

922
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 XXI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга III (103).

МАЙ-ІЮНЬ.—1910 г.

ЮБИЛЕЙНЫЙ НОМЕРЪ.

(1885—1910).



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и
Пименовская ул., соб. хомъ.



СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Краткій историческій очеркъ дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ. Н. Виноградова	249
Настоящее и будущее философіи. Л. Лопатина	263
Современная индивидуальная психологія и ея практическое значеніе. Г. Челпанова	306
Общественный идеалъ въ свѣтѣ современныхъ исканій. П. Новгородцева	331
Науки объ общемъ и науки объ индивидуальномъ В. Хвостова	340
Прагматизмъ и проблема терпимости. С. Котляревскаго	368
О расширеніи опыта. Н. Бѣрдяева	380
Изъ размышленій о національности. С. Булгакова	385
Беркли какъ родоначальникъ современнаго имманентизма. В. Эрна	413
Приложеніе къ «Краткому историческому очерку». Списокъ засѣданій Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ	437
Московское Психологическое Общество. (Протоколъ торжественнаго засѣданія 21 марта 1910 года по поводу двадцатипятилѣтія существованія Общества.)	

Краткій историческій очеркъ дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ ¹⁾).

Главная инициатива въ созданіи Московскаго Психологическаго Общества принадлежала покойному профессору философіи въ Московскомъ университетѣ Матвѣю Михайловичу Троицкому. По мысли именно этого инициатора Общество и было названо „Психологическимъ“, а не „Философскимъ“. Являясь талантливымъ представителемъ эмпирическаго направленія въ философіи, какъ это направленіе нашло свое наиболѣе яркое выраженіе въ философіи Англии, М. М. Троицкій въ центрѣ философскихъ дисциплинъ ставилъ психологію, которую онъ понималъ очень широко, постоянно подчеркивая ея связь съ самыми разнообразными отраслями человѣческаго знанія. Поэтому въ качествѣ учредителей Общества имъ были привлечены представители самыхъ разнообразныхъ спеціальностей, его коллеги по университету, профессора всѣхъ факультетовъ. Здѣсь мы видимъ, прежде всего, представителей гуманитарныхъ наукъ—въ широкомъ смыслѣ, профессоровъ историко-филологическаго и юридическаго факультетовъ: В. Θ. Миллера, Ф. Θ. Фортунатова, Н. И. Стороженко, А. И. Чупрова, М. М. Ковалевскаго, С. А. Муромцева, В. А. Легонина, Г. Е. Колоколова, Н. А. Звѣрева, математика—Н. В. Бугае-

¹⁾ Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года.

Вопросы философіи, кн. 103.

ва, натуралистовъ: А. П. Богданова, С. А. Усова, Д. Н. Анучина, О. П. Шереметевскаго, невропатолога и психіатра А. Я. Кожевникова (изъ этихъ лицъ теперь въ живыхъ только шестеро: В. О. Миллеръ, Ф. О. Фортунатовъ, М. М. Ковалевскій, С. А. Муромцевъ, Н. А. Звѣревъ, Д. Н. Анучинъ). 28 января 1884 года этими лицами, во главѣ съ М. М. Троицкимъ, было подано въ Совѣтъ московскаго университета прошеніе о возбужденіи ходатайства передъ министромъ народнаго просвѣщенія относительно учрежденія Психологическаго Общества, прошеніе слѣдующаго содержанія: „Психологія справедливо признается общею основою всѣхъ философскихъ дисциплинъ и многихъ дисциплинъ, выходящихъ изъ сферы философіи въ тѣсномъ смыслѣ; она въ послѣднее время подверглась такой многосторонней обработкѣ, которая естественно сблизила между собою многія науки, преподааемыя на различныхъ факультетахъ, какъ то: психологію человѣка, исторію литературы, сравнительное языковѣдѣніе, энциклопедію права, государственное право, уголовное право, статистику, зоологію, антропологію, физиологію мозга и нервной системы, психіатрію, судебную медицину и другія. Въ виду этого сближенія указанныхъ наукъ на почвѣ психологическихъ вопросовъ, представители ихъ въ различныхъ факультетахъ Императорскаго московскаго университета предположили учредить при означенномъ университетѣ Психологическое Общество, которое позволило бы имъ соединить разрозненные труды психологическаго характера въ цѣляхъ болѣе широкой и плодотворной разработки психологіи въ ея составѣ, приложенияхъ и исторіи, равно какъ и для распространенія психологическихъ знаній въ Россіи“¹⁾. Совѣтъ университета очень сочувственно отнесся къ этому ходатайству учредителей Общества; оно было направлено къ министру, и 15 іюля 1884 г. былъ утвержденъ уставъ Общества, а 24 января 1885 г.

¹⁾ „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 28, стр. 252.

было первое засѣданіе Московскаго Психологическаго Общества. На этомъ засѣданіи былъ избранъ первый составъ Совѣта Общества: предсѣдателемъ проф. М. М. Троицкій, товарищемъ предсѣдателя проф. В. А. Легонинъ, секретаремъ проф. Н. А. Звѣревъ, товарищемъ секретаря проф. Д. Н. Анучинъ. Первое засѣданіе съ рефератомъ было 14 марта, гдѣ предсѣдатель Общества М. М. Троицкій прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: „О задачахъ и методахъ современной психологіи“ (на этомъ же засѣданіи былъ избранъ еще одинъ членъ Совѣта—казначей Н. А. Абриковъ, который занимаетъ эту должность безъ смѣны до настоящаго времени). Затѣмъ послѣдовалъ цѣлый рядъ очередныхъ засѣданій, съ рефератами по самымъ разнообразнымъ вопросамъ изъ области философіи и психологіи. Во всякомъ случаѣ, обсужденіе затрагиваемыхъ здѣсь вопросовъ вскорѣ же приняло болѣе широкій характеръ, чѣмъ предполагалось названіемъ Общества, ибо предметами обсуждения стали проблемы не только психологическія, но и философскія въ широкомъ смыслѣ. Быстро стало расти и число членовъ Общества (теперь ихъ болѣе 200). Но особенное оживленіе въ дѣятельности Общества наступило съ 1887 года, [когда во главѣ Общества сталъ Николай Яковлевичъ Гротъ, перешедшій изъ Одессы профессоромъ въ московскій университетъ въ 1886 году. Н. Я. Гротъ обнаружилъ удивительную организаторскую энергію, сумѣлъ привлечь въ качествѣ членовъ Общества и его активныхъ работниковъ представителей самыхъ разнообразныхъ специальностей, сдѣлалъ засѣданія Общества глубоко интересными и привлекательными для широкой публики. Время дѣятельности Общества подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота по справедливости можно считать самымъ блестящимъ періодомъ въ жизни Общества. Къ этому періоду относятся наиболѣе интересные доклады, это же время характеризуется наибольшою интенсивностью издательской дѣятельности Общества, выразившейся, между прочимъ, въ основаніи перваго въ Россіи философскаго журнала, нако-

нецъ, въ этотъ же періодъ Общество получило и ту широкую популярность, когда нѣкоторыя изъ его засѣданій (напр., засѣданіе съ рефератомъ Л. Н. Толстого „О понятіи жизни“ или еще болѣе извѣстное засѣданіе съ рефератомъ В. С. Соловьева „О причинахъ упадка средневѣковаго міросозерцанія“) приобрѣтали характеръ общественныхъ событій. Поэтому вполне понятна та глубокая скорбь, которая овладѣла Обществомъ при полученіи извѣстія о неожиданной кончинѣ Н. Я. Грота, послѣдовавшей, вдали отъ Москвы, 23 мая 1899 года. Нельзя лучше оцѣнить все значеніе дѣятельности Н. Я. Грота для жизни Общества, чѣмъ это было сдѣлано Л. М. Лопатинымъ въ экстренномъ засѣданіи Общества по случаю кончины Н. Я. „Когда Н. Я. Гротъ впервые появился среди насъ,—говорилъ Л. М.,—Московское Психологическое Общество уже пользовалось общимъ уваженіемъ, но для большинства образованной публики оно все же оставалось далекимъ и чуждымъ, какъ одно изъ специальныхъ научныхъ учреждений, которыхъ такъ много въ Москвѣ. Едва сталъ во главѣ его Н. Я. Гротъ, какъ все перемѣнилось: оно превратилось въ одинъ изъ популярнѣйшихъ центровъ не только московскаго, но и русскаго просвѣщенія вообще. Прошло немного времени, и Общество выпустило въ свѣтъ цѣлый рядъ томовъ своихъ трудовъ и изданій,—оно имѣло свой собственный журналъ съ неожиданно большимъ для Россіи кругомъ читателей,—его засѣданія, когда оно дѣлало ихъ открытыми для всѣхъ, привлекало толпы усердныхъ посѣтителей. Н. Я. Гротъ обладалъ удивительно рѣдкимъ даромъ: онъ умѣлъ заражать своимъ интересомъ къ самымъ отвлеченнымъ проблемамъ знанія всѣхъ, съ кѣмъ онъ сталкивался. И мы присутствовали при поучительномъ зрѣлищѣ: вопросы о свободѣ воли, о духѣ и матеріи, о времени, о сохраненіи энергіи и др. приковывали общественные интересы, становились предметомъ живого обсуждения среди студентовъ, дамъ, военныхъ, сельскихъ учителей, священниковъ... Инициаторомъ, скажу больше, творцомъ всего этого подъема

быль Н. Я. Гротъ... Вмѣстѣ съ кончиной Н. Я. Грота завершился, такъ сказать, героическій періодъ существованія нашего Общества, періодъ бурныхъ стремленій, свѣтлыхъ мечтаній и надеждъ, молодыхъ разочарованій, которыя не обезкураживаютъ, а только сильнѣе заставляютъ бороться. *Это кончено,—молодость не повторяется*¹⁾).

Л. М. былъ правъ, характеризуя истекшій періодъ въ жизни Общества какъ героическій: этотъ періодъ не повторился, и со смертью Н. Я. Грота мы наблюдаемъ постепенное пониженіе жизненнаго тонуса въ дѣятельности Общества. Кромѣ смерти незамѣнимаго руководителя, были и другія причины этого ослабленія дѣятельности Общества. Это, прежде всего, другія тяжелыя потери, которыя понесло Общество въ теченіе 1899—1901 годовъ. Эти два три года можно считать роковыми въ жизни Общества по тѣмъ невознаградимымъ утратамъ, которыя обрушились на Общество за это время. Еще въ 1899 году, раньше кончины Н. Я. Грота, скончался первый предсѣдатель Общества проф. М. М. Троицкій. Затѣмъ, черезъ годъ послѣ кончины Н. Я. Грота, смерть вырвала изъ рядовъ Общества такихъ незамѣнимыхъ дѣятелей Общества, оставившихъ глубокій слѣдъ въ жизни Общества, какъ редакторъ журнала и „Трудовъ Общества“ В. П. Преображенскій, товарищъ предсѣдателя Общества проф. С. С. Корсаковъ, почетный членъ Общества, дѣятельнѣйшій и самый цѣнный сотрудникъ журнала—незабвенный В. С. Соловьевъ. Нѣтъ нужды говорить о послѣднемъ, ибо его философскія заслуги передъ русскимъ обществомъ хорошо извѣстны, — но необходимо сказать нѣсколько словъ о В. П. Преображенскомъ и С. С. Корсаковѣ. Совершенно справедливо говорилъ о В. П. Преображенскомъ одинъ изъ его біографовъ: „И въ скромной роли переводчика, и въ качествѣ редактора философскихъ изданій и философскаго журнала, и какъ самостоятельный мыслитель, онъ столько далъ русскимъ

1) „Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 48, стр. IX—X.

образованнымъ людямъ, что это навсегда обезпечиваетъ ему мѣсто въ исторіи русскаго просвѣщенія“¹⁾. Дѣятельность Василя Петровича была не у всѣхъ на глазахъ: она проходила въ скромномъ кабинетѣ редактора, среди грудъ рукописей и корректуръ, но она была въ высшей степени плодотворна, и только благодаря его глубокому филологическому образованію, тонкому критическому чутью, необычайной тщательности и самой щепетильной аккуратности въ отношеніи всякаго взятаго по себѣ дѣла, изданія Общества (я разумѣю переводы) получили ту совершенную форму, которая такъ выгодно выдѣляла ихъ среди другихъ аналогичныхъ изданій, выпущенныхъ частными предпринимателями.

Утрата С. С. Корсакова была особенно тяжела для Общества въ виду того исключительнаго моральнаго авторитета, который былъ присущъ этому крупному ученому и гуманнѣйшему человѣку. Едва ли можно считать преувеличенной ту характеристику Сергѣя Сергѣевича, которая была сдѣлана предсѣдателемъ Общества подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ этой серьезной утраты. „С. С. Корсаковъ,—говорилъ Л. М. Лопатинъ,—былъ замѣчательнымъ ученымъ, неизгладимыми буквами вписавшимъ свое имя въ исторію русской и общеевропейской науки. Онъ былъ глубокимъ и оригинальнымъ мыслителемъ, умѣвшимъ соединить въ своемъ міровоззрѣніи серьезное признаніе духовнаго начала всемірной и человѣческой жизни съ строгимъ реализмомъ натуралиста. Онъ былъ неутомимымъ, энергичнымъ и страстнымъ дѣятелемъ, за которымъ навсегда останется та историческая заслуга, что онъ, съ небольшимъ кружкомъ своихъ друзей, во все продолженіе своей жизни, и словомъ и дѣломъ проводилъ на практикѣ великое правило: къ душевно-больнымъ можно и должно относиться какъ къ людямъ, и душевныя болѣзни можно лѣчить безъ насилія. Наконецъ, его дѣятельность далеко переходила за предѣлы его

¹⁾ „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 52, стр. VII—VIII.

спеціальности. Всегда отзывчивый къ чужой нуждѣ и горю, много труда и заботъ положилъ онъ на помощь учащейся молодежи въ борьбѣ съ ея самыми печальными язвами—бѣдностью и беззащитностью. Но несравненная сила С. С. Корсакова заключалась въ его чрезвычайно своеобразной и мощной нравственной личности... Въ его дѣятельности надъ нимъ совсѣмъ не имѣли власти мотивы личнаго самолюбія, тѣмъ болѣе—честолюбія или личнаго расчета. Единственными двигателями его непрерывныхъ, неусыпныхъ огромныхъ трудовъ были самоотверженное сознаніе долга и душевная жалость къ чужому страданію. Это былъ человѣкъ необычайной доброты и сердечности, въ самомъ глубокомъ смыслѣ этихъ словъ... Эта его поразительная мягкость, безграничная деликатность, своеобразное духовное цѣломудріе странно соединялись въ немъ съ огромной силой воли и желѣзною твердостью убѣжденій при необыкновенной нравственной чуткости. О немъ вѣрно сказали: онъ былъ воплощенной совѣстью для близкихъ къ нему людей“¹⁾.

Въ 1901 году Общество постигла еще одна тяжелая утрата: скончался одинъ изъ товарищей предсѣдателя, одинъ изъ дѣятельнѣйшихъ членовъ Общества, постоянный и глубокоцѣнный сотрудникъ журнала, приватъ-доцентъ Московскаго университета, психіатръ Ардаліонъ Ардаліоновичъ Токарскій. А. А. основалъ первую въ Москвѣ психологическую лабораторію при психіатрической клиникѣ, первый сталъ читать въ университетѣ курсы по экспериментальной психологии и вообще дѣлалъ энергичныя попытки къ насажденію у насъ интереса къ экспериментальнымъ изслѣдованіямъ въ области психологии, печаталъ „Записки“ своей лабораторіи въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологии“. Незабываема и его дѣятельность въ качествѣ члена Психологическаго Общества, гдѣ онъ прочелъ цѣлый рядъ интересныхъ докладовъ и всегда былъ однимъ изъ самыхъ энер-

1) „Вопросы Философіи и Психологии“, кв. 53, стр. V—VII.

гичныхъ оппонентовъ, ибо протестъ и борьба являлись главными свойствами его богато-одаренной натуры. „Изнемогая отъ удушья,—говорить о немъ его біографъ,—онъ не пропускалъ ни одного засѣданія; задыхаясь отъ тяжелаго кашля, спорилъ и препирался такъ же горячо и страстно, какъ и всегда“¹⁾.

Въ связи съ понесенными крупными утратами и въ связи съ общественно-политическими условіями эпохи, за послѣднее десятилѣтіе, мы замѣчаемъ ослабленіе дѣятельности Общества, какъ бы нѣкоторое утомленіе и наиболѣе дѣятельныхъ членовъ Общества, что особенно нужно сказать объ исключительныхъ годахъ въ жизни Россіи, 1905—1906, когда весь центръ тяжести интересовъ былъ перенесенъ въ сторону общественныхъ проблемъ. Въ сентябрѣ 1905 г. Общество постигъ новый ударъ: неожиданно скончался товарищъ предсѣдателя Общества кн. С. Н. Трубецкой. Огромность этой потери для русскаго общества, для Московскаго университета, для русскаго просвѣщенія давно отмѣчена и оцѣнена. Но очень много потеряло въ Сергѣѣ Николаевичѣ и Психологическое Общество: онъ былъ дѣятельнымъ членомъ Общества, особенно въ ранній періодъ его существованія, былъ однимъ изъ самыхъ цѣнныхъ сотрудниковъ журнала со дня его основанія, въ послѣдніе же пять лѣтъ былъ и редакторомъ журнала. Нѣтъ нужды распространяться о той силѣ моральнаго авторитета, которою обладалъ С. Н. какъ членъ Общества и какъ одинъ изъ руководителей журнала.

Послѣ бурнаго времени 1905—1906 годовъ начинается снова оживляться дѣятельность Общества, увеличивается число его засѣданій, растетъ интересъ къ этимъ собраніямъ и со стороны общества въ широкомъ смыслѣ, хотя это нарастаніе интереса идетъ гораздо медленнѣе, чѣмъ въ первое десятилѣтіе существованія Общества. Настоящее

¹⁾ А. Н. Бернштейнъ. А. А. Токарскій. „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 59, стр. XI.

засѣданіе—252-е засѣданіе Общества. Изъ этихъ 252 засѣданій 45 носили характеръ распорядительныхъ собраний, болѣе 200 были посвящены заслушанію и обсужденію разнообразныхъ докладовъ. 8 изъ этихъ засѣданій имѣли характеръ торжественныхъ собраний и были посвящены чествованію памяти нѣкоторыхъ философовъ или выдающихся дѣятелей Общества. Таковы торжественныя засѣданія въ память Д. Бруно (соединенное засѣданіе съ Обществомъ Любителей Россійской Словесности), Шопенгауэра, Декарта, Канта, а также засѣданія въ память Н. Я. Грота, В. П. Преображенскаго, С. С. Корсакова (соединенное съ засѣданіемъ Общества Психіатровъ и Невропатологовъ), В. С. Соловьева.

Рефераты членовъ Общества не остались только достояніемъ небольшого круга лицъ—участниковъ засѣданій, гдѣ обсуждались эти рефераты. Очень скоро почувствовалась необходимость сдѣлать эти работы доступными широкой публикѣ и такимъ образомъ возникли „Труды Психологическаго Общества“. Первый выпускъ „Трудовъ“ вышелъ въ 1888 году и заключалъ въ себѣ рефераты, прочитанные на торжественномъ засѣданіи въ память Шопенгауэра (по случаю столѣтія со дня его рожденія). Затѣмъ послѣдовалъ выпускъ „О свободѣ воли“, гдѣ были собраны рефераты, посвященные обсужденію этой проблемы въ Психологическомъ Обществѣ и принадлежащіе лицамъ самыхъ разнообразныхъ научно-философскихъ направленій. Впрочемъ, еще раньше этого выпуска Общество издало переводъ „Пролегомень“ Канта, выполненный В. С. Соловьевымъ. Это, безспорно, лучший переводъ сочиненій Канта, которыя только существуютъ на русскомъ языкѣ. Затѣмъ послѣдовали—переводъ „Избранныхъ сочиненій“ Лейбница, выполненный различными членами Общества, и переводъ „Этики“ Спинозы, выполненный Н. А. Иванцовымъ. Оба послѣдніе перевода изданы подъ наблюдениемъ такого компетентнаго редактора, какъ В. П. Преображенскій. Всѣ эти переводы выдержали до настоящаго времени по нѣ-

сколькѣ изданій. Послѣднею книгою изъ этой серіи „Трудовъ Общества“ является сочиненіе Кэрда о Гегелѣ, переведенное съ англійскаго подъ редакціей кн. С. Н. Трубецкаго.

Но упомянутые отчасти оригинальные, отчасти переводные труды членовъ Общества не являются показателями всей издательской дѣятельности Общества. Наряду съ этими работами членовъ Общества мы встрѣчаемъ рядъ „Изданій Общества“, въ видѣ переводовъ нѣкоторыхъ философскихъ сочиненій, выполненныхъ отчасти также членами Общества, отчасти совершенно посторонними Обществу лицами, но вышедшихъ подъ редакціей кого-либо изъ членовъ Общества. Къ такимъ „Изданіямъ Общества“ относятся переводы слѣдующихъ сочиненій: „Очерки психологіи, основанной на „опытѣ“ Гефдинга, „Введеніе въ философію“ Паульсена, „А. Шопенгауэръ“ К. Фишера, „Очеркъ психологіи“ Вундта, „Анализъ вселенной въ ея элементахъ“ Гирна. Нѣкоторые изъ этихъ переводовъ вышли въ повторныхъ изданіяхъ (сочиненія Гефдинга, К. Фишера, Паульсена). Сочиненіе Паульсена выдержало три изданія и, благодаря своему увлекательному изложенію, несомнѣнно много содѣйствовало расширенію интереса къ философскимъ вопросамъ въ русскомъ обществѣ.

Но только что охарактеризованная издательская дѣятельность Общества далеко не исчерпала той энергіи, которая уже накопилась въ этомъ направленіи у молодой организациі. Послѣдняя съ самаго своего возникновенія мечтала о спеціальному философскомъ журналѣ, который, являясь первымъ въ Россіи философскимъ органомъ, могъ бы тѣснѣе объединить русскихъ работниковъ въ области философскихъ проблемъ и сдѣлалъ бы самый интересъ къ этимъ вопросамъ болѣе устойчивымъ и въ русскомъ обществѣ. Эта мечта могла осуществиться только въ концѣ 1889 года, когда, благодаря горячему сочувствію этому дѣлу со стороны А. А. Абрикосова и благодаря его щедрому пожертвованію, былъ основанъ журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“. Первымъ редакторомъ журнала былъ тогдашній пред-

сѣдатель Общества, проф. Н. Я. Гротъ, приложившій къ осуществленію этого новаго дѣла всѣ свои исключительныя организаторскія способности. Главная задача журнала, какъ она была указана редакторомъ въ предисловіи къ первому номеру, должна была состоять, прежде всего, въ правильной постановкѣ основныхъ проблемъ философіи и психологіи. „Дѣло идетъ,—писалъ Н. Я. Гротъ,—не о полномъ и окончательномъ разрѣшеніи этихъ вопросовъ, а о правильной ихъ постановкѣ, позволяющей человѣку удовлетвориться нѣкоторыми, наиболѣе вѣроятными ихъ рѣшеніями. Задача наша не въ томъ, чтобы какъ можно болѣе увеличить и безъ того большое количество вопросовъ философіи и психологіи, а въ томъ, чтобы ихъ упростить и свести къ главнымъ и самымъ основнымъ“ 1). Въ другомъ предисловіи тотъ же Н. Я. Гротъ болѣе опредѣленно характеризовалъ задачи новаго журнала, когда онъ говорилъ, что „то просвѣтительное и новое, что можетъ и должна внести русская философія въ умственную жизнь русскаго народа, сводится именно къ развитію въ образованныхъ слояхъ его критическаго духа, самостоятельности мысли, смѣлости и однако терпимости и благородства. въ проведеніи и отстаиваніи своихъ убѣжденій отдѣльною личностью“ 2). Послѣднее свойство особенно подчеркивалось какъ первымъ, такъ и послѣдующими руководителями журнала, ибо полная философская терпимость всегда считалась самою важною и существенною чертою пока единственнаго въ Россіи философскаго органа. Журналъ никогда не выставялъ себя органомъ какого-либо опредѣленнаго философскаго направленія и всегда давалъ возможность свободно высказываться на своихъ страницахъ представителямъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ теченій.

Новое изданіе заполнило давно ощущаемую пустоту и сгруппировало вокругъ себя и цѣлый рядъ серьезныхъ фило-

1) „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. I, стр. XV.

2) ІЬ, кн. VII, стр. 149.

софскихъ работниковъ, и обширный кругъ болѣе или менѣ постоянныхъ читателей. Журналъ скоро сталъ на ноги и въ матеріальномъ отношеніи, такъ что въ концѣ 1893 года его издатель, А. А. Абрикосовъ, передалъ изданіе въ собственность Психологическаго Общества. Главными сотрудниками Н. Я. Грота по редактированію журнала были проф. Л. М. Лопатинъ и В. П. Преображенскій. Послѣ кончины Н. Я. Грота и В. П. Преображенскаго редакторами журнала сдѣлались Л. М. Лопатинъ и кн. С. Н. Трубецкой, а послѣ кончины С. Н. Трубецкого редакторомъ остается Л. М. Лопатинъ. Съ 1898 года изданіе журнала ведется, какъ сказано на обложкѣ книжекъ, при содѣйствіи С.-Петербургскаго Философскаго Общества, хотя до сего времени содѣйствіе это—почти номинальное. Въ теченіе 1905—1906 гг. журналъ, въ связи съ исключительными особенностями тогдашняго времени, испытывалъ серьезный матеріальный кризисъ, который былъ устраненъ благодаря щедрому пожертвованію частнаго лица. Въ настоящее время печатается 103-я книжка журнала, и въ вышедшихъ доселѣ номерахъ помѣщено болѣе 600 статей и болѣе 1000 рецензій.

Въ 1888 году Д. А. Столыпинъ пожертвовалъ Обществу 2000 руб. на учрежденіе преміи за сочиненіе о философіи О. Конта, написанное на тему въ слѣдующей формулировкѣ: „Критическое разсмотрѣніе ученія О. Конта о естественномъ совпаденіи первообразныхъ законовъ природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству“. (См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стр. 681. тома 6-го изд. Литтре.) Половина этой преміи была присуждена въ 1891 г. за сочиненіе, которое оказалось принадлежащимъ почетному члену Общества, Б. Н. Чичерину, и было впослѣдствіи напечатано въ журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“ подъ заглавіемъ: „Положительная философія и единство науки“. Вторая половина преміи остается не присужденной до сихъ поръ.

