

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 125 (V).

НОЯБРЬ — ДЕКАБРЬ — 1914 г.

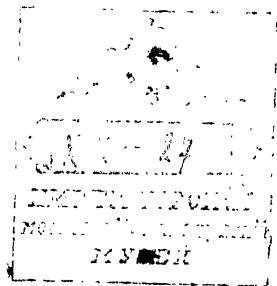


МОСКВА.

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

Цименовская ул., соб. домъ.

1914 г.



СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Философское наслѣдство П. Д. Юркевича. (Къ сорокалѣтію со дня смерти). Г. Шпета	653
Трансцендентальная проблема религіи. С. Булгакова . . .	728
Внутренній кризисъ трансцендентальнаго идеализма. С. Аскольдова	781
Основное нравственное противорѣчіе войны. Ив. Ильина .	797

Этюды по исторіи ранней греческой философіи. П. Блонскаго	471
Критика новой философіи у Джоберти. В. Эрн	497
По поводу новой книги С. А. Алексѣева (Аскольдова) «Мысль и Дѣйствительность». Л. Лопатина	519

Критика и библиографія.

I. Библиографическій листокъ.	532
Московское Пеихологическое Общество. (Отчетъ о за-сѣданіяхъ).	534
Матеріалы для журнальной статистики.	538

Философское наследство П. Д. Юркевича ¹⁾.

(Къ сорокалѣтію со дня смерти.)

Сорокъ лѣтъ тому назадъ, 4-го октября 1874 года, скончался одинъ изъ интереснѣйшихъ русскихъ мыслителей, *Памфилъ Даниловичъ Юркевичъ*, профессоръ московскаго университета. „Юркевичъ,—свидѣтельствуешь Вл. Соловьевъ, бывший его слушателемъ,—былъ глубокой мыслитель, превосходный знатокъ исторіи философіи, особенно древней, и весьма дѣльный профессоръ, читавшій чрезвычайно интересныя для понимающихъ и содержательныя лекціи“. И тѣмъ не менѣе Соловьевъ констатируетъ, что „Юркевича недостаточно знали и цѣнили при жизни“ ²⁾... Найти объясненіе этому не трудно, если сопоставить слова Соловьева, что Юркевичъ читалъ лекціи интересныя „для понимающихъ“, съ тѣмъ, что литературная и педагогическая дѣятельность Юркевича цѣликомъ приходится на 60-е годы. Въ особенности роковую роль для Юркевича сыграли статьи писателя,—котораго мы не назовемъ изъ уваженія къ его имени,—опирающагося въ своей полемикѣ противъ Юркевича прежде всего на незнаніе и непониманіе читателей. Имя Юркевича стало популярно, а его идеи были такъ же мало извѣстны, какъ и теперь...

Простой справедливостью я считаю теперь, въ день 40-ой годовщины со дня смерти Юркевича, совпавшей съ момен-

¹⁾ Докладъ, читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 4-го октября 1914 г.

²⁾ *Вл. Соловьевъ*. Собраніе сочиненій, т. VIII, стр. 427, 425.

Вопросы философіи, кн. 125.

томъ браннаго возстановленія нашихъ національныхъ цѣнностей, вспомнить о томъ, кто энергично защищалъ ту самую идею, которая такъ осмысливаетъ современное столкновение народовъ и которая, хочется вѣрить, также составляетъ нашу національную цѣнность: „*Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія*“.

1. Юркевичъ и современная ему философія.

Во всемъ послѣдующемъ изложеніи я не буду касаться только что названнаго полемическаго столкновения, — памяти человѣка, проповѣдовавшаго „миръ съ ближними“, подобаетъ и возданіе чести въ духѣ этой идеи. Но есть и другое основаніе, которое побуждаетъ меня обойти этотъ вопросъ молчаніемъ. Поединокъ, о которомъ идетъ рѣчь, велся не равнымъ оружіемъ: на сторонѣ Юркевича было знаніе, тонкое пониманіе, самостоятельная мысль, и боролся онъ за Истину, не переходящую, а стоящую надъ временемъ. Если всего этого не было у его противниковъ, то неужели нужно признать, что побѣдили невѣжество, непониманіе, подражаніе и интересы момента? Отвѣтить на этотъ вопросъ, — значило бы судить тѣхъ, кто призналъ побѣжденнымъ Юркевича. Это не должно быть задачей моего изложенія.

Но одинъ вопросъ я считаю вполне допустимымъ, поскольку онъ касается *самого* Юркевича, и я даже начну съ него. Пусть Юркевичъ зналъ и понималъ то, что онъ отстаивалъ, но достаточно ли онъ понималъ желанія и нужды тѣхъ, передъ кѣмъ ему пришлось говорить, достаточно ли онъ понималъ тотъ *моментъ*, въ который ему пришлось жить и учить? И я думаю, что на этотъ вопросъ нужно дать утвердительный отвѣтъ, иначе пришлось бы признать, что Юркевичъ дѣйствовалъ *несознательно*, а это было бы по отношенію къ нему несправедливо. Юркевичъ зналъ, понималъ и отдавалъ должное своему времени, но онъ былъ философомъ, а потому видѣлъ еще дальше... Онъ ви-

дѣль дальше, понималъ больше, и потому онъ *не* все *прощалъ*.

Въ эпоху совершенно отрицательнаго отношенія къ философіи Юркевичъ выступилъ горячимъ сторонникомъ ея самой и свободы философскаго духа. Во имя этой свободы онъ умѣлъ находить и у своихъ противниковъ положительныя и цѣнныя стороны, но требовалъ такого же признанія свободы и для себя. Онъ ясно видѣлъ и понималъ смыслъ совершавшагося передъ его глазами историческаго момента, сознавалъ его значеніе для всего философскаго развитія, видѣлъ, въ какомъ направленіи должна итти философія дальше, но не могъ примириться съ тѣми приѣмами „инквизиціи“ и результатами нетерпимости, которые ограничивали защищаемую имъ свободу.

Юркевичъ,—самъ „реалистъ“ въ полномъ философскомъ смыслѣ этого термина и „эмпиристъ“ также въ самомъ глубокомъ значеніи этого слова,—выступалъ противъ „современнаго философскаго реализма“ и „этой философіи опыта“, которую провозгласилъ тогда *материализмъ*. Онъ хорошо понималъ философскую цѣну матеріализма, но тѣмъ не менѣе охотно признавалъ то положительное, что матеріалистическое настроеніе его времени могло внести въ науку и философію. Онъ цѣнилъ повышенный интересъ къ естествознанію и наукѣ, цѣнилъ внесеніе приѣмовъ эмпирическаго изслѣдованія въ изученіе психологіи и наукъ о духѣ, цѣнилъ стремленіе современныхъ ему теченій къ точности анализа, но протестовалъ противъ узости и односторонности выводовъ, къ какимъ приходилъ матеріализмъ, противъ игнорированія другихъ методовъ и приѣмовъ, противъ сознательнаго нигилизма по отношенію къ философской традиціи; наконецъ, онъ просто негодовалъ на насилія и запрещенія, которыми преслѣдовалась мысль, несогласная съ преобладающими вкусами.

Юркевичъ хорошо понималъ, что смыслъ того затруднительнаго положенія, въ которое философія попала въ срединѣ XIX вѣка, лежалъ въ конфликтѣ, возникшемъ между

нею и спеціальнымъ научнымъ знаніемъ. Но онъ также прекрасно видѣлъ, что этотъ конфликтъ есть *исторически* необходимый моментъ въ развитіи самой философіи и что, слѣдовательно, онъ долженъ кончиться не уничтоженіемъ философіи, какъ особаго рода знанія, а долженъ вывести на новый путь ее, обогащенную опытомъ и съ болѣе сознательнымъ отношеніемъ къ своимъ проблемамъ.

По мѣрѣ того,—констатируетъ онъ ¹⁾,—какъ положительныя науки открываютъ новые факты и новыя отношенія, о которыхъ непосредственное человѣческое сознаніе не имѣло представленія, къ философіи предъявляются такія сложныя и тяжелыя требованія, которыхъ прежнія величественныя системы идеализма удовлетворить не могутъ. Каждый новый фактъ естествознанія или исторіи имѣетъ такую сторону, которая пріемами и принципами одной физики не можетъ быть объяснена, въ немъ всегда заключается нѣкоторый „остатокъ бытія“, который ждетъ своей метафизики. Такимъ образомъ, само развитіе спеціальнаго научнаго знанія усложняетъ и затрудняетъ разрѣшеніе задачъ философіи, предъявляя къ ней новыя требованія. Но въ этомъ же фактѣ мы можемъ найти объясненіе и тѣмъ перемѣнамъ, какимъ подверглась философія XIX вѣка, равно какъ и опредѣлить задачи послѣдняго историческаго момента. Быстрая смѣна философскихъ системъ XVIII и XIX вѣковъ зависѣла именно отъ количества новыхъ фактовъ, поразившихъ сознаніе человѣка, и въ этомъ смыслѣ каждая изъ нихъ только отражаетъ свое время. Философскія системы идеализма уже не удовлетворяютъ насъ, потому что мы живемъ въ *другомъ* мірѣ, имѣемъ дѣло съ *другими* явленіями, *другими* фактами и ищемъ *другихъ* идей. „Философія нашихъ дней,—говоритъ Юркевичъ,—подобнымъ же образомъ выражаетъ наше время съ его практическими разсчитанными стремленіями, съ его здравымъ смысломъ, который идетъ впередъ, оглядываясь и благоразумно обзрѣвая

1) *Матеріализмъ и задачи философіи.*

всѣ пути, чтобы не оставить прочной почвы дѣйствительности“.

Историческое пониманіе философской системы, однако, не исключаетъ ея философской безотносительной оцѣнки, и, какъ мы увидимъ еще, приведенныя соображенія не могли помѣшать Юркевичу оцѣнивать философскія системы также со стороны ихъ внѣисторическаго достоинства. Объясняя исторически смыслъ философской эволюціи, онъ вовсе не думалъ, что „последнее“ слово философіи есть внѣстѣ съ тѣмъ и самое истинное. Онъ не случайно подчеркиваетъ, что въ историческихъ смѣнахъ философскихъ ученій каждый разъ рѣчь идетъ только о *другомъ* мірѣ. Напротивъ, именно несоотвѣтствіе между безотносительнымъ, идеальнымъ, достоинствомъ философіи и ея временнымъ состояніемъ онъ считалъ характернымъ моментомъ той эпохи, въ которую ему самому пришлось дѣйствовать.

Идеализмъ не удовлетворялъ его времени, не удовлетворялъ „научности“, но въ немъ были непреходящія достоинства: неподдѣльное воодушевленіе къ лучшимъ идеаламъ человѣческаго духа, героизмъ мысли и чувства, а это всегда должно влечь къ нему „умы и сердца, способныя сочувствовать всему высокому и прекрасному“. Контрастъ между исключительнымъ подъемомъ философскаго духа въ идеализмѣ и философіей, современной Юркевичу, стремящейся итти въ уровень съ специальнымъ научнымъ развитіемъ, кажется ему одной изъ причинъ, которыми вызывались жалобы на упадокъ философскаго творчества. Въ особенности материализмъ и его широкое распространеніе побуждали многихъ говорить объ упадкѣ философіи. Юркевичъ, подвергавшій вообще материализмъ жестокой критикѣ, умѣетъ все-таки найти для него *историческое* оправданіе и тѣмъ самымъ способствуетъ лучшему уразумѣнію смысла всей разсматриваемой эпохи въ философіи. Дѣйствительно, въ чемъ же смыслъ этого материализма? Подлинно ли онъ есть признакъ упадка, и подлинно ли онъ всецѣло выражаетъ духъ этой эпохи?

Одни считаютъ, что діалектика Гегеля, превратившись въ искусство Горгія, вызываетъ въ лицѣ матеріализма естественное противодѣйствіе; другіе винятъ идеалистическую философію въ односторонности и надѣются возстановить значеніе философіи, обосновавъ ее на достовѣрныхъ опытахъ; иные видятъ ея слабость не въ отсутствіи опытныхъ основаній,—добыть которыя легко, но которыя не могутъ опредѣлить философскихъ воззрѣній,—а въ непониманіи метафизическихъ предпосылокъ опыта; наконецъ, большинство видитъ причину зла въ непониманіи Канта и его философскихъ тенденцій. Но само уже это разнообразіе мнѣній свидѣтельствуетъ о богатствѣ и жизненности философскаго развитія, которое не удовлетворяется ни одной исторической формой философіи, и оно гарантируетъ намъ, что при всемъ отрицательномъ и критическомъ настроеніи эпохи она все же не лишаетъ человѣка почвы, которая при свободномъ развитіи специфицирующихся формъ жизни всегда остается въ какихъ-нибудь мѣстахъ или сторонахъ нетронутой. Поэтому, если „скептицизмъ и матеріализмъ,—говоритъ Юркевичъ,— суть безспорныя явленія нашей эпохи, то все же было бы поспѣшно заключать, что въ нихъ, въ этихъ отрицательныхъ явленіяхъ, выражается душа и сердце всей нашей цивилизаціи“.

Тонкое пониманіе современности, на нашъ взглядъ, сказалось у Юркевича въ томъ, что онъ, говоря въ защиту этой цивилизаціи, нашелъ положительное и въ самомъ матеріализмѣ. Какъ при идеалистическомъ настроеніи общества возникаетъ склонность къ мифологіи, къ вѣрѣ въ привидѣнія и къ фантастическимъ построеніямъ, такъ,—думаетъ онъ,—и матеріализмъ его времени можетъ разсматриваться, какъ побочный продуктъ реалистическаго настроенія. „Мы такъ много обязаны мертвому механизму природы, въ области котораго дѣятели и двигатели оказываются тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ они пассивнѣе, что фантазія невольно рисуетъ образъ простой, пассивной матеріальности, какъ чего-то основнаго, лежащаго на самомъ днѣ явленій: она

хотѣла бы всё движенія такъ называемой жизни изъяснить такъ же просто и удобно изъ механическихъ отношеній матеріальныхъ частей, какъ изъясняетъ она движенія паровой машины. Чарующая мысль, что, въ случаѣ успѣха этихъ изъясненій, мы могли бы такъ же просто управлять судьбами своими и другихъ людей, какъ нынѣ управляемъ движеніемъ машинъ, служить едва ли не самымъ задушевнымъ побужденіемъ къ матеріалистическимъ воззрѣніямъ“.

Такимъ образомъ, обнаруживаются тѣ философскіе мотивы, которыми опредѣляется матеріализмъ XIX вѣка: это — ненасытимая жажда знанія, стремленіе сдѣлать все бытіе прозрачнымъ, стремленіе всю дѣйствительность разложить, вывести, рассчитать и предопредѣлить будущее съ математической точностью. „Матеріализмъ настоящаго времени, — говоритъ Юркевичъ, — рѣшаетъ подъ другими формами ту самую задачу знанія, подъ тяжестью которой палъ абсолютный идеализмъ“. Онъ хочетъ убѣдить человѣчество, что знанію все доступно, все прозрачно, нѣтъ ничего непроницаемаго, что нужно было бы изъ свѣтлой области знанія отнести въ темную область чувствованій, поэтическихъ чаяній и религіознаго вдохновенія. Онъ не останавливаетъ порывы метафизики, а хочетъ обогнать ее и итти дальше; въ метафизикѣ онъ видитъ только успокаивающія мечты, которыя нужно разогнать, чтобы итти дальше и дальше, не останавливаясь ни на одномъ явленіи, какъ на простомъ и неразложимомъ.

Въ этомъ видѣ матеріализмъ выражаетъ характеръ и направленіе всей эпохи, стремящейся все освѣтить свѣтомъ знанія, все, что было дорого своей непосредственностью, вывести, объяснить и въ самомъ развитіи духовной жизни опереться на знаніе, исключая изъ него непосредственные духовные инстинкты и безотчетныя, хотя и прекрасныя, требованія сердца. Поэтическій умъ или религіозный духъ можетъ жаловаться на прозаическую и разсудочную жизнь и на философію, по которой міръ слишкомъ сухъ и блѣденъ, слишкомъ „разсѣивающійся“, чтобы его познаніе

могло рѣшить задачи и удовлетворить нужды человѣческаго духа, ищущаго сосредоточенности и жизни. Но какъ ни ограниченъ вслѣдствіе этого матеріализмъ, какъ ни неспособенъ онъ удовлетворять всестороннимъ требованіямъ человѣческаго духа, онъ не можетъ служить признакомъ упадка мышленія и интеллектуальнаго развитія.

Детальную оцѣнку матеріализма, съ этой точки зрѣнія современныхъ Юркевичу философскихъ тенденцій, мы встрѣтимъ ниже. Приведенныя его мысли должны свидѣтельствовать только, насколько сознательно онъ относился къ матеріализму, какъ историческому моменту въ развитіи свободной мысли, и насколько глубоко онъ понималъ смыслъ своей эпохи. Здѣсь передъ нами Юркевичъ выступаетъ главнымъ образомъ какъ *историкъ*. Но и къ историческимъ явленіямъ возможно другое отношеніе, а для *философа* оно даже обязательно: рассматриваемое явленіе должно подвергаться также *принципіальной* оцѣнкѣ, съ точки зрѣнія его подлиннаго философскаго смысла, *въ его сущности*.

Міросозерцаніе, — говоритъ Юркевичъ, — „должно пробѣжать въ исторіи всѣ степени развитія, какія вообще лежатъ въ существѣ его, чтобы такимъ образомъ высказать все свое право или неправое“. Три историческихъ момента расцвѣта матеріализма Юркевичъ характеризуетъ, какъ три обнаруженія такого существа. Въ древности матеріализмъ былъ міровоззрѣніемъ человѣка, нуждавшагося въ успокоеніи, уставшаго въ исторической борьбѣ за свои интересы и много въ ней потерявшаго; онъ не призывалъ мысль и волю человѣка къ дѣятельности, а, напротивъ, парализовалъ ее, погружалъ его духъ въ состояніе покоя, сонной невозмутимости и апатіи; теорія атомовъ безъ математической и механической обработки оставалась безплодна и потому имѣла значеніе преимущественно нравственное; онъ хотѣлъ успокоить сердце человѣка, показывая, какъ міръ равнодушенъ къ его собственнымъ тревогамъ и судьбѣ. И это вело, дѣйствительно, къ паденію философіи, потому что при общемъ слитномъ и единомъ міровоззрѣніи древнихъ отри-

цаніе и скептицизмъ вырывали у человѣка всякую почву изъ-подъ ногъ. Философія XVIII вѣка въ этомъ смыслѣ, при специфицирующемся развитіи жизни, оставляла почву въ ея частныхъ формахъ и, невзирая на отрицаніе, вела къ защитѣ нѣкоторыхъ незыблемыхъ началъ въ самомъ человѣкѣ. Поэтому и материализмъ XVIII вѣка отрѣшаетъ отъ всѣхъ преданій и авторитетовъ, но тѣмъ сильнѣе толкаетъ человѣка на борьбу за новые интересы. Материализмъ новаго времени, какъ мы видѣли, хочетъ „обогнать“ самое метафизику, но въ то же время онъ хочетъ стать *наукой*; онъ взялъ за образецъ себѣ законы механики и дѣлаетъ изъ нихъ правила логики; научное достоинство ихъ до такой степени безспорно, что съ этой *формальной* стороны онъ уже достигъ своего предѣльнаго момента и едва ли можетъ развиваться еще дальше. И это опять-таки находится въ соотвѣтствіи съ духомъ и существомъ новой философіи.

Но если таковъ принципиальный смыслъ материализма, то позволительно спросить себя, каково должно быть къ нему отношеніе не того или иного момента въ развитіи философской мысли, не новой или новѣйшей философіи, а *философії самой*, подлинной, истинной, стоящей надъ временемъ и исторіей? Конечно, отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ выясненіе смысла и задачъ этой послѣдней. Такой отвѣтъ предполагаетъ не столько критику, сколько утверженіе самихъ принципиальныхъ основъ философіи. Вотъ почему и Юркевичъ ограничивался оцѣнкой материализма только съ точки зрѣнія „новой философіи“, чтобы затѣмъ подвергнуть оцѣнкѣ ее самое и перейти къ положительной философіи уже съ творческими заданіями.

Но прежде чѣмъ перейти къ его оцѣнкѣ материализма и его положительной философіи, мы хотѣли бы закончить высказанную въ началѣ мысль, что Юркевичъ не только понималъ современный ему историческій моментъ, но именно поэтому онъ не все въ немъ прощалъ.

Материализмъ, и именно новый, далъ поводъ вписать пе-

чальную страницу въ исторію философіи и свободной мысли вообще. Инквизиція церкви и цензура государства были постоянными врагами философіи и всякой свободной мысли, но они были врагами „внѣшними“ и преслѣдовали философію открыто. Матеріализмъ вошелъ въ нее изнутри и наносилъ ей ударъ тѣмъ же оружіемъ инквизиціи общественнаго мнѣнія и преслѣдованіемъ неблагонадежности. Юркевичъ на личномъ опытѣ узналъ то, что писалъ, когда философъ въ немъ произнесъ свои *непрощающія* слова: *«Наша эпоха находится, дѣйствительно, въ прямой противоположности съ средневѣковою. Очень часто случается, что нынѣ во имя совершенно невинныхъ естественныхъ наукъ преслѣдуютъ и пытаются чело­вѣка за его любовь къ истинамъ духа, какъ нѣкогда почтенные инквизиторы пытали и преслѣдовали его во имя Христова за его любовь къ истинамъ естествознанія»...*

Можно себѣ представить, сколько боли скрывается за этими словами, если вспомнить, что ихъ произнесъ чело­вѣкъ и философъ, о которомъ Вл. Соловьевъ, знавшій его лично и изучавшій его ученіе, писалъ непосредственно послѣ его смерти: „Если высотой и свободой мысли, внутреннимъ тономъ воззрѣній, а не числомъ и объемомъ написанныхъ книгъ опредѣляется значеніе настоящихъ мыслителей, то безспорно почетное мѣсто между ними должно принадлежать покойному московскому профессору Памфилу Даниловичу Юркевичу. Въ умственномъ характерѣ его замѣчательнымъ образомъ соединялись самостоятельность и широта взглядовъ съ искреннимъ признаніемъ историческаго преданія, глубокое сердечное сочувствіе всѣмъ существеннымъ интересамъ жизни—съ тонкою пронизательностью критической мысли“ ¹⁾.

2. Матеріализмъ и метафизика.

Разсмотримъ ближе оцѣнку, которой подвергался матеріализмъ у Юркевича при томъ пониманіи этого міровоз-

¹⁾ О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича. 1874. — Собраніе сочиненій. Т. I, стр. 162.

зрѣнія, которое мы у него встрѣчаемъ. Матеріализмъ вообще можетъ подлежать оцѣнкѣ съ трехъ основныхъ точекъ зрѣнія: 1, съ точки зрѣнія *принциповъ*; Юркевичъ обращается преимущественно къ принципиальной критикѣ, но своеобразно пользуется ею, опредѣленно освѣщая ее при оцѣнкѣ матеріализма на фонѣ самой возможности реалистической метафизики, что вытекаетъ, повидимому, изъ его указанного уже пониманія мѣста матеріализма, который, по его мнѣнію, есть „побочный продуктъ реалистическаго настроенія нашей цивилизаціи“; 2, тогда сама собою выступаетъ вторая точка зрѣнія на матеріализмъ, оцѣнка его какъ *метафизическаго* ученія, и при томъ по преимуществу, какъ метафизическаго ученія съ реалистическими тенденціями; съ этой точки зрѣнія,—связывая ее съ первой,—Юркевичъ также даетъ довольно полное освѣщеніе матеріализма; 3, матеріализмъ подлежитъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія *психологии*, какъ попытка внести въ эту науку новый и своеобразный видъ объясненія; здѣсь оцѣнка Юркевича также представляетъ выдающійся интересъ, но разсмотрѣніе ея выходитъ за предѣлы настоящей статьи.

Итакъ, рѣчь идетъ объ отношеніи матеріализма къ метафизикѣ. Подъ метафизикой Юркевичъ понимаетъ не какую-нибудь опредѣленную систему знаній, такъ какъ таковой и не существуетъ, но онъ видитъ въ метафизикѣ систему опредѣленныхъ *задачъ*, своимъ смысломъ и содержаніемъ указывающихъ и на тѣ приемы, которыми эти задачи могутъ быть разрѣшаемы ¹⁾. *Матеріализмъ* Юркевичъ ограничиваетъ понятіемъ атомизма, по которому атомы, какъ первоначальныя и основныя формы бытія, суть частицы матеріи, составляющей такимъ образомъ основу и сущность міра явленій; Юркевичъ совершенно справедливо полагаетъ, что такъ называемый динамизмъ не можетъ разсматриваться, какъ существенный признакъ матеріализма, такъ какъ онъ свойственъ и идеалистической физикѣ, какъ напр., у Шеллинга.

1) *Матеріализмъ и задачи философіи.*

Легко видѣть, что такая форма материализма тотчасъ же обнаруживаетъ свое внутреннее противорѣчіе, какъ только мы замѣтимъ, что она, съ одной стороны, имѣетъ въ виду метафизическія проблемы, полагая въ основу міра нѣкоторыя отвлеченныя сущности, а съ другой стороны, стремится выдать себя за науку, выставляя въ качествѣ идеала математическую физику и механику. Однако Юркевичъ готовъ въ этомъ пунктѣ сдѣлать большую уступку материализму, чтобы тѣмъ ярче подчеркнуть его принципиальное заблужденіе и его несоотвѣтствіе задачамъ истиннаго реализма. Материализмъ, допускаетъ онъ, могъ бы стать метафизикой, сохраняя научную цѣнность, или, какъ онъ выражается, могъ бы стать „метафизикой съ научнымъ достоинствомъ“.

Какъ извѣстно, материализмъ сосредоточивается на одномъ пунктѣ дѣйствительности, который и является для него точкой отправленія, именно на отысканіи непосредственнаго перехода и превращенія явленій *физиологическихъ* въ *психическія*. Для того, чтобы разрѣшить указанную задачу созданія научной метафизики, онъ долженъ выполнить два требованія: 1, онъ долженъ съ математической точностью доказать наличность этого превращенія, и 2, онъ долженъ на основаніи этого достовѣрнаго физиологическаго факта образовать такое понятіе матеріи, которое, какъ послѣдняя и дальше несводимая основа бытія и знанія, было бы также оправдано *внутренно* или *логически*. Другими словами, само по себѣ частное научное открытіе или опытъ, какъ бы онъ ни былъ достовѣренъ, можетъ дать поводъ для различныхъ метафизическихъ предположеній, выборъ которыхъ долженъ руководиться для ихъ оправданія внутренней закономѣрностью самого мышленія, исключаящей возможность внутреннихъ противорѣчій.

Во всякомъ случаѣ этимъ требованіямъ, фактической достовѣрности и внутренней согласованности, стремится удовлетворить реализмъ, за который выдаетъ себя материализмъ. Поэтому, прежде чѣмъ переходить къ рассмотрѣ-

нію вопросовъ, удовлетворяетъ ли и въ какой мѣрѣ материализмъ этимъ требованіямъ, полезно сравнить самую постановку вопроса въ реализмѣ и материализмѣ.

Процессъ человѣческаго познанія колеблется между двумя крайними линіями: желаніемъ получить истину изъ чистаго *воззрѣнія* или чистаго *мышленія*. Послѣднее есть надежда идеализма и она признана односторонней. Обращеніе къ чистому воззрѣнію ведетъ или къ мистическому погашенію мышленія въ экстагическомъ погруженіи въ бытіе или къ материализму, для котораго мышленіе есть только повтореніе того, что было дано въ воззрѣніи. Однако со времени Канта мы знаемъ, что уже въ самомъ непосредственномъ воззрѣніи мы влагаемъ предметъ въ нѣкоторыя формы мышленія, и если у Канта изъ этого развивается скептицизмъ, отвергающій возможность сверхчувственного познанія, то это вовсе не скептицизмъ, съ которымъ выступаетъ материализмъ, заслоняющій для насъ высшіе интересы духа и дѣлающій исключеніе въ пользу одной чувственности. Основная ошибка материализма здѣсь заключается въ томъ, что по этому ученію предметы непосредственного воззрѣнія, видѣнія, слышанія, осязанія, утверждаютъ, какъ подлинное бытіе, какъ вещи въ себѣ. Для Канта такъ наз. предметъ или вещь есть построеніе субъекта въ представленіи или есть только явленіе. Смысль его скептицизма въ томъ, что если въ воззрѣніи уже мы не встречаемся съ бытіемъ, то и ни на одномъ пунктѣ, отъ чувственного воззрѣнія и до абсолютной идеи, мы съ нимъ не встрѣтимся. Напротивъ, смыслъ новѣйшаго реализма въ томъ, чтобы найти нѣкоторый пунктъ реальности уже въ воззрѣніи, и отъ него какъ прочнаго основанія итти къ объясненію явленій природы и духа. Материализмъ воодушевляется идеей реализма, но при отсутствіи упомянутаго критическаго основанія онъ вовсе не видитъ трудностей, связанныхъ съ проблемой подлиннаго метафизическаго бытія и просто провозглашаетъ въ качествѣ такого *физическую матерію*. Этимъ и объясняется его „смѣшанный характеръ“, въ силу кото-

раго онъ, ставя себѣ метафизическія цѣли, старается ихъ рѣшить физическими средствами; онъ воображаетъ, что задачи метафизики могутъ быть рѣшены средствами естествознанія и потому стремится создать *абсолютную физику*, которая исключала бы метафизику.

Уже въ физиологическомъ тезисѣ матеріализма обнаруживается этотъ „смѣшанный характеръ“ матеріализма, какъ упомянутое выше противорѣчіе. Какъ мы видѣли, достоверное установленіе перехода и превращенія физическаго въ психологическое было первымъ требованіемъ, которое мы къ нему должны предъявить. Но матеріализмъ наталкивается уже здѣсь на непреодолимыя затрудненія, такъ какъ, съ одной стороны, имѣетъ дѣло съ объектомъ, даннымъ во внѣшнемъ наблюденіи, а съ другой стороны, исключительно съ внутренне-даннымъ, и въ то время какъ первое объяснимо по законамъ механики, второе такому объясненію не подлежитъ. Самъ по себѣ фактъ необходимой связи и взаимной зависимости обѣихъ формъ явленія не подлежитъ никакому сомнѣнію,—какъ говоритъ Юркевичъ,—„если бы гдѣ-нибудь въ механической вселенной исчезъ изъ бытія одинъ какой-нибудь, невѣдомый для насъ, атомъ, то съ этимъ вмѣстѣ должно бы произойти особенное превращеніе, какъ во всѣхъ частяхъ міра, такъ и въ душевныхъ отправленияхъ“. Но ошибка матеріализма въ томъ, что эту *необходимую связь* онъ смѣшиваетъ съ *генетической* зависимостью, и такимъ образомъ, само происхожденіе, *начало*, душевной дѣятельности хочетъ изъяснить механически. Въ неоправдываемомъ смѣшеніи этихъ двухъ вопросовъ и заключается основное противорѣчіе матеріализма, дѣлающее то, что онъ не въ состояніи выполнить первое изъ поставленныхъ ему требованій.

Въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ Юркевичъ приводитъ еще одинъ общій аргументъ въ пользу нарушенія этого требованія матеріализмомъ. Мы не можемъ обойти молчаніемъ этотъ

¹⁾ *Изъ науки о человеческомъ духѣ*. Стр. 35 сл.

аргументъ въ виду его общей принципиальной важности. Рѣчь идетъ объ общемъ соображеніи, которымъ часто пользуются и матеріалисты для оправданія возможности перехода движеній въ ощущенія и утвержденія такимъ образомъ между ними причинной связи,—здѣсь количество, говорятъ, переходитъ въ качество, или количественное различіе въ качественное различіе. Юркевичъ замѣчаетъ по этому поводу: „Философія освободила человѣческое сознаніе отъ мифологическаго тумана, которымъ оно было окружено въ началѣ своего развитія и поставила его лицомъ къ лицу съ подлинною закономѣрно развивающейся дѣйствительностью. Теперь мы подвергаемся опасности, что въ области естествознанія, или по крайней мѣрѣ во имя его, можетъ образоваться новая мифологія, которая будетъ тѣмъ пагубнѣе, что легко можетъ принять форму факта, или дѣйствительнаго событія. Въ самомъ дѣлѣ, не миеѣ ли это, когда намъ говорятъ, что въ вещахъ количественное различіе переходитъ въ качественное? Это превращеніе количества въ качество, величины въ свойство такъ же непостижимо, какъ превращенія, о которыхъ говоритъ Овидій“. И Юркевичъ спрашиваетъ, откуда это чудо въ природѣ, что количественное само по себѣ превращается въ качественное? Природа не обладаетъ волшебной силой превращенія количествъ въ качества. Сотрясеніе струны не превращается въ звукъ струны,—простымъ глазомъ можно видѣть, что оно остается сотрясеніемъ. Когда экипажъ издаетъ стукъ, то его движеніе не переходитъ въ стукъ, а экипажъ движется впередъ и впередъ. Если бы количество движеній превращалось въ качество звуковъ, глухой, но зрячій, не могъ бы видѣть движенія скрипучихъ березъ, стучащихъ экипажей и т. п.: онъ долженъ былъ бы оставаться слѣпымъ во всѣхъ случаяхъ, гдѣ движеніе переходитъ въ звукъ. „Все дѣло въ томъ,—говоритъ Юркевичъ,—что вы при истолкованіи явленій забываете зрителя, на котораго дѣйствуютъ явленія, забываете этотъ духъ, который принимаетъ явленія въ формы ему одному свойствен-

ныхъ". Другими словами, количественное различіе превращается въ качественное не въ самомъ предметѣ, а въ его *отношеніяхъ* къ осязающему и представляющему субъекту, и, поэтому, оно можетъ быть изъяснено только изъ *первоначальныхъ* формъ и условій самого осязающаго духа,— тогда только оно перестаетъ быть какимъ-то чудомъ, или капризомъ природы, и входитъ въ общій порядокъ естественныхъ явленій. Такимъ образомъ, и эта опора физиологическаго тезиса падаетъ.

Но возвратимся къ прежнему порядку разсужденія и допустимъ даже, что фактъ причинной зависимости душевныхъ явленій отъ физиологическихъ былъ бы научно оправданъ, мы получили бы частную науку, и слѣдовательно, оставалось бы еще мѣсто для философіи съ ея особыми приемами. Какимъ образомъ можетъ матеріализмъ претендовать на это мѣсто? При разсмотрѣніи этого вопроса мы убѣждаемся, что матеріализмъ, и какъ философская теорія, не можетъ имѣть внутренняго оправданія. Онъ сразу встрѣчается съ затрудненіями, касающимися двухъ вопросовъ: 1, въ опредѣленіи понятія знанія, 2, понятія тѣхъ метафизическихъ принциповъ, изъ которыхъ должны быть объяснены всѣ формы и измѣненія міра явленій.

Какъ уже было указано, вся гносеологія матеріализма сводится къ утвержденію одного только чистаго *воззрѣнія*, подобно тому, какъ абсолютный идеализмъ переносилъ всю философію въ область чистаго мышленія. И если бы матеріализмъ на этомъ основаніи ограничился утвержденіемъ знанія только *для насъ*, для человѣка, ограниченнаго чувственностью, онъ не противорѣчилъ бы себѣ, такъ какъ давалъ бы своему принципу значеніе субъективное и условное, онъ только стоялъ бы передъ открытой еще проблемой бытія вещей, онъ предлагалъ бы задачу для будущей метафизики, если таковая возможна. Но, ссылаясь на Молешота, Юркевичъ показываетъ, что матеріализмъ хотѣлъ заполнить пропасть, созданную Кантомъ между явленіемъ и вещью въ себѣ. А въ такомъ случаѣ онъ приписывалъ

чувственному воспріятію значеніе подлиннаго познанія дѣйствительности. Какъ для идеализма не было ничего *по ту сторону* мышленія, такъ для матеріализма нѣтъ ничего *по ту сторону* воззрѣнія,—дѣйствительность дана въ немъ, какъ она есть. Но такое отрицаніе дѣятельности всего мышленія и желаніе построить всю науку на *чистомъ* воспріятіи должно бы привести къ страннымъ результатамъ: тотъ, кто предварительно не зналъ бы дѣятельности мышленія, долженъ былъ бы ожидать, что гдѣ-нибудь въ пространствѣ, рядомъ съ впечатлѣніями свѣта, запаха и т. д., онъ получитъ впечатлѣнія необходимости, отрицанія, возможности, причины и т. п.

Я не могу согласиться съ этимъ опроверженіемъ гносеологіи матеріализма, такъ какъ оно слишкомъ *широко*. Не выдѣляя специфическихъ особенностей матеріализма, оно направляется, 1, противъ всякаго номинализма, а 2, противъ нѣкоторыхъ видовъ реалистическаго интуитивизма. Но тѣмъ болѣе нужно подчеркнуть тонкость мысли Юркевича, поскольку она направляется, съ одной стороны, на признаніе раціонализма не только какъ необходимой предпосылки познанія, но, что очень существенно, *какъ необходимой предпосылки самой гносеологіи*, а съ другой стороны, на признаніе за гносеологіей цѣнности только при предположеніи слѣдующей за ней „будущей метафизики“. Въ сущности въ этомъ *implicite* заключается та мысль, что ограниченіе философіи гносеологіей обозначало бы чистый раціонализмъ, къ которому приводитъ философія абсолютнаго идеализма. Юркевичъ, напротивъ, убѣжденъ, „что философія можетъ сдѣлать больше, нежели только опредѣлить достоинство, значеніе и границы опыта“, а это обязываетъ не только къ метафизическому реализму, который въ концѣ-концовъ вѣдь ничѣмъ инымъ, кромѣ спиритуализма, быть не можетъ, но и къ нѣкоторымъ выводамъ абсолютнаго *принципiальной* значенія. Ихъ, какъ мы еще увидимъ, Юркевичъ, дѣйствительно, сдѣлалъ, что и позволяетъ намъ здѣсь интерпретировать его мысли изложеннымъ способомъ. Между

тѣмъ здѣсь его мысль не принимаетъ формы *explicité* только потому, что по самому заданію онъ разбираетъ матеріализмъ въ его отношеніи къ современному ему реализму, которому онъ во всякомъ случаѣ сочувствовалъ. Та же двойственность течения мысли: *explicité* въ пользу спиритуалистическаго реализма, и *implicité* въ предположеніи нѣкоторыхъ болѣе глубокихъ *принципальныхъ* основъ,—одна идетъ по поверхности этого течения, а другая въ глубинѣ его,—чувствуется намъ и въ слѣдующемъ возраженіи противъ матеріализма, имѣющемъ въ виду внутреннюю несостоятельность его метафизическихъ принциповъ.

Рѣчь идетъ объ основномъ для метафизики принципѣ: матеріализмъ, желая разрѣшить метафизическую проблему физическими средствами, ставитъ своей задачей имѣть дѣло *только съ причинами*, т.-е., другими словами, объяснять явленія только изъ причинъ и отказаться отъ тѣхъ объясненій, къ которымъ прибѣгаетъ метафизика и которыя могутъ быть названы объясненіями *изъ сущности*. Причинное объясненіе, опирающееся на основной законъ механики о равенствѣ дѣйствія и противодѣйствія, требуетъ, чтобы *всѣ* измѣненія, подлежащія объясненію, сводились единственно къ указанію характера и свойствъ самыхъ причинъ или условій, предметъ ничего не можетъ проявить *изъ себя*, изъ своего внутренняго существа. Такъ предметъ сводится просто къ суммѣ нѣкоторыхъ постоянныхъ и всюду повторяющихся причинъ, и никакія измѣненія въ немъ не могутъ имѣть значенія единичной, простой и неповторяющейся сущности, такъ какъ они не могутъ быть отнесены къ его единственному бытію со своимъ собственнымъ внутреннимъ содержаніемъ. Собственно уже въ мірѣ явленій, напр., органической жизни или психической, приходится обращаться на ряду съ дѣйствительными причинами къ такого рода сущности, и какъ далеко здѣсь простирается механизмъ, можно сказать только на основаніи опыта, что представляетъ собою одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ науки. Въ области же философіи эта противоположность

двухъ видовъ объясненія проходить черезъ всю ея исторію. Въ то время, какъ идеализмъ объяснялъ всѣ измѣненія, исходя изъ идеи „саморазвитія“, и такимъ образомъ зналъ одно только „внутреннее“ и обращался только къ сущности, материализмъ ищетъ только причинъ, механизма, знаетъ только одно *внѣшнее*. Въ этихъ направленіяхъ воплощается кантовское различіе между вещью въ себѣ и явленіемъ. „Если бы удалось доказать, какъ это и надѣется сдѣлать новѣйшая философія, — говоритъ Юркевичъ, — что различіе между вещью въ себѣ и явленіемъ есть не метафизическое, а гносеологическое, тогда можно было бы думать о примиреніи этихъ противоположностей, которыя идутъ почти непрерывной нитью на почвѣ исторіи философіи“.

Не выходя изъ предѣловъ условнаго опыта, это примиреніе мы можемъ представить себѣ слѣдующимъ образомъ. Имѣя въ виду, что въ аналитическихъ сужденіяхъ мы знаемъ то, что лежитъ въ понятіи субъекта, а въ синтетическихъ — его отношенія къ видимымъ формамъ бытія, мы должны признать, что во *всѣмъ* содержаніи, во *всей* полнотѣ нашего опыта, мы должны искать объясняющаго начала какъ въ понятіи сущности, такъ и въ понятіи внѣшнихъ причинъ и условій. Здѣсь нѣтъ ограниченія закона причинности, такъ какъ подведеніе его подъ метафизическое понятіе истинно-сушаго или реального не исключаетъ и не ограничиваетъ того, чтобы всѣ *частныя* явленія объяснялись изъ частныхъ внѣшнихъ причинъ и условій. „Это предположеніе говоритъ въ общемъ и цѣломъ, что міръ не есть *сборное мѣсто*, на которомъ сходятся внѣшнія причины и обстоятельства, чтобы рождаютъ подлежащія нашему наблюденію явленія; онъ есть содержаніе опредѣленное въ себѣ или внутренно, такъ что явленіе, рождаемое внѣшними причинами, тѣмъ не менѣе носитъ на себѣ печать идеи, тѣмъ не менѣе можетъ быть разумно и цѣлесообразно“.

Если мы сообразимъ ту роль, которую играетъ въ материализмѣ понятіе атома, то можно думать, что въ немъ

осуществляется названная идея истинно-сущаго, но въ дѣйствительности вѣчность и неизмѣнность атомовъ гарантируетъ только постоянство и прочность извѣстнаго порядка въ мірѣ. „Но чтобы онъ существовалъ, чтобы зачался и завязался этотъ порядокъ, это не слѣдуетъ изъ природы атомовъ, потому что они вообще не имѣютъ природы въ смыслѣ производительнаго принципа (*natura naturans*)“. Поэтому для перехода къ метафизикѣ нужно одно изъ двухъ: или случай долженъ восполнить пассивную природу (*natura naturata*) атомовъ, или нужно истинно-сущее, которое способно къ внутреннему самораскрытію. Предположенія, которыя могутъ быть здѣсь высказаны, противорѣчили бы наукѣ, если бы они выдавались за непосредственныя и апріорныя познанія,—именно противъ этого и вооружалась критика Канта. Но онъ самъ принимаетъ идеи разума, какъ правила, требованія и задачи. Указанныя предположенія не должны претендовать на роль большую, чѣмъ быть правилами и требованіями ума, обращенными къ познанію. „И если бы философіи удалось развить эти предположенія въ ясную и точную систему, то она въ этой онтологіи имѣла бы для своихъ познаній о дѣйствительномъ мірѣ такой же органъ, какой данъ для естествознанія въ области чистой математики“.

Принимая все это во вниманіе, мы видимъ, такимъ образомъ, что и здѣсь матеріализмъ обнаруживаетъ свое коренное внутреннее противорѣчіе: онъ воодушевленъ идеей истинно-сущаго, но въ понятіи атома опредѣляетъ его такъ, что весь міръ и его судьбы должны быть объясняемы только изъ внѣшнихъ причинъ и условій. Если же онъ припишетъ атому внутреннюю силу, придающую ему творческую мощь, *natura naturans*, онъ вновь впадетъ въ противорѣчіе, такъ какъ на мѣсто механизма выдвинетъ динамизмъ, вмѣсто *абсолютнаго механизма* построитъ систему *абсолютнаго міра*.

Подводя итоги сказанному, мы видимъ, что ни одному изъ условій, при которыхъ матеріализмъ могъ бы оправдать

свой философскій смыслъ, онъ не удовлетворяетъ. Принципіальная критика, ведомая на почвѣ реалистической метафизики, обнаруживаетъ въ немъ несогласуемая внутреннія противорѣчія и несоотвѣтствіе между его задачами и средствами ихъ рѣшенія. Поэтому, если матеріализмъ имѣетъ какой-либо смыслъ и оправданіе, то, какъ объ этомъ мы уже знаемъ, они лежатъ въ области не философской, а исторической. Разсмотрѣнный въ историческомъ углѣ зрѣнія, матеріализмъ имѣетъ не только недостатки, но и свои заслуги. Чистый рационализмъ, Спиноза или Гегель, разрывалъ міръ являющейся дѣйствительности и истинно-сущаго, не оставляя мѣста для перехода отъ одного къ другому. Матеріализмъ уже въ лицѣ Фейербаха протестуетъ противъ этого презрѣнія къ индивидуальному *здѣсь и теперь*. Но этотъ протестъ не можетъ имѣть мѣста по отношенію къ новѣйшей философіи, представителями которой Юркевичъ считаетъ Гербарта, Бенеке, Шопенгауэра и Лотце. „Храмъ истины,—говоритъ онъ,—не можетъ быть созданъ, пока одни, какъ жрецы, ясно будутъ сознать идею божества, не зная при этомъ, какъ можетъ или должна эта идея опредѣлять образъ храма, его устройство, части и ихъ взаимное отношеніе, и пока другіе, какъ простые зодчіе, будутъ знать устройство отдѣльныхъ частей храма и лучшей для этого матеріаль, не имѣя этой безусловной идеи, которою опредѣляется окончательно какъ цѣлое зданіе, такъ и взаимное положеніе частей его“.

Новѣйшая реалистическая философія, по мнѣнію Юркевича, удовлетворяетъ требованіямъ, необходимымъ для созданія этого храма истины: „безусловное и реальное не суть для нея понятія тождественныя, но въ срединѣ между явленіемъ и его безусловнымъ содержаніемъ она признаетъ *вещи въ себѣ*, она признаетъ подлинное бытіе и тамъ, гдѣ еще нѣтъ бытія безусловнаго“. Другое ея отличительное качество, что она связываетъ разорванныя идеализмомъ части подлинно-сущаго и являющагося. Для этого требуется, чтобы дѣйствіе выводилось не аналитически изъ по-

нятія причины, а чтобы было признано условіе, которое общимъ обстоятельствамъ сообщало бы такое значеніе причинности, чтобы они могли производить все своеобразие явленій со всѣми его индивидуальными отличіями. Но такое условіе и заключается въ понятіи реального, которое полагается мышленіемъ тѣмъ рѣшительнѣе, чѣмъ выше мы поднимаемся отъ однообразія механической природы до органическихъ индивидовъ и до внутреннихъ измѣненій душевной жизни. Мы не апіорно строимъ будущія дѣйствія причинъ, а открываемъ и наблюдаемъ ихъ въ явленіяхъ эмпирической дѣйствительности. Такимъ образомъ, съ одной стороны, „различіе между явленіемъ и вещью въ себѣ признается здѣсь не метафизическимъ, а обозначаетъ только степень нашего познанія“, а съ другой стороны, въ реализмѣ соединяются противоположности идеалистическаго понятія внутренняго саморазвитія и матеріалистическаго представленія внѣшняго механизма. Но оно также отличается и отъ кантовскаго скептицизма, насколько признаетъ переходъ отъ внѣшне даннаго къ внутреннему, насколько раздѣляетъ положеніе Гербарта: *So viel Schein, so viel Sein.*

Матеріализмъ, поскольку онъ протестовалъ противъ идеализма, отрицающаго реальность бытія и утверждающаго одно чистое мышленіе, выступаетъ какъ защитникъ существенныхъ интересовъ человѣчества; поскольку онъ защищаетъ цѣнность научнаго знанія дѣйствительности, онъ можетъ считаться моментомъ въ реалистическомъ развитіи новѣйшей философіи, и этимъ признается его *условное* право на опредѣленное мѣсто въ цѣлостной мысли и мірѣ. „*Расширеніе философіи, какъ науки, далѣе тѣхъ узкихъ границъ, внутри которыхъ она была разрабатываема естествоиспытателями, составляетъ ту заслугу матеріализма, изъ которой легко могутъ быть выведены его другія заслуги. Идея абсолютной физики составляетъ тотъ основной его недостатокъ, изъ котораго могутъ быть изъяснены его другіе недостатки.*“ Это резюме еще разъ подчеркиваетъ основную мысль

Юркевича: материализмъ ставить себѣ метафизическую задачу, ищетъ рѣшить ее научно,—и то и другое должно только привѣтствовать, но обоснованіе философіи на частной наукѣ есть предпріятіе само по себѣ невыполнимое. Другими словами, Юркевичъ привѣтствуетъ материализмъ не во имя философіи, а во имя науки. Этимъ объясняется, что и вся его критика материализма опирается на противопоставленіе его реализму, который именно задачѣ научности удовлетворяетъ въ большей степени, чѣмъ материализмъ. Но такой подходъ къ проблемѣ долженъ вызвать уже нѣкоторое недоумѣніе: не странно ли, что *философъ* выступаетъ въ защиту *чистой научности*? Мы уже отмѣчали, что намъ слышится въ словахъ Юркевича другой тонъ, что въ его мысляхъ мы усматриваемъ еще другое скрытое теченіе, что, слѣдовательно, уясненіе цѣнности материализма съ точки зрѣнія реализма есть только „методъ“, приемъ, но дѣйствительная идея, воодушевляющая Юркевича, лежитъ въ *друмомъ мѣстѣ*. Въ чемъ же она?

Если бы Юркевичъ полагалъ эту идею, свой паѳосъ, въ самомъ реализмѣ, то къ чему ему, философу, нужно было такъ отстаивать именно научность реализма? Конечно, можно сказать, что реализмъ больше, чѣмъ научность, онъ есть и философія. Но Юркевичъ самъ даетъ указанія на то, чѣмъ могла бы быть система реализма въ своемъ совершенномъ философскомъ видѣ, и не трудно видѣть, что всего этого *для философа* мало. Онъ признаетъ, съ одной стороны, что метафизики, какъ опредѣленной системы знанія; не существуетъ, хотя есть система опредѣленныхъ задачъ; съ другой стороны, онъ какъ будто соглашается съ Кантомъ, что идеи не суть познанія, а только правила, требованія и задачи разума. И вполне согласно съ этими положеніями онъ утверждаетъ, что если бы философія развила свои предположенія, касающіяся объясняющей сущности въ систему, то „она въ этой онтологіи имѣла бы для своихъ познаній о дѣйствительномъ мѣрѣ такой же органъ, какой данъ для естествознанія въ области чистой математики“.

На этой мысли стоит остановиться, она очень интересна, хотя, на нашъ взглядъ, не доведена до конца. Основаніе нашего недоумѣнія мы можемъ связать съ понятіемъ *онтологіи*. Юркевичъ думаетъ, что возможныя предположенія онтологіи должны опираться на опытъ, и подчеркиваетъ, что въ области объясненій изъ сущности прежде всего опытно долженъ быть рѣшенъ одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ о наличности сущностей. Дѣйствительно, стоитъ только вспомнить борьбу витализма съ механизмомъ, съ одной стороны, и спиритуализма съ матеріализмомъ, съ другой стороны, чтобы увидѣть, что этотъ вопросъ не только труденъ самъ по себѣ, но что здѣсь присутствуетъ еще вопросъ о *конечномъ* опредѣленіи сущностей. Во всякомъ случаѣ, смыслъ онтологіи при такой постановкѣ вопроса таковъ, что, во-1-хъ, быть можетъ, слѣдовало бы говорить не объ онтологіи, а объ *онтологіяхъ*, а, во-2-хъ, такого рода онтологіи были бы знаніями, обогащающими насъ въ области отношеній фактовъ самой дѣйствительности. Какъ признаетъ самъ Юркевичъ, въ „условной области опыта“ примиряющее начало реализма приводитъ къ признанію синтетическаго характера этого познанія. Но если все это такъ, то непонятно, какъ знаніе самой дѣйствительности можетъ быть „органомъ“ этого знанія? По мысли Юркевича, это должна быть система задачъ, требованій, но если она хочетъ быть „органомъ“, системой задачъ, то она не можетъ обогащать нашего знанія дѣйствительности. Она будетъ, еще говоритъ Юркевичъ, тѣмъ же, что математика для естествознанія. Но математика именно и не даетъ для естествознанія познанія дѣйствительности, не обогащаетъ его въ этомъ смыслѣ. Такая *онтологія*,—уже непременно одна, а не нѣсколько,—не должна была бы опираться на „условную область опыта“, она должна была бы состоять не изъ синтетическихъ сужденій опыта, а изъ аналитическихъ сужденій по закону противорѣчія. Я не хочу этимъ сказать, что она вовсе не обогащала бы нашего знанія, но только, что это знаніе не было бы знаніемъ дѣйствительности *опыта*.

Я не вижу возможности примирить эти два понятія онтологіи,—матеріальныхъ или реальныхъ онтологій и формальной рациональной онтологіи,—въ одной формулѣ и объясняю себѣ эту неустойчивость Юркевича только тѣмъ, что его собственный паеосъ лежалъ вовсе не въ реализмѣ, между тѣмъ выставленная имъ формула, дѣйствительно, для реализма характерна. Другими словами, указанное нами смѣшеніе принадлежитъ не самому Юркевичу, а относится къ сущности онтологическаго реализма: какъ матеріализмъ въ своихъ нѣдрахъ несетъ противорѣчіе физики и метафизики, такъ реализмъ не преодолеваетъ въ онтологіи противорѣчія чистаго рационализма и дѣйствительнаго бытія. Смыслъ реализма, говоря вообще, въ томъ, что онъ задается цѣлью преодолѣть скептицизмъ Канта,—и Юркевичъ показываетъ, какимъ путемъ хочетъ достигнуть этого реализмъ, но суть самаго этого преодоленія въ томъ, что реализмъ стремится доказать,—вопреки Канту,—что мышленіе даетъ намъ знаніе. Но если метафизика ограничивается только системой правилъ и задачъ, то, 1, кантіанство можетъ быть очень удовлетворено такимъ выходомъ, такъ какъ оно соглашается признать за разумомъ способность правилъ, а 2, не видно, какъ эти „правила“ могутъ выходить за предѣлы опыта, а этимъ кантіанство также можетъ быть очень довольно, такъ какъ метафизическая дѣйствительность при такомъ положеніи вещей останется той же дѣйствительностью окружающаго насъ міра. Другими словами, по прямому смыслу реализма выходъ за предѣлы опыта для него долженъ обозначать выходъ за предѣлы *сѣйствительнаго* опыта, но всего только въ область *возможнаго* опыта.

Къ этому необходимо присоединить и еще одно принципиальное соображеніе. Допустимъ, что на основѣ опыта мы съ помощью мышленія, дѣйствительно, выйдемъ за предѣлы этого опыта, но можетъ ли реализмъ при *своихъ* способахъ доказательства утверждать, что съ тѣмъ вмѣстѣ мы познаемъ *все*, что выходитъ за сферу опыта. Всякаго рода

агностицизмъ можетъ быть къ лицу наукѣ, но съ нимъ философъ можетъ и не примириться. Приводя это соображеніе, я имѣю въ виду слѣдующее обстоятельство: реализмъ, желая преодолѣть Канта, преодолеваетъ его на его же почвѣ, какъ бы не замѣчаетъ, что она не безъ изъяна. У него разсудокъ противостоитъ чувственности, чувственность—разсудку, и изъ нихъ создается опытъ,—Канту показалось, что иныхъ источниковъ знанія не существуетъ. Вотъ этотъ догматъ цѣликомъ воспринимаетъ и реализмъ. Но если бы дѣло такъ обстояло, тогда послѣдовательнѣе было бы признать правильность кантовскаго скептицизма.

Но это не все. Скептицизмъ Канта есть почва въ высшей степени благопріятная именно для матеріализма, и притомъ матеріализма въ формѣ механистической, такъ какъ утвержденіе сверхъ-опытнаго міра, какъ міра *возможной* дѣйствительности, принуждало бы насъ *весь* міръ разсматривать исключительно какъ,—говоря словами Юркевича,—*„сборное мѣсто*, на которомъ сходятся внѣшнія причины и обстоятельства“. Вѣдь „предположеніе“ сущности оставалось бы *только предположеніемъ* и въ метафизикѣ играло бы роль правила, а не выраженія бытія.

Все это вмѣстѣ взятое побуждаетъ насъ думать, что оцѣнка матеріализма въ его отношеніи къ реализму была бы далеко не благопріятнымъ поводомъ для выраженія философскихъ взглядовъ, ищущихъ опоры не въ спорѣ о реальности, а въ принципахъ *всякаго* бытія. Предположеніе, что Юркевичъ, дѣйствительно, не удовлетворялся просто позиціей реализма, находитъ подтвержденіе и въ нѣкоторыхъ его собственныхъ замѣчаніяхъ. Какъ мы видѣли, онъ не хотѣлъ признать міръ *„сборнымъ мѣстомъ“* механическихъ причинъ, а усматривалъ въ немъ также „печать идеи“, разумности и цѣлесообразности. Но это уже есть нѣчто большее, чѣмъ простая дѣйствительность реализма. Откуда реализмъ, исходящій изъ условной области опыта, можетъ утверждать „разумность“ дѣйствительности? Идея и у Канта есть нѣчто третье по отношенію къ чувственности и раз-

судку,—если даже она даетъ только регулятивныя правила, только „какъ бы“ (als ob), то признаніе идеи задаетъ именно реализму особенно трудную задачу, такъ какъ реализмъ долженъ отвергать кантовскій *субъективизмъ*. Отвергнувъ же субъективизмъ, реализмъ вынужденъ считаться съ вопросомъ: какимъ образомъ это „какъ бы“ можетъ имѣть объективно-реальный смыслъ? Какой *опытъ* можетъ подсказать *объективно* это „какъ бы“? Какъ извѣстно, реализмъ въ лицѣ спиритуализма (напр., Бенеке) исходитъ иногда изъ распространительнаго примѣненія, по аналогіи, нашего внутренняго опыта. Но не говоря уже о томъ, что аналогія не есть надежный способъ умозаключенія, та „разумность“, какая такимъ образомъ устанавливается, опять-таки не выходитъ за предѣлы опытно даннаго, такъ какъ внутренній опытъ есть все же опытъ, и онъ не можетъ дать намъ той *разумной* мотивировки, которая укрѣпила бы въ безусловномъ его подлинное бытіе, какъ вещи въ себѣ. Въ этомъ пунктѣ такой реализмъ не отличается *принципально* отъ матеріализма или атомизма.

Ниже мы увидимъ, какой смыслъ придавалъ Юркевичъ *идеи*, здѣсь же прямо укажемъ на тѣ мысли, которыя даютъ намъ основаніе думать, что Юркевичъ не смотрѣлъ на реализмъ, какъ на послѣднее основаніе философіи, а сильно расширялъ понятіе послѣдней. Это расширеніе у него шло въ двухъ направленіяхъ, или, точнѣе, оно шло въ одномъ направленіи, но обнаруживается въ двухъ коррелятивныхъ сторонахъ. I, онъ повторяетъ, что различіе, сыгравшее такую роль въ философіи, вещи въ себѣ и явленія, есть различіе только *гносеологическое*, а не метафизическое. Другими словами, „вещь въ себѣ“, мнѣ кажется, въ смыслѣ выше разъясненномъ, есть просто „вещь“, т.-е. не „въ себѣ“, а въ эмпирической *дѣйствительности*. Съ этой точки зрѣнія выступаетъ въ новомъ свѣтѣ и его заявленіе, что „безусловное и реальное“ не тождественны, что вещь въ себѣ лежитъ „въ срединѣ“ между ними, что, слѣдовательно, хотя она есть уже „подлинное бытіе“, но еще бытіе не без-

условное. Гдѣ же оно и какъ мы къ нему приходимъ? 2, не только материализмъ, но и всю свою эпоху, слѣдовательно, и реализмъ въ его цѣломъ онъ характеризуетъ словами: „материализмъ выражаетъ, конечно, своеобразно и отчасти, характеръ и направленіе нашей эпохи, рефлексивной, стремящейся проникнуть свѣтомъ знанія все, что доселѣ было дорого для насъ именно своей непосредственностью, стремящейся все вывести, все изъяснить, все понять и въ развитіи формъ духовной жизни по возможности опираться на начала знанія, не предоставляя этого развитія непосредственнымъ и неяснымъ духовнымъ инстинктамъ или столь же безотчетнымъ, хотя часто и прекраснымъ, требованіямъ сердца“. Другими словами, нужно признать, что за предѣлами рациональнаго опыта есть еще нѣчто, что не можетъ быть охвачено чисто-научнымъ познаніемъ, и что, слѣдовательно, философія, если она не желаетъ сузить свои задачи научными рамками, должна принимать въ расчетъ и то, что по существу не подходитъ подъ науки и что, можетъ быть, даже не есть знаніе. Думается мнѣ, что не въ реализмъ самомъ по себѣ лежало философское вдохновеніе Юркевича, а именно въ этихъ его выхожденіяхъ за предѣлы не только дѣйствительной дѣйствительности, но и возможной, въ область, не исключающую, конечно, дѣйствительности, но осмысливающую ее въ ея относительномъ и условномъ бытіи, впервые поставляющую ее въ свѣтъ разумности и безусловной цѣлесообразности.

Не трудно видѣть, что оба названные коррелятивные момента—момента особаго источника знанія и особаго знанія, съ одной стороны, и моментъ требованія безусловнаго, какъ единый вопросъ, представляетъ собою одинъ изъ вопросовъ философскихъ *принциповъ*. Съ тѣхъ поръ, какъ Кантъ поднялъ эти вопросы, какъ вопросы *критики*, послѣдняя не перестаетъ играть для всякой философіи роль декартовскаго сомнѣнія. Отъ этого и всякая положительная философія должна или про себя пройти путь Канта, или вслухъ разсчитаться съ нимъ. Изъ анализа, которому Юркевичъ

подвергаетъ Канта, мы уже увидимъ его положительныя принципы, въ своемъ же первоисточникѣ они восходятъ къ Платону.

3. Принципы.

Какъ *положительные* принципы, они имѣютъ свою опору въ историческихъ традиціяхъ философіи, и въ высшей степени важно для характеристики философа, отъ кого онъ ведетъ свою философскую традицію. Трудно найти поэтому тему болѣе благопріятную для выясненія собственныхъ принциповъ, чѣмъ философія Платона, но трудно найти и болѣе благородную традицію для всей положительной философіи. Разумѣется, мы не можемъ входить здѣсь въ детали исключительно блестящей интерпретаціи, которую даетъ Юркевичъ Платону, равно какъ и въ детали его глубоко продуманнаго сравненія Канта съ Платономъ ¹⁾, а согласно нашему плану изложенія должны остановиться только на его общихъ мысляхъ, съ помощью которыхъ мы получимъ возможность уяснить принципы его философскаго міровоззрѣнія.

„Два и только два основныхъ убѣжденія возможны для духа, насколько онъ открываетъ свою дѣятельность въ познаніи и изученіи явленій“. По одному изъ нихъ духу доступно познаніе *самой истины*, по другому ему, какъ чело-вѣческому духу, доступно только пріобрѣтеніе *общегодныхъ свѣдѣній*. Понятіе явленія оставляетъ еще неопредѣленнымъ, есть ли это подобія и образы истиннаго бытія, феномены сущности, или они обусловлены формами чувственнаго созерцанія, феномены нашего сознанія. Первый взглядъ развитъ въ образцовомъ для всѣхъ временъ совершенствѣ Платономъ въ его ученіи о разумѣ и идеяхъ; второй—Кантомъ въ его ученіи объ опытѣ. „Первый находитъ воз-

¹⁾ *Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта*. (Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ собраніи Императорскаго Московскаго Университета 12-го января 1866 года.)

можнымъ знаніе *истины*, второй — только знаніе общегонное“.

Ученіе Платона о разумѣ, какъ общей и первоначальной истинѣ, въ которой принимаетъ участіе каждая наука, господствовало въ продолженіе тысячелѣтій до Канта. Видоизмѣненія, какія испытывало это ученіе со стороны Аристотеля или христіанскаго богословія, не затронули того убѣжденія, что есть общая формальная онтологическая истина чистаго разума и что каждая наука выполняетъ заключенныя въ ней требованія чистаго разума. Лейбницъ въ своемъ *nisi intellectus* и въ вѣчныхъ истинахъ еще разъ доказалъ существованіе первоначальной метафизики, лежащей въ основѣ всѣхъ наукъ и совпадающей съ идеями чистаго разума. „Это было послѣднее, но и самое блестящее развитіе платонической мысли о первоначальной истинѣ“. И только умственное направленіе новѣйшаго времени характеризуется тѣмъ, что философія этого времени начала свое развитіе не признаніемъ истины чистаго разума, а *критикой чистаго разума*. Геніальное сочиненіе Канта образуетъ рѣшительную противоположность съ тѣми сосредоточивающими знаніе началами, которыя господствовали отъ Платона до Лейбница включительно. Вся яркость этой противоположности выражается въ слѣдующихъ тезисахъ:

„Платонъ. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

Кантъ. Только видимое чувственное явленіе познаваемо.

Платонъ. Поле опыта есть область тѣней и грёзъ: только стремленіе разума въ міръ сверхчувственный есть стремленіе къ свѣту знанія.

Кантъ. Стремиться разумомъ въ міръ сверхчувственный—значитъ стремиться въ область тѣней и грёзъ; а дѣятельность въ области опыта есть стремленіе къ свѣту знанія.

Платонъ. Настоящее познаніе мы имѣемъ, когда движемся мышленіемъ отъ идей черезъ идеи къ идеямъ.

Кантъ. Настоящее познаніе мы имѣемъ, когда движемся мышленіемъ отъ воззрѣній черезъ воззрѣнія къ воззрѣніямъ.

Платонъ. Познаніе существа человѣческаго духа, его безсмертія и высшаго назначенія заслуживаетъ по преимуществу названія науки: это *царь-наука*.

Кантъ. Это не наука, а формальная *дисциплина*, предохраняющая отъ бесплодныхъ попытокъ утверждать что-либо о существѣ человѣческой души.

Платонъ. Познаніе истины возможно для чистаго разума.

Кантъ. Познаніе истины невозможно ни для чистаго разума, ни для разума, обогащеннаго опытами. Правда, что въ послѣднемъ случаѣ познаніе возможно; но это будетъ не познаніе истины, а только познаніе общегодное... Наука имѣетъ всѣ условія для того, чтобы сообщать намъ общегодныя свѣдѣнія, и ни одного условія для познанія истины.—Это удивительное ученіе примиряетъ Платона съ Протагоромъ и Лейбница съ Давидомъ Юмомъ, и оно-то составляетъ душу нашей науки и нашей культуры“.

Философія Канта одержала блестящую побѣду надъ реализмомъ общаго смысла и положительныхъ наукъ, по которымъ внѣшніе предметы отражаются со всѣми своими качествами, какъ образы въ зеркалѣ, но въ ученіи объ опытѣ самого Канта заключается такое содержаніе, которое не можетъ быть принято философией, направленной на самое истину. Сущность кантіанства составляетъ „такой всесторонній и грозный скептицизмъ, какой никогда еще не потрясалъ философіи“. Классическій аргументъ Сократа противъ скептицизма софистовъ заставляеть и Кантово ученіе вращаться въ безвыходномъ кругѣ, такъ что мы въ концѣ-концовъ должны различать между тѣмъ, что говоритъ философія Канта, и тѣмъ, что говоритъ самъ Кантъ: его скептическое ученіе о субъективной годности категорій и ихъ примѣняемости только къ явленіямъ опровергается его метафизическимъ ученіемъ объ опытѣ, какъ ученіемъ чистаго разума. Кантъ не выяснилъ себѣ, „что законы дѣятельности познающаго субъекта такъ же не суть законы субъективные, какъ законы движенія свѣта и массы не суть законы свѣтовые и массивные“; такимъ образомъ,

„онъ положилъ начало тому безпримѣрному въ исторіи направленію метафизики, для котораго законы дѣйствій познающаго субъекта суть вмѣстѣ произведенія этихъ дѣйствій познающаго субъекта, и слѣдствіе есть основаніе самого себя. Въ ученіи о безусловной основѣ міра это заблужденіе привело къ неслыханному доселѣ мнѣнію, что безусловное предпосылаетъ себѣ самого себя и есть для самого себя абсолютное *Primum*. Союзъ метафизики со скептицизмомъ перешелъ такимъ образомъ въ союзъ съ софистикой“. Въ самой „Критикѣ чистаго разума“ мнѣніемъ о субъективности категорій навязывается намъ невозможное убѣжденіе, что мы тѣмъ болѣе погружаемся въ область призраковъ, чѣмъ больше перерабатываемъ чувственно данный матеріаль по принципамъ разума. „Благодаря категоріямъ, мы перемѣщаемся изъ области истинно сущаго въ область кажущагося и призрачнаго“.

Рѣзкая противоположность между этимъ ученіемъ и ученіемъ Платона очевидна. Платонъ видѣлъ въ идеяхъ не функціи познающаго субъекта, а истину самого разума. Функціи разсудка, по Канту, состоятъ въ томъ, что категорія объединяетъ данныя чувственнаго воззрѣнія, но можетъ ли удовлетвориться этимъ разумъ? Подлинно ли онъ стремится только къ этому объединенію? Юркевичъ отвѣчаетъ на это категорическимъ *нѣтъ*: разумъ удовлетворяется не этимъ существующимъ единствомъ, а только *истиной* сужденія. Философія Платона сообразно этому и ставила свой вопросъ: соотвѣтствуютъ ли вещи, данныя въ человѣческомъ опытѣ, требованіямъ истины? И если мы обратимся къ центральному пункту „Критики“ Канта, на которомъ держится все его ученіе о категоріяхъ и въ которомъ утверждается тождество функцій сознанія, подводящаго чувственныя данныя подъ категоріи, къ его *я мыслю*, сопровождающему эти функціи, мы встрѣтимся съ тѣмъ же противоположеніемъ Канта и Платона. Не къ „я мыслю“ относимъ мы наше сужденіе, не къ сознанію *я*, а къ первоначальному и неизмѣняемому сознанію *истины*.

