся очевидная истина вообще, что познаніе совершается одинаково у *всѣхъ* нормальныхъ людей“.

¹⁾ На стран. 746 15 стр. рецензентъ говоритъ: „г. Проданъ занялся проблемой, ему мало знакомой и близкой“, На стран. 740 говорится то же, но гораздо рѣзче: г. Проданъ *не понимаетъ* основныхъ гносеологическихъ проблемъ, въ большинствѣ случаевъ родоначальниковъ гносеологіи (а сколько ихъ было?), а также современныхъ ея представителей. Та же мысль повторяется: 737, 1; 741, 15 стр; 745, 2; 745, 15; 745, 5 стр; 746, 15 и въ друг. м. На стран. 742, 15 стр. рецензентъ даже усомнился, читалъ ли я Критику чистаго разума Канта!

²⁾ Четырьмя мѣсяцами раньше г. Яковенко написалъ рецензію на ту же мою книгу въ „Русск. Вѣд.“ (№ 192). Тутъ онъ высказываетъ подобную же мысль, а именно, что я „*перечеркиваю* крестъ-на-крестъ почти все, что было сдѣлано за 19-ое столѣтіе“. Это означало, что я почти все отвергаю, и начинаю свое изслѣдованіе сызнова. Послѣднее сужденіе рецензента довольно близко къ истинѣ: я, дѣйствительно, начинаю сызнова свое изслѣдованіе, отвергая все *спорное*; но безспорное я принимаю, какъ научный фактъ, и объ этомъ уже не распространяюсь. Къ сожалѣнію, такого безспорнаго *очень мало* въ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ XIX вѣка. Въ данномъ случаѣ рецензентъ, повидимому, своей фразѣ о литературѣ XIX вѣка придаетъ *иной* смыслъ.

придерживаюсь своего обѣщанія говорить о современныхъ гносеологахъ только во второй части и *обильно* (марк. моя) привлекаю ихъ къ дѣлу въ настоящей работѣ" (744, 19). Какъ все это согласуется: съ одной стороны я «и не подумалъ даже изучить» литературу XIX вѣка, «не понимаю основныхъ гносеологическихъ проблемъ», а съ другой стороны я «*обильно привлекаю къ дѣлу гносеологовъ современныхъ*» въ «*неустанной и многократной* цитировкѣ». При всемъ этомъ мною даются: реплики, выкладки, соображенія, аргументы, критики. Какъ можно все это продѣлать, не *подумавъ* даже изучить современныхъ гносеологовъ? Почему же меня критикъ не опровергъ ни по одному пункту, даже по философіи его божка—Канта?

21) Къ сказанному я прибавлю еще, что изъ цитированныхъ мною двухсотъ философовъ сто и одинъ принадлежатъ именно XIX вѣку ¹⁾.

Рецензентъ, несомнѣнно, пользовался моимъ алфавитнымъ указателемъ. Почему же онъ не привелъ въ примѣръ хоть одного изъ нашихъ философовъ, у котораго имѣется *больше полный* алфавитный указатель философовъ? А таковой имѣется, но только у *одного* изъ нашихъ современныхъ философовъ, у Лапшина. Вообще же, за все время существованія русской философіи, алфавитный указатель, кромѣ меня и И. Лапшина, имѣетъ

¹⁾ Изъ этихъ ста и одного 34 упомянуты мною только по одному разу; это рецензентъ можетъ объяснить „незнакомствомъ“ и выпиской ихъ изъ словаря Эйслера, на который я сослался *два раза* во всей книгѣ. По этому поводу рецензентъ высказываетъ „печальную мысль“, что я выписалъ *большинство* (почему не всѣ?) своихъ свѣдѣній изъ этого словаря (747 примѣч.). Г. Яковенко упустилъ изъ виду, что въ такомъ случаѣ, т.-е. если бы я хотѣлъ пустить пыль въ глаза, я умолчалъ бы о словарѣ Эйслера *совсемъ*; при томъ о другихъ людяхъ недостаточно судить только на основаніи самонаблюденій. Остальные 67 философовъ XIX вѣка цитируются многократно; многіе по десяти разъ и больше, такъ напр.: *Авенариусъ* 12 разъ, *Вундтъ* 23 раза, *Геккель* 13, *Зигвартъ* 17 разъ и (43—52 и 73—79), *Гуссерль* 13 разъ, *Ог. Контъ* 13, *Лосскій* 18, *Лотце* 13, *Милль Дж.* Ст. больше 20 разъ; ему же посвящено больше половины VIII гл. (291—310); *Оствальдъ* 10 разъ, *Рейнке* 18, *Спенсеръ* 35 разъ и (353—369), *Шупт* 10 разъ. Кромѣ этихъ часто цитируются: *Шубертъ-Золднеръ* 7, *Гербертъ* 7, *Кюльпе* 6, *О. Либманъ* 7, *Ницше* 6, *Файхинеръ* 7 разъ, *Шопенгауэръ*, *Чичеринъ*. Все это легко проверить по моему алфав. указателю (465—474). Нужно при этомъ не забывать, что я не имѣлъ въ виду дать *историко-критическое* изслѣдованіе.

ся только у Н. Грота ¹⁾. Но рецензентъ не обратилъ вниманія и на это рѣдкое у насъ явленіе. Въ моемъ алфавитномъ указателѣ имѣется всего 287 именъ, изъ нихъ около 80 принадлежатъ ученымъ: біологамъ, грамматикамъ, физикамъ; остальные приходятся на философовъ; но я не имѣлъ въ виду представить *историческое* изслѣдованіе.

Тѣмъ не менѣе рецензентъ поучительно и съ укоризной отмѣчаетъ отсутствіе 13 именъ въ мой книгѣ съ прибавками: „г. Проданъ ни однимъ словомъ не упоминаетъ“ или „не касается“, „ничего не говоритъ“ или „совсѣмъ не знакомъ“ (746). Почти всѣ приведенные рецензентомъ авторы совсѣмъ не имѣютъ касательства къ вопросамъ, рассмотрѣннымъ въ мой книгѣ: многіе даже *ничего не писали по гносеологии*, какъ ее понимаетъ рецензентъ. Несмотря на эти высоко авторитетныя укоризны, рецензентъ не упоминаетъ ни одного сочиненія, ни даже *статейки* этихъ „важныхъ“ философовъ. Ему даже имена ихъ неизвѣстны въ точности ²⁾.

1) У Н. Грота къ его „Психологіи чувствованій“ приложенъ алфавитный указатель въ 360 именъ изъ ея исторической части; въ теоретической же части цитируются въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ не больше тридцати авторовъ.

Изслѣдованіе И. Лапшина о „законахъ мышленія“, вполне согласное съ „гносеологической атмосферой“ нѣмцевъ и съ ихъ „традиціями“, тоже не отмѣчено рецензентомъ и не постановлено мнѣ въ назиданіе: его я тоже не цитирую и „ни однимъ словомъ не касаюсь“, хотя авторъ его сразу удостоенъ со стороны своего учителя проф. А. И. Веденскаго и всего факультета ученой степени доктора философіи, не имѣя степени магистра. Это явленіе небывалое, а равно и его книга, удостоенная такого отличія. Ее реценз. съ полнымъ правомъ могъ мнѣ поставить въ примѣръ. (Въ ней къ главной темѣ, „законы мышленія“ въ 270 страницъ, прибавлены еще два приложения въ 150 страницъ, читанные въ филос. обществѣ рефераты). Въ книгѣ И. Лапшина имѣется алфав. указателъ съ 649 именами. Это мнѣ могло гораздо больше импонировать, чѣмъ Пыткинъ и Монтэю. И тѣмъ не менѣе я не упоминаю въ своей книгѣ ни И. Лапшина, ни даже его почтеннаго учителя, архикантіанца, котораго я лучше знаю, чѣмъ самъ ученикъ его. (См. мое критич. изслѣдованіе „Новая Логика“ 1911 года). Впрочемъ, я не упоминаю и очень многихъ другихъ философовъ, которыхъ цитировать и разсматривать въ другихъ своихъ изслѣдованіяхъ.

2) Въ числѣ этихъ 13 упомянуть и „самый значительный“ изъ представителей шотландской школы, — Дюгальдъ Стюартъ, фамилію котораго реценз. передалъ съ искаженіемъ въ своей первой рецензіи, напечатавъ ее черезъ Стевартъ; но тотъ „самый значительный“ послѣдователь Рила въ вопросахъ, мною рассмотрѣнныхъ, не далъ *ничего новаго* по сравненію съ Ридомъ, кромѣ гермина Suggestion. Транскрипція имени сдѣлана рецензентомъ не вездѣ вѣрно и въ настоящей рецензіи.

Впрочемъ, еслибы эта чортова дюжина именъ не отсутствовала въ моей книгѣ, то рецензентъ могъ выписать изъ журналовъ послѣдняго года (моя книга печаталась 14 мѣсяцевъ) другую дюжину именъ (въ томъ числѣ и не существующія, какъ это и случилось въ первой рецензи). Такимъ образомъ противъ критики „отсутствій“ не можетъ быть надежной защиты. Отъ нея не вполне гарантируетъ и отсутствіе алфав. указателя именъ ¹⁾. Наконецъ, и наличность большого числа именъ въ алфавитномъ указателѣ не всегда служить надежнымъ критеріемъ учености. Кто гонится только за именами, тотъ ихъ тоже можетъ понадергать изъ указателей другихъ книгъ и пристегнуть къ своему тексту безъ всякой внутренней связи ²⁾.

22) Другая моя вина, по словамъ рецензента, заключается въ „отсутствіи въ книги г. Продана гносеологіи“ (740, 6) что я *«не понимаю основныхъ гносеологическихъ проблемъ и подставляю подъ нихъ проблемы психологическія»* (740, 15 стр.). Это обвиненіе тоже повторяется *множественно* ³⁾. Кто прочтетъ въ рецензи г. Яковенка, и даже *внимательно* прочтетъ „содержаніе“ моей книги тотъ, пожалуй, можетъ и согласиться съ нимъ. Я самъ, читая бѣгло это „краткое содержаніе“, подумалъ, что оно со-

1) Критикъ „отсутствій“ даже И. Лапшину можетъ поставить въ вину двѣ тысячи отсутствующихъ въ его книгѣ именъ: ихъ нетрудно выписать изъ алфав. указателя Истории филос. Ибервега (Гейнце) или какого-нибудь философскаго словаря.

2) Въ этомъ отношеніи не безупреченъ Index nominum и въ книгѣ И. Лапшина, имѣющей 649 именъ. Я не хочу умалять учености почтеннаго автора; но при ближайшемъ разсмотрѣніи его алфавитн. указателя оказывается, что огромное множество изъ этихъ именъ не имѣетъ никакого отношенія къ философіи, не говоря уже о гносеологіи. Между ними находятся не только первоклассные поэты всѣхъ народовъ, писатели, музыканты, живописцы, но и второстепенные русскіе писатели въ родѣ: Башкирцевой, Бобрыкина, Горькаго, Вересаева, Черниговца; между авторами приведенъ даже Христосъ. Притомъ, изъ 649 именъ указателя 458 упомянуты *только* по разу; слѣдовательно, они не имѣютъ прочной внутренней связи съ работой. Во всѣхъ трехъ сочиненіяхъ этой книги весьма немногіе философы цитированы больше шести разъ,—всего 46; изъ нихъ принадлежатъ къ 19 вѣку 35, а къ остальнымъ вѣкамъ всего одиннадцать. См. И. Лапшинъ, „Законы мышленія“. Спб. 1906, Index nominum.

3) См. въ рецез. страв.: 725, 10—15;—На стран. 734, 7 и слѣд.

ставлено умѣлой рукой и хорошо. Другой читатель и подавно найдетъ его безпристрастнымъ и подумаетъ, что онъ получилъ *вѣрное* представленіе о моей книгѣ; на нее дѣлаются ссылки; приводятся слова подъ кавычками; изложеніе не прерывается любимыми восклицаніями, ложно-реторическимъ пафосомъ, — однимъ словомъ, оно могло ввести въ заблужденіе даже меня, автора критикуемой книги. Только въ концѣ моего отвѣта у меня назрѣла мысль. Дай-ка провѣрить „краткое содержаніе“. Чего добраго, и тамъ искажена истина! Я выписалъ цитированныя рецензентомъ страницы и сталъ сличать его изложеніе со своей книгой. И что же?.. Оказались пропуски *очень подозрительные*, и притомъ не только относительно отмѣченныхъ рецензентомъ: „грамматическихъ и біологическихъ изысканій г. Продана“, которыя оставлены имъ на судъ специалистовъ (734 подстр. примѣч.).

23) Самымъ естественнымъ при передачѣ содержанія книги, казалось бы, руководиться ея же „*оглавленіемъ*“. Въ моей же книгѣ имѣется, кромѣ этого, еще и то удобство, что все существенное и выводы маркированы шрифтомъ. Они бросаются въ глаза даже при бѣгломъ просмотрѣ: а рецензентъ моей книги уже за четыре мѣсяца до послѣдней рецензій далъ о моей книгѣ подобную же рецензію и въ газетѣ „Русскія Вѣдомости“ (№ 192). Слѣдовательно, онъ долженъ быть хорошо знакомымъ съ моей книгой. Однако рецензентъ не вездѣ пользовался маркировками и указаніями на важное, данное самимъ авторомъ. Объ огромномъ числѣ неточностей и случаевъ невѣрной передачи я не упоминаю: я ограничусь обнаруженіемъ пропусковъ, которыя совсѣмъ *не случайно* характера.