Каковы же итоги двадцатипятилѣтней дѣятельности Общества? Оправдало ли оно тѣ ожиданія, которыя соединялись съ его основаніемъ у его учредителей? Произошло ли предполагавшееся объединеніе, на почвѣ разработки психологическихъ вопросовъ, тѣхъ разнообразныхъ отраслей знанія, которыя поставлялись въ тѣсную связь съ центральной (по мнѣнію главнаго основателя Общества) философской дисциплиной—психологіей? Быть можетъ, на этотъ послѣдній вопросъ нельзя отвѣтить вполнѣ утвердительно, поскольку разработка чисто психологическихъ проблемъ въ дѣятельности никогда не занимала центрального мѣста въ дѣятельности Общества. До сихъ поръ въ Обществѣ не существовало и особыхъ отдѣленій, въ которыхъ производилась бы болѣе углубленная разработка важнѣйшихъ вопросовъ психологіи и результаты этой работы приводились бы въ связь съ основными принципами другихъ дисциплинъ, ближе всего стоящихъ къ психологіи. Но наряду съ этимъ мы видимъ естественное расширеніе задачи Общества, поскольку въ сферу его дѣятельности было внесено обсужденіе важнѣйшихъ проблемъ философіи въ широкомъ смыслѣ. Такое расширеніе является тѣмъ болѣе понятнымъ, что Психологическое Общество до самаго послѣдняго времени было единственнымъ въ Москвѣ философскимъ обществомъ, а до 1897 года, т.-е. до учрежденія Философскаго Общества въ Петербургѣ, и единственнымъ философскимъ обществомъ вообще въ Россіи. Что касается издательской дѣятельности Общества, то вполнѣ умѣстно пожеланіе болѣе интенсивной работы въ этомъ направленіи, поскольку еще цѣлый рядъ крупнѣйшихъ философскихъ произведеній до сихъ поръ остается недоступнымъ большинству русской публики—отчасти благодаря вообще отсутствію переводовъ, отчасти благодаря переводамъ очень несовершеннымъ. Но уже осуществленныя изданія и, главнымъ образомъ, эти уже теперь 102 книжки философскаго журнала являются глубоко-знаменательнымъ фактомъ въ жизни русскаго общества, гдѣ и вообще философскіе вопросы сравнительно очень недавно

могли сдѣлаться предметомъ свободнаго и, насколько возможно, объективнаго обсужденія. И все сдѣланное доселѣ является выполненнымъ часто при очень неблагоприятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, при тѣхъ исключительно тяжелыхъ утратахъ, которыя обрушились на Общество въ такой короткій періодъ его существованія. Будемъ надѣяться, что въ своемъ дальнѣйшемъ существованіи, при болѣе счастливыхъ *общихъ* условіяхъ жизни, Психологическое Общество, пополненное новыми энергичными работниками, которыхъ такъ много предвидится теперь и въ одной Москвѣ, будетъ еще болѣе активно выполнять свою нелегкую миссію, не только расширяя, но и углубляя разработку разнообразныхъ проблемъ философіи и психологіи. Быть можетъ, теперь уже достаточно *экстенсивнымъ* сдѣлался этотъ интересъ къ проблемамъ философіи, и вполнѣ желательно болѣе серьезное *изслѣдованіе* этихъ проблемъ, не порывающее связи съ той центральной философской дисциплиной, которую такъ выдвигали учредители Общества ¹⁾. И можно думать, что такое направленіе въ дѣятельности Психологическаго Общества сдѣлаетъ болѣе устойчивымъ интересъ и къ чисто-философскимъ вопросамъ, и тѣмъ прочнѣе будетъ обеспечено за этой, пока еще очень нестарой, организаціей болѣе почетное мѣсто и въ исторіи русской культуры.

Н. Виноградовъ.

¹⁾ Въ этомъ отношеніи очень желательно возвращеніе къ типу засѣданій Общества въ первое десятилѣтіе его существованія; когда нѣкоторыя проблемы дѣлались предметомъ планомѣрнаго обсужденія (таковы вопросы о гипнотизмѣ, о свободѣ воли, объ ассоціаціяхъ и т. п.) и когда цѣлый рядъ собраній посвящался углубленнымъ и систематическимъ преніямъ по поводу рефератовъ, прочитанныхъ въ предшествующихъ засѣданіяхъ.

Настоящее и будущее философіи ¹⁾.

ММ. ГГ. Когда мы присутствуемъ на юбилейномъ торжествѣ какого-нибудь ученаго Общества, наша мысль невольно останавливается на тѣхъ наукахъ, изученію которыхъ это Общество посвятило себя. Предъ нами самъ собой подымается вопросъ о томъ, что произошло съ даннымъ цикломъ наукъ за интересующій насъ періодъ времени, что въ нихъ измѣнилось и въ какомъ направленіи онѣ развиваются. Подобный вопросъ возникаетъ предъ нами и теперь, когда мы празднуемъ двцатипятилѣтіе основанія перваго философскаго Общества въ Россіи: что сдѣлалось съ философіей за эти годы, въ какомъ она находится состояніи и чего ждать для нея въ будущемъ? Когда рѣчь идетъ о философіи, такой вопросъ пробуждается даже болѣе настойчиво, чѣмъ въ другихъ случаяхъ. И когда мы надъ нимъ подумаемъ, то убѣдимся, что отвѣтить на него гораздо труднѣе, чѣмъ это кажется сначала. Философія переживаетъ очень смутную эпоху. Вл. С. Соловьевъ около сорока лѣтъ назадъ въ своей первой большой работѣ указалъ, что для европейской философіи наступилъ моментъ великаго кризиса, что основныя ея направленія договорились до своихъ окончательныхъ выводовъ и тѣмъ самымъ натолкнулись на неразрѣшимыя внутреннія противорѣчія, и что вполне уже намѣтились общія черты того новаго философскаго міросозерцанія, которое выведетъ философскую мысль изъ ея больного состоянія внутренняго распада. Оптимистическое пророчество Соловьева до сихъ поръ не оправдалось. Кризисъ затянулся; онъ принялъ даже особенно серьезный видъ.

¹⁾ Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года.

I.

Въ наши дни философія въ своихъ предположеніяхъ, выводахъ и руководящихъ тенденціяхъ, болѣе чѣмъ когда-нибудь связана съ положительною наукою. А между тѣмъ наука также переживаетъ своего рода кризисъ: ея прежніе устои поколебались; предъ нею раскрываются новые безконечные горизонты, но ради этого ей приходится критически пересматривать свои основныя понятія. Это моментъ очень благоприятный для свободнаго роста положительныхъ знаній въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, но онъ крайне неудобенъ для превращенія научныхъ началъ и обобщеній въ прочный и общеобязательный фундаментъ какихъ бы то ни было философскихъ выводовъ. И все-таки философія хочетъ, во что бы то ни стало, найти именно въ наукѣ такой фундаментъ. Въ связи съ этимъ приходится отмѣтить существенное свойство современной философіи, о которомъ намъ придется довольно много говорить: быть можетъ, ни въ одинъ изъ предшествующихъ періодовъ своего существованія философія не была въ такой мѣрѣ лишена самостоятельно установленныхъ, ясно обоснованныхъ и умозрительно проверенныхъ принциповъ и точекъ отправленія.

Въ краткой рѣчи нельзя рассчитывать обрисовать всѣ слабыя стороны въ современной постановкѣ философской проблемы. Хорошо, если мы успѣемъ остановиться на самомъ главномъ. И вотъ тутъ прежде всего бросается въ глаза едва ли нормальное отношеніе философіи къ наукѣ. Въ прежнія времена философія, несмотря на несомнѣнную фантастичность своихъ отдѣльныхъ предположеній, сплошь и рядомъ вдохновляла науку, предвосхищая ея теории и открытія. Достаточно напомнить о той роли, которую сыграла нѣмецкая натурфилософія начала XIX столѣтія въ развитіи ученія о біологической эволюціи, или о еще болѣе важномъ вліяніи воззрѣній Декарта и Лейбница на возникновеніе научныхъ понятій о сохраненіи вещества и энергіи. От-

сюда получался и весьма обычный недостатокъ философи въ эпохи ея расцвѣта: ея чрезмѣрная притязательность и готовность навязывать наукѣ свои выводы. Но ради этого не слѣдуетъ забывать ея крупной заслуги: она шла впереди науки и нерѣдко освѣщала ея путь. Совсѣмъ иначе обстоятъ дѣло теперь: философія болѣе всего боится что-нибудь измѣнить и прибавить къ тому, что признала наука. Изъ этого возникаетъ послѣдовательный отказъ отъ всякаго самостоятельнаго предмета философскаго знанія и отъ всякаго самостоятельнаго метода философскаго постиженія дѣйствительности. Это, по крайней мѣрѣ, наблюдается на огромномъ большинствѣ современныхъ философскихъ теченій. Правда, отказываясь отъ особаго предмета знанія въ матеріальномъ смыслѣ, философы тѣмъ энергичнѣе присваиваютъ себѣ гносеологическую задачу, т.-е. вопросъ о природѣ и границахъ знанія ¹⁾. Однако и эта задача въ важнѣйшей своей долѣ сводится къ тому же оправданію научнаго знанія въ его наиболѣе смѣлыхъ претензіяхъ и къ обращенію основныхъ обобщеній и гипотезъ естественныхъ наукъ въ незыблемыя истины всякаго познающаго разума вообще. Если при этомъ имѣть въ виду, что наука сама вынуждена пересматривать свои прин-

¹⁾ Къ этому въ нѣкоторыхъ направленіяхъ, въ качествѣ предмета философскихъ изслѣдованій, присоединяется міръ *цѣнностей*. Цѣнности противоплагаются бытію, какъ нѣчто несуществующее и тѣмъ не менѣе обладающее высшею значимостью. Въ представленіи о нихъ отразилось традиціонное противоположеніе между дѣйствительностью и абсолютнымъ идеаломъ, при чемъ, однако, самое понятіе объ идеалѣ претерпѣло важныя измѣненія. Абсолютный идеалъ, какъ на него смотрѣли раньше, хотя и не получаетъ полного осуществленія въ чувственной, конечной дѣйствительности, однако самъ въ себѣ не только не лишенъ реальности, но обладаетъ высшею дѣйствительностью, какъ сущая норма умопостигаемаго міра и какъ движущая сила всякаго истиннаго творчества въ мірѣ феноменальномъ; этою его верховною реальностью и обосновывается его внутренняя обязательность для всякой дѣятельности. Напротивъ, въ мысли о несуществующихъ и все-таки значимыхъ цѣнностяхъ довольно ясно сказывается *contradictio in adjecto*.

ципы, станетъ понятнымъ насколько затруднительною и неблагоприятною оказывается позиція философіи: она влачится сзади науки, изнемогая въ непосильныхъ попыткахъ возводить въ достоинство абсолютныхъ истинъ то самое, что для науки въ ея собственной области все болѣе обнаруживаетъ свой условный, шаткій, нерѣдко явно фиктивный характеръ. Роль современной философіи напоминаетъ роль схоластики въ ту печальную для нея пору, когда общепринятая вѣрванія потеряли свой прежній кредитъ, и когда ей приходилось отъ разума оправдывать то, отъ чего уже отворачивалась вѣра.

Схоластика не можетъ не быть догматичною; и вотъ, какъ ни странно это звучитъ, въ догматизмъ приходится указать второй наиболѣе существенный недостатокъ современнаго философскаго настроенія. При внимательномъ анализѣ, въ ученіяхъ современныхъ философовъ обнаруживается чрезвычайно много заранѣе принятыхъ предпосылокъ, составляющихъ своего рода школьную традицію, которую не считаютъ нужнымъ провѣрять и обосновывать дѣйствительными доказательствами. Эти предпосылки значительно варьируются въ отдѣльныхъ философскихъ направленіяхъ, но во всѣхъ нихъ одинаково запасъ предвзятыхъ постулатовъ оказывается слишкомъ богатымъ. Въ нихъ видятъ обыкновенно великое культурное наслѣдіе прошлаго, рядъ такихъ пріобрѣтеній философскаго и научнаго развитія, которыя стоятъ непоколебимо и которыхъ зрѣлая, культурная философская мысль не должна профанировать своими сомнѣніями. Великій завѣтъ Декарта, что философъ долженъ все принимать только въ мѣру его очевидности и внутренней логической вѣроятности и не долженъ прибѣгать ни къ какимъ другимъ критеріямъ теоретической истины, никогда не былъ забытъ такъ основательно, какъ въ наши дни. Между такими заранѣе усвоенными предпосылками я отмѣчу тѣ, которыя пользуются особенно широкимъ признаніемъ и распространеніемъ. Сюда принадлежитъ, во-

первыхъ, ранѣе указанное убѣжденіе, что основныя обобщенія физическихъ наукъ (напр., законы сохраненія вещества и энергіи, принципъ непрерывности физическаго ряда причинъ и дѣйствій, принципъ единообразія природы и т. п.) суть абсолютныя нормы всякаго бытія, такіе законы, которые съ одинаковою обязательностью примѣняются ко всѣмъ сферамъ и видамъ реальности; во-вторыхъ, рѣшительное осужденіе и отрицаніе метафизики и настоятельная замѣна всѣхъ онтологическихъ проблемъ гносеологическими; въ-третьихъ, признаніе познаваемости только міра явленій и совершенной непознаваемости вещей въ себѣ; въ-четвертыхъ, полное устраненіе какихъ бы то ни было вещей въ себѣ въ какой бы то ни было формѣ, т.-е. отрицаніе всего *трансцендентнаго*, не только въ старинномъ смыслѣ отличнаго отъ міра и внѣшняго ему, но и въ гораздо болѣе широкомъ новомъ значеніи этого термина—всего отличнаго отъ нашего представленія, отъ процессовъ нашего познанія и нашей мысли,—другими словами, увѣренность, что все существуетъ лишь настолько, насколько дано въ нашемъ опытѣ, нашемъ пониманіи, нашихъ научныхъ построеніяхъ; въ-пятыхъ, рѣшительное осужденіе дуалистическихъ предположеній, какъ въ объясненіи дѣйствительнаго міра вообще, такъ въ особенности при объясненіи человѣческой природы, и признаніе монизма за обязательную философскую истину; въ-шестыхъ, признаніе всѣхъ психическихъ процессовъ за производный продуктъ біологической эволюціи въ органическихъ формахъ физической природы.

Я не скажу, что этимъ исчерпываются всѣ предпосылки современнаго философскаго міросозерцанія, но мнѣ кажется что ими можно ограничиться, какъ наиболѣе характерными. Когда всматриваемся въ нихъ, съ перваго взгляда представляется, что онѣ взяты изъ совершенно противоположныхъ философскихъ теорій и выражаютъ точки зрѣнія, которыя исключаютъ другъ друга. Какъ въ самомъ дѣлѣ заразь думать

что все имманентно нашему сознанию и за его предѣлами ничего нѣтъ, и что всѣ психическіе факты (а стало быть, и наше сознание) предполагаютъ предшествующую имъ и ихъ вызывающую эволюцію матеріальной природы? Какъ съ этимъ же признаніемъ дѣйствительности только за тѣмъ, что переживается и испытывается въ сознаниі, во всей мимолетности и объективной безсвязности такихъ переживаній, и съ совершеннымъ отрицаніемъ какихъ бы то ни было вещей въ себѣ, мирится сплошная непрерывность физической причинности? Какъ, наконецъ, при совершенномъ устраненіи метафизики, провозглашать абсолютный монизмъ существующаго за достовѣрную истину философіи и т. д.? И все-таки остается изумительный фактъ, что всѣ эти утвержденія въ философскихъ ученіяхъ послѣдняго времени совмѣщаются и составляютъ ихъ неотдѣлимые ингредиенты: они не всегда выдвигаются одинаково рѣзко, но едва ли найдется много мыслителей, которые рѣшались бы прямо отрицать какое-нибудь изъ нихъ.

Оправданіемъ для такого совмѣщенія чаще всего выставляютъ философію Канта, но значительно измѣненную и исправленную сообразно съ новыми требованіями и взглядами. Это Кантъ безъ *вещей въ себѣ*, безъ ученія объ относительности и ограниченности человѣческаго познанія, безъ признанія чисто-человѣческаго (хотя и общечеловѣческаго) характера нашего опыта и нашей науки. Это Кантъ, въ которомъ субъективное человѣческое сознание замѣнено внѣ-субъектнымъ *сознаніемъ вообще*, въ которомъ формы и категоріи нашего разума превращены въ безличныя законы всемірной логики, а воспринимаемая нами феноменальная природа передѣлана въ единственную и самобытную реальность, внѣ которой ничего нѣтъ и которая не можетъ не подчиняться универсальнымъ логическимъ законамъ, при чемъ эти законы въ окончательномъ результатѣ оказываются формулами, обобщеніями и гипотезами современнаго естествознанія. Такое толкованіе Канта легко сое-

диняется съ предположеніемъ о тождествѣ бытія и мысли, переходящимъ иногда въ грандіозную попытку объяснить всю дѣйствительность какъ порожденіе чистаго мышленія, которая однако при болѣе близкомъ знакомствѣ обыкновенно разрѣшается въ невинныя, хотя и темныя варіаціи на довольно банальную тему о происхожденіи науки о дѣйствительности изъ процессовъ разума. Такимъ образомъ философія Канта, путемъ кропотливыхъ и ухищренныхъ перетолкованій, обращается въ свою полную противоположность: „критицизмъ“ становится новымъ названіемъ для тусклаго и самодовольнаго догматизма, сохраняющаго отъ Канта лишь его тяжелую и вычурную терминологию, опустошенную отъ ея настоящаго содержанія. Въ послѣднемъ итогѣ для критицизма ставится довольно странная задача: придумать условія, при которыхъ современное естествознаніе, какъ наличный фактъ культуры, можно было бы возвести въ достоинство абсолютно достовѣрнаго знанія. Если при этомъ имѣть въ виду, что эти условія вовсе не представляютъ изъ себя какихъ-нибудь аналитически самоочевидныхъ истинъ, а наоборотъ, согласно первоначальной традиціи Канта, въ большинствѣ заключаютъ явно *синтетическій* смыслъ, то понятно, что въ результатѣ получается удручающій логическій кругъ: трансцендентальныя условія науки обосновываютъ ея достовѣрность, но въ свою очередь сами принимаются изъ-за этой достовѣрности и ею оправдываются, такъ какъ въ ней заранѣе убѣждены.

Въ связи со всѣмъ сказаннымъ нельзя не отмѣтить еще одного въ высокой степени интереснаго факта: въ настоящее время метафизика и позитивизмъ въ значительной степени помѣнялись ролями. Долженъ при этомъ оговориться, что въ данномъ случаѣ понятіе „позитивизмъ“ я употребляю въ широкомъ смыслѣ такой философіи, которая отрицаетъ возможность независимой умозрительной онтологіи, и область реального знанія строго ограничиваетъ предѣлами точныхъ наукъ, оставляя предметомъ специально философскихъ изслѣ-

дованій только гносеологическую проблему, въ какомъ бы духѣ эта послѣдняя ни разрѣшалась,—въ духѣ ли новаго кантіанства или чистаго эмпиризма. Прежде, особенно въ эпоху расцвѣта послѣ-кантовскаго идеализма, метафизика заявляла притязаніе на исчерпывающее и вполне адекватное знаніе абсолютной сути вещей, на вмѣщеніе въ своихъ отважныхъ построеніяхъ всей реальности во всей ея истинѣ. Теперь едва ли мы гдѣ встрѣтимъ метафизиковъ съ такими громадными претензіями. Ихъ задача пріобрѣла гораздо болѣе скромный видъ: выдѣлить область истинно-сущаго отъ области феноменальнаго и кажущагося, намѣтить, насколько это доступно для ограниченнаго человѣческаго ума, хотя бы самыя общія и основныя черты настоящей реальности и настоящаго смысла жизни,—къ этому сводятся ихъ самыя честолюбивыя мечты. Они понимаютъ, что нельзя сознательно жить только въ мірѣ иллюзій, но знаютъ и то, какъ трудно для нашей мысли перейти за грани субъективнаго. Они уже не вѣрятъ во всеразрѣшающую силу апріорныхъ построеній, потому что не могутъ уже думать, какъ Фихте и Гегель, что нашъ собственный разумъ есть единственное дѣйствительное въ мірѣ, единственная творческая сила въ немъ, единственное его Божество. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ ихъ можно съ полнымъ основаніемъ признать сторонниками *релятивизма* въ философіи.

Напротивъ, въ прежнія времена релятивистами являлись главнымъ образомъ эмпирики и критицисты, съ самимъ Кантомъ во главѣ. Отъ метафизиковъ они счастливо отличались своею скромностью и осторожностью. Эмпирики хорошо помнили, что глаза и уши плохіе свидѣтели истины, они ясно сознавали, что наши переживанія могутъ дать только скудную, ограниченную и субъективную картину реальности. Кантъ пошелъ значительно дальше ихъ: всматриваясь въ процессы нашего познанія, онъ нашелъ, что не только ощущенія нашихъ чувствъ, но и наиболѣе общія и основныя наши представленія, которымъ невольно подчиняется каждый человѣческой умъ, насквозь проникнуты

чисто субъективнымъ характеромъ и не имѣють никакого значенія и примѣненія внѣ нашего ума. Таковы, въ его глазахъ пространство, время, причинность въ нашемъ смыслѣ этого понятія: ни одно изъ этихъ представленій не можетъ опредѣлять реальности, какъ она существуетъ внѣ ума, т.-е. они не могутъ опредѣлять *вещей въ себѣ*. Существуетъ ли такая самосушая реальность? Для Канта въ этомъ не было ни малѣйшаго сомнѣнія. Вѣру въ нее онъ даже ставилъ выше всѣхъ научныхъ истинъ и признавалъ за нею верховную, *моральную* обязательность; для него эта внѣпространственная, внѣвременная, чуждая всѣмъ матеріальнымъ законамъ реальность совпадала съ свободнымъ царствомъ духовъ, которые покоряются только абсолютному закону нравственной правды. Но Кантъ настойчиво отрицалъ возможность теоретическаго познанія этого сверхчувственнаго міра нашими познавательными средствами. Поэтому онъ никогда не покидалъ почвы релятивизма,—онъ только придавалъ релятивистическому взгляду на познаніе болѣе исключительную и рѣшительную форму, чѣмъ кто-нибудь раньше его.

Совершенно иначе поступаютъ въ наше время большая часть кантіанцевъ и наиболѣе популярныя проповѣдники чистаго эмпиризма. Изумительнымъ образомъ, наперекоръ всѣмъ традиціямъ, которыя они въ другихъ отношеніяхъ такъ высоко чтутъ, они выступаютъ защитниками *абсолютнаго знанія*. Ничего нѣтъ, кромѣ того, что дано въ опытѣ; между тѣмъ нашъ дѣйствительный, систематизированный опытъ совпадаетъ съ наукою; слѣдовательно, для науки все открыто во всей своей единственной реальной сути, и нѣтъ ничего отъ нея скрытаго,—этотъ тезисъ, напоминающій самыя экстравагантныя парадоксы Фихте и Гегеля, громко и настойчиво провозглашается съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ. И нельзя сказать, чтобы онъ былъ дурно обоснованъ: онъ является вполне естественнымъ выводомъ изъ отрицанія какой бы то ни было самостоятельной дѣйствительности внѣ нашего познающаго ума и изъ характернаго

отожествленія всего нашего опыта съ содержаніемъ науки. Въ результатѣ позитивисты неожиданно заняли позицію метафизиковъ-идеалистовъ начала прошлаго вѣка.

Между тѣми и другими приходится установить только одно важное различіе: старые идеалисты, признавая, что все дано въ нашей мысли и ничего нѣтъ внѣ ея, послѣдовательно приходили къ попыткамъ широкихъ онтологическихъ построеній, выводящихъ изъ условій и факторовъ нашего разума всю совокупность бытія во всѣхъ его различіяхъ и развѣтвленіяхъ. Если все дано въ сознаніи и открыто ему во всей своей необходимости и связи, то нѣтъ смысла ограничивать наши изслѣдованія условными проблемами частныхъ наукъ, рассматривающихъ всѣ наши переживанія съ точки зрѣнія завѣдомо фиктивныхъ схемъ какой-то независимой отъ насъ физической природы. Напротивъ, тогда для философской мысли ближайшимъ образомъ ставится задача объяснить все реальное по его существу, т.-е. въ его необходимости какъ объекта и содержанія сознанія. При совершенномъ отождествленіи сферы сознанія съ сферой всей дѣйствительности, отъ такой задачи нельзя отказаться: оно требуетъ метафизики, при томъ въ ея самыхъ абсолютныхъ и неумѣренныхъ притязаніяхъ. Тѣмъ не менѣе трансцендентальные идеалисты новаго типа рѣшительно отрекаются отъ этой задачи: они ссылаются въ этомъ случаѣ на традиціонное осужденіе метафизики, ведущее начало отъ критицизма и эмпиризма прежняго времени, хотя оно и было продиктовано совсѣмъ другими взглядами на вещи. Новые идеалисты замыкаются въ гносеологію и ограничиваются однообразными и утомительно безсодержательными разсужденіями на ту тему, что субъектъ требуетъ объекта, а объектъ требуетъ субъекта; дальше этого идутъ рѣдко и во всякомъ случаѣ очень недалеко. Въ этомъ есть свое большое преимущество: они избавляютъ себя отъ тѣхъ колоссальныхъ трудностей, съ которыми героически, но тщетно боролись идеалисты стараго склада. Вѣдь нерѣдко философскія идеи кажутся тѣмъ болѣе убѣдительными, чѣмъ онѣ

неопредѣленнѣе и общѣе выражены. Но все же никакія проблемы не разрѣшаются простымъ умолчаніемъ. Между тѣмъ во взглядахъ трансцендентальнаго идеализма по ихъ существу заключены гнетущія внутреннія противорѣчія,— мало того, въ нихъ несомнѣнно наблюдается логическая неизбѣжность при послѣдовательномъ развитіи, переходить въ свое противоположное, это невольно должно заставлятъ искать для нихъ положительнаго обоснованія и оправданія. Но такъ ли легко ихъ найти?

Возьмемъ самое ученіе объ имманентности познанія, составляющее наиболѣе распространенную предпосылку современныхъ философскихъ школъ въ Германіи. Какъ извѣстно, его общій смыслъ сводится къ слѣдующему: субъектъ и объектъ предполагаютъ другъ друга и ихъ нельзя раздѣлить и мыслить врозь ¹⁾. Объективный міръ невозможно мыслить какъ что-то независимое отъ мысли и трансцендентное ей потому уже, что мы его *мыслимъ*, слѣдовательно, дѣлаемъ содержаніемъ нашего сознанія, нашего понимающаго его я и обращаемся съ нимъ только въ этомъ качествѣ. И это приходится повторить о всякомъ предметѣ, о всякомъ существѣ, о всякомъ родѣ вещей; какіе бы мы ни придумывали. Вещь въ себѣ, вещь внѣ полагающей ее мысли есть *абсолютное противорѣчіе*. Все объективное существуетъ лишь тогда, когда оно уже дано въ сознаніи, и лишь настолько оно и существуетъ. Съ другой стороны, субъектъ безъ объекта, сознаніе, ничего не сознающее, мысль, ничего не мыслящая, умъ, ничего не понимающій, есть такое же абсолютное противорѣчіе, какъ и объективная вещь въ себѣ. Итакъ, все реальное получаетъ свою реальность въ мысли и черезъ мысль и лишь настолько реально, насколько дано въ ней.