Мы бы сказали, къ предметному сознанию и смысловому, какъ показываетъ примѣръ, приводимый Юркевичемъ: „Въ сужденіи: земля шарообразна, нѣтъ и слѣдовъ его отношенія къ *я*—ни къ эмпирическому, ни къ чистому, но оно находится въ необходимомъ отношеніи къ истинѣ“. Поэтому совершенно неосновательны утвержденія Канта, будто предметы даны намъ черезъ чувственность или могутъ быть даны понятіямъ не иначе, какъ въ воззрѣніи, и, наконецъ, что чувственность реализуетъ разумъ. „Всѣ эти положенія слѣдуетъ превратить: чрезъ чувственность даны намъ психологическіе миражи, а предметы даны намъ только черезъ разумъ; для чувственности предметъ можетъ быть данъ только черезъ понятія; наконецъ, и въ особенности разумъ реализуетъ чувственность“. Или то же самое другими словами: „Предметы посредствомъ чувственности *не даны*, а, такъ сказать, *заданы* разуму. Своими возбужденіями она даетъ разуму задачи, и рѣшеніе этихъ задачъ, сообразное съ содержаніемъ идей, есть мѣсто родины предметнаго міра“. Канту повредило, по мнѣнію Юркевича, то, что за исходный пунктъ изслѣдованія онъ не взялъ платоновскую „наикрѣпчайшую истину, которая есть начало тожества и общее понятіе“, а вмѣсто этого обратился къ изслѣдованію болѣе отдаленныхъ и производныхъ категорій мышленія. Если бы Кантъ пошелъ этимъ путемъ, онъ долженъ былъ бы вмѣстѣ съ Платономъ признать, что намъ только *кажется*, что мы встрѣчаемъ предметъ въ опытѣ, на самомъ дѣлѣ, предметъ познанія, всякаго познанія, всегда есть единое и сверхчувственное. Образъ чувственности можетъ мѣняться до безконечности, но „самый предметъ мы мыслимъ какъ то же самое, какъ единое и равное самому себѣ“. Только то, что, по словамъ Платона, всегда *есть то же самое и такимъ же образомъ*, есть истинный предметъ познанія.

Исходя изъ этой основной наикрѣпчайшей (ἐξ ἄφωμενέστατον) истины, можно показать, какъ черезъ нее измѣняется личность другихъ категорій нашего разума. Поэтому

Кантъ совершалъ большую ошибку, считая эту наличность далѣе неизъяснимымъ фактомъ. „Задача онтологіи и состоитъ именно въ томъ, чтобы изъяснить эти, повидимому, прирожденныя формы“,—категоріи, напр., субстанціи и причинности вытекаютъ непосредственно изъ безусловной истины разума и вовсе не имѣютъ того фаталистическаго существованія, изъясненіе котораго нужно было бы искать въ творческой волѣ. Научное естествознаніе можетъ остановиться передъ немногими такими конечными фактами, предоставляя ихъ изъясненіе безотчетной вѣрѣ, но философія въ идеяхъ разума располагаетъ самой свѣтлой и первоначальной истиной, которая, по ученію Платона, не можетъ быть сотворена никакимъ могуществомъ. Кантъ не видѣлъ пути къ истинно сущему, потому что онъ приписывалъ категоріямъ имманентное примѣненіе, которое дѣлаетъ возможнымъ опытъ, и упускалъ изъ виду отмѣченное уже Платономъ ихъ рефлексивное примѣненіе, которое дѣлаетъ возможнымъ критику самихъ формъ опыта, направляющуюся по вопросу: соотвѣтствуютъ ли опыты, которыхъ возможность условлена категоріями, смыслу этихъ категорій? Въ сущности ни одно изъ опредѣленій Канта въ его ученіи объ опытѣ не отвергаетъ возможности метафизики сверхчувственнаго, которая возникаетъ изъ этой критики разума надъ формами опыта, но Кантъ считаетъ предметомъ только феноменальный предметъ чувственности и такимъ образомъ не въ состояніи разрѣшить ни одной проблемы метафизики. Между тѣмъ всѣ ея задачи сводятся къ одной: „изъяснить и понять наши опыты такъ, чтобы для разума *данъ былъ предметъ*“. Но поскольку сознательная рефлексія подвергаетъ критикѣ явленія вещей и ищетъ того, что могло бы быть удержано чистымъ разумомъ, какъ его предметъ, постольку у насъ возникаетъ познаніе самой сущности вещей.

Изложенныя мысли Юркевича поразительны по своей законченности, продуманности и подлинной философичности. Онѣ были высказаны 48 лѣтъ тому назадъ, но до ка-

кой степени и по смыслу и даже терминологически онъ напоминаютъ нѣкоторые выводы современной намъ философіи. Это не удивить насъ, если мы примемъ во вниманіе, что философской опорой Юркевича былъ платонизмъ, а оселкомъ, на которомъ такъ тонко отточились его мысли, была Критика Канта. Тотъ фактъ, что послѣднее пятидесятилѣтіе философская мысль тѣмъ не менѣе билась въ тискахъ кантіанства, свидѣтельствуеетъ только, что расчетъ съ философіей Канта долженъ былъ быть дѣломъ не только индивидуальнымъ, но общимъ. Нужно было вновь и всѣмъ пройти школу Канта, чтобы до конца вскрыть несостоятельность его отрицательной философіи въ дѣломъ, чтобы въ ней самой найти все, что можетъ примирить ее съ традиціей подлинно положительной философіи, и чтобы наконецъ, на почвѣ этой традиціи, восходящей всегда къ Платону, найти новые выходы и пути. Юркевичъ какъ бы предвидѣлъ возможность реставраціи Канта и то, какое мѣсто займетъ ученіе Канта вновь, и прежде чѣмъ началось общее отступленіе на позиціи Канта, онъ сумѣлъ оцѣнить ихъ въ ихъ подлинномъ философскомъ значеніи. Повторяю, у Юркевича это было дѣломъ индивидуальнымъ, но тѣмъ большей признательностью мы обязаны ему теперь, когда его идеи входятъ въ общее сознаніе положительной философіи. Юркевичъ умѣлъ отдать должное своей современности, и тѣмъ съ большимъ сознаніемъ исполняемаго долга должны мы стремиться къ тому, чтобы показать, что его идеи въ исторіи нашей мысли не остались безплодными.

Но чѣмъ выше мы цѣнимъ глубину и силу философскаго генія Юркевича, сколько онъ сказалъ о себѣ въ намѣченныхъ такимъ образомъ *принципахъ*, тѣмъ менѣе мы опасаемся уронить ихъ значеніе указаніемъ на ту сторону философіи Юркевича, которая, кажется намъ, не стоитъ на одномъ уровнѣ съ его принципами. Мы отмѣтили уже неясности защищаемаго имъ „реализма“, сопоставленіе этого реализма съ принципами вызываетъ еще больше не-

доумѣній: какъ можетъ быть соединимо съ этими принципами то въ себѣ противорѣчивое ученіе реализма? У Юркевича образуются какъ бы ступени въ построеніи нашего знанія: явленіе, реальное бытіе и безусловное. Но переходъ съ одной ступени на другую или остается столь же труднымъ, какъ и въ томъ случаѣ, когда все предметное знаніе разрывается теоріей на двѣ части, или этимъ переходомъ каждая ступень такъ связывается съ другою, что всякая принципиальная разница между ними стирается. Во всякомъ случаѣ и при изложеніи принциповъ ретенція реализма у Юркевича остается достаточно сильной, чтобы помѣшать ему довести свои идеи до конца. Между тѣмъ вопросомъ объ „идеѣ“, какъ философскомъ принципѣ и источникѣ познанія безусловнаго, Юркевичъ интересовался прежде всего, и ему всецѣло посвящена *первая* изъ его статей. Она носитъ скорѣе программный характеръ и также не даетъ ему повода высказаться до конца, но все же, какъ увидимъ, она вскрываетъ направляющую тенденцію его міровоззрѣнія ¹⁾. Въ общемъ же литературное наслѣдство Юркевича слишкомъ невелико по объему, чтобы можно было рассчитывать найти въ немъ исчерпывающіе отвѣты на всѣ затронутыя имъ темы. Вл. Соловьевъ писалъ: „Какъ и большая часть русскихъ даровитыхъ людей, онъ не считалъ нужнымъ и возможнымъ давать полное внѣшнее выраженіе всему своему умственному содержанію, выворачивать его наружу напоказъ, онъ не хотѣлъ перевести себя въ книгу, превратить все свое духовное существо въ публичную собственность. Однако и изъ того, что имъ оставлено, достаточно видно, что мы имѣемъ дѣло съ умомъ сильнымъ и самостоятельнымъ“.

Повидимому, слѣдовало бы ограничиться признаніемъ этой характеристики. Но для большаго освѣщенія его философіи въ цѣломъ мы скажемъ нѣсколько словъ о наибо-

¹⁾ Вл. Соловьевъ (I. с. стр. 163) ошибался, считая, что его первымъ напечатаннымъ трудомъ была статья о „Сердце“, — „Идея“ была напечатана въ 1859 г., а „Сердце“ въ 1860 г.

лѣе замѣтныхъ вліяніяхъ, которыя пришлось испытать Юркевичу.

Юркевичъ выступилъ, — быть можетъ, не безъ вліянія Шопенгауэра, — какъ рѣшительный противникъ панлогизма и узко-раціональныхъ тенденцій нѣмецкаго идеализма, тутъ онъ и примыкаетъ къ современному ему реализму, какъ реакціи противъ панлогистическихъ тенденцій идеализма, — съ этой позиціи онъ умѣетъ найти цѣнное и въ матеріализмѣ. Почему онъ выбралъ терминъ „реализмъ“ для обозначенія этого направленія, въ то время какъ самъ не разъ, вовсе не специфицируя этого термина, отзывается о реализмѣ отрицательно? Не имѣлъ ли онъ въ виду Гербарта, пользуясь этимъ терминомъ въ благопріятномъ для него смыслѣ? Почему онъ открыто не говоритъ о спиритуализмѣ, хотя во многомъ онъ, повидимому, симпатизируетъ Бенеке? На эти вопросы мы затрудняемся отвѣтить. Остается только фактъ: когда онъ говоритъ противъ идеализма и матеріализма, онъ становится на почву реализма, но когда онъ доходитъ до породившей идеализмъ критики Канта, онъ становится на почву Платона, послѣднее завершеніе котораго видитъ въ до-кантовской философіи Лейбница.

Намъ остается обратить вниманіе еще на одно обстоятельство. Среди современниковъ, оказавшихъ вліяніе на Юркевича, былъ Лотце. Онъ въ наименьшей степени рвалъ съ традиціями Платона и Лейбница, но онъ же и въ наибольшей степени удовлетворялъ тѣмъ требованіямъ „научности“ реалистической метафизики, о которой говорилъ Юркевичъ. Я думаю, что вліяніе Лотце на Юркевича было еще шире, я думаю, что и основную идею интерпретаціи Платона Юркевичъ выработалъ подъ вліяніемъ Лотце. Лотце еще недостаточно оцѣненъ, и въ современныхъ философскихъ спорахъ онъ будетъ еще играть немалую роль, но важно отмѣтить, что въ своемъ положительномъ ученіи онъ остановился приблизительно на томъ же пунктѣ, что и Юркевичъ. И оба, я думаю, оста-

зовились потому, что съ этого пункта открывается очень заманчивый видъ на философскія области, окаймляющія прямой путь *теоретической философіи*. Каждый изъ нихъ по своему увидѣлъ подлинный *домъ философіи* въ чарующемъ величій окружающихъ ее теоретическій путь нравственныхъ горизонтовъ. Во имя долгаго они произнесли, быть можетъ, свои лучшія слова, но дальнѣйшее углубленіе по разъ начатому пути должно было прекратиться. Последнее десятилѣтіе своей жизни Юркевичъ посвящаетъ литературной дѣятельности по вопросамъ педагогики ¹⁾,—это не простое вліяніе Бенеке, а, я думаю, здѣсь есть и *внутреннее* объясненіе такого перехода, но *всегда* его вдохновляла *цѣльная философія*, и притомъ именно по причинѣ завершающихъ ее моментовъ *нравственнаго* достоинства. Именно устремленіе Юркевича въ эту сторону, на нашъ взглядъ, до извѣстной степени объясняетъ внутреннюю незавершенность его теоретическихъ взглядовъ. Нравственное, „практическое“, имѣло для него значеніе не только пріоритета интереса и важности, но заставляло его рѣшать и теоретическія проблемы философіи, ставя всегда передъ его умственнымъ взоромъ собственныя требованія.

4. Идея.

Мы еще разъ должны вернуться къ развитію принциповъ Юркевича для того, чтобы точнѣ прослѣдить, гдѣ нарушается ихъ цѣльность и гдѣ, согласно сказанному, врываются новые мотивы. Основнымъ принципомъ, наикрѣпчайшей истиной, по Платону, для Юркевича служить начало предметнаго тождества и выражающее его общее понятіе, но уже изъ установленія этой корреляціи само

¹⁾ Педагогическія идеи Юркевича также представляютъ большой интересъ и также должны быть возстановлены въ нашей памяти.—Быть можетъ, среди причинъ, побудившихъ Юркевича конецъ своей жизни посвятить исключительно теоретической и практической педагогикѣ, было, съ одной стороны, вліяніе общихъ настроеній времени, а съ другой стороны, разочарованіе въ успѣшности распространенія въ ту пору серьезныхъ философскихъ идей.

собою возникаетъ рядъ проблемъ, развитіе которыхъ должно повести къ *системъ* принциповъ и системъ философіи. Философія тѣмъ и отличается отъ спеціальнаго знанія, что она рефлексируетъ по поводу собственнаго пути, поэтому, она никогда не довольствуется утвержденіями, но должна еще показать, *какъ мы къ нимъ приходимъ*. Въ этомъ отношеніи особенно большія и многочисленныя затрудненія для философіи всегда возникали при вопросѣ о роли общихъ понятій и источникахъ того убѣжденія, по которому въ нихъ дѣйствительно выражается „то же“, запечатлѣвающее въ нихъ самое предметную истину. Для нашихъ цѣлей мы можемъ формулировать вопросъ уже и опредѣленнѣе: какимъ образомъ общее понятіе, будучи понятіемъ отвлеченнымъ, можетъ служить принципомъ предметнаго философскаго, т.-е. конкретнаго, вѣдѣнія? Мы можемъ этотъ вопросъ специфицировать еще больше, давъ ему слѣдующее разъясненіе. Говоря объ отвлеченной логической мысли, мы говоримъ объ особой присущей ей *формальной истинѣ*, но очевидно, что претендовать на *полное* выраженіе истины формальная правильность нашихъ логическихъ построеній могла бы только при допущеніи крайняго рачіонализма или панлогизма. Принципы Юркевича не допускаютъ такой крайности,—какъ же на основаніи этихъ принциповъ получается подлинная истина, и какъ возникаетъ расхожденіе между нею и формальной правильностью логическаго мышленія?

Юркевичъ склоненъ приписывать это расхожденіе не положительной природѣ разума, а его несовершенствамъ и ограниченности; самъ по себѣ въ своей отрѣшенной всеобщности разумъ есть разумнѣе истины и правильность мыслей есть непосредственная ихъ истина. Представленіе измѣнчиво, потому что оно—фактъ индивидуальнаго мышленія и зависитъ отъ состояній субъекта; идеи, напротивъ, есть неизмѣняемый образецъ для всего, что дано въ опытѣ и представленіяхъ. Не онѣ опредѣляются творчествомъ субъекта, а дѣйствія и творчество субъекта опредѣляются идеями. „Истины нельзя ни сотворить, ни изобреѣсти: ей

свойственно вѣчное *есть*, и мышленіе лица есть только стремленіе познать идею“. Идея есть предикатъ къ познаваемой вещи, какъ субъекту; иначе субъектъ не мыслится и не есть; сущность вещи состоитъ въ предикатѣ или идеяхъ, которымъ она причастна. Субъектъ сужденія представляетъ видимыя и случайныя вещи чувственнаго міра, предикатъ—одинъ, простой, общій и неизмѣнный предметъ разума. Такъ какъ въ каждомъ предметѣ опыта только „часть“ идеи, онъ только „подобенъ“ ей, а не тождественъ, то идея есть то, чѣмъ *долженъ* быть предметъ, идеаль и прообразъ для его развитія. Вотъ почему „ученіе о безусловныхъ вещахъ, напр., объ атомахъ, или вообще о такихъ безусловныхъ субъектахъ, которые есть какъ бы по естественному, первобытному, слѣдовательно, ничѣмъ неоправданному праву и которымъ свойственно бытіе само по себѣ не мотивированное требованіями истины,—такое ученіе реализма не можетъ быть допущено въ системѣ разума“.

Силлогизмъ, къ которому мы прибѣгаемъ въ нашемъ опытномъ знаніи, движется въ области эмпирической и поэтому не можетъ быть путемъ познанія истины; для нея должна быть другая форма, которую мы и находимъ въ спекулятивномъ мышленіи Платона. Эта форма покоится исключительно на принципѣ тождества и видитъ въ идеяхъ особый видъ основаній, отличный отъ основаній матеріальнаго міра. Это основаніе, или причина того, почему вещь есть такая, а не иная, опредѣляется изъ общенія вещи съ идеей. Что изъ общаго понятія осуществляется вещью, можно узнать только изъ систематическаго раздѣленія понятій на виды, на виды видовъ и т. д. „Тогда какъ въ силлогизмѣ требуется *подводить* низшее понятіе подъ высшее, въ спекулятивной методѣ предполагается непосредственное развитіе понятія до тѣхъ формъ, которыя даны на вещахъ или въ вещахъ и которыхъ фактическое существованіе будетъ такимъ образомъ превращено въ разумное; или то, что есть, будетъ изъяснено изъ того, что

должно быть по требованію идеи“. Весь дух спекулятивнаго метода состоитъ въ убѣжденіи, что дѣйствительное опредѣляется мыслимымъ, но здѣсь нѣтъ того страннаго ученія, что идея сама себя осуществляетъ, что она есть свой собственный исполнитель въ мірѣ явленій. „Вѣчная истина не есть сила (*она трости сокрушенной не преломитѣ*), она есть истина, и этимъ исчерпывается все ея бытіе: *essentia ejus involvit ejus existentiam*; потокъ вещей повинуется ея требованіямъ вслѣдствіе предопредѣленія творческой воли, которая полагаетъ этотъ міръ, какъ исполнительную власть по отношенію къ идеѣ, какъ власти законодательной“.

Этими замѣчаніями о понятіи, сужденіи и силлогизмѣ опредѣляется формальное значеніе идеи, но какъ мы приходимъ къ тому, чтобы и въ содержаніяхъ идей видѣть сущность вещей, опредѣляющую ихъ бытіе и свойства?

По ученію Платона, идея есть само истинно сущее. Но какъ понимать это? Вопреки реализму, мы не можемъ „существовать“, „есть“ по отношенію къ идеѣ понимать въ смыслѣ того способа бытія, какой присущъ дѣйствующимъ и страдающимъ вещамъ или живымъ субъектамъ съ ихъ индивидуальной судьбой. Идеямъ присуще бытіе идеальное, и оно состоитъ единственно въ ихъ истинѣ. Идея не есть субстанціальное и дѣйствительное, а есть только мыслимое (*νοητόν*), она есть образцовая форма дѣйствительности, но не сама дѣйствительность. Поэтому, также вопреки идеализму, хотя идеи суть *общее*, и постоянное и неизмѣнное бытіе принадлежит *общему*, тѣмъ не менѣ Платону не принадлежитъ мысль, что общее *есть то, что суть собственно вещи*. Поэтому бытіе дѣйствительныхъ и страдающихъ живыхъ существъ Божественнаго творчества есть безусловное положеніе, которое не исчерпывается ихъ познаваемостью. Мы должны различать поэтому три метафизическихъ сферы бытія: царство идей или вѣчной истины, *наименальное*, царство разумныхъ существъ, *реальное*, и призрачное существованіе тѣлеснаго, *феноменальное*. Та-

кимъ образомъ становится ясно, что чисто-діалектическимъ путемъ мы не выведемъ индивидуальной жизненности,— какъ въ естествознаніи, такъ и въ философіи только путемъ изслѣдованія и индукціи, а не изъ апріорныхъ началъ могутъ быть получены факты, которые потому именно и суть факты, что въ ихъ содержаніи есть нѣчто несводимое на идеи разума. „Бытіе разумныхъ и живыхъ существъ есть неожиданный для діалектическаго мышленія *даръ* благого существа“. Если бы система идей была вполнѣ прозрачна для нашего разума, тѣмъ не менѣ бытіе индивидуальных, живыхъ и разумныхъ существъ представлялось бы намъ, какъ непонятная судьба, „и откровеніе, содержащееся въ идеяхъ о томъ, что есть, оставляло бы насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно того, кто есть. Только непосредственное, неискоренимо присущее духу сознаніе добра,—эта идея добра наипростѣйшая и наипонятнѣйшая, самая первобытная въ духѣ проливаетъ неожиданный свѣтъ на эту сторону міросозерцанія, открываемую средствами индукціи. *То, что можетъ быть (идея), переходитъ въ то, что есть (дѣйствительность) посредствомъ того, что должно быть (τὸ ἀγαθόν)*“.

Такимъ образомъ, мы получаемъ отвѣтъ на вопросъ о *содержаніи* идеи: въ явленіи все приходитъ и уходитъ, вещь вѣчно мѣняетъ свои признаки, но это именно и указываетъ, что въ явленіи вовсе не выражается, что такое вещь. Только порядокъ, правильность и единство въ примѣненіи указываютъ на равную самой себѣ дѣйствительность, которая *по содержанію* есть благо или цѣль вещи.

Можемъ ли мы удовлетвориться этимъ отвѣтомъ? Мы не будемъ касаться вопроса, насколько этотъ выводъ, какъ интерпретація Платона, соотвѣтствуетъ, дѣйствительно, мыслямъ послѣдняго, мы беремъ все изложенное, какъ собственное пониманіе идеи у Юркевича. И тутъ мы прежде всего встрѣчаемъ затрудненіе въ его трихотоміи: какъ раньше намъ осталось неяснымъ, какъ можно построить второй реальный міръ внѣ феноменальной дѣйствительно-

сти, такъ теперь остается неяснымъ, какъ понимаетъ Юркевичъ „переходъ“ отъ реальнаго къ безусловному? Для него, дѣйствительно, міръ живыхъ существъ представляетъ не только *задачу*, но загадку,—„даръ благого существа“. Какъ будто можно остановиться на этомъ, какъ будто это *последній* фактъ, какъ будто не можетъ зародиться сомнѣнія въ *смыслъ* этого „дара“! Достаточно зародиться въ душѣ человѣка самому маленькому сомнѣнію, достаточно изрѣчь безумцу въ сердцѣ своемъ: „безсмысленный даръ“, чтобы отворотить насъ вовсе отъ философіи и попытаться, по крайней мѣрѣ, вернуть даръ Дарящему.

Это — не единственное недоумѣніе, которое вызываетъ выходъ, предложенный Юркевичемъ. Здѣсь много непонятнаго: въ какомъ мірѣ, или „сферѣ“, или „царствѣ“ помѣщается самъ „дарящій“, другъ онъ намъ со своими предписаніями нравственнаго порядка или врагъ, и т. п. Немало здѣсь и чисто-теоретическихъ затрудненій, но о нихъ мы умолчимъ, пока не получимъ отвѣта на вопросъ, какъ мы приходимъ къ такому содержанію идей, а обратимся къ совокупности названныхъ идей, которыя всѣ объединяются идеей *нравственнаго долженствованія*.

Какъ мы указывали, здѣсь Юркевичъ достигъ того же пункта, дальше котораго не двинулся и Лотце. Здѣсь у Юркевича то же лотцеанство съ его доктриной телеологическаго идеализма. Но какими бы достоинствами ни обладало это ученіе, одинъ упрекъ ему всегда можно сдѣлать: въ рѣшительный моментъ оно уступаетъ позиціи, уходитъ въ сторону со своего пути. Какъ увидимъ ниже, Юркевичъ самъ наповаль убиваетъ идею подчиненія свободной дѣятельности закону долженствованія очень простымъ, но вѣскимъ замѣчаніемъ. По поводу разумнаго предписанія нравственнаго долженствованія онъ замѣчаетъ, что такое предписаніе, „командованіе“, необходимо предполагаетъ „не мертвый трупъ“, а „живого человѣка“, и что „*долженъ*“ говорить только о предполагаемыхъ, но неосуществленныхъ дѣлахъ, совершенно не затрогивая даже вопроса о томъ,

есть ли у меня силы на выполнѣніе предъявляемаго мнѣ требованія. Но вѣдь буквально то же самое приложимо къ „должень“ и въ сферѣ теоретической. Какой смыслъ имѣеть это „должень“, если мы не знаемъ подлинныхъ „силъ“ разума, его природы и сущности, по отношенію къ которой всякое „должень“ можетъ являться вещью посторонней, чуждой и неприемлемой? Ставка на мораль въ теоретической философіи—всегда игра *va banque*, но игра безумная,—въ ней проигрышъ обезпеченъ! Разъ теоретической философіи нужно апеллировать къ нравственности, ей лучше прекратить свое существованіе, ибо, если она не можетъ быть по ту сторону добра и зла, то она вообще не можетъ быть. Вкушеніемъ плодовъ отъ древа познанія добра и зла человѣкъ самъ поставилъ и ставитъ себя въ здѣшній міръ; нужно ли спастись изъ него,—это другой вопросъ, но *если* нужно спастись и спасти міръ, то нужно оправдаться и его оправдать. Философія, которая для этого оправданія обращается къ благамъ самого міра, есть робкая философія, а въ другихъ мірахъ этихъ благъ, можетъ быть, вовсе нѣтъ, потому что только тѣмъ существамъ, которыя Юркевичъ называетъ дѣйствующими и страдающими, живыми и разумными, только имъ нужны и блага и благо,—больше никому. Философія или должна итти собственнымъ путемъ, или у нея нѣтъ путей. Юркевичъ самъ колеблется, по какому же пути ее вести? То онъ толкалъ ее на путь знанія дѣйствительнаго бытія, на путь специальныхъ наукъ, теперъ онъ толкаетъ ее на путь *вѣры*. И мы должны еще нѣсколько остановиться на его теоретическихъ соображеніяхъ, чтобы въ отвѣтъ на вопросъ, какъ мы приходимъ къ идеямъ, получить и разъясненіе того, какъ онъ толкаетъ философію на не-философскій путь *вѣры*.

Вопросъ о томъ, какъ мы приходимъ къ идеѣ, есть вопросъ, такъ сказать, „логики“ и „методологіи“ идеи, съ одной стороны, теоріи познанія, т.-е. психологіи, съ другой стороны. Сообразно этому можно говорить о формальномъ

значеніи идеи и ея познавательномъ значеніи по содержанію, тогда вопросъ о ея метафизическомъ содержаніи, которое должно служить къ расширенію нашего знанія, предстанетъ передъ нами, какъ новый еще вопросъ. Юркевичъ, какъ мы видѣли, признаетъ вмѣстѣ съ Платономъ формальное значеніе идеи, какъ понятія. Но въ то же время онъ считаетъ, что заключающаяся въ каждомъ эмпирическомъ понятіи мысль объ общемъ и единомъ есть метафизическая истина. Онъ допускаетъ, что понятіе составляется изъ суммы признаковъ наблюдаемаго явленія, но это не значить, что идея въ немъ исчерпывается этой суммой. „Общее само по себѣ есть мысль разума, есть метафизическая истина“. Понятіе черезъ это относится не къ кругу нашихъ опытовъ, а къ самой природѣ вещей; „опыты только условливаютъ возможность происхожденія его въ субъектѣ; а истина, познанная въ немъ, есть принадлежность чистаго разума, или разумѣніе самой природы вещей“. То *единое*, что въ понятіи обнимаетъ сумму признаковъ вещи, остается для опыта и формальной логики пустымъ требованіемъ единства, тогда какъ въ философіи оно заполняется, и здѣсь „идеи суть откровенія высшей сущности вещей“ упомянутого уже блага.

Послѣднее мы подвергли сомнѣнію, но если допустить вообще, что въ идеяхъ открывается метафизически высшая сущность вещей, то одно въ дальнѣйшемъ мы должны исключить: возможность подчинить это „откровеніе“ нашей логикѣ, которая, невзирая на всю свою формальность, все же остается только логикой выраженія и, слѣдовательно, понятія. Между тѣмъ Юркевичъ считаетъ, что идея есть *предположеніе*, которое ученый принимаетъ, какъ безспорное, „вообще идеи, — говоритъ онъ, — какъ начала науки положительной, суть гипотезы, которыхъ основанія она не указываетъ“. Философія, напротивъ, разсматриваетъ ихъ, какъ дѣйствительныя гипотезы, и возвышается отъ нихъ до „начала *непредполагаемаго*, до начала всего“.

Здѣсь—явная антиномія: идеи суть откровенія высшей

сущности, т.-е. „начала *непредполагаемаго*“, и идеи суть гипотезы, ищущія обоснованія въ началѣ *непредполагаемомъ*. Какъ это ни странно, но здѣсь Юркевичъ рѣшительно поддался вліянію Канта. Кантъ былъ совершенно правъ, отвергая за идеей самой по себѣ конститутивно-логическое значеніе и демонстрируя антиноміи, которыя возникаютъ вслѣдствіе примѣненія разсудочной логики къ идеямъ разума, но Кантъ ничего не сдѣлалъ для *идеализма*, такъ какъ, отказавъ идеямъ разума въ *логическомъ* конститутивномъ значеніи, онъ отнялъ у нихъ *всякое* конститутивное значеніе. Обезславивъ разумъ лишеніемъ аттестата зрѣлости, Кантъ успѣшилъ выдать ему свидѣтельство о нравственной благонадежности и пришелъ къ мысли о міровой добропорядочности, какъ содержанію метафизики. Но, съ другой стороны, Кантъ не замѣтилъ, что, оставляя за разумомъ регулятивныя функціи, онъ тѣмъ самымъ подчинялъ его логикѣ, отчего и получилась такая всемірная нелѣпость, какъ три взаимно исключаютшихъ Критики у одного автора! Непонятнымъ образомъ, на нашъ взглядъ, Юркевичъ, послѣ того, какъ онъ совершенно ясно показалъ, что идеи, какъ продуктъ спекуляціи, не вмѣщаются даже въ силлогизмъ, теперь утверждаетъ, что онѣ—гипотезы. Но спрашивается, откуда мы приобрѣтемъ новое знаніе „началъ *непредполагаемыхъ*“, чтобы обосновать свои гипотезы? Последняго шага, который оставалось сдѣлать Юркевичу, признать, что умозрѣніе есть умо-зрѣніе, а не умо-заключеніе, онъ не дѣлаетъ или, точнѣе, не переводитъ всего ученія объ идеяхъ на твердую почву идеальной интуиціи, хотя онъ очень приближается къ этому, оперируя съ идеями Платона. Въ то же время онъ явно не признаетъ разсудочную логику достаточнымъ орудіемъ для познанія безусловнаго,—отсюда вытекаетъ его компромиссъ знанія съ вѣрой.

Чтобы уловить этотъ переходъ къ вѣрѣ, необходимо остановиться еще на его гносеологическомъ ученіи объ идеяхъ ¹⁾.

¹⁾ *Идея.*

Въ *представленіи*, образуемомъ въ силу субъективныхъ ассоціацій, мы получаемъ нѣкоторый образъ вещи, въ которомъ больше отражается самъ человекъ, чѣмъ его отношеніе къ вещи; необходимость представленія есть необходимость психическая, субъективно-условленная. Объективное сознаніе вещи мы получаемъ въ *понятіи*, гдѣ исключается субъективный произволъ и устанавливается необходимая связь и отношеніе элементовъ, составляющихъ явленіе. Когда отъ этой необходимости мы возвышаемся къ познанію сущности явленія и находимъ подъ ея *общей* необходимостью необходимость *разумную*, „мы переходимъ отъ понятія къ идеѣ“. Такимъ образомъ, идея въ отличіе отъ понятія имѣетъ мѣсто тамъ, „гдѣ мысль возвышается надъ механической стороною предмета и прозрѣваетъ въ его разумную и единичную сущность“. Въ понятіи мышленіе и бытіе связаны другъ съ другомъ, но движутся какъ бы параллельно другъ другу; наблюдатель сознаетъ событія, какъ нѣчто для него чуждое и внѣшнее и по формѣ, и по содержанію. „Въ идеѣ мышленіе и бытіе совпадаютъ другъ съ другомъ: мысль или разумъ признается объективною сущностью вещей; идея познается, какъ основа, законъ и норма явленія,—словомъ, разумъ полагается дѣйствительнымъ и дѣйствительность разумною“. Въ *представленіи* мы не выступаемъ изъ сферы психически ограниченаго, въ *понятіи* мы движемся въ сферѣ опыта, въ *идеѣ* мы выступаемъ за предѣлы опыта, узнаемъ, что такое вещь въ ея отношеніи къ безусловной основѣ явленій. Слѣдовательно, предположеніе идеи обозначаетъ по преимуществу философскую точку зрѣнія. Въ научномъ знаніи черезъ созерцаніе и понятіе мы имѣемъ дѣло съ одной только внѣшностью, объ идеѣ мы говоримъ тамъ, гдѣ предметъ изученія находится въ развитіи изъ внутренняго во внѣшнее, „потому что развитіе предмета предполагаетъ законъ и типъ, которые мы сознаемъ въ идеѣ“. Въ идеѣ разумъ созерцаетъ внутренній строй явленій, наблюдаемая сторона которыхъ сознается въ понятіи; въ противоположность

понятію, раздробляющему знаніе на множество разнородныхъ областей, въ идеѣ явленіе постигается „въ цѣлостномъ образѣ, въ гармоніи и полнотѣ, какъ выраженія одного начала, какъ виды и ступени одной безконечной жизни“. Въ этомъ установленіи познавательной роли идеи еще яснѣе выступаетъ отмѣченная нами антиномія, такъ какъ,— и совершенно справедливо,—Юркевичъ здѣсь ясно показываетъ, что понятіе не выходитъ изъ области „внѣшняго“ логическаго опредѣленія предмета, а идея только за предѣлами логики и начинается. Точно также: понятіе имѣетъ въ виду *общее*, а, какъ видно изъ разъясненій самого Юркевича, идея стремится къ *единичному*, и сообразно этому понятіе должно давать отвлеченное знаніе, а идея—конкретное и цѣльное. И тѣмъ не менѣе Юркевичъ рѣшается характеризовать и здѣсь идею логическими опредѣленіями: она, по его мнѣнію, есть „законъ“, „норма“, „типъ“.

Юркевичъ не разъ повторяетъ, что „идея“ заключаетъ въ себѣ „законъ“. Здѣсь лежитъ источникъ многочисленныхъ недоразумѣній. Идея, какъ цѣль, какъ конечный пунктъ достиженія, конечно, можетъ разсматриваться, какъ *предписаніе*, сообразно которому нѣчто дѣйствуетъ. Но если только мы полагаемъ свободу въ выборѣ направленія, въ назначеніи цѣли, то такое „предписаніе“ не есть предписание въ буквальномъ смыслѣ. Мы сами себѣ *не* предписываемъ. Въ то же время, улавливая идею въ чемъ-нибудь, мы,—даже вполнѣ убѣдившись, что здѣсь не имѣетъ мѣста субъективная интерпретація,—все же не можемъ считать идею за законъ, выполненіе котораго *необходимо*. Мы стремимся къ выполненію идеи, но дѣйствительное выполненіе идеи зависитъ отъ условій и обстоятельствъ. Только нѣкоторыя постоянства въ послѣднихъ, „закономѣрности“, создаютъ то, что мы называемъ закономъ. Идея противостоятъ закону какъ фактъ и обнаруживается въ специфицирующемъ и индивидуализирующемъ направленіи сознанія, и только такимъ способомъ она, какъ конкретное, можетъ противостоятъ отвлеченному общему.

Это различіе—очень важно, иначе возникает ложная мысль о необходимости выполненія цѣлесообразнаго порядка. Внутреннее противорѣчіе этой мысли очевидно: если бы цѣлесообразность была „закономъ“, то не было бы нецѣлесообразности, а ея слишкомъ даже много. Но въ виду того, что законъ формулируется, какъ отношеніе условій выполненія идеи, въ этомъ раскрывается эвристическій смыслъ цѣлесообразности и въ установленіи законовъ ¹⁾).

У самого Юркевича мы видимъ послѣдствія смѣшенія идеи и закона, напр., въ его опредѣленіи „случая“: „случай и есть собственно то,—говоритъ онъ,—что не поддается никакой мысли, что бѣжить отъ нея, какъ тѣнь отъ свѣта, и что всецѣло исчезаетъ тамъ, гдѣ возникаетъ мысль и пониманіе“. Это не вѣрно. Идея вполне оставляетъ мѣсто для „случая“. Да и почему такое пренебреженіе къ случаю, если только мы уважаемъ *фактъ*? Случай есть „непредвидѣнное“, и потому онъ непріятенъ закону и наукѣ, но не идеѣ и цѣли, осуществленіе коихъ удерживаетъ элементъ случайности въ самой своей *фактичности*. Разъ возникшее противопоставленіе,—закрывающее въ себѣ всѣ здѣсь затронутые вопросы,—противопоставленіе общаго и единичнаго, должно быть въ чисто-діалектическомъ порядкѣ доведено до конца, и, какъ того требуетъ прямой смыслъ діалектики, должны быть исчерпаны всѣ идеальныя возможности. Только такимъ путемъ можетъ раскрыться до конца полный смыслъ разсматриваемой антиноміи и могутъ быть найдены пути для выхода изъ нея.

Какъ разрѣшаетъ эту антиномію Юркевичъ? Тутъ мы опять встрѣчаемся съ взглядами, недоконченность которыхъ привела уже Юркевича къ его противорѣчивому пониманію онтологіи. Во-1-хъ, онъ признаетъ раздѣленіе опытнаго и предопытнаго, апостеріорнаго и апріорнаго, несущественнымъ, это—„члены одного недѣлимаго единства“, и для

¹⁾ Развитие этой мысли см. въ моей книгѣ „Явленіе и смыслъ“, гл. VII.

того, чтобы познать апріорные законы и нормы, мы нуждаемся въ опытѣ, наблюденіи и индукціи. А, во-2-хъ, такъ какъ различіе между явленіемъ и вещью въ себѣ есть различіе не метафизическое, а гносеологическое, т.-е. явленіе и сущность суть только различныя степени нашего знанія, то „познаніе явленія становится по мѣрѣ своего совершенствованія познаніемъ сущности“.

Вотъ этой мыслью, на нашъ взглядъ, уничтожается все ученіе объ идеѣ, какъ непосредственномъ данномъ умозрѣнія. Если идея не можетъ быть усмотрѣна въ идеальной интуиціи такъ точно, какъ усматривается явленіе въ опытной интуиціи, если она есть только высшая степень опытнаго познанія, то не только уничтожается, какъ прежде, разница между спеціальнымъ знаніемъ и философскимъ, какъ оно достигается въ онтологіи, но уничтожается и разница между опытнымъ и безусловнымъ, которое по мысли Юркевича какъ будто должно было обозначать нѣчто абсолютное. Подлинно абсолютное не можетъ стоять въ реальномъ отношеніи къ опыту. А разъ оно поставлено въ такое отношеніе, оно само становится относительнымъ, и его познаніе возможно только какъ познаніе общаго черезъ наши привычныя средства разсудочной логики.

5. Философія и наука.

Такимъ образомъ, такое разрѣшеніе антиноміи не можетъ насъ удовлетворить. Не могло оно, конечно, удовлетворить и Юркевича. Хотя мы выше и указали элементъ кантіанства, вошедшій вмѣстѣ съ этой антиноміей въ философію Юркевича; но было бы несправедливо думать, что Юркевичъ не пытался найти выходъ менѣе формалистической, чѣмъ выходъ Канта. Сущность его состоитъ въ томъ, что Юркевичъ расширялъ самое понятіе идеи, выводя его за рамки чистой гносеологіи и снабжая его новыми, не познавательными, элементами. Безъ признанія идеи, думаль онъ, міръ былъ бы для насъ простымъ механизмомъ, ли-

шеннымъ непосредственнаго и живого интереса. Къ такому образу міра было бы не легко приучить сознание, такъ какъ мы заставляли бы человѣческій духъ разстаться съ тѣмъ, съ чѣмъ онъ разстаться не можетъ,—это—„эстетическія, нравственныя и религіозныя влеченія человѣческаго духа“.

Очевидно, здѣсь мы имѣемъ не что иное, какъ опредѣленіе подлиннаго цѣлостнаго знанія, философскаго знанія. Его должна принести съ собою идея. Какъ ни странно, но нужно признать, что эта *правильная* мысль о характерѣ философіи, повидимому, и дала поводъ Юркевичу разрѣшать возникшую антиномію тѣмъ отнесеніемъ идеи въ область „должнаго“, которое лишаетъ всякіе философскіе принципы ихъ принципиальной независимости. Вотъ почему Юркевичъ принужденъ сдѣлать и слѣдующую уступку, состоящую въ сомнѣніи, направленномъ на собственные принципы, и въ утвержденіи *вѣры*, какъ источника будто бы способнаго возмѣстить то, основаній чего мы не можемъ найти въ философскихъ принципахъ. Отъ философіи, говоритъ онъ, никогда не отнимутъ стремленія на метафизическую высоту безусловной Божественной идеи. Но если здѣсь и невозможно достовѣрное знаніе, „то взамѣнъ этого знаніе поддерживается здѣсь увѣренностью, которая рождается непосредственно изъ нравственныхъ, эстетическихъ и религіозныхъ стремленій и потребностей человѣческаго духа, или знаніе встрѣчается здѣсь съ *вѣрой*, которая въ исторіи науки есть дѣятель болѣе сильный, болѣе энергическій и болѣе существенный, нежели сколько воображаетъ себѣ исключительная эмпирія“.

Такъ должно быть, если идея не даетъ безусловнаго знанія, а есть только „усовершенствованіе“ опыта! Юркевичъ такимъ образомъ не довелъ до конца своего ученія объ идеяхъ, онъ не увидѣлъ специфическихъ особенностей идеи, какъ непосредственно даннаго идеальнаго бытія, вскрывающаго смыслъ вещей и, дѣйствительно, ведущаго черезъ его уразумѣніе къ цѣльности и единству, въ кото-

ромъ философія охватываетъ всѣ возможныя направленія интерпретирующаго сознанія, гдѣ моральное, эстетическое и религиозное обнаруживаются не какъ благородный придатокъ къ механизму міра, а какъ его собственное оправданіе и разумная мотивация. Замѣчательно, что Юркевичъ безъ сожалѣнія отбрасываетъ логику и уповааетъ на вѣру, цѣнность которой видитъ все же въ ея службѣ на помощь логикѣ. Юркевичъ, какъ извѣстно, не одинъ рѣшаетъ философскіе вопросы въ этомъ странномъ упованіи! Похоже на то, какъ если бы человѣкъ жаждаль испить отъ чистыхъ струй источника, но не желая своимъ сосудомъ „отдѣлять“ воду изъ него, сталъ бы уповать на чудо, что наступитъ моментъ и вода сама поднимется до его усть... Проще ужъ, стать на колѣни и прильнуть къ источнику...

Но все же нельзя не признать въ этомъ отношеніи къ „источнику“ одного въ высшей степени важнаго и значительнаго для философіи момента: здѣсь видно сознаніе того, что свѣтлый источникъ не только предметъ для утоленія жажды, что *предметъ философіи не есть только предметъ познанія*, но и предметъ жизни, который самъ живъ. Философія здѣсь обнаруживаетъ такія черты, которыя ставятъ ее въ исключительное положеніе и придаютъ ей исключительное значеніе въ человѣческой жизни, такъ какъ она не только родъ знанія, но и родъ поведенія. Специальное знаніе по отношенію къ ней то же, что школьный учебникъ по отношенію къ жизни. И важнѣе, чѣмъ эта незаконченность мыслей Юркевича, чѣмъ его противорѣчіе, его глубокое пониманіе смысла этого отношенія. И какъ мы высказывали уже, думается намъ, что самая незаконченность его мысли въ области теоретической философіи проистекала только изъ потребности философской полноты въ ея цѣломъ и отъ напряженнаго устремленія въ сторону сердечныхъ и любовныхъ нуждъ и мотивовъ самой жизни.

Философія, полагаетъ Юркевичъ, должна быть полнымъ и цѣлостнымъ знаніемъ, но именно, поэтому она не можетъ

ограничиться познаниемъ одного только механизма міра. Между тѣмъ допущеніе однихъ только механическихъ дѣятелей, какъ мы это видѣли, означало бы отрицаніе творческой дѣятельности въ мірѣ, составляющей въ дѣйствительности его существо, его жизнь и душу. Признать, что и эта дѣятельность сводится къ страдательному произведенію другими причинами, не помогло бы намъ рѣшить изначально заложеннаго въ насъ стремленія къ цѣльному міровоззрѣнію. Станемъ на точку зрѣнія всеобщаго механизма и „весь міръ подлежитъ при этомъ нашему представленію, какъ вѣчно - текущая рѣка; части міра выдающіяся и поражающія насъ своею жизненностью и красотой обладаютъ въ истинѣ призрачнымъ существованіемъ волнъ, которыя не имѣютъ ничего самобытнаго, ничего внутренняго, ничего живого, и которыя суть ничто предъ равнодушной силой поднимающаго ихъ и уничтожающаго потока. Вся вселенная есть безусловная внѣшность, въ которой мы напрасно искали бы средоточныхъ пунктовъ, какъ источниковъ ея жизни и развитія,—есть дѣйствительность всецѣло страдательная, въ которой нѣтъ мѣста тому, что мы называемъ дѣйствовать, жить, наслаждаться жизнью, какъ *нашимъ* благомъ, какъ *нашимъ* сокровищемъ“. Вотъ почему философія и старается уяснить міръ въ идеяхъ, захватывающихъ въ себя самое разумную сущность съ ея необходимыми атрибутами блага и красоты. Философія „пытается уяснить и обосновать то міросозерцаніе, котораго зачатки находятся во всякой человѣческой душѣ и которое необходимо предполагается религіозною и нравственною жизнью человѣчества“. Вопросы объ основѣ и цѣли міра, объ отношеніи міра и человѣка къ Богу волнуютъ съ неподдаваемой энергіей общечеловѣческое сознаніе и возникаютъ прежде всякой науки съ необходимостью не временнаго интереса, а какъ духовная задача, касающаяся вѣчныхъ потребностей человѣчества. Юркевичъ признаетъ, что „философія должна быть прежде всего наукою“, но онъ видитъ въ то же время, засвидѣтельствованную всей исто-

рiей философіи, трудность „совмѣстить полноту общечеловѣческаго сознанія со строгостью и основательностью ученыхъ выводовъ“. 1). Отсюда онъ заключаетъ, что философія, какъ *цѣлостное міросозерцаніе* есть дѣло не человѣка, а человѣчества, которое не живетъ отвлеченнымъ и чисто логическимъ сознаніемъ, но раскрываетъ свою духовную жизнь во всей ея полнотѣ и цѣлостности въ отдѣльныхъ моментахъ философскаго развитія.

Но откуда же берется въ философіи убѣдительность того, что выводитъ насъ за предѣлы логическихъ доказательствъ? Какимъ свойствомъ обладаютъ нравственные и религіозные мотивы, чтобы убѣждать насъ въ своемъ достоинствѣ и истинѣ?

Чтобы получить отвѣтъ на эти вопросы, мы должны прежде всего принять во вниманіе, что недостатокъ притупительной силы въ доказательствѣ еще не означаетъ, что доказываемое положеніе—ложно 2). Нужно различать *логическую* правильность въ мышленіи и познаніи и *истину*. Сумма истинъ, находящихся въ нашемъ распоряженіи и оправданныхъ силлогистически, совершенно незначительна, а человѣческій умственный кругозоръ не могъ бы ограничиться этой узкой областью знанія, и мы въ концѣ-концовъ можемъ обладать истиной и въ такихъ сужденіяхъ, которымъ не умѣемъ найти полное логическое оправданіе. Часто въ жизни,—и притомъ въ важнѣйшихъ случаяхъ,—мы руководимся соображеніями, не имѣющими логической принудительной силы, и тѣмъ не менѣе мы достигаемъ намѣченной цѣли. Человѣческій духъ не есть машина, вырабатывающая умозаключенія и механически отдѣляющая истину отъ заблужденія, какъ зерно отъ шелухи. Какъ живая и сознательная личность, онъ внутренне улавливаетъ истину, раскрывающую для него его нравственное и эстетическое содержаніе. Онъ не только знаетъ и можетъ познавать

1) Ср. также Труды Кіевской Духовной Академіи. 1861, январь, стр. 73—76.

2) Труды Кіевск. Дух. Акад. 1861, мартъ, стр. 354 сл.

истину, но онъ *заинтересованъ* въ ней, и этотъ интересъ, эта любовь къ истинѣ даетъ возможность подойти къ ней такими частными и случайными средствами, которыя не укладываются ни въ какой силлогизмъ. У насъ нѣтъ средствъ для точнаго наблюденія всѣхъ многочисленныхъ и еле уловимыхъ движеній духа, а между тѣмъ изъ ихъ правильнаго сочетанія образуется то, что называютъ тактомъ, инстинктомъ или чувствомъ истины. Вообще, человѣкъ есть существо не только умозаключающее и анализирующее, но также чувствующее, стремящееся, и въ обоихъ этихъ отношеніяхъ интересующееся собственно истиной, а не ея логической формой. Поэтому, нельзя думать, чтобы живое человѣчество считало свою вѣру безотчетной и бездоказательной, — «эта вѣра во всякомъ разѣ основывается на *истолкованіи* явленій внѣшняго и внутренняго опыта; въ ней во всякомъ разѣ дано и то содержаніе, которое входитъ въ систему ясныхъ и опредѣленныхъ познаній человѣческаго духа».

Эти полу-прагматическія, полу-біологическія соображенія могутъ вызвать немало недоумѣній, но главное, что вопросъ идетъ вообще не о „доказательствѣ“. Само доказательство есть такой пріемъ убѣжденія, который нуждается въ оправданіи. Суть вопроса скорѣе лежитъ въ источникѣ нашей увѣренности вообще, — всякое доказательство не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ сведеніемъ доказываемаго къ такому первоисточнику и началу. Въ концѣ-концовъ, единственно, что расширяетъ наше знаніе, исправляетъ его ошибки, уничтожаетъ ложь, есть „*фактъ*“. И нужно, поэтому, въ немъ самомъ искать источника достовѣрности или убѣдительности, нужно, чтобы всякій „фактъ“ былъ *очевиднымъ фактомъ*. Въ одной изъ своихъ статей ¹⁾ Юркевичъ вплотную подходитъ къ вопросу объ очевидности, притомъ очевидности умозрѣнія, но опять нравственныя „нужды сердца“ берутъ верхъ не только въ его разсужденіяхъ, но и въ немъ самомъ.

¹⁾ Иб., январь, стр. 89.

Во всякомъ случаѣ постановка вопроса здѣсь не оставляетъ желать лучшаго. И въ области эмпирическихъ наукъ и въ области философіи, констатируетъ онъ, есть убѣжденія, которыя оправдываются или фактически или своимъ нравственнымъ смысломъ, доказывать ихъ—значило бы вернуться къ схоластическому заблужденію, будто достоинство знанія опредѣляется количествомъ доказательствъ. „Мнѣ сказывали,—говоритъ онъ,— объ одномъ преподавателѣ, который любилъ всякое положеніе, даже ясное, какъ день, доказывать множествомъ аргументовъ, и который однажды для доказательства того, что мы когда-нибудь помремъ, сослался на убѣжденія всего человѣчества, на свидѣтельства откровенія, на авторитетъ знаменитѣйшихъ писателей разныхъ эпохъ, на здравый разумъ и, наконецъ,— да, наконецъ, на свидѣтельство опыта. Говорятъ, что слушатели, послѣ этихъ аргументовъ, вышли изъ аудиторіи съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ, точно ли они помрутъ когда-нибудь“. „Тѣнямъ отвлеченной мысли“ въ доказательствѣ Юркевичъ противопоставляетъ „свѣтлый міръ воззрѣнія“, „отраженіямъ въ камеръ-обскурѣ отвлеченнаго мышленія“— „жизненные образы дѣйствительности“. Слепой, находить онъ, проходя по улицамъ безъ вожатаго, руководится апріорнымъ мышленіемъ,—онъ соображаетъ, выводитъ, умозаключаетъ, гдѣ ему перейти улицу, гдѣ повернуть направо или налево. Человѣкъ, который видитъ все это непосредственно, не нуждается въ умозаключеніяхъ. „Было бы смѣшно, если бы онъ, подошедши къ углу улицы съ открытыми глазами и среди бѣлаго дня, сталъ разсуждать: здѣсь необходимо долже́нъ быть уголь, потому что нынѣ отъ моего дома я сдѣлалъ столько же шаговъ и чувствую такую же усталость, какъ это случилось со мною и прежде на мѣстѣ поворота въ другую улицу; а одно и то же пространство можно пройти, сдѣлавши одинаковое число шаговъ, и ту же степень усталости можно почувствовать, прошедши то же самое разстояніе. Итакъ, я имѣю общія, силлогистическія основанія, изъ которыхъ

слѣдуетъ съ необходимостью, что здѣсь долженъ быть уголь“.

Можно было бы думать, что этимъ сравненіемъ Юркевичъ выполняетъ то, отсутствіе чего такъ давало себя знать въ приведенныхъ выше его разсужденіяхъ объ идеяхъ, что онъ приходитъ здѣсь къ признанію непосредственнаго умозрѣнія или идеальной интуиціи. Но это не такъ. Онъ имѣетъ въ виду такъ называемый внутренній опытъ. „Скажемъ просто,—предлагаетъ онъ,—что фактъ представленія, или познанія такъ же непосредственно данъ намъ во внутреннемъ опытѣ, какъ фактъ хотѣнія и чувствованія, что, по простому и умному выраженію Спинозы, когда я знаю, или представляю, то я знаю и о томъ, что я знаю, или представляю“. Но хотя „внутренній опытъ“ въ своемъ подлинномъ смыслѣ и представляетъ собою одинъ изъ богатѣйшихъ источниковъ нашего умозрѣнія и идеальной интуиціи, но это—не все. Напр., вопросъ о Богѣ, по поводу котораго Юркевичъ высказываетъ приведенныя разсужденія, не рѣшается одной ссылкой на внутренній опытъ, такъ какъ, очевидно, идея Бога въ самомъ внутреннемъ опытѣ выступаетъ какъ *sui generis* трансцендентность. Вопросъ долженъ быть перенесенъ на *принципіальную* почву и тамъ только онъ можетъ быть рѣшенъ въ своей полнотѣ, иначе мы неизбѣжно впадемъ въ истолкованіе духа, какъ души, и перенесемъ философскую проблему на почву психологіи. Въ эту ошибку впадаетъ и Юркевичъ. „У насъ,—говоритъ онъ,—большей частью бываетъ такъ, что, доказываемъ ли мы возможность или невозможность богопознанія, въ томъ и другомъ случаѣ мы обращаемся съ этимъ вѣчнымъ предметомъ, какъ съ трупомъ, разсѣкаемъ его анатомическимъ ножомъ мысли, споримъ, трактуемъ, изслѣдуемъ, переизслѣдуемъ, какъ будто въ этомъ состоитъ все дѣло и какъ будто живыя нужды сердца,—которое, по выраженію Гербарта, — „всегда стремится не дальше и не выше, какъ до Бога“, — не имѣютъ никакого значенія и права передъ выводами отвлеченной мысли. Не

любяй не позна Бога—вотъ истина, которую мы часто забываемъ, полагаясь въ дѣлѣ богопознанія только на наши мысли, на наши силлогизмы, на наши тощіе синтезы и анализы“.

6. Знаніе и вѣра.

Цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ изъ Священнаго Писанія Юркевичъ стремится подтвердить, что именно здѣсь, въ Св. Писаніи лежитъ основа тѣхъ выводовъ, къ которымъ онъ приходитъ, опираясь на физиологическое и психологическое ученіе о сердцѣ ¹⁾. Согласно библейскому ученію, сердце—хранитель и носитель всѣхъ тѣлесныхъ силъ человѣка, оно — средоточіе всей его духовной и душевной жизни. Оно — сѣдалище всѣхъ познавательныхъ дѣйствій души точно такъ же, какъ средоточіе всѣхъ душевныхъ чувствованій, волненій и стремленій. Наконецъ, оно—средоточіе нравственной жизни человѣка, исходное мѣсто всего добраго и злого въ словахъ, мысляхъ и поступкахъ, оно „есть доброе и злое сокровище человѣка“. Священные писатели знали не менѣе опредѣленно, что и „голова“ имѣетъ тѣсную связь съ духовной жизнью человѣка, но все же средоточіе ея видѣли въ сердцѣ.

Несомнѣнная связь духовныхъ явленій съ головнымъ мозгомъ приводила философовъ къ мысли видѣть въ мышленіи первоначальную сущность душевной жизни и считать волю и чувствованіе сердца только видоизмѣненіями и случайными состояніями мышленія. Однако „съ этими опредѣленіями была бы совершенно несообразна мысль, что въ самой душѣ есть нѣчто *за-душевное*, есть такая глубокая сущность, которая никогда не исчерпывается явленіями мышленія“. Сообразно такому взгляду на природу нашей душевной жизни философія приводила къ механизированію ея и затруднялась въ рѣшеніи нравственныхъ вопросовъ о свободѣ и нравственномъ достоинствѣ человѣческихъ по-

¹⁾ *Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію слова Божія.*

ступковъ, которые вытекають не изъ отвлеченной мысли о долгѣ и обязанности, а именно изъ непосредственныхъ влеченій и чувствованій сердца. Такимъ образомъ, теплая и жизненная заповѣдь любви, столь многозначительная для *сердца*, замѣнялась отвлеченнымъ и холоднымъ сознаниемъ долга, предполагающимъ не воодушевленное, не пламенное влеченіе сердца къ добру, а простое, безучастное пониманіе явленій. А изъ человѣкообразности нашихъ познаній о Богѣ приходили къ отвлеченному понятію о Его существѣ, все неисчерпаемое богатство жизни Божьей опредѣляя, какъ всегда себѣ равное мышленіе, которое творить міръ безъ воли, безъ любви, по одной логической необходимости.

Но мышленіе не исчерпываетъ всей полноты нашей духовной жизни, и можно думать, что органомъ души является не только головной мозгъ, но *все человеческое тѣло*, а поскольку сердце соединяетъ въ себѣ всѣ силы тѣла, оно должно быть признано и ближайшимъ органомъ душевной жизни. И мы можемъ констатировать, что *общее чувство* души, т.-е. чувство, которое мы имѣемъ о нашемъ духовно-тѣлесномъ бытіи, даетъ себя знать въ сердцѣ, такъ какъ самыя непримѣтныя перемѣны въ этомъ чувствѣ сопровождаются перемѣнами въ біеніяхъ сердца. Наши мысли, слова и дѣла первоначально не суть образы внѣшнихъ вещей, а порожденія нашего сердечнаго настроенія. Въ обыденной жизни, въ заботахъ о текущей дѣйствительности, мы обращаемъ слишкомъ мало вниманія на эту *задушевную* сторону нашихъ мыслей и поступковъ. Между тѣмъ все входящее въ душу перерабатывается по особому сердечному настроенію души, и никакія возбужденія извнѣ не могутъ вызвать ея дѣятельности, если они несомвѣстимы съ сердечнымъ настроеніемъ человѣка. „Въ сердцѣ человѣка лежитъ основа того, что его представленія, чувствованія и поступки получаютъ особенность, въ которой выражается его душа, а не другая, или получаютъ такое *личное*, частно-опредѣленное направленіе, по силѣ котораго они суть выраженія

не *общаю* духовнаго существа, а *отдѣльную* живого дѣйстви-тельно существующаго человѣка“.

Нашъ внутренній опытъ всецѣло говоритъ за это. Если бы человѣкъ обнаруживалъ себя однимъ мышленіемъ, многообразный, богатый жизнью и красотой, міръ открывался бы его сознанію только какъ правильная, но безжизненная математическая величина. Міръ, какъ система жизненныхъ, полныхъ красоты явленій, существуетъ и открывается прежде всего для *глубокаю* сердца, а отсюда уже для понижающаго мышленія. Сообразно съ этимъ лучшіе философы и великіе поэты всегда сознавали сердце мѣстомъ рожденія ихъ глубокихъ идей, а дѣятельность мышленія доставляла ихъ идеямъ только ясность и опредѣленность. И уже въ простомъ представленіи, идущемъ отъ внѣшнихъ впечатлѣній, мы должны различать двѣ стороны: 1, знаніе внѣшнихъ предметовъ и 2, душевное состояніе, обусловливаемое этимъ знаніемъ. Эта послѣдняя сторона не поддается математическому учету, но было бы неправильно оцѣнивать наши понятія только постольку, поскольку они служатъ выраженіемъ внѣшнихъ образовъ. Именно эта сторона, опредѣляющая состояніе и настроеніе души, имѣетъ для цѣлостной жизни духа больше цѣны, чѣмъ представленіе, какъ образъ вещи. „Если съ теоретической точки зрѣнія можно сказать, что все достойное быть, достойно и нашего знанія, то въ интересахъ высшаго нравственно-духовнаго образованія совершенно справедливо было бы положеніе, что мы должны знать только то, что достойно нашего нравственнаго и богоподобнаго существа. Древо познанія не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чѣмъ-то болѣе драгоценнымъ, чѣмъ его знаніе“. Намъ никогда не удастся перевести въ отчетливое знаніе тѣхъ движеній скорби и радости, страха и надежды, тѣхъ ощущеній добра и любви, которыя такъ непосредственно измѣняютъ біенія нашего сердца. Сердце предваряетъ самъ разумъ въ познаніи истины, и мы нерѣдко переживаемъ это, особенно въ минуты великихъ затрудненій, когда нѣтъ

времени на силлогизмы, а нужно предоставить себя непосредственному влеченію сердца, какъ нѣкотораго нравственно-духовнаго такта. Только если истина падаетъ намъ на сердце, она становится нашимъ благомъ, нашимъ внутреннимъ сокровищемъ. Только за него, а не за отвлеченную мысль вступаетъ человѣкъ въ борьбу съ другими людьми и обстоятельствами, потому что только для сердца возможны подвигъ и самоотверженіе. Съ другой стороны, вступая въ сношеніе съ другимъ человѣкомъ, мы въ случаяхъ важныхъ ждемъ, чтобы онъ высказалъ свое мнѣніе не двоедушно, а отъ сердца. Намъ хотѣлось бы знать, кромѣ того, при оцѣнкѣ людей не только ихъ знаніе и понятія, но ихъ сердечное отношеніе къ нимъ,—волнуетъ ли истина ихъ сердце, каковы ихъ влеченія, что вызываетъ ихъ симпатіи, что ихъ радуетъ и печалитъ. Тѣ жизненныя отношенія, въ которыхъ преодолевается формальность и внѣшность, суть отношенія сердечныя, отношенія дружбы, братства, любви, гдѣ человѣкъ проявляетъ себя во всей широтѣ и полнотѣ своихъ духовныхъ состояній.

Изъ этихъ общихъ положеній непосредственно слѣдуютъ ихъ практическія примѣненія, опредѣляющія нравственный смыслъ человѣческой личности и ея поведенія.

Если сердце есть средоточіе духовной жизни человѣка, изъ котораго непосредственно возникаютъ всѣ его стремленія и помыслы, то никакая теорія душевной жизни не можетъ опредѣлить тѣхъ особенностей и отличій, съ какими они обнаруживаются въ данной душѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Человѣкъ не есть экземпляръ рода, въ которомъ повторяется общее содержаніе другихъ экземпляровъ, онъ *одинъ* въ извѣстномъ намъ мірѣ и въ этомъ смыслѣ есть особь или индивидъ. Такимъ онъ себя и знаетъ въ своемъ самосознаніи, которое и открываетъ ему не всякую душу, не душу вообще, а *эту* особенную, съ особенными помыслами, стремленіями и настроеніями. А отсюда слѣдуетъ, что хотя бы въ исторіи природы все безъ изыятія было подчинено строгому механизму, въ исторіи человѣче-

ства *возможны* факты, событія и явленія, которые будутъ свидѣтельствовать о себѣ простымъ своимъ существованіемъ, и возможность которыхъ нельзя ни отрицать, ни допускать на основаніи *общихъ* законовъ науки о душѣ.

Далѣе, наблюдая явленія матеріальнаго міра, мы открываемъ въ матеріальныхъ вещахъ нѣкоторое свойство, характерное для нихъ и состоящее въ томъ, что мы можемъ какъ бы продвинуться за нихъ и подсмотрѣть вызвавшія ихъ причины; точно такъ же мы можемъ проникнуть въ условія и причины этихъ послѣднихъ и т. д. Но если бы и все существующее имѣло такой характеръ, т.-е. было такой слагаемой изъ внѣшнихъ причинъ сущностью, человѣку не пришло бы на мысль говорить о причинѣ безусловной. Но если человѣчество заканчиваетъ всѣ свои объясненія въ религіозной вѣрѣ, если оно умѣетъ концы и начала всѣхъ нитей жизни, знанія и дѣятельности свести къ Богу, то это религіозное сознаніе оправдывается природой человѣческаго сердца, за которую мы не можемъ уже стать и подсматривать другія слагающія ее причины, такъ какъ она обладаетъ всей непосредственностью бытія, положеннаго Богомъ. „Основа религіознаго сознанія человѣческаго рода заключается въ сердцѣ человѣка: религія не есть нѣчто постороннее для его духовной природы; она утверждается на естественной почвѣ“.

Но еще рѣшительнѣе выступаетъ значеніе сердца въ области человѣческой дѣятельности. Мы разумно судимъ о поступкахъ человѣка въ зависимости отъ того, опредѣляются ли они внѣшними обстоятельствами и соображеніями или возникаютъ изъ непосредственныхъ и свободныхъ движеній сердца. Только послѣднимъ мы можемъ приписывать собственно нравственное достоинство. Христіанское откровеніе о любви, какъ источникъ всѣхъ истинно и неподдѣльно нравственныхъ поступковъ человѣка, находитъ свое основаніе въ нравственномъ ученіи, вытекающемъ изъ ученія о сердцѣ. Добро есть добро, если оно свободно, а не поневолѣ, по нуждѣ, изъ расчета. Но что за охота

поступать человѣку справедливо, гдѣ нѣтъ зрителя, который его одобрилъ бы, гдѣ нѣтъ личной пользы? „Сердце человѣка *любитъ* добро и влечется къ нему, какъ глаза любить созерцать прекрасную картину и охотно останавливается на ней“. Определенное слово Божіе открываетъ намъ это *метафизическое* начало любви сердца къ добру, когда оно учитъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію. Конечно, условіе нравственной свободы человѣка лежитъ въ томъ, что „Богъ возлюбилъ насъ *первѣе* (I Иоанн. 4, 19), и этимъ влияніемъ любви... содѣлалъ нашъ духъ способнымъ не къ простому физическому или тварному возрастанію и укрѣпленію въ силахъ, но и къ свободному подвигу правды и любви и къ торжеству надъ тварными влеченіями чувственности и самолюбія: въ этомъ лежитъ послѣднее условіе нравственной свободы человѣка“. Факты говорятъ большей частью противъ этой нравственной свободы и противъ свободной любви человѣка къ добру,—человѣкъ дѣйствуетъ изъ побужденій личныхъ интересовъ и личныхъ выгодъ. Но откровеніе знаетъ объ этихъ фактахъ, „потому-то Иисусъ Христосъ и даетъ человѣчеству новую заповѣдь любви, потому-то и необходимо обновленіе человѣка, если онъ долженъ быть въ силахъ исполнять эту новую заповѣдь“.

Нравственные поступки возможны для человѣка, потому что онъ свободенъ, и эта свобода обнаруживается въ явленіяхъ души самоопредѣленіемъ ея къ дѣятельности. Дѣла правды въ силу необходимости имѣютъ только юридическое, но не нравственное значеніе. Только совершенные свободно, охотно, изъ любви или отъ сердца, по *исердію*, они получаютъ высокую нравственную цѣну. И соотвѣтственно этому мы фактически судимъ о людяхъ, вопреки наукѣ, говорящей о какихъ-то другихъ источникахъ нравственности. Во всемъ человѣчествѣ существуетъ убѣжденіе, что нравственное достоинство поступка опредѣляется степенью свободной любви сердца къ добру, ради котораго оно совершается. Поэтому величайшей ошибкой современныхъ теорій о нравственности нужно признать отождествленіе

разумною и нравственно-доброю разумности поступка и его нравственного достоинства. „Какъ мы умѣемъ,—говорить Юркевичъ,—быть умными безъ убѣжденія, такъ хотимъ мы быть нравственными безъ подвига; дѣйствительно, то и другое происходитъ по мѣрѣ того, какъ мы основныя начала духовной жизни переносимъ изъ глубины сердца въ свѣтлую область спокойнаго, безстрастнаго и безучастнаго разума“.

Это не значитъ, что разумъ вовсе не играетъ роли въ нашемъ поведеніи, но это значитъ, что его правила и предписанія могутъ получить нравственный смыслъ только послѣ того, какъ мы уже живемъ и дѣйствуемъ сообразно своему нравственному назначенію. Такъ, напр., правило „уважай себя или свою личность“ само по себѣ такъ же мало открываетъ начало добрыхъ поступковъ челоуѣка, какъ и правила, аналитически вытекающія изъ этого общаго требованія: корми себя, сохраняй, согрѣвай, поддерживай свое тѣло, упражняй память, развивай умъ, музыкальные таланты и т. п. Безъ предварительнаго осуществленія нравственной жизни, всѣ эти правила не имѣютъ нравственной цѣны, какъ не имѣетъ ея и стремленіе животнаго къ само-сохраненію. „Вы можете говорить языками *человѣческими и ангельскими*, можете *вѣдать тайны вся и весь разумъ*, можете обладать такою силою и несокрушимостью характера, что не задумаетесь, въ случаѣ потребуеть этого ваша честь или вашъ другой интересъ, предать тѣло свое, *во еже съжещи е* (I Кор. 13, 12),—и все же, при этомъ необыкновенномъ развитіи личности, не имѣтъ нравственного достоинства“.