Уже во Введеніи (между 7 и 8 очевидной истиной) пропущена одна важная истина, которая содержится въ самомъ заголовкѣ § 8 (стр. 15), а именно, что „*существуютъ безусловныя истинныя знанія*“ ¹⁾. Въ „девятой“ очевидной истинѣ пропу-

1) Какъ извѣстно, Кантъ и кантіанцы думаютъ, что психологическія наблюденія, какъ имѣющія „эмпирическій характеръ“, *не могутъ* дать безусловныхъ истинъ; поэтому де психологія *неумѣстна* въ гносеологіи, а такъ какъ я объявленъ рецензентомъ за психологиста, и притомъ крайняго, — то отъ меня нельзя ожидать признанія *безусловной истины*. Многіе сенсуалисты и

шено добавленіе „кромѣ познающаго субъекта, и познаваемый объект“. Кромѣ этихъ существенныхъ пропусковъ и пяти неточностей, мое Введеніе не пострадало въ передачѣ „краткаго содержанія“; только оно вышло слишкомъ краткимъ. Не то мы увидимъ въ другихъ главахъ. При этомъ я даже не буду отмѣчать мелочей и незначительныхъ пропусковъ. Я не въ состояніи исчерпать и существенные пропуски и измѣненія, сдѣланные рецензентомъ во *всѣхъ* главахъ. Я ограничусь лишь нѣкоторыми, хотя это и отниметъ слишкомъ много мѣста въ моемъ отвѣтѣ. Въ главѣ III „Элементы знанія—сужденія“ сдѣланъ пропускъ между 65 и 80 страницами. На этомъ промежуткѣ пропущены слѣдующіе параграфы: § 2 „Двойкій способъ образованія сужденій“; въ немъ мною маркированъ слѣдующій выводъ, опровергающій Канта и Вундта: „*первичныя сужденія возникаютъ на основаніи синтеза; на основаніи анализа—сужденія появляются позже*“. Въ началѣ § 2 отмѣченъ фактъ, что „знанія предшествуютъ *сознанію* этихъ знаній“. Далѣе пропущенъ § 3. „Матерія первичныхъ сужденій“ ¹⁾.

Въ этомъ § 3 маркированъ въ моей книгѣ слѣдующій выводъ: „*чистое ощущеніе еще не представляетъ собою объективнаго познанія, пока оно не апперципировано*“. Далѣе пропущены §§ 4 и 5 „осложненіе предложеній“ и „модальность предложеній“; эти параграфы опровергаютъ и Канта и логику Зигварта. Пропущенъ § 6 „*Истины необходимыя и фактическія*“; въ немъ опять содержится возраженіе логикѣ Зигварта. Далѣе пропущенъ § 7 „Отрицательныя сужденія въ логикѣ Зигварта“; тутъ дано подтвержденіе его правоты въ этомъ вопросѣ, который совершенно не понятъ ни Кантомъ, ни Авенаріусомъ. Относительно остальнаго матеріала этой главы уже *имѣются* ссылки рецензента на мою книгу, но какія! Изъ § 1 передается довольно много, т.-е.

феноменалисты, согласно со скептиками, не признаютъ безусловной истины; но я ихъ опровергаю.

¹⁾ На стран. 736, рецензентъ говоритъ: „тутъ (т.-е. во Введеніи § 17, стр. 28 и 29) нѣтъ ни *малѣйшаго* намека на гносеологическій анализъ познанія, ни на логическій анализъ, разлагающій смыслъ содержанія въ свою очередь на его элементы—формальные и матеріальные“. Между тѣмъ во введеніи, какъ всякій понимаетъ, этому *не мѣсто*; почему же въ главѣ объ „элементахъ знанія“ рецензентъ счелъ нужнымъ *пропустить* какъ разъ то, чего не нашель въ моемъ *Введеніи*, и что ставитъ мнѣ въ вину?

перечисляются восемь элементов наипростѣйшаго сужденія; они открыты мною *впервые*; но объ этомъ умалчиваетъ рецензентъ. При всемъ этомъ пропущенъ мой заголовокъ этого параграфа „*Психологическій анализъ простѣйшаго сужденія*“. Если бы онъ былъ сообщенъ, то читатели могли бы догадаться, что я *самъ отличаю* психологическіе анализы отъ логическихъ и гносеологическихъ; но это не входило въ намѣренія рецензента. § § 9—15 (стр. 83—101) скомканы въ одно предложеніе въ шесть строкъ и притомъ съ невѣрной передачей смысла (728, 17 сн. Это видно даже изъ передачи самого рецензента въ ссылкѣ на мою 98 стр.). Такъ изложено содержаніе всей III гл. о сужденіяхъ и ихъ *оцѣнкѣ*. Все это трактовка не психологическихъ вопросовъ и не психологія.

24) Въ IV главѣ подъ заглавіемъ „понятія“, которая исключительно касается *логической и гносеологической цѣнности* понятій, рецензентъ не упомянулъ ни единымъ словомъ о слѣдующихъ параграфахъ: § 6, „Индивидуальныя понятія“; въ немъ впервые, вопреки Аристотелю и Зигварту, отмѣчается *цѣнность* и этихъ понятій. Далѣе совсѣмъ пропущены §§ 9—12 „Категоріи“ „Субстанція у Аристотеля“, „недостатки этого понятія у Аристотеля“, „историческое значеніе категорій Аристотеля“. Сверхъ того, въ § 8 (122—124) ничѣмъ не обнаружено ни его заглавіе. „Сравнительная цѣнность *формальныхъ* понятій“, ни его содержаніе, напр., понятія „фактически относительныя“, ни роль въ познаніи чувственныхъ элементовъ. Во всемъ пропущенномъ, разумѣется, нѣтъ „подставки проблемъ психологическихъ“, вмѣсто гносеологическихъ. Въ VII гл. *совершенно* пропущены параграфы между 250 и 275 стр., а именно: „Категоріи единства и причинности“ § 10, „Синтетическія основоположенія чистаго разума“, § 11 „Источники критицизма Канта“; § 12 „Апріорность Канта и врожденность“. Уже одно заглавіе этихъ параграфовъ говоритъ, что здѣсь не имѣется „*психологическихъ* проблемъ“. Параграфы, на которые сдѣланы ссылки, передаются невѣрно: пропускается даже упоминаніе о моихъ *логическихъ* анализахъ, иное приписывается *мнѣ*, что мною передается за чужое мнѣніе. (Напр. 730, 18 сн.).

Въ VIII гл. ни словомъ не упоминаются два первыхъ параграфа, а именно: § 1 „Существуютъ ли матеріальныя вещи?“ § 2 „Основное условіе познанія природы и матеріальныхъ вещей“.

Въ IX гл. совѣзмъ пропущены § § 2, 3, 4, 5, 12, 13, 20. Между тѣмъ въ нихъ разсматриваются *существенные* вопросы гносеологіи, а именно: „Что такое вещь?“ „Вещи не познаются одними чувствами“; воспріятіе дѣйствительности; доказательства реализма; возраженіе Декарту, Берклеевому идеализму, имманентной философіи и „интуитивизму“. А изъ тѣхъ страницъ, которыя цитируются рецензентомъ, передается или несущественное или же передача не совѣзмъ вѣрна. Въ послѣднихъ двухъ главахъ, въ сто страницъ ссылки дѣлаются *сразу* на цѣлые отдѣлы (напр. 389—416), причемъ передаются три строки. Подъ кавычками передаются изъ ста страницъ четыре предложенія (въ совокупности въ 11 строкъ).

Таково краткое „содержаніе“ рецензента. Какъ читатель могъ убѣдиться, рецензентъ *пропустилъ* именно тѣ параграфы, въ которыхъ разбираются *чисто гносеологическіе вопросы*, которыхъ никто не отнесетъ къ психологіи. Въ его краткомъ содержаніи оставлена весьма незначительная доля гносеологіи, и та не нравится рецензенту за мой психологизмъ. Укоры рецензента по этому поводу, постоянно повторяемые, совершенно *юлословны*: его обвиненіе похоже на то, что я не роюсь въ сундукѣ со старымъ тряпьемъ, а сшилъ новый нарядъ изъ новой матеріи. Изъ словъ рецензента „выходитъ“, что изслѣдователю Индіи не нужно своими глазами посмотреть на нее, а надо поступать такъ, какъ Кантъ, который всю жизнь (кромѣ 9 лѣтъ домашняго учительства) просидѣвъ въ Кенигсбергѣ и читалъ описанія путешествій. Изслѣдователь Индіи долженъ прочитать и критиковать содержаніе всего описаннаго объ Индіи. Какъ же онъ можетъ критиковать вѣрность описанія, если онъ самъ не видѣлъ Индіи? Но рецензентъ именно того же требуетъ отъ моего изслѣдованія.

25) Послѣ своего категорическаго „вывода“ и безапелляціоннаго приговора, что „я не понимаю основныхъ гносеологич. проблемъ и подставляю подъ нихъ проблемы психологическія“ (740, 15 сн.) рецензентъ все же счелъ нужнымъ подтвердить свои слова на примѣрѣ Канта (740, 3 сн.). Таковыхъ „подтверженій“ онъ приводитъ на четырехъ страницахъ (741—744) цѣлыхъ восемь. (Рецензентъ не обозначилъ ихъ числами по порядку: я это дѣлаю за него).

Изъ восьми пунктовъ о Кантѣ въ 1, 5 и 7 рецензентъ меня

обвиняетъ въ невѣрности передачи мнѣній Канта; въ пунктахъ 2, 4, 6 и 8 онъ меня обвиняетъ въ „непониманіи“ Канта; а въ пунктѣ 3 — въ неправильномъ „ниспроверженіи“ апіорности Канта. Если бы всѣ эти обвиненія даже соотвѣтствовали истинѣ, то и въ такомъ случаѣ ни одинъ добросовѣстный критикъ не рѣшился бы назвать мой разборъ Канта „достаточно недобросовѣстнымъ“ (747, 5), а „обращеніе съ Кантовскимъ текстомъ“ прямо „недобросовѣстнымъ“ (744, 12 и 13). Три „невѣрныхъ“ передачи о Кантѣ на 120 слишкомъ—это еще небольшой грѣхъ: таковой можно отыскать не только у нашихъ русскихъ „свѣтилъ“ по философіи, усердно рекламируемыхъ нашей прессой, но даже у нѣмецкихъ авторитетовъ рецензента. На самомъ дѣлѣ, мы увидимъ, что и примѣры рецензента относительно Канта, которые въ общемъ составлены болѣе опытной рукой, чѣмъ все приведенное до сихъ поръ, все же *повинны въ томъ же грѣхѣ*, который у моего критика обнаружился до сихъ поръ. Оказывается, что всѣ ссылки рецензента на мою книгу въ пунктахъ 1, 5 и 7 сдѣланы имъ *не согласно* съ текстомъ моей книги. А относительно моего будто бы невѣрнаго пониманія (пп. 2, 4, 6, 8) рецензентъ просто ошибается, по недостаточной освѣдомленности относительно толкованій Канта у лучшихъ специалистовъ по Канту, каковы: Файхингеръ, Паульсенъ, О. Либманъ.

26) Разсмотримъ по порядку ссылки рецензента на Канта. Первый пунктъ у него начинается такъ: „уже во введеніи г-нъ Проданъ *совершенно безъ подтвержденій* приписываетъ Канту мнѣніе, будто всѣ попытки разрѣшить послѣдніе и труднѣйшіе вопросы метафизики... напрасны“ (IV—V). На самомъ дѣлѣ, нѣчто подобное передается мною не во введеніи, а въ *предисловіи*, гдѣ совершенно неумѣстны „подтверженія“. Но подобное мое мнѣніе передано и въ предисловіи *иначе*, чѣмъ въ рецензії; у меня тамъ сказано: „Если же *философъ* или любитель мудрости, *согласный съ Кантомъ или инымъ скептикомъ*, заранѣе увѣренъ, что попытки разрѣшать эти вопросы напрасны... то...“ (V). А пятью строками раньше, въ томъ же предисловіи (IV) сказано: „Прежде чѣмъ разрѣшать послѣдніе и труднѣйшіе вопросы метафизики, нужно быть увѣреннымъ, что они разрѣшима“. Это немного отличается отъ того, что мнѣ приписалъ рецензентъ, хотя онъ привелъ подъ кавычками *пять* словъ, принадлежащихъ двумъ страницамъ. У меня Кантъ въ придаточномъ предложеніи сопоставленъ съ

„инымъ скептикомъ“, и больше ничего не приписывается прямо Канту, кромѣ скептицизма ¹⁾. Впрочемъ, если бы рецензентъ даже былъ правъ, то Кантъ разрѣшеніе упомянутыхъ „последнихъ“ вопросовъ считалъ діалектической видимостью (Schein), а не научнымъ знаніемъ.

27) Второй пунктъ рецензента о Кантѣ носитъ печать солиднаго возраженія; онъ гласитъ такъ: „Говоря о критеріи истины, г. Проданъ утверждаетъ, что „Кантъ признаетъ только одинъ критерій истины, формально-логическій, т.-е. согласіе познанія съ общими и формальными законами разсудка и разума“ (92). На дѣлѣ, поясняетъ рец., Кантъ говоритъ слѣдующее: „въ согласіи съ законами разсудка заключается формальный моментъ каждой истины“ (В. 350); но это—только „отрицательный пробный камень истины“ (В. 84); „его недостаточно для установленія матеріальной истины“ (В. 85). Такова поправка рецензента ²⁾.