¹⁾ Я беру теорію имманентистовъ въ ея самомъ основномъ содержаніи, не считаясь съ отгѣнками и варіаціями, которыя она получаетъ въ изложеніи Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера, Ремке и др. Остановливаясь на этихъ отгѣнкахъ тѣмъ болѣе нѣтъ основанія, что эта теорія не есть исключительное достояніе имманентной школы, собственно такъ называемой, а является общимъ предположеніемъ цѣлаго ряда философскихъ направленій.

Не понимать этого есть наивность, недозволительная для философа.

Это разсужденіе, при первомъ знакомствѣ съ нимъ производитъ впечатлѣніе непобѣдимой безспорности, даже тавтологичности. Но при болѣе внимательномъ размышленіи надъ нимъ, невольно поражаетъ его *діалектическую односторонностью*. Въ самомъ дѣлѣ, если объектъ данъ сознанию, какъ нѣкоторое опредѣляющее его содержаніе, котораго раньше въ немъ не было, онъ тѣмъ самымъ *логически предшествуетъ* возможности переживанія сознаниемъ этого содержанія и составляетъ предварительное и вполнѣ реальное *условіе* этого переживанія. А это значитъ, что существованіе объекта не можетъ исчерпываться такимъ переживаніемъ, разъ оно имъ же вызвано,—онъ отъ него независимъ и отъ него отличается, какъ всякое реальное условіе отличается отъ своего обусловленнаго. Разъ что-нибудь дано или,—употребляя болѣе вычурный, хотя и очень популярный теперь терминъ,—принудительно *задано* нашей мысли, оно тѣмъ самымъ отъ нея независимо. Чтобы объектъ мысли дѣйствительно и безъ остатка сливался съ нашей мыслью о немъ, нужно, чтобы онъ не только *сознавался*, но и всецѣло *создавался* нашей мыслью. Иначе сказать, для оправданія абсолютной имманентности объективнаго міра нашему сознанию, нужно показать, что сознаніе реально творить изъ себя воспринимаемый и понимаемый имъ міръ во всемъ его составѣ и должно его творить именно такимъ, какимъ мы его видимъ. Разъ этого не показано, аксіома имманентности обращается въ произвольное утвержденіе, по отношенію къ которому даже не доказана его простая мыслимость.

Съ другой стороны, если объектъ независимъ отъ субъекта, то въ меньшей мѣрѣ и субъектъ независимъ отъ объекта. Субъектъ, какъ то, чему объективное содержаніе дано, есть такое же предваряющее условіе возможности его переживать, какъ и само это содержаніе. Если бъ не было никакого содержанія, субъекту нечего было бы со-

знавать; если бъ не было субъекта, объективнаго содержанія *печему* было бы сознать; итакъ, и субъектъ, и объектъ должны быть уже даны, чтобы какое бы то ни было сознание, какая бы то ни была мысль, какое бы то ни было субъективное переживание могли состояться. Здѣсь мы имѣемъ лишь частный случай того, что съ логической неизбежностью подразумѣвается во всякомъ взаимоотношеніи и во всякомъ дѣйствительномъ взаимодействіи, а не только во взаимоотношеніи субъекта и объекта. Разъ мы имѣемъ отношеніе, въ которое каждая изъ соотносящихся сторонъ вносить нѣчто свое, термины этого отношенія должны быть уже какъ-нибудь заранѣе даны, чтобы самое отношеніе получило начало. Всѣмъ этимъ обосновывается тезисъ, прямо противоположный тому, что сторонники имманентной философіи выставляютъ въ качествѣ самоочевидной аксіомы: не субъектъ и объектъ получаютъ всю свою реальность черезъ мысль и только въ мысли, а, наоборотъ, всякая мысль получаетъ реальность черезъ предварительную (логически предшествующую) наличность субъекта и объекта.

Скажутъ ли, что и этотъ тезисъ есть только наша мысль и ничего больше? Конечно, это мысль, какъ и все, что мы думаемъ и утверждаемъ; но разъ она убѣждаетъ насъ, что не въ ней одной заключена реальность, по какому праву мы превратимъ ея содержаніе въ полное отрицаніе ея дѣйствительнаго смысла? Чтобы такъ выворотить ее наизнанку, надо имѣть ясныя и безспорныя основанія, а они едва ли даются простымъ фактомъ, что мы думаемъ то, что думаемъ. Для этого нужно гораздо большее: надо доказать, что всѣ наши мысли абсолютно замкнуты въ себѣ, и что въ нихъ ничего не содержится, кромѣ нихъ же самихъ, какъ чисто субъективныхъ переживаній. Но этого не только нельзя доказать, это совершенно противорѣчитъ всей природѣ нашихъ умственныхъ процессовъ. Нѣтъ мысли, въ которой не было бы ничего, кромѣ нея самой. Всякая мысль относится къ чему-нибудь, къ какому-нибудь содер-

жанію, которое она опознаетъ въ его отличіи отъ себя, какъ мыслящей дѣятельности, и тѣмъ противопоставляетъ себѣ, какъ нѣчто отъ нея независимое ¹⁾). Въ этомъ отношеніи наша мысль всегда обращается съ *трансцендентными* ей, съ тѣмъ, что лежитъ за предѣлами ея субъективной переживаемости ²⁾). Въ этомъ ея коренная природа. Не видѣть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слѣпота!

Впрочемъ, эти разсужденія могутъ показаться мудреными и абстрактными. Обратимся къ фактамъ простой психологіи, притомъ къ самымъ элементарнымъ и очевиднымъ, и на нихъ попытаемся провѣрить, насколько справедливо, что наша мысль или наше сознаніе никогда не имѣютъ дѣла съ чѣмъ-нибудь имъ трансцендентнымъ, что они обращены только на то, что прямо и непосредственно въ нихъ дано, и что, напротивъ, это непосредственно въ нихъ данное содержаніе только въ нихъ и имѣетъ всю свою дѣйствительность и за предѣлами своей прямой данности никакой реальностью не обладаетъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ наблюденіемъ, несомнѣнность котораго равняется только его загадочности: наша мысль никогда не имѣетъ дѣла съ тѣмъ, что прямо въ ней переживается въ самый моментъ ея теченія; абсолютно мгновенное сознанію совершенно недоступно. Только то является содержаніемъ мысли, что

1) Такъ, по крайней мѣрѣ, бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль сознала себя въ своихъ особенностяхъ, какъ познавательнаго процесса. Однако и тогда, когда мысль еще не достигла такого самопознанія или по какимъ-нибудь причинамъ не замѣчаетъ себя, она тѣмъ болѣе погружена въ объективное содержаніе, какъ самодовлѣющее и независимое данное, и тѣмъ менѣе у нея поводовъ отождествлять его съ своею субъективною дѣятельностью, которой она не замѣчаетъ или и совсѣмъ не знаетъ.

2) Въ сознаніи принципиальнаго различія между мыслию и ея содержаніемъ заключается здоровое зерно истины въ гносеологической теоріи Гуссерля. Но его положительное пониманіе этого содержанія, какъ вѣчныхъ идеальныхъ возможностей объективныхъ отношеній, однако не обладающихъ реальнымъ бытіемъ, представляется довольно натянутымъ, хотя бы въ виду того простаго соображенія, что наша мысль очень часто грубо заблуждается и утверждаетъ отношенія явно *невозможныя*.

сколько-нибудь длилось, что опредѣлилось и стало передъ сознаниемъ, другими словами, что протекло уже. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что наша мысль насквозь ретроспективна. Но это значить, что въ той самой мѣрѣ, въ какой прошлое трансцендентно настоящему (т.-е. отличается отъ него и лежитъ *внѣ его*), наша мысль всегда обращается съ трансцендентнымъ ей содержаніемъ. Мы можемъ думать о прошломъ, болѣе или менѣе отдаленномъ или только сейчасъ истекающемъ, мы можемъ думать о будущемъ, одно остается для сознанія навсегда неуловимымъ—это настоящее въ его чистотѣ и абсолютной недѣлимости. А вѣдь мысль, какъ и всякое другое явленіе, имѣетъ реальность только въ настоящемъ: прошлое уже перестало быть, будущее еще не наступило. Итакъ, мысль никогда не схватываетъ того, что ее прямо составляетъ въ переживаемый моментъ, она постоянно обращена къ тому, что находится за предѣлами ея непосредственной наличности.

Что возразить противъ этихъ неотразимыхъ фактовъ? Скажемъ ли, что наше самонаблюденіе есть сплошная иллюзія, что никакого прошлаго и будущаго нѣтъ, и что въ нашей *теперешней* мысли, единственной, какая есть, непосредственно и прямо дано все ея содержаніе, внѣ этой мысли не имѣющее никакой реальности? Это было бы поистинѣ отважнымъ рѣшеніемъ вопроса. Но, во-первыхъ, его надо было бы какъ-нибудь обосновать; во-вторыхъ, надо хорошенько взвѣсить всѣ его послѣдствія, къ которымъ едва ли охотно примкнутъ даже самые фанатическіе поклонники имманентной точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тогда, просто говоря, выходитъ, что вся моя жизнь и всѣ событія въ ней, все, что я по поводу нихъ думалъ и чувствовалъ, вся жизнь другихъ людей, вся исторія человѣчества и вся окружающая меня дѣйствительность въ придачу—все это только мое фальшивое воспоминаніе; ничего этого абсолютно не было, а вся реальность всецѣло принадлежитъ только сознанію текущаго мгновенія съ тѣмъ,

что въ немъ прямо дано. Но едва я выскажу для него такую высокую оцѣнку, какъ текущее мгновеніе уже промелькнетъ и унесетъ съ собою его сознаніе, и оно превратится въ такое же ложное воспоминаніе, какъ и вся остальная моя жизнь. Въ достоинство абсолютной реальности придется возводить уже сознаніе слѣдующаго момента; и я не успѣю еще этого сдѣлать, какъ и этотъ моментъ неудержимо исчезнетъ, и мнѣ придется искать новой абсолютной реальности, чтобы тутъ же опять погрузить ее въ ничто. И для этой интересной процедуры нѣтъ никакого конца. Если такую точку зрѣнія и называть глубокомысленной, то развѣ только за тотъ жестокій, хотя въ то же время и забавный внутренній раздоръ, который неизбѣжно вносится въ мысль такимъ ея непрерывнымъ самопожиганіемъ.

Однако послѣдователи имманентной философіи мало смущаются этими отвлеченными и слишкомъ тонкими послѣдствіями ихъ основного взгляда; по крайней мѣрѣ въ ихъ монотонныхъ и расплывчатыхъ разсужденіяхъ о неотдѣлимости субъекта отъ объекта и объекта отъ субъекта едва ли мы часто встрѣтимъ попытки принципиально устранить эти вполне естественные результаты ихъ общихъ предпосылокъ, выражающіе абсолютный иллюзионизмъ въ наиболѣе невѣстимой для человѣческаго ума формѣ. Гораздо настойчивѣе занимаетъ ихъ другой вопросъ, никакъ не менѣе затруднительный на почвѣ чистаго имманентизма, вопросъ о томъ, какъ отъ началъ имманентной философіи перейти къ признанію *чужого сознанія*. Другими словами, это вопросъ о томъ, какъ имманентной философіи спастись отъ *солипсизма*. Вѣдь каждый изъ насъ знаетъ только свое „я“, свою мысль, свое сознаніе; все остальное есть только наше представленіе, объектъ нашего субъекта, не имѣющій, по коренному предположенію имманентной доктрины, никакой трансцендентной реальности внѣ своего субъекта. Это должно относиться ко всѣмъ объектамъ нашего наблюденія безъ всякихъ исключеній, а, стало быть, и ко всѣмъ окружаю-

шимъ насъ людямъ, какъ въ настоящемъ, такъ и въ прошломъ. Они должны быть только нашими субъективными представленіями, не имѣющими никакой собственной дѣйствительности внѣ нашего сознанія; мы только воображаемъ, что они думаютъ и чувствуютъ; ихъ мысли и чувства абсолютно скрыты для нашего прямого воспріятія, да если бы даже мы и могли ихъ какъ-нибудь воспринять и внутренне пережить, мы пережили бы ихъ какъ *свои*, а не *чужія*. Итакъ, мысль о независимыхъ отъ насъ человѣкоподобныхъ мыслящихъ и чувствующихъ существахъ есть только *наши* мысль, какъ и всякая другая мысль о какихъ бы то ни было *вещахъ въ себѣ*, и мы ее совершенно такъ же не имѣемъ права выносить за предѣлы нашего субъекта, какъ и всякую другую. Только мое единоличное „я“, только одинъ *мой* субъектъ чувствуетъ и думаетъ, страдаетъ и радуется на свѣтѣ, весь остальной міръ сотканъ изъ призрачной смѣны моихъ сновидѣній. Трудно что-нибудь возразить противъ строгой логичности этого вывода при данной точкѣ зрѣнія.

И тѣмъ не менѣе его непременно приходится отвергнуть, хотя бы потому, что при немъ имманентная философія теряетъ всякую серьезность и обращается въ смѣшную игру парадоксами. Неловко имманентному философу убѣждать читателей, что онъ одинъ существуетъ на свѣтѣ; кого же убѣждать, коли никого нѣтъ? Есть и другой важный мотивъ, который заставляетъ защитниковъ имманентнаго міросозерцанія отрекаться не только отъ солипсизма, но и отъ субъективнаго идеализма вообще; они увѣрены, что ихъ философія наилучшимъ образомъ мирится съ аксіомами и выводами естественныхъ наукъ. Но что же общаго между независимою, единою, непрерывною въ своихъ процессахъ и строго законосообразною природою физиковъ и случайнымъ, прерывистымъ, безсвязнымъ хаосомъ нашихъ единоличныхъ ощущеній? Если кромѣ этого хаоса ничего нѣтъ, о какой можно говорить природѣ?

И вотъ имманентисты прибѣгаютъ къ очень ухищренному

ряду соображеній. Приблизительно они разсуждаютъ такъ. И наше собственное „я“, подобно чужимъ „я“, есть только представленіе въ томъ, что мы называемъ своимъ сознаниемъ. Точно также и всѣ наши ощущенія, желанія, мысли суть только переживанія и объекты сознанія. И такъ, сознание само по себѣ взятое, не имѣетъ никакого исключительнаго отношенія къ нашей индивидуальности. Наша личность, наше индивидуальное „я“ со всѣмъ, что въ немъ содержится, есть только особое представленіе въ сознаніи среди другихъ представленій, относящихся уже къ другимъ личностямъ и къ чужимъ „я“. Въ этомъ отношеніи между представленіемъ о нашемъ „я“ и чужимъ „я“ никакого принципиальнаго различія нѣтъ. А это значитъ, что сознание сверхъиндивидуально или сверхлично. И ко всѣмъ другимъ индивидуальностямъ оно относится, какъ къ нашей; онѣ всѣ его объекты и поэтому, если оно сознаетъ себя въ насъ, оно можетъ такъ же хорошо сознавать себя и въ чужихъ „я“. Этимъ проблема чужого сознанія разрѣшается въ положительномъ смыслѣ. Мало того, у насъ не остается никакихъ поводовъ ограничивать содержаніе этого сверхличнаго сознанія предѣлами того, что воспринимается человѣческими индивидуальностями вообще. Вѣдь всѣ вещи, вся природа въ единообразной связи ея явленій, существуютъ лишь въ качествѣ объекта сознанія. Но это не есть субъективное сознание того или другого опредѣленнаго чловѣка, воспринимающаго міръ подъ своимъ особеннымъ угломъ. Это сознание общее, универсальное, объемлющее процессы дѣйствительности во всей ихъ детальности и доставляющее имъ всю ихъ реальность. Это универсальное сознание носить различныя наименованія: его называютъ *родовымъ* сознаниемъ, *абстрактнымъ* сознаниемъ, *мировымъ* сознаниемъ, *гносеологическимъ субъектомъ* и т. д. Именно этимъ понятіемъ устанавливается прочное примиреніе между чистымъ идеализмомъ отправной точки зрѣнія имманентной философіи и строгимъ реализмомъ естественныхъ наукъ. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что здѣсь имманен-

тисты возвращаются къ чему-то, напоминающему Берклеевского Бога или, по крайней мѣрѣ, *міровую душу* Платона. Но обыкновенно они настойчиво предостерегаютъ отъ такого метафизическаго или онтологическаго толкованія ихъ идеи. Они заботливо оговариваются, что ихъ всеобщее сознание есть только схематическое построение, только методологическій символъ, которому менѣе всего подобаешь приписывать реальность ¹⁾). Иногда оно просто отождествляется съ научнымъ познаніемъ или съ наукой, и тогда дѣло доходить до чудаческихъ утвержденій, что земля начала вращаться вокругъ солнца лишь тогда, когда объ этомъ догадался Коперникъ, а до тѣхъ поръ все обстояло такъ, какъ этого требуетъ астрономическая система Птолемея.

Представленный сейчасъ ходъ мысли излагается обыкновенно очень обще, двусмысленно, прерывисто и туманно, больше въ загадочныхъ намекахъ, нежели въ сколько-нибудь отчетливыхъ формулахъ. Едва ли этому слѣдуетъ удивляться: чѣмъ яснѣе его изложить, тѣмъ неотразимѣе вскроются его логическіе скачки, паралогизмы, внутреннія противорѣчія, а главное подстановка въ немъ однихъ понятій на мѣсто другихъ, иногда очень отъ нихъ далекихъ. Допустимъ сполна, что и наше собственное Я есть только представленіе и ничего больше; изъ этого въ лучшемъ случаѣ выйдетъ только то, что и *насъ самихъ нѣтъ*, а вовсе не то, что существуетъ независимое отъ насъ сознание другихъ людей, абсолютно отъ насъ замкнутое въ своихъ непосредственныхъ субъективныхъ состояніяхъ. Но какъ бы то ни было, по какому праву можно утверждать, что сознание непосредственно переживаемое нами, относится къ представленіямъ о чужихъ Я совершенно такъ же, какъ и къ представленію о нашемъ Я? Съ представленіемъ о нашемъ Я въ насъ нераздѣльно сливается *вся* совокупность

¹⁾ См. одушевленные разсужденія на эту тему у Риккерта въ его *Der Gegenstand der Erkenntniss*.

прямо и непосредственно испытываемыхъ ощущений, желаній, чувствъ, мыслей, а съ представленіемъ о чужихъ Я сливается только догадка, что и они нѣчто подобное испытываютъ, хотя мы этого не видимъ и видѣть не можемъ. Развѣ непосредственное переживаніе и догадка одно и то же? Пускай существуетъ какое угодно родовое сознаніе, во всякомъ случаѣ насколько оно присутствуетъ въ чужихъ Я, непосредственно испытывая ихъ переживанія, настолько оно отсутствуетъ во мнѣ и наоборотъ, потому что я самымъ несомнѣннымъ образомъ не испытываю прямо субъективныхъ переживаній другихъ одушевленныхъ тварей. А если такъ, то чему же поможетъ допущеніе родового сознанія? Получаетъ ли въ немъ оправданіе имманентная точка зрѣнія? Напротивъ тогда она совершенно уничтожается и переходитъ въ свою полную противоположность. Тогда истина о нераздѣльности субъекта и объекта и о реальности объекта только въ субъектѣ существуетъ лишь для родового сознанія, а никакъ не для нашего ¹⁾). Мы не знаемъ, что переживаетъ родовое сознаніе, когда оно насквозь видитъ весь безконечный міръ во всей безконечной дробности и связности его процессовъ, но мы этого очевидно не пере-

¹⁾ Стремленіе освободить гносеологию отъ естественной ограниченности человѣческой точки зрѣнія, является главнымъ источникомъ столь распространенной въ современной философской литературѣ борьбы противъ психологизма. Ея очень характерная особенность состоитъ въ томъ, что самые убѣжденные враги психологизма все же постоянно обвиняютъ другъ друга въ психологизмѣ. Въ этомъ можно видѣть лучшее доказательство того, какъ трудно въ гносеологіи обойтись безъ психологическихъ предпосылокъ, даже при всемъ желаніи. Это не значить, конечно, что логика и гносеологія суть только отдѣльныя главы психологіи. Не говоря уже о нормативномъ характерѣ логическихъ и гносеологическихъ выводовъ, можно вполне допустить, что въ содержаніе обосновывающихъ эти выводы наукъ входятъ положенія чисто онтологическаго порядка, не имѣющія ничего общаго съ специальнымъ предметомъ психологіи. Такъ требованіе все мыслить соотвѣтственно закону тождества предполагаетъ прежде всего истинность этого закона: все есть то, что оно есть, $A=A$. И тѣмъ не менѣе мыслить сообразно какимъ бы то ни было законамъ можетъ только мысль, обладающая необходимыми для

живаемъ. Родовое сознание въ своей специфической функции для насъ *всецѣло трансцендентно*, еще гораздо болѣе трансцендентно, чѣмъ сознание другихъ людей или животныхъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ строить нѣкоторыя конкретныя догадки; но какъ мы догадаемся и вообразимъ себѣ, что значить заразъ созерцать всю безконечную вселенную? Это лежитъ совсѣмъ внѣ предѣловъ нашихъ способностей, и мы можемъ составить только очень приблизительное понятие объ этой абсолютно трансцендентной намъ реальности міра въ міровомъ субъектѣ. Мы можемъ рассчитывать лишь на очень абстрактное соотвѣтствіе нашей мысли съ этимъ внѣшнимъ ей и очень отъ нея отдаленнымъ бытіемъ.

Весь вопросъ получаетъ еще гораздо болѣе спутанный видъ, когда довольно неожиданно провозглашается, что универсальное сознание есть только схематическое построение, только символъ или алгебраическій знакъ, которому никоимъ образомъ не дозволяется приписывать какую бы то ни было дѣйствительность. Во что же тогда обращается имманентная теорія? Чему имманентна физическая природа? Алгебраическому знаку, который мы сами придумали и которому

того свойствами. И человѣческая мысль должна носить въ себѣ эти свойства, должна обладать силою усвоения общихъ онтологическихъ отношеній, чтобы могла возникнуть человѣческая наука и человѣческое пониманіе вообще. А что въ *наше* пониманіе по его свойствамъ не войдетъ, того мы все равно не поймемъ. Онтологическія истины всегда стояли непоколебимо, и все же ни у насѣкомыхъ, ни у рыбъ, ни у птицъ науки не образовалось. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ своего *человѣческаго* ума и только съ нимъ можетъ имѣть дѣло гносеологія, какъ наука о доступномъ намъ познаніи. Поэтому всякія разсужденія о сверхчеловѣческомъ универсальномъ сознаніи всецѣло принадлежать къ области метафизики и ихъ нѣтъ никакого смысла извлекать отсюда. Въ частности какія бы удивительныя вещи ни были имманентны этому универсальному сознанію, это ровно ничего не говоритъ о нашемъ сознаніи. Призывъ къ освобожденію мысли отъ всего человѣческаго и къ созданію нечеловѣческой науки есть одинъ изъ тѣхъ безвкусныхъ парадоксовъ, которыхъ такъ много, къ сожалѣнію, провозглашается въ философіи за послѣднее время.

не отвѣчаетъ ничего реального? Такой результатъ можно было бы счесть сознательной насмѣшкой надъ всякой философией, если бы его не защищали съ такимъ серьезнымъ убѣжденіемъ. Во всякомъ случаѣ ясно одно: какъ бы мы ни понимали универсальное сознание или гносеологическій субъектъ или родовое сознание—будемъ ли мы въ немъ видѣть въ себѣ сущую душу міра или нашу собственную методологическую фикцію, но если независимо отъ меня существуютъ одаренныя сознаниемъ твари и самостоятельно развивающаяся по своимъ неизмѣннымъ законамъ природа, то отъ имманентизма остается одно пустое названіе. Ровно настолько, насколько мы признаемъ сознающихъ существъ и физическій міръ за тѣсными предѣлами нашихъ непосредственныхъ субъективныхъ переживаній, мы покидаемъ имманентную точку зрѣнія и становимся на почву трансцендентнаго пониманія реальности. Тутъ нѣтъ никакихъ среднихъ и смягченныхъ рѣшеній: имманентизмъ логически мыслимъ лишь въ формѣ чистаго солипсизма или даже абсолютнаго иллюзіонизма. А тогда ясно еще и другое: проблема дѣйствительности никакъ не рѣшается въ границахъ одной гносеологіи; если существуетъ чужое сознание, если независимо отъ насъ дана безконечная вселенная, если наше сознание объединяется съ сознаниемъ другихъ одушевленныхъ твореній въ нѣкоторомъ высшемъ космическомъ самосознаніи, тогда неизбежно подымается принципиальный вопросъ о внутренней связи и взаимномъ отношеніи всѣхъ этихъ вещей; и онъ можетъ быть рѣшаемъ только на основаніи общихъ соображеній *онтологическаго* характера, потому что наши индивидуальныя психическія переживанія очевиднымъ образомъ не доставляютъ для его рѣшенія исчерпывающихъ и прямыхъ данныхъ.

Я никакъ не думаю, чтобы болѣе счастливый выходъ изъ сейчасъ разсмотрѣнныхъ затрудненій представляли теоріи такъ называемаго „эмпириокритицизма“. Онѣ наталкиваются на тѣ же логическія противорѣчія, только въ болѣе упро-

щенномъ, а потому и болѣе наглядномъ видѣ. Такъ, Э. Махъ начинается съ того, что отнимаетъ у вещей субстанціальность, причинность и всѣ другія опредѣленія, дающія имъ видимость независимости отъ непосредственныхъ переживаній нашего опыта; единственную реальность онъ приписываетъ ощущеніямъ. Но затѣмъ онъ спѣшитъ отождествить ощущенія съ элементами, изъ которыхъ слагаются всѣ явленія природы, всѣ формы, всѣ тѣла, независимо отъ того, воспринимаются они кѣмъ-нибудь или нѣтъ. Это позволяетъ ему перейти отъ чистаго сенсуализма къ грубому матеріализму и признать безсознательный вещественный міръ, предшествующій возникновенію ощущающихъ тварей ¹⁾. Р. Авенаріусъ выдвигаетъ начало „принципіальной координаціи“, по которому въ каждомъ нашемъ опытѣ нераздѣльно даны субъектъ и объектъ, Я и среда (при чемъ забывается, что далеко не всѣ элементы среды входятъ въ содержаніе нашего непосредственнаго опыта). Это не мѣшаетъ Авенаріусу разсматривать и наше Я, и всѣ его субъективныя переживанія, какъ производный и зависимый продуктъ нашей нервной системы, которая сама есть лишь незамѣтная часть и продуктъ окружающаго ее матеріальнаго міра. При этомъ и нервная система и породившій ее матеріальный міръ оказываются данными чистаго опыта, т.-е. такого опыта, который совершенно свободенъ отъ всякихъ нашихъ умственныхъ дополненій. Нужно большое предубѣжденіе противъ философскаго анализа, чтобы серьезно удовлетворяться подобными рѣшеніями.