Большее значеніе имѣетъ для нравственной философіи понятіе нравственнаго закона и ученіе о долгѣ исполнять его, но съ этимъ ученіемъ связывается ничѣмъ не оправдываемое предположеніе о томъ, будто начальный источникъ нравственнаго законодательства есть разумъ. Ученіе объ автономіи разума расходится съ Св. Писаніемъ, и оно, дѣйствительно, заключаетъ въ себѣ внутренніе неискоренимые недостатки.

По ученію Св. Писанія самозаконіе ни въ коемъ случаѣ не свойственно человѣческому разуму, такъ какъ Богъ есть Творецъ какъ души человѣческой, такъ и ея законовъ. Законъ для душевныхъ дѣятельностей не полагается силою ума, какъ его изобрѣтеніе, а подлежитъ человѣку, какъ неизмѣняемый Богомъ установленный порядокъ нравственно-духовной жизни человѣка и человѣчества. И, дѣйствительно, не трудно замѣтить, въ чемъ заключаются его внутреннія несовершенства. Прежде всего законъ нравственной дѣятельности не есть самъ и ея причина, какъ законъ паденія тѣль не есть причина этого паденія. Всякое нравственное предписаніе разума только открываетъ еще перспективу ожидаемыхъ, но не осуществленныхъ дѣлъ, того, что я *долженъ* дѣлать, а могу ли я совершить эти дѣла, имѣю ли къ тому достаточно нравственной силы для этого,—объ этомъ нравственное законодательство разума ничего не говоритъ. Умъ можетъ предписывать, командовать, но только тогда, когда имѣетъ предъ собою не мертвый трупъ, а живого и воодушевленного человѣка и когда его предписанія сняты съ природы этого человѣка, а не навязываются ей, какъ нѣчто чуждое и несродное. Умъ есть правительственная и владычественная сила, но это не есть сила рождающая. Не правила и мысли о нравственности врождены намъ, а самыя влеченія и стремленія къ ней. Для живой нравственной дѣятельности требуется свѣтильникъ и елей: „По мѣрѣ того, какъ въ сердцѣ человѣка изсякаетъ елей любви, свѣтильникъ гаснетъ: нравственныя начала и идеи потемняются и наконецъ исчезаютъ изъ сознанія. Это отношеніе между свѣтильникомъ и елеемъ,— между головою и сердцемъ,—есть самое обыкновенное явленіе въ нравственной исторіи человѣчества“.

Далѣе, когда совѣсть упрекаетъ человѣка, она не говоритъ ему: ты сдѣлалъ ошибку своимъ законодательнымъ разумомъ, ты не послушался предписанія разума. Такіе упреки мы принимаемъ равнодушно, какъ упреки за ошибку въ математическомъ счисленіи, они слишкомъ ни-

чтожны и легки по сравненію съ грознымъ и потрясающимъ словомъ совѣсти: „ты сдѣлалъ неправду, ты сдѣлалъ зло: что ты сдѣлалъ, недостойный своего имени человѣкъ, посмотри теперь на себя, каковъ ты и каковы плоды твоего злого сердца! Здѣсь мы слышимъ совсѣмъ другіе тоны, которые понятны только для сердца, а не для безучастно-соображающаго разума“. И не для разума дана христіанская заповѣдь о любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ, а совсѣмъ иная способность можетъ перенести насъ въ это энергическое состояніе чистой и дѣйственной любви. „Посему справедливо сказать,—заключаетъ Юркевичъ,—что во всякомъ дѣйствіи любви христіанинъ полагаетъ *душу свою за други своя*: нужды ближняго, страданія и несчастія падаютъ на любящее сердце съ такою тяжестью, какъ если бы они касались непосредственно его самого, а не чужого сердца. Конечно, такъ кипитъ эта жизнь въ своемъ источникѣ; а съ дальнѣйшимъ движеніемъ въ міръ явленій она принимаетъ опредѣленныя формы, каковы: справедливость, честность, свободная вѣрность слову и договору, великодушіе и благородство, рѣшимость на жертвованія, предпочтеніе блага общаго счастью личному и т. п.“.

Такимъ образомъ связываетъ Юркевичъ библейское ученіе о сердцѣ съ христіанскимъ началомъ нравственности и этимъ хочетъ выяснитъ значеніе христіанской нравственности для нуждъ практической философіи. Онъ хочетъ показать, какъ связываются великіе практическіе интересы духа человѣческаго и христіанскаго. Наконецъ, онъ надѣется, что съ этой точки зрѣнія правильно опредѣляется „гармоническое отношеніе между знаніемъ и вѣрою“, что здѣсь, въ ученіи о сердцѣ, указываются глубочайшія основанія религіознаго сознанія человѣчества, и само христіанское нравоученіе постигается въ своемъ глубочайшемъ духѣ и безмѣрномъ достоинствѣ. Раздѣленіе между знаніемъ и вѣрой, господствующее нынѣ, говоритъ онъ, какъ требованіе знать такъ, а вѣровать иначе, кажется невыносимымъ для людей самыхъ разнородныхъ убѣжденій. Служеніе

наукѣ не есть служеніе мамонѣ, съ которымъ было бы несообразно служеніе Богу, но не всѣ ясно видятъ средства къ примиренію науки и вѣры. Одно изъ средствъ Юркевичъ видитъ въ тщательномъ и безпристрастномъ изученіи Библии: „Возьми и читай,—говорилъ невѣдомый голосъ Августину, который терялся среди сомнѣній и противорѣчій своего широкаго знанія“.

Достигъ ли такимъ образомъ Юркевичъ того, что считалъ своей цѣлью? Удалось ли ему показать, что вѣра и знаніе „соединимы“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ это понималъ, т.-е. въ томъ смыслѣ, что вѣра играетъ роль источника знанія, и притомъ съ того момента, когда обнаруживается безсиліе разума? Думается, что *нѣтъ*. А если внимательно продумать высказанныя имъ соображенія, то надо, повидимому, сдѣлать заключеніе совершенно обратное желанію Юркевича: онъ очень ярко показалъ, что вѣра и знаніе несоединимы, какъ масло и вода. Можно только сказать, опираясь на смыслъ разсужденій Юркевича, что вѣру и знаніе до такой степени невозможно связать однимъ основаніемъ, что они въ самомъ дѣлѣ безъ взаимнаго столкновенія могутъ уживаться въ одной и той же душѣ. Самое лучшее выраженіе этой мысли далъ самъ же Юркевичъ, только не въ статьѣ о Сердцѣ, а въ одной изъ другихъ статей ¹⁾: „Какое бы значеніе ни имѣла эта мысль о Богѣ, какъ общей субстанціи вешей, мы все же должны сознаться, что не къ этому Богу обращается человѣкъ въ своемъ религіозномъ чувствѣ, не предъ этимъ Богомъ онъ изливаетъ тоску души своей, повергается на колѣни и молится. Сердце человѣка возносится въ вѣрѣ и въ молитвѣ къ такому существу, которое можетъ внимать его воплямъ и облегчать его страданія; а что тамъ философія можетъ сказать о положительномъ, дѣйствительномъ, или существенномъ содержаніи міра явленій, это—предметъ, который не имѣетъ прямой связи съ потребностями религіознаго сознанія человѣчества“.

1) Труды Кіевск. Дух. Акад. 1861, февраль, стр. 197.

Но такъ какъ Юркевичъ задавался цѣлью съ помощью вѣры проникнуть къ цѣльному знанію, то онъ просто топилъ разумъ въ сердце. И если бы разумъ, дѣйствительно, былъ только командующей, — какъ того хочетъ кантіанство, но не Платонъ, — силою, а не рождающей, оправдывающей и осмысливающей въ то же время, то во имя блага и нравственныхъ требованій мы должны были бы отказаться отъ него. И я думаю, это — естественный конецъ для разума, который руководится *долженствованіемъ* блага: отреченіе отъ себя во имя своей цѣли. Но, можетъ быть, таковъ и есть путь *спасенія*, спасенія, потому что, если разумъ „командуетъ“, если онъ интерпретируетъ природу, чтобы управлять, познаетъ, чтобы дѣйствовать, то вѣдь любовь и сердце „порождаютъ“ нравственные поступки только для того, чтобы послужить ко спасенію. Путь, который, такимъ образомъ, предлагаетъ Юркевичъ, есть путь *очищенія* самого разума, и думается, что этотъ путь долженъ быть пройденъ, какъ былъ пройденъ путь его *критики*. Если разумъ можетъ выйти и изъ этого испытанія, то какія предстоятъ ему еще?.. Единственно, что въ этомъ случаѣ можетъ быть поставлено въ упрекъ Юркевичу, это — то, что онъ самъ бралъ разумъ въ слишкомъ узкомъ смыслѣ *научнаго* разума. Если есть чистый разумъ, неограничиваемый научной логикой, то нужно было бы и его провести черезъ чистище сердца.

Нѣкоторыя изъ мыслей Юркевича мы считаемъ нужнымъ еще разъ подчеркнуть. Его мысль о первоначальности не образовъ внѣшнихъ вещей, а общаго чувства, какъ порожденія сердечной дѣятельности, заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія. И несомнѣнно также, что сердце является нерѣдко болѣе надежнымъ руководителемъ нашихъ дѣйствій и душевныхъ движеній, чѣмъ разсудочный счетъ. Не менѣе несомнѣнно, что для философіи всѣ вопросы сердца суть ея вопросы, и очень увлекательна мысль не только ставить вопросы „по сердцу“, но и разрѣшать ихъ по сердцу. Однако одно это уже говорить, что „сердце“ не можетъ

быть принципомъ философіи. Возведенное въ принципъ сердце перестало бы быть сердцемъ, такъ какъ „тождественное“, равное, „справедливое“, невозмутимое и безпристрастное сердце есть самый большой абсурдъ. Теоретическая философія можетъ и должна найти *свои* принципы сердца, но нравственное ученіе, строяемое на сердцѣ, спокойно можетъ обойтись и безъ теоретической философіи. Смѣшеніе вѣры и знанія, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія и не нужно,—одинаково какъ для теоретической философіи, такъ и для нравственнаго поведенія. Если разумъ не можетъ предписывать нравственнаго долга, то и благо не можетъ предписывать путей познанія. Юркевичъ самъ признаетъ возможность *фактовъ*, стоящихъ совершенно внѣ *общихъ* законовъ, но развѣ трудно догадаться, что такіе факты имѣютъ прежде всего нравственное значеніе? Но, стоя внѣ законовъ, они и не могутъ быть долженствованіемъ для разума.

Это убѣжденіе Юркевича въ существованіи фактовъ, стоящихъ внѣ *общихъ* законовъ и засвидѣтельствованныхъ только въ ихъ простомъ существованіи, совершенно *антинаучно*,—и въ этомъ его исключительная цѣнность. Изъ этого существованія, кажется мнѣ, можно получить,—не разгадку, конечно, нравственной проблемы,—но указаніе на то, въ чемъ лежитъ ея коренная загадка, такъ какъ роль подлинныхъ двигателей въ области нравственнаго, всегда играютъ тѣ неуяснимые, но несомнѣнные „перевороты“, „преображенія“, „воскресенія“ и рожденія къ новой жизни, достовѣрность которыхъ лежитъ только въ фактѣ признанія ихъ существованія. И съ этой же точки зрѣнія заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія протестъ Юркевича противъ отождествленія *разумнаго* и *нравственно-добраго*, или, что то же, признаніе нравственнаго *не-разумнымъ*.

Наконецъ, едва ли не самой тонкой мыслью Юркевича оказывается мысль о значеніи сердца въ смыслѣ опредѣленія индивидуальности и личности. Но тѣмъ болѣе именно здѣсь хотѣлось бы, чтобы было открыто, какимъ образомъ

оно же, сердце, является источникомъ нашего взаимнаго разумѣнія, социальнаго единенія и, слѣдовательно, *фактической*, а не „выводнаго“ социальнаго единства. Другими словами, какъ „стирается“ отдѣльность и обособленность въ средѣ „ближнихъ“? Самъ Юркевичъ признаетъ, что сосредоточенное въ сердцѣ самосознаніе открываетъ только *эту* душу, но откуда же единство ихъ и взаимное общеніе? Не въ духѣ *русской* философіи было бы признать обособленную реальность и первоначальность индивида, и Юркевичъ самъ заканчиваетъ одну изъ своихъ статей замѣчательными словами: „философія, какъ *цѣлостное міросозерцаніе*, есть дѣло не человѣка, а человѣчества, которое никогда не живетъ отвлеченнымъ или чисто-логическимъ сознаніемъ, но раскрываетъ свою духовную жизнь во всей полнотѣ и цѣлостности ея моментовъ“ ¹⁾.

Итакъ, если сердце создаетъ опредѣленіе личности и индивида, то какъ же черезъ сердце возможно это общее дѣло человѣчества?

Этотъ вопросъ даетъ намъ поводъ затронуть еще одинъ важный пунктъ въ этическихъ взглядахъ Юркевича. Исторія человѣчества,—думаетъ онъ ²⁾,—начинается непосредственною жизнью лица въ общемъ, въ племени, въ родѣ; человѣкъ долго не хочетъ и не умѣетъ выдѣлить себя изъ общаго,—его нравственность есть нравы племени, его знаніе—авторитетъ старшихъ, онъ радуется и скорбитъ не за себя, а за свое племя, за его счастье и несчастье; совершенство и слабости цѣлаго онъ относитъ къ себѣ, какъ будто духъ этого общаго есть его непосредственный духъ. Общее благо такъ близко его сердцу, что онъ долго не можетъ выдѣлить изъ этой идеи представленіе о своей частной выгодѣ. Даже предметамъ неодушевленной природы придаетъ онъ свое собственное достоинство, одушевляетъ ихъ, вкладываетъ въ нихъ свою душу съ ея нужда-

¹⁾ *Идея.*

²⁾ *Изъ науки о чловѣческомъ духѣ.*

ми и сочувствуетъ имъ. „Живыя потребности любящаго сердца, еще не охладѣвшаго отъ опыта, понуждаютъ его видѣть и любить жизнь даже тамъ, гдѣ опытный умъ не видитъ ничего живого и воодушевленнаго. Человѣкъ начинаетъ свое нравственное развитіе изъ движеній сердца, которое вездѣ хотѣло бы видѣть благо, счастье, сладкую игру жизни, вездѣ хотѣло бы встрѣчать существа радующіяся, согрѣвающія другъ друга теплотою любви, связанные дружбой и взаимнымъ сочувствіемъ. Только въ этой формѣ осуществленнаго всеобщаго счастья міръ представляется ему, какъ нѣчто, достойное существовать“. Такъ и мы, развитые эгоисты, не можемъ относиться безучастно и холодно, по одному личному расчету, не только къ человѣку, но и къ неодушевленной природѣ. „Когда вы видите, что цвѣты въ вашемъ саду вянуть, вами овладѣваетъ какое-то чувство, похожее на сожалѣніе: вамъ не хотѣлось бы, чтобы и эта жизнь страдала. Все, напоминающее вамъ о страданіяхъ живыхъ существъ, вызываетъ въ васъ грусть,— грусть не за себя, а за жизнь, совершенно для васъ чуждую. Такъ уже неодушевленная природа рождаетъ въ васъ своими впечатлѣніями чувства не только эстетическія, но и нравственные: ваше сердце испытываетъ легкое волненіе отъ *идеи общаго блага*, которой осуществленіе вы хотѣли бы замѣчать вездѣ, куда ни обратится взоръ вашъ“. Въ человѣческомъ духѣ есть нѣчто похожее на то, что католики называютъ сверхдолжными дѣлами у своихъ святыхъ, есть средства и силы, такъ сказать, лишнія для цѣли чувственнаго самосохраненія. Откровеніе называетъ этотъ духъ, поскольку онъ свободенъ отъ служенія чувственнымъ инстинктамъ, богоподобнымъ. Въ силу своего самосознанія, возвышающаго его надъ животными, человѣкъ признаетъ *право* вещей, какъ такихъ, интересуется ихъ происхожденіемъ, законами, измѣненіями, независимо отъ того, какое это имѣетъ значеніе для его непосредственной пользы. Онъ находитъ удовлетвореніе въ знаніи, какъ знаніи, въ перестройкѣ міра своихъ субъективныхъ представленій по

идеѣ истины. Переносъ это въ область практической дѣятельности, мы видимъ, что вопреки своему эгоизму человѣкъ признаетъ право живыхъ существъ, какъ такихъ, т.-е. право ихъ на жизнь, на радость и блага жизни, интересуется ихъ судьбами, ихъ страданія и радости отражаются въ его сердцѣ и вызываютъ въ немъ сочувствіе, участіе и любовь. „Какъ въ своихъ познаніяхъ, такъ и въ своихъ поступкахъ онъ одинаково признаетъ *право* того, что не есть самъ онъ, и оттого въ первомъ случаѣ онъ развивается подъ идеей истины, а во второмъ—подъ идеей добра, въ первомъ случаѣ онъ выступаетъ, какъ знающій истину, во второмъ—какъ любящее и жертвующее сердце“. Въ человѣческомъ духѣ есть *условія*, которыя, взаимнымъ треніемъ, рождаютъ „искру благожеланія“, способную при лучшихъ условіяхъ воспламенить всего человѣка на подвигъ правды и любви. Человѣкъ—не злой духъ разрушитель, какъ и не свѣтлый ангель. Естественная потребность самосохраненія можетъ развиться въ эгоизмъ, равнодушный къ правдѣ и любви, жертвующій чужимъ счастьемъ для своей выгоды, но „эти эгоистическія стремленія не суть *всѣ* душевныя стремленія: человѣкъ все же остается человѣкомъ, онъ находитъ человѣчество первѣе всего въ себѣ, въ своихъ понятіяхъ и невольныхъ сердечныхъ движеніяхъ, какъ и въ своей судьбѣ, которая слишкомъ тѣсно связала его съ другими, съ родомъ; поэтому съ какой-нибудь стороны въ немъ всегда остается психическая возможность любви, состраданія, участія, уваженія къ другимъ и т. д.“.

Возвращаясь къ нашему вопросу, мы видимъ, что Юркевичъ съ полной ясностью и опредѣленностью признаетъ родъ и человѣчество *первѣе* индивида, но онъ просто утверждаетъ это первенство, какъ фактъ, устанавливаетъ, *что оно есть*. Но вопросъ, очень существенный вопросъ, *какъ это есть*, какъ постигаетъ человѣкъ *въ другомъ* человѣка, какъ сердце сердцу вѣсть подаетъ,—этотъ вопросъ остается, къ сожалѣнію, безъ отвѣта. И этотъ отвѣтъ Юрке-

вичь могъ бы получить, если бы онъ не отождествилъ разума съ разсудкомъ, идею съ понятіемъ, если бы онъ не принизилъ во имя долженствованія *прямо* усматриваемаго смысла и разумности идеи. Тогда и конкретный идеаль нравственнаго общежитія, который видѣлъ передъ собою Юркевичъ, имѣлъ бы прочное основаніе и,— что замѣчательно, — въ томъ же сердцѣ, во имя котораго онъ принизилъ разумъ.

Но мы не будемъ долѣе останавливаться на томъ, что еще требуетъ своего положительнаго раскрытія, и заключимъ наше изложеніе мыслями Юркевича о *Мирѣ съ ближними, какъ условіи христіанскаго общежитія*.

„Когда животныя обнаруживаютъ противоположныя желанія, они необходимо приходятъ во взаимную вражду, истребляютъ другъ друга,—или достигаютъ своихъ желаній погибелью другихъ, или сами погибаютъ. Человѣкъ, какъ нравственная личность, не подчиненъ этой необходимости слѣпо сталкиваться съ людьми и враждовать съ ними на жизнь и смерть“. При встрѣчѣ противоположныхъ желаній человѣкъ обращается къ нравственнымъ требованіямъ справедливости и любви. Въ нихъ заключается самое прочное условіе для водворенія мира между людьми, для основанія общаго дружества и братства. Тѣ, кто пробуждаетъ въ человѣкѣ эти нравственные требованія,—по преимуществу миротворцы. „Въ древности, когда люди такъ открыто и чистосердечно высказывали свои ближайшія нужды, обыкновеннымъ привѣтствіемъ при встрѣчѣ человѣка съ человекомъ было желаніе мира; *миръ тебѣ, миръ вамъ*, говорили встрѣтившіеся странники вмѣсто нашего: *здравствуй*, или: *доброю здоровья*. Этимъ привѣтствіемъ одинъ человѣкъ какъ бы говорилъ другому: я пришелъ къ тебѣ не какъ врагъ, не съ злымъ умысломъ, будь спокоенъ, я не оскорблю тебя, не возмушу твоего мира“. Человѣческіе обычаи измѣ-

нились, но желаніе мира и стремленіе къ нему составляет нравственную нужду всякаго человѣка. Если бы отношенія вражды были для него естественны, онъ жилъ бы одиноко. Но человѣкъ чувствуетъ живую потребность восполнить себя другими людьми, и не только въ матеріальномъ, но еще больше въ духовномъ отношеніи. „Человѣкъ испытываетъ нравственное влеченіе къ человѣку какъ для того, чтобы отъ его слова и отъ его мысли получить внутреннія возбужденія, питать и воспитывать ими свою душу, такъ и для того, чтобы въ свою очередь открывать ему свою душу, свои мысли, желанія, радости и страданія. Здѣсь мы имѣемъ такъ называемое *чувство челоуѣчности*, которое даетъ нашему роду особенное, высшее значеніе среди другихъ воодушевленныхъ существъ этого міра и которое оскорбляется вообще враждебнымъ отношеніемъ одного человѣка къ другому“. Изъ этого чувства рождаются общительность, искренность, откровенность, простота, участіе и состраданіе къ несчастнымъ, оно воспитывается вліяніемъ науки, живыхъ примѣровъ, но въ особенности истинною и теплою религіозностью, для которой все доброе не только добро, но и священно. Такимъ образомъ открывается широкое поле для подвига миротворенія. „Во всякомъ положеніи и во всякой дѣятельности вы можете бросать сѣмена мира, которыя если не всегда примѣтны для взора людей, то всегда однако же будутъ видимы всевѣдущимъ Богомъ, какъ чистые зачатки общаго блага“. Единство всего челоуѣчества, полное и безусловное единство его подъ однимъ Богомъ, въ одной вѣрѣ, въ одной мысли, подъ однимъ закономъ, въ одномъ благѣ, въ одномъ совершенствѣ,—такова высочайшая цѣль, указанная челоуѣческому роду его Искупителемъ. „Всѣ наши поступки, все наше поведеніе съ ближними должны быть управляемы вѣрою, что Иисусъ Христосъ призвалъ весь челоуѣческій родъ къ единству подъ единымъ Богомъ. Кто перевелъ эту вѣру изъ простой мысли въ живое содержа-

ніе своего духа, изъ головы въ сердце, тотъ во всякомъ челоѣкѣ встрѣтитъ *своего*, близкаго, знакомаго, родного, брата. Несогласія и столкновения съ людьми, неизбѣжныя въ жизни, не погасятъ въ немъ ощущенія этого духовнаго родства людей, слѣдовательно, не погасятъ въ немъ правды и любви, которыя представляютъ общія и общегодныя основанія для водворенія между людьми мира и братскаго общенія“.

Густавъ Шпетъ.

Трансцендентальная проблема религіи ¹⁾.

5. Природа міѳа ²⁾.

Прежде всего слѣдуетъ отстранить распространенное пониманіе міѳа, согласно которому онъ есть фантазія, вымыселъ. Сторонникамъ подобнаго пониманія міѳа не приходится даже на мысль такой простой вопросъ: чѣмъ же былъ міѳъ для самихъ міѳотворцевъ, въ сознаніи которыхъ онъ зарождался, что они сами думали о рождающемся въ нихъ міѳѣ? Или, быть можетъ, скажутъ, что они его сознательно выдумывали, чтобы потомъ обманывать другихъ. (вѣдь утверждали же серьезно, что жрецы сами выдумали религію и, слѣдовательно, утвердили ее на сознательномъ и завѣдомомъ обманѣ). Однако въ такомъ случаѣ имъ прежде всего пришлось бы обманывать самихъ себя, ибо сами-то они вѣрили въ міѳы, придавали объективное значеніе ихъ содержанію, отнюдь не считая его лишь порожденіемъ поэтической фантазіи. Только при этомъ предположеніи и становится понятна роль міѳотворчества въ исторіи человѣчества, гдѣ „Dichtung“ міѳа нерѣдко объясняетъ полновѣсную „Wahrheit“ исторіи.

Итакъ, слѣдуетъ прежде всего признать, что и міѳу при-
суща вся та объективность или каѳоличность, какая свой-

¹⁾ См. „Вопр. Фил.“ № 124.

²⁾ Ср. интересную работу *E. Brunner*. Das Symbolische in der religiösen Erkenntniss. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens. Tübingen, 1914. (Работа эта стала извѣстна намъ уже послѣ составленія настоящей главы).

ственна вообще откровению: онъ и выражаетъ собственно содержание откровения или, другими словами, откровение трансцендентнаго высшаго міра совершается непосредственно въ *миѡѣ*, онъ есть письмена, которыми этотъ міръ начертывается въ имманентномъ сознаниі, его проекція.

Можно сказать, что *миѡѣ есть синтетическое религиозное сужденіе а priori*, изъ котораго уже аналитически выводятся апостериорныя сужденія. Онъ содержитъ въ себѣ нѣчто новое, дотолѣ неизвѣстное, причемъ утверждаетъ свое содержаніе, какъ самоочевидную истину. Эта самоочевидность порождается опытно-интуитивнымъ характеромъ ея происхожденія. *Миѡѣ* присуща своя особая достовѣрность, которая опирается не на доказательствахъ, но на силѣ и убѣдительности непосредственнаго переживанія. Въ *миѡѣ* констатируется *встрѣча* міра имманентнаго—человѣческаго сознанія (какъ бы мы его ни расширяли и ни углубляли) и міра трансцендентнаго, божественнаго, при чемъ трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, въ то же время становится имманентнымъ, а имманентное растворяется, давая въ себѣ мѣсто трансцендентному. *Миѡѣ* необходимо присуща активность, извѣстная *иниціатива* со стороны трансцендентнаго, которое *хочетъ* этой *встрѣчи*, и въ реальности этой *встрѣчи* и заключается сила убѣдительности *миѡѣ*. Онъ есть поэтому событіе, которое совершается на грани двухъ міровъ, въ немъ соприкоснувшихся (Вяч. Ивановъ). Онъ есть нѣчто „благодатное“ (беря понятіе *благодать* въ общемъ и формальномъ смыслѣ). Если же *миѡѣ* есть событіе, то и мыслить его надо сугубо реалистически: въ *миѡѣ* рѣчь идетъ не объ отвлеченныхъ понятіяхъ, но о самихъ реальностяхъ. Содержаніе *миѡѣ* всегда конкретно, ибо рѣчь въ немъ идетъ не о богѣ вообще и человѣкѣ вообще, но объ опредѣленной формѣ опредѣленнаго богоявленія и богооткровенія. Подлежащее *миѡѣ*, его субъектъ, можетъ быть обозначено только „собственнымъ“, а не „нарицательнымъ“, родовымъ именемъ. *Миѡѣ* есть или долженъ быть поэтому отрицаніемъ всякаго субъективизма

или психологизма. Напротивъ, лишь сознание, что въ человѣка входитъ нечеловѣческая сила и въ немъ совершаются превышающія его собственную мѣру событія, и создаетъ жизненную убѣдительность міа. Не челозѣкъ дѣйствуетъ или „полагаетъ“ („setzt“), какъ это имѣетъ мѣсто въ субъективноидеалистическихъ построеніяхъ, но въ челозѣкѣ происходитъ, полагается, въ немъ говорятъ высшія сущности и силы. Стремленіе оккультистовъ путемъ медитациі услышать голосъ самихъ вещей, вѣра Гегеля, что въ мышленіи, послѣ того, какъ имъ путемъ философскаго медитированія преодолѣны низшія феноменологическія ступени самосознанія духа, и дѣйствуетъ уже самъ Логосъ, формально сродны съ „миоотворчествомъ“. Въ частности Гегель хотѣлъ быть подлиннымъ миоотворцемъ въ логикѣ, ибо стремился къ тому, чтобы въ ней и чрезъ нее дѣйствовало само логическое, для челозѣка въ его субъективности трансцендентное. Паосъ логики Гегеля именно состоитъ въ переживаніи такой встрѣчи трансцендентнаго Логоса и имманентнаго мышленія, въ ихъ сліянніи или трансцендированіи имманентнаго и имманентированіи трансцендентнаго, причемъ сама логика получаетъ явно теургическій, сверхлогическій смыслъ. Этотъ миоотворческій паосъ Гегеля, можетъ быть, лучше всего объясняетъ, почему онъ ставилъ философію выше религіи, лишь философское вѣдѣніе для него становилось подлиннымъ миоомъ, и только философія—истинной миоологіей. Логическое созерпаніе становится у него окомъ для постиженія нуменальнаго міра (отсюда понятна вражда Гегеля къ кантовскому ученію о вещи въ себѣ и ея непознаваемости, вообще рѣзкій и патетическій имманентизмъ его ученія). Слабая сторона гегельянства съ этой точки зрѣнія сводится (какъ выше указано) къ тому, что въ миообразованіи у него вся энергія принадлежитъ челозѣку — миоотворцу. Философія Гегеля— есть самооплодотвореніе, пародія на безсѣменное зачатіе, миоотворчество въ имманентномъ (ибо достаточно пройти закономѣрный искусь феноменологіи и вступить въ царство

логики, и Логось уже достигнутъ). Напротивъ, въ философіи Канта, именно въ его ученіи объ „идеяхъ“, какъ предѣльныхъ понятіяхъ, а равно и въ ученіи о различеніи сужденій практическаго разума отъ теоретическаго и „силы сужденія“ заключается *implicite* цѣлая теорія миеотворчества, хотя и отрицательнаго или агностическаго содержанія. По этой теоріи *Ding an sich*, хотя и трансцендентна, но все-таки отпечатлѣвается въ сознаніи въ качествѣ идеи или предѣльныхъ понятій. Однако эти идеи отличаются отъ миеа тѣмъ, что не только не свидѣтельствуютъ у Канта о реальномъ присутствіи или откровеніи трансцендентнаго, но содержатъ въ себѣ меньше реальности, чѣмъ опытное познаніе, суть схемы, тѣневые слѣды, не болѣе. Мы знаемъ уже, къ какимъ послѣдствіямъ приводитъ это въ богословіи Канта, гдѣ онъ ко всему миеическому относится безъ всякаго пониманія и съ злобнымъ презрѣніемъ, самъ ограничиваясь имманентной моральной теологіей.

И тѣмъ не менѣе даже и въ этомъ ученіи Канта объ идеяхъ, какъ имманентныхъ проекціяхъ *Ding an sich*, заключается драгоцѣнное зерно теоріи миеотворчества: *Ding an sich*, трансцендентная теоретическому познанію, все же познаваема особымъ путемъ, не имманентно-опытнымъ; кантовскіе постулаты практическаго разума, его „разумная“ вѣра, есть также не что иное, какъ миеологія. На гносеологическомъ языкѣ миеъ и есть познаніе того, что есть *Ding an sich* для разума, и кантовское ученіе о непознаваемой вещи въ себѣ есть поэтому нѣкій философскій миеъ агностическаго содержанія. Всегда отмѣчалась философская противорѣчивость этого кантовскаго ученія: *Ding an sich* одновременно и трансцендентна и имманентна разуму, есть для него одновременно и ничто, и вѣчто. Однако эта противорѣчивость становится совершенно естественной, если понять кантовское ученіе въ его надлежащемъ смыслѣ, не какъ философему, но какъ миеъ или религіозное постиженіе, ибо противорѣчивое для философіи опредѣленіе

трансцендентно-имманентнаго, Ding an sich, именно и выражаетъ самое существо религіознаго переживанія.

Религіозное миеотворчество надо отличать отъ сродныхъ съ нимъ областей постиженія. Въ частности ближайшее съ нимъ сродство имѣетъ художественное творчество, поскольку оно основывается на подлинномъ „умномъ видѣніи“: образы для художника имѣютъ въ своемъ родѣ такую же объективность и принудительность, какъ и миеѡ. Образы владѣютъ творческимъ самосознаніемъ художника, онъ же долженъ овладѣть ими въ своемъ произведеніи, творчески закрѣпить ихъ въ имманентномъ мірѣ. Его задача — надлежащимъ образомъ видѣть и слышать, а затѣмъ воплотить увидѣнное и услышанное въ образѣ (безразлично какомъ: красочномъ, звуковомъ, словесномъ, пластическомъ, архитектурномъ); истинный художникъ связанъ величайшей художественной правдивостью, — онъ не долженъ ничего сочинять ¹⁾. Строго говоря, разницы между художникомъ и миеотворцемъ по „трансцендентальной“ природѣ ихъ вѣдѣнія и не существуетъ. Различіе здѣсь устанавливается ихъ областью или предметомъ. Мы уже указывали, что трансцендентное, въ своей соотносительности имманентному, имѣетъ различныя ступени или различную глубину, и, помимо трансцендентнаго въ собственномъ смыслѣ, т.-е. области религіознаго, существуютъ еще многіе слои относительно-трансцендентнаго, открывающагося въ имманентномъ, и формально-гносеологически во всѣхъ подобныхъ случаяхъ мы имѣемъ наличность миеического прозрѣнія, миеотворчество. Различныя природныя стихіи (лѣшіе, водяные, русалки, эльфы, гномы и т. д.) открываютъ о себѣ въ миеѣ, и народныя сказки въ извѣстной части своей суть такіе натуральные миеѡ, зарождающіеся, конечно, въ

¹⁾ Не могу не привести здѣсь въ качествѣ иллюстраціи слышаннаго мною отъ Л. Н. Толстого разсказа объ одной Пушкинской современницѣ, которая вспоминала, какъ самъ Пушкинъ въ разговорѣ съ ней восхищался Татьяной за то, что она такъ хорошо отдѣлала Евгенія Онѣгина при ихъ послѣдней встрѣчѣ.

пору наибольшей непосредственности и чуткости къ голосамъ изъ запредѣльнаго. Природа многими голосами своими говорить въ темныхъ преданіяхъ и вѣрованіяхъ, въ сказкѣ, фольклорѣ, въ „фантазіи“ художника; иногда она вѣщаетъ своей мистической глубиной (такъ возникаетъ мистика природы и въ древнее и новое время; къ ея представителямъ относится такой, напримѣръ, мыслитель, какъ Як. Бёме, мифотворецъ природы, котораго надлежитъ поэтому называть не боговдохновеннымъ, но природовдохновеннымъ. Таковъ поэтический ясновидецъ „хаоса“ Тютчевъ). Вообще виды „откровенія“, какъ и предметы его, могутъ быть различны: и природные, и божественные, и демоническіе (такъ наз. у отцовъ церковныхъ „прелесть“); оно можетъ исходить изъ разныхъ міровъ и іерархій, поэтому само по себѣ „откровеніе“ съ выражающимъ его мифомъ, понимаемое какъ формально-гносеологическое понятіе, можетъ имѣть различное содержаніе: и доброе и злое, и истинное и обманное (ибо вѣдь и сатана принимаетъ видъ ангела свѣта), поэтому самъ по себѣ „откровенный“ или мистическій характеръ даннаго ученія говорить только объ интуитивномъ способѣ его получения, но ничего еще не говорить объ его качествѣ. Принципіально возможность заблужденія и обмана здѣсь вовсе не исключена. Въ этомъ то и заключается опасность прельщенія ложными откровеніями, принимаемыми за истину только потому, что они гносеологически имѣютъ характеръ откровенія, интуитивны. Откровеніе, мифотворчество есть та форма, въ которой совершается и откровеніе Св. Духа, но оно еще не связано само по себѣ съ данной формой, какъ таковой, ибо вполне возможно, что и при всемъ формальномъ подобіи „откровенія“ оно оказывается пустымъ, лишеннымъ подлинно духовнаго содержанія. Поэтому осторожность, провѣрка, гарантіи и въ мистикѣ, и въ откровеніи нужны не меньше, если не больше, чѣмъ въ дискурсивномъ знаніи. Необходимо личныя интуиціи вывѣрять по церковному преданію, разъ только Церковь уже опознана какъ „столпъ и утвержденіе исти-

ны“, а не повѣрять церковное преданіе по личной интуиціи. И здѣсь снова выступаетъ огромное значеніе уже кристаллизованнаго, отлившагося въ догматы, культъ и быть, церковнаго преданія, *исторической* церкви, которая всегда умѣряетъ самозванныя притязанія отъ имени „церкви мистической“, т.-е. нерѣдко отъ имени своей личной мистики (или же, что бываетъ еще чаще и особенно въ наше время, лишь мистической идеологіи, принимаемой за подлинную мистику). Здѣсь, какъ и во многихъ случаяхъ въ религіозной жизни, мы наталкиваемся на антиномію: голый историзмъ, внѣшняя авторитарность въ религіи есть окостенѣніе церковности, своевольный мистицизмъ есть ея разложеніе; не нужно ни того, ни другого, а вмѣстѣ и нужно то и другое: и церковный авторитетъ, и личная мистика. Находить правую мѣру, для которой нѣтъ внѣшнихъ критеріевъ, а есть только внутренній, и есть „духовное художество“, руководимое лишь критеріемъ духовнаго вкуса, чувствомъ духовной мѣры...

Содержаніе міа представляетъ собой сужденіе, утверждающее извѣстную связь между подлежащимъ и сказуемымъ. На какомъ же языкѣ высказывается это содержаніе, есть ли это языкъ понятій, подлежащихъ философской обработкѣ не только въ своемъ значеніи, но и въ самомъ своемъ возникновеніи, или же это суть знаки иной природы и структуры, находящіяся къ философскимъ понятіямъ въ такомъ же примѣрно отношеніи, какъ образы искусства: о нихъ можно философствовать дискурсивно, но въ бытіи своемъ они *даны* уже мышленію. Очевидно, такова же природа и образы религіознаго міа, его символика. Содержаніе міа выражается въ символахъ. Что же такое религіозный символъ? Здѣсь мы встрѣчаемся съ вопросомъ, особенно близкимъ русской литературѣ (Вяч. Ивановъ, А. Бѣлый). Символизмъ можетъ имѣть различное значеніе. Такъ символъ въ рационалистическомъ примѣненіи берется какъ условный знакъ, аббревіатура понятія, иногда цѣлой совокупности понятій, конструктивная схема, логическій чертежъ; онъ

есть условность условностей и въ этомъ смыслѣ нѣчто не сущее; онъ *прагматиченъ* въ своемъ возникновеніи и призраченъ внѣ своего прагматизма; онъ возникаетъ по опредѣленному поводу, цѣпляется за вещи лишь въ предуказанныхъ точкахъ, его реализмъ частиченъ, акциденталенъ. Такова символика математики, такова символика научныхъ понятій. Въ этомъ смыслѣ символична вся наука, и символизмъ здѣсь оказывается синонимомъ прагматизма, субъективизма и, въ послѣднемъ счетѣ, скептицизма или иллюзионизма. Будучи прагматичной, наука психологична въ своемъ ествѣ, вся она есть огромный психологизмъ, хотя и имѣющій основу въ объективной сущности ¹⁾. Противоположностью этому символизму условныхъ знаковъ и прагматическихъ схемъ является символизмъ въ религіи и искусствѣ, которыя одинаково пользуются символомъ (чѣмъ намѣчается ихъ таинственная близость). Символизмъ, по прекрасному опредѣленію В. Иванова, идетъ a *realibus ad realiora*, отъ *ὄν* къ *ὑπὸς ὄν*, поэтому-то ему и чуждъ психологизмъ. Въ отличіе отъ прагматически-условнаго характера научныхъ понятій, содержаніе символа объективно и полнофсно, въ противоположность понятіямъ „скорлупамъ“, не имѣющимъ своего содержанія, или словамъ, внутренне чуждымъ *слова*. Нельзя художественно солгать, какъ нельзя и мифотворчески покривить душой: не человѣкъ создаетъ мифъ, но мифъ высказывается чрезъ человѣка.

Таково гносеологическое значеніе мифа: рядомъ съ мышленіемъ и наукотворчествомъ, рядомъ съ художественнымъ творчествомъ стоитъ религіозное мифотворчество, какъ особая, самозаконная область человѣческаго духа; мифъ есть орудіе религіознаго вѣдѣнія. Само собою разумѣется, то, что отлагается въ сознаніи въ формѣ мифа, вступая въ общее человѣческое сознаніе, затрогиваетъ всѣ способности души, становится предметомъ мысли, научнаго изученія и художественнаго воспроизведенія. Но

¹⁾ Ср. характеристику науки въ главѣ о „хозяйственной природѣ науки“ въ моей „Философіи хозяйства“.

остовъ міа, существенное его содержаніе не создается мышленіемъ и не творится искусствомъ,—онъ рождается въ религиозномъ опытѣ. Содержаніе міа относится къ области бытія божественнаго, соприкасающагося однако съ человѣческимъ. Возможно прозрѣніе божественнаго чрезъ оболочку эмпирическаго, взглядъ на нее не извнѣ, но изнутри. Въ такомъ случаѣ исторія, не переставая быть исторіей, въ то же время міологизируется, ибо постигается не только въ своемъ эмпирическомъ, временномъ облаченіи, но и нуменальномъ, сверхвременномъ существѣ; такъ называемая священная исторія, т.-е. исторія избраннаго народа Божія, и есть такая міологизированная исторія: событія изъ жизни еврейскаго народа раскрываются здѣсь въ своемъ религиозномъ значеніи, исторія, не переставая быть исторіей, становится міоомъ. Но единственный въ своемъ родѣ примѣръ такого соединенія нуменальнаго и историческаго, міа и исторіи, несомнѣнно представляютъ евангельскія событія, центромъ которыхъ является воплощенный Богъ—Слово, Онъ же есть вмѣстѣ съ тѣмъ родившийся при Тиверіи и пострадавший при Понтіи Пилатѣ чловѣкъ Іисусъ: исторія становится здѣсь непосредственной и величайшей мистеріей, зримой однако лишь очами вѣры, для которой исторія и міоъ совпадаютъ, сливаются въ актѣ боговоплощенія.

Міоъ возникаетъ изъ религиознаго переживанія, почему и міоотворчество предполагаетъ не отвлеченное напряженіе мысли, но нѣкоторый выходъ изъ себя въ область бытія божественнаго, нѣкое богодѣйство, — другими словами, міоъ имѣетъ теургическое происхожденіе и теургическое значеніе. При этомъ міоотворчество есть не единичный, но многократно повторяющійся актъ. По своей теургической природѣ міоъ имѣетъ необходимую связь съ *культо*мъ, какъ системой сакральныхъ и теургическихъ дѣйствій, богодѣйствомъ и богослуженіемъ. Отсюда первостепенное значеніе культа для религиознаго сознанія, и не только практическое, но и теоретическое, даже гносеологическое.

Культъ есть переживаемый миѡ, миѡ въ дѣйстви. Отсюда универсальное значеніе богослуженія, культура во всякой религіи, ибо его живая, реальная символика есть не только средство благочестія, но и сердце религіи, питающее ее, а вмѣстѣ и око ея, органъ миѡтворчества. Иконоборческіе вкусы нашего вѣка, связанные съ его абстрактностью и рационализмомъ, совершенно затемнили для современнаго человѣка, привыкшаго съ горделивымъ и слѣпымъ пренебреженіемъ произносить слово *обрядъ*, религіозное и религіозно-гносеологическое значеніе культуры. Это зависитъ все отъ того же основного грѣха въ пониманіи символизма вообще и культуры въ частности,—антропоморфическаго субъективизма или психологизма. Такое пониманіе культуры приводитъ къ тому, что въ его символическомъ дѣйствѣ видятъ лишь произвольно установленные аллегорическіе символы, или театральные жесты, возбуждающіе извѣстное настроеніе или выражающіе извѣстную идею (почти такое значеніе получилъ обрядъ и въ современномъ протестантизмѣ, гдѣ даже евхаристія понимается какъ такое символическое дѣйствіе). Богослуженіе получаетъ при такомъ пониманіи значеніе религіознаго спектакля, въ которомъ „представляются“ дидактическія пьесы. Утраченный вкусъ къ эстетикѣ культуры дѣлаетъ, къ тому же, эти «представленія» утомительными и непонятными, рационализмъ объявляетъ войну культу за его пышность, красоту, мнимую театральность (таковы были господствующія настроенія всей реформации, особенно въ кальвинизмѣ, пуританизмѣ, квакерствѣ). Въ культѣ видятъ или театральныя церемоніи или же „языческой“ магізмъ, „мистагогію“ (достаточно почитать современныхъ протестантскихъ богослововъ, напр., хотя бы исторію догматовъ Гарнака). Православіе, какъ церковь литургическая по преимуществу, въ этомъ отношеніи подвергается особеннымъ нападеніямъ; даже сравнительно съ католичествомъ, имѣющимъ при большей пышности культуры не столь богатую литургику.

Чтобы понять значеніе культуры, нужно принять во вни-

маніе его символическій реализмъ, его миоотворческую энергію: для вѣрующихъ культъ не есть театральное представленіе съ цѣлью созданія настроенія и не совокупность своевольно выбранныхъ символовъ, но совершенно реальное богодѣйство, переживаемый миѡ, или миѡлогизированіе дѣйствительности. Правда, оно ограничено мѣстомъ (храмъ, священныя мѣста), предметами (святыни) и временемъ (богослуженіе, священныя времена), оно образуетъ поэтому лишь теургическія точки на линіи времени, но эта частичность вѣдь соотвѣтствуетъ природѣ религіи: хотя религія стремится имѣть Бога какъ „всяческая во всѣхъ“, слить трансцендентное и имманентное воедино и тѣмъ преодолѣть ихъ взаимную полярность, но вѣдь сама она возникаетъ именно изъ этой напряженности и существуетъ только ею и вмѣстѣ съ нею, и въ этомъ смыслѣ религія есть нѣкоторое переходное состояніе, — она сама стремится себя преодолѣть, сама ощущаетъ себя „ветхимъ завѣтомъ“. Когда Богъ станетъ „всяческая во всѣхъ“, не будетъ религіи, не нужно уже воссоединять (religare) разъединеннаго, не будетъ и особаго культа, ибо вся жизнь явится богодѣйственнымъ богослуженіемъ. Недаромъ въ Апокалипсисѣ читаемъ о Новомъ Іерусалимѣ, сошедшемъ съ неба: „храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель—храмъ его и агнецъ“ (Апок., 21, 22). Культъ создаетъ предвареніе и частичное переживаніе божественнаго въ эмпирическомъ, притомъ, какъ и все въ религіи, не отвлеченно, не „вообще“, но окачественно, конкретно, въ связи съ опредѣленнымъ миѡомъ—догматомъ. Поэтому богослуженіе, культъ, есть *живая догматика*, миѡы и догматы въ дѣйствіи, въ жизни. Отсюда понятна всеобщая распространенность культа, ибо *нѣтъ религии безъ культа*, это можно выставить, какъ аксіому; и разнообразію религій соотвѣтствуетъ и разнообразіе культовъ, а миграція религій сопровождается и миграціей культовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ культъ есть и средство постояннаго догматическаго поученія, оживленія догматическихъ истинъ. Можно ска-

зять, живо и жизненно въ религіи только то, что есть въ культѣ, а отмираетъ или не жизнеспособно то, чего нѣтъ въ культѣ.

Въ центрѣ богослуженія, очевидно, стоитъ молитва, значеніе которой для миеотворчества ясно изъ предыдущаго. Молитвенная жизнь получаетъ развитіе и выраженіе въ литургическомъ творествѣ, въ которомъ церковное преданіе накапливаетъ драгоцѣнные перлы молитвенной поэзіи и воодушевленія.—Отсюда понятно первостепенное значеніе вообще литургики,—церковныхъ пѣснопѣній, молитвъ, обрядовъ для миеотворческаго самосознанія; такое же значеніе имѣютъ и другія стороны символики культа, кромѣ выражаемой въ словѣ. На первое мѣсто здѣсь слѣдуетъ поставить иконографію; помимо религіознаго значенія иконы, какъ таковой, этого миеа-вещи, въ которой таинственно эмпирическая вещьность соединяется съ трансцендентной сущностью, она всегда имѣетъ вполне опредѣленное содержаніе, это есть миеология (въ краскахъ, камнѣ или мраморѣ). Отсюда такое первостепенное значеніе иконографіи для развитія религіозной жизни и самосознанія, одинаково какъ въ христіанской, такъ и внѣ христіанскихъ религій. Иконоборчество и упадокъ иконографіи большей частью знаменуютъ собой и упадокъ религіи. Вообще, миеъ завладѣваетъ всѣми искусствами для своей реализаціи, такъ что писанное слово, книга есть, въ дѣйствительности, лишь одно изъ многихъ средствъ для выраженія содержанія вѣры.

На ряду съ литургикой и иконографіей слѣдуетъ поставить символическія дѣйствія, имѣющія теургическое значеніе: чинъ богослуженія, жертвы, таинства. Въ богослужебномъ ритуалѣ, естественно возникающемъ около каждой религіи, символически переживается содержаніе миеа, догматъ становится не формулой, но живымъ религіознымъ символомъ. Самое центральное мѣсто въ культѣ занимаютъ, конечно, таинства. Таинственный характеръ согласно сказанному принадлежитъ, строго говоря, всему богослуженію, однако эта таинственность сгущается и, такъ сказать,

кристаллизуется въ отдѣльныхъ актахъ, и составляющихъ собою таинства въ собственномъ смыслѣ. *Таинство* отнюдь не означаетъ собою сообщенія какихъ-либо тайнъ или секретовъ и не имѣетъ никакого отношенія къ „сокровенному знанію“, оккультизму и магіи. Таинство представляетъ собой столь же необходимый и даже, такъ сказать, гносеологически неизбѣжный атрибутъ религіи, какъ молитва; поэтому, помимо ихъ религіознаго постиженія, слѣдуетъ понять и этотъ гносеологическій ихъ смыслъ. Религія вытекаетъ изъ чувства разрыва между имманентнымъ и трансцендентнымъ и, въ то же время, напряженного къ нему влеченія: человѣкъ въ религіи неустанно ищетъ Бога, и небо отвѣтнымъ лобзаніемъ приникаетъ къ землѣ. Чтобы была возможна религія не только какъ жажда и вопросъ, но и какъ утоленіе и отвѣтъ, необходимо, чтобы эта полярность, эта напряженность иногда уступала мѣсто насыщенности, чтобы трансцендентное дѣлалось ощутимымъ, а не только искомымъ, приобщало собой имманентную дѣйствительность. Таинственный элементъ въ таинствѣ и заключается въ жизненномъ общеніи съ тѣмъ міромъ, который остается для насъ закрытымъ, причемъ здѣшній міръ ощущается какъ вмѣстилище того, другого міра; короче, таинство есть переживаніе трансцендентнаго въ имманентномъ, сообщеніе „благодати“ творенію въ опредѣленныхъ таинственныхъ актахъ. И поскольку таинству вообще присуща эта черта, очевидно, въ мифотворчествѣ оно составляетъ самую интенсивную точку. Понятно все различіе таинства отъ „магизма“: магія есть расширенная, утонченная и углубленная мощь человѣка надъ природнымъ міромъ помощью высшаго его знанія, магія есть то же, что и наука, лишь на иной ступени, съ иными методами. Какъ и она, магизмъ ограничивается областью имманентнаго, онъ космиченъ и натураленъ, въ немъ нѣтъ никакой „благодати“ въ собственномъ смыслѣ этого слова, помимо естественной, разлитой во весь міръ; и онъ человѣченъ, поскольку онъ всецѣло опирается на мощь человѣка, на

его силы и энергію. Напротивъ, таинство всецѣло основано на благодати, осуществляется изліяніемъ трансцендентнаго, сверхприроднаго начала въ міръ природный. Этимъ признакомъ различаются истинныя таинства и ложныя, представляющія собою не что иное какъ разновидности магизма (природныя таинства). Христіанину надлежитъ вѣрить, что въ языческомъ мірѣ, хотя и ощущается потребность въ таинствѣ, ибо она не устранима изъ религіи по самому ея существу, но не было таинствъ истинныхъ, „питающихъ въ жизнь вѣчную“; они явились лишь въ христіанствѣ, послѣ воплощенія Бога-Слова, давшаго Свою Плоть и Кровь въ животь вѣчный. Ихъ предваренія были въ ветхозавѣтной церкви Израиля. Въ то же время извѣстно, что таинства были и въ язычествѣ. Остается или видѣть въ нихъ, вмѣстѣ съ теософами, „окультурныя школы“ или же понимать ихъ какъ натуральныя, безблагодатныя таинства, сообщающія только благодать природы, т. е. по существу дѣла, тотъ же магизмъ.

Догматическая формула есть попытка выразить содержаніе религіознаго міѳа въ словѣ, описавъ его въ понятіяхъ. Догматъ въ смыслѣ формулы всегда приходитъ послѣ міѳа, онъ не рождается въ формулѣ и вмѣстѣ съ формулой, а лишь фиксируется ею, вносится въ опись. Догматика есть бухгалтерія религіознаго творчества, а ея формулы суть продукты рефлексіи по поводу религіозной данности. Исторія догматовъ показываетъ, что поводомъ для ихъ установленія и провозглашенія чаще всего являлись тѣ или иныя ереси, т.-е. уклоненія не только въ религіозной мысли, но и, прежде всего, въ религіозной жизни (вѣдь, очевидно же, напр., что аріанство есть совершенно иное воспріятіе христіанства, нежели церковноправославное). Догматъ, отклоняя лжемудрованіе, ставитъ на мѣсто его правую формулу, и эта формула есть логическая грань, ограда догмата. Она опредѣляетъ его внѣшнюю границу, за которую невозможно отклоняться, но она отнюдь не адекватна догмату, не исчерпываетъ его содержанія прежде всего потому, что всякая догмати-

ческая формула, какъ уже сказано, есть лишь логическая схема, чертежъ цѣлостнаго религіознаго переживанія, несовершенный его переводъ на языкъ понятій, а затѣмъ еще и потому, что, возникая обычно по поводу ереси, „раздѣленія“ (ἰσχυρισμός—раздѣленіе), она имѣетъ по преимуществу формальнокритическій и даже отрицательный характеръ „неслѣнно и нераздѣльно“, „одно Божество и три ипостаси“, „единица въ троицѣ и троица въ единицѣ“. *Omnis definitio est negatio*, эта формула Спинозы особенно приложима къ догматикѣ, ибо здѣсь поводомъ къ *definitio* чаще всего является *negatio*, высѣкающая догматы какъ искры изъ камня: количество *возможныхъ* догматическихъ опредѣленій въ христіанствѣ могло бы быть значительно больше тѣхъ, которыя формулированы на соборахъ. Догматы, рождаясь изъ спора, имѣютъ характеръ волевыхъ утверждений. Они отличаются въ этомъ смыслѣ отъ теоретическаго познанія и психологически сближаются съ тѣмъ, что носить названіе „убѣжденія“¹⁾. Формы, въ которыя они облакаются, ихъ логическія одежды заимствуются изъ господствующей философской доктрины: такъ, напр., конечно, не безъ особой воли Божіей, въ исторіи христіанской догматики весьма ошутительно и благотворно сказывается вліяніе эллинской философіи. Однако отсюда никакимъ образомъ не слѣдуетъ, чтобы они порождались ею (какъ полагаетъ Гарнакъ и др.). Вѣра въ Воскресеніе Христа, „эллинамъ безуміе, іудеямъ соблазнъ“, какъ главная тема христіанской проповѣди, могла явиться только изъ полноты религіознаго откровенія, какъ „миръ“ въ *положительномъ* значеніи этого понятія, и лишь въ дальнѣйшемъ изъ этого зерна выросла система догматовъ ученія церкви. Догматъ есть имманентизація трансцендентнаго содержанія религіи

1) Ср. *Schelling. Philosophie der Mythologie*, II, 104: „Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, vom *Lehrsätzen* gebraucht wird, einen Entschluss und dann erst eine *Behauptung*. Dogma ist etwas, das behauptet werden muss, dass sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken lässt“.

и это влечет за собой цѣлый рядъ ущербовъ, опасностей подмѣновъ; при этой логической транскрипціи міа неизбѣжно зарождается схоластика (или „семинарское богословіе“), т.-е. рационалистическая обработка догматовъ, приноровленіе ихъ къ разсудочному мышленію, при которомъ нерѣдко теряется ихъ вкусъ и аромать, а „богословіе“ превращается въ „науку какъ всѣ другія“, только съ своимъ особымъ предметомъ. Правда, эти другія науки, гордя своимъ имманентноопытнымъ происхожденіемъ, все время косятся на бѣдную родственницу, видя въ ней приживалку, да и самому богословію не дешево обходится это положеніе въ свѣтѣ. Нельзя впрочемъ отрицать, что и въ этой „научной“ работѣ богословія есть извѣстная польза инвентаризаціи и своя честность Марѳы, которая перестаетъ уже быть Маріей.

Между живымъ религіознымъ міеомъ-догматомъ и его догматической формулировкой существуетъ поэтому завѣдомое несоотвѣтствіе, подобное тому, какое существуетъ между каталогомъ художественнаго хранилища и самими произведениями, въ немъ собранными, или программой концерта и самимъ музыкальнымъ исполненіемъ. Несоотвѣтствіе это зависитъ не только отъ невыразимости въ словѣ всей полноты религіознаго переживанія, но и отъ неадекватности понятій тому, что они призваны здѣсь выражать. Ибо понятіями, возникающими при примѣненіи категорій дискурсивнымъ мышленіемъ въ предположеніи пространственности и временности, здѣсь приходится выражать предметы міра иного. О Богѣ приходится говорить въ числовыхъ, временныхъ, пространственныхъ опредѣленіяхъ, принадлежащихъ нашему эмпирическому міру. Богъ—*единъ*, Богъ—*троицъ* въ лицахъ: *единица*, *три* суть числа, подлежащія всей числовой ограниченности (помощью единицы совсѣмъ нельзя выразить *единого* Божества, ибо единица существуетъ лишь во множественности, и *три* въ св. Троицѣ суть совсѣмъ не три въ смыслѣ счета: разъ, два, три или одинъ—одинъ—одинъ, или одинъ—два). Число выражаетъ здѣсь то, что есть сверх-

число и сверхвеличина, время—то, что есть сверхвремя, вѣчность, и пространство—то, что сверхпространственно, повсюдно. Для многихъ эта завѣдомая неадекватность категорій разума предмету религіи служитъ мотивомъ для догматическаго агностицизма (Кантъ и его школа). Но это соображеніе имѣло бы силу въ томъ случаѣ, если бы догматы были непосредственнымъ орудіемъ религіознаго познанія; для такой цѣли понятія были бы, конечно, негоднымъ средствомъ. Богъ недоступенъ разуму какъ предметъ познанія, есть для него Ding an sich, находится внѣ досягаемости для его категорій ¹⁾. Но догматы и не притязаютъ на это, они констатируютъ уже совершившійся фактъ откровенія въ религіозномъ мѣѣ и только переводятъ на языкъ понятій его содержаніе. Опытное происхожденіе догмата, своего рода религіозный эмпиризмъ, дѣлая догматъ неуязвимымъ для критики разсудочнаго познанія въ то же время ведетъ къ тому, что его выраженіе въ понятіяхъ рождаетъ противорѣчія и нелѣпицы съ точки зрѣнія разсудочнаго мышленія. Не таковы-ли почти всѣ основныя догматы христіанства, и не даромъ ихъ съ такимъ презрѣніемъ и негодованіемъ отвергаютъ тѣ, кто разсудочную провѣрку считаютъ высшимъ и единственнымъ критеріемъ религіозной истинны: примѣръ на лицо—Л. Толстой. Его разсудочная критика догматическаго богословія неотразима, если признать здѣсь разсудокъ высшимъ судьей, но обращается въ прискорбное недоразумѣніе, если эту посылку отвергнуть.

Догматика получаетъ отъ религіи сырую массу догматовъ, которую ей предстоитъ насколько возможно ассимилировать, классифицировать, систематизировать. Стремленіе разума къ единству, его „архитектоническій“ стиль, „схоластическія“ склонности (вѣдь схоластика въ извѣстномъ смыслѣ есть добродѣтель разума, его добросовѣстность, разумъ и долженъ быть схоластиченъ) ведетъ къ тому, что этой догма-

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ см. въ слѣдующей главѣ объ „отрицательномъ богословіи“.

тической массѣ придается та или иная, большей частью внѣшняя, изъ потребностей педагогическихъ возникающая система; такимъ образомъ получается то, что представляютъ собой „догматическія богословія“, „системы догматики“, „*summae theologiae*“. Однако, если именно таково отношеніе догматики къ миѣнкѣ, то возможно спросить себя, какую же цѣну имѣетъ такая разсудочная инвентаризація сверхразсудочныхъ откровеній? Нужны ли вообще догматика и догматы? Не есть ли догматизированіе скорѣе болѣзнь религіи, ржавчина, на ней образующаяся, и не нужно ли объявить войну догмату во имя религіи? Можно ли выразить неизреченное, да и нужно-ли выражать? Не лились ли рѣки крови изъ-за догматовъ, не раздиралась-ли церковь изъ-за іоты? Таковы популярныя возраженія противъ догмата, религіозныя, философскія, житейскія. Насколько они исходятъ изъ равнодушія и душевной лѣни, съ ними можно не считаться: разумѣется, покойнѣе и проще жить, не интересуясь предметами вѣры, даже истолковывая это свое равнодушіе какъ превосходство. Кто не имѣетъ убѣжденій, кто не исповѣдуетъ никакой истины, которую онъ чувствовалъ бы себя обязаннымъ отстаивать всѣми силами души своей, тотъ всегда будетъ противникомъ догмата, относясь съ эпикурейскимъ легкомысліемъ къ „фанатизму“ догматиковъ. Съ этимъ адогматизмомъ людей безпринципныхъ и равнодушныхъ не о чемъ разговаривать: они ниже догмата и ниже религіи, и, хотя въ силу количественнаго своего преобладанія они задаютъ теперь тонъ въ общественномъ мнѣніи, за ними не стоитъ ни идейной мощи, ни идейнаго содержанія. Другіе отвергаютъ догматъ во имя религіознаго цѣломудрія: имъ кажется, что выраженная въ догматической формулѣ вѣра не есть уже вѣра, какъ и „мысль изреченная есть ложь“. Но они забываютъ, что, если въ извѣстномъ смыслѣ и вѣрно это изреченіе, то справедливо и обратное: неизреченное не есть мысль, а потому не можетъ стать истиной и отрицаніемъ лжи. Все, что переживается нами въ душевной жизни, *становится* мыслью, проходитъ чрезъ мысль, хотя не есть

только мысль и никогда безъ остатка не выражается въ словѣ. Религіозное переживаніе, въ своей полнотѣ потрясающее все наше существо; а не одну только мыслительную его природу, неизбѣжно проходить и чрезъ мысль, стремится выразиться въ словѣ. Всякое переживаніе Бога необходимо порождаетъ и соотвѣтственную мысль о Богѣ, хотя никогда оно не бываетъ *только* мыслью. Миеѣ въ полнотѣ своей не есть мысль, какъ не есть мысль и символика художественнаго произведенія, однако и онъ просится въ мысль, становится мыслью, облекаясь въ слово. Неизрѣченность не есть синонимъ безсловесности, алогичности, антилогичности, скорѣе наоборотъ, она-то и есть непрерывная изрекаемость, рождающая словесные символы для своего воплощенія. Безъ этого же порожденія оно есть невоплотившаяся мысль, нѣчто недоношенное, не превышающее мысль, но ея не достигающее. II какъ ничто не можетъ укрыться отъ лучей солнца, такъ же ничто не можетъ укрыться и отъ свѣта разума. Всякое переживаніе одной стороной есть и мыслительное. Все дѣлается предметомъ мысли, и въ этомъ смыслѣ все есть мысль, все есть слово, имѣетъ печать вѣности Логоса. Въ этой истинѣ, хотя и искаженной односторонностію, заключается правда Гегеля. II эта мыслимость всего сущаго, нисколько не противорѣчащая его недомыслимости, есть имманентная норма жизни духа, которую не могутъ нарушить даже и на словахъ ея отвергающіе, ибо агностицизмъ всегда есть нѣкоторый догматизмъ, нѣкоторое положительное догматическое ученіе о Богѣ, хотя и минимальнаго содержанія. Мысль первѣе нашего разума, „въ началѣ бѣ Слово“, и хотя нашъ теперешній разумъ вовсе не есть нѣчто высшее и послѣднее, онъ можетъ и долженъ быть превзойденъ, то превзойти мысль уже невозможно, ибо она есть онтологическое опредѣленіе космическаго бытія, соотвѣтствующая второй божественной вѣности Логоса: „вся тѣмь быша, и безъ него ничто же бысть, еже бысть“ (Іо. II, 3).

Поэтому, малодушному и малосознательному, но по сво-

ему тоже догматическому адогматизму мы противопоставляем сознательный (и в этомъ смыслѣ „критическій“) и принципиальный догматизмъ. Религіозное переживаніе не-совершенно, незакончено, пока оно не выразилось въ словѣ, миѣ не отчетливъ, пока изъ него не родилась мысль. Ибо только въ мысли, въ словѣ религіозное переживаніе получаетъ опредѣленность, преодолевается сантимеральная расплывчатость (Шлейермахеръ), миѣу придается послѣдняя чеканка, лишь въ мысли и черезъ мысль сознается окончательно его объективность и каѣоличность. Поэтому догматы составляютъ драгоценное богатство религіи, ея „высказанное слово“, *logos profanikos*. Религіозное сознание естественно и неудержимо стремится къ догмату, и развѣ исканіе догмата, „составленіе убѣжденій“, „поиски міро-созерцанія“, не составляетъ постоянной тревоги всякой живой души, которая не можетъ удовлетвориться духовной недоношенностью, аморфной неизреченностью чувства? И отсюда не являются исключеніемъ не только скѣптическіе пирронисты или кантіанцы (какъ бы ни была скудна ихъ догматика), но и какъ будто антидогматическіе „мистики“: объ этомъ свидѣтельствуютъ ихъ писанія, въ которыхъ обычно мы находимъ болѣе или менѣе выявленную мистическую систему, т.-е. совокупность „догматовъ“, да и возможно-ли передать словомъ то, что совершенно чуждо мысли? Объективный, каѣолическій характеръ религіознаго переживанія, отличающій его отъ музыки однихъ лишь настроеній, отъ субъективности съ ея психологизмомъ, именно и требуетъ догматической кристаллизаціи. Каѣолическая природа догмата обнаруживается и въ томъ, что только въ словѣ и черезъ слово религіозное переживаніе можетъ быть первоначально сообщено другимъ людямъ, благодаря чему и возможна *проповѣдь* религіи, „служеніе слова“. Не онѣмѣтъ въ сладкой истомѣ мистическаго переживанія, но проповѣдовать и учить повелѣваетъ мужественная и суровая природа догмата: „шедше убо научите вся языки“ (Мѣ. 28, 19), повелѣлъ своимъ апостоламъ Воскресшій. Савль, конечно, не

могъ до конца выразить въ словѣ того, что пережилъ онъ на пути въ Дамаскъ, но изъ этого неизрѣченнаго переживанія въ Савлѣ родился ап. Павелъ, который пошелъ на проповѣдь Христа Распятаго, сдѣлался первымъ христіанскимъ догматикомъ. И восхищенный на третье небо, онъ даже и тамъ слышитъ *глаголы*, которые, хотя и не могутъ быть сказаны на человѣческомъ языкѣ, однако принципиально и это все-же глаголы.

На основаніи сказаннаго слѣдуетъ признать, что догматы суть богатство религіи. Ихъ положительное значеніе, которымъ искупается многовѣковая, пріостанавливающаяся лишь въ эпохи упадка религіозной жизни, догматическая борьба, состоитъ въ томъ, что догматы представляютъ собой какъ бы вѣхи, поставленныя по пути правильно идущей религіозной жизни, нормальнаго ея роста. Догматы суть іероглифы религіозныхъ тайнъ, раскрывающихся лишь въ религіозномъ опытѣ и въ мѣру этого опыта. Они суть поэтому нормы и задания для этого опыта, не единоличныя, но церковнокаѳолическія. Никогда нельзя сказать про человѣка, дѣйствительно прикоснувшася къ церковной жизни, что для него догматы суть только ученіе или раціональныя схемы, логическіе символы, ибо прикосновенность эта именно и означаетъ реальную *встрѣчу* Бога съ человѣкомъ въ живомъ личномъ опытѣ, личное миеотворчество. Изъ этого опыта, всегда частичнаго, но допускающаго неопредѣленный и безмѣрный ростъ, почерпается общее указаніе, что догматы дѣйствительно свидѣлствуютъ о религіозныхъ реальностяхъ, слѣдовательно, показываютъ путь. Никто и никогда не можетъ сказать про себя, что онъ въ личномъ достиженіи своемъ вмѣстилъ всю полноту церковнаго опыта, намѣченнаго въ догматахъ, но и никто не можетъ прикоснуться къ церковной жизни внѣ всякаго личнаго опыта, хотя бы и минимальнаго. Потому церковное богатство догматовъ, какъ задача, всегда превышаетъ наличность религіознаго опыта, но въ то же время всегда въ него входитъ, его опредѣляетъ. Отсюда

проистекает первостепенное регулятивное значеніе догматики и педагогическое значеніе обученія истинамъ вѣры, въ какой бы формѣ оно ни совершалось. Такимъ образомъ устраняется кажущееся противорѣчіе между личнымъ характеромъ религіознаго опыта, устраняющимъ извнѣ данную догматику (ибо догматика не геометрія), и объективной системой догматовъ, въ которой выражается сверхличное (и какъ будто безличное) каеологическое сознаніе церкви. Противоположная точка зрѣнія, отрицающая догматику подъ предлогомъ личнаго религіознаго опыта, уничтожаетъ въ корнѣ идею соборности ради религіознаго индивидуализма, анархизма, импрессионизма. Въ понятіи догмата діалектически соединены, такимъ образомъ, оба момента: личный и сверхличный, внутренній и внѣшній, свобода и авторитетъ, знаніе и вѣра. Такимъ образомъ устанавливается принципиальная возможность и необходимость „символа вѣры“.

6. Религія и философія.