Цитата рецензента В. 84 воспроизводитъ одно только косвенное дополненіе одного предложенія, и притомъ пристегнутое къ сказанному Кантомъ черезъ 266 страницъ; между тѣмъ на той же цитируемой рецензентомъ страницѣ (В. 84) есть цѣлое предложеніе, которое подтверждаетъ сказанное мною, а не утверждаемое рецензентомъ ³⁾.

Изъ этой цитаты очевидно, что въ моей книгѣ *вѣрно* пере-

¹⁾ Это и вѣрно, такъ какъ Кантъ отвергаетъ больше общечеловѣческихъ вѣрованій и знаній, чѣмъ древніе скептики-пирроновцы. Последніе, какъ извѣстно, не отвергали реальности времени, пространства и причинности во внѣшнемъ реальномъ мірѣ, ни даже національныхъ боговъ и національн^ю традиціонной религіи. *Sextus Empiricus*, *Pyrrhon. hypot. I*, 8—11. (Смыслъ книги стран. 16).

²⁾ Цитаты рецензента въ нѣкоторыхъ мѣстахъ слишкомъ ущебъ точному пониманію текста. Во всемъ цитированномъ не пропущено ни одного слова рецензіи; въ ней здѣсь ссылки на сочиненіе упоминаемаго ею автора; здѣсь это требованіе научной работы. Къ тому же имѣ въ кавычкахъ, *дѣйствительно имѣетъ*

³⁾ Я выпиываю все это мѣсто *Беркли* по лучшему изд. Кербаха: *ungereimt sei, nach einem Merkmal zu fragen, und dass also zeichen der Wahrheit der Erkenntniss der Sache es in sich*

данъ смыслъ Канта: Кантъ не двусмысленно, а категорически заявляетъ: „Объ истинѣ познанія въ отношеніи матеріи нельзя требовать (одного) общаго признака (критерія), такъ какъ это (требованіе) само въ себѣ заключаетъ противорѣчіе“ (А. 59, В. 84). Впрочемъ, я въ своей книгѣ не ограничился ссылкой только на Критику ч. раз., но подтверждаю первую ссылку другой цитатой, изъ логики Канта; эта была напечатана по лекціямъ Канта значительно позже (1800 г., т.-е. черезъ 19 лѣтъ послѣ Критики ч. раз.). Слѣдовательно, моя передача о Кантовомъ критеріи истины не носитъ случайнаго характера.

28) Въ дальнѣйшемъ рецензентъ шестью строками разъясняетъ Канта относительно значенія „категорій“ со ссылками на В. 87, В. 269 и А. 125 ¹⁾. Послѣ этого рецензентъ съ возмущеніемъ восклицаетъ: „какъ могъ г. Проданъ, если онъ только дѣйствительно „читалъ“ Критику чистаго разума, не прочесть всего этого, мнѣ не понятно. Но еще менѣе того способенъ я понять,—продолжаетъ рец.,—какъ онъ могъ истолковать соображенія Канта, слѣдующія за выше цитированнымъ мѣстомъ (В. 85) въ смыслѣ отрицанія одинаго критерія истины для содержаній, какъ то онъ дѣлаетъ въ примѣчаніи (92 пр.)“. Этимъ кончается второй Кантовскій пунктъ рецензіи. Я прежде всего отвѣчу, что въ ссылкахъ, указанныхъ рецензентомъ, которыхъ я будто бы не читалъ, не содержится ничего, что бы опровергало сказанное мною о критеріи истины у Канта. Въ дальнѣйшемъ (послѣ моей цитаты) Кантъ, по мнѣнію рецензента, будто говоритъ не то, что я цитировалъ, а именно—противорѣчащее ему. Слѣдовательно, „выходитъ“, что Кантъ самъ себѣ противорѣчитъ на двухъ смежныхъ страницахъ (84 и 85 В.). Положимъ, противорѣчія у Канта—явленіе обычное, даже въ одномъ и томъ же отдѣлѣ; но за это не можетъ быть отвѣтственной моя книга. На самомъ дѣлѣ, въ данномъ случаѣ, т.-е. относительно критерія истины, въ словахъ Канта противорѣчія не имѣется. Въ дальнѣйшемъ Кантъ не даетъ другого критерія истины, кромѣ цитированнаго мною; Кантъ лишь утверждаетъ, что одной логики „далеко не достаточно, чтобы въ познаніи составлять матеріальную истину“ ²⁾. Это зна-

¹⁾ Для моей книги это разъясненіе совершенно излишне, такъ какъ въ ней этотъ вопросъ обсуждается на десяткахъ страницъ.

²⁾ Kant, Kritik d. r. Vern. 2 Aufl. S. 85: „Weil aber die blossе Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch

читать, что проверка матеріальной истины не есть задача логики, ни даже Кантовой „трансцендентальной“ логики. Эта задача возлагается на отдѣльныхъ наблюдателей, ученыхъ и на науку вообще. Кантъ этихъ словъ не говоритъ въ своей Критикѣ ч. р., но эта мысль здраваго смысла нерѣдко сквозитъ у него между строкъ, хотя она противорѣчитъ его „трансцендентальной логикѣ“.

29) Въ шести разяснительныхъ строкахъ рецензіи говорится сокращенно, но согласно съ цитир. текстомъ Канта, слѣдующее: „необходимо еще согласіе съ трансцендентальными понятіями (категоріями), разработкою которыхъ... занимается логика трансцендентальная, „логика истины“ (В. 87). Однако ни это разясненіе рецензіи, ни остальные двѣ ея ссылки на Критику ч. раз. (В. 269 и А. 125) отнюдь не отвергають и не противорѣчатъ моей передачѣ Кантова критерія истины, т.-е. „согласію познанія съ общими и формальными законами разсудка и разума“. Въдѣ „категоріи-то принадлежатъ исключительно разсудку (Verstand): онѣ-то и составляютъ, по Канту, „принципы“ (или общіе законы), безъ которыхъ не можетъ быть мыслимъ ни одинъ объектъ (Gegenstand) ¹⁾. По Канту, разсудокъ можно характеризовать, какъ способность (установленія) правилъ... разсудокъ (Verstand) даетъ правила... самыя высшія происходятъ отъ самого разсудка а priori и не извлечены изъ опыта; наоборотъ, они придаютъ явленіямъ законмѣрность и тѣмъ самымъ дѣлають опытъ возможнымъ. *Разсудокъ*... есть законодательство для природы“. Все это сказано Кантомъ (А. 126), т.-е. на слѣдующей послѣ цитированной рецензентомъ страницѣ (А. 125). (Я не позволю себѣ сдѣлать подобныхъ категорическихъ выводовъ, съ восклицаніями и изумленіемъ, какіе сдѣлалъ по отношенію ко мнѣ рецензентъ). Я думаю, что рецензентъ читалъ и эту страницу, но упустилъ изъ виду сказанное въ ней, хотя оно, дѣйствительно, составляетъ основное положеніе Кантовой Критики

lange nicht hinreicht materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich Niemand blos mit der Logik wagen über Gegenstände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben“.

1) Kant, Kritik d. r. Vern. 2 Aufl. S. 87: „Der Theil der transcendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt und die Principien, ohne welche überal kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die ranscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit“. (Маркир. моя).

ч. раз. Эту мысль Кантъ повторяетъ многократно и въ Прологоменахъ, и въ своей Критикѣ ч. раз. ¹⁾ И категоріи суть „чистыя понятія разсудка, которыя а priori переносятся на предметы воззрѣнія вообще“ (А. 79; В. 165). Итакъ, возраженіе рецензента-кантіанца, будто „категоріи“ даютъ *другой* критерій истины, кромѣ „согласія съ законами разсудка“, основано на непониманіи смысла Критики ч. раз. Канта, а равно и формулы критерія истины, переданной въ моей книгѣ.

30) Трестій Кантовскій пунктъ сводится къ тому, будто я априорность пространства и времени „ниспровергаю“ только съ точки зрѣнія *психологическаго* приоризма, не касаясь „трансцендентальной“ точки зрѣнія: такимъ образомъ моя критика будто „бьетъ совершенно мимо цѣли“ (742, 8; марк. рец.). Рецензентъ не дѣлаетъ при этомъ никакихъ ссылокъ на мою книгу; въ своемъ „краткомъ содержаніи“, какъ мы видѣли, онъ пропустилъ соответственные параграфы: такимъ образомъ, читателю приходится вѣрить рецензенту на слово. Но автору книги легко отыскать въ ней то, что нужно. Въ § 3, VII главы у меня между прочимъ сказано съ маркировкой: „оно (т.-е. время) не априорно даже въ трансцендентальномъ смыслѣ“ (стран. 235, 9 и 10). Тутъ же дальше сказано слѣдующее: „что же касается *отношеній* времени „раньше“ и „позже“, то они сверхчувственны и входятъ въ развитое логическое понятіе „причинности“: поэтому они должны быть признаны *априорными* въ трансцендентальномъ смыслѣ Канта, но не въ психологическомъ“. Дальше говорится на той же страницѣ: „Такимъ образомъ мы убѣждаемся, что трансцен-

¹⁾ Болѣе рѣшительно онъ высказывается по поводу „основоположеній“: „таковыя должны быть приписаны *исключительно* чистому разсудку, который... есть *источникъ основоположеній*“ (А. 158—159; В. 198). „Всѣ законы природы безъ различія подчинены высшимъ основоположеніямъ *разсудка*“ (А. 158; В. 198); „разсудокъ представляетъ собою способность *понятій*“ (А. 159; В. 199). Въ началѣ своей трансц. аналитики Кантъ поясняетъ: „разсудокъ вообще можетъ быть представляемъ, какъ способность судить“ (А. 69; В. 94). „По сказанному раньше онъ есть „способность мыслить“; а „мышленіе есть познаніе посредствомъ понятій“. (Марк. мои; А. 69; В. 94). „Функции мышленія могутъ быть сведены къ четыремъ группамъ (Titel): количества, качества, отношенія модальности“ (А. 69—70; В. 94—95). Столько же Кантъ устанавливаетъ группъ и относительно категорій: въ первыхъ двухъ есть по три категоріи, а въ послѣднихъ двухъ по шести: такимъ образомъ у него получается не 12, а 18 категорій!

дентальный априоризм Канта ничто совершенно отличное и отъ психологическаго априоризма, и отъ сверхчувственности, и отъ „чистаго“, т.-е. не эмпирическаго происхожденія. Такъ, напр., понятіе Кантова *пространства* (т.-е. математическаго, трехъ измѣреній) содержитъ въ себѣ и сверхчувственные элементы. Слѣдовательно, его нельзя считать чисто-эмпирическимъ. Но оно не можетъ быть получено и безъ опыта: слѣдовательно, оно не „чисто“ и не априорно въ психологическомъ смыслѣ. Безъ этого понятія возможны многія истинныя познанія не только внутренняго опыта, но даже и внѣшней природы: слѣдовательно, оно не априорно *и въ трансцендентальномъ смыслѣ*“ (235). Достаточно этихъ моихъ выводовъ изъ предыдущихъ анализовъ и разсужденій, чтобы убѣдиться, что всѣ доводы рецензента въ этомъ пунктѣ направлены не по адресу: онъ мнѣ доказываетъ то, что гораздо понятнѣе доказано въ моей книгѣ. Но рецензентъ не отличаетъ понятія „пространство“ отъ „созерцательныхъ условий“ или, какъ я выражаюсь въ своей книгѣ, отъ „пространственныхъ отношеній“. Впрочемъ, и самъ Кантъ постоянно путается въ этомъ, какъ мы еще увидимъ.

31) Такъ же неосновательна инсинуація рецензента въ 4 пунктѣ относительно моего разсужденія о предикабиліяхъ Канта, а именно, будто я разсматриваю ихъ только съ точки зрѣнія психологическаго априоризма (742, 8 — 16). Что это не соотвѣтствуетъ сказанному въ моей книгѣ, ясно видно и изъ предыдущей моей цитаты. А четырьмя страницами раньше 236, указанной рецензентомъ въ моей книгѣ, сказано слѣдующее: „Кантъ это выраженіе (т.-е. *argiori*) употребляетъ и для обозначенія логическаго основанія или же необходимаго логическаго условія познанія, что не включаетъ въ себѣ понятія о времени...“ (233, 14 сл.). Къ тому же нужно замѣтить, что рецензентъ не совсѣмъ вѣрно формулируетъ своими словами мои четыре реплики. И разсужденія рецензента въ защиту Канта по этому вопросу не выдерживаютъ критики. Рецензентъ говоритъ: „но *въдъ производность* предикабилій *чисто-логическая* или трансцендентальная, а логически-производное психически можетъ легко появиться и раньше логически производящаго; напр., высшіе логическіе принципы математики опознаны позднѣе логически зависящихъ отъ нихъ отдѣльныхъ теоремъ“. Эту мысль рецензентъ могъ почерпнуть и изъ моей книги (Введ. § 3, стран. 9;

§ 6 12—13; VI, 215—225 и др.). На это я отвѣчу: прежде всего нужно вникать въ смыслъ словъ, чтобы правильно философствовать. „Производить“ значитъ сдѣлать что-нибудь, чего раньше не было. Слѣдовательно, въ это понятіе входитъ, какъ элементъ, время. Въ логикѣ же не можетъ быть рѣчи о времени и о производствѣ, а равно и о „производности“ понятій: въ логикѣ есть однородныя понятія и неоднородныя, *общія и частныя, подчиняющія и подчиненныя*. То же относится и къ „трансцендентальной“ логикѣ Канта, если ее толковать въ смыслѣ кантіанцевъ Когена и Рилья, какъ чуждую психологизма ¹⁾. Впрочемъ, логическіе *процессы*, даже въ книгахъ (а не только въ умѣ мыслящаго), имѣютъ дѣло съ *сужденіями*; понятія же рассматриваются только, какъ элементы сужденія. Но все же логически производящихъ понятій не существуетъ въ логикѣ: всѣ понятія предполагаются этой наукой не только данными, но и готовыми и вѣрными (т.-е. безъ *contradictio in adjecto*). Иное бываетъ въ сознаниі познающаго: тутъ все *происходитъ во времени*: тутъ могутъ быть и понятія „производящія“ и „производныя“; но живое познание, какъ оно возникаетъ и складывается, рассматривается *психологически*, а по моему и въ гносеологіи. Однако правовѣрному кантіанцу, въ родѣ Когена и Рилья, а также моего критика, такое мнѣніе не позволительно: для него это — плодъ запретный, хотя самъ Кантъ изрѣдка вкушаетъ и отъ этого плода *даже въ своей Критикѣ ч. раз.* ²⁾.