Главная бѣда разсматриваемыхъ направленій въ современной философіи заключается въ принципіальной несовмѣстности имманентнаго гносеологизма съ какимъ бы то ни было реализмомъ, а тѣмъ болѣе съ реализмомъ и абсолютною достовѣрностью положительной науки. Какъ скоро мысль,

1) См. объ этомъ мою статью. „Научное міровоззрѣніе и философія“ „Вопр. Фил. и Псих.“ № 71 стр. 111—126.

отвергнувъ все ей трансцендентное, замыкается въ свое чистое содержаніе, она тѣмъ самымъ неизбѣжно порываетъ связь и съ дѣйствительностью чужой душевной жизни, и съ дѣйствительностью безконечной природы въ ея непоколебимыхъ законахъ. Когда она, напротивъ, сосредоточившись на дѣйствительности, ищетъ для нея обоснованія и оправданія, она никакъ не можетъ разрѣшить ее въ чистое мышленіе или въ чистый непосредственный опытъ и наталкивается на цѣлый рядъ онтологическихъ проблемъ, которыхъ однако ни за что не хочетъ рѣшать за ихъ метафизическій характеръ. Получается трагическое, по существу непримиримое столкновеніе умственныхъ интересовъ; философская мысль попадаетъ въ безысходный тупикъ, изъ котораго не могутъ вывести даже самыя героическія усилія философской діалектики. Отсюда вытекаетъ чрезвычайное дробленіе на мелкія школы, которыя какъ будто всѣ стоятъ на одной общей почвѣ, а между тѣмъ запальчиво обвиняютъ другъ друга въ непослѣдовательности и невѣрности своимъ основнымъ началамъ. Смутное впечатлѣніе производитъ эта распря школъ: взаимныя обвиненія, которыми онѣ обмѣниваются, по большей части оказываются совершенно справедливыми, но въ высшей степени трудно уловить, въ чемъ ихъ преимущество другъ передъ другомъ, и безпристрастный наблюдатель выноситъ невольное убѣжденіе, что онѣ всѣ непослѣдовательны и не могутъ не быть непослѣдовательными. Понятно, что философская мысль при этихъ условіяхъ впадаетъ въ гнетущую неясность. Напримѣръ, какъ тусклы и неуловимы въ своей логической мотивировкѣ выводы такихъ эмпиристовъ, какъ Авенаріусъ и даже Махъ, по сравненію съ удивительно ясными взглядами и ихъ насквозь прозрачною аргументаціей у стараго позитивиста Дж. Ст. Милля; или какъ темна и беспомощно бесплодна вымученная діалектика новой системы Г. Когена по сравненію съ геніально смѣлыми и законченными во всѣхъ своихъ звеньяхъ построеніями старыхъ корифеевъ нѣмецкаго

идеализма Фихте и Гегеля! Современные философские писатели удивляют нас виртуозною смѣлостью своихъ діалектическихъ выпадовъ, нерѣдко переходящею въ изысканную любовь къ парадоксамъ, но къ сожалѣнію, эта отвага слишкомъ часто диктуется страхомъ нарушить заранѣе усвоенныя формулы, хотя бы и противорѣчащія одна другой, и сектантскимъ стремленіемъ всѣми способами отстоять дорогую традицію. Въ философіи создалась тепличная и затхлая атмосфера условныхъ аксіомъ, искусственныхъ школьныхъ проблемъ и запретныхъ вопросовъ.

II.

Такое положеніе, конечно, нельзя считать нормальнымъ. Гдѣ же выходъ изъ него? Въ чемъ нужно искать обновленія философской мысли? Что могло бы внести въ нее жизнь и вернуть ее къ жизни? Путь къ философскому возрожденію и теперь идетъ тамъ же, гдѣ лежалъ всегда: онъ въ свободномъ, непредубѣжденномъ изслѣдованіи. И первый шагъ на этомъ пути заключается въ отказѣ отъ предвзятыхъ приговоровъ и запрещеній. Въ современной философіи накопилось слишкомъ много схоластики и слѣдуетъ начать съ того, чтобы сбросить ея иго. При этомъ мысль невольно обращается къ Канту. Я менѣе, чѣмъ кто-нибудь, рѣшусь отрицать великое, незамѣнимое, вѣковѣчное значеніе совершеннаго имъ дѣла въ развитіи человѣческаго самосознанія. Но все же нельзя закрывать глаза на то, что роль, которая принадлежитъ Канту въ наши дни, какъ высшему философскому авторитету, и та роль, которую историческій Кантъ самъ приписывалъ своей философіи, во многихъ отношеніяхъ характеризуются прямо противоположными чертами. Историческій Кантъ пробуждалъ умы отъ догматическаго сна, стилизованный Кантъ новокантианскаго движенія погружаетъ въ этотъ сонъ. По этому поводу сама собой припоминается судьба другого великаго

мыслителя прошлаго, оставившаго еще болѣе глубокий слѣдъ въ эволюціи человѣческой мысли: я разумѣю Аристотеля. Какое громадное разстояніе отдѣляетъ историческаго Аристотеля съ его гениальнымъ критическимъ умомъ, съ его тонкими замыслами, съ его неутомимымъ исканіемъ новыхъ путей изслѣдованія, отъ Аристотеля схоластики, окончательнаго рѣшителя всѣхъ вопросовъ философіи и науки, въ ученіяхъ котораго видѣли обязательный кодексъ правовѣрнаго знанія. Пробуждающаяся свободная мысль новой Европы начала съ того, что ниспровергла этого Аристотеля, и настоящій Аристотель отъ этого только выигралъ. Не слѣдуетъ ли то же самое сдѣлать и съ Кантомъ?

Мы слишкомъ прониклись лозунгомъ: „назадъ, къ Канту!“ и слишкомъ сжились съ нимъ. Пора выставить другой лозунгъ: „впередъ, отъ Канта!“ Вѣдь это, пожалуй, будетъ самымъ лучшимъ служеніемъ духу завѣтовъ Канта. Не будемъ думать, что всѣ вопросы, наиболѣе дорогіе и важныя для человѣческаго ума, кѣмъ-то и когда-то навсегда рѣшены и что намъ остается только подводить итоги. Откажемся, съ другой стороны, отъ убѣжденія, что существуютъ проблемы, представляющія запретную область для нашего обсуждения и пониманія. Отъ такой предварительной цензуры надъ предметами философскаго анализа никогда ничего хорошаго не выходило: разумъ—свободная стихія; онъ самъ остановится тамъ, гдѣ совсѣмъ кончается сфера очевиднаго и логически вѣроятнаго, но онъ не терпитъ извнѣ установленныхъ преградъ. Особенно рискованными, хотя всегда соблазнительными, являются попытки разъ навсегда провести границы доступнаго для человѣческой мысли. Тутъ ничего нельзя предписать. Скрытое для нашего пониманія сегодня, можетъ открыться въ своемъ значеніи и внутреннемъ смыслѣ завтра; какъ часто наблюдаемъ мы въ исторіи философіи и науки, что загадочное и странное въ теченіе вѣковъ, неожиданно оказываетъ-

ся источникомъ новаго свѣта, переворачивающимъ всѣ понятія и дающимъ совсѣмъ новый видъ старымъ перспективамъ вселенной. Запретительныя мѣры въ области философскаго умозрѣнія потому уже сомнительны, что въ основѣ ихъ всегда лежитъ совершенно опредѣленный взглядъ на устраняемые вопросы, т.-е. въ концѣ-концовъ предварительное рѣшеніе ихъ ¹⁾.

Надо рѣшиться на серьезный и безпристрастный пересмотръ всѣхъ вопросовъ и данныхъ мысли, не оглядываясь ни на какія традиціи, даже самыя почтенныя. Надо дѣйствительно проникнуться убѣжденіемъ, что философія не законченная наука и что въ ней и въ наши дни, какъ прежде, нѣтъ ничего рѣшеннаго. Въ этомъ одномъ уже заключалась бы великая переоцѣнка философскихъ цѣнностей и великое освобожденіе разума отъ связавшихъ его путъ. Если бъ мы не на словахъ только, а на дѣлѣ сумѣли высвиться до настроенія Декартовскаго предварительнаго сомнѣнія, какъ очистился бы горизонтъ философской мысли, какъ переставились бы всѣ проблемы и всѣ методы философіи! И прежде всего передъ нами выступили бы во

¹⁾ Въ самомъ дѣлѣ, мы совсѣмъ иначе будемъ судить о недоступности для нашей мысли абсолютнаго начала вещей, будемъ ли въ немъ видѣть нѣчто всецѣло трансцендентное міру и даже совсѣмъ не стоящее къ нему ни въ какихъ отношеніяхъ, или, напротивъ, разсматривать его, какъ силу, внутренне присущую міру или даже тождественную ему въ его истинной сущности; будемъ ли отрицать у него всѣ намъ извѣстныя свойства, или, наоборотъ, приписывать ему духовные или матеріальные признаки. Вопросъ о свободѣ воли получить совсѣмъ различный видъ въ смыслѣ его логической разрѣшимости, будемъ ли мы свободу понимать какъ особую форму *многозначной* или *междупредѣльной* причинности, или, напротивъ, будемъ ее разсматривать какъ совершенное отсутствіе какой бы то ни было причинности. Мы совсѣмъ иначе будемъ разсуждать о непостижимости нашей душевной субстанции, когда будемъ въ ней видѣть нѣчто абсолютно отличное отъ всѣхъ психическихъ фактовъ и непроявимое въ нихъ, нежели когда мы признаемъ ея имманентность душевной жизни и неотдѣлимость отъ нея. Подобныя замѣчанія можно сдѣлать и о всѣхъ другихъ вопросахъ онтологіи и метафизики.

весь свой ростъ вѣковѣчные вопросы о сущности и смыслѣ жизни, и мы уже не стали бы отъ нихъ прятаться за маленькіе догматы маленькихъ школъ. Мы искали бы ихъ разрѣшенія, руководясь критеріемъ очевидности или разумной вѣроятности, хотя въ то же время считали бы только то непоколебимо достовѣрнымъ въ теоретическомъ отношеніи, что содержитъ въ себѣ настоящую логическую очевидность. И съ такимъ мѣриломъ мы приступили бы къ оцѣнкѣ не только метафизическихъ выводовъ, но и всякихъ другихъ построений и обобщеній, хотя бы они исходили отъ естественныхъ наукъ. Благодаря „Критикѣ чистаго разума“ Канта, естествознаніе получило въ философіи совершенно исключительное положеніе. Желая во что бы то ни стало приравнять предположенія общей физики, по всеобщности и необходимости, истинамъ математики, Кантъ провозгласилъ свою грандіозную гипотезу, по которой основныя обобщенія физики суть продукты организациі нашего ума, а природа имъ во всемъ подчиняется, потому что и она есть только порожденіе нашего чувственнаго созерцанія, только наше представленіе, не имѣющее никакой дѣйствительности внѣ нашего сознанія. Чтобы отстоять абсолютную достовѣрность физики, онъ съ легкимъ сердцемъ обратилъ всю природу въ сплошную фантазмагорію человеческой чувственности, хотя и протекающую со строгой методичностью. Въ настоящее время такая точка зрѣнія становится все менѣе пригодною. Великія открытія послѣднихъ десятилѣтій заставляютъ думать об условности и шаткости даже наиболѣе прочныхъ обобщеній старой науки. Съ другой стороны, природа, неутомимо раскрывая передъ нами новыя и неожиданныя перспективы, все нагляднѣе и неотразимѣе доказываетъ намъ свою независимость отъ нашего разума съ его привычками, требованіями и законодательными предписаніями. Къ такой природѣ мы невольно вынуждены относиться *эмпирически*, скромно угадывая значеніе и смыслъ ея таинствен-

паго, неуловимаго, безконечно богатаго содержанія. А при этомъ неизбѣжно выдвигается задача вновь пересмотрѣть вопросъ о томъ, что такое истины науки съ точки зрѣнія безпристрастнаго логическаго суда.

Не забудемъ, мѣръ неупорядочно мѣняется передъ нами въ самыхъ существенныхъ чертахъ своего общаго облика. Еще не такъ давно было совсѣмъ несомнѣнно, что природа со всѣми своими процессами и явленіями цѣликомъ вмѣщается въ Эвклидовомъ пространствѣ трехъ измѣреній, а кто теперь выскажетъ абсолютную научную увѣренность, что дѣло обстоитъ именно такъ? Еще совсѣмъ недавно законъ сохраненія вещества представлялся такой безспорной аксіомой, что намъ казалось понятнымъ, почему Кантъ дѣлаетъ изъ нея неотдѣлимый элементъ самаго устройства нашего разума. Такъ же ли непоколебимо убѣждены мы въ ней теперь? Развѣ не высказывается иногда весьма послѣдовательно продуманное предположеніе, что вещество есть только одна изъ формъ эволюціи энергіи, и развѣ не наталкиваемся мы на нѣкоторые новые опыты, которые какъ будто подтверждаютъ эту гипотезу? А если вещество можетъ возникать изъ энергіи и разрѣшаться въ нее, то куда дѣнутся принципы сохраненія вещества и сохраненія энергіи, какъ самостоятельные и обособленные законы? И сколько другихъ, не менѣ важныхъ вопросовъ подымается передъ нами: точно ли непрерывность чисто физическаго ряда причинъ и дѣйствій нигдѣ не претерпѣваетъ ни малѣйшихъ колебаній, или она иногда испытываетъ мѣняющія и направляющія вліянія со стороны воли и сознанія человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей? Точно ли всѣ процессы въ мѣрѣ подчиняются закону абсолютнаго единообразія, другими словами, точно ли всякая причинность въ немъ однозначна—или въ немъ также имѣетъ мѣсто многозначная или междупредѣльная причинность, и стало быть, встрѣчаются случаи, когда при одинаковыхъ обстоятельствахъ для однихъ и тѣхъ же существъ открывается воз-

возможность различныхъ дѣйствій въ извѣстныхъ границахъ? Точно ли вселенная во всемъ своемъ составѣ и во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ своихъ есть только механизмъ, или въ ней совершаются и такія явленія (напр. процессы жизни), въ которыхъ реально присутствуетъ начало цѣлесообразности?

При эмпирическомъ отношеніи къ природѣ на всѣ эти вопросы долженъ отвѣчать опытъ. Но можетъ ли онъ имъ дать исчерпывающее и дѣйствительное рѣшеніе? Не окажется ли онъ, напротивъ, очень двусмысленнымъ судьей, особенно когда дѣло идетъ о совершенной невозможности какихъ-нибудь явленій? Эмпирически доказывать абсолютную невозможность тѣхъ или иныхъ фактовъ есть самая трудная задача на свѣтѣ. Помимо всего другого, очень вѣскими тому препятствіями являются несовершенство нашей чувственной воспримчивости, ограниченность сферы нашихъ наблюденій и обобщеній, наконецъ, просто кратковременность существованія нашей науки. Возьмемъ хотя бы законъ сохраненія вещества. Какъ доказать, что ни одинъ атомъ матеріи и ни при какихъ обстоятельствахъ во всемъ безконечномъ мірѣ и во всей его вѣчности никогда не возникалъ и не возникнетъ, не исчезалъ и не исчезнетъ? Гдѣ у насъ для этого средства? Почему же мы признаемъ этотъ законъ? Не потому, чтобы онъ былъ абсолютно вѣренъ, а просто потому, что онъ практически достаточенъ для насъ. Онъ имѣетъ только тотъ смыслъ, что въ предѣлахъ точности нашихъ наблюденій (правда, весьма тѣсныхъ) все происходитъ такъ, какъ будто бы вещество никогда не уничтожалось и не возникало вновь; поэтому если общій запасъ вещества и колеблется въ этомъ отношеніи, то въ количествахъ совсѣмъ для насъ не замѣтныхъ. Такое положеніе вещей закономъ сохраненія вещества выражается наиболѣе наглядно и просто, хотя, конечно, возможны для него и другія формулы, болѣе отмѣчающія его приблизительный характеръ. Но представимъ себѣ, что превращеніе энергіи въ вещество

и обратно будетъ установлено съ безспорностью. Тогда законъ сохраненія вещества въ его общей и категорической формѣ будетъ устраненъ и превратится въ болѣе ограниченную и условную формулу, хотя то, что въ немъ было полезнаго и практически цѣлесообразнаго, этимъ не уничтожится, а только сольется съ этой новой формулой.

Обратимся къ тому принципу научнаго знанія, которому обыкновенно придается исключительно важное значеніе: я разумѣю принципъ *абсолютнаго единообразія природы*. Представляетъ ли онъ, во всей категоричности его смысла, вполне доказанное обобщеніе нашего опыта? Ясно, что нѣтъ. Нашъ внѣшній опытъ не даетъ ничего абсолютнаго. Нѣтъ никакого сомнѣнія, существуютъ такіе ряды явленій (таковы, напр., явленія физики), по отношенію къ которымъ полное единообразіе представляется совершенно достаточнымъ и практически умѣстнымъ руководящимъ правиломъ. Но существуютъ и другіе, для которыхъ такое единообразіе не только не есть что-нибудь наглядно установленное, но, напротивъ, можно указать весьма убѣдительныя основанія, чтобы не дѣлать изъ него безусловнаго постулата. Таковы хотя бы всѣ тѣ случаи, въ которыхъ мы допустимъ направляющее воздѣйствіе психики человѣка или животныхъ на теченіе физическихъ процессовъ въ нихъ самихъ или вокругъ нихъ. Если только психическія причины (въ формѣ мысли, чувства, воли) вызываютъ какія бы то ни было физическія дѣйствія, мы потому уже не можемъ ожидать, чтобы при одинаковыхъ обстоятельствахъ всегда получались абсолютно одинаковыя дѣйствія, что и для человѣка и для животныхъ, насколько мы знаемъ строеніе ихъ психическаго міра, малыя различія въ физическихъ дѣйствіяхъ остаются совершенно незамѣтными; поэтому они могутъ производить физически различныя дѣйствія даже тогда, когда будутъ добросовѣстно увѣрены, что поступаютъ совсѣмъ одинаково. Существуютъ и нѣкоторыя другія важныя основанія, чтобы думать, что психическая причинность вообще *многозначна*, а не *однозначна*, какъ физиче-

ская, т.-е. что въ ней одни и тѣ же причины, въ болѣе или менѣе широкихъ предѣлахъ, могутъ вызывать разныя дѣйствія. Отвергнемъ ли, чтобы спасти абсолютное единообразіе природы, всякое вліяніе нашихъ душевныхъ состояній на наши поступки? Но чѣмъ же это оправдать? Вѣдь абсолютное единообразіе вовсе не есть логически очевидная истина; противоположное ей очень легко мыслится и въ исторіи человѣчества постоянно мыслилось. Самъ Кантъ, чтобы сдѣлать единообразіе всеобщимъ и необходимымъ закономъ феноменальнаго міра, вынужденъ былъ его выводить изъ слѣпой магіи нашей умственной организаціи. Наконецъ, если бы психика во всѣхъ одушевленныхъ тваряхъ была совсѣмъ бездѣйственна, почему она могла бы возникнуть въ мірѣ и такъ сложно развиваться?

Широкія обобщенія опыта имѣютъ только приблизительный характеръ, ихъ значеніе только прикладное, въ предѣлахъ интересующихъ насъ областей изслѣдованія, строяемыхъ нами догадокъ о нихъ, предсказанія ихъ будущихъ явленій въ занимающемъ насъ направленіи. А это, другими словами, значитъ: эти обобщенія ничего не предрѣшаютъ въ сферѣ метафизическаго. Въ серьезномъ пониманіи этой истины лежитъ великій залогъ освобожденія философской мысли въ ея исканіяхъ и вѣковѣчныхъ проблемахъ. Вѣдь современный философскій догматизмъ въ еще гораздо большей степени коренится въ абсолютной оцѣнкѣ условныхъ эмпирическихъ обобщеній, чѣмъ въ запретительныхъ формулахъ современной философской гносеологии. Прихотливые выводы различныхъ гносеологическихъ школъ потому уже не могутъ сдѣлаться всеобщимъ достояніемъ, что они въ своемъ чистомъ видѣ для большинства непонятны; напротивъ, превращеніе приблизительныхъ формулъ науки въ абсолютныя метафизическія истины о самомъ существѣ вещей наглядно и просто рѣшаетъ и упраздняетъ всѣ вопросы и сомнѣнія. Если въ принципахъ однозначной причинности, сохранения вещества и энергіи, непрерывности физическаго ряда явленій и т. п. высказываются исчер-

пывающія истины о природѣ всего реального, тогда, конечно, во вселенной нѣтъ никакого мѣста ни свободѣ, ни влиянію ума и воли на чьи-нибудь поступки, ни какой бы то ни было духовной причинности вообще; тогда весь міръ есть абсолютный механизмъ, въ которомъ все психическое есть только загадочный, безсильный и жалкій привѣсокъ къ неуклонному и слѣпому движенію матеріальныхъ элементовъ. Наоборотъ, когда мы поймемъ приблизительность и условность обобщеній эмпирическаго знанія, цѣликомъ возвращаются всѣ отброшенныя проблемы во всей ихъ принципіальной важности. Тогда мы убѣдимся, что наука и философія дѣйствуютъ въ разныхъ плоскостяхъ и не могутъ замѣнить другъ друга. Намъ станетъ яснымъ, что къ принципіальнымъ вопросамъ надо подходить съ принципіальными соображеніями и что ихъ надо рѣшать не ссылками на чужой авторитетъ, а указаніями логической очевидности и разумной вѣроятности. И мы увидимъ въ то же время, что наши моральные интересы не такъ безнадежно попораны непоколебимыми выводами теоретическаго знанія, что о нихъ можно говорить и съ ними можно считаться при обсужденіи основныхъ задачъ человѣческаго разума. И когда все это будетъ сознано до конца и во всѣхъ послѣдствіяхъ, тогда, быть можетъ, разсѣятся сумерки философской мысли, въ которыя мы погружены сейчасъ.

Нѣкоторые признаки близкаго разсвѣта и пробужденія можно наблюдать и теперь. Свѣжимъ вѣтромъ проносится въ застоявшейся умственной атмосферѣ новое философское движеніе такъ называемаго *прагматизма*. Давно неслыханныя рѣчи раздаются среди его представителей, и какъ бы ни казались онѣ парадоксальными, къ этому движенію примкнули такія громкія имена современной философіи, какъ Джемсъ и Бергсонъ. Какъ все оригинальное и совсѣмъ новое, прагматизмъ не нашелъ себѣ безпристрастной оцѣнки въ существующихъ философскихъ направленіяхъ: на него ополчились съ самыхъ противоположныхъ сторонъ. У него настойчиво отнимаютъ его оригинальность, всячески стара-

ются втиснуть его въ старые шаблоны, а въ то же время его ученіе провозглашается возмутительной философской ересью, недопустимой для культурной мысли. Прагматистовъ обвиняють въ скептицизмъ, въ легкомысленномъ американскомъ практицизмъ, въ грубомъ и поверхностномъ утилитаризмъ, даже вообще въ полномъ презрѣніи къ истинѣ. Если нѣкоторые упреки и находятъ себѣ отчасти оправданіе въ неясности и недомолвкахъ при формулированіи прагматическаго принципа у его защитниковъ, то все же произносимое надъ ними огульное и нетерпимое осужденіе менѣе всего диктуется голосомъ спокойной и объективной критики, а скорѣе враждою и даже испугомъ. Давно никто не выступалъ съ такою беззавѣтною и молодою отвагою противъ признанныхъ и почитаемыхъ кумировъ современнаго міропониманія. Абсолютная, всѣ вопросы рѣшившая наука, абсолютная, разъ навсегда установившая природу и границы теоретической истины гносеологія Канта и его послѣдователей, абсолютная, всѣ внутреннія тайны Божественной сущности открывшая метафизика Гегеля, вновь воскресшая на чуждой и непривычной почвѣ Англии и Америки, все это и многое другое вызываетъ въ нихъ самое рѣшительное, нерѣдко полное благодушной и ясной ироніи сомнѣніе. Въ горячей борьбѣ противъ своихъ высоко настроенныхъ противниковъ, они, пожалуй, иногда хватають черезъ край и немножко шеголяють своею неприязнительностью, минимальностью своихъ допущеній, подчеркнутою элементарностью своихъ точекъ отправления. Но все же прагматисты не скептики и не эристикки старыхъ временъ. Они не меньше своихъ противниковъ вѣрятъ въ положительную истину, хотя и не въ той формѣ вѣрятъ, какъ они. Во всякомъ случаѣ обвиненіе современныхъ прагматистовъ въ томъ, что они единственнымъ мѣриломъ истиннаго ставятъ житейскую пользу и выгоду, явно недобросовѣстно. Чтобы напомнить, что на самомъ дѣлѣ думаютъ наиболѣе авторитетные представители прагматизма, я въ краткихъ и общихъ чертахъ изложу взглядъ на познаніе

самаго замѣчательнаго между ними, Уилліама Джемса, котораго по всей справедливости можно назвать самымъ тонкимъ и глубокимъ психологомъ и однимъ изъ наиболѣе крупныхъ мыслителей въ наши дни.

По основному мнѣнію Джемса, все, что мы считаемъ истиннымъ, во что вѣримъ и чѣмъ руководствуемся въ жизни, принимается нами въ силу его удобства, цѣлесообразности, соотвѣтствія и гармоніи съ нашими практическими, моральными и логическими потребностями. Въ томъ, какія именно идеи мы усвоимъ, сказывается степень нашего приспособленія къ окружающему міру и къ законамъ и требованіямъ нашей собственной природы. Вѣдь мы живемъ, какъ думаемъ и понимаемъ, и качествомъ дѣятельности нашихъ различныхъ душевныхъ силъ измѣняется пригодность нашихъ вѣрованій и убѣжденій. Принимаемое нами за истину тѣмъ полнѣе удовлетворитъ насъ, чѣмъ шире оно отвѣчаетъ всѣмъ жизненнымъ запросамъ нашего духовнаго склада. Когда мы настаиваемъ на какомъ-нибудь мнѣніи только потому, что оно льститъ нашимъ личнымъ интересамъ и выгодамъ, хотя и находится въ явномъ разногласіи съ нашимъ моральнымъ чувствомъ и нашимъ теоретическимъ пониманіемъ, мы едва ли будемъ долго вѣрить сами себѣ. Подобнымъ же образомъ, когда какое-нибудь убѣжденіе согласуется съ внушеніями нашего моральнаго чувства, но серьезно противорѣчитъ усмотрѣніямъ нашего ума или, удовлетворяя умъ, обращаетъ въ ничто всѣ наши нравственныя требованія, оно едва ли можетъ стать дѣйствительно прочнымъ убѣжденіемъ. Только такая истина овладѣваетъ нами, которая удовлетворяетъ всего человѣка во всѣхъ его жизненныхъ двигателяхъ.