Догматъ есть сигнализанія понятіями того, что не есть понятіе, ибо находится выше логическаго мышленія въ его отвлеченности; въ то же время онъ есть формула, выраженная въ понятіяхъ, логическая транскрипція того, что дано въ религіозномъ опытѣ. Поэтому догматъ, входя въ мышленіе, является ему иноприроднымъ и въ этомъ смыслѣ трансцендентнымъ дискурсивному мышленію, не есть его выводъ и порожденіе. Догматъ нарушаетъ, вѣрнѣе, не считается съ основнымъ требованіемъ логической дискурсіи (съ такой отчетливостью формулированнымъ Г. Когеномъ), именно съ непрерывностью въ мышленіи (*Continuität des Denkens*), которая опирается на порожденіи имъ своего объекта (*reiner Ursprung*). Мышленіе само создаетъ для себя предметъ и проблему. Трудность философской проблемы догмата и состоитъ въ этой противорѣчивости его логическаго опредѣленія: съ одной стороны, онъ есть сужденіе въ понятіяхъ и, стало быть, принадлежитъ имма-
опросы философіи, кн. 125.

нентному, самопорождающемуся и непрерывному мышлению, а съ другой, онъ трансцендентенъ мысли, вносить въ нее прерывность, нарушаетъ ея самопорожденіе, падаетъ, какъ аэролитъ, на укатанное поле мышленія.

Предъ нами встаетъ во всей трудности вопросъ объ отношеніи философіи и религіи. Возможна-ли и въ какомъ смыслѣ возможна *религіозная философія*? Совмѣстимъ ли догматизмъ религіи съ священнѣйшимъ достояніемъ философствованія, его *свободой и исканіемъ* истины, съ его правиломъ — во всемъ сомнѣваться, все испытывать, во всемъ видѣть не догматы, а проблему, предметъ критическаго изслѣдованія? Гдѣ же здѣсь мѣсто философскому исканію, если истина уже дана въ видѣ догмата — мѣта? Гдѣ мѣсто свободѣ изслѣдованія, если для него руководящей нормой является вѣрность догмату? Гдѣ мѣсто критикѣ, если царствуетъ догматика? Таковы предубѣжденія противъ религіозной философіи, благодаря которымъ и самый вопросъ о *возможности* религіозной философіи, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрѣшается отрицательно (при этомъ иронически припоминается формула схоластики: *philosophia est ancilla theologiae*, при чемъ *ancilla* неизмѣнно понимается какъ *serva*, не слуга, подсобница и союзница, но раба).

Коренное различіе между философіей и религіей заключается въ томъ, что первая есть порожденіе дѣятельности человѣческаго разума, своими силами ищущаго истину, она имманентна и человѣчна, и въ то же время она воодушевлена стремленіемъ перерастить свою имманентность и свою человѣчность, приобщившись къ бытію сверхприродному, сверхчеловѣчному, трансцендентному, божественному; философія жаждетъ истины, которая есть главный и единственный стимулъ философствованія. Философская идея Бога (какова бы она ни была) есть во всякомъ случаѣ *выводъ*, порожденіе системы или *esprit de système*, существуетъ лишь какъ моментъ системы, ея часть. Философски Богъ непременно опредѣляется и доказывается на основаніи си-

стемы, ея строенія, ея развитія. „Доказательства“ бытія Божія, каковы бы они ни были, всѣ отъ философіи и лишь по недоразумѣнію попадаютъ въ догматическое богословіе, для котораго Богъ данъ и находится выше или внѣ доказательствъ; въ философіи же, для которой Богъ заданъ какъ выводъ или порожденіе системы, идея о Немъ приводится въ связь со всѣми идеями философскаго ученія, существуетъ лишь этой связью. И логическое мѣсто Божества въ системѣ опредѣляется общимъ характеромъ даннаго философскаго ученія: сравните съ этой точки зрѣнія хотя бы систему Аристотеля съ его ученіемъ о божественной первопричинѣ—перводвигателѣ, съ не менѣе религіозной по общему своему устремленію системой Спинозы, или сравните Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля въ ихъ ученіяхъ о Богѣ.

Для философіи *Богъ есть проблема*, какъ и все для нея есть и должно быть проблемой. Въ своемъ принципиальномъ проблематизмѣ она свободна отъ *данности* Бога, отъ какого бы то ни было чисто религіознаго опыта; она изслѣдуетъ, сомнѣвается, вопрошаетъ: *dubito, cogito, deduco!* Разумѣется, философія неизбѣжно стремится къ абсолютному, къ всеединству, или къ Божеству, насколько оно раскрывается въ мышленіи, въ концѣ-концовъ и она имѣетъ своей единственной и универсальной проблемой—Бога, тоже есть богословіе, точнѣе — богоисканіе, богоизслѣдованіе, богомышленіе. Философія, насколько она себя достойна, проникнута *amor Dei intellectualis*, особымъ благочестіемъ мышленія. Но для философіи существуетъ лишь отвлеченное абсолютное, только постулатъ конкретнаго Бога религіи, и своими силами, безъ прыжка надъ пропастью философія не можетъ перешагнуть отъ „бога интеллектуальнаго“ или „интеллектуальной любви къ нему“ къ живой любви къ конкретному Богу. *Amor intellectualis* вѣдь и заключается въ томъ, что предметъ его становится проблемой для мысли. Проблематичность — вотъ природа всякаго объекта философіи; любовь выражается здѣсь въ философ-

скомъ сомнѣніи и рефлексіи, въ вопросительномъ знакѣ, поставленномъ надъ даннымъ понятіемъ и превращающемъ его въ проблему. Самодостовѣрнымъ основаніемъ для философіи, относительно котораго она уже не имѣетъ возможности сомнѣваться и проблематизировать, слѣдовательно принципиально не-проблематичнымъ, а догматичнымъ (ибо догматичность есть философская антитеза проблематичности), является, безспорно, мышленіе: cogito — ergo sum, говорить о себѣ философія. Мышленіе въ его самодостовѣрности есть предметъ вѣры для философіи, мышленіе для нея достовѣрнѣ Бога и достовѣрнѣ міра, ибо и Богъ, и бытіе взвѣшиваются, удостовѣряются и повѣряются мышленіемъ. Мышленіе есть Абсолютное въ философіи, тотъ свѣтъ, въ которомъ логически возникаетъ и міръ, и Богъ.

Въ своемъ проблематизмѣ философія по существу своему есть неутолимая и всегда распалемая „любовь къ Софіи“; найдя удовлетвореніе, она замерла бы и прекратила бы свое существованіе. Предметъ ея стремленія находится за предѣлами ея обладанія есть „ewige Aufgabe“ (Г. Когенъ). И это, прежде всего, потому, что Истина вовсе не есть та теоретическая истина, которой ищетъ философія. Истина въ божественномъ своемъ бытіи есть „Путь и Животъ“. Какъ жизнь, она есть неизрѣченная и не разложимая ея полнота. Истина, какъ высшая дѣйствительность, есть тѣмъ самымъ и Добро и Красота, въ неразрывномъ тріединствѣ. Богъ есть Истина, но нельзя сказать, что истина есть Богъ (Гегель); Богъ есть Добро, но невѣрно, что добро есть Богъ (Кантъ); Богъ есть красота, но невѣрно, что красота есть Богъ (Шиллеръ, Гете). Истина, какъ предметъ теоретической спекуляціи, не есть уже живая истина, это есть лишь одинъ ея аспектъ, „отвлеченный“ отъ неразложимаго единства. Сама Истина трансцендентна философіи, которая знаетъ лишь ея отблескъ, ея аспектъ—*истинность*, какъ вѣчное исканіе Истины. Нахожденіе, живое приобщеніе къ Истинѣ явилось бы и преодолѣніемъ философіи, ибо сама философія проистекаетъ изъ той расщепленности бытія, его неистин-

ности, при которомъ мышление оказывается обособленной областью духа.

Но если философіи реально доступна не Истина, но истинность, теоретическая причастность сверхъ-теоретической Истинѣ, этимъ устанавливается не только происхождение ея изъ грѣховной расщепленности духовнаго бытія, но и реальная связь съ этой Истиной, которая *открывается* въ философіи и говоритъ философствующему разуму на языкѣ, ему доступномъ. Въ основѣ подлиннаго философствованія лежитъ особаго рода откровеніе, „умное видѣніе“ идей, какъ это навсегда возвѣщено о философіи Платономъ. Основные *мотивы* философствованія, *темы* философскихъ системъ не выдумываются, но осознаются интуитивно, имѣютъ сверхфилософское происхождение, которое опредѣленно указываетъ дорогу за философію. По своей интуитивной основѣ философія сближается съ искусствомъ, интуитивная природа котораго не вызываетъ оспариванія, *философія есть искусство понятій*. Философствованіе есть рефлексія разума на осознанныя въ качествѣ истинныхъ его узрѣнія, играющія роль исходныхъ аксіомъ, а вмѣстѣ и объектовъ рефлексіи, критическаго изслѣдованія, анализа, доказательства. Основные идеи философіи не измышляются, но *родятся* въ сознаніи, какъ сѣмена, какъ зародыши будущихъ философскихъ системъ. Дневное сознаніе философа оплодотворяется ночными грезами сновидца. Философіи тоже не чуждо своеобразное логическое миеотворчество, и въ основѣ дѣйствительно оригинальныхъ, творческихъ философскихъ системъ всегда лежитъ—*horribile dictu*—философскій миеѡ. Миеотворческій характеръ философіи открытое выраженіе находитъ у Платона, который съ соблазнительнымъ для философовъ безразличіемъ и какъ будто съ преднамѣренной беспорядочностью отъ вершинъ діалектическаго изслѣдованія переходитъ къ миеѡ и даже самыя основныя свои идеи нерѣдко выражаетъ миеѡмъ, предоставляя комментаторамъ рѣшать вопросъ, какъ слѣдуетъ относиться къ такого рода изложенію, серьезно-ли Платонъ говоритъ или шутить.

Такая манера примѣняется имъ во всѣхъ почти важнѣйшихъ діалогахъ зрѣлаго періода (исключеніе составляютъ, кажется, только *Парменидъ*, *Филебъ* и *Софистъ*); напряженнѣйшая философская спекуляція у него смѣняется миеомъ, занимающимъ отнюдь не случайное мѣсто литературнаго орнамента, но опредѣленную роль въ развитіи мысли, иногда въ формѣ миеа высказываются самыя основныя утвержденія, играющія роль необходимаго аргумента. (Напомнимъ ученіе объ Эросѣ въ *Пирѣ*, о сотвореніи міра въ *Тимей* и *Политикъ*, о небесномъ происхожденіи души въ *Федръ*, о загробной жизни въ рядѣ эсхатологическихъ миеовъ въ *Государствъ*, *Горіи* и др., о безсмертіи въ *Федонъ*.) Эта парадоксальная черта Платона составляетъ настоящій „скандалъ въ философіи“, съ которымъ каждый справляется посвоему ¹⁾, причемъ чаще всего миеы отмечаютъ съ брезгливой или снисходительной гримасой. Между тѣмъ нельзя понять и принять Платона иначе, какъ смотря прямо въ лицо этому факту. Дѣло въ томъ, что у Платона соединены неразрывно, прикрыты однимъ куполомъ чистое философствованіе и догматическое богословіе: Платонъ все время остается одновременно—и въ этомъ-то парадоксальность его философскаго образа—миеологомъ и философомъ, догматикомъ и критицистомъ, между тѣмъ какъ тѣ, которые держатся за тогу основателя Академіи, пугливо или брезгливо отмахиваются отъ всего „миеическаго“.

На основаніи сказаннаго о философіи и миеологіи легко дать общій отвѣтъ на вопросъ: кто же былъ Платонъ и какъ понимать его двойственность? Онъ былъ философствующимъ богословомъ, т.-е. догматикомъ, миеологомъ, для котораго излагаемые имъ миеы представляли различной цѣнности, точности и безспорности богословскія истины. *Платонъ относился къ излагаемымъ имъ миеамъ совершенно серьезно и съ вѣрой*, вотъ что надо констатировать со всею от-

¹⁾ Ср. объ этомъ (свящ.) П. Флоренскій. Общечеловѣческіе корни идеализма. Сергіевъ Посадъ 1909.

кровенностью. Но по поводу истинъ, возвѣщаемыхъ въ этихъ мифахъ и въ связи съ ними, Платонъ еще и философствовалъ, и эти-то куски его *τῶ διαλέξειαι* и составили ту сокровищницу, которую все болѣе научается цѣнить и наше время. Поэтому у Платона совершенно отсутствуетъ система и *esprit de système*, и потому же онъ отецъ свободной философской діалектики. Платонъ не систематиченъ, но *тематиченъ* и *діалектиченъ*, отсюда проистекаетъ и фрагментарность его философствованія, ибо каждый его діалогъ при всемъ своемъ художественномъ совершенствѣ и музыкальной формѣ, для системы философіи есть только фрагментъ, этюдъ, статья, не болѣе, безъ потребности въ закругленіи, сведеніи концовъ съ концами въ единой цѣлостной системѣ, къ которой у Платона не намѣчается даже попытки и вкуса. Платонъ—философскій *essay*-истъ, который не хочетъ системы, любитъ философствованіе и не любитъ философіи. Необыкновенно поучительно его сопоставить по типу философскаго творчества съ Аристотелемъ. Хотя невозможно не видѣть религіознаго мотива философіи и у послѣдняго ¹⁾, однако Аристотель совсѣмъ не является богословомъ, догматикомъ и мифологомъ. Аристотель—философъ по преимуществу, *Philosophus*, какъ называли его въ средніе вѣка, между тѣмъ какъ на „божественномъ“ Платонъ всегда лежалъ ореолъ вѣщаго, таинственнаго, мистическаго. Если философствованіе Аристотеля и приводитъ его къ ученію о Богѣ, то это лишь вслѣдствіе логики его философствованія, а не мифотворческой предвзятости. Ученіе о Богѣ у Аристотеля есть по преимуществу выводъ изъ его философіи. Въ немъ нѣтъ ни одной черты, логически не оправданной, такъ или иначе не доказанной. Рядомъ съ мифотворцемъ Платономъ Аристотель есть представитель чистой философіи, съ ея стремленіемъ къ системѣ, архитектурической законченности, имманентной непрерывности рациональнаго мышленія. И Богъ у Аристотеля есть

¹⁾ Это хорошо показано у *Otto Gilbert*. *Griechische Religionsphilosophie*. Leipzig 1911, стр. 356—456.

только философская идея, постулатъ Божества, „доказательство бытія Божія“, внѣ всякаго личнаго къ Нему отношенія.

И самое ученіе Платона объ *идеяхъ*, какъ основѣ познанія, можетъ быть понято какъ ученіе о миѳической структурѣ мысли: миѳъ, касаніе трансцендентнаго, „умнаго бытія“, предшествуетъ логически, даетъ основу для отвлеченнаго рациональнаго познанія. Все знаніе у Платона такимъ образомъ миѳологизируется, подчиняется миѳотворчеству, которому доступно вѣдѣніе трансцендентныхъ идей. Истолкованіе ученія Платона объ *идеяхъ* въ смыслѣ миѳотворчества проливаетъ свѣтъ на самую центральную и темную проблему платонизма, которая такъ остро поставилась въ современномъ изслѣдованіи (Наторпъ, Н. Гартманъ и вообще Марбургская школа): слѣдуетъ ли идеи Платона понимать въ трансцендентально-критическомъ смыслѣ, какъ формальныя условія познанія и его предѣльные грани (Кантовскія идеи), или же въ трансцендентно-метафизическомъ смыслѣ? Что такое платоновскій „анамнезисъ“? Разумѣется ли здѣсь формально-логическое а priori, проявляющееся въ каждомъ отдѣльномъ актѣ познанія, или же это есть дѣйствительное припоминаніе о миѳотворческомъ вѣдѣніи, причемъ второстепенное значеніе для разрѣшенія *этого* вопроса имѣетъ вопросъ, *когда* произошла встрѣча съ трансцендентнымъ: въ этой ли жизни или за ея предѣлами?

Если сказанное объ интуитивныхъ корняхъ философіи справедливо, постольку можно и должно говорить и о религіозныхъ корняхъ философіи, а также и объ естественной и неустраимой связи философіи съ религіей. Однако и при этомъ сродствѣ остается коренное различіе между философіей и религіей. Послѣдняя основывается на откровеніи трансцендентнаго, на переживаніи Божества. Это переживаніе качественно иное, нежели въ философіи, ибо оно существуетъ не въ видѣ теоретическихъ постиженій, но въ своей конкретности, какъ жизненное воспріятіе, *опытъ*, и выраженіемъ этого опыта являются догматы. Откровенія

же философіи суть для нея лишь темы и проблемы, ранѣ критическаго изслѣдованія не имѣющія никакой философской значимости. Религіозная значимость догмата не зависитъ отъ провѣрки: онъ данъ въ своей достовѣрности. Религіозной достовѣрности не можетъ замѣнить никакое философствованіе, которое можетъ доказывать только мыслимость, возможность, даже логическую необходимость Божества, но не даетъ самаго переживанія, какъ никакая теорія солнца не замѣнитъ мнѣ его луча, подѣйствовавшаго на мое зрѣніе и осязаніе. Философія и религія поэтому никогда не могутъ замѣнять одна другую или разсматриваться какъ различныя ступени. Здѣсь мы снова сталкиваемся съ своеобразнымъ и представляющимъ огромный принципиальный интересъ ученіемъ Гегеля о взаимоотношеніи философіи и религіи ¹⁾).

Для Гегеля вообще нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Богъ, предметъ религіи, составляетъ и единственно достойный предметъ для философіи ²⁾. „Предметъ религіи, какъ и философіи, есть вѣчная истина въ самой ея объективности: Богъ и ничто кромѣ Бога и изъясненія Бога. Философія не есть мудрость міра, но познаніе не-мірового (Nichtweltlichen), не познаніе внѣшней мѣры, эмпирическаго бытія и жизни, но знаніе того, что вѣчно, что есть Богъ и что проистекаетъ изъ его природы... Философія изъясняетъ поэтому лишь саму себя, изъясняя религію, а изъясняя себя, она изъясняетъ религію. Какъ занятіе вѣчной истиной, существующей *an und für sich*, именно какъ занятіе мыслящаго духа, а не произвола или особаго интереса къ этому предмету, она есть та же самая дѣятельность, какъ и религія... Религія и философія совпадаютъ воедино. Философія есть въ дѣйствительности богослуженіе, есть религія, ибо она есть такой же отказъ отъ субъективныхъ прихотей и мнѣній въ

¹⁾ Hegel's Religionsphilosophie (цит. по изд. Diederichs, подъ ред. Артура Дрекса).

²⁾ Ср. Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. I Th. Logik (W. W., VI, 2-te Aufl.), SS. XXI—II, 3 и др.

занятіи Богомъ (Beschäftigung mit Gott)“ (Religionsphilos., 7). Философія религіи относится къ общей системѣ философіи такимъ образомъ, что „Богъ есть результатъ другихъ ея частей. Здѣсь этотъ конецъ становится началомъ“ (12). „Философія разсматриваетъ, слѣдовательно, абсолютное, во-первыхъ, какъ логическую идею, идею, какъ она существуетъ въ мысли, какъ ея содержаніемъ являются сами опредѣленія мысли. Далѣе абсолютное обнаруживается въ своей дѣятельности, въ своихъ продуктахъ; и это есть путь абсолютнаго стать для себя самого духомъ. Такимъ образомъ Богъ есть результатъ философіи, о которомъ познается, что это есть не только результатъ, но и вѣчно воспроизводитъ самъ себя, есть происходящее“.

Различіе между „положительной“ религіей и философіей принципиально стирается въ глазахъ Гегеля потому, что „не могутъ существовать два разума и два духа, не можетъ существовать божественный разумъ и человѣческій, божественный духъ и человѣческій, которые были бы совершенно различны между собою. Человѣческій разумъ, сознание своей сущности есть разумъ вообще, божественное въ человѣкѣ, а духъ, насколько онъ есть духъ Бога, не есть духъ надъ звѣздами, за предѣлами міра, но Богъ присутствуетъ вездѣсушно и какъ духъ во всѣхъ духахъ. Богъ есть живой Богъ, который дѣятеленъ и дѣйственъ. Религія есть порожденіе божественнаго духа, не изобрѣтеніе человѣка, но дѣло божественнаго воздѣйствія и вліянія на него.“

Выраженіе, что Богъ правитъ міромъ какъ разумъ, было бы неразумно, если бы мы не принимали, что оно относится и къ религіи и что божественный духъ дѣйствуетъ въ опредѣленіи и образованіи послѣдней... Чѣмъ болѣе человѣкъ заставляетъ въ разумномъ мышленіи дѣйствовать за себя самое дѣло, отказывается отъ своей обособленности, относится къ себѣ какъ къ всеобщему сознанию, его разумъ не ищетъ своего въ смыслѣ особнаго, и тѣмъ менѣе можетъ онъ впасть въ это противорѣчіе, ибо онъ,

разумъ, и есть самое дѣло, духъ, божественный духъ“ (17). (Ср. справедливое критическое замѣчаніе по поводу этого сужденія у А. Дрекса: примѣч. 3, стр. 398.) Если въ разумѣ мы имѣемъ непосредственно Бога, то „разумъ есть то мѣсто въ духѣ, гдѣ Богъ открывається человѣку“ (24), „почва, на которой религія единственно чувствуетъ себя дома“ (120), „почва религіи есть разумное, точнѣе, спекулятивнѣе“ (ib). „Религія существуетъ только черезъ мышленіе и въ мышленіи. Богъ есть не высшее ощущеніе, но высшая мысль“ (38). Въ этомъ смыслѣ понимается и идея „откровенія“ и „откровенной“ религіи: „откровенная (geoffenbarte) религія есть очевидная (offenbare), ибо въ ней Богъ сталъ вполнѣ очевиднымъ. Здѣсь все сообразно понятію; *nicht nichts тайнаго въ Богу*“¹⁾ (48).

По сравненію съ мышленіемъ низшею формою религіознаго сознанія является то, что обычно зовется „вѣрою“ и что Гегель характеризуетъ какъ знаніе въ формѣ „представленія“ (Vorstellung); на ней лежитъ печать субъективности, непреодолимой раздвоенности субъекта и объекта. „Представленіе обозначаетъ, что данное содержаніе есть во мнѣ, мое“ (66). „Вѣра есть постольку нѣчто субъективное, поскольку необходимость содержанія, доказанность называютъ объективнымъ,—объективнымъ знаніемъ, познаніемъ“ (67). И такъ называемое „непосредственное знаніе есть не что иное какъ мышленіе, взятое лишь совершенно абстрактно“ (69). Непосредственное знаніе о Богѣ можетъ говорить только, что Богъ *есть*. Но такъ какъ бытіе, по опредѣленію *Лошки*, есть „всеобщность въ пустомъ и абстрактнѣйшемъ смыслѣ, чистое отношеніе къ себѣ безъ всякой реакціи внутри и снаружи“ (70), то „эта тощая непосредственность, которая есть бытіе, вершина сухой абстракціи, есть самое пустое, скудное опредѣленіе“ (ib) (Очевидно, насколько сила этого аргумента связана съ

¹⁾ Мысль о томъ, что въ Богѣ нѣтъ тайны, что Онъ вполнѣ познаваемъ, встрѣчается не разъ на страницахъ Гегелевой философіи религіи: стр. 334, 335—6.

прочностью *Логик* Гегеля: центральный вопрос о природѣ и содержаніи вѣры рѣшается справкой съ параграфомъ о „бытіи“!) Отсюда заключаетъ Гегель, что и „самое скудное опредѣленіе непосредственнаго знанія религіи... не стоитъ внѣ области мышленія... принадлежитъ мысли“ (70). 1).

Основная мысль Гегеля о различіи между религіей и философіей состоитъ, какъ мы уже знаемъ, въ томъ, что „религія есть истинное содержаніе, но только въ формѣ представленія“ (94), „представленіе мое есть образъ, какъ онъ возвышенъ уже до формы всеобщности мысли, такъ что удерживается лишь одно основное опредѣленіе, составляющее сущность предмета и предносящееся представляющему духу“ (84.). Въ представленіи абстракція борется съ образностью, „чувственное лишь путемъ абстракціи возводится къ мышленію“ (86), и въ этой двойственности и противорѣчивости заключается необходимость перехода къ философіи, которая то же самое дѣло, что и религія, дѣлаетъ въ формѣ мышленія, тогда какъ „религія, какъ, такъ сказать, непроизвольно (*unbefangen*) мыслящій разумъ, остается въ формѣ представленія“. Только въ мышленіи достигается „то тожество, при которомъ знаніе полагаетъ въ своемъ объектѣ себя для себя“, оно „есть духъ, разумъ, опредмеченный для самого себя“ (121). „Такимъ образомъ религія есть отношеніе духа къ абсолютному духу. Лишь такимъ образомъ духъ, какъ знающій, становится и познаннымъ. Это есть не только отношеніе духа къ абсолютному духу, но *самъ абсолютный духъ относитъ себя къ тому, что мы положили на другой сторонѣ какъ различіе; и выше религіи есть, стало быть, идея духа, который относится къ самому себѣ, есть самосознаніе абсолютнаго духа... Религія есть знаніе абсолютнаго духа о себѣ чрезъ посредство конечнаго*

1) Въ примѣч. 39 (стр. 419) А. Древшъ справедливо замѣчаетъ: „Гегель забываетъ здѣсь, что бытіе логики обозначаетъ только чистое понятіе бытія, а не самое это бытіе, что утвержденіе: Богъ есть всеобщее, можетъ обособовать лишь логическое, идеальное, но не реальное бытіе Божіе“.

духа ¹⁾“... (121) „Философія имѣеть цѣлью познавать истину, познавать Бога, ибо Онъ есть абсолютная истина; постольку ничто другое не стоитъ труда по сравненію съ Богомъ и Его изъясненіемъ. Философія познаеть Бога существенно какъ конкретнаго, какъ духовную, реальную всеобщность, которая чужда зависти, но сообщаетъ себя... И кто говорить: Богъ непознаваемъ, тотъ говорить: онъ завистливъ“ (394). (Очевидна вся недостаточность этого аргумента, который скорѣе можетъ быть приведенъ въ защиту идеи откровенія, нежели для подтвержденія общей точки зрѣнія Гегеля: для него Богъ данъ въ мышленіи, *есть* мышленіе, а при этомъ, строго говоря, некому и нечему открываться, и если самъ Гегель и говорить объ откровенной религіи, то дѣлаетъ это по своей обычной манерѣ пользоваться эмпирическими данными для нанизыванія ихъ на панлогическую схему.) „Въ философіи, которая есть теологія, единственно только и идетъ рѣчь о томъ, чтобы показать разумъ религіи“ (394). „Всѣ формы, выше разсмотрѣнныя: чувство, представленіе, могутъ, конечно, имѣть содержаніемъ истину, но сами онѣ не составляютъ истинной формы, которая необходима для истиннаго содержанія. Мышленіе есть абсолютный судія, предъ которымъ должно удостовѣрять себя и управомочивать содержаніе. Философіи дѣлается упрекъ, что она ставитъ себя выше религіи. Это уже фактически невѣрно, ибо она имѣеть только это же самое, а не иное содержаніе, лишь даетъ его въ формѣ мышленія; она становится такимъ образомъ выше формы въры; содержаніе остается тѣмъ же самымъ“ (394). „Философія является теологіей, поскольку она изображаетъ примиреніе Бога съ самимъ собой (sic!) и съ природой“ (395).

Отличительной особенностью философской и религіозной точки зрѣнія Гегеля является то, что мышленіе совер-

¹⁾ Недаромъ Гегель сочувственно цитируетъ своего мистическаго предшественника въ имманентизмѣ Мейстера Эккегарта: „das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht (139).

шенно адекватно истинѣ, даже болѣе, есть, самосознаніе истины; мысль о божествѣ, само божество и самосознаніе божества есть одно и то же. Человѣческое сознание въ объективномъ мышленіи не только перерастаетъ себя, но прямо трансцендируетъ себя, становится не человѣческимъ, а абсолютнымъ. Всякая напряженность имманентнаго и трансцендентнаго, познающаго и познаваемаго, человѣка и божества „снимается“, преодолевается божественнымъ монизмомъ, свободнымъ отъ обособленія міра и человѣка: логика это „Богъ всяческая во всѣхъ“. Очевидно, что философія, такимъ образомъ понятая, перестаетъ уже быть философіей, а становится богодѣйствомъ, богобытіемъ, богосознаніемъ. Это даже не есть и религія, ибо религія предполагаетъ напряженный дуализмъ имманентнаго и трансцендентнаго, соотвѣтствуетъ ущербленному, богищущему и какъ бы богооставленному бытію, нѣтъ, это сверхрелигія, то, что находится по ту сторону религіи, когда религія упразднится. Интеллектуалистически истолковывая религію, Гегель беретъ ее лишь какъ видъ мышленія, какъ философствованіе, и въ этомъ качествѣ отводитъ ей низшее мѣсто за то, что она сознаетъ истину лишь въ видѣ „представленія“, т.-е. дуалистическаго противопоставленія субъекта и объекта, человѣка и божества. Панлогистическій идеализмъ договариваетъ здѣсь до конца основную мысль субъективнаго идеализма: именно *esse-percipi*. У Юма она имѣла субъективно-человѣческое значеніе, „быть для человѣка“, у Беркли получила значеніе дѣйствій Божества въ человѣческомъ сознаніи; у Гегеля она была транспонирована уже на языкъ божественнаго бытія: мышленіе мышленія—само абсолютное, единое въ бытіи и сознаніи ¹⁾).

¹⁾ Къ этимъ общимъ аргументамъ слѣдуетъ присоединить и то еще соображеніе, что, если религія есть низшая ступень философскаго сознанія, то она отмѣняется и упраздняется за ненадобностью послѣ высшаго ея достиженія, и только непоследовательность позволяетъ Гегелю удерживать религію, соотвѣтствующую „представленію“, въ самостоятельномъ ея значеніи рядомъ съ философіей, соотвѣтствующей „понятію“. На это указываютъ уже Гартманъ: *Philos. d. Rel.*, 85.

Поразителенъ этотъ люциферическій экстазь, которымъ опредѣляется пафосъ гегельянства: кромѣ самого Гегеля, кто можетъ испытывать это блаженство богосознанія и богобытія, переживая его Логику? Если самъ онъ его дѣйствительно переживалъ, это есть, конечно, въ высшей степени важный и интересный фактъ, религіозный документъ большого значенія. Одно изъ двухъ: или теоретическому мышленію въ такой степени присущъ аромать вѣчности, міра божественнаго, что его служитель чрезъ мышленіе осязалъ этотъ міръ въ его непосредственности (чего мы, говоря откровенно, не допускаемъ), или же наоборотъ, мы имѣемъ здѣсь примѣръ крайняго доктринерства, приводящаго къ самоослѣпленію и самогипнозу, типичное состояніе „прелести“. Гегелевскій логическій пантеизмъ проистекаетъ изъ основной особенности его міровоззрѣнія, его крайняго интеллектуализма, благодаря чему ему суждено было сказать послѣднее слово рационализма въ формѣ идеалистической спекуляціи. Такъ какъ мысль, мыслимость, мышленіе составляютъ, въ глазахъ Гегеля, единственно подлинное бытіе, вся же алогическая сторона бытія, весь его остатокъ сверхъ мышленія представляетъ собой рядъ недоразумѣній, субъективизмъ или, какъ теперь сказали бы, психологизмъ, то бытіе для Гегеля подмѣняется и исчерпывается понятіемъ бытія, а Богъ мыслью о Богѣ. Вооруженный „діалектическимъ методомъ“, въ которомъ якобы уловляется самая жизнь мышленія, онъ превращаетъ его въ своего рода логическую магію, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолювающую, и мнитъ въ своей логической мистикѣ, что ему доступно все прошлое, настоящее и будущее, природа живая и мертвая. Въ дѣйствительности, мы знаемъ, что эта философская дедукція земли и неба совершается посредствомъ фактическихъ позаимствованій у эмпирическаго бытія, которое отнюдь не соглашается быть только понятіемъ ¹⁾. При всей цѣнности

¹⁾ Совершенно справедливо замѣчаетъ А. Древь въ своихъ примѣчаніяхъ къ Гегелевской философіи религіи: „Гегель отождествляетъ сознательное

и плодотворности отдѣльныхъ построений и замѣчаній Гегеля, его система можетъ служить примѣромъ совершеннаго упраздненія религіи.

Для Гегеля философская достовѣрность выше религіозной, точнѣе, она составляетъ высшую ея ступень, находясь съ нею въ одной плоскости. Это мнѣніе у Гегеля проистекаетъ изъ общаго его убѣжденія, что возможна абсолютная система, которая была бы не философіей, а уже самой Софіей, и именно за таковую почиталъ онъ свою собственную систему. Трагедія философствованія преодолѣна, рыцарь обрѣлъ свою Прекрасную Даму, (если только по ошибкѣ не принялъ за нее дородную Дульцинею), разумъ достигъ преображенія и исцѣленія отъ своихъ антиномій; для Гегеля его система это Царствіе Божіе, сила котораго въ мышленіи, это—церковь въ логической славѣ своей. Въ этомъ убѣжденіи сполна обнаруживается люциферическая болѣзнь такого типа философіи, и гегельянство есть въ нѣкоторомъ родѣ предѣлъ для этого направленія. Въ современномъ нѣмецкомъ идеализмѣ эти же мотивы звучатъ скрыто и нерѣшительно, хотя неокантіанскій имманентизмъ, тоже устраняющій трагедію мысли, есть робкое повтореніе Гегеля. Вообще „философія“ въ отвлеченномъ, а потому и притязающемъ на абсолютность пониманіи, раціоналистической имманентизмъ въ отрывѣ отъ цѣльности религіознаго духа, есть специфически германское порожденіе, корни свои имѣющее въ протестантизмѣ.

Въ дѣйствительности, въ противность Гегелю, религіозная достовѣрность существенно иная, чѣмъ философская, поскольку вѣра отлична отъ дискурсивнаго мышленія, а

бытіе не съ сознательной стороной бытія (Bewusst-Sein) или идеальнымъ бытіемъ, но непосредственно съ реальнымъ и приходитъ такимъ образомъ къ чудовищному утверженію, что можно посредствомъ конечнаго, дискурсивнаго, сознательнаго бытія продумать процессъ абсолютнаго, вѣчнаго, досознательнаго и сверхсознательнаго мышленія непосредственно какъ таковой. Гегель забываетъ, что бытіе логики обозначаетъ только чистое понятіе бытія, а не самое это бытіе, что утвержденіе: Богъ есть всеобщее, можетъ обосновать лишь логическое, а не реальное понятіе Бога“ Anm. 39, S. 419).

миеологема отъ философемы. Поэтому даже неправильно ставить вопросъ о томъ, которая изъ нихъ выше или ниже,— онѣ не сравнимы или же сравнимы лишь какъ разные виды достовѣрности. Конечно, для философіи религія должна казаться ниже ея, какъ не-философія, но эта, такъ сказать, профессиональная оцѣнка ничего не измѣняетъ въ іерархическомъ положеніи религіи, которая имѣетъ дѣло со всѣмъ человѣкомъ, а не съ одной только его стороною, и есть жизненное отношеніе къ божественному міру, а не одно только мышленіе о немъ. Однако едва ли не важнѣе этого различія является сродство и связь между философіей и религіей. Возвращаясь къ нашей исходной проблемѣ, возможна-ли религіозная философія и какъ она возможна, мы должны настойчиво указать, что, если, дѣйствительно, въ основѣ философствованія лежитъ нѣкое „умное вѣдѣніе“, непосредственное, мистически-интуитивное постиженіе основъ бытія, или, другими словами, своеобразный философскій миѣъ, лишь не имѣющій яркости и красочности религіознаго, то всякая подлинная философія миѣична и постольку религіозна, а потому невозможна иррелигіозная, „независимая“, „чистая“ философія. Послѣдняя измышлена въ наши дни людьми, которые, хотя и „занимаются философіей“, изошряются въ философской техникѣ, оттачиваютъ формальное орудіе мысли, но сами чужды философскаго духа, лишены философскаго эроса и потому замѣняютъ основные вопросы философскаго міросозерцанія („метафизики“) философской методологіей и гносеологіей; какъ бы ни были сами по себѣ эти вопросы почтенны и важны, но, конечно, они одни еще не образуютъ философа. Насколько же они отъ вопросовъ техническихъ восходятъ къ общимъ и принципиальнымъ, то и они подпадаютъ тому же закону—религіозной окачественности философіи, хотя не всегда легко ее разглядѣть ¹⁾. Лишь при изслѣдованіи „научныхъ“ вопросовъ философіи можетъ

¹⁾ Такъ, напр., нелегко подъ „чистой логикой“ Когена увидать скрытое въ ней остріе неюдаизма.

Вопросы философіи, кн. 125.

казаться, что философствованіе автономно и независимо отъ всякой внѣфилософской скачествованности; въ основѣ же всегда окажется метафизическая предпосылка, представляющая собой лишь выраженіе интуитивнаго міроощущенія. Таковы, въ частности, и гносеологія и гносеологизирующая философія, это излюбленное дѣтище современности, таково, въ частности, ученіе Канта, признаннаго „философа протестантизма“. Если имѣть въ виду эту аксіоматическую или миѣическую основу философствованія, то философію можно назвать критической или идеологической миѣологіей и излагать исторію философіи не только какъ исторію саморазвитія понятія (по Гегелю), но и какъ исторію религіознаго самосознанія.

Этими общими соображеніями дается отвѣтъ на болѣе частный вопросъ, именно возможна ли религіозная философія, опредѣленнаго типа, напр., христіанская (или даже болѣе частно: православная, католическая, протестантская философія). Вопросъ этотъ безъ всякаго затрудненія разрѣшается въ утвердительномъ смыслѣ. Ибо, если вообще философія, какъ бы ни казалась она критична, въ основѣ своей миѣична или догматична, то не можетъ быть никакихъ основаній принципиально отклонять опредѣленную религіозно-догматическую философію, и всѣ возраженія основаны на предразсудкѣ о мнимой „чистотѣ“ и „независимости“ философіи отъ предпосылокъ внѣфилософскаго характера, составляющихъ, однако, истинныя темы или мотивы философскихъ системъ. Разумѣется, то или иное построеніе можетъ быть удачно или неудачно, это вопросъ факта, но плохая система христіанской философіи вовсе не свидѣтельствуетъ о томъ, что и не можетъ быть хорошей или что христіанская философія вообще невозможна.

Главное опасеніе, которое рождается при этомъ у принципиальныхъ ея противниковъ, состоитъ въ томъ, что здѣсь подвергается опасности, страдаетъ свобода философскаго изслѣдованія и, такъ сказать, философская искренность, убивается, такимъ образомъ, главный нервъ философіи,

создается предвзятость, заранее обезцѣнивающая философскую работу. Однако достаточно-ли считаются утверждающіе это съ фактомъ всеобщей интуитивной обоснованности, а слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ и неизбѣжной предвзятости философскихъ системъ? И не находятся ли они сами въ извѣстномъ догматическомъ предубѣжденіи? Вѣдь философствуетъ-то человекъ въ онтологической его полнотѣ, а не фантастическій „трансцендентальный субъектъ“, который есть только регулятивная идея, разрѣзь сознанія, методологическая фикція, хотя, можетъ быть, и плодотворная. И философствуютъ всегда на опредѣленную тему, и только сознательная или безсознательная вражда къ христіанству заставляетъ исключать изъ числа возможныхъ темъ философствованія христіанскіе догматы. Но для философіи эти догматы становятся именно только темами, мотивами, заданіями, проблемами, въ ней же они должны стать выводомъ, конечнымъ результатомъ философствованія. Съ догматомъ, который сразу данъ въ принудительной законченности, нечего дѣлать философскому мышленію, онъ его связываетъ; онъ долженъ быть съ полной философской искренностью превращенъ въ проблему философіи, въ предметъ ея изслѣдованія.

Съ христіанской философіей упорно и настойчиво смѣшиваютъ или христіанскую „апологетику“ или догматику. Первая совершенно лишена философскаго эроса и quasi-философскими средствами стремится къ достиженію вовсе не философской, но религіозно-практической цѣли, почему она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу; догматическое же богословіе вовсе не есть философское изслѣдованіе догматовъ, даже если оно и пользуется въ своемъ изложеніи философіей, но ихъ инвентаризація. Если для философіи догматъ представляетъ *terminus ad quem*, то для догматики онъ есть *terminus a quo*. Философія, какъ уже было указано, есть искусство понятій, которое имѣетъ и своихъ художниковъ, и въ этомъ искусствѣ призванному ею служителю невоз-

можно художественно лгать, что было бы при преднамѣренномъ, нефилософскомъ догматизмѣ въ философствованіи,—это было бы, прежде всего, проявленіемъ дурного вкуса, эстетическимъ грѣхомъ. Охотно допускають, что христіанскій художникъ можетъ быть искренъ въ своихъ художественныхъ исканіяхъ не менѣе, чѣмъ художникъ, не избирающій темъ религіозныхъ, почему же затрудняются допустить это же относительно художника понятій, т.-е. философа?

Отсюда слѣдуетъ, что и религіозная философія требуетъ *свободы* изслѣдованія, а, слѣдовательно, и теоретическаго сомнѣнія въ совершенно такой же степени какъ и всякая иная философія; на ея сторонѣ имѣется при этомъ даже преимущество остроты критическаго зрѣнія, потому что она сознаетъ свою религіозную обусловленность, и знаетъ ея опасныя стороны. Свобода есть нервъ философствованія. Догматъ вѣры потому не оказываетъ давленія на свободу философскаго изслѣдованія, что его религіозная значимость лежитъ въ иной плоскости и не ставится подъ вопросъ философскимъ сомнѣніемъ. При философской разработкѣ имѣетъ значеніе не *что, а какъ*, не тема, которая дана, но исполненіе, которое задано. Свобода философскаго творчества выражается и въ томъ, что возможны *различныя* философскія системы на одну и ту же тему, возможны (и фактически существуютъ) разныя системы христіанской философіи, и это нисколько не подрываетъ ея принципіальнаго значенія. Ибо единой, абсолютной философской системы, которая вмѣщала бы абсолютную истину, вообще не существуетъ. Если философіи доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человѣку въ символахъ религіи, то и путь ея есть постоянное постиганіе, безъ окончательнаго постиженія, „ewige Aufgabe“. Средства философіи подлежатъ историческому развитію; они измѣнчивы, поэтому и возможны различныя гносеологическія и метафизическія подхожденія къ однѣмъ и тѣмъ же темамъ. Въ догматической обусловленности философіи видятъ угрозу ея свободѣ

потому, что совершенно ложно понимают, въ какомъ смыслѣ и *какъ даны* догматы философу; именно считается, что они навязаны извнѣ, насильственно предписаны кѣмъ-то, власть къ тому имущимъ или присвоившимъ. Между тѣмъ воспріятіе догмата тоже есть дѣло свободы, внутренняго самоопредѣленія человѣка, его самотворчества. Поэтому догматъ оплодотворяетъ, но не насилуетъ, ибо это есть вѣра человѣка, его любовь, его чувство жизни, онъ самъ въ свободномъ своемъ самоопредѣленіи. Поэтому свобода философіи не есть свобода пустоты и безмотивности, творчество изъ ничего или изъ Гегелева бытія, которое есть и ничто, изъ отвлеченности, ни отъ чего не отвлекаемой, ничѣмъ не оплодотворяемой. Свобода философіи заключается въ ея особомъ пути, исканіи, постиженіи. То, что философъ вѣдаетъ какъ религіозный догматъ, онъ хочетъ познать и какъ философскую, теоретическую истину, подобно тому какъ скульпторъ ищетъ того же въ мраморномъ изваяніи. Дѣло философіи дѣлается въ серьезъ, нелѣпнымъ разумомъ, и только при условіи интеллектуальной честности,—честнаго исканія и добросовѣстнаго сомнѣнія: нельзя же вѣдь обмануть самого себя, свой собственный разумъ. Христіанская философія есть философствованіе христіанъ, которые стремятся философски осознать свое религіозное сознаніе подобно тому какъ и всякая философія есть философія кого-нибудь и о чемъ-нибудь, и „философія вообще“ есть призракъ и предразсудокъ, гегелевскій фантомъ. Поэтому свобода философствованія опредѣляетъ не содержаніе, но качество философствованія, его тонось. Философствованіе, какъ и всякое творчество, требуетъ отъ человѣка отваги: онъ долженъ оставить берегъ и пуститься въ безвѣстное плаванье, результатъ необезпеченъ, онъ можетъ не вернуться на берегъ, потеряться, а то и погибнуть въ волнахъ. Но лишь такое путешествіе сулитъ какія-либо открытія. Свобода философствованія, какъ и всякая свобода, имѣетъ въ себѣ извѣстный рискъ, но въ свободѣ и состоитъ ея царственное достоинство. Религии въ философіи дѣнна

сотрудница (ancilla), но бесполезна раба. Вѣдь религіозная вѣра и мнѣотворчество не можетъ же быть упразднено какой-либо философемой, и религія существуетъ съ бѣльшимъ достоинствомъ внѣ всякой философіи, нежели съ не-свободной, а потому и неискренней философией, которая какъ будто хочетъ показать своей „аполегетикой“, что сама религія нуждается въ апологіи. Задача апологетики, возмнившей себя религіозной философией, есть поэтому вообще ложная задача, одинаково недостойная и религіи и философіи, ибо въ ней соединяется отсутствіе религіозной вѣры и свободного философскаго духа. Конечно, и религіозная философія можетъ имѣть „апологетическое“ употребленіе, точнѣе, она является могучимъ средствомъ религіознаго просвѣщенія, но лишь тогда, когда не ставитъ это своей непосредственной практической цѣлью. Истинная философія есть все-таки „пища боговъ“, и всякій утилитаризмъ, хотя бы и самый возвышенный, противорѣчитъ ея свободѣ и достоинству.

Итакъ, только при полной искренности, достижимой лишь при полной свободѣ, возможна религіозная философія. И только такая философія имѣетъ цѣнность для религіи. Можно, однако, поставить вопросъ: если въ миѣ религія имѣетъ откровеніе самой Истины, доступное оку вѣры, то какое же значеніе имѣетъ еще философствованіе о томъ же? Не становится ли оно умной ненужностью, кичливой мудростью вѣка сего, которой должна быть противопоставлена дѣтская простота? Это соображеніе часто слышится именно отъ тѣхъ, кто далеко отстоитъ отъ этой простоты и дѣтскости и хочетъ выдать за нее лѣнность и грубость ума, обскурантизмъ или деспотизмъ. Ибо ничего общаго не имѣетъ дѣтская простота чадъ Божіихъ, живущихъ непосредственнымъ созерцаемъ неба, съ этимъ манернымъ, лже-философскимъ опрошенствомъ, которое, въ сущности, не отказывается отъ философствованія, но хочетъ имѣть его по дешевой цѣнѣ. Философія имѣетъ свои требованія, которыми она не можетъ и не должна посту-

паться. Можно стоять внѣ философіи и выше нея, вообще, находясь въ религіи, можно обходиться вовсе безъ философіи, но, переходя въ ея собственную область, приходится оставить этотъ прѣсный симплизмъ. Въ этомъ уничиженіи философіи справедливо одно, именно, что философія не замѣняетъ религіи, но она имѣетъ свою самостоятельную задачу, значеніе которой не надо преувеличивать, но нельзя и преуменьшать. Истины религіи, открывающіяся и укореняющіяся въ дѣтски вѣрующемъ сознаниі, непосредственнымъ и въ этомъ смыслѣ чудеснымъ путемъ, изживаются затѣмъ человѣкомъ и въ его собственной человѣческой стихіи, въ его имманентномъ самосознаниі, перерождая и оплодотворяя его ¹⁾. И чѣмъ это переживание богаче, развѣтвленнѣе, глубже, тѣмъ жизненнѣе религиозная истина, которая въ противномъ смыслѣ рискуетъ остаться сѣменемъ безъ почвы или закваской безъ тѣста, замереть отъ неупотребленія. Изъ нашего пониманія религиозной философіи, какъ вольнаго художества на религиозные мотивы, слѣдуетъ, что не можетъ и не должно быть одного канонически обязатель-

¹⁾ Гартманъ, среди новѣйшихъ философовъ Германіи обнаруживающій наибольшее пониманіе религиозно-философскихъ вопросовъ, такъ опредѣляетъ взаимоотношеніе между общей философіей и религиозной философіей: «религиозная метафизика отличается отъ теоретической метафизики тѣмъ, что она извлекаетъ выводы изъ постулатовъ религиознаго сознания и развиваетъ необходимыя метафизическія предпосылки религиознаго сознания изъ отношенія, заложеннаго въ религиозной психологіи, тогда какъ теоретическая метафизика идетъ путемъ научной индукціи. Религиозная метафизика есть, стало быть, метафизическая часть религиознаго міровоззрѣнія и должна, согласно вышеуказанному, совпадать съ метафизическою частью теоретическаго міровоззрѣнія, хотя и пріобрѣтается инымъ путемъ; согласіе ихъ должно быть тѣмъ точнѣе, чѣмъ менѣе содержитъ она религиозно-индифферентныхъ пунктовъ. (Hartmann. Philosophie der Religion, 111). Развѣтое въ текстѣ пониманіе соотношенія между философіей и религіей даетъ иное его истолкованіе и въ значительной мѣрѣ снимаетъ самый вопросъ о разницѣ между религиозной и общей метафизикой, ибо въ существѣ онѣ совпадаютъ и могутъ различаться больше въ пріемахъ изложенія. Особенность „философіи безсознательнаго“ Гартмана въ томъ, что она мнитъ себя построенной на индукціи и, стало быть, считаетъ себя завершеніемъ науки.

наго типа религіозной философіи или „богословія“: догматы неизмѣнны, но ихъ философская апперцепція измѣняется вмѣстѣ съ развитіемъ философіи. Религіозные догматы ищутъ все новыхъ воплощеній въ философскомъ творчествѣ. Поэтому тенденція католическаго богословія, направленная къ тому, чтобы сдѣлать *томизмъ* какъ бы нормой философскаго творчества, налагаетъ на католическихъ философовъ бремя ненужнаго и вреднаго догматизма, неизбежно приводящаго къ лицемерію. Мудра была въ этомъ отношеніи практика эллинской, а также и іудейской религіи, которыя предпочитали совсѣмъ не имѣть официальнаго богословія и довольствовались непосредственнымъ вѣроученіемъ въ миѳъ, культъ, священныхъ книгахъ. Но и религіозную философію можно разсматривать какъ особое религіозное служеніе, а ея развитіе и успѣхи служатъ однимъ изъ косвенныхъ свидѣтельствъ жизненности религіи. И пусть не указываютъ на то, что религіозной философіи почти не было въ классическую эпоху религіи,—въ вѣкъ первохристіанства, ибо эта короткая пора первой вѣры и радости, озаренная Пятидесятницею и залитая ея сіяніемъ есть золотое время дѣтства, которое не повторится въ исторіи. Уже со II—III вѣка начинается эпоха богословской работы огромной напряженности и она продолжается, то замирая, то опять воспламеняясь, до нашихъ дней.

Итакъ, вѣра не обрекаетъ на спячку и бездѣйствіе за ненадобностью и не беретъ подъ подозрѣніе философствующій разумъ, но она ставитъ ему свою задачу, создаетъ особый стимулъ для дѣятельности. *Логически* область вѣры начинается тамъ, гдѣ останавливается разумъ, который долженъ употребить *все* усилія, чтобы понять *все*, ему доступное. Грани разуму указуются не внѣшнимъ авторитетомъ, но его собственнымъ самосознаніемъ, постигающимъ свою природу. Поэтому-то философія не исходитъ изъ догматовъ вѣры, но приводитъ къ нимъ, какъ подразумеваемымъ и необходимымъ основамъ философ-

ствования ¹⁾. Поэтому типъ религіозной философіи есть *критическій догматизмъ* или же критическій интуитивизмъ. Только истина освобождаетъ, и разумъ, постигшій свою природу, свой естественный догматизмъ, способенъ понять и оцѣнить надлежащимъ образомъ и свою свободу, поэтому критическій догматизмъ религіозной философіи есть, точнѣе, можетъ и долженъ быть самою свободною и самою критическою философіей. Къ общей же философіи могутъ быть отнесены слова ап. Павла о естественномъ богосознаніи язычниковъ, ибо философія есть „языческое“, естественное, имманентное богосознаніе и самосознаніе: „когда язычники, не имѣющіе себѣ закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ; о чемъ свидѣтельствуется совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. 2, 14—5). Философія знаменуетъ исканіе Бога человѣкомъ, предоставленнымъ его собственнымъ силамъ, его имманентной божественности. Ибо Богъ „отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческой... дабы они искали Бога, не ощущая ли Его и не найдутъ ли; хотя Онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и су-

) Ср. опредѣленіе взаимоотношенія между вѣрой и «наукой» (подъ которой онъ разумѣетъ, въ первую очередь, философію) у Шеллинга: «Вѣра не должна быть представляема какъ необоснованное знаніе; наоборотъ, слѣдуетъ сказать, что она есть самая обоснованная, ибо она одна имѣетъ то, въ чемъ побѣждено всякое сомнѣніе, нѣчто, столь абсолютно позитивное, что отрѣзывается всякій дальнѣйшій переходъ къ другому. Именно отсюда слѣдуетъ, что науку нельзя *начинать* съ вѣры, какъ многіе учатъ и проповѣдуютъ. Ибо достовѣрность, устраняющая всякія сомнѣнія (а лишь такую можно называть вѣрой), есть только *конецъ* науки. Сначала законъ, а потомъ Евангеліе. Разумъ соотвѣтствуетъ закону, вѣра—Евангелію. Но какъ апостолъ говоритъ, что законъ былъ воспитателемъ ко Христу, такъ и строгая школа науки должна предшествовать вѣрѣ, хотя мы только черезъ вѣру, т.-е. чрезъ обладаніе устраняющей всякія сомнѣнія достовѣрностью можемъ оправдаться, т.-е. сдѣлаться подлинно совершенными... Вѣра такимъ образомъ не отмѣняетъ исканія, но требуетъ его, ибо она есть конецъ исканія. Но *конецъ* исканія долженъ существовать». (*Schelling. Philosophie der Offenbarung, 2-ter Th. 15*).

шествуемъ“ (Дѣян. Ап., 17, 26—7). Въ царственной свободѣ, предоставленной человѣку, въ вѣнцѣ его богосыновства, ему предоставлено самое бытіе Бога дѣлать проблемой, философски искать Его (а, слѣдовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его, т.-е. рядомъ съ философскимъ благочестіемъ лежитъ возможность философскаго же нечестія), испытывать труды исканія и радость нахождения.

Итакъ, мы различаемъ: 1) внѣфилософское, религіозное миеотворчество; 2) догматику, представляющую внѣшнюю систематизацію догматовъ; 3) религіозную философію какъ философское творчество на религіозныя темы; 4) „общую“ философію, которая представляетъ собой исканіе „естественнаго“, языческаго ума, но, конечно, всегда оплодотворенное интуиціей; 5) канонъ философіи, ея поэтика и техника, куда относятся разныя отрасли „научной философіи“ (гносеологія, логика, феноменологія, наукоученіе).

Въ нашъ „научный“ вѣкъ особое развитіе и значеніе получила наука о религіи, замѣтно вытѣсняющая даже религіозную философію или же ее замѣняющая. Это свидѣтельствуешь о развитіи духа научности вообще, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и о творческомъ упадкѣ религіи, при которомъ коллекціонированіе чужихъ сокровищъ заставляетъ забывать о своей собственной бѣдности ¹⁾.

¹⁾ Такое значеніе развитія науки о религіи отмѣтилъ еще Гегель. „Если познаніе религіи понимается только исторически, то мы должны разсматривать теологовъ, которые дошли до такого пониманія, какъ конторщиковъ торговаго дома, которые ведутъ бухгалтерію только относительно чужого богатства, работаютъ лишь для другихъ, не приобрѣтая собственнаго имущества; хотя они получаютъ плату, но ихъ заслуга только въ обслуживаніи и регистрированіи того, что составляетъ имущество другихъ..... Съ дѣйствительнымъ содержаніемъ, съ познаніемъ Бога эти теологи не имѣютъ никакого дѣла“ (Hegels Religionsphilosophie, 22—3). Уже въ „Феноменологіи Духа“ Гегель даетъ слѣдующую мѣткую характеристику „историческаго“ направленія въ нѣмецкомъ богословіи, которое сдѣлалось столь вліятельно въ наши дни: „Просвѣтителство (Die Aufklärung) измышляетъ относительно религіозной вѣры, будто ея достовѣрность основывается на нѣкоторыхъ *отдѣльных историческихъ свидѣтельствахъ*, которыя, если разсматривать ихъ какъ историческія свидѣтельства, конечно, не могли бы обезпечить относи-

Чтобы опредѣлить отношеніе науки о религіи къ самой религіи, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, *какъ* воспринимается наукой религія. Очевидно, прежде всего, что ей доступна лишь эмпирическая феноменологія религіи, которая и изучается подобно фактамъ этнографіи или исторіи, регистрируемымъ, классифицируемымъ, схематизируемымъ. Соответственно спеціальнымъ интересамъ той или иной науки производится тотъ или иной религіозно-историческій препаратъ, и такими препаратами, — засушенными растеніями и цвѣтами, раздробленными и разобранными частями организмовъ, и полны религіозноисторическіе музеи. Изощреніе вниманія, разумѣется, достигается при этомъ огромное, однако въ основѣ всего этого научнаго изученія лежитъ вивисекція религіи. Поэтому наукой о религіи возможно заниматься, при извѣстной методологической тренировкѣ или школѣ, не имѣя внутренне никакой религіозной одаренности, относясь къ фактамъ религіозной исторіи, какъ лекціонеръ, примѣрно, собирающій бразильскихъ бабочекъ или рѣдкихъ жуковъ. Наука неоспоримо расширяетъ *знаніе* о религіи и этимъ, хотя и посредственно, влияетъ и на религіозное самосознаніе. Однако это знаніе о религіи остается внѣшнимъ: религіозное пониманіе изучаемыхъ фактовъ можетъ совершенно отсутствовать. Наука изучаетъ религію невѣрующимъ глазомъ, — извнѣ, въ этомъ и ея преимущество (съ точки зрѣнія цѣлей научнаго познанія), ея непредвзятость (*Voraussetzungslosigkeit*), но и ея ограничен-

тельно своего содержанія той степени достовѣрности, даваемой намъ газетными сообщеніями о какомъ-нибудь событіи; будто бы, далѣе, ея достовѣрность основывается на случайности сохраненія этихъ свидѣтельствъ, — сохраненіи, съ одной стороны, посредствомъ бумаги, а съ другой благодаря искусству и честности при перенесеніи съ одной бумаги на другую, и, наконецъ, на *правильномъ пониманіи* смысла мертвыхъ словъ и буквъ. Въ дѣйствительности, вѣрѣ вовсе не свойственно связывать свою достовѣрность съ такими свидѣтельствами и случайностями; она есть въ своей достовѣрности независимое отношеніе къ своему абсолютному предмету, чистое знаніе его, которое не вмѣшиваятъ буквъ, бумаги и переписчиковъ въ свое сознаніе абсолютнаго существа и не опосредствуется такими вещами“ (*Hegel's Phenomenologie des Geistes, Jubiläumausgabe, Phil. Bibl. Bd. 114 стр., 360—61.*)

ность. Конечно, чрезъ внѣшнее просвѣчиваетъ и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематическаго собиранія матеріала по исторіи религіи, которое, конечно, безмѣрно расширяетъ ограниченный опытъ каждаго отдѣльнаго человѣка, тогда неизбежно ставится и задача религіознаго дешифрированія и религіознофилософскаго истолкованія собранныхъ фактовъ. Въ господствующемъ научномъ (религіозноисторическомъ) направленіи подъ флагомъ науки обычно везется религіозная контрабанда: свою собственную религію и религіозную философію въ своемъ *некритическомъ догматизмѣ* представители науки *bona fide* выдаютъ за выводы „научнаго“ изслѣдованія. Дѣло въ томъ, что наука строится по извѣстнымъ заданіямъ, она ставитъ себѣ лишь опредѣленныя проблемы, а соответственно сосредоточиваетъ и свое вниманіе лишь на извѣстныхъ явленіяхъ, отменяя другія (напр., очевидно, что вся религіозноисторическая наука при ея основоположномъ и методическомъ рационализмѣ строится на принципиальномъ отрицаніи чуда, и поэтому всѣ элементы чудеснаго въ религіи, безъ которыхъ, быть можетъ, нельзя и понять послѣднюю, она относитъ къ области легендъ и сказокъ. Поэтому теперешняя религіозноисторическая доктрина представляетъ собой неразложимую смѣсь дѣйствительно научныхъ, критически произведенныхъ изысканій въ области феноменологии религіи и опредѣленныхъ религіозно-философскихъ ученій. Основной фактъ, который констатируется наукой о религіи, сводится къ множественности религій, при наличности между ними извѣстнаго сродства, внѣшней и внутренней близости. И то и другое, и многообразіе и сродство, составляетъ одну изъ важныхъ проблемъ религіозной философіи. И лишь, исходя изъ опредѣленнаго религіознаго міровоззрѣнія, возможно отвѣтить на вопросъ о религіозномъ *смыслѣ и значеніи* этого факта. Наука же принципиально стоитъ на внѣрелигіозной и внѣконфессіональной позиціи (говорю *принципально*, потому что фактически это принципиальное требованіе никогда не исполняется

да и неисполнимо, ибо служители науки, ученые, и конфессиональны, и имѣютъ свои религіозныя или же антирелигіозныя вѣрованія). Они относятся къ религіознымъ памятникамъ какъ къ фольклору, этнографіи или „культурѣ“. Торжествомъ научнокритическаго метода въ примѣненіи къ священной письменности, въ частности къ Ветхому и Новому Завету, явилось ихъ филологически-литературное изученіе, при которомъ подвергаются всестороннему анализу тексты, формы, вообще вся внѣшняя, исторически обусловленная, конкретная ихъ оболочка (не говоря уже о такой работѣ, какъ критическое установленіе текста). И, конечно, съ этой точки зрѣнія не существуетъ, да и не должно существовать ни малѣйшей разницы между любымъ литературно-историческимъ памятникомъ и, напримѣръ, Евангеліемъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что, хотя изошренность научнаго вниманія позволяетъ лучше изучить текстъ священныхъ книгъ, что, конечно, это не остается безрезультатнымъ и для религіознаго ихъ воспріятія, однако же никакой научный анализъ не раскроетъ въ Евангеліи того вѣчнаго религіознаго содержанія, которое дается вѣрующему сердцу. Есть коренное различіе въ отношеніи къ Слову Божію со стороны науки и вѣры, устанавливаемое даже и, такъ сказать, методологически. Дѣло въ томъ, что, если наукѣ свойственъ *методъ невѣрія*, холодной, разсудочновопрошающей критики, то религіи присущъ *методъ благоговѣнія*, несовмѣстимый съ этой холодной и разсудочной критикой, и она можетъ не увидать того, что существуетъ для религіи. То самое Евангеліе, которое вкривь и вкось изучается критической наукой, имѣетъ и литургическое, богослужебное употребленіе: оно читается въ храмѣ или же въ уединенной молитвенной тиши какъ Слово Божіе. Поэтому, напримѣръ, рассказъ о хожденіи Христа по водамъ, какъ предметъ критическаго изученія и какъ содержаніе „дневнаго Евангелія“, есть въ значительной степени разныя вещи, или критически изслѣдуемый рассказъ о воскресеніи Христовомъ, со всѣми безнадежными

разногласіями „Auferstehungsberichte“ и радостная вѣсть Пасхальнаго Воскресенія далеко отстоятъ другъ отъ друга. Кто вѣритъ Воскресенію и духовно къ нему приобщился, для того варианты и разногласія Auferstehungsberichte исчезаютъ какъ травка, растущая передъ Монбланомъ и видная только нагнувшемуся надъ нею. Впрочемъ, про эту неуязвимость вѣры наукою приходится говорить лишь съ большими оговорками. Слабая религіозная жизнь и мощная научность, сталкиваясь между собою, нерѣдко вызываютъ потерю религіознаго равновѣсія. Различіе методовъ критики и благоговѣнія не препятствуетъ ихъ соперничеству въ человѣческой душѣ.

Слова и письмена, начертанныя на человѣческомъ языкѣ со всей исторической конкретностью и обусловленностью и для научнаго сознанія являющіяся только литературно-историческимъ памятникомъ, для вѣрующаго сознанія реально *суть* Слово Божіе, историческая оболочка лишь прикрываетъ ихъ божественное содержаніе. Слова эти *преложены* Духомъ Святымъ въ Слово Божіе, они имѣютъ религіозно-символическую природу, т.-е. имъ присуща религіозная реальность. Слово Божіе есть *религіозный мифъ въ писанномъ словѣ*, постоянно излучающемъ его божественный свѣтъ. Однако этотъ свѣтъ можетъ быть и не виденъ научному изслѣдователю, а открывается лишь приобщающемуся Слову Божію въ мѣру своего религіознаго возраста. Поэтому глубина содержанія Слова Божія безконечна и совершенно несоизмѣрима съ глубиной человѣческихъ книгъ, хотя послѣднія иногда его превосходятъ роскошью своего словеснаго облаченія, которое, по промышленію Божію, въ священныхъ книгахъ скромное, а временами и убогое. Эта мысль неоднократно выражалась въ различеніи двоякаго или даже троякаго смысла священнаго писанія: буквального (что собственно и соотвѣтствуетъ предмету научнаго изученія), аллегорическаго (смыслъ коего, хотя и прикрытъ, но видимъ человѣческому глазу) и таинственнаго, мистическаго, который открывается лишь при благодатномъ про-

свѣтлѣніи. Библия есть одновременно и просто книга, доступная научному изученію, и памятникъ іудейской письменности, и Книга книгъ, вѣчный Символь, раскрывающійся только вѣрѣ, только молитвѣ, только благоговѣнію. Лица, опытные въ духовной жизни, свидѣтельствуютъ, что Слово Божіе имѣетъ безконечное и постоянно углубляющееся содержаніе. Подобнымъ же образомъ и догматы въ томъ видѣ, какъ изучаетъ ихъ *Dogmengeschichte*, суть лишь доктринальные тезисы, *Lehrsätze*, исторически обусловленные въ своемъ возникновеніи, для религіознаго же сознанія они суть символы встрѣчъ съ Божествомъ, религіозныя реальности.

Относительно науки о религіи умѣстно поставить тотъ же самый вопросъ, что и относительно религіозной философіи: нужна ли для религіи наука о религіи, имѣетъ ли она положительный религіозный смыслъ или цѣнность? И на этотъ вопросъ возможенъ отвѣтъ только утвердительный. Разъ уже появилась наука съ ея методами, было бы естественно, если бы она въ силу той или иной догматической предвзятости, — клерикальной или атеистической ортодоксіи, закрыла свои глаза и отвела руки отъ столь существенной области научнаго изученія какъ феноменологія религіи. Со стороны науки это было бы лишь выраженіемъ полнѣйшаго религіознаго индиферентизма и даже нигилизма, и, наоборотъ, научное изученіе религіи является выраженіемъ своеобразнаго научнаго благочестія. Наука приносить къ алтарю тотъ даръ, который она имѣетъ: она не умѣетъ вѣрить, не умѣетъ молиться, ей чужда любовь сердца, но и она вѣдаетъ *amor Dei intellectualis*, и ей присуща добродѣтель, соотвѣтствующая этой любви — интеллектуальная честность, вмѣстѣ съ неусыпнымъ труженичествомъ, аскезой труда и научнаго долга. И свое бремя закона она приносить какъ даръ въ царство благодати.

Научный интересъ къ религіи можетъ быть проявленіемъ религіознаго творчества, подобно религіозной философіи. То обстоятельство, что научное изслѣдованіе нерѣдко связы-

вается съ настроеніями, враждебными религіи, не должно закрывать того факта, что въ наукѣ религія получаетъ новую область жизненнаго вліянія. Если посмотрѣть съ этой точки зрѣнія на пышное развитіе науки о религіи за послѣдній вѣкъ, то первоначально можетъ получиться впечатлѣніе полной нерелигіозности науки, даже бесплодности ея для религіи. Однако это сужденіе будетъ близоруко: надо смотрѣть поверхъ случайныхъ и преходящихъ тенденцій даннаго момента, которыя быстро смѣняются другими тенденціями, и оцѣнивать фактъ развитія науки о религіи въ его жизненномъ значеніи. Тогда онъ представится въ надлежащемъ свѣтѣ, именно какъ особое проявленіе религіозной жизни, хотя сухое и разсудочное, какъ напряженная мысль о религіи, связанная съ ея изученіемъ, а вѣдь и мысль, и научное постиженіе есть тоже жизнь, совершается не внѣ человѣческаго духа. Мы отнюдь не видимъ въ наукѣ высшаго проявленія человѣческаго духа. Но разъ вообще существуетъ наука, то возможно и научное благочестіе ¹⁾, которымъ до извѣстной степени и является наука о религіи (и именно въ силу этого она можетъ становиться и нечестіемъ, если отстываетъ отъ своего прямого пути ради враждебности къ религіи).

С. Булгановъ.

¹⁾ Научное благочестіе, отличающее новую эпоху, представляетъ собой полную аналогію художественному благочестію, благочестію въ искусствѣ и черезъ искусство. Искусство тоже не есть религія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ ее замѣнить, но оно, становясь религіознымъ, можетъ служить религіи, и эпохи религіознаго подъема естественно и неизбѣжно запечатлѣны и подъемомъ религіознаго искусства. Разумѣется, искусство глубиннѣе науки и поэтому стоитъ ближе къ религіи, но для нашей аналогіи это различіе не имѣетъ значенія.

Внутренній кризисъ трансцендентальнаго идеализма ¹⁾.

Философія всегда была поприщемъ идейной борьбы и спора. Гераклитъ, Платонъ, Аристотель, Бруно, Лейбницъ, Кантъ, Шеллингъ, Шопенгауэръ и множество другихъ философовъ развивали свои воззрѣнія въ позиціи той или иной критики и отрицанія, принимавшихъ въ зависимости отъ темперамента и рѣзкости несогласія иногда видъ учтиваго спора, иногда же далеко не учтивой полемики. Ни одна наука въ своемъ развитіи не даетъ намъ примѣра такой обостренности и постоянства разногласій. Причина этого заключается, конечно, не въ одной лишь возможности спорить на любую философскую тему и обратно въ безспорности незыблемыхъ приобрѣтеній другихъ наукъ. Причина этого заключается въ томъ, что именно въ философіи находятъ свое мѣсто высшія цѣнности чело-вѣческаго духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднія пружины чело-вѣческой воли. Въ этомъ отношеніи философія равнозначна религіи. Всякая философія въ конечномъ итогѣ или утверждаетъ религію или ее отрицаетъ. И если даже она умалчиваетъ о религіи, то тѣмъ самымъ заступаетъ ея мѣсто, а, стало быть, тоже отрицаетъ. Въ этой дилеммѣ ея рели-

¹⁾ Настоящая статья въ своихъ основныхъ чертахъ и формулировкахъ представляетъ вступительную рѣчь, произнесенную авторомъ въ публичномъ засѣданіи Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго Московскаго Університета 16 ноября 1914 года передъ защитой диссертациі „Мысль и дѣйствительность“.