Впрочемъ, относительно предикабилій самъ Кантъ не брался разъяснить и исчерпать этотъ вопросъ ³⁾.

32) Въ томъ же четвертомъ пунктѣ рецензентъ замѣчаетъ мнѣ, что „пространство и время Канта *не понятія*, а созерцательныя *формы* познанія“ (742, 17 сл.). Это только *преобладающее* мнѣніе Канта, но уже и въ его „трансцендентальной эстетикѣ“ онъ называетъ эти понятія и „представленіями“ ⁴⁾; а впоследствии

1) Самъ Кантъ, когда писалъ начало своей Критики ч. раз., еще былъ чуждъ антипсихологизма, на которомъ такъ упорно стоятъ Когенъ и Риль. Это отмѣчаетъ и Фолькельтъ, съ которымъ рецензентъ „знакомъ“ и Файхингеръ, съ которымъ рецензентъ не знакомъ.

2) См. *Vaihinger*. op. cit. II. Bd. S. 228—229.

3) См. *Kant*, Kritik. d. r. Vern. 1 Aufl. 82—83; 2 Aufl. 108—109.

4) *Kant*, Kritik. d. r. Vern. S 30 (B, 64): a) „die Zeit ist eine notwendige Vorstellung“; b) „Die ursprüngliche Vorstellung Zeit (A, 32; B, 48 и B, 68); b) „Es gibt ausser dem Raum keine andere Vorstellung (A, 29; B. 44).

неоднократно онъ употребляетъ и терминъ „понятіе“ по отношенію къ пространству и времени ¹⁾. Очевидно, самъ Кантъ ясно не различалъ *понятія* „пространства и времени“ отъ „воззрѣній“ и „представленій“ пространства и времени (*Räumlichkeit* и *Zeitverhältnisse*). Но и въ своей трансцендентальной эстетикѣ Кантъ имѣетъ въ виду понятія, а не воззрѣнія: пространство трехъ измѣреній, и притомъ *безконечное*, не можетъ быть названо „воззрѣніемъ“: безконечности нельзя „воззрѣть“; ее можно только мыслить. Въ моей книгѣ на основаніи анализовъ впервые проведены строгія отличія между понятіемъ и отношеніями времени, между понятіемъ пространства (*Raum*) и пространственными отношеніями (*Räumlichkeit*), хотя это отличается и критиками Канта, а также Файхингеромъ. Гносеологическая цѣнность этихъ понятій весьма различна; а равно и психологическое происхожденіе. *Понятія* „пространства“ и „времени“ приобрѣтаются поздно и не всѣми людьми. И самъ Кантъ впоследствии отличалъ „*empirischer Raum*“ и „*absoluter Raum*“. Это мною было отмѣчено еще въ 1904 году въ моей брошюрѣ „Психологія внутренняго опыта“. Разсужденія рецензента относительно „опознанія“ мнѣ не совсѣмъ понятны.

33) Въ пятомъ кантовскомъ пунктѣ рецензентъ говоритъ: „Г. Проданъ утверждаетъ, будто бы Кантъ не разсматриваетъ самаго главнаго условія познанія: тождества (239 сл.) и игнорируетъ тождество личности (252)“. Въ моей же книгѣ сказано другое, а именно: „самаго главнаго и основнаго условія всякаго познанія онъ (Кантъ) не разсматриваетъ *особо* въ своей Критикѣ ч. раз., ни въ другихъ сочиненіяхъ, изданныхъ послѣ нея“ (239 14). Это невѣрно. Другое мѣсто тоже невѣрно передано рецензентомъ. Въ моей книгѣ сказано такъ: „Ридъ отмѣтилъ не только это *единство*, но и тождество личности, что Кантомъ оставлено безъ вниманія (252, 5). Мѣстоименіе „что“, очевидно относится и къ *единству*: иначе было бы сказано вмѣсто „что“ слово „послѣднее“.

34) Въ шестомъ пунктѣ рецензентъ говоритъ: „Г. Проданъ недоумѣваетъ насчетъ того, что такое у Канта означаетъ собою „вещь въ явленіи“ (24)“. На указанной рецензентомъ страницѣ

¹⁾ *Kant*. op. cit. A, 86; B, 118: „Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe... die Begriffe des Raumes u der Zeit als Formen der Sinnlichkeit“.

нѣтъ ничего подобнаго. Я предположилъ опечатку, что весьма легко возможно; но и на 124 ничего о „вещи“ не говорится; на стран. 324, § 4 носитъ заглавіе „что такое вещь“? Вотъ тутъ-то я ожидалъ найти упомянутое „недоумѣніе“; но его не имѣется и тутъ.

35) Въ седьмомъ кантовскомъ пунктѣ рецензентъ обвиняетъ меня въ неправильной передачѣ Кантова ученія (743, 17): „г. Проданъ (будто) неоднократно утверждаетъ, что по Канту реальность можетъ быть только въ умѣ, а отнюдь не въ явленіяхъ (254)“. „Между тѣмъ на этой страницѣ моей книги сказано слѣдующее: „Если мы вспомнимъ, что „реальность“, по ученію Канта, есть „категорія ума“, то она можетъ быть только въ умѣ, а отнюдь не въ явленіяхъ. Слѣдовательно, это положеніе Канта (т.-е. антиципація воспріятій) противорѣчитъ его же апріорности категорій“. Такъ сказано въ моей книгѣ. Мой выводъ изъ ученія Канта рецензентъ представляетъ какъ цитату. Впрочемъ, въ Критикѣ Канта нерѣдко пробивается здравый смыслъ, противорѣчащій его необоснованнымъ гипотезамъ; но въ этомъ не моя вина.

То же относится и къ апріорнымъ формамъ вообще и въ частности къ категоріи „субстанціи“; по мнѣнію рецензента, будто бы я приписываю Канту несвойственные ему взгляды. На самомъ дѣлѣ, я въ своихъ доказательствахъ пользуюсь приемомъ „*reductio ad absurdum*“; но абсурдъ я не выдаю за слова или мысли Канта, въ чемъ меня обвиняетъ рецензентъ, а за *необходимый выводъ* изъ его положеній. Поэтому „глубокое изумленіе“ рецензента: „откуда я все это взялъ“... не относится къ моей книгѣ. Не думаю, чтобы рецензентъ не зналъ этого логическаго приема. Если бы рецензентъ выписалъ цѣлыя разсужденія изъ моей книги и доказательства, то „изумленію“ не было бы мѣста. Я его отсылаю къ своей книгѣ: пусть онъ еще разъ прочтетъ ее по порядку и въ связи. Закоренѣлому кантіанцу трудно сразу сбросить съ себя раковину, къ которой онъ приросъ.

36) Сказанное мною только-что относится и къ восьмому пункту относительно причинности (744, 9). Въ немъ рецензентъ говоритъ слѣдующее: „*Полное непониманіе 1. Проданомъ Канта* (курсивъ рецензента) кульминируетъ въ утвержденіи его, что по Канту законъ причинности «лишь вымыселъ нашего духа» (316)“. Послѣднія четыре слова, поставленныя рецензентомъ въ

кавычкахъ, дѣйствительно, имѣются въ моей книгѣ; но ихъ слѣдовало воспроизвести хотъ однимъ простымъ предложеніемъ. На 316 стран. у меня послѣ разбора нѣсколькихъ примѣровъ сдѣланъ, между прочимъ, и слѣдующій выводъ изъ предыдущаго: „законъ причинности реально существуетъ въ самой природѣ, а не есть одинъ лишь вымыселъ нашего духа, чисто субъективное его творчество, какъ это ошибочно предполагалъ Кантъ“¹⁾. Все это сказано въ § 16, озаглавленномъ „единообразіе въ природѣ и основанныя на немъ гносеологическія понятія“. Сказано же по поводу *гносеологическаго понятія „необходимости“* и послѣ того, какъ ученіе Канта давно было разобрано и разбито мною (пятью-десятью страницами раньше). Четыре слова, поставленныя рецензентомъ въ кавычкахъ, нельзя толковать, какъ подлинныя утвержденія Канта: они сказаны какъ *мои поясненія*, для большей рельефности мысли. Почему же рецензентъ не цитировалъ моихъ словъ о Кантѣ изъ VII главы, *спеціально посвященной Канту*? Вѣдь онъ ее читалъ, такъ какъ цитируетъ ее въ своемъ послѣднемъ обвиненіи, которое я сейчасъ разсмотрю.

37) Второе обвиненіе восьмого пункта, и послѣднее (744, 12) гласитъ такъ: „недобросовѣстное обращеніе 1. Продана съ кантовскимъ текстомъ (курсивъ рецензента) кульминируетъ въ его заявленіи, что Кантъ совсѣмъ не приводитъ и не анализируетъ конкретныхъ примѣровъ (283)“. Слова, поставленныя рецензентомъ въ кавычкахъ, опять *находятся* въ моей книгѣ, но только въ сочетаніи съ другими словами, и въ *другомъ смыслѣ*, чѣмъ сказано рецензентомъ. На указанной имъ 283 стран. § 4 начинается слѣдующими словами: „Для лучшаго уразумѣнія предмета мы возьмемъ конкретный примѣръ, *какихъ* Кантъ совсѣмъ не приводитъ и не анализируетъ“. Это значитъ, что Кантъ *такихъ* примѣровъ, какъ мой, не приводитъ и не анализируетъ. Смыслъ совсѣмъ не тотъ, какой мнѣ приписалъ рецензентъ²⁾.

1) Выше, въ нашемъ 29 пунктѣ, мы цитировали подлинныя слова Канта, которыми онъ недвусмысленно и категорически заявляетъ, что „разсудокъ есть законодательство для природы“. Онъ предписываетъ природѣ свои законы, а не она разсудку.

2) Вдобавокъ скажу, что у Канта, и на самомъ дѣлѣ, очень мало примѣровъ и тѣ неудачны и не характерны, а настоящихъ анализовъ, какіе даются англійскими философами Локкомъ, Беркли, Юмомъ и Ридомъ, у Канта совсѣмъ не имѣется.

Вотъ каковы тѣ восемь кантовскихъ пунктовъ рецензента! Въ послѣднемъ выдвинуты обвиненія въ „полномъ непониманіи“ и „недобросовѣстномъ обращеніи съ кантовскимъ текстомъ“. Какъ читатели видѣли, ни одно изъ обвиненій не имѣетъ достаточнаго основанія въ моей книгѣ. Рецензентъ или невѣрно передаетъ цитаты изъ моей книги, или приписываетъ мнѣ „измышленія“ въ томъ, чего у меня нѣтъ. Тѣмъ не менѣе онъ, объявляя себя „кантіанцемъ“, говоритъ о себѣ: „сопринадлежность къ кантіанцамъ отнюдь не лишаетъ способности *безпристрастнаго* (sic!) анализа чужихъ мнѣній, взглядовъ, репликъ, характеристикъ, критикъ и сужденій“. Это „безпристрастіе“ въ достаточной мѣрѣ обнаружилось уже и до сихъ поръ на десяти страницахъ (734—744) его критики.

38) Это „безпристрастіе“ рецензента еще разительнѣе на послѣднихъ пяти страницахъ его рецензіи: онѣ сильно отличаются отъ предыдущаго кантовскаго отдѣла. Въ послѣднемъ все же была хоть видимость ученой критики: были ссылки, цитаты и доводы,— правда, недостаточно обоснованные, но все же кое-что было въ нихъ научнаго. Въ послѣднемъ отдѣлѣ обоснованіе и цитаты совсѣмъ отсутствуютъ, а ссылки на страницы моей книги или невѣрно воспроизводятъ мысли, высказанныя въ моей книгѣ, или прямо расходятся съ истиной. Рецензентъ, по-видимому, старается изобличить въ моей книгѣ (въ 500 стр.) такіе же недостатки, какіе обнаружили въ такомъ изобиліи у рецензента на десяти страницахъ его рецензіи, и, какъ мы увидимъ, безуспѣшно. Рецензентъ до того усердно стремился къ этой цѣли, что не оставилъ безъ вниманія даже то, что я хорошо мнѣ извѣстнаго нѣмецкаго философа „неизмѣнно именую Гуссерль“, а не Гуссерль, какъ передалъ русскій переводчикъ его фамилію ¹⁾. И въ послѣднемъ отдѣлѣ имѣется восемь пунктовъ обвиненія, а не семь.