Что относится ко всякимъ нашимъ убѣжденіямъ вообще, то въ частности имѣетъ силу и для предметовъ логической или теоретической увѣренности. Логическіе процессы содержатъ въ себѣ законы и требованія, съ которыми непременно должно сообразоваться усвояемое нами содержаніе. Въ этомъ смыслѣ такое содержаніе должно быть цѣлесо-

образнымъ, пригоднымъ, удобнымъ для нашихъ интеллектуальныхъ дѣйствій. Разумѣется, самой высокой степени цѣлесообразности въ этомъ отношеніи достигаютъ лишь такія данныя мысли, которыя обладаютъ полною очевидностью и несомнѣнностью для нашего ума. Но къ сожалѣнію, область такихъ совсѣмъ несомнѣнныхъ данныхъ очень ограничена: она обнимаетъ только безспорно установленные конкретные факты и вѣчныя истины математики и логики ¹⁾. Все, что выходитъ за эти предѣлы, имѣетъ только условную и приблизительную достовѣрность. Сюда прежде всего относятся всѣ обобщенія о наблюдаемыхъ фактахъ и всѣ объясненія, которыя мы имъ даемъ. И тѣмъ и другимъ принадлежитъ лишь значеніе *рабочихъ гипотезъ*. Они важны въ той мѣрѣ, въ какой мы съ ихъ помощью ориентируемся въ природѣ и предугадываемъ ея явленія; въ мѣру такой цѣлесообразности имъ можно приписать вполнѣ объективное достоинство, но никакъ не далѣе этого. Настоящаго доказательства, что имъ однимъ въ ихъ универсальныхъ притязаніяхъ принадлежитъ истина, а не какимъ-нибудь другимъ, которыя, быть можетъ, гораздо ближе выражаютъ дѣйствительное положеніе вещей, у насъ нѣтъ, и намъ неоткуда его взять. Поэтому когда мы возводимъ какія-нибудь эмпирическія обобщенія въ рангъ абсолютно достовѣрныхъ, для всѣхъ и навсегда обязательныхъ истинъ, мы только плодимъ ненужные и вредные предразсудки. Мы бы не стали этого дѣлать, если бы болѣе считались съ многообразіемъ и неисчерпаемымъ богатствомъ содержанія дѣйствительности. Говоря терминологіей прагматистовъ, дѣйствительность до безконечности *пластична*: мы не знаемъ никакихъ границъ тому, что она можетъ намъ открыть, если мы только сумѣемъ къ ней подойти. Эволюція науки движется догадками человѣка: изслѣдователь замѣтитъ какое-нибудь отношеніе между фактами природы, сосредоточится на немъ, постарается отъединить изучаемые факты отъ всякихъ посторон-

¹⁾ Pragmatism, 1908, pp. 209—210.

нихъ вліяній, убѣдится въ постоянной наличности этого отношенія при такихъ условіяхъ и тогда провозглашаетъ его за нетерпящій исключеній законъ для всего безконечнаго міра. Имѣетъ ли онъ на это серьезное право? Чѣмъ онъ докажетъ, что въ невѣдомыхъ нѣдрахъ безконечной природы не лежатъ силы, которыя могутъ, при неизвѣстныхъ намъ условіяхъ, парализовать или радикально измѣнить знакомыя намъ отношенія? Быть можетъ, даже эти силы находятся совсѣмъ близко къ намъ, и мы только ихъ не замѣчаемъ, потому что ихъ не ищемъ. Дѣйствительность раскрывается знанію вовсе не въ полнотѣ своихъ законовъ и силъ, а только подъ угломъ тѣхъ искусственныхъ разрѣзовъ и сѣченій, которымъ ее подвергаютъ отдѣльныя науки. Другія точки зрѣнія, другія сѣченія и разрѣзы дали бы совсѣмъ иную картину вселенной. Кто знаетъ, какіе колоссальные перевороты предстоятъ наукѣ въ этомъ направленіи!

А между тѣмъ рано или поздно, при малѣйшей вдумчивости съ нашей стороны, передъ каждымъ изъ насъ встаетъ великій вопросъ: въ чемъ смыслъ нашей жизни и въ чемъ коренное существо ея? и мы должны какъ нибудь на него отвѣтить. И вотъ условныя и приблизительныя обобщенія опыта не представляютъ никакихъ обязательныхъ данныхъ при его рѣшеніи. Въ самомъ благопріятномъ для натурализма случаѣ можно говорить только о логической равноправности противоположныхъ рѣшеній основной проблемы бытія. Тогда выйдетъ, что матеріализмъ и спиритуализмъ, атеизмъ и теизмъ, детерминизмъ и ученіе о свободѣ воли не имѣютъ другъ передъ другомъ никакихъ логическихъ преимуществъ. Но допустимъ даже, что все это такъ: развѣ этимъ дѣло кончается? Вѣдь вопросъ все-таки стоитъ передъ нами и съ нимъ никакой другой вопросъ не можетъ сравняться по своему всеохватывающему жизненному значенію: мы живемъ, какъ думаемъ и вѣримъ. Поэтому между логически-равноправными міросозерцаніями мы должны выбрать какое-нибудь одно. Какому же изъ нихъ мы окажемъ

предпочтеніе? Конечно, это зависитъ отъ индивидуальныхъ свойствъ каждаго отдѣльнаго человѣка, но въ общемъ та истина убѣдительнѣе для насъ, которая полнѣе отвѣчаетъ всѣмъ запросамъ духовной личности. Кромѣ логическихъ требованій, въ насъ громко говорятъ требованія нравственныя; итакъ, между двумя противоположными, но логически равноцѣнными воззрѣніями мы изберемъ такое, которое болѣе удовлетворяетъ нашему моральному сознанию, и только нравственное равнодушіе или необоснованные логическіе предразсудки, или просто субъективный капризъ могутъ заставитьъ насъ поступить иначе ¹⁾. Напримѣръ, когда детерминисты отвергаютъ свободу воли, они выставляютъ принципъ единообразія природы, какъ непререкаемую истину; имъ кажется, что всѣ наши понятія о возможности различныхъ дѣйствій и даже о самомъ возможномъ въ его различіи отъ дѣйствительнаго представляютъ продуктъ человѣческаго невѣжества, и что „необходимость и невозможность одни правятъ судьбою міра“. Однако съ точки зрѣнія безпристрастнаго опыта и безпристрастной логики вполне мыслимо, что природа только приблизительно единообразна ²⁾. И, наоборотъ, существуютъ серьезныя основанія полагать, что всѣ величавыя пріобрѣтенія математическихъ и физическихъ наукъ, каковы доктрина эволюціи, законъ единообразія и т. д., достигнуты благодаря нашему неудержимому желанію придать вселенной въ своемъ умѣ болѣе раціональную форму, чѣмъ та, въ какой даетъ намъ ее простой опытъ. „Всѣ наши научные и философскіе идеалы—алтари невѣдомымъ богамъ, единообразіе не меньше, чѣмъ свобода воли“. Но при выборѣ между этими богами мы въ правѣ пользоваться понятіемъ не только механической и логической, но и моральной раціональности ³⁾. И вотъ этимъ вопросомъ рѣшается: свобода воли означаетъ новизну въ мірѣ; только признавъ свободу, мы

1) The will to believe, 1909, pp. 75—76, 127.

2) Pragmatism, pp. 118—119.

3) The will to believe, p. 147.

можемъ безъ кричащаго противорѣчія думать, что мы и наши ближніе можемъ вносить въ жизнь нѣчто свое, зависящее только отъ насъ и нашихъ усилій; болѣе того, только при свободѣ можно допустить, что міръ улучшается, и что для его развитія предносится нѣкоторая высшая цѣль. Напротивъ, если онъ вѣчно состоитъ изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ, вѣчно находящихся между собою въ однихъ и тѣхъ же отношеніяхъ, то въ существенныхъ чертахъ онъ неизмѣняемъ, хотя бы въ отдѣльныхъ его частяхъ и возникала иногда временная видимость совершенствованія ¹⁾. Коротко говоря, для детерминизма всякія наши заботы и старанія что-нибудь измѣнить въ себѣ или кругомъ себя представляютъ несомнѣнный плодъ безсмысленной иллюзіи; для ученія о свободѣ—въ этомъ весь смыслъ и вся цѣнность нашего существованія.

Аналогичнымъ образомъ рѣшаетъ Джемсъ и вопросъ относительно теизма. По его глубокому убѣжденію, Богъ есть единственный предѣльный объектъ, который въ одно и то же время и рационаленъ самъ по себѣ и доступенъ разсмотрѣнію человѣческаго разума. Бытіе, лишенное Бога—не рационально, бытіе, превосходящее Бога—невозможно ²⁾. Преимущество понятія о Богѣ надъ всѣми другими представленіями о началѣ вещей, заключается въ томъ, что это понятіе одно гарантируетъ идеальный, навсегда непоколебимый міропорядокъ. Между тѣмъ потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца. Матеріализмъ просто отрицаетъ нравственный міропорядокъ и рѣшительно отказывается отъ всякихъ чаяній въ этомъ смыслѣ; наоборотъ, теизмъ и спиритуализмъ означаютъ признаніе вѣчнаго нравственнаго міропорядка и широкой просторъ для нашихъ надеждъ. Этимъ предопредѣляется выборъ между ними для человѣка, смотрящаго на нравственныя задачи въ

1) Pragmatism, p. 118—119.

2) The will to believe, p. 116.

жизни, какъ въ серьезное дѣло. И онъ будетъ правъ ¹⁾. „Нѣкоторые изъ нашихъ позитивистовъ“, — говоритъ Джемсъ ²⁾, „все—продолжаютъ напѣвать намъ, что среди гибели боговъ и идоловъ одно божество продолжаетъ стоять неизменно, что имя ему научная истина и что оно предписываетъ намъ лишь одну, но зато верховную заповѣдь: „не будь теистомъ“, ибо это было бы удовлетвореніемъ своихъ субъективныхъ склонностей, а удовлетвореніе ихъ означаетъ интеллектуальную гибель. Эти добросовѣстные джентльмены воображаютъ, что они прыгнули выше себя, освободивъ свои умственные процессы отъ контроля всѣхъ субъективныхъ склонностей и вообще и въ частности. Но они ошибаются; они просто выбрали изъ всѣхъ имѣющихся у нихъ въ распоряженіи склонностей тѣ, которыя помогли имъ построить изъ даннаго матеріала самый бѣдный, низменный и бесплодный результатъ, а именно молекулярный міръ; всѣмъ же остальнымъ они пожертвовали“. Впрочемъ, въ глазахъ Джемса убѣжденіе въ бытіи Бога вовсе не есть только нравственный постулатъ; доказательства въ пользу признанія Бога прежде всего коренятся въ нашемъ внутреннемъ личномъ опытѣ ³⁾. Въ своемъ производящемъ глубокой переворотъ въ психологіи религіознаго чувства сочиненіи „Многообразіе религіознаго опыта“, онъ показываетъ, что по крайней мѣрѣ для особо одаренныхъ религіозныхъ натуръ источникомъ непоколебимой увѣренности въ существованіи Бога являются специфическія, ни на что другое несводимыя душевныя переживанія; какъ бы ни были они кратковременны, но кто ихъ однажды испыталъ, уже не можетъ сомнѣваться въ реальности того, что ему въ нихъ открылось. Въ этомъ наиболѣе своеобразная черта этихъ исключительныхъ переживаній: во всякихъ другихъ показаніяхъ непосредствен-

¹⁾ Pragmatism, pp. 106—107.

²⁾ The will to believe, p. 131, (въ русскомъ переводѣ Церетели, стр. 150—151).

³⁾ Pragmatism, p. 109.

наго опыта сомнѣваться можно, но въ этихъ нельзя; высшее мистическое созерцаніе несетъ съ собою такое полное сознаніе реальности своего предмета и оставляетъ такой неизгладимый слѣдъ, что передъ нимъ совсѣмъ блѣднѣетъ чувство всякой другой реальности. И Джемсъ думаетъ, что единственно правдоподобное объясненіе сюда относящихся фактовъ заключается въ гипотезѣ дѣйствительнаго соприкосновенія глубочайшихъ слоевъ нашей душевной жизни съ реальнымъ божественнымъ міромъ.

Я вовсе не хочу сказать, что въ прагматизмѣ вообще и въ ученіи Джемса въ частности содержится послѣднее слово философской истины. У прагматическаго метода никакъ нельзя отрицать большой недоговоренности, нерѣдко переходящей въ неопредѣленность и колеблющуюся расплывчатость. Иногда съ нимъ связываются разныя ограниченія, которыя едва ли можно оправдать по существу дѣла. Напримѣръ, далеко не ясно, почему Джемсъ, устанавливая истины бытія Божія и свободы воли, ограничивается только моральными соображеніями и считаетъ всякое умозрительное обоснованіе ихъ совсѣмъ ненужнымъ, празднымъ и никакого жизненнаго значенія не имѣющимъ занятіемъ. Вѣдь самъ онъ, однако, настаиваетъ, что истина о Богѣ тогда только прочно овладѣетъ нашимъ убѣжденіемъ, когда она пройдетъ „сквозь строй всѣхъ другихъ нашихъ истинъ“ и когда она приноровится къ нимъ и онѣ къ ней ¹⁾. Можетъ ли это быть достигнуто безъ всесторонней *логической* оцѣнки ихъ содержанія? Вообще, если соотвѣтствіе съ нашими логическими требованіями составляетъ неизбежное условіе усвояемости идей нашимъ сознаніемъ, вопросъ объ ихъ теоретическомъ оправданіи получаетъ гораздо болѣе серьезное значеніе, чѣмъ это кажется Джемсу. Для него, повидимому, всѣ недоумѣнія разрѣшаются тѣмъ соображеніемъ, что самыя противоположныя предположенія о сущности и началѣ вещей являются логически равноправ-

1) Pragmatism, p. 109.

ными, и что поэтому при выборѣ между ними мы должны руководствоваться уже не логическими, а другими мотивами. Но вѣдь эту равноправность, казалось бы, слѣдовало доказать, а не отправляться отъ нея, какъ чего-то, съ чѣмъ согласились заранѣе. Въ этомъ характерная ограниченность умственного кругозора Джемса: его мысль слишкомъ поспѣшно останавливается при соприкосновеніи съ умозрительными вопросами, быть можетъ, по національному предубѣжденію противъ отвличенностей, не представляющихъ прямого и осязаемаго жизненнаго интереса.

Однако важны не эти слабыя стороны новаго ученія, а его положительныя свойства: новизна, свѣжесть, чрезвычайная простота, искренность нравственнаго подъема. „Я горячо вѣрю въ философію“, говоритъ Джемсъ,—„я вѣрю также, что надъ нами, философами, загорается разсвѣтъ новаго дня“¹⁾. Вотъ эта-то задушевная вѣра въ близость новаго дня, когда все явится въ новомъ видѣ и озарится новымъ свѣтомъ, представляетъ самое заразительное и захватывающее въ прагматическомъ движеніи. Откажемся отъ придуманныхъ принциповъ, мнимыхъ необходимостей, абсолютныхъ законовъ и категорій, обратимся къ самой дѣйствительности, взглянемъ ей прямо въ глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется предъ нами во всей жизненной глубинѣ своего значенія,—въ этомъ главная тема прагматической проповѣди. Не будемъ составлять сложныхъ гипотезъ, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонетъ въ гипотезахъ; истина сіяетъ тѣмъ ярче, чѣмъ проще мы къ ней подойдемъ, и она стоитъ тѣмъ непоколебимѣе, чѣмъ меньше допущеній мы сдѣлаемъ, чтобы ея достигнуть. Итакъ, будемъ ея искать при наименьшихъ допущеніяхъ. И прагматисты наносятъ бодрый ударъ всякому догматизму и схоластикѣ, смѣлою рукою опрокидываютъ старыхъ идоловъ и одушевленно зовутъ на новый широкій путь свободныхъ изслѣдованій и непредвзятыхъ рѣшеній.

¹⁾ Pragmatism, p. 6.

Въ этомъ пути великая нужда въ наше время. Философія въ самомъ дѣлѣ переживаетъ серьезный кризисъ. Философская мысль или заглохнетъ въ тѣсномъ кругѣ условныхъ вопросовъ и условныхъ умолчаній, или она разобьетъ добровольно надѣтыя цѣпи и вырвется на вольный воздухъ безконечныхъ перспективъ, вѣчно предстоящихъ человѣческому разуму. Философія должна пересмотрѣть свой умственный багажъ, должна бросить все лишнее и ненужное и въ неисчерпаемомъ богатствѣ и многообразіи дѣйствительности искать живого примиренія своихъ теоретическихъ запросовъ и нравственныхъ чаяній. О томъ, что все это нужно сдѣлать, съ энтузіазмомъ напомнили прагматисты, и въ этомъ ихъ большая культурная заслуга. Не въ отгораживаніи отъ реальной истины, а въ неутомимомъ приближеніи къ ней настоящая жизнь духа. Не будемъ искать уже готовыхъ рѣшеній, будемъ думать и рѣшать сами, хотя бы мы и были при этомъ увѣрены, что и наше слово не будетъ послѣднимъ.

Л. Лопатинъ.

Современная индивидуальная психологія и ея практическое значеніе ¹⁾).

Въ настоящей моментъ, когда Московское Психологическое Общество празднуетъ 25-лѣтіе своего существованія, самымъ цѣлесообразнымъ предметомъ рѣчи о психологіи можетъ быть вопросъ о томъ, какіе успѣхи сдѣлала психологія за послѣднюю четверть столѣтія, какія выдвинуты новыя проблемы и какія проблемы привлекають общее вниманіе въ современной психологіи.

Двадцать пять лѣтъ тому назадъ, въ моментъ открытія дѣятельности Психологическаго Общества, первый предсѣдатель ея, М. М. Троицкій, намѣчая путь, которымъ должна идти психологія, указывалъ на то, что психологія не должна быть наукой умозрительной, метафизической, а должна быть позитивной. „Методъ нашихъ психологическихъ работъ,—говорилъ онъ,—долженъ быть не метафизической, а положительный или строго-научный ²⁾).

Съ тѣхъ поръ, какъ произнесены были эти слова, психологія безспорно сдѣлала огромные успѣхи. Въ настоящее время положеніе психологіи въ кругу наукъ опредѣлилось настолько ясно, что можно съ увѣренностью утверждать, что психологія, не переставая въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ быть умозрительной, въ существенной своей части является наукой *эмпирической*, въ своихъ построеніяхъ она опирается на *опытныя* данныя. Но о ней мало сказать, что

¹⁾ Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 годъ.

²⁾ Рѣчь эта напечатана въ его учебникѣ логики, III, 1, ст. 119.

она есть просто опытная наука. Въ настоящее время психологія въ своихъ изслѣдованіяхъ можетъ пользоваться *экспериментальными* методами, вслѣдствіе чего результаты ея изслѣдованій становятся значительно болѣе точными, чѣмъ это было возможно въ прежней психологіи.

Но что *новаю* внесла современная психологія въ сравненіи съ тѣмъ, что было 25 лѣтъ тому назадъ?

Я думаю, что такимъ новымъ приобретениемъ является такъ называемая *индивидуальная* психологія. Она и могла появиться только въ самое послѣднее время. Въ ней концентрировались результаты примѣненія экспериментальныхъ методовъ и вообще изслѣдованія при помощи накопленія опытнаго матеріала. Индивидуальная психологія знаменуетъ высшую точку развитія современной психологіи. Въ настоящее время индивидуальная психологія вызываетъ общій интересъ. Усилія очень многихъ психологовъ Америки ¹⁾, Франціи, Германіи, Италіи и у насъ въ Россіи направлены на разработку вопросовъ именно индивидуальной психологіи.

Такой выдающийся интересъ къ индивидуальной психологіи, которая въ значительной мѣрѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что въ послѣднее время называется также экспериментальной педагогикой, объясняется тѣми чрезвычайно важными *практическими* задачами, которыя она себѣ поставляетъ. Конечная задача индивидуальной психологіи заключается въ томъ, чтобы *познать* душевныя особенности того или другого индивидуума, т.-е. узнать не только то, какъ онъ мыслить, чувствуетъ и дѣйствуетъ, но также и то, какъ онъ *будетъ* чувствовать, мыслить и дѣйствовать въ томъ или другомъ случаѣ. Если же мы можемъ узнать, какъ данный индивидуумъ будетъ реагировать въ томъ или въ другомъ случаѣ, то это значитъ, мы имѣемъ возможность поставить *психологическій діагнозъ*. Этимъ объясняется то, что

1) О положеніи этого вопроса въ Америкѣ до 1902 г. можно получить представленіе по замѣткѣ *Binet. Psychologie individuelle. Tests mentaux. Année psychologique. 1902.*

въ послѣднее время индивидуальная психологія пользуется особеннымъ вниманіемъ педагоговъ. Распространеніе ея настолько велико, что въ нѣкоторыхъ американскихъ школахъ производятъ непрерывныя изслѣдованія психическихъ особенностей дѣтей наряду съ ихъ физическими особенностями. У насъ въ Россіи принято думать, что новый „курсъ“ въ воспитаніи и обученіи находится въ прямой зависимости отъ успѣховъ индивидуальной психологіи. Педагоги надѣются, что отъ рутинныя современнаго воспитанія ихъ избавить именно индивидуальная психологія.

Если бы дѣйствительно возможно было построить такую науку, руководясь указаніями которой, мы могли бы распознавать душевную жизнь человѣка, то нечего и говорить, какіе воспослѣдовали бы полезные результаты для дѣла воспитанія и вообще для науки о человѣкѣ. Психологія стала бы на одну ступень съ науками о природѣ, потому что, пользуясь тѣми же приѣмами изслѣдованія, какими пользуется естествознаніе, она уподобилась бы ему еще и въ томъ отношеніи, что сдѣлалась бы наукой *практической, прикладной*.

На такого рода практическое значеніе имѣетъ притязаніе современная индивидуальная психологія, задачи которой сдѣлаются совершенно ясными, если мы сравнимъ ее съ *физической антропологіей*.

Индивидуальная психологія получила начало въ тотъ моментъ, когда было усмотрѣно, что подобно тому, какъ физическая антропологія занимается изслѣдованіемъ *физическихъ* особенностей индивидуума, такъ и психологія можетъ заниматься изслѣдованіемъ *психическихъ* его особенностей. Отчетливое выраженіе такого взгляда мы находимъ впервые у англійскаго ученаго Гальтона въ 1883 г., отъ котораго, какъ кажется, и слѣдуетъ вести возникновеніе индивидуальной психологіи. Гальтонъ ¹⁾ исходилъ изъ того предположенія, что подобно тому, какъ одинъ инди-

¹⁾ См. его *Inquiries into human faculty and its development* 1883.

видуумъ отличается отъ другого опредѣленными *физическими* особенностями, напримѣръ, тѣмъ, что лицевой уголь его отличается отъ лицевого угла другого индивидуума на опредѣленное количество градусовъ, что его ростъ, вѣсъ его тѣла отличается отъ роста, вѣса и т. д. другого индивидуума, точно такимъ же образомъ и его психическія особенности должны отличаться отъ психическихъ особенностей другого индивидуума. Гальтонъ обратилъ вниманіе прежде всего на такія психическія особенности, какъ *воспріятіе* или *различеніе ощущений*. Извѣстно, напримѣръ, что въ воспріятіи очень высокихъ тоновъ одни индивидуумы отличаются отъ другихъ тѣмъ, что могутъ воспринимать тоны такой высоты, которые совершенно недоступны воспріятію другихъ индивидуумовъ. Если между двумя тонами существуетъ очень незначительная разница въ высотѣ, то одинъ индивидуумъ можетъ отмѣчать наличность этой разницы, тогда какъ другой совсѣмъ не въ состояніи сдѣлать этого. Принимая во вниманіе, что и по отношенію къ другимъ ощущеніямъ справедливо то же самое, Гальтонъ думалъ, что можно изслѣдовать индивидуальныя особенности различенія въ области осязательныхъ ощущений, вкусовыхъ, обонятельныхъ и т. п., и такимъ образомъ опредѣлить психическія особенности того или иного индивидуума. Изъ этого ясно, что аналогія съ антропометрическимъ изслѣдованіемъ полная. Тамъ мы изслѣдуемъ *физическія* особенности, здѣсь мы изслѣдуемъ *психическія* особенности. Такимъ образомъ возникаетъ задача изслѣдованія психическихъ особенностей, присущихъ тому или иному индивидууму.

Для разрѣшенія этой задачи были предложены самыя различныя способы изслѣдованія психическихъ особенностей. Въ разработкѣ методовъ изслѣдованій принимали участіе такіе психологи, какъ Кэттель ¹⁾, Ястровъ, Крепелинъ ²⁾, Бине, Анри. Въ 1895 году „Американское Психоло-

¹⁾ Mental Tests and Measurements. Mind. 1890.

²⁾ См. его Der psychologische Versuch in der Psychiatrie. Psychologische Arbeiten V. I., а также рядъ изслѣдованій, помѣщенныхъ въ послѣдующихъ книгахъ того же журнала.

логическое Общество“ составило комиссію, которой поручено было выработать лучший перечень *испытаній* или *тесты* (mental tests). Комиссія, состоявшая изъ Балдуина, Ястрова и др., выработала длинный списокъ такихъ тестовъ. Въ этотъ списокъ вошли наряду съ психическими признаками и чисто физическіе. По мнѣнію этой комиссіи, для полной характеристики индивидуумовъ нужно опредѣлять такія физическія особенности, какъ вѣсъ тѣла, размѣръ головы и т. п., а изъ психическихъ особенностей, по мнѣнію комиссіи, нужно изслѣдовать: остроту зрѣнія, различеніе цвѣтовъ, слуховую чувствительность, воспріятіе тяжести, время реакціи на звуковое впечатлѣніе, быстроту движенія, воспріятіе времени, памяти, воображенія и т. п. ¹⁾.

Это было въ 1895 году. Съ тѣхъ поръ изслѣдованія индивидуальныхъ психическихъ особенностей получили очень широкое распространеніе. Былъ предложенъ цѣлый рядъ другихъ списковъ и программъ изслѣдованія. По предложенію Мюнхенскаго психіатра Крепелина такого рода изслѣдованія производятся надъ душевнобольными, а послѣднее время эти методы изслѣдованія чаще всего примѣняются для изслѣдованія индивидуальныхъ психическихъ особенностей дѣтей школьнаго возраста и т. п.

Такимъ образомъ наряду съ *физической* антропометріей возникаетъ и *психическая* антропометрія. Задача этой послѣдней заключается въ изслѣдованіи психическихъ особенностей того или иного индивидуума, въ опредѣленіи наличности тѣхъ или иныхъ психическихъ особенностей.

Если бы мы опредѣлили всѣ тѣ психическія особенности, которыя присущи данному индивидууму, то мы опредѣлили бы то, чѣмъ этотъ индивидуумъ отличается отъ *всѣхъ другихъ индивидуумовъ*. Такимъ способомъ мы нашли бы то *инди-*

¹⁾ Исторію вопроса см. A n d r e w s. Auditory tests. American Journal of Psychology 1904. January. S p e a r m a n. „General Intelligence“ objectively determined and measured. American Journal 1904. B i n e t et H e n r i. La psychologie individuelle. L'année psychologique. 1896.

видуальное, единичное, особое, что присуще именно данному индивидууму.