гіозное значеніе и въ то же время оправданіе всѣхъ философскихъ войнъ.

При всемъ разнообразіи философскихъ темъ и возникающихъ около нихъ споровъ среди нихъ всегда можно найти нѣкоторую центральную область философскаго интереса. Несомнѣнно, что до Канта въ центрѣ вниманія всѣхъ философовъ стояла онтологическая проблема, т.-е. проблема о сущности міра, каковъ онъ самъ въ себѣ. Бывали эпохи, напр., въ средневѣковье, когда этотъ основной вопросъ принималъ явную религіозную форму, когда философія дѣлалась ареной борьбы различныхъ теологическихъ ученій или борьбы теологіи съ невѣріемъ. Начиная съ Канта, онтологическая проблема, не теряя своей важности, стала во всякомъ случаѣ на второй планъ, поскольку ея рѣшеніе всецѣло подчинилось рѣшенію проблемы гносеологической. Своимъ „коперниковымъ дѣяніемъ“ Кантъ отвергъ самую возможность онтологической проблемы, т.-е. метафизики. Это отрицаніе онтологической проблемы было, конечно, не новостью и до Канта. Однако Кантъ несомнѣнно произвелъ въ этомъ вопросѣ полный переворотъ. Въ самомъ дѣлѣ всѣ философы, жившіе до Канта и утверждавшіе непознаваемость міра, обосновывали это такимъ образомъ, что приходили при этомъ къ общему философскому скептицизму. Подрывая довѣріе къ метафизикѣ, они подрывали довѣріе и ко всякому иному знанію, т.-е. вели къ ниспроверженію науки. Это особенно явственно обнаружилось на Юмѣ, посягнувшемъ даже на незыблемость математики. Только въ системѣ Канта противодѣйствие противъ метафизики приняло такую искусно построенную форму, что съ устраненіемъ метафизики точная наука не только не пала, но даже пріобрѣла себѣ еще болѣе прочный базисъ. Благодаря именно этому гносеологія Канта сдѣлалась послѣднимъ оплотомъ философскаго позитивизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основнымъ фокусомъ идейной борьбы.

Было бы большою ошибкой думать, что системой Канта рѣшается лишь вопросъ о возможности или невозможности

метафизики, что Кантъ былъ лишь безстрастнымъ судьей или во всякомъ случаѣ нейтральной инстанціей, примирившей какихъ либо враговъ или вѣрнѣе устранившей съ философской арены двѣ враждующія стороны: матеріалистовъ и спиритуалистовъ, теологовъ и атеистовъ. Впрочемъ самъ Кантъ, какъ историческая личность, можетъ быть и былъ такимъ примирителемъ, но не такова была его система, которая по скрытымъ въ ней идейнымъ потенціямъ и по обнаружившимся результатамъ несомнѣнно вышла изъ предѣловъ намѣреній и плановъ своего творца.

Въ самомъ дѣлѣ, по всѣмъ своимъ основоположеніямъ критицизмъ есть направленіе, заряженное весьма глубокими тенденціями, какъ чисто теоретическаго, такъ и религіозно-моральнаго свойства. Являясь въ области научной теоріи чистымъ феноменализмомъ, строящимъ познаваемый міръ изъ незыблемыхъ законовъ разума, критицизмъ создаетъ вполне опредѣленную теоретическую или научную картину міровой дѣйствительности, приобретающую неизбѣжно механической характеръ. Отвергнувъ матеріализмъ, какъ метафизическую систему, критицизмъ оставилъ познаваемый міръ подчиненнымъ той же *элементарной* причинности, которая царствовала и въ матеріализмѣ. Правда наряду съ этимъ была оставлена причинность черезъ свободу, причинность исходящая отъ вещей въ себѣ. Однако какова же роль этой свободной причинности въ теоретическомъ построеніи міра? Конечно, слово „свобода“ даетъ у Канта лишь толчекъ для воли, а не для мысли, ибо изъ всякой критической теоріи о міровой дѣйствительности понятіе свободы категорически исключается. Теоретическій разумъ долженъ мыслить міръ исключительно детерминистически. Въ лучшемъ случаѣ для критицистовъ приходится имѣть двѣ теоріи о мірѣ: одну по „Критикѣ чистаго разума“ и другую по „Критикѣ практическаго разума“. Но не говоря уже о трудности этого совмѣщенія, ясно бросается въ глаза, что теоріей въ полномъ смыслѣ слова можно назвать лишь то, что вытекаетъ изъ „Критики чистаго

разума“, то же, что дается „Критикой практическаго разума“, есть въ существѣ своемъ лишь общее обоснованіе свободы. При всемъ моральномъ паѳосѣ въ ней нѣтъ никакого моральнаго руководительства, поскольку ея принципъ остается чисто формальнымъ и нисколько не уясняющимъ, что же именно требуетъ отъ человѣка его свободная воля. Но если мы даже и введемъ въ формальный этическій законъ Канта по существу извнѣ заимствованный гуманистическій принципъ, то и тогда мы не получимъ ничего кромѣ гуманистической этики, которая лишь незаконно присоединяетъ къ себѣ имя религіи. Въ дѣйствительности же эта этика не даетъ никакой опоры для установленія связи человѣка съ Богомъ, ибо всѣ догматы христіанства получаютъ въ ней лишь морально-символическое значеніе. Итакъ, если перспективы критицизма въ сторону научнаго элементаризма до чрезвычайности широки, то перспективы въ сторону религіи до чрезвычайности узки, если только о нихъ вообще можно говорить. Что это такъ, краснорѣчиво свидѣтельствуетъ сама исторія философской мысли послѣ Канта. Чистый критицизмъ, наиболѣе оставшійся вѣрнымъ отреченію Канта отъ метафизики, т.-е. продолжавшій главнымъ образомъ „Критику чистаго разума“, далъ такъ называемое неокантіанство. Кромѣ громадной работы по истолкованію Канта и упорной реабилитаціи его „коперникова дѣянія“ мы находимъ здѣсь широкое развитіе позитивизма раціоналистическаго порядка, достигшаго пышнаго расцвѣта въ Марбургской школѣ и приведшаго къ чисто математической интерпретаціи дѣйствительности, т.-е. къ кульминаціонному пункту „элементаризма“ ¹⁾.

1) Къ термину „элементаризмъ“ неизбежно приходишь. Оправданіемъ этого новшества въ терминологіи является недостаточность прежнихъ, слишкомъ специальныхъ обозначеній: „материализмъ“, „позитивизмъ“, „феноменализмъ“, „энергетизмъ“, которые по-разному и съ различными отклоненіями проводятъ одну и ту-же мысль о созиданіи, иногда простомъ суммированіи, цѣлаго изъ составляющихъ-его элементовъ (атомовъ, силъ, феноменовъ, чиселъ и т. п.) по законамъ слѣпой причинности или математическаго счисленія. Эту общую особенность указанныхъ направленій приходится выдѣлять: такъ какъ именно

Но если мы возьмемъ наиболѣе полное раскрытіе всѣхъ тенденцій критицизма, обнаружившееся въ германскомъ идеализмѣ Фихте, Шеллинга (до 1809 года) и Гегеля, то хотя здѣсь эти тенденціи явнымъ образомъ измѣнили себѣ, превратившись въ открытую метафизику, однако и здѣсь оковы, наложенныя Кантомъ на философскую мысль, очень ясно себя обнаружили. И метафизика, и философія религіи Гегеля, этого быть можетъ наиболѣе всеобъемлющаго „кантіанца“, имѣютъ характеръ гуманизма, въ которомъ все христіанство получаетъ опять таки лишь символическое значеніе. Въ концѣ концовъ все завершается человѣческимъ государствомъ и человѣческою философіею, которая является послѣднимъ выраженіемъ религіозной истины.

Итакъ, критицизмъ въ существѣ своемъ представляется не благовѣстіемъ философскаго міра и широкаго синтеза, а лишь одной изъ тяжущихся сторонъ, а именно апоѳеозомъ человѣческаго разума и человѣческой морали. Характеристика этой тяжущейся стороны была бы неполна, если бы мы не указали на специфическій императивный характеръ критицизма. Ни одна философія такъ не повелѣвала умами и не умѣла такъ повелѣвать, какъ философія критицизма. И Кантъ, и его идейные потомки, какъ никто изъ философовъ исторіи чувствовали себя всегда высшими судьями философской истины и обнаруживали это самознание самыми разнообразными способами. Здѣсь мы имѣемъ всѣ переходныя степени отъ громовъ и молній Фихте на непонятливую публику и „рабски мыслящихъ философовъ“, не могущихъ понять его „ясныхъ какъ солнце“ трактатовъ, до учтиваго, но въ то же время глубочайшаго пренебреженія современныхъ продолжателей Канта ко всѣмъ тѣмъ, кто еще „коснѣтъ въ догматическомъ снѣ“ и не понимаетъ дѣянія Канта.

Эта особенность критической школы далеко не маловаж-

въ ней слѣдуетъ видѣть все существо дѣла, а не въ томъ, изъ какихъ именно элементовъ и путемъ какого гносеологическаго метода строятся высшія единства жизни.

на, если принять во вниманіе, что она создаетъ настроенія и авторитеты. Именно благодаря ей происходитъ, напримѣръ то, что даже у насъ въ Россіи для каждаго только начинающаго философа предполагается обязательнымъ знакомство и съ Риккертомъ, и съ Гуссерлемъ и въ то же время вполне позволительно не знать о существованіи Тейхмюллера, не быть знакомымъ съ трудами Вл. Соловьева и другихъ русскихъ философовъ, хотя бы эти труды имѣли гораздо болѣе воспитывающее значеніе. Отзвуки величайшихъ притязаній трансцендентальнаго идеализма я могъ бы указать и въ другой области, но это былъ бы уже *μεταβασις εἰς ἄλλο γένος*, отъ котораго я воздержусь. Я хочу только фиксировать то положеніе, что споръ съ критицизмомъ есть основной споръ въ современной философіи, отъ котораго зависитъ все ея будущее. Съ рѣшеніемъ этого спора въ ту или иную сторону, такъ сказать автоматически, рѣшаются многіе другіе вопросы, открываются или закрываются двери въ давно уже открытыя обиталища философской мысли.

Если мы обратимся къ разсмотрѣнію того, въ какомъ видѣ предстоить позиція критицизма въ современной философіи, то мы должны будемъ сказать, что утвержденія, сформулированныя Кантомъ, претерпѣли весьма существенныя измѣненія. Собственно критиковать въ настоящее время историческаго Канта было бы въ извѣстной мѣрѣ анахронизмомъ, такъ какъ сами его послѣдователи и преемники отступили не только отъ буквы, но даже отъ нѣкоторыхъ основныхъ понятій его ученія и остались лишь вѣрными его духу и направленію. И конечно, съ критицизмомъ приходится считаться именно въ его усовершенствованныхъ формахъ. Здѣсь надо прежде всего отмѣтить чрезвычайную сложность и разнообразіе этихъ формъ. Никогда еще философія не приходила къ такимъ замысловатымъ и искусственнымъ построеніямъ, какъ въ наши дни. И связь этихъ построеній съ основной философской темой зачастую совершенно не ясна. Не сразу, напримѣръ, можно разо-

братъ, почему въ новѣйшей литературѣ получили такое подчеркнутое выраженіе *антипсихологизмъ*, почему получила такое исключительное развитіе *философія математики*, почему многіе философы установили особую категорію «*небытія*» и т. п. Однако во всѣхъ этихъ разнообразныхъ путяхъ современной критической гносеологіи имѣются нѣкоторые общіе принципы, связующіе детали мысли въ одно цѣлое и позволяющіе говорить вообще о критицизмѣ или, что то же, о трансцендентальномъ идеализмѣ, минуя частныя отличія и детали различныхъ школъ.

Современный трансцендентальный идеализмъ представленъ тремя основными школами: 1) Имманентной философіей, 2) Марбургской школой и 3) той школой, которая характеризуется именами Виндельбанда, Риккерта и Ласка. При всемъ отличіи этихъ трехъ школъ въ нихъ однако есть три общихъ основныхъ тезиса, понимаемыхъ, конечно, съ различными оттѣнками. Первый тезисъ, который можно назвать «*положеніемъ имманентности*» состоитъ въ утвержденіи, что всякій познаваемый предметъ есть всегда нѣчто такъ или иначе данное сознанію или мысли или даже порождаемое мыслью и что вообще въ области бытія нѣтъ ничего находящагося за предѣлами сознанія и мысли, т.-е. имъ трансцендентнаго. Этотъ тезисъ наиболѣе новъ по отношенію къ Канту, такъ какъ Кантъ утверждалъ лишь непознаваемость трансцендентнаго, но не отрицалъ ясно и категорически его существованія. Второй тезисъ логически вытекаетъ изъ перваго. Если знаніе не относится къ чему-то, находящемуся за его предѣлами, то оно ничего и не можетъ отображать или воспроизводить. А стало быть прежнее пониманіе знанія, какъ функціи репрезентативной, т.-е. воспроизводящей предметы, не можетъ быть удержано. Предметъ знанія строится изъ законовъ самого человеческого мышленія, а вовсе не навязывается ему изъ внѣшняго опыта. Я назвалъ бы этотъ тезисъ положеніемъ «*автономности мышленія*», въ противовѣсъ старому пониманію мысли, какъ репрезентации. Наконецъ третій тезисъ

критицизма, а именно «антипсихологизмъ», также очень легко связывается съ двумя первыми. Въ самомъ дѣлѣ, если знаніе ничего не репрезентируетъ, если оно развивается по законамъ лишь самаго разума, то это — знаніе, отличающееся внутренней и при томъ абсолютною необходимостью, т.-е. есть знаніе чисто логическое. Оно не происходитъ въ душѣ вслѣдствіе аффицированія ея внѣшними предметами и вообще не имѣетъ никакой опоры въ своемъ происхожденіи, а исключительно въ своемъ идейномъ содержаніи. Стало быть, психологическія условія возникновенія человѣческаго знанія не имѣютъ никакого значенія для оправданія его истинности. Оно общеобязательно и незыблемо внѣ всякой зависимости отъ его происхожденія въ сознаніи. Этотъ именно взглядъ и составляетъ сущность антипсихологизма.

Эти три принципа: имманентность, автономность мышленія и антипсихологизмъ представляютъ три основныя твердыни трансцендентальнаго идеализма. Если хоть одна изъ этихъ твердынь падетъ, то падаютъ и другія, а вмѣстѣ съ ними и все построеніе критицизма. Въ самомъ дѣлѣ, если объектъ познанія не имманентенъ мысли или сознанію, то это значитъ, что онъ находится внѣ его, какъ нѣкоторая сущность, подлежащая разоблаченію въ своей внутренней природѣ. Но тѣмъ самымъ мысли задается именно та задача, надъ которой трудились метафизики всѣхъ временъ, т.-е. познаніе „вещи въ себѣ“. Такимъ образомъ признаніе трансцендентности предмета познанія грозитъ критицизму постояннымъ прорывомъ въ метафизику. Совершенно также обстоитъ дѣло и съ репрезентативностью знанія. Если бы критицизмъ призналъ, что знаніе по праву воспроизводитъ нѣчто ему внѣшнее, что въ этомъ и состоитъ его истинное назначеніе, то тѣмъ самымъ онъ призналъ бы трансцендентность предмета познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и познаніе вещей въ себѣ. Столь же неизбежнымъ является для критицизма крайній антипсихологизмъ: въ немъ критицизмъ хочетъ поставить критерій истинности знанія внѣ

всякой зависимости отъ его происхожденія. И это необходимо для критицизма именно потому, что лишь такимъ путемъ можно отстоять абсолютный апіоризмъ знанія во всей его структурѣ. А трансцендентальный идеализмъ стоитъ и падаетъ съ теоріей абсолютнаго апіоризма. Для удержанія же апіоризма знанія надо опереть его на чисто формальные законы, т.-е. на чистую логику. И въ концѣ концовъ критическій идеализмъ ни къ чему такъ не стремится, какъ къ провозглашенію совпаденія теоріи познанія съ логикой. И это именно потому, что лишь въ предѣлахъ логическихъ дедукцій можно съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ утверждать порожденіе знанія чистой мыслью и даже созданіе мыслью своею предмета. Что дедукція такой рационализированной природы приводитъ къ изображенію ея въ схемахъ математики,—это уже ясное слѣдствіе изъ всего предыдущаго.

Для критики обозначенныхъ мною основныхъ позицій трансцендентальнаго идеализма имѣется, конечно, множество подходовъ и возможностей, въ зависимости отъ особенностей каждой данной школы. Ихъ я сейчасъ касаться не буду. Я ограничусь лишь указаніемъ на тотъ внутренній идейный кризисъ, который неизбежно совершается въ каждой вариации критицизма. Я утверждаю, что въ каждой изъ упомянутыхъ мною школъ происходитъ внутренняя роковая эволюція идей, приводящая къ результату, отмѣняющему самыя основы трансцендентальнаго идеализма. Эта внутренняя и, такъ сказать, бессознательная самокритика трансцендентальнаго идеализма не менѣе рѣшительна, чѣмъ критика „извнѣ“. Такъ какъ на нее до сихъ поръ слишкомъ мало обращали вниманія, то я позволю себѣ именно на ней и остановиться.

Вспомнимъ основное утвержденіе трансцендентальнаго идеализма, или иначе смыслъ „коперникова дѣянія“ Канта. Оно состоитъ въ томъ, что вся дѣйствительность, весь міръ, какъ воспринимаемый, такъ и познаваемый строится самимъ познающимъ субъектомъ изъ законовъ чистой мыс-

ли ¹⁾. Это утверждение неизбежно вызываетъ вопросъ: что же это за познающій и въ то же время созидающій свое познаніе субъектъ. Первый возможный отвѣтъ состоитъ въ томъ, что это субъектъ отчасти индивидуальный, отчасти собирательный: каждый человѣкъ въ отдѣльности и всѣ люди вмѣстѣ. Въ сущности отчасти такой отвѣтъ имѣется и у самого Канта. По крайней мѣрѣ за это именно пониманіе его упрекаютъ въ психологизмъ даже и его послѣдователи. Но Кантъ далъ въ то же время указаніе и на другое рѣшеніе вопроса. Созиданіе міра происходитъ не въ познаніи индивидуальнаго или собирательнаго субъекта, а въ познавательной функціи разсудка „вообще“ или мысли „вообще“. Это „вообще“ ясно сквозить у Канта, поскольку онъ понимаетъ разсудокъ, мысль, знаніе чисто „гносеологически“, т.-е. именно „вообще“. Однако что же это за разсудокъ „вообще“, который въ то же время предполагаетъ и субъекта „вообще“. Вѣдь это простая человѣческая абстракція, нѣкоторое общее понятіе объ одинаковости познавательныхъ формъ у мыслящихъ существъ.

По крайней мѣрѣ такъ надо понимать это „вообще“, повинуясь требованію самихъ критицистовъ отречься въ гносеологіи отъ всякой психологіи, а, стало быть, и отъ индивидуальныхъ и собирательныхъ субъектовъ и даже отъ человечества въ цѣломъ. Однако настаивать въ серьезъ, что этой абстракціи, т.-е. простому понятію о какомъ то „вообще“, принадлежать всѣ творческія потенціи созидающей міръ мысли, совершенно невозможно. И вотъ для трансцендентальнаго идеализма представляется необходимымъ придать этой абстракціи тотъ или иной предметный характеръ. Вѣдь принадлежитъ же кому-то это апіорное міротворческое знаніе. Если этотъ кто-то есть только человѣкъ, хотя бы

¹⁾ Правда, по Канту для познанія безусловно необходимъ еще моментъ чувственной интуиціи. Однако этотъ моментъ обусловливаетъ лишь весьма своеобразный „эмпиризмъ“, постулирующій лишь добавку чувственнаго *материала*, безъ малѣйшаго присоединенія со стороны эмпиріи *формы и структуры*.

собираемый, то, не говоря уже о „грѣхѣ“ психологизма, весь міръ превращается въ чистую иллюзію. Очевидно этотъ „кто-то“ не человѣкъ, не люди, не человѣчность и во всякомъ случаѣ не какое-то „вообще“. Несомнѣнно, что это какая то внѣ человѣка стоящая потенція. Однако, если это признать, то трансцендентальный идеализмъ превращается въ объективный, а при строгомъ проведеніи началъ априоризма и въ абсолютный идеализмъ. Такое превращеніе по приведенной нами внутренней мотиваціи и произошло уже однажды въ первую половину XIX вѣка въ лицѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Что это превращеніе есть для критицизма нѣкоторая имманентная необходимость, что оно исходитъ изъ нѣдръ его ученія, доказывается тѣмъ, что и Фихте, и Шеллингъ были горячими защитниками Канта и были при томъ глубоко убѣждены, что они остаются истинными кантіанцами, хотя и не по буквѣ, а по духу. Однако и въ Шеллингѣ и тѣмъ болѣе въ послѣдствіи въ Гегелѣ это превращеніе было слишкомъ явнымъ возвратомъ къ метафизикѣ а, слѣдовательно, прямымъ отрицаніемъ основныхъ началъ критицизма. И Гегель подвергъ уже Канта радикальной критикѣ. Послѣ этого оставалось или признать предпріятіе Канта въ корнѣ неудавшимся, или начать съ начала. Исторія, въ лицѣ Либмана, начала новый циклъ критицизма. Возникло неокантіанство. И вотъ неумолимая логика внутренней эволюціи идей приводитъ въ наши дни и этотъ второй циклъ по существу къ тѣмъ же результатамъ, что и первый. Не смотря на пройденный уже историческій опытъ и твердое намѣреніе истолковать Канта по иному, вся сложная работа реконструкціи и интерпретаціи трансцендентального идеализма приводитъ къ тому же постепенному переплавленію его въ объективный и даже абсолютный идеализмъ. Уже Виндельбандъ—наиболѣе правовѣрный и осторожный кантіанецъ,—увидѣлъ неизбѣжность признавать кантовское „трансцендентальное единство апперцепціи“ нѣкоторымъ надъ индивидуальнымъ единствомъ. Шуппе пришелъ къ понятію „родового сознанія“ или „я“, которое

мало чѣмъ отличается отъ метафизической сущности, напр., отъ абсолютнаго „я“ Фихте ¹⁾). Школа Риккерта говоритъ о трансцендентныхъ „цѣнностяхъ“, которыя, хотя и не суть бытіе, и однако какъ-то властвуютъ надъ бытіемъ, даютъ ему смыслъ и санкцію. Такое же явственное выраженіе объективации трансцендентальнаго идеализма представляетъ Марбургская школа, провозгласившая въ лицѣ Когена, что творческое мышленіе, созидающее знаніе, не есть, конечно, человѣческое мышленіе. Итакъ, подобно тому, какъ это было у Фихте, Шеллинга и Гегеля, система созидающихъ знаніе категорій мало-по-малу опять переселилась изъ человѣка во внѣшнюю ему дѣйствительность и предстала уже какъ нѣкій *вселенскій разумъ*, осторожно обозначаемый туманными терминами „сознаніе вообще“ „система цѣнностей“, „не человѣческое мышленіе“ и всякаго рода другими гносеологизмами „вообще“. Но развѣ не является этотъ вселенскій разумъ нѣкоторою „вещью въ себѣ“? И далѣе не разоблачена ли эта вещь въ себѣ въ познавательномъ смыслѣ уже тѣмъ самымъ, что объ ней что-то утверждаютъ? Развѣ не очевидно, что и объективный, и абсолютный идеализмъ, какъ явный, такъ и тайный, есть уже нѣкоторая метафизика, а, слѣдовательно, философія, отрекающаяся отъ точки зрѣнія Канта и ей измѣняющая въ самомъ основномъ, т.-е. именно въ коперниковомъ дѣяніи, ибо оказывается, что есть нѣчто внѣ человѣческаго знанія, не имъ созданное и, наоборотъ, имъ руководящее, именно вселенскій разумъ. Развѣ это не метафизическая идея, выросшая изъ нѣдръ

¹⁾ Всяма естественно, что и Шуппе, и его приверженцы предостерегаютъ отъ пониманія „родового сознанія“ какою-либо гипостасированною сущностью. Иногда Шуппе приходится понимать такъ, что внѣ индивидуальныхъ конкретныхъ сознаній родовое сознаніе вовсе и не существуетъ. Однако, въ то же время онъ приписываетъ ему единство и онтологическое значеніе. Далѣе оно-то именно и придаетъ въ системѣ Шуппе объективную значимость и онтологическую перманентность всему тому, что не попадаетъ въ индивидуальныя сознанія (напр., всѣ не созерцаемые никѣмъ предметы). Всѣ эти пониманія, конечно, трудно согласовать другъ съ другомъ. Очевидно, что въ системѣ Шуппе понятіе родового сознанія „работаетъ“ какъ метафизическое, а выдается только за гносеологическое.

гносеологии? Это ли не врагъ, проникшій въ крѣпость подземнымъ ходомъ и тщательно переодѣтымъ? За этимъ первымъ врагомъ критицизма вторгаются и другіе. Объективный идеализмъ естественно приводитъ уже къ гносеологическому эмпиризму. Въ самомъ дѣлѣ идеи, которыя окристаллизовались въ природѣ, предстоятъ вѣдь человѣку на первыхъ порахъ какъ нѣчто ирраціональное и только эмпирическое. Ихъ надо воспринять какъ нѣчто прежде всего фактическое. И лишь въ эволюціи знанія слѣпые факты начинаютъ просвѣчивать своимъ идейнымъ содержаніемъ, дающимъ возможность рационально связывать одно съ другимъ. Эту правду эмпиризма въ существѣ призналъ Шеллингъ въ періодъ философіи тожества; она же скрыто признается въ школѣ Риккерта, главнымъ образомъ у Ласка. Какъ бы ни затушевывали сверхчеловѣческой и вселенской источникъ знанія гносеологическими терминами, этотъ источникъ неизбежно предстоить человѣческому уму какъ нѣкая „вещь въ себѣ“ и при томъ въ томъ или иномъ отношеніи разгаданная. Итакъ, тотъ гносеологическій аппаратъ, который имѣлъ цѣлью упразднить метафизику, въ результатъ, такъ сказать, насильственно и противъ воли, вталкиваетъ философскую мысль въ эту заповѣдную область. Исторія ясно и отчетливо демонстрировала это на первомъ циклѣ германскаго идеализма отъ Фихте къ Гегелю. Въ сущности это же, но только въ неясныхъ формахъ, съ постояннымъ сокрытіемъ метафизическихъ понятій подъ оболочкой туманныхъ терминовъ, демонстрировала она и на второмъ циклѣ, достигшемъ своего полного раскрытія въ наши дни. Въ основныхъ чертахъ философіи Шуппе и Риккерта легко узнать главныя мысли философіи Фихте. Не менѣе разительную параллель Гегелю представляетъ Когень. Очевидно, что если бы возвратъ къ Канту былъ провозглашенъ еще разъ, то новая вариация на дважды уже сыгранную тему повторилась бы навѣрное и въ третій разъ. Слишкомъ очевидно, что туманное „вообще“ не можетъ быть альфой и омегой человѣческаго знанія. Теперь можетъ явиться мысль, что

если это такъ, то слѣдуетъ ли защитникамъ метафизики бороться съ критицизмомъ. Не лучше ли предоставить трансцендентальному идеализму доразвиться до своей собственной противоположности?

На такое возможное предположеніе мы можемъ отвѣтить лишь отрицательно. Если трансцендентальный идеализмъ и имѣетъ неизбѣжную эволюцію, приводящую его къ метафизикѣ, то эта метафизика всегда *sui generis*. Деспотія чистаго разума даетъ себя чувствовать и въ той онтологіи, которая изъ него въ концѣ-концовъ получается. Архитектоника категорій неизбѣжно превращается въ систему о себѣ сущихъ идей, логика чистаго знанія — въ панлогизмъ бытія. Метафизическій идеализмъ есть естественное завершеніе дѣянія Канта. И здѣсь исторія положительно иронизируетъ надъ Кантомъ. Философъ, болѣе всего возстававшій противъ незаконнаго примѣненія разсудочныхъ началъ, а именно построенія вещей въ себѣ изъ формъ чистой мысли, является историческимъ родоначальникомъ метафизики наиболѣе раціональной. Въ самомъ дѣлѣ, какими скромными представляются онтологическія доказательства Ансельма и Декарта, монадологія Лейбница и даже этика Спинозы предъ замыслами Гегеля и Когена діалектически вывести всѣ категоріи бытія изъ чистаго ничто. Это ли не самое горделивое и самое притязательное использованіе чистыхъ формъ мысли для построенія сверхопытнаго знанія. Но этого мало. Пусть бы эта метафизика изъ чистаго разума была кристально ясной системой, подобной докантовскимъ системамъ Спинозы или даже Декарта и Лейбница. И этого нѣтъ. Система Гегеля—это гениальнѣйшее завершеніе дѣянія Канта—есть философія наиболѣе двусмысленная. Представляя въ своемъ конкретномъ содержаніи громадное богатство мыслей, могущихъ быть инкорпорированными очень многими системами конкретнаго спиритуализма, философія эта въ своей общей конфигураціи, въ своемъ высшемъ принципѣ самотворческой *Идеи*, оказывается до чрезвычайности неясной и допускающей различныя истолкованія. Если со-

хранить за Идеей всю полноту онтологическихъ квалификацій, приписываемыхъ ей философіей Гегеля, то она становится неотличимой отъ понятія саморазвивающагося Бога. Но тогда Гегелевскій идеализмъ становится лишь особой формой спиритуализма и теряетъ уже половину своей оригинальности. Если же сохранить за терминомъ „идея“ его специфическій смыслъ безличной, безстрастной и безвольной, хотя и всемогущей мыслительной формы, то возникаютъ другія неопредѣленности. Вѣдь мыслительныя формы не могутъ быть пусты. Онѣ всегда заполняются тѣмъ или инымъ конкретнымъ содержаніемъ, отъ котораго взаимно обогащаются опредѣленнымъ жизненнымъ смысломъ и значеніемъ. И отвлеченныя схемы гегелевскаго идеализма представляются съ этой стороны одинаково благосклонными къ воспріятію въ себя и богатаго психологическаго матеріала исторіи и содержанія естественныхъ наукъ. Въ его смѣняющіяся триады одинаково удачно умѣщаются и противоположности философскихъ построений, и страстный темпъ государственныхъ переворотовъ, и развитіе экономическихъ формъ и вообще все такъ или иначе эволюционирующее.

Опять-таки сама исторія показала, какъ разнообразно можно было овладѣть схемами философіи Гегеля и какое различное толкованіе можно было дать его завершающимъ понятіямъ. Оказалось, что Гегеля можно было истолковывать и въ духѣ ортодоксальнаго протестантизма и въ духѣ отрицательной критики Штрауса, Баура и Фейербаха. Вообще во многихъ основныхъ вопросахъ (напримѣръ, о безсмертіи души) Гегель остался неуловимъ и неуяснимъ, подобно первому изъ метафизическихъ идеалистовъ, Платону. Въ этихъ особенностяхъ идеализма заключается его собственная самокритика, нѣкоторый имманентный судъ исторіи. Здѣсь отмщеніе за пренебреженіе къ полнотѣ познавательнаго опыта, даннаго человѣку въ самосознаніи личнаго „я“, этого образа и подобія *Бога Живаго*.

Поэтому, констатируя ясные признаки кризиса трансцендентальнаго идеализма, и намъ хочется воскликнуть по-

добно Либману: „назадъ“... Но только назадъ не къ Канту или Гегелю, а еще дальше и глубже: къ Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вѣрнѣе, назадъ къ докантовской философской свободѣ мысли, имѣвшей передъ собой всѣ способы и пути для союза философіи и религіи. Въ этомъ воспризнаніи прежнихъ возможностей заключается необходимое условіе для движенія философской мысли впередъ.

С. Аскольдовъ.

Основное нравственное противорѣчіе войны.

Нѣтъ въ жизни болѣе тяжелаго во всѣхъ отношеніяхъ времени, какъ время войны. Ко всѣмъ обычнымъ бременимъ жизни, лежащимъ на душѣ человѣка, ко всѣмъ затрудненіямъ личнаго пути, семейной жизни, экономического неустройства и общественно-политическаго разлада, война прибавляетъ новое и горшее бремя, которое своими размѣрами и своею остротою можетъ отодвинуть на второй планъ все остальное. Это бремя войны подавляетъ душу не столько количествомъ и объемомъ практическихъ задачъ и нуждъ, загромождающихъ собою весь жизненный горизонтъ, всю видимую перспективу творчества: здоровая душа, полная энергіи, только выростетъ и окрѣпнетъ, справляясь съ заданіями, даже съ виду непоимѣрными: Гераклъ будетъ ей прообразомъ, и тяжкій молотъ труда выкуетъ изъ нея поистинѣ непобѣдимый булатъ. Война подавляетъ душу человѣка *качествомъ и содержаніемъ* тѣхъ заданій, которыя она обрушиваетъ на насъ, независимо отъ того, подготовились ли мы духовно къ ихъ разрѣшенію или нѣтъ. *Нравственно противорѣчивый характеръ* этихъ заданій составляетъ ихъ главную тяготу.

Съ того момента, какъ начинается война, мы всѣ живемъ подъ гнетомъ этого противорѣчія; ощущеніе его не покидаетъ насъ даже въ тѣ минуты, когда мы повидимому забываемъ о немъ. Каждое извѣстіе, доходящее до насъ съ тѣхъ мѣстъ, гдѣ „наши“ и „враги“ истребляютъ другъ друга, обновляетъ въ насъ чувство этого противорѣчія, заста-

вляеть душу вновь и вновь произнести сразу одному и тому же явленію „да“ и „нѣтъ“. Мы непрерывно живемъ въ атмосферѣ, заставляющей насъ сочувствовать тому, что обычно вызываетъ въ насъ самое глубокое и рѣшительное непріятіе; однако это обычное и оправданное непріятіе не покидаетъ насъ и во время войны, но страннымъ образомъ уживается съ опредѣленнымъ чувствомъ удовлетворенія и смутнымъ, неопредѣленнымъ полуоправданіемъ непріемлемаго. Война какъ будто переворачиваетъ наши добрыя побужденія и наши нравственные принципы въ нѣкоторыхъ основныхъ отношеніяхъ. Сознаніе безпомощно стоитъ передъ непонятнымъ и этически невозможнымъ явленіемъ: повидимому совѣсть даетъ *сразу* на *одинъ* вопросъ два *противорѣчивыхъ*, два взаимно исключающихся отвѣта. И передъ нелѣпостью и противоразумностью этого явленія душа теряется и не видитъ исхода: или совѣсть не есть послѣдній и несомнѣнный источникъ нравственной очевидности? или есть положенія, передъ которыми она бессильна? или *inter arma* умолкають не только законы, но и единый божественный законъ добра? или же древняя увѣренность Канта въ томъ, что голосъ *совѣсти* есть въ то же время голосъ *разума*, покоилась на недоразумѣніи?

Сомнѣніе въ совѣсти, какъ въ послѣднемъ и высшемъ источникѣ нравственной очевидности—вотъ первое глубокое послѣдствіе, къ которому философское сознаніе можетъ быть повидимому приведено войною. Въ самомъ дѣлѣ, въ моментъ, когда бѣда, требующая рѣшительныхъ дѣйствій, уже разразилась, когда нѣтъ времени для сосредоточеннаго предметнаго изслѣдованія и рѣшенія, когда нравственно спокойнымъ можетъ быть лишь тотъ, для кого все на свѣтѣ просто и ясно,—въ этотъ моментъ голосъ совѣсти повидимому не въ силахъ „вывести насъ на дорогу“. Практически говоря, противорѣчивый отвѣтъ гораздо тяжеле, чѣмъ полное отсутствіе отвѣта: онъ даже не оставляетъ душу въ прежнемъ состояніи неувѣреннаго вопрошанія, но обостряетъ ея неувѣренность, не позволяя сказать *ни од-*

ному исходу ни цѣльнаго „да“, ни цѣльнаго „нѣтъ“. Какой бы исходъ ни выбралъ человѣкъ,—смутное, но незаглушимое чувство нравственнаго неодобренія обѣщаетъ сопровождать его на его пути, и отъ этого раскалывающаго и обезсиливашаго душу чувства люди спасаются, какъ кто можетъ, стремясь въ огромномъ большинствѣ случаевъ уже не къ нравственной правотѣ и сознательности своего рѣшенія, а къ его наименьшей жизненной и житейской обременительности; чувство привязанности, правосознаніе, темпераментъ, давленіе общественнаго мнѣнія и, главное, личный укладъ безсознательной душевной сферы—довершаютъ остальное. Нравственно это выражается въ томъ, что душа незамѣтно, цѣлесообразнымъ распредѣленіемъ свѣта и тѣни, создаетъ для себя возможность сосредоточить вниманіе на отрицательныхъ сторонахъ отвергаемаго пути и на положительныхъ чертахъ принимаемаго исхода; человѣкъ уговариваетъ и заговариваетъ себя, онъ *вытѣсняетъ* изъ сферы сознанія тяготящее и мучительное неодобреніе своего жизненнаго пути и приноравливается жить такъ, какъ если бы этого вытѣсненнаго вовсе не было. Съ виду онъ получаетъ отъ этого нѣкоторое прагматическое преимущество; но на самомъ дѣлѣ это преимущество имѣетъ сомнительную цѣнность: подавленный призывъ совѣсти можетъ внезапно и быстро вспыхнуть въ видѣ стихійнаго нравственнаго отвращенія къ себѣ и къ своимъ поступкамъ и въ конецъ обезсилить душу; или же, въ худшемъ случаѣ, душа, разъ заглушившая и исказившая въ себѣ, да еще по такому огромному и острому нравственному вопросу, голосъ совѣсти,—заглушившая потому, что она не сумѣла интуитивно доискаться отвѣта, или мужественно выслушать его, или неискаженно выразить его въ разумныхъ терминахъ,—душа теряетъ *довѣріе къ совѣсти*, желаніе испытывать ея голосъ, или даже способность найти къ ней какой-нибудь доступъ. Конечно не *этимъ* только, но отчасти и *этимъ*, объясняется то своеобразное нравственное утомленіе и отупѣніе, которое обнаруживается иногда въ

людяхъ послѣ войны и послѣдствія котораго проникають потомъ во весь строй жизни, воспитанія, общественности и религіи воевавшего народа.

Позволительно ли убивать человѣка? Можетъ ли человѣкъ разрѣшить себѣ по совѣсти убіеніе другого человѣка? Вотъ вопросъ, изъ котораго, повидимому, вырастаетъ основное нравственное противорѣчіе войны. Правда, этотъ вопросъ ставится передъ нравственнымъ сознаниемъ не только войною, но и каждою смертною казнью, каждымъ уголовнымъ и политическимъ убійствомъ. Однако къ обязательному участию въ организованномъ массовомъ убіеніи люди привлекаются только въ эпоху войны, будь то гражданская война, въ ея единичныхъ или повсемѣстныхъ вспышкахъ или война международная. Можно, конечно, попытаться смягчить эту заостренную постановку вопроса и свести чуть ли не всю войну къ непреднамеренной стрѣльбѣ по „невидимому за разстояніемъ не-пріятелю“¹⁾. Однако современная стратегія совершенно опредѣленно признаетъ, что побѣда состоитъ въ *пораженіи живой силы противника*, и что изъ четырехъ способовъ достигнуть этого, — убіенія, раненія, плѣненія и разсѣянія, — наиболѣе дѣйствительнымъ и цѣлесообразнымъ является первый. Разсѣянный не-пріятель можетъ придти въ себя и собраться вновь; раненый можетъ выздороветь и вернуться въ строй; плѣннаго нужно стеречь, перевозить и содержать; убитый — изъять изъ живой силы противника окончательно и требуетъ минимальныхъ расходовъ на погребеніе. Изъ легкой раны и тяжелой раны, нанесенной не-пріятельскому воину — дѣйствительнѣе тяжелая рана; изъ тяжелой раны и смерти — цѣлесообразнѣе смерть. Правда, правосознаніе новаго времени признало принципъ: „не дѣлать врагу больше зла, чѣмъ сколько того требуютъ цѣли войны“, но принципъ этотъ цѣненъ гораздо болѣе тою нравственной тенденціей, которая за нимъ скрыта, чѣмъ

¹⁾ Срв. Вл. Соловьевъ. Оправданіе добра. М. 1899, стр. 497.

своимъ формальнымъ смысломъ. Эта тенденція предлагаетъ удовольствоваться простымъ выведеніемъ изъ строя, не настаивать на окончательномъ и выгодномъ способѣ, на *истребленіи* живой силы противника; но прямая и непосредственная цѣль войны предпочитаетъ истребленіе. Во всякомъ случаѣ каждый идущій на войну не сомнѣвается въ томъ, что ему предстоитъ; стрѣльба по невидимому противнику имѣетъ ту же задачу, какъ и стрѣльба по отчетливо рисующимся фигурамъ, и предполагаетъ у стрѣляющаго одинаковое намѣреніе: огнестрѣльное оружіе заряжается, а холодное оружіе оттачивается для живой силы непріятеля и если изъ нѣсколькихъ тысячъ пуль въ дѣйствительности попадаетъ одна, то это происходитъ конечно не потому, что промахъ есть цѣль и назначеніе выстрѣла. Точно также у идущаго на войну наивною была бы надежда на то, что именно ему то и посчастливится не убить никого въ сраженіи; плохъ тотъ воинъ, который на это надѣется, ибо за надеждою *всегда* скрывается желаніе, чтобы осуществился предметъ надежды, и это желаніе можетъ въ критическій моментъ удержать поднятую руку, толкнуть стрѣляющаго подъ локоть, задержать слова команды на устахъ командующаго и нанести непоправимый вредъ общему дѣлу. Непріятель идетъ на насъ не съ тѣмъ, чтобы сдаваться или бѣжать при приближеніи нашихъ солдатъ, но съ тѣмъ, чтобы взять ихъ при отсутствіи сопротивленія и убить ихъ, если они будутъ сопротивляться. Сраженіе непрерывно ставитъ сражающагося въ такое положеніе, при которомъ неискусно и неумѣло наносящій раны и причиняющій смерть, или нежелающій ранить и убивать, предаетъ свое дѣло, оставляетъ свой народъ беззащитнымъ и содѣйствуетъ насильникамъ, идущимъ его поработить и эксплуатировать.

Нѣтъ ничего болѣе труднаго, какъ „доказывать“ вѣрность нѣкоторыхъ, повидимому, основныхъ аксіомъ, истинность которыхъ кажется столь очевидной и несомнѣнной, что *отъ нихъ* можно отправляться, на *нихъ* можно основываться,

но врядь ли возможно привести соображенія *ихъ* подтверждающія и обосновывающія. Къ числу такихъ нравственныхъ аксіомъ принадлежитъ недопустимость убіенія чело-вѣкомъ чело-вѣка.

Въ убійствѣ чело-вѣка есть нѣчто послѣднее и страшное; мы всѣ это остро чувствуемъ, но лишь съ трудомъ можемъ сказать, что именно ужасаетъ въ немъ нашу мысль и вызы-ваетъ въ насъ чувство такого давящаго гнета. Повиди-мому три основныхъ мотива имѣютъ здѣсь рѣшающее значеніе.

Во-первыхъ, глубина и таинственность самого процесса жизни и смерти. Жизнь—это легкое, естественное состоя-ніе наше, столь привычное и столь незамѣтное, пока ничто близкое и острое ему не угрожаетъ, столь простое, что никто изъ насъ не сумѣлъ бы даже рассказать, въ чемъ оно состоитъ, и что это мы дѣлаемъ, чтобы „жить“, какъ „это“ намъ удастся,—жизнь въ самой сущности своей, въ самомъ качествѣ своемъ не разложима ни на какіе состав-ные элементы, но и въ началѣ, и въ концѣ, и во всемъ теченіи своемъ остается передъ нами *реальной тайной*, ко-торую легко испытывать, но трудно изслѣдовать, которую можно безъ конца описывать, которую мы можемъ разру-шить, но которую мы не можемъ воссоздать. Новая жизнь можетъ загорѣться отъ насъ; и тѣмъ не менѣе тайною жизни мы не владѣемъ. Мы можемъ остановить эмпирическую жизнь чело-вѣка; и тѣмъ не менѣе мы не владѣемъ и тайною смерти. Сокровенную природу жизни и смерти мы испытываемъ, какъ реальный *предѣлъ нашего изволенія*, нашего нестѣснен-наго цѣлеполаганія, нашего усмотрѣнія и распоряженія. Самое проникновенное аналитическое описаніе процесса жизни и смерти остается познавательной рефлексіей и не даетъ намъ господства надъ *реальной жизнью и реальной смертью*. То, что живетъ—живетъ „само“, и, когда оно склоняется къ своему концу, мы слишкомъ скоро убѣжда-емся въ своей беспомощности. Жизнь есть нѣчто совер-шающееся „*δι' αὐτοῦ*“, „*a se ipso*“, и передъ этою тайною

внутренней самочинности человѣкъ искони испытывалъ чувство религіознаго благоговѣнія. Это чувство религіознаго благоговѣнія и побуждаетъ человѣка обращаться внутренно къ Божеству во всѣ тѣ моменты, когда онъ прикасается реально къ этимъ тайнамъ, когда онъ испытываетъ ихъ ходъ и свершеніе. Это чувство можетъ быть выражено такъ: „здѣсь я не властенъ; здѣсь воля моя безсильна; здѣсь воля Высшаго“. Безхитростное сознание проще всего выражаетъ это знакомое всѣмъ намъ ощущеніе словами: „такова воля Божія“. При такомъ ощущеніи убійство естественно испытывается, какъ насильственное и произвольное вторженіе въ сферу Божественной компетенціи и премудрости. Въ вопросѣ жизни и смерти человѣка—человѣкъ не властенъ; вотъ эта древняя и коренная увѣренность, живущая въ душахъ людей. Это человѣку не подчинено и нѣтъ у него полномочія рѣшать, когда кому слѣдуетъ окончить жизнь. Устами стойковъ человѣческое міроощущеніе признало, что жизнь есть прекарный даръ Божества, т.-е., что давшій жизнь можетъ въ любой моментъ отозвать изъ жизни; въ старину сознание этой прекарности распространялось до извѣстной степени и на родителей и это находило между прочимъ выраженіе въ томъ, что въ древнемъ правѣ чадоубійство считалось не квалифицированнымъ, а привилегированнымъ преступленіемъ. Лишить жизни властенъ тотъ, кто властенъ дать ее и не дать, чье цѣлесознательное изволеніе владѣетъ тайною жизни и смерти. И когда человѣкъ убиваетъ человѣка, то въ сознании людей встаетъ естественный вопросъ: „кто ты, что дерзаешь?“ Ты берешь, чего не далъ; ты разрушаешь, чего не создалъ и чего создать не можешь; кто же ты, что дерзаешь? Убійство есть всегда, по самой сущности своей, актъ возстанія и самовознесенія надъ убиваемымъ; ибо рѣшающій о срокахъ жизни другого присвоиваетъ себѣ по отношенію къ нему послѣднюю и величайшую власть, какая только можетъ существовать на свѣтѣ: *ius vitae ac necis*. Убивающій ставитъ себя въ

положеніе господина и владыки; мало того онъ узурпируетъ Божіе дѣло и посягаетъ на Божеское званіе. Для того, чтобы прекращеніе жизни было дѣйствительно обосновано и мотивировано, какъ благо, необходимо поистинѣ сверхчеловѣческое вѣдѣніе о путяхъ убиваемаго, о судьбѣ его въ мірѣ и слѣдовательно о судьбахъ и путяхъ міра въ цѣломъ. Мироощущеніе человѣка приписываетъ такое вѣдѣніе только Богу; знаніе же людей безсильно рѣшать и рѣшить эти вопросы. Но въ такомъ случаѣ убіеніе человѣка не можетъ быть ни обосновано, ни мотивировано. Оно остается актомъ не оправдываемаго произвола. Мало того, убійство въ самой сущности своей, независимо отъ случайныхъ переживаній убивающаго, есть актъ величайшей гордыни: въ немъ кроется не только вознесеніе себя надъ убиваемымъ человѣкомъ, но и *равнопоставленіе* себя Божеству. Человѣкъ присвоиваетъ себѣ по отношенію къ убиваемому силу и власть Провидѣнія, того совершеннаго дѣятеля, изволеніе котораго свободно отъ предѣловъ и нормъ. Убивающій слагаетъ съ себя послѣдній предѣлъ, переступаетъ самое страшное и вступаетъ въ сферу *вседозволенности*. Достоевскій съ разительной силою указаль на эту предметную связь между правомъ на убійство и моральною вседозволенностью. Однако все дозволено не тому, кто захочетъ „взять“ власть, кто „осмѣлится“ и посягнетъ. Все дозволено тому, кто обладает *совершенною* волею и *совершеннымъ* знаніемъ и кто, въ силу этого, не можетъ сотворить зла и совершить убійства; и потому, когда Богъ отзываетъ человѣка изъ жизни, то онъ не убиваетъ, а полагаетъ ей конецъ. Убивающій же посягаетъ на присвоеніе себѣ Божія совершенства и не понимаетъ, что въ самомъ посяганіи скрытъ высшій приговоръ ему; ибо совершенная воля уже не спрашиваетъ, не порывается и не посягаетъ, а непосредственно осуществляетъ законъ своей совершенной природы. Вотъ почему мы испытываемъ по отношенію къ убившему то, эмпирически нерѣдко ничѣмъ не оправдывающееся, смутное чувство ужаса и напряженной любозна-

тельности, которое вызываетъ въ насъ образъ ангела бездны Аваддона.

Второй мотивъ, заставляющій насъ тяготиться всякимъ убійствомъ, есть исключительная и абсолютная *нелюбовность* этого акта. Какова бы ни была степень одухотворенности любви, на что бы ни была направлена ея сила, любовь спаиваетъ живымъ творческимъ образомъ любящую душу съ любимымъ предметомъ. Творчество любви состоитъ именно въ этомъ своеобразномъ, не поддающемся отвлеченному пониманію, *снятіи предѣловъ* между обѣими сторонами. Видимое эмпирическое разъединеніе и уединенная замкнутость душъ остаются по внѣшней формѣ и не исчезаютъ. Но любовное отношеніе есть способъ жизни, реально преодолевающий эту атомистическую изолированность. Начиная отъ элементарнаго и поверхностнаго учета чужого существованія въ формахъ приличія и вѣжливости, восходя черезъ любезность и деликатность къ любовному общенію и дѣйствительной любви, человѣчество выработало цѣлую сложную сѣть пріемовъ и способовъ взаимнаго нравственнаго пріятія и взаимнаго нравственнаго проникновенія. *Знаніе* души о душѣ остается всегда ограниченнымъ и скуднымъ; но *живое чувствованіе*, слагающееся на путяхъ *предметно* воспитанной и развитой *интуиціи*, можетъ давать неожиданные, ошеломляющіе по силѣ адекватнаго проникновенія результаты. Любящая душа живетъ и общается посредствомъ *художественнаго* *вчувствованія* въ реальную жизнь людей. Это *вчувствованіе* совершается черезъ *максимальное пріятіе* чужой жизни интересомъ, воображеніемъ, волей и мыслью любящаго; душа, пріемлющая чужой интересъ и чужое содержаніе, сосредоточиваетъ свое вниманіе и свою активность на осуществленіи, удовлетвореніи, раскрытіи и совершенствованіи принятаго; она перестаетъ испытывать чужое, какъ чужое, но испытываетъ его, какъ *свое*. *Любовь есть процессъ реального духовнаго отождествленія любящаго съ любимымъ*; въ результатъ его возникаетъ *тождество*, но, конечно, не то совпадающее единство

одинаковыхъ смысловыхъ содержаній, о которомъ тракту-
ютъ учебники логики, но та неразрывная сращенность, то
реальное цѣлое, которое слагается изъ различнаго и ведетъ
къ живому творческому богатству. Когда любовное отноше-
ніе взаимно и *пріятіе* сопровождается *отдачей*, тогда это
тождество субъектовъ раскрываетъ нѣкоторую метафи-
зическую глубину въ общеніи людей, реальность которой
признавалась и сущность которой описывалась неодно-
кратно въ исторіи философіи. Такая жизнь даетъ возмож-
ность убѣдиться въ томъ, что, въ сущности говоря, каждый
изъ насъ чувствуетъ постоянно, хотя крайне рѣдко даетъ
себѣ въ этомъ отчетъ: *въ реальной живой соединенности всѣхъ*
людей. Эта соединенность состоитъ не только въ томъ, что
душа каждаго изъ насъ носитъ и сосредоточиваетъ въ себѣ
безчисленное множество нитей, связующихъ ее живымъ
образомъ съ другими людьми, или что душа наша непре-
рывно, даже въ одиночествѣ, содрогается отъ уколовъ об-
щенія и сама наноситъ ихъ, нерѣдко даже не подозрѣвая
объ этомъ; но самая пронизанность души этими нитями
раскрывается для того, кто ихъ любовно культивируетъ и
завязываетъ, какъ *непрерывная, сплошная связь всѣхъ со всѣми*;
эту непрерывную соціально-духовную ткань жизни любя-
щая душа культивируетъ, раститъ и совершенствуетъ, тогда
какъ нелюбящая душа рветъ ее, комкаетъ и деградируетъ,
страдающая сама и причиняющая страданія другимъ.

Любовь раскрываетъ людямъ не то, что всѣ люди *должны*
связаться психически и духовно въ живую непрерывную
сплошность; но, что они *уже* связаны такъ, рады они этому
или не рады, хотятъ этого или не хотятъ; раскрывъ это,
она указываетъ имъ и высшую цѣль ихъ жизни,—въ *одухо-*
твореніи и установленіи творческой сопринадлежности душъ. Душа,
живущая обычно въ ощущеніи этого реального живого все-
единства душъ, привыкаетъ къ нему настолько, что каждое
проявленіе розни и вражды, каждый недостатокъ со-чув-
ствія и едино-чувствія, со-мысля и едино-мысля, каждое
отсутствіе едино-страданія и едино-радованія, вызываетъ

въ ней скорбь и горе. Въ то же время она твердо знаетъ, что каждый добрый порывъ, каждое нравственное усиліе, каждое благое дѣяніе есть дѣйствительное, истинное завоеваніе *всего человечества*; ибо даже тѣ, кто не узнаютъ ничего о самомъ порывѣ, усиліи и дѣяніи, не узнаютъ *въ чемъ* онъ былъ, и не узнаютъ даже вообще, *что* онъ былъ,—получать незамѣтно и понесутъ въ себѣ и передадутъ другимъ его плоды и отраженія; а если этотъ порывъ и это дѣяніе найдутъ себѣ любовную встрѣчу и любовное отраженіе, то сила ихъ умножается, передаваясь отъ души къ душѣ. Но такая душа знаетъ также, что каждый разрывъ въ социальнo-духовной ткани, каждый актъ отторженія, обиды и насилія умножается въ душахъ людей по тому же самому закону и такъ же точно передается отъ души къ душѣ, особенно если сила любви не успѣваетъ во время погасить его разрушительный огонь и исцѣлить состоявшіеся разрывы. Въ этомъ вѣдѣніи и въ этомъ дѣланіи живетъ такая душа потому, что она постоянно и подлинно испытываетъ, что *родъ человеческій душевно и духовно единъ*; душевно единъ—ибо живетъ въ сплошномъ реальномъ взаимодействіи; духовно единъ—ибо творчески восходитъ къ единой истинѣ, единому добру и единой красотѣ. Философія не разъ пыталась дать разумное выраженіе этому міроощущенію, смутно и нерѣдко искаженно изображавшемуся и въ различныхъ религіозныхъ теченіяхъ, и намъ достаточно здѣсь указать на это для того, чтобы снять съ себя возможный упрекъ въ произвольномъ изобрѣтеніи.

Вотъ этотъ-то нравственно-духовный строй и порядокъ нарушается и разрушается сильнѣе всего человѣкоубійствомъ. Убійство есть не только отказъ отъ любовнаго признанія этой связи между человѣкомъ и человѣкомъ, но рѣшительное упраздненіе самой возможности возстановленія и поддержанія этой связи въ будущемъ. Убивающій ставитъ себя къ убиваемому въ отношеніе полного нравственнаго отрыва, такого отрыва, который вообще ни при какихъ условіяхъ не можетъ состояться между людьми; потому что даже

ненависть, доведенная до такой степени, что у человѣка чернѣть въ глазахъ при видѣ врага, и бѣлый свѣтъ кажется ему отвратительнымъ отъ того только, что тотъ существуетъ,—даже такая ненависть есть лишь выраженіе огромной трагической связи, спаявшей ненавидящаго съ его врагомъ: правда, эта связь выродилась и деградировала, но интенсивность ея только упрочилась и часто за нею скрывается возможность страстной привязанности. Убивающій слѣпъ къ этой связи, скрѣпляющей его съ его жертвой: онъ чувствуетъ себя оторвавшимся и чувство этого отрыва необходимо ему для того, чтобы преодолѣть всѣ внутреннія сдержки и моральные запреты. Наличие любовнаго, художественно вчувствующагося отношенія дѣлаетъ убійство невозможнымъ ¹⁾. Убійство предполагаетъ разрывъ и ожесточеніе. Оно предполагаетъ сознаніе или ощущеніе окончательной невозможности склонить, убѣлить или исправить; и, съ другой стороны, совершенную исключенность самопочинной и добровольной уступки. Оно предполагаетъ слѣдовательно такое, наличие чего не можетъ быть ничѣмъ доказана; ибо гдѣ же и въ чемъ предѣлъ убѣжденій и доброй воли? Убивающій не можетъ помнить объ этомъ; ибо, если будетъ помнить, то не убьетъ. Онъ долженъ быть твердо увѣренъ, или увѣрить себя, что ему осталось одно только средство: сила и страхъ силы. И даже не сила, потому что убить можетъ и слабый, если онъ хитеръ или ловокъ; не сила, а явное или тайное насиліе. Въ той душевной атмосферѣ, зрѣлымъ плодомъ которой является убійство, любовность разлагается и вытѣсняется чуть ли не во всѣхъ своихъ составныхъ элементахъ: чувство живого тождества уступаетъ свое мѣсто ощущенію законченной противоположности; вмѣсто едино-чувствія воцаряется безжалостность и ощущеніе несомвѣстности; вмѣсто уступчивой щедрости выступаетъ непреклонный *animus sibi habendi*; насиліе возносится надъ убѣжденіемъ;

¹⁾ Кажущимся исключеніемъ являются тѣ случаи, когда убійства являются скрытою формою самоубійства.

страхъ и подозрѣніе вытѣсняють довѣріе; гаснетъ уваженіе и доброжелательство; человѣкъ видитъ въ человѣкѣ зловредность, подлежащую искорененію, и позволяетъ себѣ *все*.

Такова смутная и далеко не всегда цѣликомъ представленная и развитая психика того, кто нападаетъ для убійенія. Именно основныя указанныя черты ея готовятъ убивающему глубокой и мучительный кризисъ. Этотъ кризисъ вызывается, во-первыхъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что никакія, ни субъективныя, ни объективныя условія, не могутъ сдѣлать убійства нравственно обоснованнымъ, или хотя бы только доказать, что оно было единственнымъ и поэтому *неизбѣжнымъ* средствомъ. Правда, положеніе того, кто убилъ въ состояніи необходимой обороны, является повидимому менѣе тяжкимъ въ нравственномъ отношеніи. Однако и передъ нимъ можетъ встать вопросъ: такъ ли ужъ цѣнна была та цѣль, ради которой онъ обратился къ этому „неизбѣжному“ средству и такъ ли ужъ „неизбѣжно“ было само средство? Во всѣхъ случаяхъ убійство можетъ и должно испытываться какъ своего рода нравственное *testimonium paupertatis*, которое выдалъ себѣ убившій. Ибо никакой и даже самый утонченный казуизмъ не будетъ въ состояніи доказать, что „не было другого исхода“. Много оправданій и отговорокъ можно придумать здѣсь, чтобы успокоить встревоженную душу и заставить умолкнуть взывающую совѣсть. Но, если прислушаться къ ея какъ всегда максимальному зову и формулировать его точно, то встанетъ вопросъ: все ли ты сдѣлалъ въ жизни своей для того, чтобы убійство не стало для тебя „единственнымъ“ и „неизбѣжнымъ“ средствомъ? Всѣ ли силы ты положилъ на то, чтобы не было на свѣтѣ людей способныхъ къ такому глубокому выпаденію изъ живого всечеловѣческаго братства? Не вернулась ли къ тебѣ въ этомъ нападеніи на тебя та незамѣтно разсѣянная тобою по чужимъ душамъ масса обидъ, притѣсненій и униженій, которая нынѣ собралась во-едино? Такіе вопросы поставить

совѣсть убившему въ состояніи необходимой обороны. Что же испытаетъ тотъ, кто убилъ, нападая?

Но кризисъ, переживаемый убившимъ, оказывается еще болѣе глубокимъ отъ того, что самый актъ убійства устанавливаетъ между нимъ и павшимъ отъ его руки особую, мучительную по своей интенсивности и по отсутствію творческой перспективы духовно-нравственную связь. И въ этомъ выражается съ полною очевидностью невозможность для человѣка разрушить духовную ткань человѣческаго всеединства. Ощущеніе этой связи, сковывающей убившаго съ убитымъ, можетъ достигнуть сознанія очень быстро, какъ только спадетъ отреагированная волна посягнувшаго ожесточенія. Моментъ убійства, оказывается тогда, сталъ роковымъ не только для убитаго, но и для убившаго; этотъ моментъ, въ который онъ чувствовалъ себя рѣзко порвавшимъ нить общечеловѣческой связи и нравственнаго соединства, возставшимъ и захватившимъ Божескія права надъ убитымъ, позволившимъ себѣ *все* и въ *такую* сторону осуществившимъ эту *вседозволенность*, тотъ моментъ, когда онъ совершилъ свое непоправимое дѣло и въ ожесточеніи душевномъ взялъ на себя роль *судьбы* въ жизни убитаго, — этотъ моментъ самою остротою и безмѣрностью своею приковываетъ его душу къ себѣ и къ непроявляющейся больше, умолкнувшей душѣ погибшаго. Человѣку свойственно вообще по многу разъ переживать заново свои поступки; эта работа воображенія можетъ имѣть, какъ показали психо-анализъ, огромное катаргическое значеніе, но при неумѣлости и беспомощности она можетъ настолько же сковать свободу жизни, сдѣлать душу рабомъ ея прошлаго и въ острыхъ случаяхъ увести ее въ прямой недугъ. Убійство является для убившаго истиннымъ душевнымъ раненіемъ, приковывающимъ его интимною, единственною въ своемъ родѣ связью къ убитому; воображеніе его, какъ бы преслѣдуемое Фуріями, непрестанно влечется вспять, отдаваясь сразу двумъ противоположнымъ жаждамъ: пережить убійство, какъ несостоявшееся, а себя, какъ не

убившаго, и въ то же время повторить моментъ убійства съ его опьяненіемъ состоявшагося посягательства, разрядившагося ожесточенія и осуществленной вседозволенности. Душу обуреваютъ мучительная смѣсь изъ жалости и ожесточенія, и ни одно изъ этихъ противоположныхъ чувствъ не можетъ найти себѣ творческаго исхода, потому что человѣка, на которомъ теперь сосредоточились эти настроенія и на котораго обрушилось нѣкогда ожесточеніе, нѣтъ среди живыхъ. Убійство есть истинный актъ жизненнаго и душевнаго саморазрушенія, выполненный надъ собою: „Я себя убилъ, а не старушонку! Тутъ такъ-таки разомъ и ухлопалъ себя навѣки! А старушонку эту чортъ убилъ, а не я“, восклицаетъ Раскольниковъ. Судьбы убившаго и убитаго скрещиваются и расходятся, сломленные. Моментъ убійства раскалываетъ жизнь убившаго, освѣщаетъ ее всю поновому и возлагаетъ на нее *неразрѣшимую* проблему.

Именно съ этимъ въ тѣснѣйшей связи стоитъ третій мотивъ, пугающій и угнетающій наше сознание при каждомъ убійствѣ: это полная и безусловная *непоправимость* того, что имѣетъ произойти и потомъ происходить. Правда, абсолютно говоря, непоправимо все, что происходитъ во времени: прошлое безразлично поглощаетъ все, что совершается и не въ нашихъ силахъ вообще сдѣлать что нибудь состоявшееся—небывшимъ. Съ этой точки зрѣнія непоправима каждая обида, каждая неправда, каждый уколъ. Но въ другомъ отношеніи, въ другомъ порядкѣ, въ *порядкѣ любви*—все это поправимо, ибо можетъ быть заглажено, испѣлено и погашено. Обида еще не бѣда и не трагедія, пока живъ обиженный; до тѣхъ поръ остается еще творческій исходъ; жизненная перспектива еще открыта, злая воля еще не затянула на себѣ мертвую петлю. Еще не оборвалось таинственное, неповторяемое творчество индивидуальнаго міра; еще не утрачена возможность исправить тѣ раненія и убрать тѣ жизненные препоны, которыя обидчикъ внесъ и воздвигъ на пути восхожденія этого міра къ добру и духу. Убійство, наоборотъ по самой сущности

своей носить характеръ безвозвратности; духовный отрывъ и духовное возстаніе получаютъ въ немъ окончательное, непоправимое выраженіе въ видѣ тѣлесновещественнаго разрушенія. Убивающій готовитъ себѣ моменты самаго тяжкаго, самаго подавляющаго безсилія: *духовнаго* безсилія передъ *вещественной* невозстановимостью, имъ самимъ вызванною къ бытію. Вообще говоря, страшно не умереть, а умирать; страшна не смерть, а непоправимость; страшно это сознаніе, что „больше никогда“. И вотъ передъ этимъ „никогда“ убивающій ставитъ и себя и убиваемаго и притомъ въ самый тягостный моментъ для обоихъ—въ моментъ ощущенія себя вырваннымъ изъ живого реального всечеловѣческаго единства. Переносить отвращеніе и ненависть вообще мучительно; видѣть, что другой унижаетъ себя до ненависти по отношенію ко мнѣ и чувствовать, что онъ переживаетъ меня, какъ униженное въ его воображеніи и отвратительное ничтожество, является великой тяготою. Но почувствовать себя лицомъ къ лицу съ человѣкомъ или съ людьми, которые ожесточились до такой степени, что видятъ въ убіеніи меня и друзей моихъ главную цѣль своей сознательной напряженной дѣятельности и чуть ли не высшій подвигъ своей жизни; увидѣть это воочію, почувствовать на себѣ хотя бы на мигъ всю сосредоточенную силу этого окаяннаго ожесточенія и въ этотъ мигъ умереть, въ сознаніи своей отторженности и извергнутости, есть истиннѣ величайшая духовная мука изъ возможныхъ на землѣ. Здѣсь подавляетъ духовно та сила озлобленія, которая можетъ скапливаться и загораться въ людскихъ сердцахъ и которая можетъ быть ни въ чемъ такъ ярко не выражается, какъ въ приговорахъ къ смертной казни: одиночное заключеніе закрѣпляетъ чувство отторженности, а процессуальные и формальные сроки превращаютъ смерть въ медленное умираніе.

Эта непоправимость, объективно говоря, выражается въ томъ, что убитый уноситъ съ собою сложный и неповторяемо своеобразный міръ, прогрессивное восхожденіе и

одухотвореніе котораго насильственно обрывается актомъ убійства. Прекращеніе этого жизненнаго потока вноситъ сразу цѣлое опустошеніе въ обставшій его соціальный кругъ. Каждый, знавшій умершаго, чувствуетъ, какъ въ его собственной душѣ ликвидируется цѣлый секторъ живыхъ взаимодействій, чувствъ и отношеній; какъ угасаетъ живая часть его личности; какъ образуется пустота и зіяніе въ его міроощущеніи. Это и имѣлъ въ виду Шлейермахеръ, когда говорилъ, что уходъ друзей изъ жизни есть не ихъ смерть, а умираніе оставшагося друга. И вотъ на этихъ путяхъ прежде всего, хотя не только на нихъ, убійство ранитъ и вовлекаетъ въ свое дѣло широкую общественную периферію. Каждый, коснувшійся убійства черезъ знакомство съ одною изъ сторонъ или по рассказамъ, оказывается участникомъ его *post factum*, переживая, часто незамѣтно для самого себя, воображеніемъ, чувствомъ или даже хотѣніемъ совершившееся дѣло, входя черезъ художественное отождествленіе то въ положеніе убивающаго, то въ положеніе убитаго, силясь „понять“, т.-е. реально пережить, какъ свое, то, что тамъ произошло. Есть и въ обычное время особыя любители, которые посѣщаютъ засѣданія суда, посвященныя разсмотрѣнію дѣлъ объ убійствѣ, которые любятъ раздирающія драмы и кинематографическіе ужасы. Эпоха войны заставляетъ, можетъ быть, *встѣхъ насъ* пережить въ воображеніи перестрѣлку, кавалерійскую атаку и штыковой бой; она дѣлаетъ *всѣхъ насъ*, и сражающихся и несражающихся, соучастниками и совиновниками въ организованномъ и планомѣрномъ убиваніи. И нѣтъ нравственныхъ основаній къ тому, чтобы мы закрывали себѣ на это глаза.