¹⁾ Моя транскрипція съ твердымъ знакомъ ближе къ нѣм. Husserl; но рецензентъ больше полагается на неизвѣстнаго переводчика, чѣмъ на меня. Въ алфавитномъ указателѣ авторовъ и я пишу „Гуссерль“, чтобы читатели, знакомые съ русскимъ переводомъ этого философа, не были введены въ заблужденіе. Г. Яковенко, даже поправляетъ переведенное мною слово „часъ

а) По поводу Гуссерля рецензентъ говоритъ: „на стран. 98 Гуссерль фигурируетъ въ качествѣ реалиста“. Между тѣмъ ни въ этомъ мѣстѣ, ни въ другомъ во всей моей книгѣ ничего подобнаго не говорится; у меня сказано, что и Гуссерль принадлежитъ къ тѣмъ философамъ, которые признаютъ за критерій истинны „согласіе познанія съ дѣйствительностью“ (98, 2 сн. и 98, 15), хотя и въ различныхъ формулировкахъ и толкованіяхъ. Рецензентъ, вѣроятно, это находитъ несогласнымъ или противорѣчащимъ гносеологическому „идеализму“ Гуссерля; въ этомъ я могу съ нимъ согласиться; но непоследовательность Гуссерля, какъ и противорѣчія Канта, не могутъ быть поставлены въ вину *мнѣ*, если мои ссылки и цитаты вѣрны. А этого рецензентъ не отрицаетъ; онъ только думаетъ, что я неточно понялъ и невѣрно перевелъ слово *das Gegebene* въ логическомъ изслѣдованіи Гуссерля (744). Но я это отрицаю; вѣрность моего перевода видна на слѣдующей послѣ цитированной рецензентомъ страницы, на 99-й. б) Такъ же поспѣшно рецензентъ приклеиваетъ свои ярлыки: Бергману, Корнелиусу, Фолькельту, которыхъ не имѣется въ моей книгѣ. в) Относительно послѣдняго рецензентъ изумляется, „съ какихъ поръ Фолькельтъ попалъ въ кантіанцы? (281—287)“. У меня Фолькельтъ на указанныхъ страницахъ причисленъ къ „неокантіанцамъ“ (287). Этотъ терминъ и причисленіе Фолькельта къ неокантіанцамъ, или полукантіанцамъ, введено не мною; оно общепринято, напр., въ исторіи философіи Ибервега, самой распространенной. Я самъ не одобряю *такого широкаго употребленія* этихъ терминовъ. (Въ концѣ концовъ cadaquo, кто писалъ или даже опровергалъ Канта, назовутъ кантіанцемъ, въ томъ числѣ и меня!) г) Дальше рецензентъ, опять мою *reductio ad absurdum* выдаетъ за приписываніе ея Шуппе (745, 9 и слѣд.). д) То же и относительно Лосскаго (745 вн.). е) Послѣ этого тотъ же рецензентъ утверждаетъ, будто кантіанцы отвергали „вещь въ себѣ“. Если это такъ, то они слѣлались идеалистами, а не кантіанцами. Слѣдовательно, самъ ре-

Gegebene, утверждая, что моимъ переводомъ черезъ „данное переживаніе“ „ученіе Гуссерля о познаніи просто галиматизируется“. (Хорошее ученіе, которое отъ неточнаго перевода *одного* термина превращается въ нелѣпость!) Г. Яковенко не знаетъ, что я владѣю нѣмецкимъ языкомъ такъ же, какъ и русскимъ, что я кончилъ курсы въ нѣм. гимназій въ Черновицахъ и въ нѣм. университетѣ въ Вѣнѣ.

цензентъ слово „кантіанецъ“ распространяетъ и на такихъ философовъ, которые отвергають полуидеализмъ-полуреализмъ Канта, въ томъ числѣ и на себя. ж) Рецензентъ повторяетъ свое оспариваніе „должнаго вниманія“ въ вопросѣ о терминахъ сужденія (746, 1—4). Тутъ рецензентъ уже говоритъ прямо, что Шуппе и Гуссерль „даже самый вопросъ разработали съ *исчерпывающей полнотой*“. Какъ мы увидимъ, (п. 45) мои положенія и опредѣленія по этому вопросу впервые появились въ *моей* книгѣ. з) Я на 98 стр. совсѣмъ не рассматриваю философовъ наивнаго реализма и „наивно-реалистическаго критерія истины“, что мнѣ рецензентъ приписываетъ. Философовъ съ такимъ ярлыкомъ у меня *совсѣмъ не имѣется* ни на этой 98-й, ни на слѣдующихъ за ней страницахъ, ни вообще во всей моей книгѣ. На 98-й стран. (15 строка) въ моей книгѣ сказано: „Этотъ критерій (т.-е. согласіе познанія съ дѣйствительностью) въ различныхъ формулировкахъ признаетъ подавляющее большинство философовъ“; а въ подстрочномъ примѣчаніи приведены главнѣйшіе изъ нихъ; въ ихъ числѣ есть и Шеллингъ и Шопенгауэръ, которыхъ никто не назоветъ реалистами; а Гуссерля, здѣсь же упомянутаго, даже самъ рецензентъ *отказался* признать за реалиста. Самый критерій истины не можетъ быть названъ „наивно-реалистическимъ“; между тѣмъ рецензентъ постоянно называетъ мое гносеологическое воззрѣніе „наивно-реалистическимъ“, напр., (744, 12 сн.; 744, 16 сн. и въ др.). На дѣлѣ это не согласно съ моими взглядами, изложенными въ моей книгѣ. Я на множествѣ примѣровъ показалъ, что даже *простолюдинъ* не всегда толкуетъ вещи въ смыслѣ „наивнаго“ реализма, напр., на стран. 249, 312, 313 и др. И самъ рецензентъ въ краткомъ содержаніи упоминаетъ мои положенія, которыя говорятъ противное ¹⁾.

39) Послѣ этого начинается заключительный отдѣлъ—патетическій, а именно слѣдующими словами: „Я могъ бы (!) продолжать указаніе несточностей, неправильностей и измышленій г. Продана и далѣе; но думается, что и сказаннаго вполне достаточно“.

¹⁾ На стр. 732, 13 рецензентъ цитируетъ мои слова: „Во время познавательнаго процесса мы имѣемъ дѣло не съ самой реальной вещью, а только съ тѣмъ или другимъ ея знакомъ... Сознваемая помѣта, или знакъ, вещи обыкновенно не отождествляется съ самой вещью“. Такое воззрѣніе никто не называетъ „наивно-реалистическимъ“, какъ это дѣлается рецензентомъ.

но, чтобы характеризовать его книгу и обосновать мое сужденіе о ней, высказанное сначала. Г. *Проданъ занялся проблемой ему мало знакомой и близкой* (746, 15)". Рецензентъ использовалъ даже твердый знакъ въ моей транскрипціи нѣм. Husserl; рецензентомъ оспаривалось выраженіе „должное вниманіе“ съ пристегиваніемъ ученыхъ авторитетовъ рецензента. На чьей сторонѣ были неправильности и измышленія, было доказано въ предыдущемъ. Даже въ лучшемъ отдѣлѣ рецензіи по поводу Канта, какъ мы видѣли, только два замѣчанія рецензента имѣли кажущееся основаніе; остальные никакого! Тѣмъ не менѣе я согласенъ съ рецензентомъ, что онъ „могъ бы продолжать“ въ томъ же духѣ „характеризовать“ мою книгу, т.-е. отмѣчать то, чего въ ней нѣтъ. Въдь одной строкѣ можно приписать миллионъ „отсутствій“.

На неточности рецензента и невѣрную передачу отдѣльныхъ выраженій я не обращаю никакого вниманія: мой отвѣтъ и безъ того вышелъ слишкомъ объемистымъ.

40) Въ заключеніе я отмѣчу еще одну характерную черту рецензіи. Въ рецензіи есть такія противорѣчія, которыя могутъ быть объяснены только тѣмъ, что разныя мѣста рецензіи принадлежатъ разнымъ авторамъ. Замѣчается огромное число повтореній, различіе въ стилѣ и во внутренней отдѣлкѣ. Отсутствуетъ даже рука редактора, которая объединила бы разрозненные части. Я укажу только на слѣдующія внутреннія противорѣчія. Одно изъ нихъ уже было приведено выше.

а) На стран. 747 рецензентъ (считающій „смертельный ударъ“ и „окончательное разрушеніе“ остаточной теоріи Канта за „безспорное пріобрѣтеніе гносеологіи“) называетъ себя „кантіанцемъ“; а относительно Фолькельта, который то же самое думаетъ, онъ не допускаетъ возможности называть его даже „неокантіанцемъ“ или полукантіанцемъ (745, 3). Причина лишь та, что Фолькельтъ *въ моей книгѣ* причисленъ къ „неокантіанцамъ“, согласно съ установившимся обыкновеніемъ въ курсахъ Ист. Филос.

б) Другое противорѣчіе тоже приводилось выше; но тамъ оно не было отмѣчено, а именно: на стран. 737, 5 „Вторымъ безспорнымъ пріобрѣтеніемъ гносеологіи послѣднихъ десятилѣтій оказалась гипотеза идеализма; на стр. 746 приводится 13 именъ

новѣйшихъ реалистовъ, которые ее *отвергаютъ*; но они настолько важны, по мнѣнію рецензента, что не должны отсутствовать въ моей книгѣ.

в) Вся рецензія, съ одной стороны, стремится доказать *полную негодность* моей книги; но ей все же ставится въ упоръ, что въ ней не приведена упомянутая рецензентомъ чортова дюжина именъ, т. е. что не имѣется въ ней *полноты* новѣйшей литературы. Развѣ плохой книгѣ, которая даже не брала на себя задачу воспроизводить и критиковать литературу 19-го вѣка, можно поставить въ вину ее „неполноту“?

41) На стран. 736 рецензентъ говоритъ: „Я нисколько не хочу лишить г. Продана права держаться въ гносеологіи психологистическихъ взглядовъ“¹⁾. Однако своей мысли рецензентъ тутъ же противопоставляетъ возраженіе: „но я хотѣлъ бы слышать ихъ обоснованіе, неизбѣжно влекущее за собой *обстоятельный* разборъ основного тезиса современной гносеологіи“. (Мы разобрали не только этотъ „основной тезисъ“, но и всѣ три „фундаментальныя завоеванія“ рецензента и доказали ихъ цѣнность). Итакъ, признавая, съ одной стороны, за мною право держаться психологистическихъ взглядовъ въ гносеологіи, онъ съ другой стороны, мнѣ постоянно ставитъ въ упоръ, будто я подставляю подъ гносеологическія проблемы „психологическія“, хотя не приводитъ изъ моей книги *ни одного примѣра* въ подтвержденіе своего обвиненія. Мало того, на стран. 734, 7 онъ говоритъ: „книжка г. Продана написана не на психологическую тему и ставить себѣ не психологическія задачи“²⁾. Какъ же все это согласовать? Такихъ противорѣчій я отмѣтилъ *четыре*, но ихъ имѣется больше.

42) Въ заключеніе рассмотримъ планъ всей рецензіи. Три первыхъ страницы (723—725) излагаютъ въ высоко наставительномъ тонѣ главное обвиненіе моей работы и меня самого, т. е. что я, взявшись за рѣшеніе *«очень трудной задачи»*, принялъ на себя *«очень большую ответственность»* (марк. реп.): «дозволительно-де не соглашаться съ тѣми или другими изъ трактованій

¹⁾ Вѣроятно, писавшій эти двѣ строки зналъ, что методы нѣмецкихъ гносеологовъ кантовскаго толка отрицающихъ всякій психологізмъ въ гносеологіи, не раздѣляется всѣми, въ особенности англичанами и французами.

²⁾ Ср. выше п. 23 и 24.

гносеологич. проблемы; можно отвергать ихъ всѣ..., поясняетъ рец.; но этимъ нисколько не уничтожается необходимость для современнаго гносеолога *знать* ихъ въ точности» (723). На слѣдующей 724 страницѣ такъ же наставительно идутъ категорическія требованія придерживаться «традиціи», «общаго духа» и «сферы гносеологич. изслѣдованія». На стр. 725 формулированы въ трехъ пунктахъ «плачевные результаты» моей работы: 1) его (т.-е. г. Продана) характеристики родоначальниковъ и современныхъ представителей гносеологіи страдаютъ въ большинствѣ случаевъ (почему не всѣ?) *полнымъ несоотвѣтствіемъ*⁴ (чему, не сказано; марк. рец.); «2) его критика идетъ *мимо нихъ*» (марк. рецензента; однако онъ ни одну не опровергъ, даже относ. Канта); «3) его собственные выкладки похожи на *дытскій лепетъ* при сравненіи ихъ съ завоеваніями гносеологич. изслѣдованій послѣднихъ десятилѣтій»¹). «Впечатленіе отъ книги г. Продана... такое, какъ будто бы XIX столѣтія... гносеологич. работы *вовсе не существовало* (725, 10 сн. марк. рец.²).

Со стр. 726 по 733 идетъ „краткое содержаніе“ моей книги, въ которомъ, какъ мы видѣли, рецензентъ пропустилъ самые важные вопросы по гносеологіи, между ними и мои новыя положенія и открытія; о нихъ во всей рецензійи до самаго конца *не проскользнуло* ни словечка³).

Со стр. 734 по 740 идетъ «критическій разборъ *изложеннаго* (т.-е. въ краткомъ содержаніи) и обоснованіе того сужденія о книгѣ г. Продана, которое мы (т.-е. рец.) высказали въ началѣ». (733, 5 сн.). На первой страницѣ этого отдѣла (734) рец. отобралъ «три вопроса, которые главнымъ образомъ возбуждали жгучій интересъ у гносеологовъ всѣхъ временъ, особенно же послѣднихъ десятилѣтій», а именно: о природѣ 1) знанія, 2) ре-

¹) Мы видѣли эти завоеванія, а также ихъ «новизну». Одно оказалось плодомъ творческаго воображенія рецензента, другое—заблужденіемъ гносеологич. идеализма, имѣющимъ больше 14 вѣковъ; а третье—старой истиной, вошедшей даже въ мой Учебникъ логики 1909 года.