Какъ легко видѣть, эта задача очень рѣзко отличается отъ задачъ психологіи. Психологія имѣетъ цѣлью опредѣлить *общее*, законъ, то, что присуще *всѣмъ* индивидуумамъ, въ то время, какъ индивидуальная психологія имѣетъ цѣлью опредѣлить индивидуальное, т.-е. именно то, что является присущимъ данному индивидууму, что отличаетъ его отъ всѣхъ другихъ. Задача индивидуальной психологіи опредѣлить *индивидуальность*.

Но наряду съ этой задачей въ индивидуальной психологіи есть задача, параллельная задачѣ общей психологіи, именно она имѣетъ цѣлью раскрыть также *общее* подобно тому, какъ это дѣлаетъ общая психологія. Изучаемыя нами индивидуальныя особенности могутъ имѣть закономѣрный характеръ. Тѣ или иныя психическія особенности могутъ быть присущи не только отдѣльнымъ индивидуумамъ, но цѣлымъ группамъ, классамъ индивидуумовъ. Въ такомъ случаѣ индивидуальныя особенности перестаютъ быть индивидуальными, становятся *типическими*, приобрѣтаютъ типическій характеръ. Эти особенности бывають присущи не только отдѣльнымъ индивидуумамъ, но цѣлымъ классамъ индивидуумовъ: извѣстнымъ расамъ, народамъ, профессіямъ, извѣстному возрасту, полу и т. п. Поэтому задача индивидуальной психологіи можетъ быть выражена нѣсколько шире, чѣмъ я это только что сдѣлалъ. Мы должны не только отыскать какую-либо психическую особенность, но должны также посмотрѣть, не повторяется ли эта особенность много разъ, не встрѣчается ли она у многихъ индивидуумовъ, другими словами, не есть ли она что-либо *типическое*. Въ послѣднемъ случаѣ мы получаемъ типическія психическія особенности. Индивидуальная психологія, поставляющая задачу опредѣлять типическія психическія особенности, есть собственно психологія *типовъ* психическихъ особенностей.

Въ прежней психологіи о „памяти“ или способности

воспроизведенія у того или другого индивидуума можно было говорить только въ самыхъ общихъ выраженіяхъ. Можно было сказать, что у того или другого индивидуума память хорошая или дурная. Въ концѣ 70-хъ гг. французскій психіатръ Шарко открылъ, что есть особенности памяти: одни индивидуумы отличаются тѣмъ, что въ своемъ мышленіи по преимуществу пользуются зрительными образами или представленіями, другіе слуховыми, третьи двигательными и т. д. Дальнѣйшія изслѣдованія показали, что эти особенности присущи не отдѣльнымъ только индивидуумамъ, а цѣлымъ группамъ индивидуумовъ. Эти психическія особенности сдѣлались такимъ образомъ типичными. Мы дѣлимъ теперь людей по ихъ способности воспроизведенія на *типы*: зрительный, слуховой, двигательный, безразличный и д. п. Такимъ же образомъ мы можемъ отмѣтить различныя типы вниманія: вниманіе можетъ быть по преимуществу концентрированное или же оно можетъ быть по преимуществу распределенное. Есть люди, которые, обративъ свое вниманіе на одну какую-нибудь вещь, на одну какую-нибудь узко-отграниченную область, могутъ такъ интенсивно созерцать только одну эту вещь, что не будутъ замѣчать ничего другого. Съ другой стороны, есть люди, которые могутъ распредѣлять свое вниманіе на одновременное воспріятіе цѣлаго ряда предметовъ. Можно было бы привести множество случаевъ такого различія между индивидуальными психическими особенностями, но и этого, я думаю, вполне достаточно для того, чтобы сдѣлать ясной ту мысль, что у различныхъ индивидуумовъ тѣ или другія способности: воспріятія, воспроизведенія, мышленія и т. п., характеризуются тѣми или другими особенностями.

Итакъ, индивидуальная психологія столько же имѣетъ цѣлью раскрытіе индивидуальныхъ психическихъ особенностей, сколько установленіе *типовъ*.

Что индивидуальная психологія, поставляющая такія задачи, можетъ имѣть огромное практическое значеніе, въ этомъ едва ли кто-нибудь можетъ сомнѣваться, но такое

значеніе можетъ ей принадлежать только въ томъ случаѣ, если она въ своихъ изслѣдованіяхъ будетъ пользоваться строго научными методами. Но чѣмъ и какъ должна заниматься индивидуальная психологія, чтобы пріобрѣсти научное и практическое значеніе? Я разсмотрю этотъ вопросъ сначала съ точки зрѣнія теоретической психологіи, чтобы затѣмъ разсмотрѣть его съ точки зрѣнія того опыта, къ которому пришла западно-европейская наука.

Прежде всего индивидуальная психологія должна установить *типы* психическихъ особенностей. Если мы это сдѣлаемъ, то хотя бы ихъ оказалось огромное разнообразіе, мы все же будемъ имѣть возможность точно обозначать эти особенности въ каждомъ частномъ случаѣ, и именно благодаря тому, что мы будемъ относить каждый разсматриваемый случай въ тотъ или иной классъ или типъ. Такъ, напримѣръ, мы не будемъ говорить о вниманіи просто, а будемъ говорить о той или другой разновидности вниманія, мы будемъ говорить о вниманіи концентрированномъ, дистрибутивномъ и т. п. Такимъ образомъ мы получимъ возможность характеристики тѣхъ или иныхъ способностей, при чемъ эта характеристика будетъ, разумѣется, несравненно болѣе точная, чѣмъ тѣ характеристики, которыя мы могли имѣть въ психологіи, построенной на основаніи простаго наблюденія.

Это первая задача, которую должна разрѣшить индивидуальная психологія.

Вторая задача индивидуальной психологіи состоитъ въ установленіи *соотношеній* между психическими способностями, т. е. въ установленіи связи, которая болѣе или менѣе постоянно существуетъ между тѣми или другими способностями. Если бы мы, напримѣръ, на множествѣ случаевъ отмѣтили, что тѣ индивидуумы, которые обладаютъ способностью концентрированнаго вниманія, въ то же время обнаруживаютъ хорошее запоминаніе, то мы получили бы право утверждать, что концентрированное вниманіе и запоминаніе—двѣ другъ съ другомъ связанныя способности, что

вообще у кого концентрированное вниманіе, у того хорошее запоминаніе. Отсюда ясно, что, отмѣчая у того или другого индивидуума наличность концентрированнаго вниманія, мы имѣемъ возможность *заключать* о наличности того или другого вида памяти.

Устанавливаніе такихъ соотношеній само по себѣ представляетъ громадный интересъ, потому что если бы, на примѣръ, было доказано, что математическій талантъ постоянно сопровождается талантомъ къ музыкѣ, то этотъ фактъ самъ по себѣ представляетъ огромный интересъ, но устанавливаніе такого рода соотношеній между отдѣльными способностями въ особенности важно въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ опредѣленіи такихъ особенностей, которыя прямо не подлежатъ изслѣдованію, на примѣръ, при опредѣленіи одаренности, при опредѣленіи наличности какихъ-нибудь талантовъ, на примѣръ, къ изученію математики, языковъ и т. п. Такъ какъ наличность этихъ послѣднихъ не можетъ быть изслѣдована нами непосредственно, то если бы мы знали тѣ психическія особенности, которыя съ ними находятся въ постоянной связи, мы были бы въ состояніи опредѣлить и ихъ наличность. Если бы мы, на примѣръ, могли сказать, что нужна зрительная память для географа, или двигательная для скульптора, то мы изъ наличности зрительной памяти сдѣлали бы заключеніе къ наличности способности къ языкознанію и т. п. ¹⁾

Но разрѣшима ли эта задача соотношенія психическихъ особенностей?

Что касается вопроса о разрѣшимости этой задачи, то едва ли что-нибудь можно было бы возразить противъ этого. Она, конечно, разрѣшима. Но если бы насъ спросили, разрѣшенъ ли этотъ вопросъ въ такой мѣрѣ, чтобы онъ могъ имѣть практическое значеніе, то мы должны были бы

¹⁾ Объ этомъ см. *Krüger und Spearman. Die Korrelation zwischen verschiedenen geistigen Leistungsfähigkeiten. Zeitschrift für Psychologie, B. 44. Heymans. Ueber einige psychische Korrelationen. Zeitschrift für angewandte Psychologie. B. I.*

отвѣтитъ на него отрицательно. Онъ не только не разрѣшенъ, но и очень далекъ отъ разрѣшенія.

Отчего же этотъ вопросъ представляетъ такія трудности для разрѣшенія?

Оттого, что даже для изслѣдованія индивидуальныхъ психическихъ особенностей мы въ настоящее время располагаемъ крайне несовершенными методами. Правда, въ настоящее время представляется возможнымъ опредѣлить, напр., типы памяти, вниманія и т. п., но методы изслѣдованій въ этой области очень далеки отъ того совершенства, при которомъ возможно дѣлать практическіе выводы.

Чтобы убѣдиться въ томъ, что методы изслѣдованія умственныхъ способностей крайне несовершенны, вовсе не нужно быть специалистомъ-психологомъ. Стоитъ только непредубѣжденно рассмотреть результаты ихъ изслѣдованій въ томъ пунктѣ, въ которомъ они могли бы имѣть практическое значеніе. Я приведу примѣръ, который показываетъ, къ какимъ противорѣчіямъ могутъ приводить результаты изслѣдованій типовъ способностей. Мы поставимъ вопросъ изъ индивидуальной психологіи: у кого лучше память, у женщинъ или у мужчинъ? Для разрѣшенія этого вопроса былъ произведенъ рядъ изслѣдованій различными изслѣдователями. Изслѣдованія Меймана по вопросу о томъ, у кого память лучше, у дѣвочекъ или у мальчиковъ, привели его къ слѣдующимъ результатамъ. „У дѣвочекъ вначалѣ способность удерживанія лучше, чѣмъ у мальчиковъ, и именно память у дѣвочекъ вообще лучше приблизительно до 13 или 14 лѣтъ. Въ это время мальчики начинаютъ уравниваться съ дѣвочками, чтобы затѣмъ нѣсколько превзойти дѣвочекъ въ дѣйствіи памяти“. Американскій психологъ Киркпатрикъ констатировалъ превосходство памяти дѣвочекъ въ воспроизведеніи рядовъ *словъ*, въ особенности словъ, которыя обозначаютъ тоны или звуки. Нѣмецкій изслѣдователь Лобзинъ нашель, что точность воспроизведенія рядовъ у мальчиковъ въ общемъ больше, чѣмъ у дѣвочекъ, но что *оптическія* впечатлѣнія дѣвочки запечатлѣвали лучше. Штернъ,

наоборотъ, нашель, что мальчики и въ области оптическихъ впечатлѣній превосходятъ дѣвочекъ ¹⁾). Вы видите на этомъ примѣрѣ, что эти изслѣдованія, которыя были произведены въ послѣднее время опытными изслѣдователями, приводятъ къ такимъ противорѣчивымъ результатамъ, а это ясно показываетъ, что въ нашемъ распоряженіи имѣются очень неточные методы изслѣдованія.

Я вовсе этимъ не предполагаю осудить самыя изслѣдованія. Они имѣютъ безспорно важное *методологическое значеніе*, но они не настолько точны, чтобы на нихъ можно было строить какіе-либо практическіе выводы. Въ наукѣ спорныя положенія могутъ имѣть мѣсто, но едва ли допустимо примѣненіе на практикѣ выводовъ изъ спорныхъ положеній. Индивидуальная психологія, которая именно претендуетъ на практическое значеніе, отличается крайней неточностью. Трудно было бы придумать для этихъ изслѣдованій болѣе ироническое названіе, чѣмъ это сдѣлалъ кто-то изъ публики, въ увлеченіи назвавъ эти изслѣдованія „фотографіей души“.

Такъ какъ въ настоящее время проблема соотношенія или связи между умственными способностями еще не разрѣшена, то *опредѣленіе наличности какихъ-либо высшихъ способностей* для насъ совершенно недоступно и именно потому, что мы ничего опредѣленнаго не знаемъ относительно того, какіе признаки связаны съ тѣми или иными высшими способностями, съ тѣми или другими талантами и т. п.

Одинъ изъ извѣстныхъ представителей современной экспериментальной педагогики, именно Лай, находитъ, что признакомъ обладанія способности къ изученію языковъ или филологическаго дарованія является принадлежность къ двигательному типу. Другими словами, это означаетъ, что если мы желаемъ опредѣлить, способно ли данное лицо

¹⁾ См. *Meumann*. Experimentelle Paedagogik. B. I. 178. *Kirkpatrick*. An Experimental Study of Memory, Psychological Review. I. 606. *Lobsien*. Experimentelle Untersuchungen über die Gedächtnisentwicklung bei Schulkindern. Zeitschrift für Psych. B. 27. *Stern*. Psychologie der Aussage. I. Цитирую по сочиненію *Offner'a* Das Gedächtniss. 1909, стр. 210.

къ изученію языковъ, намъ нужно только изслѣдовать, принадлежитъ ли оно къ двигательному типу. Если бы оказалось, что испытуемое лицо принадлежитъ къ двигательному типу, то, по мнѣнію Лая, мы можемъ утверждать, что оно обладаетъ способностью къ изученію языковъ. Другой, еще болѣе видный представитель современной экспериментальной педагогики, именно Мейманъ, находитъ, что принадлежность къ двигательному типу является признакомъ той способности къ изученію языковъ, которая нужна для переводчиковъ, коммивояжеровъ, а что для настоящаго научнаго изученія языковъ нужно нѣчто совсѣмъ другое, что открывается теоретическимъ анализомъ способности рѣчи ¹⁾. Можно ли при такихъ условіяхъ сказать, что современная индивидуальная психологія можетъ намъ дать указанія относительно того, какъ опредѣлять наличность тѣхъ или иныхъ талантовъ?

Возьмемъ изслѣдованіе той способности, которую въ нѣмецкой психологіи называютъ *Intelligenz* и что мы по-русски могли бы назвать „умомъ“, „понятливостью“ или просто „умственной одаренностью“. Какъ опредѣлить наличность умственной одаренности у даннаго лица? Это мы могли бы сдѣлать, если бы мы знали признаки ея. Каковы же возможные признаки умственной одаренности? Можно думать, что признакомъ одаренности является *сила вниманія, сила памяти, скорость реакціи* или что-нибудь въ этомъ родѣ.

Одни психологи, какъ, напримѣръ, Бинэ, предполагали, что умственная одаренность можетъ быть измѣрена при помощи измѣренія вниманія: сила вниманія, по ихъ мнѣнію, есть признакъ умственной одаренности ²⁾. Другіе предлагали для измѣренія одаренности пользоваться каждой чувствительностью для пространственныхъ различій ³⁾, третьи предлагали измѣрять *скорость реакцій*, четвертые—*память* и т. п. Но у насъ нѣтъ никакихъ основаній для

¹⁾ См. его *Experimentelle Paedagogik*. В. II. 418.

²⁾ *Binet*. A propos de la mesure de l'intelligence. Année psychologique XI. 1905.

³⁾ *Van Biervliet*. La mesure de l'intelligence. Journal de Psychologie. 1904.

утверждения, что та или другая изъ указанныхъ только что функций дѣйствительно является показателемъ умственной одаренности. Мы совсѣмъ не имѣемъ права дѣлать какія бы то ни было заключенія, на примѣръ, отъ скорости реакціи къ одаренности, потому что о связи между психическимъ темпомъ и одаренностью мы ничего не знаемъ ¹⁾.

1) Ср. Whipple. Reaction-times as a test of mental Ability. American Journal of Psychology. 1904.

При какихъ условіяхъ могла бы быть разрѣшена задача опредѣленія одаренности? Для этого мы должны были бы найти такой *признакъ*, который, измѣняясь вмѣстѣ съ умственной одаренностью, появлялся бы въ различныхъ степеняхъ. Различныя степени этого признака указывали бы на степень одаренности. Но такой признакъ еще не открытъ.

Особенно цѣнными въ этомъ отношеніи являются признанія Меймана, который въ своей „Экспериментальной Педагогикѣ“ совершенно отчетливо говоритъ о томъ, что такихъ признаковъ одаренности мы не знаемъ. На стр. 386 перваго тома (Experimentelle Paedagogik. 1907) относительно изслѣдованій отдѣльныхъ изолированныхъ психическихъ способностей Мейманъ говоритъ, что имъ „присущъ тотъ особенный недостатокъ, что мы ничего опредѣлительно не знаемъ относительно того, въ какомъ отношеніи находится развитіе отдѣльныхъ духовныхъ способностей данного индивидуума къ его общей одаренности. Въ такихъ опытахъ, въ которыхъ опредѣляется сила памяти, или быстрота приспособленія вниманія у извѣстнаго числа дѣтей, дѣлается *недоказанное предположеніе*, что извѣстная степень развитія этихъ способностей можетъ быть примѣняема какъ признакъ общей одаренности“.

„Изолированные тесты не позволяютъ дѣлать достовѣрное заключеніе у того или другого индивидуума къ общей одаренности, потому что всегда возможно, что какой-либо ребенокъ въ отдѣльной духовной способности можетъ выполнить что-либо выдающееся, между тѣмъ какъ въ прочихъ отношеніяхъ его одаренность можетъ оказаться очень незначительной. Такъ, напр., большая память въ отдѣльныхъ случаяхъ можетъ быть налицо при очень незначительной одаренности въ прочихъ отношеніяхъ“. (Тамъ же стр. 389—390).

А что сказать относительно другихъ испытаній, напр., *скорости* умственныхъ процессовъ?

„Скорость духовной работы можетъ быть налицо какъ при поверхностности и недоброкачественности работы, такъ и при большей энергіи съ превосходнымъ качествомъ работы, и равнымъ образомъ медленно работающій индивидуумъ въ качественномъ отношеніи можетъ представить или превосходныя или незначительныя дѣйствія“ (390).

„Испытанія, по мнѣнію Меймана, не могутъ привести къ вѣрному всестороннему расчлененію одаренности“ (389—390).

„Методы испытаній сохраняютъ свое значеніе какъ количественное опредѣленіе отдѣльныхъ способностей, и они становятся вредными тогда, когда

Точно такъ же связь памяти съ одаренностью совсѣмъ не доказана. Поэтому всѣ измѣренія памяти, скорости реакціи и т. п. не имѣютъ никакой цѣны для опредѣленія одаренности. Въ нихъ мы только узнаемъ о *скорости реакціи* или о силѣ *механической памяти*. Изъ нихъ мы только узнаемъ, что у даннаго индивидуума механическая память сильна, что у него большая быстрота реакціи и т. п., но ничего не узнаемъ объ умственной одаренности. Современ-

нмъ приписываютъ то, чего они не въ состояніи выполнить: *анализ одаренности какъ таковой*“ (391). Изъ этого совершенно ясно можно видѣть отрицательное отношеніе Меймана къ возможности опредѣленія одаренности.

Самымъ цѣлесообразнымъ способомъ изслѣдованія одаренности можно было бы считать методъ Эббингауза, который думалъ, что существеннымъ признакомъ одаренности является способность *творчества*, которая проявляется въ комбинированіи извѣстныхъ представленій въ новыя представленія. Способъ изслѣдованія, предложенный Эббингаузомъ, состоитъ въ томъ, что дается печатный текстъ какого-либо разсказа, въ которомъ пропущены или отдѣльныя слова или отдѣльные слоги. Испытуемое лицо должно пополнить эти пропуски. Количество заполненныхъ пропусковъ словъ или слоговъ въ извѣстный промежутокъ времени является признакомъ большаго или меньшаго творчества, или, что то же, умственной одаренности.

Но дѣйствительно ли по методу Эббингауза изслѣдуется большая или меньшая способность творчества, это является очень сомнительнымъ. Всего вѣроятнѣе, что при помощи метода Эббингауза изслѣдуется способность *дополнять* данная связи мыслей, часто путемъ простой ассоціаціи идей, а это, разумѣется, далеко не то же самое, что творчество. Такое дополненіе не есть творчество и, кромѣ того, рѣчевыя способности играютъ тутъ существенную роль. (Критику этого метода см. у Меймана стр. 404).

Этотъ способъ Эббингауза настолько не удовлетворялъ, что постоянно предлагались другіе способы измѣренія одаренности. Напр., французскіе изслѣдователи предлагали пользоваться слѣдующимъ методомъ. Они даютъ испытуемому три слова. Изъ этихъ трехъ словъ нужно создать новую мысль, новую фразу. Количество сужденій, составленныхъ въ извѣстный моментъ времени, является показателемъ большей или меньшей творческой способности. Я не думаю, чтобы этотъ способъ давалъ вѣрныя показанія, потому что у различныхъ испытуемыхъ могутъ получаться мысли различной степени сложности; вслѣдствіе этого они не могутъ быть сравниваемы между собою.

Такимъ образомъ мнѣ кажется, что проблема одаренности не разрѣшена вовсе, но я опять сошлюсь на мнѣніе Меймана: „Практическія проблемы ученія объ одаренности еще почти совершенно не обработаны“, говоритъ онъ (407).

Въ ученіи объ одаренности самымъ главнымъ является вопросъ о *степени* одаренности. Можно ли считать этотъ вопросъ разрѣшеннымъ? Мейманъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. „Дѣйствительное значеніе имѣ-

ная индивидуальная психологія, чтобы быть въ состояніи разрѣшать діагностическія задачи, должна предварительно открыть признаки тѣхъ или иныхъ способностей, талантовъ и т. п. вмѣсто того, чтобы изслѣдовать умственные способности, нужно предварительно рѣшить вопросъ о соотношеніи способностей ¹⁾. Въ Берлинѣ при институтѣ прикладной психологіи только что составлена комиссія для выработки *схемы*, по которой можно было бы собирать матеріалъ для разрѣшенія вопроса о соотношеніи способ-

ють только методы опредѣленія различныхъ ступеней ненормальныхъ въ отличіе отъ нормальныхъ. Измѣреніе средней одаренности различныхъ возрастовъ, установленіе *нормальныхъ* одаренностей для каждаго возраста и отграниченіе высшей одаренности отъ средней еще до сихъ поръ не удавалось“ (стр. 522—523).

Изъ этого слѣдуетъ, что мы совершенно лишены возможности ставить какіе бы то ни было „психологическіе диагнозы“. Такого рода диагнозы возможны въ сферѣ душевныхъ заболѣваній или вообще ненормальностей. Но примѣнимость экспериментально-психологическаго діагноза въ этой области легко объяснима. При душевныхъ заболѣваніяхъ въ тѣхъ или иныхъ функціяхъ происходитъ такое сильное отклоненіе отъ нормы, что здѣсь примѣненіе тѣхъ или иныхъ діагностическихъ приемовъ можетъ указать на различіе въ функціяхъ. Но совсѣмъ не то относительно нормальныхъ индивидуумовъ.

Совершенно отрицательно къ вопросу объ изслѣдованіяхъ одаренности при помощи тестовъ относится Мюнстербергъ въ своей книгѣ *Psychology and Teacher*. 1910. На стр. 217 онъ относительно тестовъ говоритъ: „Но если мы подойдемъ къ положенію вещей безъ предубѣжденій, то мы очень скоро найдемъ, что ни одинъ изъ предложенныхъ тестовъ не былъ принятъ послѣдующими изслѣдователями и что въ настоящее время не обнаруживается никакихъ признаковъ успѣха“ (we are without any sign of success).

Насколько мы приблизились къ разрѣшенію проблемы соотношенія способностей? По мнѣнію Мюнстерберга: „результатъ долженъ быть признанъ въ цѣломъ почти отрицательнымъ“. Вообще эта проблема ему кажется неразрѣшимой. „Намѣреніе выразить укладъ личности въ цѣломъ посредствомъ простой формулы остается поэтому безнадежнымъ навсегда“ (тамъ же 219 стр.).

1) Совершенно справедливо по этому поводу Штернъ замѣчаетъ: „Условіями для того, чтобы тесты могли служить для опредѣленія индивидуальныхъ свойствъ, является общее знаніе ихъ симптоматическаго значенія для опредѣленныхъ свойствъ. Экспериментамъ *опредѣленія* (den Prüfungsexperimenten) должны предшествовать эксперименты *изслѣдованія* (Forschungsexperimente) для того, чтобы получить отвѣтъ на вопросъ, въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ извѣстные тесты являются показателемъ извѣстнаго свойства“. *Zeitschrift für angewandte Psychologie*. 1909. Н. 3 и 4, стр. 186.

ностей. Нѣмецкіе психологи, слѣд., думаютъ, что вопросъ о соотношеніи способностей еще настолько далекъ отъ разрѣшенія, что только впервые къ нему приступаютъ ¹⁾).

Изъ этого ясно, какъ слѣдуетъ относиться къ тѣмъ надеждамъ, которыя въ послѣднее время возникали въ связи съ индивидуально-психологическими изслѣдованіями. Многимъ казалось, что мы въ настоящее время не только можемъ опредѣлять умственную одаренность тѣхъ или иныхъ лицъ, но что мы можемъ опредѣлять *размѣръ* одаренности и даже пригодность къ той или другой профессіи въ связи съ наличностью тѣхъ или иныхъ *талантовъ*. Всѣ эти надежды нужно считать совершенно призрачными.

Но самыя надежды возникаютъ вслѣдствіе ложныхъ предпосылокъ, которыя часто кладутся въ основу этихъ изслѣдованій.

Самая главная ошибка современной индивидуальной психологіи заключается въ томъ, что она исходитъ изъ предположенія *атомистическаго* характера душевной жизни. Она думаетъ, что личность складывается изъ тѣхъ отдѣльных признаковъ или явленій (вниманія, памяти и т. п.), которые она изслѣдуетъ, забывая, что сами эти признаки или явленія предваряются существованіемъ цѣлаго душевной жизни, т.-е. того, что является основой личности.

Расчленяя изучаемую душевную жизнь на части, изслѣдователи забываютъ, что отдѣльная способность, напримѣръ, вниманіе, память и т. п., *въ цѣломъ душевной жизни часто проявляются иначе, чѣмъ когда мы ихъ изслѣдуемъ изолированно, въ отдѣльности*. Въ качествѣ иллюстраціи того, какъ иногда перенесеніе результатовъ изслѣдованія изолированно дѣйствующихъ способностей на всю душевную жизнь можетъ приводить къ ложнымъ выводамъ, я приведу слѣдующій примѣръ. Положимъ, нужно опредѣлить психическую работоспособность того или другого лица или класса лицъ. Для этой цѣли по методу Крепелина измѣряется *вни-*

¹⁾ См. тамъ же.

маніе и именно слѣдующимъ образомъ. Испытуемыхъ лицъ заставляють производить сложеніе и послѣ извѣстнаго промежутка времени работа пріостанавливается и экспериментаторъ высчитываетъ количество сдѣланныхъ ошибокъ и количество произведенныхъ сложеній. Количество произведенныхъ сложеній и количество ошибокъ, которое приходится на большій или меньшій промежутокъ времени, является показателемъ большей или меньшей работоспособности. По моему мнѣнію, при помощи такихъ опытовъ можно опредѣлить работоспособность только къ производству вычисленій; это есть работоспособность счетовода, а отнюдь не работоспособность человѣка, работающаго настоящимъ умственнымъ трудомъ, ибо въ этомъ послѣднемъ привходятъ такіе факторы, которые въ упрощенномъ экспериментѣ совсѣмъ не имѣются налицо. Въ настоящей умственной работѣ присоединяются такіе факторы, какъ умственный интересъ и т. п., которые или очень увеличиваютъ или очень уменьшаютъ работоспособность. Хотя безспорно, работоспособность зависитъ отъ вниманія, но не слѣдуетъ забывать, что само вниманіе находится въ зависимости отъ цѣлаго духовной жизни. Поэтому всѣ эти изслѣдованія работоспособности никакой практической цѣны имѣть не могутъ.