Никто не вздумаетъ утверждать, что каждое убійство, происходящее на полѣ сраженія, сопровождается въ душѣ убивающаго переживаніемъ *встѣхъ* указанныхъ мотивовъ и ихъ оттѣнковъ. Самая форма войны и ея объявленія смягчаетъ одно, облегчаетъ другое, освобождаетъ, повидимому, душу отъ третьяго. Прежде всего самое рѣшеніе убивать

не падаетъ *всѣмъ* своимъ бременемъ на душу убивающаго. Участіе въ войнѣ есть для каждаго участника актъ повиновенія внѣшнему приказу, который исходитъ отъ органовъ государства, дѣйствующихъ на основаніи правовыхъ полномочій; для огромнаго большинства правовымъ велѣніемъ опредѣляется и самая обязанность участвовать, и форма участія, и моментъ дѣйствія оружіемъ. Всѣ тѣ, кто признають и испытываютъ моральное значеніе государственнаго сожительства и повиновенія праву, получаютъ въ этомъ нѣкоторый противовѣсъ по отношенію къ категорическому „запрету“, идущему отъ совѣсти. Однако этотъ противовѣсъ, облегчающій съ виду моментъ выбора и рѣшенія, на самомъ дѣлѣ только затрудняетъ и осложняетъ его. Глубокое нравственное „отрицаніе“, принятое волею и раскрытое разумомъ, сталкивается съ признаніемъ того моральнаго значенія, въ которомъ нельзя отказать развитому правосознанію и добровольному право-повиновенію, и здѣсь обнаруживается то первое и въ сущности самое поверхностное нравственное противорѣчіе, которое встаетъ въ душѣ человѣка во время *каждой* войны, и которое каждый изъ насъ долженъ выносить и рѣшить индивидуально. Состоится ли война—это не зависитъ отъ индивидуальнаго рѣшенія воина; но будетъ ли *онъ* въ этой войнѣ убивать, это дѣло его совѣсти и его самостоятельнаго, одинокаго рѣшенія. И съ точки зрѣнія соціальной психологіи нужно сказать, что та война, въ которой большинство индивидуально рѣшающихъ душъ не имѣетъ глубокихъ и духовно значительныхъ побужденій, могущихъ вызвать въ душѣ рѣшимость не избѣгать убійства и не останавливаться передъ нимъ,—есть война заранѣе обреченная на неудачу.

Далѣе; тотъ основной противо-любовный отрывъ, который лежитъ въ основаніи всякаго убійства, не падаетъ въ войнѣ всею своею тяжестью на индивидуальную душу. Онъ облегченъ уже тѣмъ однимъ, что накопленіе враждебной энергіи совершается всѣмъ соціальнымъ коллективомъ; это накопленіе начинается задолго до войны; оно идетъ

незамѣтно нарастая; оно питается самыми корнями экономического, національнаго и политическаго строя, мало того, самыми глубокими слоями общаго психическаго уклада человѣка и его біологической организаціи; наконецъ, оно разряжается одновременно, для всѣхъ одинаково, бросая народъ на народъ, и ставя личное сознание передъ совершившимся фактомъ объявленной войны. Мы всѣ живемъ, нерѣдко сами того не замѣчая,—огромною силою инерціи, приѣмля весь основной укладъ жизни, нашедшій себѣ бытовое и юридическое закрѣпленіе и прочную поддержку, непреодолимую, конечно, для индивидуальныхъ, разрозненныхъ силъ. И вотъ каждый изъ насъ, всю жизнь участвуя въ колоссальномъ накопленіи враждебной энергіи, всю жизнь не выходя изъ строя общественныхъ отношеній, основаннаго именно *не* на щедрости, *не* на довѣрїи и любовности,—каждый изъ насъ въ моментъ объявленія войны полагаетъ, что онъ „неповиненъ“ въ стрясемся несчастїи и что причины бѣды лежатъ въ чьихъ-то ошибкахъ, въ чьемъ-то чужомъ упорствѣ и хищничествѣ. Соціальная дифференціація вводитъ насъ здѣсь въ жестокое заблужденіе: государственнй органъ, учитывающій конфликтъ, констатирующій невозможность дальнѣйшихъ мирныхъ переговоровъ и организующій военное осуществленіе распри, является въ нашихъ глазахъ виновникомъ и чуть ли не создателемъ столкновенія. Вина перелagается съ насъ, мы умываемъ руки и облегчаемъ себѣ самочувствіе—слѣпотю.

Безспорно, въ сраженіи индивидуально опредѣленная вспышка ненависти и ожесточенія появляется нерѣдко лишь въ самый послѣднй моментъ рукопашнаго боя; но враждебное настроеніе должно неизбѣжно питаться всѣмъ огромнымъ коллективомъ арміи. Общая солидарная враждебная напряженность снимаетъ съ личной души бремя индивидуально вынашиваемой и индивидуально направленной ненависти и этимъ до извѣстной степени объясняется то быстрое смягченіе, которое обнаруживаютъ иногда атакующіе солдаты по отношенію къ несопротивляющемуся,

индивидуально слающемуся въ плѣнь врагу. Однако бываетъ и такъ, что, ворвавшись въ траншею врага, солдаты перекалываютъ всѣхъ безъ разбора. И, если вспомнить призывъ германскаго императора, обращенный къ отправлявшимся въ Китай отрядамъ: „не давать пощады“, и если подумать о тѣхъ ложныхъ свѣдѣнiяхъ, которыя распространены въ германской арміи по вопросу о томъ, какъ обходятся русскіе съ военноплѣнными, и т. д.—то нужно будетъ признать, что уровень коллективнаго ненавистничества можетъ быть доведенъ въ индивидуальныхъ душахъ до очень высокой черты. Самая система вооруженнаго мира свидѣтельствуесть о томъ, какіе колоссальные запасы вражды и страха скапливаются въ людяхъ и народахъ; достаточно подумать о томъ, сколько рѣшимости убить укрывается въ каждой выдѣланной въ мирное время шрапнели и гранатѣ; сколько силы и энергіи полагается каждымъ народомъ на то, чтобы сообщить миллионамъ людей умѣние цѣлесообразно управлять орудіями смерти; съ какимъ удовлетвореніемъ мы узнаемъ о каждой малѣйшей побѣдѣ, одержанной нашими войсками, „отвлекаясь“ будто бы при этомъ отъ мысли о числѣ убитыхъ враговъ; достаточно обратить вниманіе на тотъ ненавистническій, подчасъ прямо кровожадный тонъ, въ которомъ ведется вся мало-благородная пресса воюющихъ странъ,—и мы признаемъ, что всякая война безъ исключенія есть *нравственно виновное дѣланіе*. Эту виновность войны чувствуютъ нерѣдко и сами сражающіеся, особенно тѣ, кому пришлось пережить бой на близкомъ разстояніи; потому они нерѣдко и уклоняются отъ любопытствующихъ, неделикатныхъ разспросовъ.

Напрасно было бы пытаться умалить виновность, испытываемую каждымъ изъ насъ во время войны, ссылкой на то, что сражающійся самъ идетъ на смерть, или указаніемъ на то, что война ведется въ открытую. Личная опасность, которой подвергается убивающій, нисколько не умаляетъ его вины, хотя его самоотверженіе и его мужество могутъ сіять изъ-за этой вины истиннымъ нравственнымъ дости-

женіемъ. То обстоятельство, что война ведется въ открытую также не мѣняетъ дѣла; во время дуэли — открытой опасности подвергаются обѣ стороны и тѣмъ не менѣе убійство, состоявшееся на дуэли, остается убійствомъ. Никто не подумаетъ приравнивать убійство въ сраженіи — коварному нападенію изъ-за угла, совершаемому убійцею изъ личной корысти. Убійство въ сраженіи нельзя назвать ни гнуснымъ, ни трусливымъ, ни лично-корыстнымъ дѣломъ; хотя отъ коварства и жестокости оно нерѣдко не свободно. Мало того, сражающійся проявляетъ почти всегда высшее жизненное самоотверженіе; но и это не мѣняетъ сущности разсматриваемаго нами вопроса: мертвое разсудочное ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ слишкомъ ужъ наивно въ своемъ формальномъ количественномъ подходѣ къ добру и злу, для того чтобы современное утонченное чувство отвѣтственности согласилось принять его и примѣнить къ личной жизни. Война, какъ организованное убіеніе, остается нашею *общей* виною, которая справедливо тяготитъ даже тѣхъ, кто самъ не участвуетъ въ сраженіяхъ: ибо мы слишкомъ хорошо понимаемъ, что мы не убиваемъ сейчасъ только потому, что за насъ убиваютъ другіе.

Наконецъ, не можетъ помочь и указаніе на то, что война начата не нами, а врагомъ, что мы находимся въ состояніи „необходимой обороны“. Признакъ необходимой обороны, справедливо учитываемый правомъ, успокаиваетъ только ту душу, которая привыкла не беспокоить себя дѣйствительнымъ голосомъ совѣсти: пусть обороняющійся не замышлялъ убійства и не хотѣлъ его; однако онъ его совершилъ и для развитого чувства отвѣтственности этого довольно. Далѣе, помимо этого, принципъ необходимой обороны, примѣненный къ войнѣ ради ея нравственнаго оправданія, даетъ очень поверхностное, внѣшнее пониманіе этого стихійнаго коллективнаго процесса: война, какъ было только что указано, не есть явленіе случайное или произвольно созданное; наоборотъ, она есть зрѣлый и неизбѣжный плодъ *всего* нашего жизненнаго уклада. Наконецъ, весь этотъ ар-

гументъ представляет собою попытку укрыть вопросъ о *личномъ* поведеніи и *личной* винѣ за плечами коллектива, рѣшить вопросъ о нравственной доброкачественности убійства—указаніемъ на то, что *весь* народъ вынужденъ защищаться отъ нападенія.

Но именно здѣсь и обнаруживается та основная ошибка, которая кроется въ принципѣ: цѣль оправдываетъ средство. Эта ошибка состоитъ въ томъ, что не различается вопросъ о *нравственной доброкачественности* дѣянія и вопросъ о *практической цѣлесообразности* его, какъ средства, ведущаго къ видимому осуществленію благой цѣли. Нравственная доброкачественность дѣянія на самомъ дѣлѣ разсматривается и констатируется совершенно независимо отъ его практической пригодности, важности или „неизбѣжности“. Вопросъ этотъ рѣшается въ особомъ самостоятельномъ теоретическомъ разсмотрѣніи, имѣющемъ два этапа: преимущественно интуитивный и преимущественно рефлексивный. Въ интуитивномъ разсмотрѣніи испытывается, раскрывается и осмысливается, само по себѣ безсловесное и часто лишь смутно импульсивное, показаніе того исконнаго и первоначальнаго *добраго желанія*, которое обычно именуется *совѣстью*; это показаніе бываетъ всегда по существу *максимально* и раскрытіе его описываетъ или формулируетъ нѣкоторый идеальный образъ дѣйствія, или способъ чувствованія, или видъ отношенія. Второй этапъ состоитъ въ сопоставляющемъ сличеніи оцѣниваемого дѣянія съ тѣмъ идеальнымъ образомъ дѣйствій, который формулированъ въ результатѣ перваго разсмотрѣнія; совпаденіе чертъ того и другого даетъ нравственное одобреніе дѣянія, несовпаденіе—даетъ его нравственное неодобреніе. Такова, свиду, простая и элементарная схема того теоретическаго изслѣдованія, которое въ осуществленіи своемъ, при правильной и углубленной постановкѣ проблемы, нерѣдко ведетъ къ самымъ серьезнымъ осложненіямъ и затрудненіямъ; во всякомъ случаѣ вопросъ о доброкачественности дѣянія рѣшается имъ окончательно и безповоротно, и никакія стеченія

обстоятельствъ, никакія практическія осложненія и безвыходности не могутъ измѣнить что либо въ этой оцѣнкѣ.

Поэтому вопросъ о *практическомъ исходѣ* есть вопросъ самостоятельный, подлежащій особому разсмотрѣнію, и смѣшеніе этихъ двухъ вопросовъ нерѣдко ведетъ къ самому опасному лицемѣрію. Различіе этихъ вопросовъ ясно уже изъ той, слишкомъ часто осуществляемой людьми возможности, при которой человекъ, отчетливо или смутно сознавая недоброкачественность извѣстнаго образа дѣйствій, тѣмъ не менѣе избираетъ именно его, по соображеніямъ цѣлесообразности, не имѣющимъ никакого отношенія къ нравственности. И когда человекъ, поступая такимъ образомъ, все таки оставляетъ въ своемъ сознаніи увѣренность, что онъ выбралъ „лучшій“ исходъ, то онъ легко дѣлается жертвой злокачественнаго *quaternio terminorum*: ибо не всякій „лучшій“ по цѣлесообразности исходъ есть „лучшій“ въ смыслѣ нравственной доброкачественности.

Жизненная „цѣлесообразность“ или даже „неизбѣжность“ дѣянія безсильна измѣнить что либо въ его нравственной недоброкачественности; потому что вопросъ о нравственной цѣнности *цѣли* и вопросъ о нравственной цѣнности *средства* суть два вполне самостоятельные вопроса. Нравственно-доброкачественное дѣяніе можетъ быть *post factum* использовано для нравственно-негодной цѣли, и обратно: нравственно-негодный поступокъ можетъ послужить истинно цѣнному дѣлу. Безспорно, человекъ, искренно преслѣдующій благородную цѣль и обращающійся на своемъ пути къ нравственно предосудительнымъ средствамъ, менѣе заслуживаетъ порицанія, чѣмъ тотъ, кто осуществляетъ дурными дѣлами дурную цѣль. Однако этика изслѣдуетъ *сущность добра*, т.-е. нравственно совершеннаго состоянія души, и не творитъ суда надъ живыми и мертвыми людьми; этотъ судъ предполагаетъ „обнаруженіе“ *всѣхъ* дѣлъ и помысловъ; такое знаніе другъ о другѣ *не* дается людямъ и отсутствіе его слишкомъ легко превращаетъ нравственный судъ въ праздные пересуды. Осужденіе или одобреніе че-

ловка не то же самое, что осужденіе или одобреніе дѣянія, и это принципиальное различіе въ предметѣ и актѣ сужденія слишкомъ легко забывается и затушевывается въ повседневномъ, нефилософскомъ обсужденіи нравственныхъ вопросовъ. Можно преклоняться передъ человѣкомъ и его сильнымъ, живымъ духомъ и въ то же время признавать составъ вины въ его дѣяніи ¹⁾.

Замѣчательно, что вся эта постановка вопроса объ оправданіи дурныхъ средствъ благою цѣлью сложилась въ предѣлахъ этики, утратившей свое автономное значеніе. Эта постановка вопроса выросла не въ разсмотрѣніи по существу добра и зла, но въ религіозномъ обсужденіи *простимости* и непростимости грѣховъ, *позволенности* и неповаженности извѣстныхъ дѣяній. Извинить (*excusare*) и признать позволеннымъ (*cui licitus est finis, etiam licent media*) съ точки зрѣнія той или иной религіозной догмы, можно и завѣдомо дурныя дѣянія, какъ то и дѣлали иезуиты. И тѣмъ не менѣе „качество поступка“ не „опредѣляется его конечной цѣлью.“ —

Никто не долженъ закрывать себѣ глаза на нравственную природу войны. Мученія и убійства, которыя люди чинятъ другъ другу въ сраженіи, не стануть ни благимъ, ни праведнымъ, ни святымъ дѣломъ, какимъ бы цѣлямъ они ни

¹⁾ Задачей философіи является прежде всего увести нравственное разсмотрѣніе изъ той смутной и непосредственной, житейской атмосферы, въ которой неясность порождаетъ не-предметное и невѣрное рѣшеніе; потому что интуитивно-предметная жизнь и житейское бваніе слишкомъ часто являются враждебными другъ другу. Величайшей ошибкой Вл. Соловьева является то, что онъ пытался разсмотрѣть эту проблему именно въ формѣ *житейской бесѣды*. Въ его „Трехъ разговорахъ“ строгое формулированіе проблемы отсутствуетъ за житейской невадобностью; философскій анализъ замѣченъ (въ противоположность діалогамъ Платона) діалогическимъ разложивіемъ на обывательскіе типы; настроеніе сходитъ за аргументъ; личное удовлетвореніе, полученное кѣмъ-нибудь отъ своего поступка, принимается за испытаніе нравственной очевидности; ловкій оборотъ спора и неаходчивость противника ведутъ къ рѣшенію вопроса. Глубокія и предметныя нравственныя исканія Л. Н. Толстого переданы безъ вниманія въ формѣ несправедливой каррикатуры. Форма этого произведенія тѣсно связана съ его содержаніемъ и все вмѣстѣ только загромодило путь философскаго изслѣдованія.

служили. Но каждый разъ, какъ человѣкъ, имѣя возможность выбирать и рѣшать, совершаетъ нравственно недоброкачественное дѣяніе,—онъ несетъ на себѣ вину; поэтому война есть наша *общая великая вина* никакія казуистическія или пробабилистическія соображенія не должны заслонять отъ насъ этого вывода.

Но что же остается дѣлать тому, кто признаетъ это? Не участвовать въ войнѣ. Повидимому непротивленіе нападающему есть единственный остающийся исходъ?

Ученіе о *несопротивленіи нападающему*, какъ объ одномъ изъ дѣйствительныхъ нравственныхъ средствъ борьбы со *злымъ и хищнымъ желаніемъ нападающаю*, было по справедливости недооцнено въ то время, когда его выдвинулъ Левъ Николаевичъ Толстой. Полагали, что достаточно указать на возможное исключеніе изъ общаго правила, и отъ идеи ничего не останется. А между тѣмъ это далеко не такъ. Каждый разъ какъ человѣкъ въ жизненной борьбѣ обращается къ насилію, онъ долженъ сознавать, что отступаетъ отъ порядка любовной связи и выдаетъ себѣ нравственно *testimonium paupertatis*; онъ долженъ сознавать и признавать, что прибѣгаетъ къ средству нравственно не оправдываемому, что онъ ставитъ человѣческія отношенія на почву страха и коварства, что онъ порываетъ со строемъ, покоющимся на уваженіи, свободной очевидности, довѣрїи и щедрости, что онъ вступаетъ на тотъ путь, естественнымъ предѣломъ котораго является убійство. Каждый изъ насъ чувствуетъ, что „насиліе“ и „насилникъ“ суть термины, скрывающіе въ себѣ нравственное осужденіе; что обращеніе къ насилію должно имѣть каждый разъ какія то „исключительныя“ основанія; что строй, покоющійся на насиліи, есть нѣчто нравственно одіозное и духовно невыносимое.

Однако принципъ, выдвинутый Л. Н. Толстымъ, глубже и шире, чѣмъ это кажется на первый взглядъ. Онъ устанавливаетъ *максимальную щедрость въ отдачу* того, чѣмъ другой желаетъ завладѣть; онъ устанавливаетъ ее какъ основную нравственно вѣрную линію поведенія или, отвлеченно го-

вора, какъ норму. Но именно при этомъ углубленномъ пониманіи онъ и обнаруживаетъ свой естественный предѣлъ. На что же можетъ распространяться эта щедрость? Очевидно, на тѣ конечныя и временныя блага,—вещи и жизненныя удобства,—которыми я владѣю. Однако, на ряду съ такими конечными и временными благами, есть блага, образующія то, что слѣдуетъ называть *духовнымъ достояніемъ*; это духовное достояніе, принадлежащее свиду отдѣльнымъ людямъ и народамъ, но представляющее собою поистинѣ общечеловѣческое духовное достояніе, не можетъ стать предметомъ щедрой отдачи потому, что отдать значить здѣсь предать и отречься. Какъ возможно, на примѣръ, не противиться человѣку, понуждающему меня къ совершенію низкаго дѣла? Вѣдь это значило бы отречься отъ своего человѣческаго достоинства; а въ такомъ положеніи должна измѣнить всякая щедрость. Или какъ возможно не противиться народу, который возсталъ для того, чтобы лишить насъ свободной самобытной жизни и насильственно подчинить насъ чуждымъ намъ формамъ и вѣлѣніямъ? Вѣдь это значило бы отречься отъ того, ради чего вообще только и стоитъ жить на свѣтѣ, отречься отъ *самозаконнаго служенія духу*. Это было бы уже не щедростью, а духовнымъ самоубійствомъ.

Щедрымъ вообще можно быть только въ отдахъ того, что принадлежитъ самому щедрому. Нельзя предоставить сильному угнетать слабого; нельзя быть щедрымъ въ отдахъ чужого блага или чужой жизни; нельзя дать поработить себя; нельзя дать истребить свой народъ и свое искусство; нельзя отречься отъ своихъ убѣжденій и вѣрованій. И если бы опасность грозила всѣмъ этимъ духовнымъ благамъ или хотя бы одному изъ нихъ, то вопросъ о несопротивленіи нападающему палъ бы самъ собою. Въ сказкѣ Л. Н. Толстого „Объ Иванѣ дуракѣ“ война тараканскаго царя съ Ивановымъ народомъ кончается быстро отъ того, что дураки не обороняются, а добровольно отдаютъ свое добро насильничаящимъ солдатамъ; солдатамъ становится „скучно“ и „гнушно“, и войско разбѣгается. Читая эту

сказку, невольно соглашаешься, что дуракамъ Иванова царства воевать не стоило. Но если есть въ жизни людей такое *духовное достояніе*, которое они любятъ больше себя и которое *стоитъ защищать* хотя бы цѣною мученій и смерти, и если этому достоянію грозитъ опасность отъ нападенія насильниковъ, то какъ же не отозваться имъ доброю волею и готовностью на призывъ къ защитѣ отъ нападенія ¹⁾?

Бываютъ въ жизни человѣка такія положенія, когда вся прошлая виновная жизнь его приводитъ его къ необходимости взять на себя *открыто и сознательно новую вину*. И, если человѣкъ оказывается неспособнымъ къ этому, то нравственная и духовная жизнь его терпитъ величайшее крушеніе. Эта необходимость не есть въ такихъ случаяхъ необходимость его личнаго интереса (напримѣръ: посредствомъ новаго подлога скрыть цѣлый рядъ прежнихъ подлоговъ и злоупотребленій). Эта необходимость не есть и необходимость „нравственнаго долженствованія“; убить человѣка можетъ быть дѣломъ правовой обязанности, но не дѣломъ нравственнаго долга. Необходимость убіенія обнаруживается въ порядкѣ эмпирическихъ причинъ и слѣдствій, или, говоря практически, въ порядкѣ жизненныхъ цѣлей и средствъ. Слѣпая, жадная, беспомощная дѣятельность людей ставитъ ихъ въ такія реальныя условія, при которыхъ для нихъ *не остается нравственно праведнаго исхода*, ибо *всякое* возможное дѣйствіе неминуемо включить въ себя дѣянія, противныя голосу совѣсти. Потому что совѣсть при *всѣхъ* обстоятельствахъ и во *всѣхъ* условіяхъ сохраняетъ свое значеніе *неуклоннаго* призыва къ *максимальному добру* и къ *совершенному* воленаправленію. Напрасно приписывать ей значеніе практическаго раздаятеля совѣтовъ, „соглашающагося на компромиссъ“ или учитывающаго соображенія полезности и удобства: это значитъ превращать истиннаго

¹⁾ Нравственное значеніе такой духовной обороны я пытался выяснить въ публичной лекціи о „Духовномъ смыслѣ войны“, текстъ которой долженъ появиться въ печати въ самомъ непродолжительномъ времени.

даймонія въ житейскую опытность софиста. Совѣсть несомнѣнно зоветъ насъ на защиту слабаго отъ сильнаго; на защиту свободной и достойной жизни; на защиту духовнаго достоянія; на самоотверженіе и самоотдачу. Необходимость же убивать встаетъ передъ нами въ порядкѣ нашей эмпирической безпомощности и скопившихся тягостныхъ итоговъ всей нашей прошлой, нравственно невѣрной жизни. Это средство не можетъ быть одобрено совѣстью и должно быть принято нами какъ новая вина наша, со всѣмъ мужествомъ и со всей бодростью сознательно живущаго духа. Непреклонная воля защитить и отстоять питается сознаниемъ нравственно праведной цѣли; но рѣшимость убить пріемлется сознаниемъ и волею съ ощущеніемъ вины, какъ несправедное и духовно-мучительное средство, пріемлется съ рѣшеніемъ: *увести потомъ свою жизнь съ путей этой слѣпой безвыходности*. Такъ бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда длительное пренебреженіе къ интересамъ духовной жизни, къ содержанию нравственныхъ требованій или къ судьбѣ духовнаго достоянія ставить подъ угрозу *самую сущность* или *самую возможность* достойной, творческой жизни. Въ такомъ положеніи человѣку приходится, на примѣръ, раскрывать накопившуюся въ жизни внутреннюю ложь, хотя бы другому пришлось вслѣдствіе этого пережить тяжелый душевный кризисъ, грозящій ему смертью; въ такомъ положеніи человѣкъ, открыто и сознательно пріемля новую вину, идетъ на войну, спасая и отстаивая духовное достояніе своего народа.

Въ этомъ принятіи на себя послѣдствій своего виновнаго дѣланія, хотя бы они, какъ въ данномъ случаѣ, имѣли форму новой, тягчайшей вины, есть черта истиннаго героизма, трогательнаго душу и не позволяющаго произнести слово осужденія. Мало того, именно на войнѣ, эта рѣшимость принять на себя новую вину выливается неизбѣжно въ форму безкорыстнаго и самоотверженнаго, духовно творческаго напряженія, высота и чистота котораго не имѣетъ подчасъ

равной себѣ. Нравственное противорѣчіе *не* разрѣшается и *не* устраняется въ этомъ героическомъ исходѣ, но *пріемлется* и *изживается* во всемъ своемъ значеніи и во всей своей глубинѣ. Это не значить, что такой путь ведетъ къ *дѣятельности*, которая является *всецѣло* предосудительной въ нравственномъ отношеніи; участіе въ войнѣ заставляетъ душу принять и пережить высшую нравственную *трагедію*: *осуществить свой, можетъ быть, единственный и лучший, духовный взлетъ въ формѣ участія въ организованномъ убіеніи людей*. Дѣло людей на войнѣ слагается изъ лучшаго и худшаго, изъ высшаго и низшаго и въ этомъ трагедія войны; она является зрѣлымъ плодомъ ея нравственной противорѣчивости. Вотъ почему мы испытываемъ войну, какъ злосчастную тьму, въ которой загораются слѣпящіе лучи свѣта. И для того, чтобы *конецъ* войны былъ какъ свѣтъ, возгорѣвшійся надъ тьмою, но не какъ тьма, поглотившая свѣтъ, необходимо *во время войны* тотъ истинный, духовный, творческій подъемъ, въ которомъ человекъ не закрываетъ себѣ глаза на виновность своего рѣшенія и своего дѣла, но видитъ все, какъ есть, и мужественно *пріемлетъ виновный подвигъ*. Виновность дѣянія не исчезаетъ, но остается; герой—открыто избираетъ *неправедный* путь, ибо праведнаго пути нѣтъ въ его распоряженіи. Онъ слѣдуетъ голосу совѣсти, зовущей его къ защитѣ духа, но средства, къ которымъ онъ обращается, ложатся на душу его виною и бременемъ. Только истинное духовное горѣніе можетъ дать достаточно силы, чтобы человекъ не изнемогъ подъ этимъ гнетомъ.

Пріемля свою вину, зная ее и *не умаляя ее*, героическая душа идетъ навстрѣчу своей судьбѣ, не укрываясь за ссылками на тотъ максимальный голосъ доброты, на который она до сихъ поръ обращала такъ мало вниманія. Человекъ, *умѣвшій* всю жизнь *грѣшить въ своихъ интересахъ* и судорожно отыскивающей нравственно-безукоризненный исходъ въ моментъ, когда естественные плоды его жизни воздвигли угрозу духовнымъ основамъ существованія его и его народа, является собою картину величайшаго лице-

мѣрія. Напротивъ, въ пріятіи послѣдствій своей вины и своей жизни скрыта возможность очищенія и обновленія. Необходимо только не закрывать себѣ глазъ на свою вину въ прошломъ и на ту вину, которая ждетъ въ будущемъ и уже совершается при нашей поддержкѣ и нашемъ участіи. Тогда останется непоколебленнымъ наше довѣріе къ голосу совѣсти и тогда будущее откроется намъ, какъ возможность освобожденія отъ кошмара прошлаго.

И. Ильинъ.

Этюды по исторіи ранней греческой философіи.

1. Рожденіе философіи.

I.

Если проблема философіи — міръ, какъ цѣлое, познаваемый силами человѣческаго разума, то философія — изобрѣтеніе грековъ, и начало греческой философіи — начало философіи вообще. Восточная мудрость, правда, также рѣшала мировую проблему, но при рѣшеніи ея пользовалась, какъ основными источниками, догмами религіи и поэтической интуиціей. Востокъ имѣлъ проповѣдниковъ, поэтовъ и ученыхъ, но первыхъ философовъ дала Греція. Вотъ почему вопросъ о Θαเลสѣ и его преемникахъ, это — вопросъ о томъ, какъ родилась философская мысль человѣчества.

Это былъ VI вѣкъ до Р. Х., эпоха коренной ломки прежняго многовѣкового уклада жизни, эпоха кризиса и расцвѣта. Греція покрывала своими колоніями весь тогдашній міръ отъ Кавказа до Испаніи и отъ Крыма до Египта, и главнѣйшими центрами ея были Малая Азія и Сицилія съ Нижней Италіей. Расширяя свои географическіе предѣлы до предѣловъ тогдашняго міра, Греція вмѣстѣ съ тѣмъ расширяла предѣлы и духовнаго своего горизонта, впитывая элементы и вавилонской, и финикійской, и египетской, и иныхъ цивилизацій и создавая, такимъ образомъ, общечеловѣческую культуру. Вмѣстѣ съ тѣмъ рѣзко измѣнялась и внутренняя жизнь Греціи: натуральное хозяйство смѣнялось денежнымъ, а монархія и олигархія уступали мѣсто демократіи; ломалась и бытовая жизнь Греціи. Всемирная исторія знаетъ лишь одну аналогичную эпоху — эпоху Ренессанса, и точно такъ же, какъ и тамъ, естественнымъ слѣд-

ствіемъ этой эпохи кризиса и расцвѣта было пробужденіе критической мысли и повышеніе самосознанія у эллиновъ.

Возникшій индивидуализмъ могъ въ области духовной культуры ярче всего проявиться въ тѣхъ видахъ ея, которые служатъ интересамъ цѣльной личности человѣка,—въ поэзіи и религии. Въ поэзіи индивидуализмъ сказался въ такомъ расцвѣтѣ лирики, какой ужъ больше не повторялся: VI вѣкъ—вѣкъ лирической ¹⁾. Но изъ всѣхъ видовъ лирики наиболѣе расцвѣли элегія, ямбъ и гномика, лирика пессимизма, критики и рефлексіи ²⁾. Но, будучи поэзіей рефлексирующей личности, поэзія этой эпохи не была поэзіей изолированной личности: она насквозь проникнута чувствомъ природы, космическимъ чувствомъ ³⁾. Въ религии же индивидуализмъ проявился въ критикѣ общеустановленныхъ вѣрованій. Начиналась эпоха религиозной реформации, эпоха орфизма. И точно такъ же, какъ и позднѣйшая средневропейская реформация, реформация греческая выразилась, съ одной стороны, въ подъемѣ непосредственнаго религиознаго чувства, переживаемаго индивидуумомъ, въ мистицизмѣ, а съ другой, въ рационализациіи догмата и въ свободѣ интерпретациіи его, въ созданіи различныхъ теогоній и космогоній, древне-греческихъ книгъ бытія, составляемыхъ обыкновенными людьми. Однако, и эта религія эмансипирующейя отъ традиціи и установленнаго культа личности, подобно лирикѣ этой эпохи, вела не къ отпаденію отъ божества, но къ единенію съ нимъ и къ созданію системы греческихъ божествъ въ теогоніяхъ. Религиозная мысль уже создала богословскую исторію міра, допускающую, вслѣдствіе отсутствія обязательнаго канона, дальнѣйшую работу ума.

Такимъ образомъ, міръ, какъ цѣлое, уже предсталъ передъ

¹⁾ K. Joël, *D. Ursprung d. Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Iena, 1906), S. 39: Lyrik gab es immer und überall, aber es gab vielleicht nie ein Volk, das eine so ausgesprochene lyrische Epoche hatte wie Hellas in 7 und 6 Jahrhundert.

²⁾ Joël, *ob. cit.*, 40: Die griechische Lyrik, die sich so bedeutsam als Elegie entwickelt, zeigt früh schon in einem auffallend pessimistischen Zug den Drang zur Reflexion.

³⁾ Bergk, *Griech. Literaturgeschichte*, II, s. 109 f.: Dass es den Griechen an Sinn und Empfänglichkeit für die Schönheit der Natur nicht fehlt, beweisen gerade die noch erhaltenen Ueberreste der lyrischen Dichter... Die Naturschilderung ist der Punkt, von dem aus das lyrische Gefühl sich weiter verbreitet.

чувствомъ и религіознымъ сознаніемъ человѣка, міръ не какъ хаосъ, но міръ, какъ космосъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ уже явилась возможность, благодаря созданію вавилонянами астрономіи, интерпретировать этотъ космосъ не религіозно-поэтическими мифами, но научными понятіями. Такъ теогонія переходила въ космологію и астрономію. Къ космосу, къ небу обращался овладѣвшій методомъ научнаго объясненія умъ человѣка, но исходилъ онъ отъ человѣческаго я, человѣческой жизни, человѣческой души. Астрономія съ математикой и психологія съ біологіей—первыя греческія науки. Религія орфиковъ — религія души, и міръ и небо для древняго грека — живыя существа. И, живя среди этого безконечнаго и неисчерпаемаго океана жизней, грекъ, какъ родное, возлюбилъ это прекрасное, математически-совершенное небо.

Итакъ, выросшая изъ оковъ традиціи личность, съ повышеннымъ самосознаніемъ, съ духомъ рефлексіи и критики, съ одной стороны, и тенденція къ универсальному, выразившаяся въ созданіи общечеловѣческой культуры, общегреческой религіи и представленія о вселенной, съ другой стороны, напряженная работа въ области лирическаго творчества, религіозныхъ реформъ и усвоенія научныхъ методовъ,—вотъ при какихъ условіяхъ рождалась философія. Эти условія были особенно ярко выражены въ Іоніи, въ Милетѣ, городѣ, покровительствуемомъ могущественными лидійскими царями. Союзъ съ Лидіей—другомъ Египта, Вавилона и Дельфъ — ставилъ Милетъ въ центръ міровой культуры и создавалъ ему исключительно благоприятное положеніе. По словамъ Геродота, всѣ «мудрецы» толпились въ дворцѣ въ Сардахъ. Среди этихъ мудрецовъ былъ и первѣйшій изъ нихъ—Θалесъ ¹⁾. Это—сильная, выдающаяся личность, политическій дѣятель и совѣтникъ владыкъ. Онъ—обладатель практической мудрости, столь важной при созданіи гражданственности; онъ—странникъ, обошедшій культурные центры; онъ—астрономъ и математикъ, впитавшій въ себя продукты тогдашней научной работы въ Вавилонѣ и Египтѣ; онъ — религіозно настроенный человѣкъ, видящій во всемъ присутствіе божества и близкій по мысли «богословамъ». Таковъ Θалесъ, родоначальникъ философіи.

¹⁾ Herod., I, 29.

II.

Историки философіи обычно не сомнѣваются, что Фалесу принадлежатъ слѣдующія положенія:

1. Все полно боговъ.
2. Магнитъ имѣетъ душу, такъ какъ онъ приводитъ въ движеніе желѣзо.
3. Вода — матеріальная причина вещей, то, изъ чего онѣ возникаютъ.
4. Земля плаваетъ на водѣ.

Основываясь на двухъ первыхъ положеніяхъ, историки философіи говорятъ объ анимизмѣ, фетишизмѣ Фалеса, при чемъ, подобно Гомперцу, вспоминающему по этому поводу индійскихъ хондовъ и американскихъ альконкиновъ ¹⁾, то цѣнятъ этотъ анимизмъ крайне низко, то, наоборотъ, переоцѣниваютъ его, какъ это дѣлаютъ Юэль и Нестле, сближающіе Фалеса съ натурфилософами Ренессанса. ²⁾ Но все это невѣрно. Приписываніе магниту души — лишь популярная во дни Фалеса физическая теорія, вызванная, конечно, необычайными свойствами магнита, отличающимися его отъ другихъ вещей; если есть нужда въ выводѣ, то изъ этой физической теоріи скорѣе можно сдѣлать выводъ противъ приписыванія души всѣмъ безъ исключенія вещамъ, нежели за нее. Изреченіе же: «Все полно боговъ» (πάντα πλήρη θεῶν) — бродячій афоризмъ, одно изъ общихъ мѣстъ, утвержденіе, приписываемое различнымъ мудрецамъ ³⁾. Боги во всемъ — это было кореннымъ убѣжденіемъ греческаго религіознаго сознанія и только лишь въ качествѣ такового принадлежало Фалесу.

Зато я бы настаивалъ, вмѣстѣ съ Юэлемъ, на восстановленіи доксографической традиціи, что Фалесъ училъ о міровой душѣ. Во-первыхъ, такъ сообщаютъ доксографы, независимо отъ того, откуда черпали они свои данныя, будь то стоическій источникъ Аэція или же эпикурейскій — Цицерона ⁴⁾. Во-вторыхъ, такъ

¹⁾ Th. Gomperz, Griech. Denker I², 423.

²⁾ Jozl, op. cit., 130—131; Nestle, Die Vorsokratiker (Iena 1908), 23.

³⁾ У Платона въ Законахъ, X 899 В: πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη (все полно душъ и демоновъ) приписывается Гераклиту (ср. также de part. An. A 5. 645 a 17). Ср. Burnet, Early Greek Philosophy, p. 51.

⁴⁾ Aët. I 7, 11 и Cicero, de Nat. Deorum, I, 25.

утверждает Аристотель, который лишь колеблется, откуда ли вывел Thalēs свое мнѣніе, что все полно боговъ ¹⁾. Наконецъ, ученіе, что міръ одушевленъ, было популярно у орфиковъ ²⁾. Міръ, именно космосъ, какъ цѣлое, былъ живымъ существомъ, имѣющимъ душу—ψυχή. Объ этомъ уже вполнѣ достоверно и опредѣленно намъ скажетъ третій изъ милетскихъ философовъ—Анаксименъ. Да и для Анаксимандра міръ—ζῶον живое существо.

Аристотель, сообщая ученіе Thalēsa о томъ, что все произошло изъ воды, указываетъ, какъ на возможные аргументы, на слѣдующіе: а) пища всегда влажна, и влажность—источникъ жизни и теплоты, и сѣмя имѣетъ влажную природу; б) такимъ же образомъ, какъ и Thalēs, учили περί τῆς φύσεως и древніе богословы, считавшіе родителями рожденія Океанъ и Тетиду; в) боги клянутся водой (Стиксомъ), предметъ же клятвы всегда есть самое чтимое, но самое чтимое—самое древнее ³⁾. Нынѣ принято отрицать, что эти аргументы дѣйствительно принадлежатъ Thalēsu, на томъ основаніи, что Аристотель вкладываетъ ихъ въ уста Thalēsa не категорически, но съ оговоркой (можетъ-быть—ἴσως). Мое мнѣніе, эта оговорка указываетъ скорѣе на скромность утвержденія, нежели на то, что Аристотель эти аргументы выдумалъ безъ всякаго основанія. Самый характеръ этихъ аргументовъ заставляетъ безъ всякихъ колебаній приписать ихъ Thalēsu. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь первое положеніе—*omne vivum ex aqua*—будетъ сейчасъ же вслѣдъ за Thalēsomъ

¹⁾ *Arist. de anima* A5 411 a 7: καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δὲ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχήν) μεμετῆσθαι φασι, ἔθεν ἕως καὶ Θαλῆς ᾤκηθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. (И нѣкоторые говорятъ, что душа—составная часть цѣлаго, на основаніи чего, можетъ быть, и Thalēs думалъ, что вселенная наполнена богами).

²⁾ Fr. 37 (Abel): ἀποκεκοημενον, ἔμφυχον δημιουργήματα (порожденное одушевленное твореніе) или τῆς... ὅλης ἐμφύχου οὐσίας (матерія одушевлена). Великолѣпную аргументацію въ пользу приписыванія ученія о мировой душѣ Thalēsu см. у Юэля (op. cit. 131—133): 1) свидѣтельства древнихъ (Plac. I 7, 11); Philop. de an. C 7; Athenag. suppl. c. 23; Sygill. c. Jul. II, p. 28 c); 2) то обстоятельство, что доксографическая традиція идетъ не отъ стоиковъ, но отъ циниковъ (Joel, Socrates II, 874 ff.); совпаденіе же со стоическими взглядами отнюдь не можетъ служить основаніемъ для опроверженія (не будь у насъ фрагментовъ Гераклита, мы и его объявили бы стоической выдумкой); 3) аналогичное ученіе у Анаксимена.

³⁾ *Arist. Metaphys.* A3. 983 b 17.

утверждаться Анаксимандромъ, и нѣтъ поэтому никакихъ оснований отнимать его у Фалеса ¹⁾. Второй же аргументъ, въ сущности, совершенно правильно устанавливаетъ генетическую связь между космогоніями Гомера, Гезіода и орфиговъ и утверженіемъ Фалеса, бросавшуюся въ глаза еще Платону ²⁾. Въ сущности, мифологическое представленіе о порожденіи всѣхъ вещей Океаномъ еще въ орфическихъ космогоніяхъ успѣло перейти въ представленіе о возникновеніи всего изъ воды ³⁾, и Фалесу мало что, даже совсѣмъ ничего, не оставалось прибавить. Такимъ образомъ, мы видимъ воочию во всѣхъ деталяхъ постепенное превращеніе первой философской проблемы, проблемы генезиса, изъ мифологической (Γένεσις какъ синонимъ τῆς γενέσεως πατήρ у Гомера) въ философскую (Γένεσις какъ отвлеченно мыслимый процессъ). И тѣмъ самымъ мы выносимъ твер-

¹⁾ Поэтому Дерингъ неправъ, относя этотъ аргументъ къ Гиппону (*Gesch. d. griech. Philos.* I 26). Неправъ и Бернетъ (*Early Greek Philosophy*, 49), присоединяя къ Дерингу на томъ основаніи, что это — аргументъ физиологическаго характера, во дни же Фалеса преобладающій интересъ былъ не физиологическій, но, если можно такъ выразиться, метеорологическій. Это типичное *retitio principii*, πρῶτον φεῦδος, въ чемъ мы ясно убѣдимся при разсматриваніи философіи Анаксимандра и Анаксимена (ср. біологію Анаксимандра и психологію Анаксимена).

²⁾ *Cratyl.* 402 В 4: Ὅσπερ αὖ Ὀμηροῦς Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν φησιν ἑκατέρωθεν Τηθύω (Ξ 201). οἷμα δὲ καὶ Ἡσιόδοτος [Theog. 337]. λέγει δὲ πάλιν καὶ Ὀρφεύς ὅτι Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἵρξε γάμοιο, ὅς ῥα καεννήτην ἑκομήτορα Τηθύω ἐποιεν. (Какъ говоритъ Гомеръ: «Океанъ — родитель боговъ и Фетида—мать. Думаю также и Гезіодъ. И Орфей гдѣ-то говоритъ, что Океанъ прекрасно текущій первый заключилъ бракъ, женившись на родной по матери сестрѣ—Фетидѣ).

³⁾ *Diels, Fragm. d. Vorsokrat.*, II 66 В 13: Ὀρφεύς δὲ ὅς καὶ τὰ δνόματα αὐτῶν (боговъ) πρῶτος ἐξηρέην καὶ τὰς γενέσεις διεξήλθεν καὶ ὅσα ἐκάστοις πέπρακται εἶπεν καὶ πεπίστευται παρ' αὐτοῦς ἀληθέστερον θεολογεῖν, ὃ καὶ Ὀμηρὸς τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἔπειτα, καὶ αὐτοῦ τὴν πρώτην γένεσιν αὐτῶν ἐξ ὕδατος συνιστάντος Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (Ξ 201). ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς θίοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἕως κατέστη... Или: ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάτη ἡ γῆ. ὅσο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆ... (Орфей, который первый изобрѣлъ имена боговъ и изложилъ происхожденіа ихъ и сказалъ, что съ каждымъ изъ нихъ случилось, и который пользовался довѣріемъ, какъ болѣе истинно учащій о богахъ, ему же и Гомеръ во многомъ слѣдуетъ и особенно относительно боговъ. И онъ установилъ первоначальное рожденіе ихъ изъ воды: Океанъ, который оказался родителемъ для всѣхъ. Ибо вода была началомъ для всего, согласно ему; изъ воды же появился иль... Сначала говоритъ онъ, была вода и матерія, изъ которой появилась земля, пред-

дое убеждение, что ранняя философия была ничѣмъ инымъ какъ l'élaboration rationnelle du mythe (Alb. Rivaud)¹⁾. Наконецъ еще больше свѣта на религиозные мотивы въ философскомъ творествѣ Талеса проливаетъ третій аргументъ: вѣдь Стиксъ—старшая дочь Оксана и Тетида и играетъ большую роль въ греческой религіи, въ частности, въ дельфійскомъ культѣ²⁾.

Итакъ, Талесъ предъ нами предстаетъ въ качествѣ человѣка съ мистическимъ міроощущеніемъ, прямой продолжатель дѣла Гомера и Гезіода и, до нѣкоторой степени, единомышленникъ орфикивъ въ космогоническихъ вопросахъ. Философія родилась изъ міѳологіи и изъ нея же взяла свою первую проблему—проблему генезиса. Стремленіе систематизировать міѳологію создало теогонію, а стремленіе рационализировать теогонію создало космогонію, и фигура родоначальника философіи густо овѣяна религиозной атмосферой. Религиозно и его отношеніе къ космосу, ибо космосъ былъ для него живымъ, одушевленнымъ существомъ. Но если таково его представленіе о космосѣ, тогда понятно, почему первый его аргументъ былъ біологическій: вода—conditio sine qua поп жизни, источникъ рожденія и питанія. Космогонія Талеса была, въ сущности, біологіей, и вселенную онъ мыслить біологически: весь міръ родился изъ воды, да и сейчасъ и міръ и солнце и звѣзды питаются испареніями воды³⁾. Влажное—сѣмя и пища всего существующаго. Все образуется изъ воды путемъ сгущенія и испаренія, и на ней покоится и земля. Исторія міра — исторія воды, и мировой процессъ представляется по аналогіи съ потокомъ: все увлекается и течетъ сообразно природѣ перваго родоначальника всего существующаго⁴⁾. Πάντα ῥεῖ (все течетъ) — еще до Гераклита Та-

полагая вначалѣ два этихъ начала — воду и землю.) Ср. Dörfler, *Die kosmogon. Elemente in der Naturphilosophie des Thales* (въ Arch. f. Gesch. d. Philos., XXV).

1) Такъ называется вторая часть замѣчательнаго труда *Albert Rivaud, Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Alcan, 1905.

2) Dörfler, *ob. cit.*, 316—317 и Dümmler, *Delphica* (Basel 1894), 5—16 (Στογὴς ὕδατος).

3) *Aët.* I 3: καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἀστρῶν ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναδιδυμᾶσθαι τρέφεται, καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. (И самъ огонь солнца и звѣздъ питается испареніями водъ, а также и самъ міръ).

4) *Hippol. Philos.* I 1.

лесъ выставилъ это положеніе, и въ его космологіи оно получаетъ вполнѣ наглядный характеръ въ его теоріи испареній, поднимающихся отъ земли и питающихъ небесные огни. Не встрѣчаемся ли мы здѣсь съ ученіемъ о видоизмѣненіи воды черезъ сгущеніе въ землю и, что вѣрнѣй, черезъ разрѣженіе въ паръ, воздухъ и огонь? Не намѣчено ли здѣсь ученіе Анаксимена объ уплотненіи и разрѣженіи основного вещества? Не является ли теорія Анаксимена общей всѣмъ милетскимъ физиологамъ? Аристотель, какъ будто бы, такъ думалъ. ¹⁾

И назвалъ милетскихъ мыслителей физиологами, такъ какъ ихъ вопросъ — прежній миѳологическій вопросъ о родителяхъ всего существующаго — былъ вопросъ *περί φύσεως*, о первоначальной, основной силѣ, порождающей міръ съ его вещами ²⁾. Они спрашивали о томъ, что породило все существующее, изъ чего родилось оно, и первый отвѣтъ, данный уже не миѳологическимъ умомъ, былъ: вода. Вода — производящая сила, сѣмя и пища вещей, изъ нея рожденіе для нихъ, мировой процессъ — потокъ, — такъ училъ Фалесъ. Для насъ ученіе его, отдаленное бездной временемъ, не вполнѣ обычно по ходу мыслей, и въ послѣднее время не разъ поднимается вопросъ, не символъ ли это ³⁾. Вѣдь греки умѣли пользоваться символами, и мистика

¹⁾ Аристотель въ очень многихъ мѣстахъ (187 а 12; 188 а 22; 265 в 30; 303 в 15; 330 в 9) говоритъ о теоріи *πύκνωσις* и *ἀραιώσεις* какъ принадлежащей вообще іонійскимъ философамъ. Ср. Otto Gilbert, Aristoteles und die Vorsokratiker (Philologus, 68).

²⁾ *Jouli, op. cit.*, 71—72: Es ist doch grundlegend wichtige Thatsache, dass *Natur*, φύσις — sprachlich nach dem Ursprung des Begriffs betrachtet — *nicht die Allheit der bestehender Dinge, die Seinswelt, die Körperliche Wirklichkeit bedeutet, sondern die Erzeugung, die lebendige Entstehung*. Natur also bedeutet ursprünglich nicht, was es uns bedeutet (etwa in Gegensatz zum Geist) das allgemeine materielle Sein, sondern es bedeutet einen allgemeinen Prozess, und nicht einen rein materiellen, physikalischen, chemischen, sondern den biogenetischen, das lebendige Werden. *Also der Ausgang vom Leben liegt im Ursprung des Naturbegriffs' die erste Naturerkenntnis ist Lebenserkenntnis*. Ср. Burnet, *op. cit.* 12—13: In Greek philosophical language, φύσις always means that which is primary, fundamental, and persistent, as opposed to what is secondary, derivative, and transient; what is «given» as opposed to that which is made or becomes. It is what is to there to begin with.

³⁾ Ср. Schlesinger, *Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie* (Arch. f. Gesch. d. Phillos., XXII, 49—79) и W. Schultz, *Studien zur antiken Kultur*. Heft. 2^{1/2}. Altionische Mystik.

часто переходила въ символику. То, что было раньше реальностью, позже становится символомъ. Потокъ вещей, рожденіе и питаніе вселенной, — для насъ это только символы. Но Фалесъ жилъ слишкомъ рано. Для него это была реальная картина, но, если можно такъ выразиться, уже менѣе реальная, чѣмъ для миеологовъ: это были дни кануна перехода миеологии въ символику, это была заря переходной эпохи, анализъ которой затруднителенъ. Представленія Фалеса одновременно и реальны и символичны ¹⁾).

Да и самъ Фалесъ какъ то двоится въ нашихъ глазахъ: съ одной стороны, онъ политикъ—представитель прикладного знанія, одинъ изъ семи мудрецовъ; съ другой стороны, его обычно выводятъ какъ перваго среди нихъ, и это указываетъ на его отличіе отъ нихъ. По словамъ Плутарха, онъ отличался отъ нихъ научностью, и этому мы повѣримъ. Но научность его опять принимаетъ двойной характеръ: съ одной стороны, онъ—скромный авторъ анимистической теоріи магнетизма и апофегмы о повсемѣстномъ присутствіи боговъ, даже въ космогоніи и космологии своей почти ничѣмъ не выдѣляющійся среди подобныхъ писателей орфическаго лагеря, и научность его носитъ сильный отпечатокъ миеологии: вода порождаетъ и питаетъ міръ, такъ какъ объ этомъ говорятъ намъ и біологія, и метеорологія, но также и религія; съ другой стороны, онъ—первый, пытавшійся дать чисто-натуралистическое объясненіе возникновенію и эволюціи міра. Въ общемъ, въ его ученіи о водѣ и міровой душѣ и въ его теоріи испаренія слишкомъ мало философіи; это—временами наука, временами миеологія: Фалесъ слишкомъ теряется въ мракѣ времени, и всякое изложеніе философіи Фалеса сводится неизбѣжно къ созданію ея. Въ головѣ его, мы знаемъ, уже были всѣ тѣ элементы, изъ соединенія которыхъ образуется философія, но образовалась ли она, или получилась только мозаика, мы не знаемъ. Для насъ Фалесъ — лишь предтеча философіи ²⁾).

¹⁾ *Joël, op. cit.*, 73: Die Vorstellungen der ersten Naturphilosophen sind noch in unbewusster Einheit real und symbolisch. Sie greifen ein Realität zugleich als Bild und als Typus der Welt auf.

²⁾ Ср. *Diog. I 13*: φιλοσοφίας δὲ δύο γέγοναι ἀρχαί ἢ τε ἀπὸ Αναξίμανδρου καὶ ἢ ἀπὸ Πυθαγόρου, τοῦ μὲν Φαλόφ διακρηστικός, Πυθαγόρου δὲ Φερεκίδης καθηγύσατο (философии два начала, одно отъ Анаксимандра и другое отъ Пифагора, при чемъ первый слушалъ Фалеса, Пифагору же указывалъ путь Ферекида).

III.

Землякъ и преемникъ Фалеса Анаксимандръ уже предстаетъ передъ нами какъ настоящій философъ, не смотря на то, что до насъ отъ него дошло лишь нѣсколько строкъ: въ тѣ начала, изъ которыхъ бываетъ рожденіе вешамъ, въ тѣ самые возникать и гибель для нихъ по необходимости, ибо воздають они возмездіе и искупленіе другъ другу за неправду, по опредѣленному порядку времени ¹⁾. Сѣдой стариной съ ея поэтической миѳологіей вѣтъ отъ этого фрагмента, но онъ настолько типиченъ, что въ немъ мы прочтемъ цѣлое міросозерпаніе. Я бы назвалъ это міросозерпаніе пессимистическимъ до трагизма: неправдой проникнуто мірозданіе Анаксимандра, и неизбежная гибель, какъ расплата за эту неправду, ждетъ все существующее. Самые мрачные мотивы, какіе только владѣють человѣческой мыслью, мотивы неправды, грѣха и смерти, въ философіи Анаксимандра получаютъ космическое значеніе. Какъ же могло возникнуть у него такое міросозерпаніе?

«Все, что возникаетъ, могъ бы онъ замѣтить вмѣстѣ съ Мефистофелемъ, заслуживаетъ гибели», говоритъ Гомперцъ, впрочемъ, весьма произвольно. Произвольно и обычное сближеніе мысли Анаксимандра съ ученіемъ буддизма, что обособленіе отъ цѣлаго и утвержденіе своей индивидуальности—грѣхъ, такъ

¹⁾ Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς ὄντι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρῶν. δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἄλλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Въ своемъ переводѣ я хотѣлъ удержать старинный стиль подлинника. Ἐξ ὧν—Pluralis, означающій, вѣроятно, что не непосредственно изъ безпредѣльности; γένεσις еще носить слѣды, но только слѣды, конкретнаго представленія, повтому Дательный τοῖς ὄντι вмѣсто Имен. или Родит. и не ἀπό и πρὸς или ἐν въ обоихъ случаяхъ, но ἐξ и εἰς; значительно также сочетаніе φθορὰν... γίνεσθαι. Κατὰ τὸ χρῶν обозначаетъ идею внутренней необходимости, вытекающей изъ самаго существа вешей, въ противоположность вѣшней (ἀνάγκη); параллельное мѣсто—κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν. Наконецъ, δίδουσι δίκην καὶ τίσιν—dare iustum et raenam. Ср. *Bruno-Jordan*, Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie (Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIV, 476—481). Не напоминаетъ ли этотъ фрагментъ ученія Гераклита, что, сгущаясь, огонь (ἀρχή Гераклита) становится водой, а вода, отвердѣвая, обращается въ землю и это есть путь внизъ; но изъ земли вновь образуется вода, а изъ воды—все остальное при помощи испаренія, и это—путь вверхъ (Diog. IX, 8—9). Но путь вверхъ и внизъ—одинъ и тотъ же, и, далѣе, все рождается изъ огня и вновь обращается въ огонь, который придетъ и все осудитъ (Hippol. refut. IX, 10).

какъ тогда это былъ бы грѣхъ противъ цѣлаго, и непонятно, почему вещи другъ другу должны воздавать искупленіе. Чѣмъ же могли творить вещи несправедливость другъ по отношенію къ другу? Для этого посмотримъ, какъ онѣ возникаютъ. Возникновеніе вещей Анаксимандръ понималъ біологически: субъектомъ начала всѣхъ вещей, имѣющимъ въ самомъ себѣ въ сѣмени (*seminaliter*) рожденіе всѣхъ вещей, Анаксимандръ считалъ безпредѣльность (*τὸ ἀπειρον*). При рожденіи міра изъ вѣчнаго начала выдѣлился зародышъ теплаго и холоднаго, и изъ этихъ противоположностей и образовывается мірозданіе¹⁾. Въ конечномъ результатѣ, все сводится къ выдѣленію противоположностей. Такъ исторія мірозданія представлялась Анаксимандру какъ исторія міровыхъ контрастовъ, и вполне возможно, что это устремленіе мысли на контрасты и пробудило въ Анаксимандрѣ сознаніе космической борьбы и несправедливости²⁾.

Надъ возникшими такимъ образомъ вещами съ внутренней необходимостью тяготѣетъ гибель. Міръ уничтожимъ. Безчисленные небесные міры, которые Анаксимандръ считалъ богами, то возникаютъ, то гибнутъ, и неизбѣжная смерть ожидаетъ и боговъ и все, что лишь возникаетъ³⁾. Это неизбѣжно, какъ расплата за первородный грѣхъ. Мировой порядокъ Анаксимандра— нравственный міропорядокъ. Все совершается по опредѣленному, необходимому порядку событій во времени: возникновеніе, сущность и уничтоженіе вещей опредѣлены. Время понимается Ана-

¹⁾ *Simplic. phys.* 24, 13: ἀποκρυσσομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰθίου κινήσεως (выдѣляются противоположности вслѣдствіе вѣчнаго движенія); 150, 24: ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμὸν ψυχρὸν ἕρπον ὑγρὸν καὶ τὰ ἄλλα (противоположности суть теплое, холодное, сухое, влажное, и пр.); *Arist. phys.* A4. 187 a 20: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνός ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρῖνεσθαι, ὡς περ Ἀναξίμανδρος φησὶ другіе думаютъ, что изъ единого выдѣляются находящіяся въ немъ противоположности. Такъ учить Анаксимандръ). *Plut. Strom.* 2: φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰθίου γίνεσθαι θερμὸν τε καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκρῖθῆναι (по его словамъ, изъ вѣчнаго, при рожденіи нашего міра, выдѣлился зародышъ теплаго и холоднаго)?

²⁾ Ср. у Гераклита: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς (война— отецъ всего, царь всего) и τῶν δὲ ἐναντίων τὸ ἐπιγίνεσθαι ἄγον χαλεπὸν πόλεμον καὶ ἔριον (то, что ведетъ къ рожденію противоположностей, называется войной и раздоромъ) *Diels, Fragm.* I 12 B 53; 12 A 1). Не встрѣчаемся ли мы съ антагонизмомъ огня и воды еще у орфиковъ и, можетъ быть, у Фалеса (теорія испареній: вода и огонь небесныхъ свѣтилъ)?

³⁾ *Aët.* II, 4, 6: φθαρτὸν τὸν κόσμον (міръ тлѣнень).

ксимандромъ какъ необходимый порядокъ въ измѣненіяхъ вещей, какъ законмѣрность событій ¹⁾).

Съ неизбежною, какъ расплата за грѣхъ, возникаетъ уничтоженіе для всего родившагося. Совершившаяся неправда должна быть устранена. Это устраненіе можетъ быть осуществлено лишь черезъ возвращеніе къ источнику возникновенія вещей. Смерть, это—возвращеніе къ началу существованія; начальный и конечный пункты бытія совпадаютъ, и исторія бытія, такимъ образомъ, представляется въ видѣ замкнутаго круга. Не наводитъ ли насъ эта мысль о мировомъ круговоротѣ на орфическія представленія о кругѣ необходимости (*κύκλος τῆς γενέσεως, ὁ τῆς μοίρας τροχός*)? Не есть ли пресловутый *τοῦ χρόνου τάξις* (порядокъ времени) орфическій *κύκλος τῆς γενέσεως* (кругъ рожденія)? По орфическимъ воззрѣніямъ, цѣль человѣческой жизни—освобожденіе души изъ тѣла, что не легко достигается, такъ какъ послѣ смерти душа вновь попадаетъ въ тѣло, и для нея начинается новый кругъ рожденія. Однако, благодаря орфической жизни, душа, заключенная раньше въ тѣло, словно въ наказаніе ей, *ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὣν δὲ ἕνεκα δίδωσιν*), послѣ суда надъ ней въ Аидѣ, выходитъ, наконецъ, изъ тягостнаго, скорбобильнаго круга ²⁾). И развѣ эти воззрѣнія на судьбу души не напоминаютъ ученія Анаксимандра о возникновеніи безчисленныхъ мировъ (которые были для него живыми существами), объ ихъ несправедливой жизни и необходимости эту несправедливость искупить, о возвращеніи вещей къ источнику существованія, о возмездіи и расплатѣ? Конечно, мы имѣемъ право высказывать это лишь какъ предположеніе. Но, во всякомъ случаѣ, жизнь всего существующаго представляется въ видѣ замкнутаго круга: въ тѣ начала, изъ которыхъ бываетъ рожденіе вещамъ, также возникаетъ и гибель ихъ по необходимости. Что же является началомъ и концомъ мірозданія и всего, что въ немъ есть?

¹⁾ Hippol. Ref. I 6, 1: λέγει δὲ χρόνον ὡς ὁρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς. (Я перевожу, вмѣстѣ съ Гебелемъ: онъ говоритъ о времени въ томъ смыслѣ, что происхожденіе, сущность и гибель опредѣлены). У орфиковъ изъ воды и ила рождается третье мировое начало *χρόνος ἀγήραος* (нестареющее время), а съ нимъ *Ἀνάγκη* и *Ἀδράστεια*, сынъ же его—*Χάος ἄπειρον*.

²⁾ Цитирую по *Erw. Rohde, Psyche* II, 124, примѣч. 1; изложеніе орфическихъ ученій см. *ibidem*, 103—136. Самый текстъ взять у Платона (*Cratyl.*, 400 C.).

IV.

Безпредѣльность, отвѣчаетъ Анаксимандръ ¹⁾. Она выступаетъ, прежде всего, какъ исходный и конечный пунктъ всякаго существованія. Она—начало (*ἀρχή*) круга бытія, она же и *natura naturans, φύσις*, т.-е. то первоначальное, что порождаетъ собою все существующее ²⁾.

Прежде всего, это—безпредѣльность во времени, вѣчное, безсмертное и нестарѣющее. Но это и безпредѣльность творческой энергіи: всѣ безконечно возникающія небеса со всѣмъ, что есть въ нихъ, черпаютъ изъ этого неисчерпаемаго начала свое бытіе ³⁾. Наконецъ, вопреки Таннери, слѣдуетъ признать безпредѣльность и пространственно безпредѣльной, ибо она, по мнѣнію Анаксимандра, объемлетъ собой всю вселенную. Историкамъ философіи

¹⁾ Я перевожу τὸ ἀπείρον черезъ Безпредѣльность, такъ какъ такой переводъ и болѣе литературенъ; и, кромѣ того, оправдывается фрагментами Гераклита, гдѣ, напримѣръ, τὸ σοφόν=мудрость (fr. 32 и 41).

²⁾ Соответствующіе тексты см. у Дильса въ *D. Fragmente der Vorsokratiker*; о переводѣ *ἀρχή* см. ниже, главу VII, (конецъ). Определеніе *φύσις* см. у Платона въ законахъ, 892 C: *φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν* (т.-е. τὸ ἐξ οὗ γίγνεται) *τὴν περὶ τὰ πρῶτα* (т.-е. *τὴν τῶν πρῶτων*) (Они желаютъ называть природой порожденіе началъ). Ср. *Arist. Phys.* В I 1903 а 21: *διόπερ οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν, οἱ δ' ἄερα φασίν, οἱ δὲ ἕδαρ, οἱ δ' ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τὴν τῶν ἕντων*. (Поэтому иные огонь, иные землю, иные воздухъ, иные—нѣсколько этихъ началъ, иные же всѣ эти начала считаютъ природой существующихъ вещей). Я настаиваю, что терминъ *γένεσις*, отождествленіе у Плутарха *ἀρχή* и *γένεσις*, выраженіе у Анаксимена *οἱ ἀπόγονοι* и постоянный терминъ *γενῶν* и *γενῶσθαι*, въ связи съ общимъ взглядомъ на міръ, свидѣтельствуетъ о томъ, что рѣчь идетъ именно о рожденіи, и проблема субстрата для милетянъ—анахронизмъ даже и для Анаксимена.

³⁾ *Joel, op. cit.* 74: Wenn Anaximander das Unendliche zum Weltprinzip macht, so wird uns als Grund dafür ausdrücklich mitgeteilt, nicht etwa dass ihm die Welt unbegrenzt scheint, sondern dass er im Unendlichen allein die Ursache alles Entstehens und Vergehens findet, weil nur das Unendliche sich in der unaufhörlichen Geburt nicht erschöpfe. Das *ἀπείρον* Anaximanders ist also eigentlich das Unerschöpfliche, die unerschöpfliche Quelle des Lebensprozesses—daher er es auch „unsterblich“ und „unvergänglich“ nennt. Еше ср. аргументъ Анаксимандра: *ἔχη σφιδόνως χρῆσθαι πρὸς τὰς γένεσις* съ наименованіемъ воздуха *πλοῦσις* у Анаксимена. Ср. *Strom.* 2: τὸ ἀπείρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν εἶναι τῆς τοῦ παντὸς γένεσις τε καὶ φθοράς; *Aët.* I, 3, 3; и *Arist. Phys* Γ 4. 203 в 6 (третій аргументъ). Вездѣ проводится мысль, что безпредѣльность заключать въ себѣ всяческую причину рожденія и гибели вселенной, и что она должна быть безпредѣльной именно для того, чтобы источникъ рожденія не изсякалъ.

надѣлалъ много хлопотъ долгій споръ о томъ, какъ представлять себѣ эту безпредѣльность: есть ли это механическая смѣсь элементовъ, или это—нѣчто отличное отъ нихъ, и, въ такомъ случаѣ, есть ли это нѣчто среднее между элементами, или же это нѣчто безкачественное, но тогда не встрѣчаемся ли мы здѣсь съ гениальной попыткой создать абстрактное понятіе матеріи. Первое мнѣніе, принадлежавшее Риттеру, и ученіе Таннери и Тейхмюллера о безпредѣльномъ какъ качественно неопредѣленномъ нынѣ почти всѣми оставлены; второе мнѣніе, горячо защищаемое Нейгейзеромъ, является лишь попыткой со стороны историковъ философіи досказать недосказанное Анаксимандромъ, пойти дальше его; наконецъ послѣднее мнѣніе, мнѣніе Наторпа и Кинкеля, предполагаетъ у Анаксимандра невозможное для него развитіе способности къ абстракціи, дѣлаетъ изъ него какъ бы Аристотеля ¹⁾.

Мнѣ кажется, путь къ рѣшенію проблемы—не произвольные домыслы историковъ философіи, но иной. Безпредѣльность Анаксимандра характеризуется какъ нерожденное и неуничтожаемое, все объемлющее и всѣмъ правящее, вѣчно находящееся въ движеніи, бессмертное и божественное. Спросимъ же, что, во дни Анаксимандра, надѣлялось такими же предикатами. Отвѣтъ мы получимъ, взявъ въ руки Index къ изданію Дильса фрагментовъ досократиковъ: это—Χάος ἀπειρον космологовъ ²⁾. Итакъ, Анаксимандръ получилъ свою безпредѣльность оттуда же, откуда Талесъ получилъ свою воду. И, въ самомъ дѣлѣ, какъ не вспомнить намъ, въ связи съ ученіемъ Анаксимандра о возникновеніи вещей изъ божественной безпредѣльности и уничтоженіи ихъ въ ней же, орфическое опредѣленіе бога, какъ того, что имѣетъ начало, средину и конецъ всѣхъ вещей и «старинное ученіе» о томъ, что откуда пришли души, туда онѣ и возвращаются? ³⁾

¹⁾ Ritter, *Geschichte d. Philos.* I 201 f. 283 ff. *Neuhäuser, Anaximander Milesius*, 176: Ergo reliquum solum est, ut Aristoteles Anaximandrum intellegat eum quaternam quandam ponat inter aërem et ignem mediam. *Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Begriffe.* 7. S 7 и Таннери, *Первое шани древне-греческой науки*, стр. 99—106. *Natorp, Ueber das Prinzip d. Kosmologie Anaximanders*, *Philos. Monatsh.* XX 370 и 374 ff.

²⁾ *Diels, Index II. (Namenregister):* Chaos.

³⁾ ὁ μὲν δὴ θεός, ὡπερ καὶ ὁ παλαιός λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων (Abel, 33)—Богъ, по старинному слову, содержитъ начало, конецъ и средину всего существующаго.

Какъ не вспомнить намъ, въ связи съ ученіемъ Анаксимандра о вѣчномъ движеніи, представленіе Гезіода объ Океанѣ, какъ постоянно волнуемся, текущемъ обратно (*ἀφ' ὀρέου* 776) и вѣчно стремящемся въ круговомъ завершеномъ (*τελήεντος* 959) движеніи, и ученія орфиковъ о постоянномъ теченіи безпредѣльнаго? А вышеприведенная теорія Анаксимандра о выдѣленіи изъ вѣчности зародыша теплаго и холоднаго и о безпредѣльности, содержащей въ себѣ *seminaliter* рожденіе всѣхъ вещей, развѣ не напомнить рожденнаго изъ безпредѣльной матеріи одушевленнаго яйца (*τὸ ἐξ ἀπειρου ὕλης ἀποκλιθεὶν ἔμφυτον φόν*), этого перворожденнаго яйца, въ которомъ *σπερματικῶς* содержится *τὸ ζῶον*?²⁾ И это сочетаніе теплаго и холоднаго, сухого и влажнаго у Анаксимандра развѣ не напомнить *πυρὸς ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφοροῦμένου* орфиковъ?³⁾ Всѣмъ этимъ я хочу сказать, что философія Анаксимандра понятна лишь на фонѣ орфическихъ ученій: Анаксимандръ и орфики другъ друга дополняютъ, но, конечно, мысль Анаксимандра была болѣе философской, нежели мифологическія представленія орфиковъ, и, кто знаетъ, быть можетъ, неясность въ его ученіи о безпредѣльности была лишь необходимымъ для возникновенія абстракціи поблѣднѣніемъ конкретнаго представленія о Хаосѣ, откуда все возникло и во что все вновь обратится.