²) У меня цитировано только сто и одинъ философъ XIX вѣка и больше ста другихъ вѣковъ; но объ этомъ рец. хранить гробовое молчаніе.

³) Мои положенія рецензентъ, очевидно, не въ силахъ былъ заподозрѣть даже въ рискованности: вѣдь онъ не оставилъ въ покоѣ даже твердаго знака въ фамиліи Гуссерль и покусился даже на 7 очевидную истину: «знаніе существуетъ у всѣхъ людей».

альности и 3) истины. Приводя на нихъ отвѣты изъ моей книги (т.-е. въ смыслѣ метафизич. реализма), но съ маленькими неточностями, рецензентъ сейчасъ же категорически заявляетъ: «Эти три отвѣта г. Продана служатъ лучшимъ подтвержденіемъ нашего общаго сужденія объ его книгѣ: мы имѣемъ передъ собою *дытскій лепетъ*¹⁾, *ничего не выдающій* о громадной гносеологической работѣ XIX столѣтія». (734, 15 сл.). Послѣ этого излагаются тѣ три «безспорныхъ» научныхъ «завоеванія» (на самомъ дѣлѣ мыльные пузыри), которые отсутствуютъ въ моей работѣ и доказываютъ «отсутствіе гносеологии въ книгѣ г. Продана и его *бездоказательную психологическую наивность*» (740,6). Послѣ этого на четырехъ страницахъ идетъ Кантовскій отдѣлъ съ его восьмью пунктами,—самый солидный во всей рецензіи; однако и въ немъ рецензентъ оказался неправымъ. Къ этому пристегнуты еще восемь разныхъ мелочныхъ замѣчаній о другихъ мыслителяхъ, на двухъ страницахъ (744—746). Наконецъ, на двухъ послѣднихъ изложено заключеніе; въ немъ сообщается 13 именъ реалистовъ, не цитированныхъ въ моемъ сочиненіи, а равно и о «безпристрастіи рецензента; тутъ онъ себя именуется кантіанцемъ, и вновь повторяетъ свой излюбленный мотивъ, но уже *molto risoluto e ben marcato*, а именно: «его работѣ (т.-е. г. Продана) *приходится поставить въ вину и ненаучность, и недобросовѣстность, и скудость содержанія*. Очень, очень жаль, заключаетъ рецензентъ, что эта первая, пожалуй, у насъ попытка трактовать специально проблему познанія и его объекта во всемъ ея объемѣ вышла до такой степени неудачной, чтобы не сказать больше. Б. Яковенко». (748,2—7). Таковъ *заклучительный акордъ* финала! Таковъ выводъ изъ приведенныхъ аргументовъ! Sapienti sat! ²⁾

43) Итакъ моя книга въ изображеніи рецензента вышла совершенно негодной, по крайней мѣрѣ въ ея главной задачѣ: ея авторъ «и не подумалъ даже ознакомиться» съ литературой XIX вѣка, онъ «не понимаетъ основныхъ гносеологическихъ проблемъ», онъ «не понимаетъ», а можетъ быть и не читалъ

¹⁾ На стр. 725,16 сл. мои выкладки были только «похожи на дѣтскій лепетъ».

²⁾ Мелочей, попутныхъ перетолковываній и невѣрной передачи рецензентомъ отдѣльныхъ выраженій и мыслей уже нечего и касаться!

Канта и всѣхъ авторитетовъ рецензента; «его выкладки—*дѣтскій лепетъ*»: и при всемъ этомъ у рецензента хватило терпѣнія и настойчивости написать и *вторую* рецензію объ этой плохой книгѣ,—на этотъ разъ въ философскомъ журналѣ, объемомъ въ двадцать шесть страницъ. Между первой и второй его рецензіей прошло *цѣлыхъ четыре мѣсяца*; а жаръ г. Яковенка не унялся: онъ и въ послѣдней своей рецензіи прибѣгаетъ къ такимъ выраженіямъ и пріемамъ, которые рѣдки даже въ газетахъ второго сорта. (См. примѣчаніе во вступленіи.) Что такъ возмутило его покой?.. Не то ли, что я развѣнчиваю божка рецензента—Канта?.. Но его разбивали или, по крайней мѣрѣ, поправляли самые выдающіеся нѣмецкіе философы: Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шлейермахеръ, Шопенгауэръ, Гербартъ, Бэнеке, Лотце, Эд. фонъ-Гартманъ. А авторъ такой книги, какой рецензентъ представилъ мою, и подавно не можетъ повредить славу великаго кенигсбергскаго мудреца!

44) И у насъ многіе выдающіеся философы критиковали Канта то въ цѣлости, то по частямъ. Первый, кто выступилъ съ рѣзкой критикой ученія Канта о познаніи, былъ высоко одаренный, весьма ученый и глубокомысленный нашъ философъ М. Троицкій, еще не оцѣненный вполне. (Я слушалъ его лекціи въ Моск. университетѣ). М. Троицкій въ своей «Нѣм. Психол.» (М. 1867, 115—117 и 391—425) критиковалъ философію Канта съ точки зрѣнія англійскаго эмпиризма и ассоціаціонной теоріи, которыхъ онъ придерживался ¹⁾.

Недавно обстоятельно критиковалъ ученіе Канта о познаніи въ журналѣ «Вопросы философіи»... 1904 и 1905 г. Н. Лоскій; послѣдній критиковалъ Канта съ *своей* точки зрѣнія мистическаго эмпиризма или «интуитивизма», хотя онъ прибѣгалъ и къ свидѣтельству психологическихъ фактовъ и анализовъ. По частямъ критиковали Канта и А. Козловъ, и Вл. Соловьевъ, и архіепископъ Антоній (Вольнскій въ I томѣ его сочин.) и другіе. Я въ своей книгѣ не воспроизводилъ ничьихъ аргументовъ, а обратился къ фактамъ, добытымъ изъ первыхъ источниковъ, и опирался лишь на предпосылки здраваго смысла: эти данныя

¹⁾ Эту теорію я опровергъ на основаніи фактическихъ данныхъ и экспериментальныхъ изслѣдованій о памяти. См. мое изслѣдованіе о памяти 1901 г. II ч., гл. XII, стр. 325—359.

убѣдительно въсѣхъ отвлеченныхъ разсужденій, въ особенности—исходящихъ отъ такихъ предпосылокъ, которыя отвергаются другими философами и школами. Тѣмъ не менѣе правовѣрные кантіанцы не перевелись и до сихъ поръ ¹⁾. Слѣдовательно, и рецензенту нечего горячиться, нечего возмущаться моей книгой!.. Но можетъ быть, есть какая-нибудь другая *особая* причина, которая рецензента бросаетъ въ жаръ? Можетъ быть, о ней-то и сказать нельзя?..

45) Рецензентъ замѣтилъ въ моей работѣ одни «отсутствія», и ни одной положительной черты моей книги, ни одного факта, ни одного новаго положенія; между тѣмъ даже послѣднихъ имѣется довольно много въ моей книгѣ. Я отмѣчу только слѣдующія: 1) новыя *истины здраваго смысла*, которыхъ не имѣется ни у Рида ни у его послѣдователей (I гл.); 2) новая *теорія сужденія* (II гл.); 3) новое пониманіе и новыя опредѣленія *терминовъ сужденія* (II гл.); 4) *гносическія* сужденія (III гл.); 5) значеніе *отрицанія* (III гл.); 6) познавательная цѣнность *индивидуальныхъ* понятій; (IV гл.); 7) новая *классификація и опредѣленія частей рѣчи* (V гл.); 8) *прирожденные ассоціаціи* въ области познанія и чувствъ (VI); 9) объясненіе *психич. наследственности* при помощи гипотезы о психич. субстратахъ (VII гл.); 10) опроверженіе ложнаго взгляда всѣхъ логикъ, будто нельзя заключать *отъ дѣйствія къ причинѣ*; отъ обусловливаемаго сужденія къ обусловливавшему (VIII гл.); 11) осязательныя ощущенія—*главный показатель реальности* внѣшняго міра (IX гл.); 12) возраженіе Берклееву идеализму (IX гл.). Каждое изъ этихъ новыхъ положеній рец. съ полнымъ правомъ могъ оспаривать, ссылаясь на множество авторитетовъ, *дѣйствительно существующихъ*: тутъ было обширное поле для возраженій, даже голословныхъ; тутъ и изумленія и восклицанія имѣли бы хоть внѣшнее оправданіе!.. Однако рец. *ни одного* изъ этихъ новыхъ положеній *не подвергъ сомнѣнію*; онъ *ни объ одномъ изъ нихъ* не проговорился. Правда, онъ замѣтилъ въ моемъ изслѣдованіи: «реплики, выкладки, соображенія, аргументы, критики, упреки и обвиненія»—(725, 13 сн.) подразумевается, современниковъ и предшественниковъ: однако

¹⁾ Въ скоромъ времени (еще до Пасхи) выйдетъ моя небольшая монографія «Правда о Кантѣ», въ которой будетъ раскрыта тайна успѣховъ Канта за послѣдній полувѣкъ.

и все это, кромѣ неосновательно имъ отмѣченныхъ пунктовъ, оставлено имъ безъ вниманія.

46) Читатель, разумѣется, не долженъ подумать, что въ нашемъ солидномъ философскомъ журналѣ «Вопросы Филос.» даются вообще такія критики, которыя замѣчаютъ одни «отсутствія». Это выпало только на долю *моей* книги, въ рецензій, подписанной «Б. Яковенко». Въ томъ же номерѣ «Вопросовъ Философій», только семью страницами раньше, помѣщена критика подъ заглавіемъ «Науки общественныя и естественныя, нѣсколько замѣчаній по поводу книги Н. Н. Алексѣева» ¹⁾. Въ этихъ замѣчаніяхъ дается оцѣнка книги Н. Н. Алексѣева, а именно слѣдующими словами: «Противъ этой книги, конечно, можно сдѣлать много возраженій. Можно спорить съ нею и въ подробностяхъ и въ цѣломъ; можно и вовсе не соглашаться съ авторомъ и въ его исходныхъ пунктахъ и въ конечныхъ заключеніяхъ, и тѣмъ не менѣе о его работѣ нельзя не сказать, что это—работа *превосходная и выдающаяся*, живая, зовущая впередъ и открывающая новыя перспективы»... То, что, прежде всего, плѣняетъ въ книгѣ г. Алексѣева, это—*полная независимость* взгляда, *отсутствіе предвзятыхъ точекъ зрѣнія*... г. Ал. не довольствуется готовыми формулами и чужими рѣшеніями, а смѣло и свободно идетъ навстрѣчу новымъ выводамъ» (716). На слѣдующей страницѣ говорится въ той же критикѣ: «настоящій кличъ нашего времени долженъ быть не *назадъ къ Канту* или Фихте или Гегелю..., а впередъ отъ нихъ. Мы переживаемъ такую эпоху, когда *назрѣла очевидная потребность въ новомъ фундаментѣ*... Этотъ духъ новыхъ исканій слышится мнѣ и въ книгѣ Н. Н. Алексѣева... Здѣсь-то и обнаруживается съ особенной ясностью, насколько *свободно и рѣшительно авторъ идетъ впередъ отъ старыхъ традицій*... Мы не можемъ уже остановиться ни на *Кантъ*, ни на *Марксѣ*, ни на *Гегелѣ*; но должны искать *новыхъ философскихъ формулъ и началъ*. Это исканіе *новыхъ путей*... придаетъ книгѣ г. Алексѣева особенный интересъ:... она вся проникается духомъ новыхъ исканій и рѣшительнаго устремленія впередъ» (717 *марк. мой*). Послѣднія слова, *confuoso* сказанныя П. Новгородцевымъ, помѣшены только шестью стра-

¹⁾ Эти замѣчанія принадлежатъ дѣятельному сотруднику журнала. «Вопрос. Филос.» и члену его редакціоннаго комитета П. Новгородцеву.

ницами раньше рецензіи «Б. Яковенка». И такъ, что Н. Н. Алексѣеву ставится въ особую заслугу, — даже въ томъ случаѣ, если бы *всѣ* его новшества оказались несостоятельными, — то вмѣняется мнѣ въ страшную вину. Книгу Алексѣева можно и въ частностях и въ цѣломъ забраковать, и все же о ней «нельзя не сказать, что это—работа *превосходная и выдающаяся*». Въ моей же книгѣ рецензентъ не могъ забраковать или даже заподозрить *ни одною моею новою положеніемъ*: онъ не могъ осудить ни моего метода, ни моихъ новыхъ фактовъ и выводовъ; и все же моя книга негодная, хотя ей присущи *всѣ* достоинства книги Н. Н. Алексѣева. Это—логика двухъ истинъ объ одномъ и томъ же, противорѣчащихъ другъ другу; это—оцѣнка, по двумъ противоположнымъ критеріямъ!.. Такихъ воззрѣній держались не многіе изъ греческихъ софистовъ! Законъ противорѣчія признавался *всѣми* скептиками! Наша «философія» превзошла все она разрѣшила квадратуру круга!

И. С. Проданъ.

Открыта подписка на 1914 годъ.
НА ЖУРНАЛЪ
„СОВРЕМЕННАЯ ПСИХІАТРІЯ“.