Вотъ результаты того дробленія личности, съ которымъ мы такъ часто встрѣчаемся въ современной индивидуальной психологіи. Изслѣдователи по индивидуальной психологіи часто говорятъ о томъ, что они изслѣдуютъ *личность*, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ они изслѣдуютъ отдѣльныя *проявленія* личности. Въ этомъ смыслѣ притязанія изслѣдователей по индивидуальной психологіи, что они могутъ изслѣдовать *данную личность*, индивидуальность и т. п., нужно считать совершенно ни на чемъ не основанными. Ошибка ихъ въ томъ, что они упускають изъ виду, что *личность*, индивидуальность представляетъ собою то *цѣлое*, сущность чего отнюдь не можетъ быть понята, если бы мы даже точнѣйшимъ образомъ опредѣлили тысячи та-

кихъ примѣтъ. Это есть то неуловимое нѣчто, чего мы никакъ не поймемъ, хотя бы поняли всѣ проявленія личности, которыя для насъ доступны въ нашихъ экспериментахъ. Это есть органическое цѣлое, это есть такое единство, которое никакъ нельзя понять изъ соединенія частей. Современная индивидуальная психологія можетъ опредѣлять только тѣ или другія психическія примѣты личности, но отнюдь не индивидуальность. Я считаю рѣшительно необходимымъ внести такую поправку въ понятіе личности въ современной индивидуальной психологіи.

Теперь я позволю себѣ воспользоваться нѣкоторыми соображеніями, вытекающими изъ опыта западно-европейской науки, чтобы указать, *какъ должна разрабатываться индивидуальная психологія, чтобы она могла пріобрѣсти научное значеніе.*

Прежде всего, какъ можетъ быть разрѣшенъ вопросъ о соотношеніи психическихъ способностей? Онъ можетъ быть разрѣшенъ, если соотношеніе, на примѣръ, между вниманіемъ и силой воли, между вниманіемъ и комбинаторной способностью и т. п. мы изслѣдуемъ при помощи соотношенія этихъ способностей у огромнаго числа лицъ. Вопросъ этотъ можетъ быть разрѣшенъ только въ томъ случаѣ, если будетъ собранъ обширный матеріалъ. *Но отнюдь не слѣдуетъ поручать собираніе матеріала людямъ неопытнымъ.* Многимъ кажется, что эти изслѣдованія такъ же легки, какъ изслѣдованія антропометрическія. Такой взглядъ на собираніе психологическаго матеріала я считаю совершенно ошибочнымъ. Опредѣлять физическія примѣты по системѣ Бертильона можетъ всякій, а опредѣлять психическія примѣты—только тотъ, кто хорошо знакомъ съ методами психологическаго изслѣдованія. Та точность, которая можетъ быть достигнута при антропометрическихъ измѣреніяхъ, здѣсь совершенно недостижима, потому что въ психологическихъ измѣреніяхъ мы имѣемъ дѣло съ постоянно колеблющейся величиной вниманія, при чемъ это колебаніе вниманія у дѣтей, на примѣръ, принимаетъ наибольшіе размѣры, а между тѣмъ

индивидуально-психологическія изслѣдованія производятся именно по преимуществу надъ дѣтьми. Причины колебаній могутъ быть открыты только тѣми лицами, которыя не только опытны въ психологическомъ наблюденіи, но обладаютъ умѣніемъ интерпретировать психическія явленія. Для этой цѣли, на мой взглядъ, могутъ оказаться совершенно непригодными матеріалы, собираемые при помощи *анкетъ*, если этотъ матеріалъ собираютъ родители, преподаватели, которые не занимались спеціальнымъ изученіемъ методовъ психологическаго изслѣдованія ¹⁾.

Точно такъ же я считаю серьезной ошибкой, когда нѣкоторые экспериментаторы думаютъ опредѣлять тѣ или другія психическія особенности при помощи испытанія *въ одинъ приемъ*, напримѣръ, хотятъ опредѣлить скорость реакціи, силу вниманія, памяти и т. п. Этотъ ошибочный приемъ изслѣдованія происходитъ вслѣдствіе того, что, по ихъ мнѣнію, вниманіе, скорость реакціи и т. п. представляютъ такія же *постоянныя* величины для даннаго индивидуума, какъ его мышцы, кости, цвѣтъ волосъ и т. п., между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ они представляютъ колеблющіяся величины. Такъ какъ они колеблются въ зависимости отъ различныхъ условій, то только тѣ цифры показываютъ дѣйствительныя индивидуальныя особенности, которыя получены изъ очень обширнаго ряда цифръ, и потому нужно считать очень грубой ошибкой, когда нѣкоторые изслѣдователи считаютъ возможнымъ опредѣлять *въ нѣсколько часовъ* индивидуальныя особенности реакціи, вниманія и т. п. Такъ, напримѣръ, при измѣреніи скорости реакціи на протяженіи

¹⁾ *Штумфъ* (Philosophische Reden, стр. 158) по этому поводу замѣчаетъ: „Во всякомъ случаѣ есть очень существенное различіе между статистикой, которая составляется лицомъ съ соотвѣтствующей подготовкой, и статистическимъ матеріаломъ, который собирается лицами неподготовленными или только наполовину подготовленными (nicht oder nur halbvorbildete)“.

По поводу анкетъ *Рибо* говоритъ (статья Psychologie въ сборникѣ De la methode dans les sciences, стр. 241): „Методическое изученіе десяти лицъ десятью психологами несравненно полезнѣе, чѣмъ заполненные сотни страницъ, подписанныхъ и не подписанныхъ“.

нѣсколькихъ мѣсяцевъ, могутъ получиться среднія цифры: 265, 284, 310, 460. Какая изъ этихъ цифръ является настоящей, сказать никакъ нельзя. Но что было бы, если бы мы изъ цифръ, полученныхъ въ одинъ пріемъ, стали дѣлать заключенія относительно его индивидуальныхъ особенностей реакцій. Конечно, у насъ былъ бы результатъ совершенно ничего не значащій ¹⁾).

Изъ сказаннаго ясно, какъ слѣдуетъ относиться къ такъ называемымъ массовымъ экспериментамъ, которыхъ въ настоящее время производится такъ много. Кажется, что они выгодны въ томъ отношеніи, что опыты могутъ быть производимы надъ лицами, находящимися въ одинаковыхъ условіяхъ (приблизительно одного возраста, одного пола, развитія и пр.), кромѣ того, заразъ можно получить огромное количество данныхъ, но самое существенное неудобство экспериментовъ этого рода заключается въ томъ, что *въ нихъ индивидуальность испытуемаго совершенно утрачивается, своеобразность происходящаго въ немъ психическаго процесса скрывается*. Теряется то, что могло бы имѣть существенное значеніе для выводовъ. Въ массовыхъ экспериментахъ мы не можемъ быть увѣрены, что тѣ или другія полученныя нами цифры сколько-нибудь приближаются къ *достоверности*. Поэтому гораздо цѣлесообразнѣе тщательно произведенные эксперименты на одномъ лицѣ, чѣмъ эксперименты, производимые на множествѣ лицъ. Лучше получить 10 цифръ достоверныхъ, чѣмъ 100 цифръ, относительно достоверности которыхъ могутъ быть сомнѣнія ²⁾. Мнѣ кажется, пора

1) Вотъ отзывъ *Штерна* по поводу изслѣдованій въ одинъ пріемъ: „Нѣкоторые психологи, по его словамъ „по крайней мѣрѣ до недавняго времени, при изслѣдованіи личности хотѣли ограничиться только экспериментальными методами, при чемъ они питали ошибочную вѣру, что *могутъ произвести анализъ личности въ короткій промежутокъ нѣсколькихъ часовъ или дней*“, ук. выше статья стр. 183.

2) Вотъ что по этому поводу говорилъ Бинэ еще въ 1902 г. (*Année psychologique* 8-й годъ). Онъ осуждаетъ тотъ методъ, которымъ онъ прежде пользовался. Этотъ методъ онъ описываетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ. (стр. 508): „Испытанія (tests) простыя, быстрыя, совершаемыя автоматически

перестать производить эксперименты въ школахъ, лучше сдѣлать всѣ эти эксперименты *лабораторными*.

Для подтвержденія правильности моихъ разсужденій относительно методовъ индивидуальной психологіи я сошлюсь на опытъ западно-европейской науки. Я сообщу то, что говорилось на первомъ съѣздѣ по экспериментальной психологіи въ 1904 году въ Гиссенѣ относительно методовъ индивидуальной психологіи. Докладъ на эту тему дѣлалъ извѣстный психологъ Анри. Онъ дѣлаетъ обзоръ результатовъ изслѣдованій индивидуальной психологіи, которыя онъ лично производилъ въ теченіе 9 лѣтъ вмѣстѣ съ Бинэ и съ другими психологами. Этотъ изслѣдователь отвергаетъ научное значеніе указанныхъ мною выше *mental tests*, этихъ испытаній, при помощи которыхъ можно *въ одинъ приемъ* опредѣлить ту или другую сторону душевной дѣятельности *большого числа лицъ*, а требуетъ *взамѣнъ* ихъ обстоятельныхъ изслѣдованій *отдѣльныхъ лицъ*, которыя простираются на продолжительное время. Соотвѣтственно съ этимъ требованіемъ Анри вмѣстѣ съ сотрудниками произвелъ изслѣдованія на питомцахъ двухъ „нормальныхъ школъ“, которыя были въ ихъ распоряженіи въ теченіе долгаго времени. Эти изслѣдователи пробовали при помощи различныхъ *пріемовъ* ориентироваться въ разнообразныхъ духовныхъ и тѣлесныхъ свойствахъ питомцевъ. Но не взирая на долготную работу и на многія улучшенія въ методахъ, по

значительное число испытуемыхъ субъектовъ: это все школьныя дѣти, мнѣ неизвѣстныя, и въ качествѣ результата этихъ изслѣдованій никакихъ соотношеній, или сомнительныхъ соотношеній. Нужно, чтобы это все было высказано; нужно, чтобы будущимъ изслѣдователямъ было сдѣлано форменное предупрежденіе. Изслѣдованія должны производиться не со старыми методами. Можно ли сказать, что индивидуальная психологія ничего не можетъ дать точнаго для изслѣдованія индивидуумовъ? Я этого не думаю, но нужно переимѣнить методъ. Нужно не имѣть дѣла съ *автоматизмомъ*. Вмѣсто того, чтобы изучать сотни субъектовъ, которыхъ мы не знаемъ, нужно сдѣлать выборъ и нужно удерживать только какихъ-нибудь двадцать человекъ, которыхъ мы очень хорошо знаемъ, относительно которыхъ мы имѣемъ очень много свѣдѣній, которые принадлежатъ къ нашей семьѣ, или которые намъ близко знакомы. Эти избранные субъекты должны быть изучаемы продолжительное время“.

мнѣнію Анри, нельзя было придти къ *правильной характеристикѣ различныхъ индивидуумовъ* ¹⁾).

Съ тѣхъ поръ прошло уже шесть лѣтъ. Съ сожалѣніемъ долженъ отмѣтить, что опытъ западной науки пропалъ для насъ даромъ—у насъ въ Россіи все еще дѣлають попытки ввести въ жизнь то, что на Западѣ отвергнуто ²⁾).

Я позволилъ бы кратко резюмировать свое отношеніе къ индивидуальной психологіи въ слѣдующихъ выраженіяхъ.

Имѣеть ли индивидуальная психологія *научное значеніе*? Несомнѣнно имѣеть громадное значеніе, ей принадлежитъ серьезная будущность.

Что сказать о *методахъ* индивидуальной психологіи. Я думаю, что они нуждаются въ коренныхъ измѣненіяхъ. Очень ошибаются тѣ, которые думаютъ, что современные психо-

¹⁾ По выслушаніи доклада, *Штернъ*, извѣстный авторъ сочиненія объ индивидуальной психологіи, которую онъ называетъ „дифференціальной психологіей“, выражаетъ свое удовольствіе по тому поводу, что наконецъ Бинэ и Анри окончательно отказались отъ метода умственныхъ испытаній, которыя могутъ вызвать недовѣрчивое отношеніе къ самой индивидуальной психологіи. Отчетъ объ этомъ см. Bericht über den I. Kongress für experimentelle Psychologie. 1904, стр. 3—4. *Рибо* (въ сборникѣ De la méthode dans les sciences, 1909) относится скептически къ изслѣдованію при помощи тестовъ: „Этотъ способъ измѣренія, примѣненный къ высшимъ формамъ психической жизни, даже къ памяти и ассоціаціи и въ особенности къ высшимъ формамъ умозаключенія, построительнаго воображенія, и чувствамъ не всегда бываетъ дѣйствителенъ: они слишкомъ просты, слишкомъ узки, слишкомъ поверхностны, безъ достаточной гарантіи и не всегда могутъ быть признаны соответствующими дѣйствительности“ (стр. 183).

²⁾ Я имѣю въ виду главнымъ образомъ докладъ Г. П. *Россолина*, читанный имъ на второмъ Всероссийскомъ съѣздѣ по педагогической Психологіи 2-го іюня 1909 года подъ заглавіемъ „Психологическіе профили“. Очень жаль, что докладъ этотъ почему-то оказался ненапечатаннымъ въ „Трудахъ съѣзда“. Если бы онъ былъ напечатанъ, то читатели имѣли бы возможность ближе ознакомиться съ методологическими приѣмами опредѣленія личности *въ одинъ приемъ*. Сюда же относится сборникъ, составленный сотрудниками С.-Петербургской лабораторіи экспериментальной педагогической психологіи: „Методы экспериментальнаго изслѣдованія личности“. Спб., 1908 и сочиненіе *О. Е. Рыбакова* „Атласъ для экспериментально-психологическаго изслѣдованія личности. Составленъ примѣнительно къ цѣли педагогическаго и врачебно-диагностическаго изслѣдованія“. М. 1910.

логическія измѣренія хоть въ какомъ-нибудь отношеніи могутъ быть поставлены наряду съ антропометрическими измѣреніями. Нужно перестать, наконецъ, опредѣлять умственные способности при помощи разовыхъ изслѣдованій. Нужно перестать производить *массовые* эксперименты въ школахъ. Для разработки индивидуальной психологіи необходимо примѣненіе строго научныхъ методовъ, нужны всесторонне, психологически образованные изслѣдователи. Скажу больше, нужны спеціальныя *институты*. Но всѣ эти изслѣдованія, по моему мнѣнію, не должны выходить за предѣлы научно-обставленныхъ лабораторій.

Изъ этого ясно, что нужно сказать относительно *практическаго* значенія современной индивидуальной психологіи. Методы ея изслѣдованія пока такъ несовершенны, результаты изслѣдованій такъ мало достовѣрны, что ихъ *непосредственное* практическое значеніе крайне ничтожно. Если въ настоящее время и можно говорить о практическомъ значеніи индивидуальной психологіи, то въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о практическомъ значеніи *психологіи вообще*. Въдѣ и изъ положеній теоретической психологіи можно сдѣлать практическое примѣненіе. Постольку и только постольку можно говорить о практическомъ значеніи индивидуальной психологіи.

Я позволилъ себѣ разсмотрѣть вопросъ о практическомъ значеніи индивидуальной психологіи не для того, чтобы взять на себя легкую задачу критиковать то, чѣмъ другіе занимаются съ такимъ энтузіазмомъ. Для меня вопросъ объ индивидуальной психологіи есть вопросъ о психологіи вообще: судьба психологіи находится въ тѣсной связи съ индивидуальной психологіей.

Въ настоящее время повсюду и у насъ въ Россіи, и на Западѣ замѣчается тенденція къ изслѣдованію по преимуществу тѣхъ вопросовъ, которые имѣютъ *практическій* характеръ. Такое практическое направленіе, по моему мнѣнію, является серьезной опасностью для научной психологіи. Можно опасаться, что поспѣшныя обобщенія уступятъ

мѣсто осторожнымъ, провѣреннымъ выводамъ: потребности жизни часто вынуждаютъ дѣлать обобщеніе тамъ, гдѣ мы этого не можемъ дѣлать. Кромѣ того, есть еще опасность со стороны практическаго направленія въ психологіи. Она заключается въ томъ, что предметомъ изученія является только опредѣленный кругъ вопросовъ. Вслѣдствіе этого прерывается связь съ основами *теоретической* психологіи и наступаетъ широкій просторъ для ложныхъ объясненій.

Такой тенденціи сдѣлать психологію по преимуществу практической я противопоставилъ бы утвержденіе, что научная психологія должна быть прежде всего теоретической, она должна быть *чистой*, а не прикладной. Она должна разрабатываться совершенно независимо отъ того, присуши ей какія-нибудь практическія задачи или нѣтъ. Было бы неправильно, если бы чистая психологія была замѣнена практическими изслѣдованіями индивидуальной психологіи.

Правильное пониманіе задачъ научной психологіи въ особенности важно для насъ въ настоящее время. Дѣло обученія и воспитанія настоятельно нуждается въ реформахъ. Для этого нужны знанія философскихъ и психологическихъ основъ воспитанія; въ такой моментъ одностороннее увлеченіе индивидуальной психологіей можетъ отвлечь отъ настоящей работы. Педагоги и воспитатели вмѣсто серьезнаго изученія психологіи обнаруживаютъ стремленіе заниматься индивидуально психологическими изслѣдованіями, увлекаясь ихъ мнимымъ практическимъ значеніемъ. Такое увлеченіе индивидуальной психологіей именно у насъ въ Россіи, гдѣ нѣтъ научныхъ традицій, можетъ имѣть пагубное вліяніе. Мнимая легкость разрѣшенія такого важнаго въ практическомъ отношеніи вопроса, какъ вопросъ о *дѣяельности личности*, привлечетъ къ изслѣдованію очень многихъ неопытныхъ экспериментаторовъ, которые будутъ производить эксперименты надъ дѣтьми. Эти неопытные экспериментаторы могутъ фанатически увѣрывать въ непреложную истинность полученныхъ цифръ, и также фанатически бу-

дуть стараться проводить въ жизнь выводы, построенные на ложно истолкованныхъ данныхъ. Въ дѣло воспитанія будетъ введенъ элементъ весьма сомнительный. Я ни на одно мгновение не затрудняюсь сказать, что хуже отразится на дѣтяхъ: совершенное незнакомство педагоговъ съ психологіей или ошибочное примѣненіе научныхъ методовъ. Я съ большимъ безпокойствомъ смотрю на попытку нѣкоторыхъ психологовъ давать эти методы изслѣдованія въ руки учителей и учительницъ. Уже и теперь педагоги, соблазняясь ролью діагностовъ, весьма охотно берутъ на себя такую сомнительную роль.

Моя задача заключалась въ томъ, чтобы указать, что въ этомъ пунктѣ психологія сбилась съ правильнаго пути, а также указать условія, при которыхъ *индивидуальная психологія можетъ сдѣлаться научной отраслью.*

Мои слова непосредственно примыкаютъ къ словамъ перваго предсѣдателя нашего Общества. Психологія должна стремиться сдѣлаться наукой *точной*, но неточность можетъ корениться не только въ умозрѣніи, какъ это думалъ М. М. Троицкій. Онъ тогда не подозревалъ, что черезъ 25 лѣтъ нужно будетъ признать, что причиной неточности можетъ являться также неправильное примѣненіе научныхъ методовъ.

Въ послѣднее время у насъ въ Россіи пробудился повышенный интересъ къ психологіи. Никакъ нельзя думать, что этотъ интересъ порожденъ исключительно практическими цѣлями. Поэтому я позволилъ себѣ обратить ваше вниманіе на задачи психологіи, потому что только правильное пониманіе этихъ послѣднихъ можетъ дать соотвѣтствующее направленіе интересу къ психологіи, созидать и поддерживать который Московское Психологическое Общество считаетъ себя призваннымъ.

Г. Челпановъ.

Общественный идеалъ въ свѣтѣ современныхъ исканій ¹⁾).

Мнѣ предстоитъ очень трудная задача—въ самый короткий срокъ ознакомить васъ съ современнымъ положеніемъ одной изъ главныхъ проблемъ морали. Не съ точки зрѣнія опредѣленной доктрины, а въ свѣтѣ современныхъ исканій хочу я представить вамъ вопросъ объ общественномъ идеалѣ, и это еще болѣе усложняетъ мою задачу. Когда я стараюсь отдать себѣ отчетъ въ этихъ исканіяхъ, я слышу нестройный хоръ голосовъ, слышу звуки неясные и противорѣчивые, и кажется мнѣ, что изъ всего этого шумнаго хора всего явственнѣе доносятся слѣдующія слова: „Мы покинули берегъ и сѣли на корабль. Мы сломали за собою мостъ и—болѣе того—мы сокрушили и самый берегъ. Теперь, корабль, берегись! Вокругъ тебя—океанъ. Правда, онъ бушуетъ не всегда; порою онъ покоится, какъ шелкъ и золото, какъ прекрасная мечта. Но придетъ часъ, когда ты узнаешь, что онъ безконеченъ, и что нѣтъ ничего страшнѣе безконечности“. Это слова Ницше, это чувства новаго, современнаго человѣка, который оставилъ за собою твердую землю и видитъ впереди безбрежный океанъ.

Когда мы беремъ современные исканія въ ихъ совокупности, мы дѣйствительно чувствуемъ, что въ нихъ оставле-

¹⁾ Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года. Болѣе подробное развитіе тѣхъ же мыслей я предполагаю дать во вступительной главѣ подготавлиаемаго мною труда: „Объ общественномъ идеалѣ“.

на твердая земля и не видно берега, къ которому можно было бы пристать. Какая-то небывалая безграничность, переходящая порою въ отсутствіе перспективъ, какая-то тревожная сложность, представляющаяся иногда безнадежно запутанностью—вотъ что прежде всего чувствуется здѣсь. Это именно плаваніе по безбрежному океану, въ которомъ негдѣ пристать, негдѣ бросить якоря.

Правда, и въ этой области слышатся иногда успокоительные голоса. Если вѣрить имъ, ничего не случилось, все обстоитъ по старому. Ортодоксія и догматизмъ и въ соціальной философіи даютъ себя знать. Но болѣе чѣмъ гдѣ-либо чувствуется здѣсь, что предъ нами „занимается заря новаго дня“. Старыя построенія не удовлетворяютъ насъ болѣе; мы ищемъ и ждемъ новыхъ рѣшеній и словъ. Но что же произошло? Въ чемъ измѣнилась соціальная философія свои взгляды? Откуда эта безконечность перспективъ? Откуда эта удивительная сложность общественныхъ проблемъ?

Чтобы сразу назвать вамъ ту причину, которую я считаю самой главной и основной, я скажу, что передъ нами совершается крушеніе одной очень старой вѣры,—вѣры въ *возможность земного рая*. Въ этой идеѣ прежняя общественная философія видѣла свой высшій предѣлъ, на этомъ она утверждала силу своихъ предсказаній и твердость надеждъ. И вотъ теперь эта идея отнимается у нея: отнимается ясная цѣль исканій, теряется изъ вида близкій, доступный берегъ.

Въ дальнѣйшемъ я постараюсь ближе разъяснить сущность происшедшей перемѣны. Но прежде я хочу показать, что идея земного рая была дѣйствительно общей и распространенной въ старой общественной философіи и что она являлась для этой философіи и послѣдней ея мечтою, и высшей опорой.

Общественная философія, которую я имѣю здѣсь въ виду, сложилась въ концѣ XVIII и въ первой половинѣ XIX столѣтій. Это — философія, которая опирается, съ одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а съ другой — на Конта,

Спенсера и Маркса. При всемъ огромномъ различіи ихъ исходныхъ положеній, всѣ эти вожди истекшаго вѣка въ общественной философіи сходились на томъ, что человѣчество, по крайней мѣрѣ въ избранной своей части, приближается къ блаженной порѣ своего существованія, что впереди его ждетъ прекрасная эра общаго согласія и счастья. Я не хочу утверждать, чтобы и ранѣе, въ предшествующіе вѣка, не было подобныхъ вѣрованій. Мечта о золотомъ вѣкѣ, относимомъ или къ далекому прошлому, или къ ожидаемому будущему, есть одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ убѣжденій и вмѣстѣ съ тѣмъ одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ утѣшеній. Но въ указанную мною эпоху эта старая идея получила особенно яркій расцвѣтъ. Она неразрывно, органически сочеталась со всѣми стремленіями и надеждами новаго человѣка, закрѣпила собою его міросозерцаніе, обусловила энтузіазмъ его созиданія въ сферѣ общественной. На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, было основано то пламенное преклоненіе, тѣ безграничныя надежды, съ которыми повсюду встрѣчено было наступленіе демократической эры въ концѣ XVIII вѣка? Откуда та неотразимая привлекательность, которую имѣли для сосѣднихъ странъ политическія движенія Франціи 30-го и 48-го годовъ? Отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ: тѣ поколѣнія, которыя связывали съ политическими переменами такія безграничныя надежды, вѣрили въ близкое наступленіе царства правды, равенства и свободы; они уже видѣли себя вступающими въ обѣтованную землю общественнаго идеала. Во вторую половину XIX вѣка прежній политическій энтузіазмъ оказывается уже изжитымъ. Но почему? Что случилось? Здѣсь можно указать на цѣлый рядъ отдѣльныхъ неудачъ и разочарованій — на обнаруженные недостатки парламентаризма, представительства, всеобщаго избирательнаго права. Но за всѣми этими частными разочарованіями стоитъ одно основное: перестали вѣрить въ чудодѣйственную силу политическихъ переменъ, въ ихъ способность приносить съ собою райское царство правды и добра.

Но не успѣлъ въ этомъ смыслѣ померкнуть идеаль *политическій*, какъ на смѣну его тотчасъ же выдвинулся *соціальный* идеаль: если политическія реформы не принесли ожидаемаго блаженства, то его надо ждать отъ болѣе радикальнаго общественнаго переворота. Перейдя къ социализму—какъ говорятъ одни,—или къ анархизму—какъ думаютъ другіе,—человѣчество обрѣтетъ то, чего такъ долго и такъ тщетно искало. Политическіе идеалы не спасли человѣчества, но зато его спасутъ новыя еще неизвѣданныя формы, новыя и безконечно болѣе справедливыя уклады жизни. И снова пылкія мечты и горячія надежды, опирающіяся на ту же идею о грядущемъ земномъ раѣ.