V.

Въ процессѣ вѣчнаго движенія безпредѣльности изъ нея выдѣлился зародышъ теплаго и холоднаго, сухого и влажнаго. Первый моментъ мірозданія — выдѣленіе противоположностей, огня и воды. Море — остатокъ первоначальной влаги (*τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον*), ибо, когда мѣсто, окружающее землю, было влажно, верхніе слои влаги испарились подъ вліяніемъ солнца, изъ нихъ возникли вѣтры, вызвавшіе вращеніе солнца и луны. Вѣтры, это — истечения воздуха, наиболѣе влажныя частицы котораго приводятся въ движеніе солнцемъ и таютъ; вѣтры — это какъ бы высушенный воздухъ. Не забудемъ, что древнему греку воздухъ представлялся туманомъ, испареніями. Та же часть влаги,

¹⁾ Ср. Abel, 37.

²⁾ Ср. *Dörfler*, op. cit. 322. Abel, 37, 38 и 198.

³⁾ По Филолаю, *Διόντος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτραπέει γένεσιν* (*Diels*, I, 32, A 14).

которая осталась въ углубленіяхъ, образовала море, но и оно, иссушаемое солнцемъ, когда-нибудь исчезнетъ. Первые животныя, конечно, родились изъ влаги и были покрыты колючей чешуей. Такъ говоритъ Анаксимандръ, конечно, какъ ученикъ Θαλεσα ¹⁾).

Подобно тому, какъ вокругъ дерева образуется кора, такъ вокругъ облегающаго землю воздуха образовался изъ пламени шаръ. Съ теченіемъ времени этотъ шаръ разорвался, и обломки его—кольца—облекаются воздухомъ и увлекаются вѣтромъ. Такъ возникло небо и заключенные въ немъ міры, при чемъ солнце выше всего, за нимъ—луна, а подъ ней—звѣзды. Всѣ небесныя тѣла—какъ бы воздушныя колеса, въ которыхъ находятся отверстія, дѣлающія видимымъ заключенный внутри огонь. Они управляютъ землей, но послѣдняя пребываетъ неподвижно вслѣдствіе равнаго разстоянія повсюду отъ двигающихся по кругамъ небесныхъ тѣлъ. Земля—центръ вселенной; по формѣ она кругла и подобна каменной колоннѣ, высота которой въ три раза меньше ширины ея. Всѣ небесныя міры также находятся на равномъ разстояніи другъ отъ друга, т.-е. каждый является центромъ для болѣе отдаленнаго.

Но зачѣмъ намъ знать этотъ дѣтскій лепетъ ранней греческой астрономіи, какое значеніе имѣетъ все это для уясненія возникновенія философской мысли? Минуту терпѣнія:

- 1) Солнечное кольцо въ 28 разъ больше земли. Аѳт. II 20, 1.
- 2) Солнце такъ же велико, какъ земля, но его кольцо въ 27 разъ больше. Аѳт. 21, 1.
- 3) Лунное кольцо въ 19 разъ больше земли. Аѳт. II, 25, 1.
- 4) Солнечное кольцо въ 27 разъ больше луны. Нірр. II, 6, 5.

Если, вмѣстѣ съ Дильсомъ, допустить, что странное несопадѣніе между первымъ и вторымъ показаніемъ Аэція объясняется тѣмъ, что въ первомъ случаѣ имѣется въ виду внѣшняя периферія солнца (27 земель + 1 земля), тогда числомъ для внутренней периферіи луны будетъ $19 - 1 = 18$. Если мы возстановимъ,

¹⁾ Ср. *Alexander in meteor.* f. 11 (*Θεοφραστῆς Physis. opin. fr. 23*) и *Аѳт.* III 16. О происхожденіи *omne vivum ex aqua* см. *Аѳт.* V 19 и *Censor.* IV 7. Очень характерно у *Herm. irris.* 10: ὁ πολιτὴς αὐτοῦ (Θαλεσα) ἴ.λ. τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτεράν ἔργου εἶναι λέγει τὴν αἰδίων κίνησιν καὶ ταύτην τὰ μὲν γενέσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι (землякъ его Анаксимандръ, говоритъ, что вѣчное движеніе—начало болѣе древнее, тѣмъ влажность, и что имъ одно порождается, а другое уничтожается).

по аналогіи съ этимъ отношеніемъ (27:18), размѣры звѣзднаго кольца, т.-е. млечнаго пути, мы получимъ геометрически стройный видъ вселенной, первую карту которой, по преданію, составилъ именно Анаксимандръ ¹⁾.

Бѣглый взглядъ, брошенный на эту карту, сразу дѣлаетъ для насъ понятнымъ, почему Анаксимандръ назвалъ свой міръ космосомъ ²⁾. Полученныя числа, несомнѣнно, полученные въ результатѣ мистическихъ спекуляцій надъ тремя и девятью, основанныхъ на народныхъ вѣрованіяхъ, представляютъ правильное отношеніе чиселъ: 27:18:9:1. Міръ дѣйствительно былъ организованъ пропорціонально, закономерно, т.-е. былъ дѣйствительно прекрасенъ, идеально совершененъ. Идеально совершеннымъ было и движеніе небесныхъ свѣтилъ, ибо изъ тѣлъ шаръ, а изъ фигуръ кругъ, по представленію древнихъ грековъ, были самыми идеальными ³⁾. Міросозерцаніе Анаксимандра было крайнимъ выраженіемъ эстетическаго міросозерцанія: вселенная была для него абсолютно прекрасной.

Легенда вложила первую формулировку эстетическаго міросозерцанія въ уста Фалеса: міръ—самое прекрасное, такъ какъ онъ—созданіе бога (*καλλίστου κόσμος τοῖσμα γὰρ θεοῦ*). Дѣйствительность создаетъ представленіе о космосѣ устами Анаксимандра. Въ этомъ космосѣ все закономерно, все неизбежно въ строго опредѣленномъ порядкѣ времени. Въ немъ осуществляется мировое правосудіе, постигающее мировую неправду. Торжество справедливости—вотъ законъ, управляющій теченіемъ событій: *χρόνος σοφώτατος* (время—самое мудрое), могъ бы повторить Анаксимандръ апокрифическое изреченіе Фалеса.

Анаксимандръ заслуживаетъ того, чтобы его назвать создателемъ философіи. Онъ поднималъ самые важные вопросы человѣческаго духа, и, наблюдая творчество Анаксимандра, мы видимъ воочию,

¹⁾ Въ изложеніи схемы мірозданія я примыкаю всецѣло къ Дильсу, *Ueber Anaximanders Kosmos*, Arch. f. G. d. Ph. X, 229—230.

²⁾ По доксографамъ, терминъ *κόσμος* ввелъ въ философію Пифагоръ; однако, мы читаемъ его въ одномъ изъ фрагментовъ Анаксимена, и доксографы пользуются имъ постоянно, говоря объ Анаксимандрѣ. Космосъ, въ первомъ значеніи, порядокъ, строй, украшеніе. Сперва это слово относилось къ военному строю, затѣмъ къ государственному и, наконецъ къ мировому.

³⁾ См. *Haas, Aesthetische und teleologische Gesichtspunkte in der antiken Physik* (Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII 94—96).

какъ рождается философія. Проблема грѣха и смерти, возведенная имъ до степени міровой проблемы и родившаяся въ нѣдрахъ религіознаго сознанія, взволновала его мысль. И эта взволнованная мысль, въ результатѣ гениальной рефлексіи, нашла вселенскую справедливость и міровой законъ въ божественной и вѣчной, неисчерпаемо мощной безпредѣльности, объемлющей небеса со всѣхъ сторонъ и всѣмъ правящей. Это—абсолютная безконечность, во всѣхъ отношеніяхъ, какія только могъ мыслить Анаксимандръ, но отчетливѣй всего она выступала предъ нимъ какъ божественная и вѣчная, но это—вѣчность не застывшая, а вѣчное движеніе, вѣчная жизнь и порожденіе, безконечный источникъ возникновенія всего существующаго. И, получивъ отъ безконечности отвѣтъ на мучительный вопросъ о неправдѣ и смерти, мысль Анаксимандра закончила свою работу созданіемъ эстетико-телеологическаго представленія о космосѣ, какъ прекрасномъ и идеально совершенномъ мірѣ. Анаксимандръ не натурфилософъ, ибо не природа, а все было темой его размышленій; онъ—метафизикъ въ полномъ смыслѣ этого слова.

VI.

Послѣдній философъ Милета—Анаксименъ. «Какъ душа наша, будучи воздухомъ, содержитъ въ цѣлости насъ, такъ и цѣлый міръ объемлютъ духъ и воздухъ», гласитъ одинъ изъ фрагментовъ его ¹⁾. Этотъ фрагментъ—яркая формулировка цѣлаго міросозер-

¹⁾ Οἶον ἢ ψυχή ἢ ἱμετέρα ἀήρ οὕτω συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει. Ψυχή—гипостазированный жизненный принципъ (*Rohde, op. cit.* II 141, прим. 1); греч. ἱμερίς—Я современной философіи (ср. указаніе *Otto Kiefer* въ его переводѣ Плотина II 304, прим. 6); ἀήρ—нижние слои воздуха, туманъ, испареніе, паръ (*Schmidt, Synonymik*, § 35; *Hippocrat., περί ἀέρων, ὑδάτων, τόπων ἀήρ τε πόλις κατέχει τὴν χώραν ἀπὸ τῶν ἰδάτων*); *Plato, Timaeus* 58 D: ἐ δὲ θελερώτατος (видъ воздуха) ἐμίγλη καὶ ἀέρος); συγκρατεῖ = continet (Ὅσ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλὰ ψυχαὶ τὰ σώματα, ὡς περ καὶ ἡ κόλλα καὶ ἐαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ—Не тѣла сдерживаютъ души, но души тѣла, подобно тому какъ клей держитъ и себя, и то, что внѣ его. *Posidon. у Achill. isag.* 133ε); πνεῦμα—воздухъ, находящійся въ движеніи; вѣяніе; духъ (οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἐστὶ πνεῦρα ἢ κινούμενος ἀήρ. Него μῦθον, *сост.* р. 121—цитирую по *Rohde* II 258—259). Я перевожу πνεῦμα черезъ духъ (конечно, какъ синонимъ воздуха) такъ какъ въ эпоху Аэція такѣе значеніе слова вполнѣ допустимо; кромѣ того, таковъ обычный переводъ этого слова въ старинной русской литературѣ кievскаго періода; наконецъ, такой переводъ существенно важенъ для отгѣненія спиритуализма, хотя и грубаго, Анаксимена.

цанія, основаннаго на аналогіи между нами и космосомъ, душой и воздухомъ. Философія Анаксимена—грандіознѣйшій антропоморфизмъ: антропологія и космологія совпадаютъ. Мы, наше Я,—вотъ то первое, что надо было выяснитъ, и для рѣшенія этого вопроса Анаксименъ прибѣгаетъ къ старинной народной гипотезѣ о душѣ (ψυχή), которая во времени Анаксимена свелась къ гипостазированію жизненнаго принципа, конкретно представляемаго въ видѣ воздуха, пара, сдерживающаго въ цѣлости наше Я. Психологія, точнѣе, физиологія—основа философіи Анаксимена.

Какъ и для Анаксимандра, для Анаксимена міръ—космосъ, стройное, упорядоченное цѣлое. Его основная проблема—проблема мірового строя, какъ цѣлаго (ὅλος ὁ κόσμος). Отвѣтъ: это—воздухъ, тотъ самый, который составляетъ нашу душу, объемлетъ міръ со всѣхъ сторонъ, сдерживая его отъ распадения, т.-е. отъ смерти. Воздухъ—душа міра, источникъ его бытія и жизни. Онъ—богъ для Анаксимена, какъ объ этомъ сообщаетъ рядъ доксографовъ, и, вопреки Бернету, мы можемъ вполне имъ довѣрять: вѣдь мы знаемъ, что въ греческой богословской литературѣ даже велся споръ о томъ, какимъ именно божествомъ—Зевсомъ ли, Геройли, Аидонеемъ или кѣмъ-нибудь другимъ—считать воздухъ; да, кромѣ того, неужели ужъ такъ непонятно для насъ обоженствленіе окружающаго насъ воздуха хотя бы въ его густыхъ слояхъ, т.-е. неба, неужели такъ ужъ неприемлема для насъ религія духа?

Итакъ, міръ содержится въ божественномъ воздухѣ,—вотъ основное убѣжденіе Анаксимена. Иоэль необычайно удачно называетъ это убѣжденіе панэнтеизмомъ. Это уже далеко не первобытный анимизмъ, религіозная мысль много уже успѣла передумать, пока дошла до сознанія, что міръ лежитъ въ богѣ. Этотъ богъ—духъ, воздухъ. Будучи невидимымъ, онъ «близокъ къ безтѣлесному»; онъ—неисчерпаемъ въ своей творческой мощи ¹⁾; онъ—вѣчно въ движеніи; онъ—то же самое для міра,

1) Ἐγγύς ἐστιν ὁ αἶψ τοῦ ἀσώματος καὶ ὅτι κατ' ἔκρωσιν τοῦτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν. (Близокъ воздухъ къ безтѣлесному, и такъ какъ черезъ истеченіе его мы возникаемъ, то онъ необходимо долженъ быть безпредѣльнымъ и изобильнымъ, потому что онъ никогда не изсякаетъ). Дилъсъ считаетъ этотъ фрагментъ подложнымъ изъ-за словъ ἀσώματος и πλούσιος, но вѣдь ἀσώματος называетъ Гераклитъ свой огонь

что для насъ наша душа. «Яснѣй нельзя учить о мировой душѣ», съ полнымъ правомъ восклицаетъ все тотъ же Иоэль ¹⁾. Но если, согласно всему вышесказанному, космологія Анаксимена строится на его ученіи о душѣ, тогда его методъ—самонаблюденіе: наблюдая свою собственную жизнь, свое собственное дыханіе, мы видимъ, что выдыхаемый открытымъ ртомъ, т.-е. разрѣженный воздухъ теплъ, а выдыхаемый черезъ сомкнутыя губы—холоденъ, и отсюда мы заключаемъ, что сжатое и уплотненное состояніе воздуха—холодъ, а утонченное и разрѣженное—теплота ²⁾. Сгущаясь, воздухъ порождаетъ послѣдовательно вѣтеръ, тучи, воду, землю, камни, а разрѣжаясь, онъ порождаетъ огонь ³⁾. Такимъ образомъ, все—порожденіе постояннаго движенія воздуха, которое представляется сгущеніемъ и разрѣженіемъ воздушнаго вещества.

Воздухъ Анаксимена надѣленъ всѣми свойствами безпредѣльности Анаксимандра, да и такъ легко было качественно характеризовать безпредѣльность именно какъ воздухъ. Ученіе Анаксимена, какъ правильно понялъ Теофрастъ дальнѣйшее развитіе ученія Анаксимандра ⁴⁾, но отнюдь не регрессъ къ Thalесу. Это—смѣлая философія духа, основанная на психологіи и пользующаясь самонаблюденіемъ, какъ методомъ, для познанія безпредѣльности. Тотъ, кто сдѣлалъ вопросы о душѣ, мірѣ и божественномъ кардинальными вопросами своей философіи и кто окончательно формулировалъ теорію сгущенія и разрѣженія ⁵⁾, какъ принципъ монистическаго объясненія явленій, не можетъ быть названъ реакціонеромъ въ философіи, и большая несправедливость по отношенію къ нему—удѣлять его философіи такъ мало вниманія, какъ это обычно дѣлается. И, опять отмѣтимъ, фи-

(*Arist. de an.* A2. 425 a 25), и у Орфиковъ мы находимъ θεὸν ἀσώματον (*Fr. der Vors.* I 66 B 13); πλοῦσιος согласуется съ ученіемъ Анаксимандра: ἕχη ἀφθονῶς ὑφ᾽ ἑαίης πρὸς τὰς γενέσεις. Кроме того, вторая часть напоминаетъ ученіе орфиковъ о полученіи душъ изъ воздуха.

¹⁾ Joël, *op. cit.* 133 (ibidem 66—68).

²⁾ *Plut. de prim. frig.* 7, 947 F.

³⁾ *Simpl. Phys.* 24, 26; *Hippol. Ref.* I 7.

⁴⁾ *Simpl. Phys.* 24. 26. Теофрастъ посвятилъ Анаксимену специальную монографію (*Diels, Doxographi Graeci*, 102).

⁵⁾ Я говорю окончательно, такъ какъ Аристотель говоритъ объ этой теоріи часто какъ о принадлежащей всѣмъ іонійскимъ философамъ. См. выше, гл. I.

лософія его находится въ тѣснѣйшей связи съ тогдашними богословскими ученіями: вѣдь это Эпименидъ училъ, что все составилось изъ Воздуха и Ночи ¹⁾, вѣдь это у орфиковъ Аристотель прочиталъ, что вѣтры приносятъ души наши изъ воздуха, что сходно съ ученіемъ Анаксимена, что мы возникаемъ благодаря истеченію мірового воздуха ²⁾; вѣдь это пифагорейцы учили о томъ, что міръ дышетъ, вдыхая и выдыхая воздухъ изъ окружающей его пустоты ³⁾.

VII.

Исторія философіи переполнена невѣрными схемами развитія философской мысли, которыя усиленно переписываются въ ходячихъ изложеніяхъ. Необходимо изо всѣхъ сихъ протестовать противъ этихъ искаженій и, въ частности, по отношенію къ милетскимъ основателямъ философіи необходимо рѣшительно заявить, что ни одно изъ общепринятыхъ опредѣленій—гилозоизмъ, гилопсихизмъ, пантеизмъ, натурфилософія, изслѣдованіе проблемы объ ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων—не соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

Ихъ философія не гилозоизмъ, если подъ гилозоизмомъ понимать ученіе о томъ, что всякому веществу присуща жизнь, ибо носителемъ жизни у нихъ является лишь φύσις, первая производящая сила, безпредѣльность Анаксимандра или воздухъ, Анаксимена, пожалуй, вода у Θαλέса, остальное же живетъ лишь постольку, поскольку присутствуетъ въ немъ эта первооснова. Живъ космосъ, какъ цѣлое, но это не значить, чтобы были живы всѣ существующія вещи. Мы видѣли уже, что анимистическая теорія магнетизма у Θαλέса, скорѣй всего, предполагаетъ отличіе

¹⁾ Ἐξ Ἀέρος καὶ Νυκτὸς τὰ πάντα συντείναι ὡπερ καὶ "Ομηρὸς ἐποφαινέτ' Ὀκεανὸν ἔκ Τηθύος τοὺς θεοὺς γενῶν. (Изъ Воздуха и Ночи все составилось, какъ и Гомеръ объявляетъ: Океанъ изъ Тетида рождаетъ боговъ).

²⁾ Arist. de an. A5. 410 в 28: τὴν ψυχὴν ἔκ τοῦ ἕλου εἰσεῖναι ἀποκλυζόντων φερόμενῶ ὑπὲρ τῶν ἀνέμων (душа входитъ изъ вселенной во время дыханія, приносимая вѣтрами). Ср. Rohde, op. cit. II 122, прим. 2.

³⁾ Arist. phys. Γ6. 213 в 28: εἶναι ἑἴφασι καὶ οἱ πωδαγόρειοι κενόν καὶ ἐπεισεῖναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἔκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνεύοντι (по словамъ пифагорейцевъ, есть пустота, приводящая въ самое небо изъ безпредѣльнаго воздуха, какъ будто бы оно дышетъ) Ср. Plac. II 9, 1: οἱ ἀπὸ Πωδαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ (по ученію пифагорейцевъ, міръ извнѣ—пустота, въ которую міръ выдыхаетъ и изъ которой вдыхаетъ).

магнита отъ другихъ тѣлъ; точно такъ же ученіе о животворящемъ воздухѣ, извнѣ объемлющемъ міръ, и утвержденіе имманентности жизни матеріи—совершенно различныя, пожалуй, даже противоположныя теоріи ¹⁾.

Еще въ меньшей степени можно считать ихъ гилопсихистами, если подъ гилопсихизмомъ понимать психологизацію присущаго веществу жизненнаго начала, такъ какъ для такого утвержденія у насъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Да и не можетъ быть, такъ какъ для нихъ ψυχή—не психологическій, но физиологическій принципъ, правда, у Анаксимена имматеріальный, но имматеріальность воздуха означала только невидимость его ²⁾. Но точно такъ же нельзя считать ихъ и пантеистами, такъ какъ они все не учили о тождествѣ между богомъ и міромъ, но, скорѣй, наоборотъ: ихъ божественное начало, безпредѣльность или воздухъ, трансцендентно міру, извнѣ объемля его. Ихъ убѣжденіе—міръ въ богѣ.

Милетскіе философы и не думали учить о στοιχείου, объ элементѣ, основной стихіи вещей, ибо, какъ это прекрасно доказано Дильсомъ, теорія элементовъ впервые создалась Эмпедокломъ, самый же терминъ былъ введенъ Демокритомъ или, скорѣе всего, Платономъ ³⁾. Но также невѣрно и утвержденіе Аристотеля о томъ, что ихъ основная проблема—исканіе матеріальнаго начала. Аристотель, опредѣляя науку какъ знаніе причинъ и принциповъ, въ своемъ историческомъ очеркѣ о предшествовавшихъ ему философахъ дѣлитъ ихъ на четыре группы, сообразно тому, какой изъ четырехъ видовъ причинъ они изслѣдовали. Представителей первой группы, т. е. тѣхъ, кто думалъ, что только въ видѣ матеріи существуютъ начала вещей, онъ дѣлитъ вновь на двѣ группы:

А. Признающіе *одну* матеріальный принципъ.

1. Θαλειςъ и Гиппонъ—вода.
2. Анаксименъ и Діогенъ—воздухъ.
3. Гиппасъ и Гераклитъ—огонь.

¹⁾ Утвержденіе Роде (II 140): so aufgefasst ist die Psyche etwas ganz Anderes als jene Psyche des Volksglaubens, die den Lebensäußerungen ihres Leibes wie ein Fremdes müßig zusieht und, auf sich selbst concentrirt, ihr verborgenes Einzelleben führt *не подкрѣвлено ни единымъ аргументомъ.*

²⁾ О гилопсихизмѣ см. Döring, *Gesch. d. griech. Philos.* I 24: er (Thales) ist Hylopsychist, d. h. dies alles durchwaltende Lebensprinzip ist ihm nicht etwa nur die später diskutierte «Lebenskraft», es ist von eigentlich *seelischer* Natur.

³⁾ Diels, *Elementum*, 14—23 и 57—68.

и В. Признающіе больше, чѣмъ одинъ принципъ:

1. Эмпедокль—четыре.

2. Анаксагоръ—безчисленное множество ¹⁾).

Но вся эта схема крайне искусственна: эклектикъ V в. Гиппонъ очутился рядомъ съ Фалесомъ, Эмпедокль поставленъ раньше Анаксагора, а Анаксимандръ оказался совсѣмъ внѣ схемы. Все это заставляетъ относиться къ историко-философскимъ конструкціямъ Аристотеля съ такимъ же довѣріемъ, какъ и къ гегелевскимъ ²⁾). Аристотель опредѣляетъ ἀρχή какъ то, изъ чего состоитъ сущее, и изъ чего оно возникаетъ впервые и во что уничтожается напоследокъ, при чемъ сущность пребываетъ неизмѣнной, измѣняясь лишь въ своихъ состояніяхъ ³⁾). Но такое опредѣленіе ставитъ на разрѣшеніе не одну проблему, а три: что такое вещи? Изъ чего вещи возникаютъ и во что онѣ уничтожаются? Что пребываетъ и что измѣняется? И стоитъ лишь это понять, чтобы согласиться, что такъ поставить группу такихъ вопросовъ милетскіе философы не могли, и отвѣты ихъ для насъ непонятны, если Аристотель правъ. Недовѣріе къ Аристотелю возрастаетъ еще болѣе, когда мы узнаемъ, что у раннихъ досократиковъ ἀρχή аристотелевскаго значенія не имѣло: у Гомера ἀρχή—начало въ смыслѣ возникновенія явленія въ первый разъ (φύου ἀρχή, γενέας ἀρχή и д. т.), и аристотельское γίνεσθαι ἐξ ἀρχῆς могло означать лишь gigni antiquitus; у Гераклита ἀρχή—начало круга ⁴⁾). И, пожалуй, лишь въ этомъ смыслѣ мы можемъ принять безпредѣльность Анаксимандра: какъ начало круга существованія вещей, какъ ἀρχή τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως, выражаясь языкомъ орфиковъ. Но это отнюдь не матеріальный принципъ Аристотеля; скорѣй, это φύσις Платона; недаромъ потомство

¹⁾ Ср. Bruno Jordan, *op. cit.*, 452—453.

²⁾ О произвольности конструкцій Аристотеля см. Peithmann, *Die Naturphilosophie vor Socrates* (Arch. f. Gesch. d. Philos. XV 214—263).

³⁾ 98368: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἀπλῆτα τὰ οὐτα, καὶ ἐξ οὗ γίνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβάλλουσης, τοῦτο σταχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασὶν εἶναι τῶν οὐτων.

⁴⁾ Ср. Bruno Jordan, *op. cit.*, 456—458. Ксенофанъ знаетъ лишь ἐξ ἀρχῆς и ἀπ' ἀρχῆς (fr. 10 и 18, 1) въ гомеровскомъ значеніи; у Парменида ἀναρχον—коррелятъ къ ἄπαιστον (безъ начала и конца). Въ сообщеніи Теофраста: Α. ἀρχήν τε καὶ σταχεῖον εἶρηκε τῶν ἕντων τὸ ἄπειρον πρῶτος τοῦτο τοῦνομα καμίσας τῆς ἀρχῆς слово τῆς ἀρχῆς можетъ быть genet. objectiv.: первымъ введя этотъ терминъ (τὸ ἄπειρον) для принципа (начала).

озаглавило сочиненія раннихъ философовъ περί φύσεως, а ихъ самихъ назвало физиками и физиологами. Природа, какъ живая, первая по времени сила,—вотъ ихъ вопросъ; все существующее порождается (γεννασθαι τε πάντα)¹⁾, и вещи—потомки природы (οἱ ἀπόγυνοι). Въ этомъ смыслѣ ихъ можно было бы назвать натурфилософами, если бы это названіе не возбуждало въ насъ чуждыхъ для того времени ассоціацій. Природа (φύσις) милетскихъ мыслителей и природа наша—двѣ разныхъ вещи, и если наша природа—*natura naturata*, то ихъ—*natura naturans*, живая и божественная. Ихъ умозрѣнія—умозрѣнія не естествознанія только, не біологіи и астрономіи, но также и этики, и психологіи, и религіи; это не натурфилософія, но философія вообще; это, какъ было сказано выше,—метафизика.

Кстати, разсѣмъ еще одно заблужденіе: въ обычныхъ изложеніяхъ, гдѣ въ философіи Анаксимена видятъ упадокъ философскаго творчества, принято вмѣстѣ съ нимъ какъ-то сразу обрывать исторію развитія философскаго творчества. Вмѣстѣ съ древними, высоко цѣнившими философію Анаксимена, мы такъ не поступимъ, но скажемъ: вся дальнѣйшая греческая философія—развитіе милетской философіи. Гераклитъ разовьетъ мысль Талеса о томъ, что все течетъ, и будетъ учить о морѣ, какъ сѣмени міра; онъ восприметъ идею Анаксимандра о контрастахъ и станетъ говорить о міровой враждѣ, о войнѣ, какъ отцѣ всего существующаго, и о торжествующей правдѣ (Δίκη). Іоніецъ Пифагоръ и его ученики подымутъ снова вопросъ о безпредѣльности, о воздухѣ, какъ дыханіи міра, и о міровой душѣ, и, можетъ быть, космосъ Анаксимандра утвердитъ ихъ въ мысли, что міръ—число и пропорціональность. Левкиппъ почти цѣликомъ станетъ заимствовать у милетянъ ихъ астрономію и ученіе о безчисленныхъ мірахъ и вѣчномъ движеніи; ученіе о безпредѣльности и воздухѣ станетъ поводомъ для ученія о безпредѣльности и пустомъ пространствѣ, а теорія испареній въ связи съ теоріей уплотненія и разрѣженія, можетъ быть, дастъ толчокъ къ ученію о частицахъ—атомахъ и сцѣпленіи ихъ. Милетская же философія дастъ толчокъ для абстрактныхъ разсужде-

¹⁾ Въ этомъ отношеніи привлекаетъ вниманіе, отдаваемое Симплиціемъ предпочтеніе термину φύσις передъ ἀρχή въ разсказѣ объ Анаксименѣ (*Phys.* 24, 26) и параллелизмъ ἀρχή и γένεσις у Плутарха (*Strom.* 2).

ній Парменида, давъ ему идею единства и вѣчности мірового начала; наконецъ, болѣе точнымъ образомъ ея будутъ придерживаться философы воздуха и разума V в.—Диогенъ и Анаксагоръ.

VIII.

Теперь мы можемъ отвѣтить на вопросъ, что было необходимо для того, чтобы родилась философія, другими словами, отвѣтить на вопросъ объ условіяхъ возникновенія философскаго творчества. Прежде всего, это—благопріятныя экономическія и политическія условія, дающія возможность духу не всю энергію тратить на непосредственную борьбу за существованіе и обеспечивающія личности высокое самосознаніе; философія возможна лишь тогда, когда духъ обладаетъ огромнымъ запасомъ неизрасходованныхъ силъ и когда онъ ощущаетъ себя какъ нѣчто великое, въ эпоху экономического расцвѣта и національнаго самосознанія, какъ это было въ богатомъ Милетѣ, покровительствуемомъ эллинизированными лидійскими царями--меценатами и поклонникѣми греческаго генія ¹⁾. Затѣмъ, второе условіе—быть центромъ человѣческой культуры, какимъ была Іонія въ эту эпоху и для торговли, и для мудрости, и для науки, и для поэзіи. Тогда сами внѣшнія условія какъ бы ставили ту проблему синтеза различныхъ продуктовъ духовной культуры, съ которой начинается философія. Итакъ, второе условіе—стоять въ центрѣ созиданія универсальной культуры, но это не все: необходимо разложеніе обычныхъ формъ жизни и мысли, образованіе духа не только обеспеченнаго, сильнаго и универсальнаго, но и свободнаго отъ традиціи; необходима эпоха духовнаго кризиса, коренной ломки устоевъ жизни, эпоха критики и рефлексіи. Итакъ, *личность, обеспеченная соціально, обладающая повышеннымъ самосознаніемъ, духовно свободная и универсальная,—вотъ авторъ философіи.*

Философія взяла свою тему отъ религіи, и, на примѣръ, у Оалеса нѣтъ ничего новаго въ сравненіи съ его богословскими предшественниками. Новъ былъ лишь методъ обработки этихъ темъ, именно, пользованіе чисто-научными приемами, вѣрнѣе, была

¹⁾ Объ «эллинизмѣ» лидійскихъ царей см. Burnet, *op. cit.* 38 п. 1. О «Selbstgefühl» досократиковъ см. Ieël, *op. cit.*, 43—58.

новой иная точка зрѣнія на тему богословскую: на то самое, надъ чѣмъ размышляли древніе богословы, Фалесъ взглянулъ съ точки зрѣнія наукъ о небѣ и о жизни. Синтезъ религіи и науки, (психологіи, біологіи и астрономіи), синтезъ въ томъ смыслѣ, что отъ религіи взята тема, а отъ науки—точка зрѣнія,—вотъ чѣмъ была философія въ первый моментъ своего возникновенія. *Философія—созданіе духа, мучимаго вопросами религіи, но уже пытающагося рѣшить эти вопросы при помощи методовъ рациональнаго познанія.*

Путь философіи—отъ Я къ Безконечности. Точка отправления у Анаксимандра—несомнѣнно, субъективное чувствованіе дѣйствительности, какъ грѣховной и смертной, этическая оцѣнка реальности, какъ реакція Я на то, что это Я наблюдаетъ; точка отправления у Анаксимена—ученіе о жизни Я. Конечный пунктъ у того и другого—божественная непредѣльность, какъ вѣчный источникъ этой и вселенской жизни. И *философское творчество только тогда успокаивается*, когда міръ предстанетъ передъ Я какъ нѣчто логически совершенное, *когда изъ хаоса родится космосъ какъ гармонія и единство, живое, родственное по сущности Я и одобряемое имъ какъ справедливость, правильность и красота.* Такой создали философію милетскіе мудрецы.

П. Блонскій.

Критика новой философіи у Джоберти.

I.

Новая философія можетъ разсматриваться какъ особая проблема теоретической философіи. Кромѣ простого историческаго ея изученія, возможно изслѣдовать ее, какъ нѣкоторую обособленную, проникнутую единымъ принципомъ, и потому относительно самостоятельную сферу въ манифестаціяхъ всемірнаго духа. Новая философія можетъ быть объективирована, какъ особый предметъ анализа, и тогда, становясь философско-исторической проблемой, она превращается изъ *quaestio facti* въ *quaestio juris*.

Однимъ изъ первыхъ философовъ, сознавшихъ своеобразіе новой философіи и ея объединенность однимъ принципомъ, не похожимъ ни на принципъ древней философіи, ни на принципъ философіи средневѣковой—былъ итальянскій мыслитель Винченцо Джоберти (1803—1852). Его отношеніе къ новой философіи характеризуется двумя чертами: принципиальностью и новизною. Первая черта отдѣляетъ его отъ различныхъ теченій реставраціонно католической мысли, вторая—отъ современнаго ему мыслителя Антоніо Розмини, посвятившаго первый томъ своего *Новаго Опыта* критикѣ (преимущественно) новой философіи ¹⁾.

Лишенный не разъ раздражался рѣзкими замѣчаніями о различныхъ философахъ Новаго Времени, особенно о Декартѣ. Но его критика не была *философской*. Производя сравненіе между догматами католической Церкви и утвержденіями новыхъ фи-

¹⁾ См. о Джоберти мои статьи *Джоберти* Новый Энци. Слов. Брокгауза; *Споръ Розмини съ Джоберти*. Извѣстія Тифл. В. Ж. К. I кв. 1914 г. Джоберти посвящена также глава въ книгѣ *Розмини и его теорія знанія*. М. 1914 изд. „Путь.“

лософовъ, онъ констатировалъ глубокое расхожденіе между ними и осуждалъ послѣднихъ не потому, что они плохо и недостаточно философствовали, а потому, что они распространяли вредныя и несогласныя съ ученіемъ Церкви мнѣнія¹⁾. Совершенно по иному критикуетъ новую философію Джоберти. Онъ видитъ въ ней воцареніе единого философскаго принципа—*психологизма*;—этотъ же принципъ онъ отвергаетъ не во имя догматическихъ взглядовъ католичества, не по критеріямъ несходства его съ религиозными убѣжденіями, а по чисто философскимъ мотивамъ, во имя иного, болѣе высокаго, по его мнѣнію, принципа философствованія, который называется у него обыкновенно *онтологизмомъ*. Если его сближаетъ съ «реставраціонными» писателями поставленіе въ связь новой философіи съ реформой Лютера, то онъ съ ними рѣшительно расходится въ томъ, что самое дѣло Лютера онъ разсматриваетъ въ категоріяхъ собственнаго философствованія и даетъ ему *философскую*, а не только религиозную оцѣнку.

Еще сильнѣе расходится Джоберти съ Розмини. Въ *Новомъ Опытѣ*, продолжая традиціи Галуппи, Розмини подвергаетъ критикѣ различныя формы ново-европейскаго сенсуализма, номинализма и заканчиваетъ свой разборъ предшествующей философіи, пространнымъ критическимъ анализомъ основнаго сочиненія Канта. Но не смотря на всю рѣшительность, эта критика носитъ частичный характеръ. Розмини критикуетъ различныя частныя проявленія новой философіи, но не ея глубочайшій принципъ. Онъ отвергаетъ многія изъ системъ новой философіи и нѣкоторыя черезчуръ крайнія ея тенденціи, но самъ себя чувствуетъ находящимся въ *линіи новой философіи*, и не только не отрекается отъ ея основнаго принципа, но и сознательно стремится произвести синтезъ между содержаніемъ христіанской мудрости и высокою технической формой новой философіи. Этотъ замѣчательно даровитый неотомистъ,—первый въ XIX вѣкѣ,—хочетъ дорогую ему философію Ангела Школъ «провести» черезъ изошренныя и требовательныя формы Кантова критицизма. Совершенно инымъ путемъ идетъ Джоберти. Его критика направляется не на частности и детали, не на слѣдствія и вы-

¹⁾ О Ляменнѣ Джоберти упоминаетъ въ своихъ сочиненіяхъ только критически и никогда одобрительно.

воды, а на самую основу, или по крайней мѣрѣ на то, что онъ считаетъ основой новой философіи. Себя онъ чувствуетъ не въ линіи новой философіи, а въ глубочайшемъ антагонизмѣ и борьбѣ съ нею; поэтому въ прошломъ онъ выдвигаетъ на первый планъ мыслителей, которые находятся не на магистрали развитія новой философіи, а гдѣ нибудь въ сторонѣ отъ нея и въ расхожденіи съ нею. Розмини посвящаетъ новой философіи связанное изслѣдованіе, и въ результатѣ получаютъ частныя замѣчанія и обособленно стоящія возраженія. Джоверти говоритъ о новой философіи всегда мимоходомъ, фрагментарно, спѣша къ развитію какой нибудь другой мысли, и тѣмъ не менѣе у него получается единая и яркая картина, синтетическая и въ себѣ объединенная, не смотря на эскизный характеръ многихъ своихъ частей. Всѣ его возраженія проникаетъ одна глубокая мысль и, если мы возьмемъ на себя трудъ внимательно прослѣдить за ея различными моментами,—то смѣло можно сказать, время не пропадетъ даромъ.

II.

«Я начну съ утвержденія, говоритъ Джоверти, что въ настоящее время въ Европѣ нѣтъ больше философіи»¹⁾. «Во Франціи философія уже умерла, въ другихъ странахъ находится при послѣднемъ издыханіи. Та небольшая часть умозрѣнія, которая осталась еще въ книгахъ и школахъ, напоминаетъ судороги умирающаго, движенія гальванизированнаго трупа»²⁾. «Я не отрицаю, что и нашъ вѣкъ можетъ похвастаться нѣсколькими цѣнными произведеніями въ области рациональныхъ наукъ... Замѣчу только, что эти произведенія относятся къ частямъ второстепеннымъ, придаточнымъ и скорѣе къ слѣдствіямъ изъ философіи, нежели къ самому существу философіи. Посему разъ жизненные части и корни этой благородной науки находятся въ пренебреженіи и ея строй внутренно нарушенъ, то, сами посудите, можно ли, не идя противъ истины, сказать, что философія въ наши дни жива,—потому только, что отдѣльныя области ея счастливо разрабатываются»³⁾.

1) Introduzione allo studio della filosofia, Брюссель 1841. Цитирую по изд. Неаполь 1846. I, 8.

2) Ibid. II, 108. Это сочиненіе я буду далѣе цитировать безъ обозначенія.

3) I, 8.

Это различіе между *существомъ* философіи (*sostanza di filosofia*) и ея второстепенными частями (*le parti accessorie*) чрезвычайно важно и характерно для Джоберти, ибо въ концѣ концовъ изъ этого различія истекають наиболѣе глубокіе мотивы его критики. Въ новой философіи онъ видитъ преимущественное культивированіе «второстепенныхъ частей» и печальное, часто совсѣмъ не философское, забвеніе самаго «существа философіи». Получается парадоксъ видимаго и всѣми прославляемаго расцвѣта философскихъ наукъ и мало кѣмъ замѣчаемаго паденія настоящаго философскаго умозрѣнія. Какъ истинный философъ, Джоберти заинтересовывается не общепризнаннымъ внѣшнимъ феноменомъ прогресса отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ, а имъ впервые открываемой, невидимо разыгрывавшейся драмой новой философіи, которая остается обыкновенно безъ всякаго изслѣдованія.

«Если мы хотимъ найти лѣкарство, говоритъ онъ, необходимо подняться къ самымъ истокамъ этого зла и внимательно изслѣдовать его настоящія причины. И уже съ первыхъ шаговъ всякій легко можетъ увидѣть, что причины, вызвавшія стремительное паденіе умозрительныхъ наукъ, могутъ быть сведены къ двумъ классамъ: изъ нихъ первый касается *субъекта* этихъ наукъ, т.-е. философовъ, второй—*объекта*, т.-е. самой философіи. Ибо такъ какъ субъектъ есть разумъ человѣческій, который работаетъ надъ содержаніемъ мысли на подобіе инструмента, а объектъ есть само это содержаніе,—то ясно, что совершенство философіи зависитъ одновременно какъ отъ качества философствующаго инструмента, такъ и отъ матеріи, надъ которой инструментъ работаетъ» ¹⁾).

Конечно, главное вниманіе Джоберти посвящаетъ паденію новой философіи со стороны *объекта*, т.-е. со стороны сущности самой философіи. Но мы находимъ у него нѣсколько очень существенныхъ объясненій и *субъективныхъ* условій этого паденія. Онъ, антипсихологистъ по своимъ основнымъ стремленіямъ, даетъ любопытную характеристику *психологии*, изъ которой вытекають своеобразіе и особенности новой философіи.

Онъ находитъ что «настоящіе любители философскихъ изслѣдованій въ настоящее время встрѣчаются очень рѣдко. Такъ что,

¹⁾ I, 159.

если опубликовать въ Европѣ выдающееся сочиненіе по метафизикѣ, то число авторитетныхъ цѣнителей, способныхъ понять и разобратся, оказалось бы совсѣмъ ничтожнымъ, не превышающимъ числа способныхъ понимать высшую математику во времена Декарта» ¹⁾. «Духъ умозрѣнія ниже въ новое время, чѣмъ во времена античныя. Если сравнить новую философію съ цвѣтущей эпохой греческой или индійской философіи, то на нашей сторонѣ можно найти больше истиннаго ученія (конечно не у большинства нашихъ мыслителей,) большую строгость анализа, но ни въ какомъ случаѣ не больше синтетической силы и умозрительной напряженности, каковыми чертами характеризуется главнымъ образомъ философское дарованіе. Мы превосходимъ древнихъ въ познаніи истины, не потому что философствуемъ лучше нихъ, а потому что мы христіане ²⁾». «Черта, которая особенно отличаетъ человѣка Новаго Времени по сравненію съ античнымъ, если только говорить о природныхъ силахъ и если ограничиться однимъ словомъ, есть *суетливость*. И эта черта болѣе или менѣе проникаетъ и нравы, и науки, и литературу, и вѣрованія, и политику, и, проникая, портитъ всѣ проявленія мысли и всѣ формы дѣятельности». «Люди Плутарха и Ливія по сравненію съ нами кажутся не совсѣмъ смертными, а мы по сравненію съ ними не совсѣмъ людьми. Я говорю о силѣ души, о крѣпости, постоянствѣ, упорствѣ—дерзновеніи и о всѣхъ тѣхъ дарахъ душевныхъ, которые одинаково примѣнимы какъ къ добру, такъ и ко злу» ³⁾.

«Суетливость есть дефектъ, поражающій всѣ способности человѣка и отнимающій у нихъ силу производить прочные и долговременные результаты. Но она коренится главнымъ образомъ въ одной изъ этихъ способностей—въ волѣ. Дряблая, слабая воля по необходимости непостоянна и не можетъ господствовать надъ бурнымъ потокомъ впечатлѣній и чувствъ, и легко сдается подъ натискомъ ихъ» ⁴⁾. «Познаніе зависитъ отъ воли и акты пониманія суть особая форма духовной активности. И эта внутренняя и простѣйшая активность, коренящаяся въ субстанціальномъ единствѣ души и въ первичномъ порывѣ излучающая изъ себя много-

¹⁾ I, 8.

²⁾ I.

³⁾ I, 74.

⁴⁾ I, 75.

различныя душевныя способности, коими опредѣляется смѣна душевныя явленій, реализуетъ свою свободу во второмъ актѣ, когда, сопровождая предсговоренную мысль, она избираетъ изъ внѣшнихъ впечатлѣній тѣ, которыя ей нравятся, и на нихъ останавливается, или для того, чтобы лучше познать ихъ, или для того, чтобы измѣнить ихъ и проявить свои способности во внѣшней жизни»¹⁾).

«Посему наука есть совершенное познаніе вещей, приобрѣтенное непрерывнымъ примѣненіемъ свободной воли къ предметамъ познанія; и это примѣненіе, получающее потомъ названіе вниманія, рефлексіи или усмотрѣнія въ зависимости отъ того внѣ, внутри или выше нашего духа находится предметъ, на который оно направлено,—порождаетъ сужденіе, умозаключеніе и всѣ логическія операціи, представляющія изъ себя различные виды воздѣйствія нашей волевой способности на воспріятія разума»²⁾).

Поэтому воля является конститутивнымъ элементомъ познанія. Изобрѣтательность, безъ коей не можетъ обойтись интеллектуальная жизнь, находится въ прямой связи съ крѣпостью воли, и «самый геній по большей части есть не что иное какъ воля»: «Если Бэконъ говорилъ, что человѣкъ настолько силенъ, насколько *знаетъ*, то съ неменьшимъ правомъ можно сказать, что человѣкъ знаетъ ровно столько, сколько онъ *хочетъ* знать». «Когда Исаака Ньютона спросили, какъ онъ открылъ свою систему міра, онъ отвѣтилъ: прилежнымъ размышленіемъ»³⁾).

Вотъ эта то глубочайшая воля къ познанію и падаетъ въ Новое Время... «Этотъ страстный пылъ, это упорство изслѣдованія со дня на день становятся все рѣже и рѣже въ республикѣ наукъ. Ни одинъ вѣкъ не былъ такъ суетливъ и нетерпѣливъ, какъ нашъ, а вѣдь нетерпѣніе есть смертный врагъ познанія». Нашъ вѣкъ можно назвать «вѣкомъ импровизаторовъ» (*il secolo degl' improvvisatori*). «Древніе же никогда не импровизировали». «Большая часть книгъ, печатающихся въ наше время, возникаетъ мгновенно и, какъ кто-то сказадъ остроумно, для написанія своего требуютъ меньше времени, чѣмъ для прочтенія»⁴⁾). Писателей журнальныхъ и частныхъ статей Джоберти сравниваетъ съ та-

¹⁾ I, 76.

²⁾ I, 77.

³⁾ I, 77—78.

⁴⁾ I, 78.

кими живописцами, которые отдѣльно рисуютъ глаза, носъ, не умѣя соединить ихъ вмѣстѣ. А насчетъ читателей еще хуже: «Каждый номеръ журнала представляетъ изъ себя мозаику десятка статей, относящихся къ самымъ различнымъ областямъ знанія, и подписчики, чтобы использовать всю подписную плату, читаютъ ихъ одну за другой, тѣмъ болѣе, что онѣ легко написаны» ¹⁾. Это «сведеніе наукъ и литературы къ явно неорганическимъ формамъ»—и есть послѣдній результатъ общаго ослабленія воли къ познанію и суетливой разбросанности, которая воцаряется въ Новое Время, и, вызывая пышный расцвѣтъ отдѣльныхъ дисциплинъ и частныхъ изслѣдованій, поддѣдаетъ самые корни философскаго дерева и обусловливаетъ незамѣтный и трагическій процессъ паденія истиннаго умозрѣнія въ Новой Европѣ.

III.

Для того, чтобы раскрыть философскую сущность драмы, переживаемой новою европейскою мыслью, необходимо перейти къ разсмотрѣнію новой философіи со стороны *объекта*, т.-е. со стороны самаго существа философіи.

Односторонній принципъ, воцаряющійся въ новой философіи, Джоберти называетъ *психологизмомъ* (*psicologismo*). «Я опредѣляю, говоритъ онъ, психологизмъ какъ систему, которая выводитъ идеальное изъ чувственнаго и онтологию изъ психологіи» ²⁾. Подъ чувственнымъ онъ разумѣетъ и чувственно-внутреннее и чувственно-внѣшнее. «Первое обозначаетъ модификацію нашей души, второе характеризуетъ извѣстныя свойства тѣлъ. Первое воспринимается чувствомъ, т.-е. внутреннимъ ощущеніемъ, второе внѣшними чувствами. Впрочемъ одно съ другимъ связано самымъ тѣснымъ образомъ» ³⁾. Въ самомъ дѣлѣ, «психологизмъ считаетъ основой философскаго разсужденія данныя внутренняго чувства и старается изъ нихъ вывести внѣшнія предметы, субстанціи, причины, свѣдѣнія о космическомъ и моральномъ міропорядкѣ, и наконецъ самую Идею». Отдѣльныя науки хотя онъ и считаетъ относящимися къ даннымъ чувственнымъ, но и ихъ процвѣтаніе ставитъ въ зависимость отъ преодолѣнія психоло-

¹⁾ I, 92.

²⁾ II, 29.

³⁾ II, 28.

гизма. «Теоремы математики и опыты физики не могут долге развиваться, если падаетъ интеллектуальная сила, держащая ихъ основы... и зрѣлище видимыхъ вещей начинаетъ погружаться въ тьму, если убываетъ свѣтъ Идеи. Вечернія сумерки умозрительныхъ наукъ возвѣщаютъ наступленіе ночного мрака и во всѣхъ отдѣльныхъ дисциплинахъ» ¹⁾).

«Пропаганда, если не первое утвержденіе психологизма, господствующаго въ настоящее время... должно быть приписано Рене Декарту» ²⁾. Но мистико-историческій корень психологизма нужно искать дальше и глубже, чѣмъ въ картезианствѣ. Исторически само картезианство есть явленіе производное. Отцомъ психологизма философскаго (*psicologismo filosofico*) является психологизмъ религіозный (*psicologismo religioso*) ³⁾. «Лютеръ, человѣкъ рѣдкихъ дарованій, но съ преобладаніемъ чувства и воображенія надъ разумомъ, человѣкъ съ широкими, но неясными и неустановившимися взглядами, смѣшалъ акцидентальныя разстройства съ субстанціей Церкви и вмѣстѣ съ злоупотребленіями отвергнулъ ее самое». «Не думая, что разрушаютъ Идею, протестанты даже повидимому уттрировали ее перегруженіемъ области непостижимаго, какъ это ясно изъ ихъ догматовъ о предопредѣленіи, о рабствующей волѣ, о вѣрѣ безъ дѣлъ и т. п.». Но принципы реформы, ея методы неизбѣжно вели къ искаженію Идеи, а затѣмъ и къ ея отрицанію. Лютеранское ученіе есть теологическій психологизмъ (*psicologismo teologico*). И, если протестантизмъ сначала хранилъ въ себѣ большую часть церковной онтологіи, то затѣмъ, вѣрный своему принципу и логикѣ, долженъ былъ необходимо притти къ подавленію традиціонныхъ инстинктовъ и къ господству одного психологистически опредѣлившаго себя разума ⁴⁾).

То что Лютеръ сдѣлалъ въ области богословія, то Декартъ сдѣлалъ въ области философіи. Поэтому «Декартъ главный извратитель новой философіи (*il corruttore principale*). Онъ установитель ложныхъ принциповъ и сквернѣйшаго метода». ⁵⁾ Между нимъ и реформаторами существуетъ любопытный парал-

¹⁾ I, 94.

²⁾ II, 29.

³⁾ II, 36.

⁴⁾ II, 35.

⁵⁾ II, 35.

лелизмъ. Лютеръ и Декартъ согласны въ желаніи возстановить Истину *аналитическимъ изслѣдованіемъ*. Но Лютеръ ограничиваетъ свое предпріятіе областью откровенныхъ догматовъ, Декартъ же распространяетъ его на область истины универсальной и абсолютной. «Первый подмѣнилъ методъ онтологическій методомъ психологистическимъ въ области религіи; второй это нововведение перенесъ въ область философіи и черезъ нее и въ міръ всего знанія» ¹⁾).

Отъ Лютера и Декарта родились два близнеца: ложная теология и односторонняя философія. И та и другая развиваются съ изумительнымъ параллелизмомъ, и обѣ садятся на одну и ту же плачевную мель. «Картезіанская философія пришла въ своемъ развитіи къ скептицизму, а лютеранское богословіе къ библейскому раціонализму, представляющему изъ себя видъ богословскаго скептицизма... Скепсисъ, бывшій отправнымъ пунктомъ и для Лютера и для Декарта и началомъ двухъ умственныхъ теченій, сталъ и ихъ конечнымъ пунктомъ, въ коемъ они нашли успокоеніе. Родившись изъ ничего, они и кончили ничѣмъ» ²⁾).

Разница между Лютеромъ и Декартомъ заключается въ томъ, что Лютеръ былъ занятъ чрезвычайно глубокой и важной, но въ то же время ограниченной и частной сферой одной лишь религіозности, Декартъ своему предпріятію сумѣлъ придать универсальную форму, охватывающую не только основы всѣхъ наукъ и ихъ многочисленныя сферы, но и способность разума вообще. Тамъ, гдѣ Лютеръ хотѣлъ быть религіознымъ реформаторомъ, Декартъ хотѣлъ быть *философомъ*, и потому его дѣло подпадаетъ подъ аргументы философскаго порядка и подлежитъ логическому разсмотрѣнію.

IV.

Декарту, какъ основателю ново-европейскаго психологизма, Джоберти посвящаетъ очень много вниманія, больше чѣмъ кому нибудь другому изъ новыхъ философовъ. Онъ не только преслѣдуетъ сарказмами и остротами различные промахи Декартовскаго мышленія, но и подвергаетъ его философію серьезному разбору, потому что Декартъ—общепризнанный герой и родо-

¹⁾ II, 39; I, 60.

²⁾ II, 39.

начальникъ новой философіи. Въ критикѣ Декарта Джоберти раскрываетъ, какъ бы на примѣрѣ, основные дефекты психологизма, и его общее отрицаніе новой философіи конкретизируется въ рядъ частныхъ критическихъ соображеній.

Декартъ начинаетъ съ сомнѣнія. Онъ его называетъ методическимъ и въ то же время универсальнымъ. Джоберти сомнѣвается въ правильности такого начала. «Кто начинаетъ съ сомнѣнія, тотъ долженъ и кончить имъ, ибо вершина познавательной пирамиды должна быть однородной съ ея основаніями» ¹⁾. И скептики сомнѣваются во всемъ, но они не попадаютъ въ смѣшное положеніе, ибо скептики не притязаютъ на догматическія системы философіи ²⁾. У Декарта же скептицизмъ какимъ то чудомъ порождаетъ догматизмъ ³⁾. Декартъ своимъ абсолютнымъ скептицизмомъ въ планѣ ментальномъ пытается создать такую точку, которая была бы абсолютнымъ ничто и изъ этого ничто творческимъ fiat онъ хочетъ создать новую, не существовавшую до него науку. Онъ уподобляется этимъ ботанику, который, для того чтобы проникнуть въ природу растений, попытался бы ихъ создать и для этого принялся бы за разореніе грядокъ въ своемъ саду и за сжиганіе всѣхъ растений. Онъ отрывается отъ вселенскаго богооткровеннаго слова церковнаго преданія, но такъ какъ внѣ слова невозможна никакая мысль, то Декарту приходится послѣ пышныхъ фразъ самымъ неожиданнымъ образомъ примкнуть къ обыкновенному слову житейской традиціи ⁴⁾.

Это начало накладываетъ свою печать на установленіе основного принципа Декартовой философіи: *Cogito ergo sum.*

«Въ картезіанской системѣ объектъ долженъ получиться изъ субъекта, идеальное изъ чувственнаго; и самая грамматическая форма Декартовскаго принципа указываетъ на субъективистическій характеръ и на общую неустойчивость доктринъ, изъ него вытекающихъ. Ибо еслибъ кто нибудь сказалъ: *душа моя мыслить, следовательно она существуетъ*, то этимъ самымъ была бы назвачена нѣкоторая общая истина, независимая и абсолютная. Но кто настаиваетъ на словахъ: *я мыслю, значитъ я существую*, тотъ

¹⁾ , 61.

²⁾ II, 30.

³⁾ II, 33.

⁴⁾ II, 32; I, 63, 60; II, 40.

сосредоточиваетъ всю истинность въ собственной индивидуальности и связываетъ истину съ философствующимъ субъектомъ. Это настолько вѣрно, что Декартъ открыто заявлялъ, что не въ его намѣреніи было создать энтимему, разрѣшимую въ силлогизмѣ и что своей формулой онъ обозначаетъ первичный фактъ: ибо въ противномъ случаѣ надлежало бы подразумѣвать нѣкоторое общее и необходимое положеніе: *то, что мыслитъ—существуетъ*. Декартъ, напротивъ, корень истины полагаетъ въ себѣ самомъ и выводитъ бытіе изъ собственной мысли, какъ еслибъ онъ сказалъ: *я есмь суцїей*. Подлинный характеръ картезіанства, желающаго идеальное получить изъ чувственнаго и превратить самаго Бога въ созданіе человѣческаго духа или вѣрнѣе духа Декарта, открывается въ этомъ совершенно явственно¹⁾. Въ отвѣтахъ на *возраженія* субъективистическій характеръ основоположенія Декарта подчеркивается еще сильнѣе. Онъ говоритъ: «Я есмь, я существую—это достовѣрно». Или въ другомъ мѣстѣ: «нужно заключить и твердо быть увѣреннымъ, что положеніе: я есмь, я существую, необходимо есть истина». Выходитъ, замѣчаетъ на это Джоберти, что принципъ свой Декартъ признаетъ независимымъ отъ всякаго другого познанія, автономнымъ, очевиднымъ, имѣющимъ безотносительное значеніе. «Онъ и не подозрѣваетъ даже, что 1. чувство собственнаго существованія не можетъ быть мыслимо безъ общей и абстрактной идеи бытія, 2. что всякая общая и абстрактная идея предполагаетъ, что въ сущемъ, а не въ чувствѣ собственнаго существованія надлежитъ полагать первую Истину и что поэтому первое понятіе въ познавательномъ планѣ должно быть тождественнымъ съ первою реальностью въ планѣ дѣйствительности»²⁾.

Самъ Декартъ принужденъ признать, что его положеніе истиннымъ началомъ философіи служить не можетъ. Такъ въ своихъ «принципахъ» онъ говоритъ: «сказавши, что положеніе—*я мыслю, слѣдовательно я существую*—есть первое и наиболѣе достовѣрное положеніе для того, кто хотѣлъ бы разсуждать по порядку, я вовсе не думаю этимъ утверждать, что для этого не нужно сначала знать, что такое мысль, достовѣрность, существованіе и что нужно существовать для того, чтобы мыслить и тому

1) II, 39—40; *Enonci.* I, 117.

2) II, 139—140.

подобныя вещи. Но такъ какъ всѣ эти понятія столь просты, что сами по себѣ они не говорятъ о существованіи чего нибудь, то я рѣшилъ, что ихъ и нечего перечислять. «Но это значитъ, замѣчаетъ Джоберти, что *cogito* Декарта *не* есть, по его же собственному сужденію, *основная* истина, что философія его не есть первая наука, что его *начала* не суть начала и что его методическое сомнѣніе—не универсально и не охватываетъ всего содержанія мысли». «Еще яснѣ невольная зависимость Декарта отъ чуждыхъ его философіи идей заключается въ понятіи *естественнаго свѣта*, которымъ обосновываются достовѣрность правильнаго функціонированія разума. Ибо это понятіе не выводимо изъ основаначала Декарта, оно само его обосновываетъ и, взятое въ абсолютной формѣ, говоритъ о безусловномъ первенствѣ Сущаго надъ существующимъ и принципа онтологическаго надъ принципомъ психологическимъ»¹⁾. Но Декартъ этого нисколько не признаетъ. Онъ беретъ случайный фактъ *я есмь* и на немъ хочетъ строить науку о Сущемъ. Онъ забываетъ, что «кто исходитъ изъ факта, тотъ не можетъ добраться до истины, ибо фактъ относителенъ и случаенъ, истина же въ своей основѣ необходима и безусловна»²⁾.

«Врожденныя идеи Декарта совершенно отличны отъ идей Платона. Первые суть понятія, напечатлѣнныя въ душѣ, и изъ нихъ нельзя извлечь логически ничего объективнаго, тогда какъ идеи Платона находятся внѣ души и существуютъ въ высочайшей степени объективно и абсолютно. Первые могутъ быть названы врожденными лишь по отношенію къ намъ, и ихъ лучше было бы назвать сорожденными съ нами; тогда какъ идеи Платона врождены сами себѣ. Декартъ такимъ образомъ не только отбросилъ философію на много вѣковъ назадъ, но и низвелъ ее на уровень болѣе низкій, чѣмъ тотъ, на которомъ она стояла въ языческія времена италогреческой и индусской философіи»³⁾. Произошло это отъ того, что Декартъ трактуетъ идеи психологически. Его, какъ и всѣхъ психологистовъ, вводитъ въ заблужденіе то, что «предметъ психологіи и предметъ онтологіи сходятся въ томъ, что оба они не матеріальны;—но этимъ сходство и ограничивается и въ остальномъ они рѣшительно не

¹⁾ II, 145—146.

²⁾ I, 61.

³⁾ II, 42.

похожи другъ на друга. Ибо если идеальное—нематериально, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что оно находится въ насъ, составляя часть нашего сознанія и помѣщается скорѣе въ нашемъ существѣ, чѣмъ въ какой-либо иной части сотвореннаго міра»¹⁾. Къ психологіи Джоберти питаютъ величайшее почтеніе: это прекрасная дисциплина, особенно если ее разсматривать, какъ науку пропедевтическую и подготовляющую къ философіи, но быть основой и исходнымъ пунктомъ послѣдней она никакъ не можетъ. Переоцѣнкой психологіи и возведеніемъ ея на первое мѣсто извращается не только философія, но и сама психологія. Зависимость психологіи отъ философіи дѣлаетъ психологію подлинно философскою дисциплиной, способной давать настоящее объясненіе фактамъ душевной жизни и возводитъ ихъ къ онтологическимъ корнямъ и къ субстанціальному единству; обратное же поставленіе въ зависимость философіи отъ психологіи дезорганизуеъ и психологію, лишая ее всякаго философскаго значенія и ограничивая ее эмпирическимъ накопленіемъ непонятныхъ и непоставленныхъ въ связь фактовъ душевной жизни. Словомъ, психологизмъ одновременно губить и философію и психологію²⁾.

Если предыдущими соображеніями доказывается, что Декартъ исходитъ изъ случайнаго факта непосредственно даннаго существованія, и тѣмъ самымъ первый вступаетъ на опасный путь психологизма, то ученіемъ о Богѣ онъ окончательно утверждается въ своемъ психологизмѣ, ибо *Сущее становится вторымъ моментомъ его философіи* и первенство Сущаго сознательно и опредѣленно устраняется тѣмъ, что существованіе Бога получаетъ аргументативный характеръ и выводится изъ достовѣрности перваго принципа.

«Установивъ, что сознаніе собственной мысли есть первая истина и основа всякой достовѣрности, Декартъ, говоря о Богѣ, утверждаетъ, что всякая истинность и всякая достовѣрность зависитъ отъ правдивости Божественной природы. Такимъ образомъ онъ выводитъ законность идеи Бога изъ нашего сознанія, а цѣлность и правдивость нашего сознанія изъ идеи Бога». «И школьникъ долженъ былъ бы устыдиться такого очевиднаго

1) II, 58.

2) II, 57; Errori I, 171; 57; 54—55.

порочнаго круга» ¹⁾). Чтобы прикрыть этотъ кругъ, Декартъ прибѣгаетъ къ «дѣтскимъ дистинкціямъ» между заключеніями и принципами, и говоритъ, что лишь вторые получаютъ достовѣрность отъ существованія Бога. «Но какъ же согласить это различіе со всѣми тѣми мѣстами, гдѣ Декартъ говоритъ, что мы не можемъ удостовѣриться въ вещахъ наиболѣе достовѣрныхъ и даже просто ни въ чемъ безъ идеи правдивости Бога и при этомъ не дѣлаетъ различія между аксіомами и доказательствами и даже утверждаетъ, что Богъ по своему произволу могъ бы измѣнить и математическія и метафизическія аксіомы» ²⁾). Кромѣ того, говоря о Богѣ, особенно въ отвѣтахъ на *Возраженія* Декарту приходится признать *непостижимость* Бога. Мерсенну и Картеру онъ признается, что не все въ Богѣ постижимо, что мы не постигаемъ всего того, что Богомъ постигается въ себѣ самомъ. Но откуда же Декартъ можетъ знать, что его представленіе о Богѣ *неполно* и что въ Богѣ есть нѣчто непостижимое? Нельзя о непостижимомъ и темномъ въ идеѣ Бога знать раздѣльно и ясно; слѣдовательно, Декартъ вынужденъ допустить существованіе такихъ истинъ, неясныхъ и нераздѣльныхъ, которыя превосходятъ всѣ наши способности, но тогда падаетъ принципъ ясности и раздѣльности, считаемый имъ за нѣчто неотъемлемое и безусловное въ философскомъ изслѣдованіи. Этотъ принципъ обусловилъ всю архитектонику Декартовой системы и противологическій порядокъ ея основныхъ положеній: сомнѣніе, мысль, Богъ, міръ. Если возможны истины «неясныя», тогда признаніе Сущаго вторымъ и зависимымъ моментомъ философіи представляется необоснованнымъ даже съ точки зрѣнія взглядовъ самого Декарта ³⁾).

V.

Система Декарта была первой попыткой утвердить психологизмъ въ области философіи. Несмотря на внутреннія противорѣчія и на обиліе глубокихъ фактовъ, философія Декарта становится господствующимъ фактомъ въ умственной жизни Европы. Отъ нея зависитъ все дальнѣйшее философское строи-

¹⁾ II, 41.

²⁾ II, 152—153.

³⁾ I, 140—141.

тельство; она порождает обширное и, по мнѣнію Джоверти, уродливое потомство.

«Локкъ, Кондильякъ, Дидро, со всѣми своими продолжателями, суть законныя дѣтища Декарта» ¹⁾. Картезианство, исходящее изъ сознанія, помѣщаетъ основы науки въ феноменѣ внутренняго чувства. Но «такъ какъ всякая система, выводящая познаніе изъ чувствъ называется сенсуализмомъ, то Декартъ долженъ считаться истиннымъ родоначальникомъ новаго психологистическаго сенсуализма». «Не важно, что послѣдователи Локка останавливаются лишь на одномъ ощущеніи, а не на внутреннемъ чувствѣ, ибо то и другое одинаково относится къ формамъ чувствительности, лишеннымъ абсолютной объективности. И въ утвержденіи подобныхъ формъ, какъ основы всякаго знанія, и состоитъ существенный тезисъ сенсуализма ²⁾. Но эти психологистическія допущенія «съ необходимостью приводятъ къ отрицанію всякой реальности какъ матеріальной, такъ и душевной». «Сенсуализмъ, очищенный отъ противорѣчій своихъ первыхъ сторонниковъ приводится къ настоящимъ слѣдствіямъ суровой логики Дэвида Юма и, превращаясь въ субъективную игру духа, отвергнувшаго всякую реальность и принужденно забавляющагося лишь одними видимостями, становится настоящимъ скептицизмомъ, этимъ неизбѣжнымъ концомъ всякаго ученія, полагающаго въ самосознаніи отдѣльной души начало знанія». Впрочемъ, скептическія слѣдствія получаютъ изъ картезианства не только вслѣдствіе «суровой логики» Юма и не только на англійской почвѣ. Вѣдь и вся французская философія энциклопедистовъ, продолжая основныя тенденціи картезианства замыкается въ познаніе одной лишь чувственной и осязательной стороны дѣйствительности и потому «могла породить въ концѣ концовъ лишь ту гипотетическую науку феноменовъ, которою и исчерпывается вся доктрина восемнадцатаго вѣка» ³⁾.

Единственнымъ исключеніемъ изъ общаго порабошенія психологистическимъ принципомъ Декарта, является Мальбраншъ. Джоверти считаетъ его первымъ метафизикомъ и первымъ философомъ Франціи. Въ немъ заключено какъ бы два человѣка, ученикъ и учитель, картезианецъ и создатель собственной философ-

¹⁾ I, 60.

²⁾ II, 43.

³⁾ I, 61.

ской системы. «Къ счастью, главныя части системы Мальбранша созданы вторымъ, а не первымъ. То, что создаетъ Мальбраншу прочное имя въ анналахъ науки— есть теорія идеальнаго видѣнія, рѣшительно противорѣчащая картезіанскимъ догматамъ. Этимъ ученіемъ Мальбраншъ завоевываетъ мѣсто продолжателя истинной, онтологической науки и чрезъ Бонавентуру, Августина и неоплатониковъ восходитъ къ Платону»¹⁾. Мальбраншъ картезіанствуетъ лишь въ частностяхъ, въ принципахъ же своей философіи, въ ея основномъ духѣ онъ рѣшительно преодолеваетъ Декарта. Излагая начальные моменты философіи, Мальбраншъ говоритъ: «Небытіе не обладаетъ никакими свойствами. Я мыслю, значитъ я существую». Онъ обращаетъ такимъ образомъ въ силлогизмъ то, что Декартъ во что бы то ни стало хотѣлъ считать первичнымъ и непосредственнымъ фактомъ. «Положеніе: небытіе не обладаетъ никакими свойствами равнозначно положенію *Сущее есть*. Это положеніе ставится во главу психологическаго процесса согласно съ ученіемъ Мальбранша о первенствѣ и универсальности идеи Сушаго»²⁾. Этимъ самымъ методологически обосновывается онтологизмъ. Идея Сушаго для Мальбранша принадлежитъ къ составу самаго Сушаго. Это-то и вызываетъ критику *психологиста* Розмини. «Единственно, что можно поставить на видъ Мальбраншу и его послѣдователямъ, это отсутствіе точнаго различенія между идеей Сушаго, какъ она дана въ интуиціи и идеей Сушаго, какъ дана она въ рефлексіи—и частое смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ понятій. Изъ этого недостатка произошло то, что Мальбраншъ не вполне правильно характеризуетъ основныя черты Идеи, какъ предмета непосредственной интуиціи и переноситъ на нее иногда черты отраженнаго въ рефлексіи понятія»³⁾. Однимъ изъ продолжателей доктрины о видѣніи вещей въ Богѣ былъ итальянецъ Джердиль, и ужъ это одно обстоятельство заставляетъ Джоберти всегда съ почтеніемъ говорить о Джердиль, какъ объ одномъ изъ очень немногихъ мыслителей, черезъ котораго проходитъ нить истиннаго философскаго преданія. На французской почвѣ мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ блестящихъ писателей: Арно, Боссюэта, Фенелона, Николая, Паскаля, не искусившихся карте-

1) I, 61.