Годъ изданія восьмой.

Въ составъ редакціонно-издательскаго комитета журнала входятъ: Н. А. Алфеевскій, Д. А. Аменицкій, Л. В. Блуменау, П. П. Бруханскій, Р. Н. Вановскій, И. Н. Введенскій, Н. А. Вырубовъ, В. М. Гаккебушъ, А. К. Ганъ, П. Б. Ганушкинъ, Т. А. Гейеръ, В. А. Гиляровскій, М. О. Гуревичъ, С. Н. Давиденковъ, Н. П. Данаевъ, В. Н. Ергольскій, Н. А. Ершовъ, П. М. Зинovieвъ, Е. К. Иогансонъ, Ю. В. Каннабихъ, Я. С. Кацнельсонъ, П. П. Кащенко, В. П. Кащенко, П. Д. Максимовъ, Н. И. Орловъ, Н. Е. Осокинъ, А. И. Писнячевскій, Л. А. Прозоровъ, С. А. Преображенскій, Н. П. Прокофьевъ, П. И. Растегаевъ, Г. В. Рейтцъ, С. С. Сергіевскій, С. С. Ступинъ, Г. Я. Трошинъ, В. В. Чеховъ, А. С. Шоломовичъ, Т. И. Юдинъ.

Журналъ „Современная Психіатрія“ посвящается всѣмъ вопросамъ теоретической, клинической и общественной психіатріи.

Журналъ въ 1914 г. будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ пяти печ. листовъ.

Подписная плата въ 1914 г. десять руб. въ годъ. Цѣна отдѣльной книжки 1 р. Подписка принимается въ конторѣ „Современной Психіатріи“ (Москва, Новинскій бульваръ, д. № 38. Телеф. 32—48) и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ. Гг. иногороднихъ подписчиковъ просятъ направлять подписныя деньги непосредственно въ контору редакціи. Допускается разсрочка подписной платы при условіи непосредственнаго обращенія въ контору журнала: при подпискѣ 4 руб., къ 1-му іюля 4 руб. и къ 1-му октября 2 р.

ЖУРНАЛЪ
„ВѢРА И РАЗУМЪ“
состоитъ изъ двухъ отдѣловъ:

1) Отдѣла богословско-философскаго и 2) Извѣстій и замѣтокъ по Харьковской епархіи.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., за границу 12 р. съ пересылкою. Разсрочка въ уплатѣ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при харьковской духовной семинаріи, въ Харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дворъ, № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полный комплектъ изданія за 1913 г. за 8 руб. съ перес. За другіе годы экземпляры журнала могутъ быть приобретаемы по особому соглашенію съ редакціей.

Въ редакціи продается: Собраніе словъ и рѣчей Высокопреосвященнаго Арсенія архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Цѣна за 8 книгъ 8 руб. съ пересылкой. Весь частный доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Высокопреосвященства, Архіепископа Арсенія, въ пользу Общества вспоможенія нуждающимся воспитанникамъ Харьковской Духовной Семинаріи.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ.

НА РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКО-НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛЬ.

ВѢСТНИКЪ ТЕОСОФІИ.

Седьмой годъ изданія.

Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (іюнь и іюль) журналъ не выходитъ.

Цѣна 6 руб. въ годъ съ доставкой и пересылкой въ предѣлахъ Россійской Имперіи. Допускается разсрочка: за $\frac{1}{2}$ г.—3 р. 50 к., за 3 мѣсяца—2 р. 20 к. Отдѣльный № 75 к. За перемѣну адреса городского на городской—20 коп., городского на иногородній и обратно иногородняго на городской—50 к.

Подписка за границу принимается только годовая; цѣна 10 руб. Подписка для иногороднихъ только черезъ контору редакціи. Городская подписка принимается въ конторѣ редакціи (Спб. Ивановская, 22, кв. 24) ежедневно, кромѣ субботы и праздничныхъ дней, отъ 2—4 час. дня, а также во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ. Годовая подписка въ разсрочку безъ повышенія цѣны допускается только до 1 января 1914 года.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1914 г.

(II годъ изданія).

„БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЯ ИЗВѢСТІЯ“ ЖУРНАЛЬ, ИЗДАВАЕМЫЙ

Русскимъ Библиографическимъ Обществомъ при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ подъ редакціей Б. С. Боднарскаго.

Программа журнала. Статьи и др. работы по вопросамъ теоретической и прикладной библиофіліи: изслѣдованія изъ области библиографіи, библиотекостроенія, библиографіи и книжнаго дѣла, указатели по отдѣльнымъ отраслямъ жизни и знанія, критико-библиографическіе обзоры, рецензіи. Хроника и вѣсти: библиографическая жизнь въ Россіи и за границей, выдающіеся факты изъ жизни общества и учреждений, преслѣдующихъ задачи изученія книги, разныя замятки на библиографическія темы, отвѣты на вопросы читателей и пр.

Объявленія. Сроки выхода. Журналъ выходитъ 4 раза въ годъ въ мартѣ, іюнѣ, сентябрѣ и декабрѣ, размѣромъ не менѣе 5 печ. листовъ.

Подписная цѣна. Съ доставкой и пересылкой въ Россіи: на годъ—4 руб., на $\frac{1}{2}$ г.—2 руб.; отд. № 1 р. За границу—5 руб.

Такса объявленій. 1 страница—40 руб., $\frac{1}{2}$ —20 руб., $\frac{1}{4}$ —10 руб., $\frac{1}{8}$ —5 руб., $\frac{1}{16}$ —2 руб. 50 к. строка пегита въ 1 колоннѣ (стр. 2 кол.)—40 к.

Контора и Редакція. Москва. Моховая, 11 (Старое зд. Унив.), Библиографическое Общество. Отдѣленіе: Б. Никитская, 10, книжный магазинъ „Наука“. Подписка принимается въ конторѣ редакціи, отдѣленіи конторы (книжный магазинъ „Наука“) и во всѣхъ столичныхъ и большихъ провинціальныхъ книж. магазинахъ. Переписка по дѣламъ редакціи (присылка статей etc.) должна быть направляема въ Библиогр. О-во или по адресу редактора журнала: Б. Пашаевскій, 2, кв. 7, Богдану Степановичу Боднарскому. Личные переговоры—по понедѣльникамъ отъ 7 до 8 ч. веч. въ помѣщеніи Библиографическаго Общества, въ остальные дни—по предварительному соглашенію.

Открыта подписка на 1914 годъ

на иллюстрированный, литературный и научно-популярный журналъ для дѣтей старшаго возраста

„В С Х О Д Ы“.

Допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ среднія и низшія учебныя заведенія, безплатн. народн. читальни и библіотеки. Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній одобренъ и включенъ въ каталогъ книгъ для чтенія воспитанникамъ кадетскихъ корпусовъ.

Подписчики „ВСХОДЫ“ получаютъ:

12 №№ большого формата разнообразнаго содержанія. Въ составъ ихъ входятъ: повѣсти и рассказы, оригинальные и переводные, стихотворенія, историческія повѣсти, сказки, легенды, біографіи знаменитыхъ людей, путешествія, очерки по естествознанію, географіи, этнографіи и пр. Постоянный отдѣлъ—Критическій указатель дѣтской и народной литературы.

12 №№ „Библіотеки Веходовъ“—книжки малаго формата, заключающія въ себѣ каждая, по возможности, дѣлое произвед., беллетристическое или научно-популярное.

Кромѣ того, въ видѣ бесплатнаго приложенія, будетъ разосланъ всѣмъ подписчикамъ астрономическій романъ

„ОСТРОВА ЭЭИРНАГО ОКЕАНА“.

Б. Красногорскаго и Д. Святскаго.

Романъ этотъ хотя имѣетъ тѣсную связь съ разосланнымъ подписчикамъ на 1913 годъ романомъ „По волнамъ ээира“, но по своему содержанію имѣетъ самостоятельное значеніе.

Въ журналѣ принимаютъ участіе слѣдующія лица: И. Абрамовъ, В. Авенариусъ, Allegro, Алтаевъ, К. Баранцевичъ, В. Бруснянъ, М. Ватсонъ, А. Вережниковъ, П. Вольногорскій, В. Вѣринъ, А. Галагай, Г. Галина, В. Гатцукъ, С. Гусевъ-Оренбургскій, А. Доброхотовъ, С. Дрожжия, А. Заринъ, Ф. Заринъ-Несвицкій, Е. Игнатъевъ, И. Игнатъевъ, В. Измайловъ, С. Караскевичъ, С. Качіони, Л. Кормчій, А. Купріянова, П. Левицкій, В. Ленскій, И. Лѣсной, А. Мирская, С. Мнцловъ, А. Нечаевъ, К. Носиловъ, Н. Псковъ, Б. Оксъ, Д. Пахомовъ, С. Порѣцкій, И. Потапенко, Н. Пружанскій, Н. Рагова, З. Раговина, А. Рославлевъ, А. Свирискій, А. Семеновъ, П. Сурожскій, В. Сѣровскій, М. Толмачева, А. Чеглокъ, Е. Шведеръ и друг.

Отдѣлъ рецензій о дѣтскихъ книгахъ ведется кружкомъ, въ составъ котораго входятъ: Н. Альмедиингъ, Д. Зискандъ, В. Величина, В. Воробьевъ, Н. Ельмановъ, И. Игнатъевъ, О. Капица, С. Караскевичъ, М. Мигаи, А. Налямовъ, О. Пассекъ, И. Петровъ, С. Порѣцкій, А. Пѣшкова-Толдывѣрова, Е. Соловьева, Е. Чижовъ и М. Ямщикова.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой:

на годъ въ Россіи 5 р., на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к., на $\frac{1}{4}$ года 1 р. 25 к. и на 1 мѣс.—42 к. За границу—8 р.

Подписка принимается: въ конторѣ журнала, С.-Петербургъ, при книжномъ магазинѣ подъ фирмою Н. Фену и К^о, Петербургъ, Невскій пр., 90—92, и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель Н. Моревъ.

Открыта подписка на 1914 годъ на журналы:

1) „ЮНАЯ РОССИЯ“

(„ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

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

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

Въ 1914 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ, въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и пр.

Бесплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1914 г.: I. *Лаврелевъ, С.* Бѣлоснѣжка, въ переводѣ Е. Н. Тихомировой. Съ рисунками. II. *Соловьевъ, М.* На автомобилѣ черезъ Австралію. Съ рисунками. III. *Робертсъ, Ч.* Часовой въ плавняхъ. Въ перев. Гатцуга. Съ рисунками. IV. *Робертсъ, Ч.* Коридорный. V. *Робертсъ, Т.* Четвероногіи Робинзонъ. VI. *Скубенко, Б.* Въ темныхъ дѣбряхъ.

2) „Педагогическій Листокъ“,

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

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

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

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р. Книгопродавцамъ уступка 50%.

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

Подписка принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ конторахъ и отдѣленіяхъ.

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

Издательница Е. Н. Тихомирова.

Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

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

2) Учительская библіотека; 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

Открыта подписка на 1914 годъ

XXV г.
изданія.

на журналъ

XXV г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

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

Въ журналѣ принимаютъ участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, акад. В. Вернадскій, Ю. А. Веселовскій, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, д-ръ В. Е. Игнатьевъ, проф. М. А. Каблуковъ, проф. Н. А. Каблуковъ, членъ Гос. Думы И. С. Ключевъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотодкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нечаевъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, Г. Рокровъ, прив.-доц. М. М. Рубенштейпъ, С. Ф. Русова, П. Н. Сакулякъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, Б. И. Сыромятниковъ, В. Я. Улановъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Э. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чернолуцкій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. И. Д. Шиммановъ, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

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

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

Земствамъ, городскимъ самоуправленіямъ, просвѣтительнымъ и учительскимъ обществамъ при подпискѣ не менѣе чѣмъ на 5 экземпляровъ дѣлается уступка въ размѣрѣ 5⁰/₁₀₀ подписной цѣны и при подпискѣ болѣе чѣмъ на 10 экземпляровъ—въ размѣрѣ 10⁰/₁₀₀. Уступки эти дѣлаются при непрѣмѣнномъ условіи высылки денегъ непосредственно въ редакцію.

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

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

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

Открыта подписка на 1914 годъ
 четвертый годъ изданія. **ШКОЛА И ЖИЗНЬ** четвертый годъ изданія.

Еженедѣльная общественно-педагогическая газета съ ежемѣсячными приложениями.

Газета будетъ выходить въ форматѣ еженедѣльника.

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

Подъ общей редакціей Г. А. ФАЛЬБОРКА.

Подписная цѣна:

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

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

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

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

1914 годъ. Годъ изданія пятый.

„Временникъ“

Общества содѣйствія успѣхамъ опытныхъ наукъ и ихъ практическихъ примѣненій, имени Х. С. Леденцова, состоящаго при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ и Императорскомъ Московскомъ Техническомъ Училищѣ.

Журналъ издается выпусками, въ объемѣ отъ 5 до 8 листовъ, не менѣе трехъ разъ въ годъ съ многочисленными иллюстраціями, подъ общей редакціей засл. проф. П. А. Умова.

Въ журналѣ помѣщаются свѣдѣнія о дѣятельности Общества и Совѣта, рѣчи и доклады, читаемые на общихъ собраніяхъ Общества, касающіеся его задачъ, вопросовъ науки и техники, организациі научныхъ и техническихъ учреждений въ Россіи и на Западѣ; рефераты экспертныхъ комиссій Общества и отчеты о работахъ и изслѣдованіяхъ, произведенныхъ при содѣйствіи Общества: новости русскаго и иностраннаго законодательства по изобрѣтеніямъ.

Въ теченіе года издается при „Временникѣ“ нѣсколько приложений, заключающихъ статьи по однороднымъ отдѣламъ науки и техники.

Въ журналѣ имѣется справочный отдѣлъ, въ которомъ даются отвѣты на вопросы техническаго и юридическаго характера, относящіеся къ изобрѣтеніямъ.

Съ требованіями обращаться въ редакцію журнала: Москва, М. Харитоньевскій пер. д. 4. Тел. 1-73-39.

2-й годъ
изданія.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

2-й годъ
изданія.

на 1914 годъ на

Юридическій Вѣстникъ.

Журналъ Московскаго Юридическаго Общества, издаваемый при содѣйствіи Петербургскаго Юридическаго Общества и Общества имени А. И. Чупрова для разработки общественныхъ наукъ.

Подъ общей редакціей Б. А. КИСТЯКОВСКАГО.

Ближайшее участіе въ редакціи принимаютъ: А. С. Алексѣева, М. М. Винаверъ, А. Э. Вормсъ, Н. В. Давыдовъ, Н. М. Ждановъ, И. А. Кистяковский, М. М. Ковалевскій, А. А. Мавуиловъ, В. Д. Набоковъ, П. И. Новгородцевъ, Н. Н. Полянский и М. П. Чубинскій.

„Юридическій Вѣстникъ“ выходитъ въ количествѣ четырехъ книгъ въ годъ—въ февралѣ, апрѣлѣ, октябрѣ и декабрѣ въ размѣрѣ отъ 12 до 15 печатныхъ листовъ.

Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ комплекты „Юридическаго Вѣстника“ за 1913 годъ продаются по 6 рублей, съ выходомъ же 5 кн. цѣна будетъ повышена до 8 руб.

Подписная цѣна на годъ—6 рублей, на полгода—3 рубля съ пересылкой и доставкой. Цѣна каждой книги въ отдѣльной продажѣ 2 рубля. Подписка принимается въ редакціи и конторѣ журнала „Юридическій Вѣстникъ“ въ Москвѣ, Пречистенка Б. Левшинскій пер. д. № 13, кв. 8. По дѣламъ конторы обращаться по буднямъ днямъ отъ 12 до 4 ч. дня по телеф. 3-44-48. Въ Кіевѣ пописка принимается въ книжномъ магазинѣ Н. Я. Оглобина, Крещатикъ, д. № 33.

Издатель: Юридическое Общество при Импер. Московскомъ Университетѣ.
Редакторъ Б. А. Кистяковский.

Открывается подписка на 1914 годъ на

Психіатрическую газету

издаваемую при участіи въ редакціонномъ комитетѣ проф. Л. В. Блуменау, прив.-доц. С. А. Суханова, д-ра А. В. Тимофеева, д-ра Н. А. Юрмана, и прив.-доц. А. И. Ющенко, подъ редакціей д-ра С. Я. Любимова.

„Психіатрическая газета“ будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ (1-го и 15-го) въ размѣрѣ двухъ печатныхъ листовъ.

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

Подписная цѣна 5 рублей съ пересылкой и доставкой.

Подписка принимается въ редакціи „Психіатрической газеты“: С.-Петербургъ, больница „Всѣхъ Скорбящихъ“, Петергофское шоссе, 140, тел. 461-57.

Объявленія принимаются по 35 к. за строчку, за страницу — 20 руб., за 1/2 стран. 10 р., за 1/4 стран. 5 р. Печатаніе на обложкѣ по особому соглашенію.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1914 годъ
на ежемѣсячный журналъ

„ВОПРОСЫ ПСИХІАТРІИ и НЕВРОЛОГИИ“

съ приложеніемъ „Ежегодный обзоръ русской литературы по психіатриі и неврологіи“.

Редакціонный комитетъ

Психіатрія:

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

Неврологія:

А. М. Гринштейнъ, В. Э. Державинъ,
М. А. Захарченко, Н. Н. Якунинъ.

Редакторъ М. Ю. Лахтинъ.

„Вопросы Психіатриі и Неврологіи“ ставятъ себѣ задачу путемъ систематическаго подбора рефераторовъ и рецензій по возможности полно отражать на своихъ страницахъ современную неврологическую и психіатрическую литературу, а также литературу смежныхъ областей медицины и естествознанія.

Помимо отдѣльныхъ рефератовъ и рецензій въ журналѣ будутъ помѣщаться обзоры литературы по тому или другому вопросу современности.

Наконецъ каждый номеръ будетъ содержать также и оригинальныя статьи по психіатриі и неврологіи.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно въ размѣрѣ 3-хъ печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна 8 руб. въ годъ. Адресъ редакціи: Москва, Красносельская ул. близъ Елоховской площади, д. № 65. Тел. 108—61.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ НА

Вѣстникъ психологіи, криминальной антропологіи и педологіи

(Вѣстникъ Психо-Неврологическаго Института).

Подъ общю редакцію академика В. М. Бехтерева и при ближайшемъ участіи проф. С. К. Гогеля (криминальная антропологія), проф. А. Ф. Лазуркаго (психологія) и директора Педологическаго Института проф. К. И. Поварнина (педологіи).

Подписка принимается: въ канцеляріи Психо-Неврологическаго Института. Гг. Иногородніе приглашаются свои заявленія о подпискѣ и подписнымъ деньгамъ адресовать: „Психо-Неврологическій Институтъ. С.-Петербургъ.“

Книжные магазины, принимающіе подписку на журналъ, пользуются скидкой въ 5% съ подписной цѣны.

Подписная цѣна—6 руб. въ годъ съ пересылкой; на 1/2 г.—3 р.

Для учащихся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ и учителей начальныхъ школъ при подпискѣ непосредственно черезъ канцелярію Института—3 р. 50 к.; на 1/2 г.—2 р.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1914 ГОДЪ НА ЖУРНАЛЪ

Годъ
пятый.

ПСИХОТЕРАПІЯ

Годъ
пятый.

Обзорніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологіи.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: А. Adler (Вѣна), М. М. Асагіани (Москва), F. Asnagrow (Женева), R. Assagioli (Флоренція), А. Н. Бернштейнъ (Москва), И. А. Бирштейнъ (Одесса), E. Wexberg (Вѣна), O. Hinrichsen (Базель), Vera Erpelbaum (Цюрихъ), Ю. В. Каннабихъ (Москва), O. Kaus (Вѣна), В. Н. Лихницкій (Одесса), Н. Е. Осиповъ (Москва), Stein (Бухарпештъ), W. Stekel (Вѣна), Ch. Strasser (Цюрихъ), O. Б. Фельдманъ (Москва), Frischauf (Вѣна). Редакторъ Н. А. Вырубовъ.

Журналъ выходитъ шестью книгами въ годъ, не менѣе трехъ листовъ каждая. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой 5 руб. Цѣна отдѣльной книжки—90 коп. Подписка принимается въ конторѣ редакціи „Психотерапія“: Москва, Патриаршіе пруды, Ермолаевскій пер., 13; Тел. 108-41.

Вѣстникъ опытной физики и элементарной математики.

Выходятъ 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, въ 24 и 32 стр. каждый, по дѣ редакціей приватъ-доцента В. Ф. Кагана.

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

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

Предыдущіе семестры были рекомендованы: Учен. Ком. Мин. Нар. Пр.— для гимн. мужск. и женск. реальн. уч., прогимн., городск. уч., учит. нист. и семинарій; Главн. Упр. Военно-Учебн. Зав.— для военно-уч. заведеній; Учен. Ком. при Св. Синодѣ—для дух. семинарій и училищъ.

Пробный номеръ высылается за одну 7-коп. марку.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ 6 р., за полгода 3 р. Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ 4 руб., за полгода 2 руб. Допускается разсрочка подписной платы по соглашенію съ конторой редакціи. Книгопродавцамъ 5⁰/₁₀ уступки.

Тарифъ для объявленій: за страницу 30 руб.; при печатаніи не менѣе 3 разъ—10⁰/₁₀ скидки, 6 разъ—20⁰/₁₀, 12 разъ—30⁰/₁₀.

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

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

„Богословскій Вѣстникъ“

1914-й годъ. 23-й годъ изданія.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1914 году будутъ предложены

СЕДЬМАЯ и ВОСЬМАЯ ЧАСТИ

Твореній Преп. Ефрема Сирина.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ 7 и 8 части твореній преп. Ефрема Сирина

восемь рублѣй съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь** рублѣй, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.; для подписавшихся на журналъ безъ приложенія разсрочка: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Новые подписчики, внесшіе полную годовую плату до 15-го января 1914 г., могутъ получить бесплатно напечатанные въ 1913 году листы „Исслѣдованій Апокалипсиса“ А. М. Бухарева (Архим. Θεοδoρa).

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакціи пользуются скидкой отъ 20 до 30⁰/₁₀, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ священникъ Павелъ Флоренскій.

Открыта подписка на 1914 годъ.

НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ПОПУЛЯРНЫЙ ЕСТЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
съ иллюстраціями въ текстъ журналъ

„ПРИРОДА“

(годъ изданія III).

Въ редактированіи отдѣловъ участвуютъ: Маг. геогр. С. Г. Григорьевъ, проф. Н. К. Кольцовъ, проф. Н. М. Кулагинъ, проф. П. П. Лазаревъ, проф. Л. В. Писаржевскій, проф. К. Д. Покровскій, ассист. по каф. физ. геогр. С. А. Совѣтовъ, проф. Л. А. Тарасевичъ, ст. минер. Акад. Наукъ А. Е. Ферманъ, проф. Н. А. Шиловъ, пр.-доц. В. В. Шишчинскій.

СОДЕРЖАНІЕ: Философія естествознанія.—Астрономія.—Физика.—Химія.—Геологія съ палеонтологіей.—Минералогія.—Микробиологія.—Медицина.—Гигіена.—Общая біологія.—Зоологія.—Ботаника.—Антропологія.—Человѣкъ и его мѣсто въ природѣ.

Условія подписки: на годъ (съ дост. и перес.)—5 руб., на 1/2 года—2 р. 50 к., на три мѣсяца—1 р. 25 к., на 1 мѣс.—50 к., за границу на годъ—7 руб. Комплекты всѣхъ №№ за 1912 и 1913 гг. высылаются каждый по полученіи 5 р., въ роскошномъ переплетѣ—6 р. 50 к.

Адресъ главной конторы и редакціи: Москва, Мясницкая, Гусятниковъ пер., 11.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКАГО

Казанскаго Университета
на 1913 годъ.

Въ УЧЕНЫХЪ ЗАПИСКАХЪ заключаются:

- I. Отдѣлъ Наукъ.
- II. Отдѣлъ критики и библиографіи.
- III. Университетская лѣтопись.
- IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей, памятники историческіе и литературные, съ научными комментаріями и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно.

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

Редакторъ А. Пюнтковский.

ГОДЪ ИЗДАНІЯ Сорокъ девятый.

„Астраханскій Листокъ“

ЕЖЕДНЕВНОЕ ИЛЛЮСТРИРОВАННОЕ ИЗДАНИЕ.

„Астраханскій Листокъ“ будетъ выходить въ 1914 году похъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Подписная цѣна съ пересылкою

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

Редакторъ-издатель В. И. Склабинскій.

XX годъ

въ 1914 году

годъ XX

„ЖУРНАЛЪ МИНИСТЕРСТВА ЮСТИЦІИ“

будеть выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1914 г.

Въ „Журналъ“ печатаются: 1) Узаконенія и распоряженія правительства, приказы и циркуляры по вѣдомству М. Ю.; 2) Статьи по исторіи, теоріи и практической разработкѣ права и судопроизводства, особенно гражданского и уголовного; 3) Обзоръ текущей судебной практики, систематическія извлеченія изъ рѣшеній Гражд. и Уголов. Касс. Д.—товъ и Общаго Собранія Правительствующаго Сената; 4) Литературное обозрѣніе: критическіе отзывы о новыхъ книгахъ и брошюрахъ, русскихъ и иностранныхъ, библиографическій указатель юридической литературы, русской и иностранной; 5) Обзоръ иностраннаго законодательства: свѣдѣнія о новыхъ законахъ и законопроектахъ въ иностранныхъ государствахъ; 6) Письма изъ Англіи и Парижа; 7) Обзоръ иностранныхъ журналовъ.

Подписная плата 8 рублей въ годъ съ доставкой и пересылкою.

Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года.

Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ главной конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 руб. въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года.

Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при университетахъ для приготовления къ профессорскому званію, а также студенты Императорскихъ университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, воспитанники Императорскихъ Училища Правовѣдѣнія и Александровскаго Лицея и слушатели Военно-Юридической Академіи платятъ, при подпискѣ въ главной конторѣ,—по 5 рублей въ годъ.

Отдѣльныя книги продаются по 1 руб., съ приложениями по 2 рубля.

Книжные магазины пользуются за пріемъ подписки и объявленій уступкою 10%, за продажу отдѣльныхъ книгъ—25%.

Главная контора: Книжный складъ М. М. Стасюлевича, С.-Петербургъ, Васильевскій островъ, 5 линія, д. 28.

Объявленія для напечатанія въ „Журналъ“ принимаются въ главной конторѣ съ платою по расчету 8 руб. за страницу и 4 руб. за полстраницы.

Редакція Журнала Министерства Юстиціи находится въ С.-Петербургѣ, по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.

Редакторъ В. Ѳ. Дерюжинскій.