2) I, 143.

3) II, 196.

зіанствомъ и оставшихся вѣрными церковному онтологизму, но эти писатели имѣютъ мало отношенія къ философіи, и философскаго преодоленія картезіанскаго психологизма мы у нихъ не находимъ.

Нѣсколько особнякомъ стоитъ Спиноза: «Посреди чудовищныхъ крайностей, онъ высказываетъ рѣдкую глубину философскаго дарованія и опредѣленно утверждаетъ, что истинность понятій разума зависитъ отъ порядка философствованія и что порядокъ этотъ долженъ быть онтологическимъ» ¹⁾. Зависимость отъ Декарта и отъ его метода портитъ философію Спинозы и превращаетъ онтологически задуманную систему въ психологическій пантеизмъ. Джоберти увѣренъ въ нерасторжимой связи между психологизмомъ и пантеизмомъ, и эту связь онъ доказываетъ не на примѣрѣ Спинозы, а въ полемическомъ сочиненіи противъ Розмини. Но и по поводу Спинозы онъ вскользь набрасываетъ свою мысль: «Спиноза и другіе лишь по видимости оставили картезіанскій методъ и стали исходить изъ безконечной субстанціи, чтобы объяснить двойной рядъ реального и идеального. Говорю *по видимости*, ибо субстанція Спинозы... не есть чистая Идея; она есть идея смѣшанная изъ элементовъ психологическихъ или лучше сказать оно есть понятіе, абстрактъ, фантазма, съ примѣсю элементовъ идеальныхъ или какой-то противорѣчивый синтезъ чувственного съ умопостигаемымъ, — и посему все это не выходитъ за предѣлы картезіанскаго принципа» ²⁾.

VI.

Если французская философія, развиваясь въ странѣ католической, въ лицѣ Декарта и большинства его послѣдователей, явилась тѣмъ не менѣ провозглашеніемъ протестантскаго психологизма, то философія нѣмецкая, несмотря на то, что главными дѣятелями ея были протестанты, является по самому глубокому мотиву своему правда тщетнымъ, но все же чрезвычайно ярко выраженнымъ *стремленіемъ возстановить утерянную въ психологизмъ Идею и добратся до подлиннаго онтологизма* ³⁾.

Это объясняется прежде всего тѣмъ, что національный харак-

1) II, 127.

2) II, 47.

3) II, 36.

теръ германской расы отличается высокими чертами: глубоко-мыслиемъ, практическимъ идеализмомъ, искреннею религіозностью. «Можно даже сказать, что нѣмцы въ настоящее время единственный народъ въ Европѣ, умѣющій изслѣдовать и не забывшій той привычки къ труднымъ умственнымъ напряженіямъ, которая нѣсколько вѣковъ тому назадъ была свойственна всѣмъ народамъ Европы» ¹⁾. Впрочемъ, эта высокая оцѣнка нѣмецкаго характера имѣетъ въ виду главнымъ образомъ Лейбница. Лейбницъ въ нѣмецкой философіи такое же блестящее и одинокое исключеніе для Джоберти, какъ во французской философіи Мальбраншъ. Въ своемъ умозрѣніи Лейбницъ католиченъ, несмотря на то, что по вѣроисповѣданію онъ протестантъ ²⁾.

«Нѣмецкіе философы, имѣя въ протестантскихъ доктринахъ инструментъ гибкій и послушный порывамъ умозрительнаго духа, не должны были нападать прямо на религіозный принципъ, который сохранялъ для нихъ къ тому же всегдашнюю и непобѣдимую привлекательность. И хотя вслѣдствіе извращенія догматовъ Откровенія и вслѣдствіе критическаго метода полученнаго отъ протестантизма, а также вслѣдствіе психологистическаго принципа философствованія, взятаго у Декарта и совершенно противнаго истинному идеальному порядку знанія,—нѣмцы извратили многія истины разума, тѣмъ не менѣе у нихъ всегда оставалась часть истинъ нетронутой, благодаря глубокой традиціи и установившимся привычкамъ, и они воздѣлывали эту оставшуюся часть съ невыразимою любовью». «Среди самыхъ плачевныхъ заблужденій, они сохраняютъ благородную силу мышленія, по сравненію съ коей французскіе софисты кажутся дѣтьми или слабоумными старцами». «Германская философія, корректируя процессъ своего изслѣдованія традиционными догматами, сохранила въ себѣ тѣнь религіи, которая проникла всѣ ея части и на нѣкоторое время наполнила ее жизнью» ³⁾.

Уже изъ послѣднихъ словъ видно, что Джоберти признаетъ всего лишь *тѣнь* онтологичности, сохраненной въ германской мысли. Подчеркиваніе идеальнаго характера нѣмецкой философіи у него связано съ полемическимъ моментомъ. Онъ хвалитъ и одобряетъ нѣмецкую философію лишь по сравненію съ фран-

¹⁾ I, 26; 59.

²⁾ I, 26.

³⁾ I, 62.

пузской и для того, чтобы кольнуть и унижить ненавистное ему французское картезіанство. Когда же онъ начинаетъ разсматривать ее по существу, то тонъ его становится почти столь же суровымъ и рѣшительнымъ, какъ и при сужденіи о философіи Декарта. Онъ указываетъ и особенно подчеркиваетъ, что не смотря на благіе порывы и на самыя лучшія намѣренія, нѣмецкая философія не въ силахъ преодолѣть психологизмъ, и великое движеніе нѣмецкой мысли отъ Канта къ Гегелю есть повтореніе въ какихъ то новыхъ и огромныхъ измѣреніяхъ но все же стараго картезіанскаго круга: отъ психологизма въ основныхъ принципахъ къ мечтательному пантеизму въ окончательныхъ линіяхъ системы.

По мнѣнію Джоберти, Кантъ, не смотря на все свое глубоко-мысліе и не смотря на несоизмѣримость его генія съ легкомысленнымъ геніемъ основателя новой философіи есть продолжатель дѣла Декарта: «Кантіанство есть не что иное, какъ картезіанство, доведенное до совершенства» ¹⁾. «Съ рѣдкою философскою глубиною, достойною лучшаго примѣненія, Кантъ въ Германіи сдѣлалъ то, что пытался сдѣлать Декартъ съ невѣроятнымъ легкомысліемъ во Франціи» ²⁾. «Въ Критикѣ чистаго разума, гдѣ Кантъ слѣдуетъ картезіанскому методу, психологія уничтожаетъ онтологію». «Правда, паралогизмы Канта достойны великаго мыслителя и вовсе не такъ элементарны, какъ ошибки Декарта» ³⁾. И все же Кантъ «всего лишь величайшій психологъ. Его теоретическое ученіе въ корнѣ испорчено и даже, если говорить строго, это даже и не система» ⁴⁾. Прямо о Кантѣ Джоберти говоритъ сравнительно мало. Но объ основномъ началѣ Кантовой философіи Джоберти говоритъ очень много въ своемъ спорѣ съ Розмини. Ученіе Розмини о возможномъ сущемъ Джоберти считаетъ, и съ полнымъ основаніемъ, существенно тождественнымъ съ основаначалами Кантовой философіи. И потому его подробный анализъ ученія о возможномъ сущемъ, изложенный нами въ другомъ мѣстѣ ⁵⁾, есть анализъ философіи Канта. И общій результатъ этого анализа сводится къ тому, что въ

1) I, 26, II, 47.

2) I, 62.

3) I, 63.

4) I, 27.

5) *Розмини и его теорія знанія*. стр. 163—220.

философіи Канта, какъ и въ ученіи о возможномъ сущемъ Розмине, дается лишь новое углубленіе и новое обоснованіе психологическаго принципа, но отнюдь не его преодоленіе. Поэтому по сравненію съ Декартомъ Канта и Розмине можно назвать лишь большими и болѣе принципиальными психологистами.

Остатки онтологизма Джоберти видитъ лишь въ моральномъ ученіи Канта. «Антиноміи теоретическаго разума нашли поправку въ категорическомъ императивѣ, въ коемъ подъ формой морали возстановляется Идея, только что разрушенная, и этимъ открывается дорога Фихте, онтологическіе доктрины котораго связываются скорѣе съ практическимъ, чѣмъ съ теоретическимъ разумомъ его предшественника» ¹⁾. Впрочемъ, эти остатки онтологизма не спасли послѣ-Кантовскую нѣмецкую мысль отъ рокового вовлеченія въ неизбѣжныя слѣдствія изъ психологизма въ пантеизмъ. И какъ картезіанство съ необходимостью порождаетъ Спинозу, такъ кантіанство фатально порождаетъ пантеистическія доктрины Фихте, Шеллинга, Гегеля. «Нѣмецкіе пантеисты основываютъ обыкновенно свои системы на идеѣ абсолютнаго. Но ихъ абсолютное есть compositum изъ Сущаго и существующаго. Поэтому онтологизмъ этихъ мыслителей совершенно мнимый—и въ существѣ таитъ доктрину противоположную. Фихте, Шеллингъ и Гегель (Джоберти могъ лишь знать Шеллинга перваго періода) настоящіе психологисты и ихъ абсолютное, ихъ идея, которыя развиваются и расчлениются,—складываются изъ элементовъ внутренно-или внѣшне-чувственныхъ, какъ протяженное и мыслящее бытіе Спинозы, отличаясь отъ него лишь тѣмъ, что у нѣмецкихъ философовъ мѣсто идеи субстанции занимаетъ идея силы или причины. Правда, въ ихъ абсолютномъ какомъ-то образомъ сохраняется и Идея, но такъ какъ Идея сливается у нихъ съ понятіемъ существующаго, которое ее разрушаетъ—получается внутреннее противорѣчіе, разрастающееся отъ первыхъ принциповъ до самыхъ послѣднихъ слѣдствій и отнимающее у названныхъ системъ, какъ бы ни были искусны ихъ создатели, подлинно научное значеніе» ²⁾. «Вы, обращаетесь Джоберти къ нѣмецкимъ мыслителямъ, представляете абсолютное, какъ мысль вашей мысли и приписываете ему то,

¹⁾ I, 62.

²⁾ II, 115.

что содержится въ вашемъ собственномъ духѣ. Но въ такомъ случаѣ вы создаете Бога по образу вашему, и вы не должно относитесь къ несотворенной природѣ: ваше абсолютное есть не что иное какъ амплификація относительнаго» ¹⁾.

Благодаря этой подмѣнѣ истиннаго Сущаго расширеннымъ и абсолютизированнымъ образомъ существующаго, нѣмецкій пантеизмъ представляется Джоберти одной изъ самыхъ опасныхъ формъ психологизма, съ коей нужно бороться самымъ энергичнымъ образомъ. «У христіанства нѣтъ врага болѣе ужаснаго, чѣмъ новый нѣмецкій идеализмъ. Нѣмецкія школы, популярныя во всей Германіи, съ необыкновеннымъ искусствомъ борются съ христіанствомъ, дѣлая все возможное, чтобы уничтожить его и кажется весь цивилизованный міръ хотятъ вернуть къ язычеству для того, чтобы отомстить за древнее пораженіе культа Одина. Можно сказать, почитаніе Одина возрождается въ современной Германіи подъ маской философіи и критики и тотъ пантеизмъ, который господствовалъ въ началѣ въ грубыхъ формахъ скандинавской мифологіи, теперь восстанавливается въ привлекательныхъ культурныхъ формахъ науки и философіи» ²⁾.

Этимъ кончается критика новой философіи у Джоберти. Есть у него еще характеристики англійской и итальянской философіи, но онѣ не прибавляютъ чего-нибудь существеннаго къ сказанному. Онѣ хвалятъ умѣренный духъ англійскихъ мыслителей и съ большимъ одобреніемъ отзываются о томъ, что англичане съ величайшимъ упорствомъ держатся за дѣйствительность, за опытъ. И въ то же время въ Англии нѣтъ ни одного мыслителя, который бы сумѣлъ возвыситься до постиженія Идеи. Будь Беркли католикомъ, онѣ сталъ бы англійскимъ Мальбраншемъ, и Англія могла-бы гордиться хоть одной онтологической системой; но этого не случилось ³⁾. Англійская философія занимаетъ среднее мѣсто между поверхностною французскою философіей и глубокомысленной нѣмецкой, но эта середина скорѣе психологическая, чѣмъ діалектическая. Болѣе синтетическимъ характе-

¹⁾ II, 117.

²⁾ Errori, I, XVI.

³⁾ I, 65—66.

ромъ обладаетъ мысль итальянская. Имѣстѣ съ французской мыслью она любитъ феномены и непосредственно данную дѣйствительность и владѣетъ искусствомъ рѣзко очерчивать контуры въ наблюдаемыхъ явленіяхъ. Она разнится отъ французской мысли тѣмъ, что французы для ясности не останавливаются передъ искусственнымъ рисункомъ, итальянцы же въ своемъ отношеніи къ явленіямъ «скульптурны» и охватываютъ ихъ во многихъ измѣреніяхъ. Съ нѣмецкою же мыслью итальянскую мысль сближаетъ любовь къ глубинѣ, къ ноумену, къ сущности, хотя при этомъ итальянцы трезво отвертываются отъ фантастическаго смѣшенія объективной Идеи и субъективныхъ понятій и даютъ яркіе примѣры вполнѣ онтологической мысли въ Ансельмѣ, Бонавентурѣ, Джердилѣ, Вико. Послѣдняго Джоберти какъ бы впервые открываетъ и оцѣниваетъ какъ одного изъ величайшихъ философовъ. Послѣ него изученіе Вико становится одной изъ любимѣйшихъ темъ итальянской историко-философской литературы.

Въ мою задачу не входитъ критика Джобертіанской схемы исторіи новой философіи. Въ ней есть замѣтные недостатки, но въ то же время и безспорныя достоинства. Въ ея основу положенъ глубокой философскій принципъ, который имѣетъ живое значеніе и въ настоящее время. Что критика Джоберти въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ должна быть замѣнена болѣе детальнымъ и пристальнымъ изслѣдованіемъ, въ этомъ едва ли можетъ быть какое-нибудь сомнѣніе. Но также несомнѣнно и то, что несмотря на фрагментарный, почти афористическій характеръ, она проникнута чрезвычайно оригинальнымъ и единымъ замысломъ и въ этомъ замыслѣ есть настоящее изслѣдованіе — *εἰρησ* — достойное глубокаго вниманія, и есть вопросы, на которые до сихъ поръ отвѣта не получено.

В. Эрнь.

По поводу новаго труда С. А. Алексѣева (Аскольдова) „Мысль и Дѣйствительность“.

С. А. Алексѣевъ (Аскольдовъ) не является начинающимъ философомъ: это крупный мыслитель съ извѣстнымъ именемъ и съ упроченной философской репутаціей. Въ цѣломъ рядѣ произведеній и статей онъ успѣлъ уже обрисовать свое своеобразное философское міросозерцаніе и ярко обнаружить особенности своего философскаго таланта. Его новый трудъ «Мысль и Дѣйствительность» представляетъ одно изъ интереснѣйшихъ и важнѣйшихъ его сочиненій. Въ немъ нашли живое и разнообразное выраженіе оригинальность его ума, пронизательность и глубина производимыхъ имъ анализовъ, тонкость и неотразимая убѣдительность критики, смѣлая широта философскихъ замысловъ. Наконецъ, нельзя обойти и ту существенную особенность его новой книги, что въ ней авторъ отказался отъ многихъ прежнихъ взглядовъ и оцѣнокъ и впервые набросалъ совсѣмъ новыя воззрѣнія въ нѣкоторыхъ весьма серьезныхъ пунктахъ. Все это дѣлаетъ сочиненіе С. А. Алексѣева не только очень солиднымъ и дорогимъ вкладомъ въ русскую философскую литературу, но и обезпечиваетъ его работѣ отзывчивое вниманіе всѣхъ, для кого безразличны принципиальные философскіе вопросы.

Мнѣ кажется, я не ошибусь, если скажу, что наиболѣе сильную сторону автора «Мысли и Дѣйствительности» составляетъ выдающийся критическій даръ. Его разборъ столь популярной между представителями философской мысли въ наше время теоріи чистой имманентности человѣческаго познанія превосходитъ и сохраняетъ свое значеніе независимо отъ того, къ какимъ направленіямъ и школамъ принадлежать читатели. Его критика ученій, обращающихъ познаваемый міръ въ неотдѣлимый элементъ или порожденіе нашего сознанія и мышленія, настолько обстоя-

тельна, вдумчива и остроумна, что ее можно было бы признать всецѣло исчерпавшей свою задачу, еслибъ только она была ярче сосредоточена на своихъ основныхъ положеніяхъ, и еслибъ она не терялась иногда въ чрезмѣрныхъ деталяхъ и тонкостяхъ, нѣсколько ослабляющихъ общее впечатлѣніе. Все-таки я думаю, что первая часть книги, уже сама по себѣ взятая, представляетъ большое философское дѣло и большую философскую заслугу, и можно надѣяться, что многихъ чистосердечныхъ и серьезныхъ искателей истины она пробудитъ отъ догматическаго сна трансцендентальнаго идеализма въ его современныхъ формахъ. Однако приходится отмѣтить въ этой критикѣ и важный недостатокъ: я разумю нѣкоторую узость кругозора въ выборѣ оцѣниваемыхъ философскихъ авторитетовъ. Панлогистическій взглядъ на познаніе, превращеніе познаваемой дѣйствительности въ продуктъ или неотдѣлимый предметъ чистой мысли, не составляетъ исключительнаго достоянія современности и не покрывается именами Шуппе, Риккерта, Ласка, Когена, Наторпа, Кассирера и Н. О. Лоссаго. Панлогизмъ возникъ гораздо раньше ихъ и, смѣю думать, въ нѣкоторыя эпохи даже недалекаго прошлаго онъ развивался съ гораздо большею послѣдовательностью и гениальностью;—достаточно назвать Фихте въ его первой системѣ и Гегеля. Наконецъ, такъ называемый имманентный взглядъ на познаніе есть совершенно принципиальная и законченная точка зрѣнія на него. Почему бы ея и не обсудить принципиально, по ея логическому существу, со всѣмъ вниманіемъ и всесторонне разсмотрѣвъ ея неизбѣжныя послѣдствія и ея единственно возможные предпосылки. Этимъ бы авторъ только облегчилъ и уяснилъ свою задачу: ему легче было-бы найтись среди невольной пестроты, а иногда и случайности, индивидуальныхъ формъ, въ которыя облеклась эта принципиальная точка зрѣнія у нашихъ современниковъ, живыхъ или недавно умершихъ. Ему не пришлось бы повторяться или слишкомъ углубляться въ мало говорящія детали и частности. Между тѣмъ С. А. Алексѣевъ не только этого не сдѣлалъ, но настолько сужилъ горизонтъ своего изслѣдованія, что даже на философіи Канта, этого родоначальника разбираемаго движенія, остановился очень мало, ограничившись самыми общими характеристиками и замѣчаніями (стр. 16—24). Даже между современными намъ авторитетами онъ дѣлаетъ выборъ нѣсколько странный; такъ одно изъ самыхъ

первыхъ мѣсть въ его критикѣ занимаетъ Н. О. Лосскій: разсмотрѣнію его воззрѣній посвящается почти цѣлая глава (VI) и въ дальнѣйшемъ изложеніи С. А. возвращается къ нему при малѣйшемъ поводѣ. Я высоко ставлю Н. О. Лосскаго и очень уважаю его, какъ ученаго человѣка и весьма даровитаго мыслителя. Но дѣло идетъ, конечно, не о его личныхъ качествахъ. Я беру собственныя замѣчанія С. А. Алексѣва объ его теоріи «абсолютнаго интуитивизма»: онъ находитъ теорію Н. О. Лосскаго неопредѣленною и необоснованною въ самыхъ важныхъ пунктахъ (стр. 152), признаетъ недозволительною совершаемую имъ передачу рѣшенія существеннѣйшихъ для него вопросовъ экспериментальной психологіи и онтологіи будущаго, безъ всякой попытки съ его собственной стороны какъ-нибудь ихъ рѣшить хотя бы и на почвѣ этихъ наукъ (стр. 153), противорѣчивою (стр. 160), ведущей ко всякимъ несообразностямъ (стр. 163—164), догматичною (стр. 165, 246) и произвольною (стр. 247). Во всѣхъ этихъ приговорахъ я совершенно соглашаюсь съ нимъ. Но у меня является невольное недоумѣніе: если теорія Н. О. Лосскаго такова, зачѣмъ же автору было нужно такъ упорно обращаться къ нему и такъ неутомимо спорить съ нимъ? Я понялъ бы, еслибъ С. А. посвятилъ идеямъ Н. О. Лосскаго нѣсколько страницъ первой части своего труда. Но вѣдь онъ подымаетъ съ нимъ запальчивые споры во второй и третьей части книги, тамъ, гдѣ ведется самостоятельное изслѣдованіе очень серьезныхъ и отвѣтственныхъ вопросовъ. За утонченными опроверженіями мнѣніи Н. О. Лосскаго, С. А. иногда забываетъ детально обосновать свои собственные выводы, нерѣдко въ очень спорныхъ пунктахъ. Характерный тому примѣръ представляетъ VI глава (стр. 150—178). Проблема интуиціи въ его построеніи имѣетъ основоположное значеніе. И вотъ въ главѣ, ей посвященной, онъ отдаетъ опроверженію Н. О. Лосскаго 15 стр., опроверженію Бергсона и Наторпа 5, а изложенію и мотивировкѣ собственныхъ взглядовъ только 7. А вопросъ, особенно въ той постановкѣ, какую даетъ ему С. А. Алексѣвъ, очень сложный и спорный. Можно ли удивляться, что черезъ это въ его собственныхъ взглядахъ остается много недосказаннаго, неяснаго, а иногда и голословнаго?

Другой недостатокъ критики С. А. Алексѣва я указалъ бы въ нѣкоторой неустойчивости употребляемыхъ имъ терминовъ,

которые оказываются однако критеріями для разсматриваемыхъ имъ направлений. Напримѣръ, имманентный взглядъ на познаніе онъ отождествляетъ съ позитивизмомъ, трансцендентный взглядъ на него,—признающій существованіе вещей, независимыхъ отъ нашего сознанія и пониманія,—съ метафизическимъ воззрѣніемъ на него. До извѣстной степени это можно допустить, особенно если имѣть въ виду современныхъ представителей имманентизма, которые всѣ сходятся въ отрицательномъ отношеніи къ метафизикѣ. Но уже гораздо болѣе сомнительнымъ представляется дальнѣйшее поясненіе, которое онъ дѣлаетъ на стр. 109: «позитивизмъ и метафизика есть лишь варіація стараго противоположенія науки и теологіи, гуманизма и теодицеи». А нѣсколько раньше на стр. 108, говорится: «что» эти призраки» (метафизическія идеи) опять таки есть нѣчто вполне опредѣленное, а именно философія религіи, понятая, какъ метафизическое богословіе,—это тоже должно быть ясно, если отвлечься отъ второстепенныхъ деталей и всмотрѣться въ основныя русла человѣческой исторіи».

Трудно было болѣе рѣшительно отождествить метафизику съ теологизмомъ и положительнымъ религіознымъ міросозерцаніемъ, а позитивизмъ съ ихъ непремѣннымъ отрицаніемъ. Странно, что С. А. не замѣтилъ, что этимъ вносится совсѣмъ новый смыслъ въ обычные и давно устоявшіеся термины, и что такое нововведеніе должно повлечь за собою едва ли зачѣмъ нужную пертурбацию въ философскій языкъ. Развѣ нельзя говорить о позитивизмѣ въ теологіи, и развѣ, съ другой стороны, античный атомизмъ, въ абсолютномъ смыслѣ понятый механическій натурализмъ, спинозизмъ, первоначальное фихтеанство, панлогизмъ Гегеля не метафизическія системы? Развѣ метафизическія системы (въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова) въ новой Европѣ на добрую двѣ трети не находятся въ самомъ явномъ столкновеніи съ теологическими догмами и съ положительными религіозными вѣрованіями? Конечно, никому нельзя запретить употреблять слова, какъ ему угодно. Но что же выиграютъ читатели книги, если назвать позитивистами: Ксенофана, Аристотеля, Спинозу, Гегеля, Шопенгауэра, и провозгласить метафизиками чистой воды Локка, Берклея, шотландскихъ философовъ въ родѣ Рида и Освальда, Якоби, Гамана, Джемса и имъ подобныхъ? Я не знаю, сумѣютъ ли читатели въ такихъ обстоятельствахъ все время удерживать

въ памяти изобрѣтенное С. А. новое значеніе старыхъ и знакомыхъ словъ,—я знаю только одно, что самъ авторъ этого не сумѣлъ. Уже на стр. 109 онъ называетъ Спинозу «явнымъ метафизикомъ», а на стр. 168 прямо опредѣляетъ метафизику, какъ знаніе о дѣйствительности, какова она внѣ человѣческой мысли. Мнѣ кажется, въ этомъ опредѣленіи онъ совершенно правъ: понятіе метафизики въ его обычномъ значеніи очень тѣсно сближается съ понятіемъ онтологіи. Но при чемъ же тутъ отождествленіе всякой метафизики съ теологическимъ міросозерцаніемъ? Развѣ грубый матеріалистъ, полагающій, что абсолютная матерія совершенно независима отъ его мысли и существовала раньше, чѣмъ какая-нибудь мысль возникла, не является убѣжденнымъ метафизикомъ, хотя онъ при этомъ отрицаетъ Бога самымъ рѣшительнымъ образомъ?

Все-таки я долженъ повторить, что критическая часть труда С. А. Алексѣва, несмотря на нѣкоторые недочеты, очень сильна и очень содержательна. Болѣе слабою мнѣ представляется положительная часть его изслѣдованія. По отношенію къ ней я выдвинулъ бы упрекъ въ нѣкоторомъ отсутствіи экономіи вниманія при рѣшеніи обсуждаемыхъ вопросовъ и даже въ невыдержанности плана. Книга г. Алексѣва напоминаетъ мнѣ прекрасное, удобно устроенное помѣщеніе, въ которое поставили много предметовъ роскоши, но куда не успѣли внести предметовъ первой необходимости. Я боюсь, что самое заглавіе нѣсколько расходится съ содержаніемъ сочиненія. Книга носить названіе: «Мысль и дѣйствительность». Изъ нея, въ самомъ дѣлѣ, можно довольно опредѣленно видѣть, какъ авторъ смотритъ на *дѣйствительность*. Хотя специально онъ только рассматриваетъ вопросъ о дѣйствительности внутренняго и внѣшняго опыта, но все же даетъ изложеніе (правда, только изложеніе, безъ подробной мотивировки, которой нельзя было и требовать въ виду гносеологическаго характера задачи) основъ своего метафизическаго міросозерцанія. Онъ учитъ, что всѣ вещи состоятъ изъ матеріи и формы (стр. 281) и что даже Богъ не представляетъ изъ этого исключенія (стр. 284); матерія есть начало единства въ вещахъ (стр. 284); въ формѣ источникъ ихъ множественности и опредѣленности; духъ есть форма по преимуществу, тѣло есть матерія по преимуществу (стр. 283); матерія есть слѣпая, никуда не направленная мощь (стр. 281), не различимая въ своей сплош-

ности, (284) — напротивъ, духъ есть зрячее безсиліе, дающее цѣль и планъ дѣйствія для этой силы (стр. 283). Онтологическимъ понятіемъ, лежащимъ въ основѣ постиженія дѣйствительности, является понятіе *субстанции*: въ немъ функція формы и функція матерія соединены между собою (стр. 286).

Все это интересно и оригинально своимъ разногласіемъ съ родоначальникомъ ученія о матеріи и формѣ Аристотелемъ, хотя далеко не всегда ясно. Что разумѣетъ авторъ книги подъ дѣйствительностью, все-таки видно. Въ менѣе благоприятномъ положеніи находится вопросъ о природѣ человѣческой мысли. Ему посвящаются только двѣ послѣднія главы, но и онѣ чрезмѣрно загромождены критикой чужихъ мнѣній (Гуссерля и Лоссаго) (XIV гл.) и обширной экскурсіей въ сторону частнаго вопроса объ условіяхъ достовѣрности математическихъ наукъ (XIII гл.). Вслѣдствіе этого рѣшеніе самаго основного вопроса, который, по содержанію темы изслѣдованія, долженъ былъ бы привлечь все вниманіе автора и стать на первый планъ, — вопроса о природѣ мысли въ ея общей познавательной дѣятельности и объ ея коренныхъ внутреннихъ свойствахъ, — оказывается едва намѣченнымъ, хотя, долженъ согласиться, намѣченнымъ интересно. Но что все-таки въ этомъ направленіи С. А. Алексѣевъ далъ гораздо меньше, чѣмъ можно было ожидать, наилучшимъ тому свидѣтельствомъ служить трудность для читателя рѣшить для себя вопросъ: съ кѣмъ онъ имѣетъ дѣло въ лицѣ автора книги, — съ *концептуалистомъ* или съ *номиналистомъ*? Между тѣмъ, въ различіи этихъ двухъ направленій заключается довольно существенное мѣрило для характеристики любого толкованія процессовъ разума. Самъ себя С. А. считаетъ концептуалистомъ, но нельзя не замѣтить, что его концептуализмъ, поскольку дѣло идетъ объ оцѣнкѣ основъ и окончательныхъ задачъ человѣческаго знанія, подозрительно близко напоминаетъ номинализмъ. Начать съ того, что самая *репрезентативность* знанія (т.-е. его стремленіе быть воспроизведеніемъ или отраженіемъ дѣйствительности внѣ мысли), довольно явственно отождествляется у автора съ тенденціей къ переводу общихъ понятій и общихъ логическихъ отношеній на языкъ конкретныхъ представленій. Отвлеченныя понятія и принципы для г. Алексѣева только *путь* и *средство* для достиженія *представляемаго*; отвлеченное пониманіе есть нѣчто по существу вспомогательное,

только окольный подход, — въ лучшемъ случаѣ — зародышъ, эмбрионъ воспроизведенія чувственныхъ воспріятій. Можно привести много цитатъ, выражающихъ эту мысль. Уже во введеніи (стр. 13) говорится: «Въ общемъ едва ли можно оспаривать, что въ указанныхъ областяхъ познаніе и знаніе имѣютъ въ той или иной мѣрѣ *репрезентативный* характеръ. Въ немъ всегда *представляется* что-либо въ данный моментъ или вообще недоступное для человѣческаго воспріятія». «Съ приобрѣтеніемъ этихъ (логическихъ) свойствъ научно знаніе все болѣе и болѣе теряетъ свою репрезентативность и превращается наконецъ въ схемы логическихъ отношеній, не включающихъ почти ничего такого, что могло бы быть воспринимаемо и представляемо... Однако... оно (знаніе) по существу представляетъ лишь *путь и средство*, для достиженія тѣхъ же самыхъ результатовъ воспроизведенія того или иного не даннаго или не могущаго быть даннымъ въ обычныхъ эмпирическихъ условіяхъ конкретнаго опыта, т. е. опять таки чего-либо воспринимаемаго или представляемаго». Стр. 14: «Въ общемъ и цѣломъ познаніе, при всей отвлеченности и сверхэмпиричности нѣкоторыхъ своихъ моментовъ, обращено всегда къ полнокровному опыту жизни, ему служить и ради него возникаетъ»... «Оно мирится съ отвлеченнымъ пониманіемъ лишь какъ съ неизбежностью и прибѣгаетъ къ нему какъ къ чему-то лишь вспомогательному». Стр. 361: «Общее представленіе «человѣкъ» — это нѣкоторый *живой рисунокъ* внутри сознанія, который можетъ ежесекундно перевоплотиться во множество индивидуализированныхъ представленій «этихъ» людей». — «Отвлеченныя понятія — это планы, чертежи, схемы, иногда лишь значки дѣйствительности. Что въ индивидуальномъ сознаніи можетъ возникнуть такой чертежъ, изображающій основныя черты какой-нибудь одной или многихъ формъ, это не болѣе удивительно, какъ то, что мы такой чертежъ рисуемъ на бумагѣ». Стр. 362: «Понятія — это организмы, порождающіе постоянныя конкретизаціи и индивидуализаціи своей природы въ представленіяхъ». Характерно, какъ С. А. Алексѣевъ при этомъ говоритъ о процессахъ абстракціи (стр. 363, 364): «Если мы можемъ нарисовать чертежи дома и схему человѣка, то почему же нельзя нарисовать чертежъ крыши, стѣны или одной колонны, изобразить одну лишь мускулатуру руки и т. п.? Абстракціи и представляютъ собою такія общности усѣченныхъ частей, при-

знаковъ и свойствъ».—Въ какое бы царство бытія или небытія ни помѣсигь эти предметы, но именно абстракціи заставляютъ отнести туда кромѣ полныхъ идейныхъ организмовъ „человѣчности“, „растенія“ и т. п. и такія усѣченности, какъ «руки», „мускулы“, „зеленость“, „сѣрость“, „неряшливость“, „неудача“ и т. п.“. Я не знаю, какой бы номиналистъ не подписался подъ этими разсужденіями?

А между тѣмъ г. Алексѣевъ очень колеблется. Онъ чувствуетъ, что такое рѣшеніе выходитъ слишкомъ прямолинейнымъ. Онъ дѣлаетъ самъ себѣ очень серьезное возраженіе (стр. 14). «Почти всякая наука имѣетъ въ своемъ составѣ нѣчто, что въ одно и то-же время имѣетъ и самостоятельную цѣнность конечнаго результата, и является столь чистой мыслью, которой въ сферѣ воспринимаемаго и представляемаго не можетъ быть найдено никакого эквивалента». Онъ на него отвѣчаетъ: «Съ этимъ въ извѣстномъ отношеніи нельзя не согласиться. Конечно, ничто представляемое не можетъ быть адекватно не только такимъ понятіямъ, какъ «интеллигибельный характеръ» или «Богъ», но даже «атомъ» или „тысячеугольникъ“. Однако и эти понятія не лишены общаго свойства всѣхъ познавательныхъ формъ *относиться* къ какому-то внѣшнему предмету познанія и какъ то посвоему его репрезентировать. Пусть эта репрезентация невозможна въ смыслѣ обыкновенныхъ формъ представленія, однако намъ всегда кажется, что въ нашихъ понятіяхъ мы имѣемъ все-таки какую-то возможность на что-то намекнуть и что-то обозначить такимъ образомъ, что этотъ намекъ и обозначеніе являются въ какомъ-то отношеніи *замѣной* самаго предмета».

Едва ли можно утверждать, что соображенія г. Алексѣева въ этомъ случаѣ облечлись въ опредѣленную форму, а между тѣмъ болѣе опредѣленнаго рѣшенія у него нѣтъ. Я просто не постигаю, какъ онъ не почувствовалъ, что здѣсь-то и лежитъ весь центръ проблемы? Какъ пропустить безъ вниманія, что наглядно непредставимы не только «Богъ» и «интеллигибельный характеръ», но что таково огромное множество нашихъ понятій, что въ извѣстныхъ отношеніяхъ таковы всѣ понятія,—что поэтому, чтобы настаивать на репрезентативномъ характерѣ нашей мысли, нужно прежде всего показать, что отвлеченное, именно въ своей отвлеченности,—иначе идеальное, умопостигаемое, только мыслимое,—можетъ быть все-таки *репрезентацией* дѣйствительнаго,

внѣ мысли даннаго. Въ этомъ самая настоятельная и неотложная задача трансцендентной гносеологіи, если она вообще способна оправдать себя. Мнѣ казалось бы, что уже наступило время относиться къ номиналистическимъ фантазіямъ съ нѣсколько большимъ скептицизмомъ. Тонкость психологическихъ самонаблюдений вообще теперь очень повысилась и становится все труднѣе удовлетворяться при изображеніи нашего внутренняго міра старыми условными схемами. Да наконецъ, чтобы усомниться въ толкованіяхъ номиналистовъ, просто надо немного посчитаться хотя бы съ экспериментальными изслѣдованіями Вюрцбургской школы. Впрочемъ, пусть не подумаетъ С. А. Алексѣевъ, что эти мои упреки относятся лично къ нему, и что я его считаю только за номиналиста. Напротивъ, онъ старается вырваться изъ узкихъ рамокъ номиналистической концепціи. Мнѣ представляется, что онъ даже видитъ вѣрный путь къ тому, указывая на огромное значеніе реального единства сознанія въ процессахъ мысли. Онъ говоритъ (стр. 368): «но и номинализмъ и Гуссерль одинаково не могутъ дать надлежащаго истолкованія общимъ значеніямъ и смысламъ, потому что они одинаково игнорируютъ ту почву, которая является истинной основой всякой мыслимой общности, а именно *реальное единство сознанія или «я»*. Но, къ сожалѣнію, все это лишь неиспользованные намеки. А въ такомъ изслѣдованіи, какое поставилъ себѣ цѣлью авторъ, нельзя было ограничиться одними намеками.

Такимъ образомъ вопросъ о природѣ мысли получилъ у г. Алексѣева рѣшеніе недоговоренное и даже тусклое. Зато у него очень выдвинуты нѣкоторые частные вопросы, которые смѣло могли бы не выступать такъ на первый планъ въ виду общности задачи его изслѣдованія. Къ числу такихъ вопросовъ я отношу проблему *наивнаго реализма*. Это проблема весьма модная, но именно поэтому ея значеніе чрезмѣрно преувеличивается. Психологически я понимаю, почему она у автора такъ выдвинулась впередъ; при его уклонѣ въ сторону номинализма, ему было очень дорого найти такіе элементы чистаго опыта, которые были бы абсолютно вѣрными, а въ то же время и чувственно наглядными, показателями независимой реальности и дѣйствительныхъ свойствъ окружающихъ насъ вещей. Однако вопросъ о познаніи реальностью чувственныхъ воспріятій и ин-

туицій далеко не рѣшается и не покрывается. Авторъ самъ превосходно говоритъ (стр. 111): «Конечно, — если подъ репрезентаціей понимать лишь представляваніе дѣйствительности въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. воспроизведеніе ея въ системѣ цвѣтовъ и звуковъ, то роль такого представляванія въ указанной области является въ общемъ ничтожной. Однако нѣтъ основаній видѣть въ представленіи единственную форму познанія, какъ репрезентативной функціи». Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что наивные реалисты правы и что мы чувственно воспринимаемъ самыя вещи въ ихъ подлинныхъ качествахъ, предопредѣляется ли этимъ сколько нибудь рѣшеніе проблемы о достовѣрности знанія, а тѣмъ болѣе проблемы о природѣ мысли? Тогда оправдывается только *голый опытъ*; но показываетъ ли онъ, каковъ міръ въ его цѣломъ, какими законами онъ управляется и какія универсальныя начала осуществляютъ себя въ его бытіи и развитіи? И при наивно-реалистическомъ толкованіи, чувственное воспріятіе говоритъ только о самомъ себѣ и о томъ, что въ немъ прямо и непосредственно содержится.

Удалось ли С. А. Алексѣеву оправдать наивный реализмъ? Онъ значительно смягчилъ обычныя формулы наивнаго реализма, и въ этомъ важное преимущество его взгляда. Но все-же, какъ мнѣ представляется, наивный реализмъ не сталъ оттого болѣе доказательнымъ ученіемъ. Въ аргументаціи г. Алексѣева столько спорнаго и въ психологическомъ и въ философскомъ отношеніи, что если бы я сталъ излагать всѣ возникающія сомнѣнія, мои возраженія слишкомъ бы разрослись. Поэтому я остановлюсь только на самомъ существенномъ. 1) Авторъ страннымъ образомъ ограничилъ вопросъ о правомѣрности наивнаго реализма только анализомъ зрѣнія и сведеніемъ свойствъ зрѣнія къ свойствамъ осязанія, какъ будто полагая, что тѣмъ самымъ вопросъ благополучно разрѣшенъ въ положительномъ смыслѣ. Но развѣ и для осязанія вопросъ не остается во всей своей силѣ? Вѣдь надо вообще показать, что во всякомъ воспріятіи какихъ бы то ни было чувствъ наше сознаніе непосредственно соприкасается съ самимъ предметомъ такъ, какъ онъ есть, и тамъ, гдѣ онъ есть. Между тѣмъ обоснованіе этого положенія въ его общемъ видѣ у г. Алексѣева едва ли гдѣ можно найти. 2) Отказываясь или, по крайней мѣрѣ, очень колеблясь признать транссубъективную реальность чувственныхъ качествъ (какъ цвѣтъ, звукъ, запахъ, вкусъ),

онъ тѣмъ болѣе настойчиво утверждаетъ, что формы наблюдаемыхъ тѣлъ мы воспринимаемъ совсѣмъ вѣрно. На какомъ основаніи онъ это утверждаетъ? Къ моему изумленію, я нашелъ у него въ пользу этого тезиса только одинъ отчетливый аргументъ (стр. 238): «Ощутимость вообще», поскольку она намъ говорить только о формахъ, можетъ быть признана именно тѣмъ содержаніемъ воспріятія, которое въ своей правдивости въ смыслѣ передачи транссубъективнаго ничѣмъ еще не опорочено, а потому должно быть признано областью правдиваго сообщенія о внѣшнемъ мірѣ». Но почему же неопороченное есть тѣмъ самымъ абсолютно вѣрное, да и точно ли оно не опорочено? Вѣдь, казалось бы, самыя простыя соображенія говорятъ противъ слѣпотоу довѣрія нашимъ чувствамъ и въ этомъ отношеніи. Я не буду обращаться къ разнымъ патологическимъ случаямъ, но развѣ, напр., близорукой видитъ тѣ же самыя формы, что дальноворкой? И если даже самый дальноворкой человѣкъ возьметъ въ руки микроскопъ или телескопъ, развѣ онъ увидитъ тѣ же формы, какія видѣлъ простымъ глазомъ? Какъ часто гладкое ему представится бугристымъ и шероховатымъ, —одно сплошное цѣлое вдругъ распадется на множество единицъ совсѣмъ неожиданнаго вида! А если онъ обратится къ физикѣ, онъ еще болѣе убѣдится, что воспринимаемыя имъ неподвижныя формы сплошныхъ предметовъ очень мало должны походить на тѣ вихри и облака электроновъ и атомовъ, изъ которыхъ состоятъ эти предметы по физическимъ теоріямъ. Отчего С. А. Алексѣвъ совсѣмъ не разсмотрѣлъ этихъ естественныхъ соображеній? 3) Меня еще болѣе удивило, что онъ совсѣмъ обошелъ молчаніемъ самое основное возраженіе противъ нумерическаго тождества между воспринимаемыми нами образами и находящимися внѣ насъ предметами: то, что мы всегда воспринимаемъ предметы не въ ихъ настоящемъ, а въ ихъ прошломъ (близкомъ или отдаленномъ), и что поэтому мы воспринимаемъ въ предметахъ не то, что въ нихъ сейчасъ есть, и сплошь и рядомъ воспринимаемъ ихъ не тамъ, гдѣ они есть.

Мнѣ хотѣлось бы коснуться еще многихъ отдѣльныхъ пунктовъ въ трудѣ С. А. Алексѣва и болѣе всего по вопросамъ о реальномъ единствѣ сознанія и объ его протяженности, а также по вопросу объ интуитивныхъ основахъ математики и объ отсутствіи въ книгѣ ясно установленнаго различія между

интуитивной необходимостью аксіомъ и эмпирическими усмотрѣніями связи между различными данными нашихъ чувственныхъ воспріятій безъ всякаго сознанія ея необходимости. Но каждый изъ этихъ вопросовъ завлекъ бы меня слишкомъ далеко. Поэтому я прямо остановлюсь на методологическихъ сторонахъ обсуждаемой работы. Мнѣ кажется, главный методологическій ея недостатокъ заключается въ томъ, что авторъ постоянно стремится обосновывать справедливость своихъ выводовъ не столько ихъ положительнымъ оправданіемъ отъ себя, сколько опроверженіемъ и критикой своихъ противниковъ. Черезъ это критическій отдѣлъ сочиненія чрезмѣрно разрастается и переходитъ далеко за предѣлы его первой части. Было бы любопытно произвести общій подсчетъ, сколько страницъ въ главахъ второй и третьей части отведено авторомъ разбору чужихъ и сколько имъ оставлено на доказательство собственныхъ положеній. А вѣдь нѣкоторыя изъ этихъ главъ посвящены самымъ животрепещущимъ вопросамъ знанія. Оттого сосбраженія г. Алексѣева оказываются недоговоренными, слишкомъ сжатыми, иногда противорѣчивыми. (Укажу характерный примѣръ въ ученіи о пространствѣ: на стр. 279 авторъ доказываетъ, что пространство есть внутренняя связь вещей и что понятіе о пространствѣ, какъ чистой внѣположности, ложно и мнимо; а на стр. 318—319 внутреннюю связь жизни является уже время, а пространство (стр. 316) опредѣляется именно какъ *внѣположность*). Какъ объяснить этотъ недостатокъ? Боюсь, что на г. Алексѣева въ этомъ случаѣ оказало роковое вліяніе его принципиальное убѣжденіе, что въ философіи нѣтъ и не можетъ быть общеобязательныхъ построеній (стр. 3, 4, 5), что въ ней открыты всѣ возможности и поэтому все проблематично. При такомъ взглядѣ трудно уберечься отъ субъективизма. Когда читаешь разбираемую книгу, все время кажется, что авторъ гораздо болѣе думаетъ о томъ, чтобы хорошенько рассказать свои взгляды, чѣмъ доказать ихъ. Какъ этому удивляться, разъ онъ убѣжденъ, что въ философіи ничего доказать нельзя? А вотъ въ силу опроверженій даже и философскихъ теорій онъ вѣритъ, — оттого у него такъ страшно разрослась критическая часть. Однако невольно подымается сомнѣніе: зачѣмъ вообще производить научныя изслѣдованія въ области завѣдомо неразрѣшимыхъ вопросовъ?

Моими замѣчаніями я хотѣлъ только сказать, что поставленный г. Алексѣевымъ вопросъ еще не разрѣшенъ имъ. Но каковы бы ни были спорныя и даже слабыя стороны его книги, онъ все-таки внесъ очень много цѣннаго для его разрѣшенія. Можно только искренно пожелать, чтобы онъ продолжалъ свою работу, отбрасывая сомнительное, обосновывая и развивая несомнѣнное. По своимъ философскимъ талантамъ, С. А. Алексѣевъ можетъ сказать много новаго и прочнаго. А главное, надо пожелать ему побольше вѣры въ философію и въ успѣхъ своего дѣла. Тогда онъ будетъ не только превосходный критикъ, но и творецъ въ избранной имъ наукѣ. Я знаю, какъ важно и плодотворно для философа внимательное размышленіе надъ произведеніями великихъ умовъ и въ прошломъ и въ настоящемъ. И все-таки хочется дать автору совѣтъ: поменьше думать о чужихъ мнѣніяхъ, но зато быть требовательнѣе къ своимъ.

Л. Лопатинъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Бергсонъ, А. Творческая эволюція. Москва 1914. Стр. IX—329
Ц. 1 р. 75 к.

Гурляндъ, А. Германъ Когенъ и его философское обоснованіе
еврейства. Петроградъ 1915. Ст. XXV+109. Ц. 85 к.

Зѣньковскій, В. В. Проблема психической причинности. Кіевъ
1914. Ст. 435. Ц. 2 р. 50 к.

Джинарджадаза, С. Во имя его. Петроградъ 1914. Ст. 85. Ц. 45 к.

Лодыженскій, М. В. Мистическая трилогія. т. III. Темная сила.
Петроградъ 1914. Ст. VIII+323. Ц. 2 р.

Муриновъ, И. Исторія Галиціи. Москва 1915. Ст. 48. Ц. 15 к.

Рабиндранатъ Тагоръ. Digantali. Петроградъ 1914. Ст. 47.
Ц. 50 коп.

Сочиненія Декарта, Перев Н. Н. Срѣтенскаго съ предисловіемъ
И. И. Ягодинскаго. Т. I. Казань 1914. Ст. XIV+244. Ц. 1. 50 к.

Трубецкой, Е. князь. Смыслъ войны. Вып. I. Москва 1914. Ст. 46.
Ц. 30 к.

Ціолковскій, К. Нирвана. Калуга 1914 г. Ст. 14. Ц. 15 к.

Шиловъ, Алексѣй. Какъ не слѣдуетъ понимать алкоголизмъ.
Москва 1915. Ст. 61. Ц. 25 к.

Эрнъ, В. Розмини и его теорія знанія. Москва 1914. Ст. 296.
Ц. 1 р. 80 к.

Изданія «Посредника».

Покровскій, С. Черная царица и ея народъ. Ц. 25 к.

Полетаева, О. Занятія по географіи. Ц. 45 к.

Горбунова, Е. Наша земля. Ц. 90 к.

Его же. Простое руководство къ перепл. мастер. 15 к.

Саломатинъ. Не пей, не кури. 10 к.

Сажинъ, И. В. Умѣренное употребленіе спирг. напитковъ. Ц. 10 к.

Его же. Наиболъѣе распространен. причины алкоголизма. Ц. 8 к.

Его же. О вліяніи спиртныхъ напитковъ на раст. орган. Ц. 8 к.

Его же. Чахотка и алкоголизмъ. Ц. 15 к.

Караваевы, Л. и Ж. Какъ самому вырастить огородныя овощи.
Ц. 35 к.

Платонова, Е. Какіе сорта хлѣбовъ пригодны для посѣва. Ц. 7 к.

Землякъ, А. Выпускъ 3-й. Ц. 8.

Его же. Вып. 5-й. Ц. 6 к.

Его же. Вып. 6-й. Ц. 5 к.

Его же. Вып. 9-й. Ц. 5 к.

Его же. Вып. 11-й. Ц. 5 к.

Московское Психологическое Общество.

ССЛXXXVII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 24 апрѣля 1914 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, А. О. Бачинскаго, А. П. Болтунова, И. М. Громогласова, Д. Г. Коновалова, М. Б. Кроля, А. И. Огнева, Г. А. Рачинскаго, Ф. Е. Рыбакова, П. П. Соколова, В. К. Хорошко, Г. Г. Шпета, А. М. Шербины, А. Н. Шукарева, членовъ-соревнователей: Н. П. Ферстеръ, С. Г. Шахт-Назарова и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества А. Н. Шукаревъ прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: «Познаніе и мышленіе» (докладъ сопровождался демонстраціей логической машины Джеванса, измѣненной авторомъ доклада).

2) Послѣ перерыва произошелъ обмѣнъ мнѣній по поводу прочитаннаго доклада, въ которомъ приняли участіе, кромѣ референта, Г. Г. Шпетъ и Л. М. Лопатинъ.

3) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) былъ предложенъ къ избранію въ члены-соревнователи А. О. Кадэ (В. К. Хорошко и Л. М. Лопатинымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 11¹/₂ часовъ вечера.

ССЛXXXVIII. Протоколъ экстреннаго распорядительнаго собранія 24 мая 1914 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секре-

таръ Н. Д. Виноградовъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. П. Болтунова, Н. Е. Осипова, П. П. Соколова, В. К. Хорошко, Г. И. Челпанова и Г. Г. Шпета.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

- 1) Г. И. Челпановъ доложилъ протоколъ Комитета по созыву Перваго Всероссийскаго Психологическаго съѣзда въ Москвѣ въ 1914 году съ указаніемъ причинъ, почему этотъ съѣздъ не можетъ быть созванъ въ 1914 году, и сообщилъ выработанный тѣмъ же Комитетомъ «Проектъ положенія о Первомъ Всероссийскомъ Психологическомъ Съѣздѣ въ Москвѣ отъ 24 по 29 марта 1915 года». Послѣ обмена мнѣній «Положеніе о Первомъ Всероссийскомъ Психологическомъ Съѣздѣ въ Москвѣ» было принято собраніемъ въ слѣдующемъ видѣ: 1) Первый Всероссийскій Психологическій съѣздъ созывается Московскимъ Психологическимъ Обществомъ, образующимъ для этой цѣли специальный Организационный Комитетъ. 2) Организационный Комитетъ Съѣзда составляется изъ членовъ Психологическаго Общества съ правомъ кооптаціи новыхъ членовъ Комитета изъ состава Психологическаго Общества. 3) Организационный Комитетъ избираетъ изъ своей среды предсѣдателя, казначея и секретаря. 4) Занятія Съѣзда продолжаются съ 24 по 29 марта 1915 года. 5) Съѣздъ имѣетъ цѣлью обсужденіе вопросовъ: а) по программѣ, поставленной Организационнымъ Комитетомъ; б) по докладамъ, предложеннымъ участниками Съѣзда. 6) При Съѣздѣ организуется выставка аппаратовъ, діаграммъ и прочихъ предметовъ, соответствующихъ программѣ Съѣзда; для завѣдованія выставкой Организационный Комитетъ избираетъ особое лицо. 7) Членами Съѣзда могутъ быть: а) представители высшихъ учебныхъ заведеній, б) лица, заявившія себя трудами въ психологін и сопредѣльныхъ областяхъ, в) преподаватели философскихъ предметовъ въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ; число членовъ не должно превышать 500. 8) Гостями могутъ быть всѣ лица, интересующіяся психологіей, но они ни въ преніяхъ, ни въ голосованіи участія не принимаютъ; число ихъ не должно быть больше 200. 9) Лица, желающія участвовать въ Съѣздѣ, заявляютъ объ этомъ организационному Комитету и вносятъ членскій взносъ въ размѣрѣ 5 рублей. 10) Доклады по программнымъ вопросамъ представляются въ Организационный Комитетъ Съѣзда

не позднѣе 1-го февраля 1915 года. 11) Проекты резолюцій Съѣзда, предлагаемые членами Съѣзда, поступаютъ на заключеніе Организационнаго Комитета. 12) Члены Съѣзда пользуются правомъ бесплатно получить печатный отчетъ о трудахъ Съѣзда.

1) По предложенію Комитета по созыву Съѣзда собраніе постановило: а) считать уже дѣйствовавшій Комитетъ «Организационнымъ Комитетомъ по созыву Перваго Всероссийскаго Психологическаго Съѣзда въ Москвѣ», поручивъ ему созывъ Съѣзда на основаніи утвержденного собраніемъ «Положенія», и б) возбудить ходатайство передъ подлежащей властью о разрѣшеніи Съѣзда въ указанный срокъ въ помѣщеніяхъ Московскаго Университета и о выдачѣ пособія на устройство Съѣзда.

3) Была произведена баллотировка предложеннаго къ избранію въ члены - соревнователи Общества А. О. Кадэ. Баллотиремый оказался избраннымъ единогласно.

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

СССXXXIX. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 4 октября 1914 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: К. А. Андреева, А. О. Бачинскаго, Б. Н. Бабынина, П. П. Блонскаго, С. Н. Булгакова, Н. П. Корелиной, А. И. Огнева, Г. А. Рачинскаго, П. П. Соколова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпета, А. М. Щербины, члена-соревнователя С. В. Зотова и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) По предложенію Предсѣдателя, была почтена вставаніемъ память скончавшагося члена - учредителя Общества академика Ф. Э. Фортунатова.

2) Дѣйствительный членъ Общества Г. Г. Шпетъ прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: «Философское наслѣдство П. Д. Юркевича». (Къ сорокалѣтію со дня кончины.)

3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго доклада, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, Г. А. Рачинскій и Л. М. Лопатинъ.

Засѣданіе было закрыто въ 12¹/₂ ч. ночи.

ССLII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 18 октября 1914 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, А. П. Болтунова, Д. В. Викторова, И. А. Ильина, Н. П. Корелиной, М. М. Рубинштейна, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпета, А. М. Щербины и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества М. М. Рубинштейнъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Педагогическія идеи Платона».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго доклада, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Н. Д. Виноградовъ, П. П. Блонскій, Л. М. Лопатинъ.

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

4) Обсуждался вопросъ о Первомъ Всероссийскомъ Психологическомъ Съѣздѣ, предполагаемомъ къ созыву въ Москвѣ на Пасхѣ 1915 года. Согласно предложенію Организационнаго Комитета, переданному черезъ предсѣдателя Комитета Г. И. Челпанова, собраніе постановило отложить, въ виду исключительныхъ обстоятельствъ текушаго года, созывъ Съѣзда, сохранивъ всѣ полномочія за Организационнымъ Комитетомъ и поручивъ ему возбудить вопросъ о срокѣ созыва Съѣзда, когда Комитетъ найдетъ это благовременнымъ.

5) Обсуждался вопросъ объ использованіи процентовъ съ капитала преміи имени Д. А. Столыпина. Согласно предложенію Комиссіи по присужденію преміи было постановлено употребить эти проценты на покрытие расходовъ по издательской дѣятельности Общества.

Засѣданіе было закрыто въ 12¹/₂ часовъ ночи.

Материалы для журнальной статистики.

Въ 1914 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ и ПСИХОЛО. ГИ“ распределялись слѣдующимъ образомъ:

№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.	№№	ПО ГУБЕРНІЯМЪ.	экз.
1	Кіевская	45	47	Псковская	7
2	Херсонская	45	48	Ставропольская	7
3	Харьковская	35	49	Кутаисская	7
4	Владимірская	29	50	Тобольская	7
5	Тифлисская	27	51	Курляндская	7
6	Саратовская	27	52	Эстляндская	6
7	Казанская	26	53	Калужская	6
8	Область Войска Донск.	22	54	Черниговская	6
9	Воронежская	22	55	Архангельская	6
10	Нижегородская	19	56	Енисейская	5
11	Тульская	19	57	Эриванская	5
12	Варшавская	18	58	Сырь-Даринская	5
13	Томская	18	59	Карсская	4
14	Ярославская	18	60	Гродненская	4
15	Московская	16	61	Петроковская	4
16	Лифляндская	16	62	Сувалкская	4
17	Смоленская	16	63	Олонецкая	4
18	Бессарабская	15	64	Люблинская	4
19	Полтавская	15	65	Батумская	4
20	Кубанская обл.	14	66	Ковенская	4
21	Витенская	14	67	Выборгская	4
22	Пензенская	13	68	Черноморская	4
23	Могилевская	12	69	Радзиска	3
24	Орловская	12	70	Дагестанская	3
25	Екатеринославская	12	71	Самаркандская	2
26	Волынская	12	72	Холмская	2
27	Петроградская	12	73	Забайкальская обл.	2
28	Бакинская	12	74	Ферганская обл.	2
29	Уфимская	10	75	Семирѣченская обл.	2
30	Оренбургская	10	76	Елизаветпольская	2
31	Таврическая	9	77	Закаспійская	2
32	Вятская	9	78	Тургайская обл.	1
33	Самарская	9			
34	Терская обл.	9		Итого по губерніямъ	851
35	Витебская	9			
36	Курская	9			
37	Тамбовская	9			
38	Пермская	8	II	Москва	178
39	Подольская	8	III	Петроградъ	137
40	Костромская	8	IV	За границу	40
41	Иркутская	8			
42	Минская	8		Итого .	1206
43	Тверская	8			
44	Симбирская	8			
45	Астраханская	8		(Безпл. и обмѣнныхъ).	100
46	Новгородская	8			

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

XXVI-г.
изданія.

на журналъ

1915 г.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ свою **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. Кроме того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri) Ю. И. Айхенвальдъ, А. Д. Алферовъ, д-ръ Д. Д. Бекарюковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, прив.-доц. А. А. Борзовъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, В. И. Вахтеровъ, акад. В. И. Вернадскій, Ю. А. Веселовскій, пр. ф. Р. Ю. Вилперъ, С. Г. Григорьевъ, А. Е. Грузинскій, Е. А. Звягинцевъ, д-ръ В. Е. Игнатьевъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. Н. А. Каблуковъ, членъ Гос. Думы И. С. Ключевъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, проф. Н. М. Кулагинъ, Е. I. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, прив.-доц. П. И. Люблинскій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Ф. Михайловъ, проф. А. П. Нечаевъ, акад. Д. Н. Овсянко Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, Г. Роковъ, прив.-доц. М. М. Рубинштейнъ, С. Ф. Русова, проф. П. И. Сакудинъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, И. М. Соловьевъ, Н. В. Сперанскій, Б. И. Сыроматниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. И. Чернолуцкій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. И. Шаховской, проф. И. Д. Шишмановъ, проф. Ф. Ф. Эрismanъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, Е. П. 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% подписной цѣны, при подпискѣ болѣе чѣмъ на 10 экземпляровъ—въ размѣрѣ 100% и при подпискѣ болѣе чѣмъ на 100 экземпляровъ—15%. Уступки эти дѣлаются при непремѣнномъ условіи высылки денегъ непосредственно въ редакцію.

Плата за объявленія въ журналъ: 30 руб. за страницу и 15 руб. за полстраницы.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Конюшенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

Открыта подписка на 1915 годъ

(XI-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для дѣтей
средняго возраста:

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

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

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

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

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

Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи).

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

Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой и 1910-ый—по 3 руб., 1911-й, 1912-й, 1913-й и 1914-й г.—по 3 р. 50 к., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь.

Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Проспектъ и каталогъ изданія журнала бесплатно.

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

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

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1915 годъ.

НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ПОПУЛЯРНЫЙ ЕСТЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
съ иллюстраціями въ текстъ журналъ

„ПРИРОДА“

(годъ изданія IV)

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

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

СОДЕРЖАНІЕ: Философія естествознанія.—Астрономія.—Физика.—Химія.—Геологія съ палеонтологіей.—Минералогія.—Микробиологія.—Медицина.—Гигіена.—Общая біологія.—Зоологія.—Ботаника.—Антропологія.—Человѣкъ и его мѣсто въ природѣ. Кромѣ оригинальныхъ и переводныхъ статей въ журналѣ „Природа“ отведено значительное мѣсто постояннымъ отдѣламъ: научные новости и замѣтки.—Изъ лабораторной практики.—Астрономическія извѣстія.—Географическія извѣстія.—Метеорологическія извѣстія.—Научныя Общества.—Библиографія.—Почтовый ящикъ.

Условія подписки: на годъ (съ дост. и перес.)—5 руб., на девять мѣсяцевъ—3 р. 75 к., 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. Отдѣльная книжка съ пересылкой—60 к., наложеннымъ платежомъ—80 к. Комплекты всѣхъ №№ за 1912, 1913 и 1914 гг. высылаются каждый по получению 5 р., въ роскошномъ переплетѣ—6 р. 50 к.

При внесеніи дополнительнаго сверхъ годовою подписной платы трехъ рублей, т.-е. за общую плату 8 р., подписчикъ помимо журнала „Природа“ получаетъ выпущенныя издательствомъ восемь книгъ серіи „Основные начала Естествознанія“ или же восемь книгъ серіи „Ест. историческая бібліотека Природа“, по своему выбору.

Всякій, кто внесетъ годовую плату на 1915 г., можетъ получить комплектъ номеровъ за каждый изъ прошлыхъ годовъ (1912, 1913) за 3 р. безъ переплета и за 4 р. въ переплетѣ, а комплектъ за 1914 г. соответственно за 4 и 5 рублей.

Подробный иллюстрированный проспектъ высылается по требованію бесплатно.

Адресъ главной конторы и редакціи: Москва, Моховая, № 24, кв. 12. Тел. 4-10-81.

Открыта подписка на 1915 г. на журналъ

IX годъ
изданія

ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ.

IX годъ
изданія

Органъ народнаго учительства. Подъ редакціей Н. В. Тулупова.

Выходитъ два раза въ мѣсяцъ, кромѣ іюня и іюля, всего 20 разъ въ годъ.

Задачи журнала: 1) Служить дѣлу развитія школы на началахъ, диктуемыхъ современной научной педагогикой и запросами обновляющейся русской жизни. 2) Содѣйствовать объединенію работниковъ по народному образованію для достиженія наибольшей успѣшности въ ихъ работѣ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА: въ годъ 3 руб., на 1/2 года—1 р. 50 коп., на 1/4 года—1 руб. Подписка принимается въ конторѣ журнала: Москва, Малая Ордынка, д. № 31 (Учительскій Домъ). Телефонъ 1-89-42.

Адресъ редакціи: Москва, Кузнецкая, д. 37, кв. 10. Телефонъ 1-36-52.

Пробный № журнала высылается бесплатно.

Редакторъ-издатель Н. В. Тулуповъ.

Открыта подписка на 1915 годъ на журналы:

1) „ЮНАЯ РОССИЯ“

(„ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“),

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.
СОРОКЪ СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Въ 1915 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѣсячныхъ книжекъ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, разсказы 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.

Безплатныя приложенія къ журналу „Юная Россія“ на 1915 г.: I. *Мирская, А. Суумъ-любовь*. Разсказъ съ рисунками. II. *Робертсъ, Ч.* На горныхъ верш. нахъ. Разсказъ. Переводъ съ англійскаго Р. Рубиновой. Съ Рисунками. III. *Робертсъ, Ч.* Лѣсные воздухоплаватели. IV. *Робертсъ, Ч.* На человѣчье логово. V. *Робертсъ, Ч.* Сумеречный Элфъ. Разсказы. Переводъ съ англійскаго В. Гатцука. Съ рис. VI. *Гардинъ-Дэвисъ, Ч.* Маленькій развѣдчикъ. Разсказъ. Переводъ съ англійскаго Р. Рубиновой.

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

2) „Педагогическій Листокъ“.

Журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.
СОРОКЪ СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

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

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

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р.

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

Подписка принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ конторахъ и отдѣленіяхъ.

Книгопродавцамъ уступка 50/100.

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) Библиотека для семьи и школы;

2) Учительская бібліотека; 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается безплатно по первому требованію.

Открыта подписка на 1915 годъ

(3-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

на ежемѣсячный, литературный, научный и политическій журналъ

СЪВЕРНЫЯ ЗАПИСКИ,

издаваемый въ Петроградѣ.

Журналъ „Сѣверныя Записки“ отражаетъ и освѣщаетъ культурныя и политическія явленія, волнующія современную демократію, отстаивая тѣ течения въ области мысли и жизни, которыя несутъ въ себѣ высшія культурныя цѣнности и начала свободнаго развитія общественности.

Въ 1915 году журналъ будетъ издаваться по прежней программѣ и при участіи прежнихъ сотрудниковъ въ отдѣлахъ художественной литературы (беллетристика, стихи), литературной критики, искусства, театра, науки, философіи, религии, политики, народнаго хозяйства.

Всестороннее разсмотрѣніе проблемъ, выдвигаемыхъ мировой борьбой—вотъ задача, которую поставилъ себѣ журналъ съ самаго возникновенія войны. Согласно этой задачѣ „Сѣв. Зап.“ и въ 1915 г. особое вниманіе будутъ уделены великимъ потрясеніямъ и испытаніямъ, переживаемымъ въ настоящее время человѣчествомъ, освѣщая въ рядѣ статей политическую, социальную, психологическую, культурную и др. стороны развертывающихся событій.

Въ журналѣ участвуютъ: Н. Д. Авксентьевъ, Анна Ахматова, Ю. Балтрушайтисъ, К. Бальмонтъ, П. И. Бирюковъ, І. М. Бикерманъ, І. М. Брюсова, А. С. Вѣдорусовъ, А. Блокъ, С. И. Бондиревъ, Н. Я. Быховскій, М. А. Брагинскій, Л. М. Брамсонъ, И. К. Брусилловскій, А. Ю. Блехъ, Ив. Бунинъ, В. В. Водовозовъ, Иванъ Вольный, В. К. Вольскій, А. Герцкъ, А. Г. Горнфельдъ, С. М. Городецкій, Любовь Гуревичъ, М. Ф. Гяцсинъ, Н. Л. Геккеръ, Н. С. Гумилевъ, П. К. Губеръ, А. Я. Гуревичъ, В. Я. Гуревичъ, Ю. Делевскій, В. И. Дзюбинскій, В. М. Жирмунскій, Борисъ Зайцевъ, Д. О. Заславскій, С. Ф. Знаменскій, С. А. Золотаревъ, проф. Ф. Ф. Зѣлинскій, И. И. Игнатовичъ, Дм. Илимскій, В. Г. Каратыгинъ, Ф. Ф. Караунидисъ, В. Керженцовъ, А. А. Кипевъ, Н. Н. Киселевъ, Д. М. Койгень, И. И. Крыжановскій, А. Ф. Кернскій, С. А. Клычковъ, М. А. Кузминъ, Н. Клѣвъ, Григорій Ландау, проф. И. И. Лапшинъ, О. Я. Ларинъ, И. Е. Лавренцевъ, Н. О. Лернеръ, К. А. Лискеревъ, С. О. Марголия, Н. Г. Машковцевъ, Н. А. Морозовъ, С. Метиславскій, Н. С. (И. И. Добровольскій), Н. В. Недоброво, П. А. Нилусъ, А. С. Новиковъ, проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, Н. П. Огановскій, С. Я. Парнокъ, М. Пришвинъ, Н. Н. Пунинъ, Мих. Павловичъ, А. Н. Римскій-Корсаковъ, А. М. Ремизовъ, О. Б. Румеръ, А. И. Рубинъ, Борисъ Садовской, Я. Л. Сакеръ, С. Н. Сергѣевъ-Ценскій, А. Серафимовичъ, В. Б. Станкевичъ, Явъ Страунъ, Е. Сталинскій, Ф. А. Степунъ, И. Сургучевъ, В. А. Табуричъ, проф. Е. В. Тарлѣ, М. П. Толмачева, К. А. Треневъ, проф. М. И. Туганъ Барановскій, Я. А. Тугендхольдъ, Поль Фаргъ (Парижъ), Л. Б. Хавкина, М. С. Шагинянъ, Н. Л. Шапиръ, Ив. Шмелевъ, В. К. Шмидтъ, П. Ю. Шмидтъ, Б. М. Эйхенбаумъ, М. А. Энгельгардтъ, Б. М. Энгельгардтъ, А. П. Чаплыгинъ, С. И. Чацкина, Б. Н. Черненко, проф. Е. Н. Щейкинъ, Б. Яковенко и др.

Подписная цѣна на журналъ съ пересылкой на годъ 4 р., на 6 мѣс.— 2 р. 50 к., на 3 мѣс.— 1 р. 25 к., за границу на г. 6 р. 50 к. Подписка принимается въ главной конторѣ журнала: Петроградъ, Загородный пр., 21, въ крупныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ. Книжные магазины за комиссію удерживаютъ 10%. При годовой подпискѣ на 10 экземпляровъ—11-й бесплатно. Отдѣльныя номера для ознакомленія высылаются по 60 коп., наложеннымъ платежомъ 75 к. № 8—9 „Сѣв. Зап.“, посвященный войнѣ и оставшіяся въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ, высылаются за 80 коп.

Издательница С. И. Чацкина.