Тысячи причинъ объясняютъ намъ, почему современные народы увлекаются мыслью объ этихъ новыхъ, невѣдомыхъ формахъ быта. Но если надо объяснить *религіозный характеръ* этого увлеченія, тотъ пламень чистой вѣры, который нерѣдко соединяется съ нимъ, то идеальной причиной, покрывающей всѣ другія, является вѣра въ ожидаемое торжество безусловной правды. Душамъ, „взыскующимъ града“, дается надежда, что этотъ градъ, это царство блаженнаго совершенства можетъ быть осуществлено здѣсь, на землѣ. Не высшій и сверхземной, а среди людей осуществленный и на землѣ для нихъ доступный, такъ рисуется этотъ градъ правды и добра.

Надо ли пояснять, насколько это обѣщаніе отвѣчаетъ конкретнымъ мечтамъ обычнаго сознанія? Для труждающихся и обремененныхъ, для бѣдныхъ тружениковъ земли нужны впереди свѣтлыя перспективы, и эти перспективы даются въ образѣ ожидаемаго совершенства жизни. Усталые путники на жизненномъ пути, люди ищутъ отдохнуть и забыться въ сладкихъ мечтахъ о счастья, пережить хотя бы въ воображеніи это блаженное состояніе, гдѣ нѣтъ болѣе ни борьбы, ни тревогъ, ни тяжкаго труда. И несомнѣнно, что именно эти обѣщанія и надежды обуславливаютъ главную притягательную силу социалистическихъ и анархическихъ идеаловъ.

Въ самомъ дѣлѣ, отнимите у этихъ идеаловъ ихъ вѣру въ будущую гармонію жизни, и вы отнимете у нихъ самую душу, самую основную ихъ предпосылку. Все ихъ священное и религіозное значеніе, вся ихъ сила быть новой религіей для человѣчества тотчасъ же исчезнетъ, какъ только вы допустите, что они *не могутъ установить гармоніи общественныхъ отношеній, не могутъ дать обѣщаннаго рая*. Отнимите у нихъ эту вѣру, и останется политика очередныхъ дѣлъ и социальныхъ реформъ, политика Клемансо и Бриана, Асквита и Ллойдъ-Джорджа. А что они имѣютъ въ виду, это хорошо выразилъ самый крупный изъ нихъ, когда онъ сказалъ о желаніи „внести немного болѣе справедливости въ этотъ міръ“.

Для меня представляется безспорнымъ, что общественная философія XIX вѣка утверждалась на идеѣ земного рая, но столь же безспорнымъ кажется мнѣ и другое положеніе, что теперь эта идея постепенно теряетъ свою силу. И надо ли этому удивляться? Вѣдь по существу она стоитъ въ противорѣчій со всѣми новыми данными и научной теоріи, и моральной философіи. Позвольте мнѣ теперь въ самыхъ бѣглыхъ чертахъ коснуться и этой стороны вопроса.

Прежде всего несомнѣнно, что идея устойчиваго райскаго блаженства, котораго люди здѣсь на землѣ должны достигнуть, кореннымъ образомъ противорѣчитъ эволюціонному міросозерцанію нашихъ дней. По мѣрѣ того, какъ принципъ эволюціи, принципъ неустаннаго и непрекращающагося развитія и движенія все глубже проникаетъ въ общее сознаніе, становится невозможнымъ поддерживать старую вѣру въ неизмѣнный общественный идеалъ. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ предполагать, что непрерывно до сихъ поръ совершавшееся движеніе остановится вдругъ у вратъ земного рая, который почему-то выпадетъ на долю одного изъ слѣдующихъ за нами поколѣній? Не странно ли думать, что прекратится и стихнетъ борьба силъ и страстей, замолкнутъ ненависть и вражда, чтобы уступить мѣсто вѣчному

миру? Такія мечты и надежды были понятны у тѣхъ, кто считалъ возможнымъ разъ и навсегда осуществить абсолютную правду жизни; но онѣ совсѣмъ не идутъ къ эволюціонной философіи нашихъ дней.

Но есть и другія, еще болѣе глубокія основанія, которыя отнимаютъ у насъ старую вѣру въ земной рай. Сдѣлаемъ еще одинъ шагъ, чтобы уяснить внутренній смыслъ этой вѣры, и тогда мы поймемъ, почему мы *действительно должны сломать этотъ мостъ* и сокрушить этотъ берегъ.

Когда мы анализируемъ утопію земного рая, мы видимъ, что она отпиривалась отъ мысли дать человѣку безусловное и полное удовлетвореніе. Не одно матеріальное счастье имѣется здѣсь въ виду, а полная гармонія жизни, безусловное равновѣсіе силъ какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ. Отъ идеальной общественной организаціи здѣсь ожидаютъ не только умиротворенія людей, но также и устройства ихъ духовной жизни, спасенія ихъ отъ самопротиворѣчій и внутренняго разлада, отъ соблазновъ и грѣховъ міра. Въ этомъ смыслѣ каждый общественный идеаль, скрыто или открыто опирающійся на идею земного рая, въ сущности воспроизводитъ идею средневѣковой теократіи о спасеніи людей *черезъ общество вѣрныхъ*. Мы съ ясностью видимъ это и у Руссо съ его проектомъ гражданской религіи, и у Гегеля въ идеѣ божественнаго государства, и у Конта въ планѣ спасенія человѣчества истинами позитивизма, и у Маркса въ его принципѣ абсолютной человѣческой эмансипаціи.

Такъ общественная проблема совпадаетъ здѣсь въ сущности съ религіозной,—съ проблемой спасенія людей отъ слабости и ограниченности ихъ личныхъ силъ. Задача ставится такъ, чтобы найти форму устройства, при которой человѣкъ чувствовалъ бы себя въ полной гармоніи съ общественной средой, *въ безусловномъ и благодатномъ слияніи съ ней*.

Но самая постановка этой задачи предполагаетъ, что между личностью и обществомъ можетъ установиться пол-

ная гармонія, что между ними возможно безусловное *совпаденіе и единство*. Эта идея о гармоніи личности со средой и была неразлучной спутницей утопіи земного рая, и здѣсь-то исканія нашихъ дней рѣзко обрываютъ старую традицію. Изъ бурь и тревогъ XIX вѣка личность вышла съ новымъ взглядомъ на свое призваніе и свое существо. XVIII вѣкъ далъ ей декларацію неотчуждаемыхъ правъ, а XIX нѣчто большее,—сознаніе незамѣнимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла изъ этого вѣка съ чувствомъ своей неудовлетворенной тоски, съ жаждой высшаго идеала, съ мыслью о своемъ противорѣчьи съ обществомъ. Да, это надо признать: не гармонію, а антиномію личнаго и общественнаго началъ раскрываютъ намъ исканія нашихъ дней. Съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ выраженіяхъ выдвигается положеніе, что между личностью и обществомъ нѣтъ и не можетъ быть полнаго совпаденія, а есть напротивъ извѣстное несоотвѣтствіе, котораго нѣтъ возможности сгладить или устранить. И потому какія бы совершенныя формы ни придумали будущія поколѣнія, никогда не найдутъ они средства вполнѣ удовлетворить личность, а тѣмъ болѣе спасти ее отъ сознанія своего несовершенства. И понятно, что личность перестаетъ вѣрить въ абсолютное значеніе политики, въ спасительное дѣйствіе общественныхъ формъ. Она начинаетъ сознать, что эти формы могутъ дать только часть того, что ей надо, и какъ бы ни ослѣпляли онѣ ее легкостью и удобствами жизни, богатствомъ и роскошью учреждений, чудесами и эффектами техники, утолить внутренній голодъ души, взыскающей града, онѣ не въ состояніи.

Выражая этотъ выводъ еще и другими словами, мы сказали бы, что личность, душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, и потому спасеніе и удовлетвореніе человѣкъ долженъ искать не только въ обществѣ, но прежде всего въ себѣ, въ своихъ собственныхъ силахъ и средствахъ. А что же общественный идеалъ? Не потускнѣлъ ли онъ, не померкъ при свѣтѣ новыхъ

откровеній индивидуализма? Нѣтъ ли тутъ отказа отъ всякихъ дѣйствій и надеждъ въ мірѣ общественномъ? Нѣтъ ли здѣсь проповѣди личнаго самоудовлетворенія?

Я думаю, на это мы можемъ отвѣтить самымъ определеннымъ и категорическимъ отрицаніемъ. Вѣдь даже и тѣ, кто страннымъ образомъ противопоставляетъ задачи духовной жизни внѣшнимъ формамъ общежитія, не исключаютъ общественнаго созиданія. Еще менѣе могутъ забывать его тѣ, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что внѣшнія формы общежитія въ извѣстномъ смыслѣ составляютъ часть нашей духовной жизни, ея результатъ и символъ. Онѣ возникаютъ въ той атмосферѣ социальнопсихологическихъ переживаній, въ образованіи которой мы сами неизмѣнно и постоянно участвуемъ, и которая въ свою очередь неизмѣнно и постоянно дѣйствуетъ на насъ. Движеніе нашихъ дней, кажется мнѣ, приводитъ не къ забвенію политики ради морали, а только къ требованію ихъ необходимаго разграниченія. Оно говоритъ о томъ, что нельзя человѣку во всемъ полагаться на другихъ и скрывать свою усталость или свою отвѣтственность за несовершенство общественныхъ формъ. Но оно говоритъ также и о томъ, что если человѣкъ не можетъ найти полного удовлетворенія въ общественныхъ учрежденіяхъ, то онъ не могъ бы получить его и безъ нихъ: они не составляютъ для него абсолютной цѣли, но они являются, однако, необходимымъ и незамѣнимымъ *средствомъ* для того, чтобы итти впередъ, по пути нравственнаго прогресса.

Воздадите кесарево кесарю, а Божіе Богу,—этотъ вѣчный завѣтъ остается въ силѣ и для нашихъ дней. Это—признаніе самостоятельности какъ дѣлъ душевныхъ, такъ и дѣлъ политическихъ; каждая область имѣетъ свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значеніе для человѣка. Развивая это положеніе, было бы нетрудно показать, что политическій реализмъ вполне уживается съ самымъ высокимъ моральнымъ идеализмомъ.

Но въ той, какъ и въ другой области исходнымъ пунктомъ и конечной опорой является человѣкъ и его нравственное призваніе. Не вѣра въ земной рай, который оказывается по существу недостижимымъ, а вѣра въ человѣческое дѣйствіе и нравственное долженствованіе—вотъ что ставится здѣсь предъ нами. Не обѣтованная земля, а непреклонная личность, такова наша послѣдняя опора. Личность непреклонная въ своемъ нравственномъ стремленіи, неизмѣнно сохраняющая свой идеаль при всѣхъ поворотахъ исторіи,—вотъ что берется здѣсь за основу и для общественнаго созиданія.

Я знаю: это можетъ показаться безбрежнымъ по своей неопредѣленности, и вотъ почему говорю: здѣсь сломанъ старый мостъ, сокрушенъ старый берегъ. Впереди—горизонтъ безконечности. Къ этому насъ приучить новая философія, какъ новая астрономія приучила человѣка жить среди безконечныхъ міровъ, въ необъятномъ пространствѣ вселенной.

Въ рѣчи глубокоуважаемаго предсѣдателя нашего, говорившаго о будущемъ философіи, вы слышали сегодня призывъ къ свободѣ исканій. Впередъ отъ Канта! звучалъ этотъ призывъ: къ широтѣ кругозора, къ безконечнымъ задачамъ человѣческаго духа!

Послѣ того, что я сказалъ, надо ли мнѣ прибавлять, что въ общественной философіи этотъ счастливо найденный лозунгъ встрѣтитъ живѣйшее сочувствіе. Менѣе чѣмъ гдѣ-либо можемъ мы замкнуться здѣсь въ узкія рамки школьной доктрины и ученаго педантизма. Тѣ мелкія распри маленькихъ школъ, о которыхъ такъ хорошо говорилъ сегодня Л. М. Лопатинъ, кажутся ничтожными предъ величіемъ проблемъ, которыя ставятъ жизнь. Чѣмъ яснѣе сознаемъ мы эти проблемы, ихъ дѣйствительную сложность и остроту, тѣмъ болѣе мы убѣждаемся въ томъ, какая рѣзкая грань легла между прошлымъ и настоящимъ. Мы видимъ, что еще недавніе вожди философской мысли устарѣли на 100 лѣтъ. Сокрушимъ же свободно и смѣло старый берегъ и не будемъ бояться безконечности, которая открывается впереди...

П. Новгородцевъ.

Науки объ общемъ и науки объ индивидуальномъ.

I. Въ новѣйшихъ классификаціяхъ наукъ, начиная съ О. Конта, обыкновенно проводится та мысль, что вся сущность научнаго знанія состоитъ въ установленіи *общихъ формулъ и положеній*.

По Конту задачей науки является открытіе законовъ явленій, т.-е. неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сходства явленій „Для положительной системы высшая степень совершенства, къ которой она безпрестанно стремится, хотя, быть можетъ, никогда не достигнетъ, заключалась бы въ возможности представлять себѣ всѣ наблюдаемыя явленія, какъ частные случаи одного общаго явленія, такого, на примѣръ, какъ тяготѣніе“. Только такимъ путемъ, думаетъ Контъ, можно получить знаніе, изъ котораго вытекаетъ предвидѣніе, обезпечивающее вліяніе. Хотя Контъ знаетъ не однѣ только науки абстрактныя, которыя составляютъ его линейный рядъ наукъ, но и науки конкретныя, которыя примѣняютъ общіе законы къ дѣйствительному состоянію различныхъ существъ, однако, подъ конкретнымъ въ его системѣ разумѣется общее, а не индивидуальное ¹⁾. Конкретными науками оказываются зоологія и

¹⁾ Слѣдуетъ различать противоположеніе абстрактнаго и конкретнаго, и противоположеніе общаго и индивидуальнаго или единичнаго. Всякое абстрактное понятіе есть общее, но не все конкретное—индивидуально. См. *Wundt, Logik, I²*, стр. 100—110. *Литтса*, „Основы логики“ (пер. Лоссаго), §§ 250—251.

ботаника въ отношеніи къ фізіологіи, минералогія въ отношеніи къ химіи и т. п. Исторія, какъ таковая, совершенно не находитъ себѣ мѣста въ Контовской схемѣ. Контъ говорить объ исторіи, какъ наукѣ, поставляющей матеріаль для соціологическихъ обобщеній. Онъ упоминаетъ также объ историческомъ методѣ изложенія наукъ; подъ этимъ методомъ, въ отличіе отъ догматическаго, онъ разумѣетъ такой порядокъ изложенія еще неустановившейся науки, при которомъ знанія передаются въ той самой послѣдовательности, въ которой они исторически были приобрѣтены человѣчествомъ, а не въ видѣ логически развиваемой системы общихъ положеній.

Спенсеръ предлагаетъ взамѣнъ Контовскаго ряда наукъ свою классификацію, въ которой онъ различаетъ науки абстрактныя, имѣющія дѣло лишь съ формами явленій (логика и математика), науки абстрактно-конкретныя, изучающія самыя явленія въ ихъ элементахъ (механика, физика, химія), и науки конкретныя, изучающія явленія въ ихъ цѣломъ (астрономія, геологія, біологія и т. п.). Но всѣ эти науки въ одинаковой степени являются общими; всѣ онѣ изучаютъ законы: законы формъ, законы факторовъ и законы продуктовъ (см. *Опыты*, т. II, ст. II).

Точно также и *Милль* знаетъ только науки объ общемъ. Относительно такой науки, какъ исторія, онъ нашелъ нужнымъ сказать только слѣдующее: „Исторія, при разумномъ ея изученіи, даетъ эмпирическіе законы общества. Задача же общей соціологіи заключается въ томъ, чтобы провѣрить эти законы и связать ихъ съ законами человѣческой природы посредствомъ дедукцій, показывающихъ, что такихъ именно производныхъ законовъ и надо было ожидать въ качествѣ слѣдствій тѣхъ основныхъ законовъ“ (*Логика*, пер. Ивановскаго, стр. 740). Такимъ образомъ, вся цѣнность исторіи состоитъ, какъ и у Конта, въ томъ, что она даетъ матеріаль для соціологическихъ обобщеній.

Наиболѣе рѣзко выражалъ этотъ взглядъ на науку *Шю-*

пеннауэръ ¹⁾), когда онъ выступалъ съ извѣстнымъ заявленіемъ, что исторія, въ которой не проведенъ принципъ подчиненія, и не есть наука, а только дѣло памяти, простое знаніе, не заслуживающее имени науки.

Въ наше время возникли, однако, весьма существенныя возраженія противъ такого пониманія научнаго знанія. Съ разныхъ сторонъ указываютъ на то, что достойнымъ изученія слѣдуетъ почитать не одно только общее, будь оно абстрактно или конкретно, но и вполнѣ *индивидуальное*, т.-е. такія явленія, которыя точно опредѣлены данными пространства и времени и которыя поэтому не могутъ повторяться со всѣми своими признаками. „Индивидуумъ,—говоритъ *Риккертъ*,—есть нѣчто такое, что встрѣчается лишь одинъ разъ въ данномъ опредѣленномъ пунктѣ пространства и времени и отличается отъ всякаго иного тѣлеснаго и духовнаго бытія, что, слѣдовательно, никогда не повторяется и, коль скоро оно разрушается, оказывается навсегда утраченнымъ“ („Границы естественно-научнаго образованія понятій“, пер. Водена, стр. 208). Вотъ это-то индивидуальное и должно быть принято наукой во вниманіе, если она хочетъ дать намъ надлежащее представленіе о мірѣ явленій. Знаніе, состоящее въ однихъ только общихъ понятіяхъ и сужденіяхъ, будетъ неполнымъ знаніемъ. Въ этомъ нетрудно убѣдиться при помощи самыхъ простыхъ соображеній.

Обобщенія создаются путемъ обработки матеріала опыта мышленіемъ. Мышленіе расчленяетъ опытъ, выдѣляетъ изъ представленій отдѣльные элементы, комбинируетъ эти элементы въ абстрактныя или конкретныя общія понятія, подъ которыя затѣмъ и подводитъ тѣ представленія, въ коихъ налицо оказываются вошедшіе въ понятіе элементы. Такъ получается масса общихъ понятій, которыя затѣмъ приводятся къ логическому единству между собою и составляютъ систему общаго знанія. Но при такомъ сооруженіи

¹⁾ *Schopenhauer*, Die Welt als Wille (Reclam), I, 106.

обобщеній постоянно остается неиспользованный элементъ чисто индивидуальныхъ особенностей обобщаемыхъ явлений ¹⁾. Этотъ остатокъ съ точки зрѣнія обобщающихъ наукъ представляется ирраціональнымъ, не укладывающимся въ общія формулы знанія, но онъ тѣмъ не менѣе существуетъ и съ нимъ нельзя не считаться. Если мы хотимъ имѣть полное представленіе о мірѣ, то мы должны такъ или иначе попытаться ввести и эти не поддающіеся обобщенію индивидуальныя элементы опыта въ наши научныя сужденія. Въ противномъ случаѣ создаваемая нами картина міра окажется слишкомъ упрощенной, болѣе раціональной, чѣмъ подлежащая описанію и объясненію дѣйствительность. Общее знаніе должно быть восполнено знаніемъ индивидуальнаго.

Даже въ обыкновенной практической дѣятельности мы не можемъ удовольствоваться знаніемъ только тѣхъ общихъ законовъ, съ которыми приходится считаться въ этой дѣятельности. *А. А. Чупровъ* въ своихъ „Очеркахъ по теоріи статистики“ иллюстрируетъ эту мысль на цѣломъ рядѣ примѣровъ (стр. 16 сл.). Сельскому хозяину слѣдуетъ знать не только вѣчныя законы природы, но и индивидуальныя свойства его земельного участка, а также точное мѣстонахожденіе на земномъ шарѣ тѣхъ веществъ, которыя нужны для удобренія этого участка, цѣны этихъ предметовъ на данномъ рынкѣ и т. п.; чтобы работать паровыми машинами, слѣдуетъ знать не только естественно-научныя законы, на которыхъ покоится устройство этихъ машинъ, но также и то, гдѣ именно находится необходимая для сооруженія машинъ желѣзная руда и необходимый для топки каменный уголь. Всѣ эти свѣдѣнія даютъ намъ науки, занимающіяся инвентаризированіемъ того, что насъ въ каждый данный моментъ окружаетъ, каковы географія, статистика.

Но и для чистаго естествознанія необходимы знанія объ индивидуальномъ. Нельзя построить астрономію съ однимъ только знаніемъ общихъ формулъ тяготѣнія; необходимо

1) *Wundt*, *Logik* ³, I, 443 сл.

знать, какія именно существуютъ небесныя тѣла и какъ они расположены хотя бы въ какой-нибудь опредѣленный моментъ времени; зная это, можно уже съ помощью общихъ законовъ разсчитать положеніе этихъ тѣлъ для любого момента (см. тамъ же, стр. 25 сл.).

Наиболѣе важное значеніе получаетъ знаніе индивидуальнаго въ той группѣ наукъ, которая называется именемъ наукъ историческихъ. Индивидуальное составляетъ исключительный предметъ изученія этихъ наукъ и притомъ не въ смыслѣ инвентаризированія индивидуальнаго, наличнаго въ каждый данный моментъ, а въ смыслѣ изученія послѣдовательной смѣны индивидуальныхъ и неповторяющихся событій въ социальной жизни людей. Такъ опредѣляютъ исторію *Бернгеймъ*, *Эдуардъ Мейеръ* и другіе видные представители исторической науки въ наше время, и я думаю, что это опредѣленіе правильно. Слѣдуетъ только отдать себѣ отчетъ въ томъ, какую важность имѣетъ для насъ именно такое изученіе индивидуальнаго въ исторіи, и тогда должны прекратиться всѣ попытки превратить исторію въ науку объ общемъ,—попытки, которыхъ дѣлается немало и которыя, въ сущности, стираютъ всякую грань между исторіей и социологіей или, вѣрнѣе, уничтожаютъ исторію, какъ таковую, и замѣняютъ ее социологіей или статистикой ¹⁾.

Разсуждая объ исторіи, *Виндельбандъ* въ своей извѣстной рѣчи „Исторія и естествознаніе“ (см. Виндельбандъ, „Прелюдіи,“ пер. Франка, стр. 313 сл.) предложилъ различать науки о законахъ и науки о событіяхъ, а по отношенію къ научному мышленію различать мышленіе номотетическое и мышленіе идиографическое. Въ дальнѣйшемъ онъ свелъ эти различія къ противоположности наукъ естественныхъ и историческихъ. Полнѣе и глубже аналогичныя идеи разработаны были затѣмъ *Генрихомъ Риккертномъ* въ его трудѣ

¹⁾ *Тардъ*, напр., сводитъ всю исторію къ археологіи и статистикѣ (Законы подражанія, гл. IV). См. также *L. Bourdeau*, *L'histoire et les historiens*, 1888 г.

„Границы естественно-научнаго образованія понятій“ (рус. пер. Водена, 1904 г.), и недавно еще разъ изложены въ болѣе сокращенномъ видѣ въ его „Философіи исторіи“ (рус. пер. Гессена, 1908 г.). На воззрѣніяхъ Риккерта мы и остановимся специально въ дальнѣйшемъ изложеніи, такъ какъ они даютъ много весьма цѣннаго для выясненія мѣста исторіи во всей системѣ научнаго знанія, но, на мой взглядъ, нуждаются и въ существенныхъ поправкахъ.

II. Основная идея Риккерта состоитъ въ томъ, что классификація наукъ должна имѣть въ основѣ не различіе предметовъ, подлежащихъ изученію, а различіе тѣхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ отдѣльныя науки разсматриваютъ дѣйствительность. Эмпирическая дѣйствительность есть безконечное многообразіе явленій, экстенсивное и интенсивное. Съ экстенсивнымъ многообразіемъ мы встрѣчаемся, когда хотимъ разсматривать міръ, какъ цѣлое, съ интенсивнымъ—когда намѣреваемся изучить отдѣльное явленіе во всей полнотѣ его свойствъ. И тамъ, и здѣсь задача оказывается для насъ неразрѣшимой, если мы не прибѣгнемъ къ извѣстному упрощенію дѣйствительности. Дѣйствительность, какъ она есть,—ирраціональна въ томъ смыслѣ, что не поддается нашему логическому познанію во всей своей полнотѣ. „Конечно, слово „ирраціональное“ не можетъ означать то же самое, что „антираціональное“, но лишь выражаетъ индифферентность сущаго по отношенію къ понятію“ („Границы“, 544; ср. 431). Естествознаніе (въ широкомъ смыслѣ слова) ставитъ себѣ задачей изучить эмпирическую дѣйствительность такъ, чтобы по возможности свести ее къ системѣ общихъ понятій и тѣмъ преодолѣть какъ экстенсивное, такъ и интенсивное многообразіе. Въ результатѣ идеаломъ естественныхъ наукъ оказывается удаленіе изъ опыта всякой воззрительности и сведеніе міра къ системѣ общихъ отношеній между простыми вещами. Въ этомъ и состоитъ механическая картина міра, сводящая все къ количественнымъ отношеніямъ „последнихъ, простыхъ вещей“ и устраняющая всякіе качествен-

ные элементы. Психологія и соціологія также принадлежать къ области естествознанія. Ихъ задача состоитъ также въ сведеніи психическихъ процессовъ къ отношеніямъ простѣйшихъ элементовъ. Правда, въ психологіи невозможна квантификація: здѣсь нѣтъ мѣста чисто количественному методу, ибо если мы по отношенію къ психическому, не наполняющему пространства, отвлечемся отъ качествъ, то въ немъ ничего не останется („Границы“, 182). Но квантификація, въ качествѣ простого лишь средства, служащаго для упрощенія, можетъ обосновать между естествознаніемъ и психологіей различіе лишь по степени (183). Въ общемъ же, нѣтъ основаній выдѣлять изъ области естествознанія психологію и соціологію, которыя также путемъ общихъ понятій стремятся къ преодолѣнію эмпирическаго многообразія, къ упрощенію дѣйствительности.

Единственную противоположность естествознанію, по мнѣнію Риккерта, составляютъ историческія науки, которыя смотрятъ на дѣйствительность съ совершенно иной точки зрѣнія и работаютъ иными методами. Въ то время, какъ естественныя науки работаютъ методомъ генерализирующимъ, т. е. интересуются только общимъ и лишь общее, какъ таковое, почитаютъ существеннымъ, науки историческія, напротивъ, обращаютъ все свое вниманіе на индивидуальное. Эти науки работаютъ методомъ индивидуализирующимъ. Однако и онѣ нуждаются въ извѣстномъ принципѣ отбора фактовъ. Вѣдь немислимо изучить рѣшительно всѣ факты дѣйствительности во всей ихъ индивидуальности. Такимъ принципомъ отбора для индивидуализирующихъ наукъ является методъ отнесенія къ цѣнности. Въ то время, какъ генерализирующія науки въ своей работѣ принципиально отвлекаются отъ всякихъ цѣнностей, кромѣ логическихъ, науки историческія обращаютъ вниманіе только на тѣ явленія, которыя стоятъ въ прямомъ отношеніи къ признаваемымъ людьми цѣностямъ. Онѣ изучаютъ только существенныя историческія факты, а индивидуальное можетъ стать существеннымъ только подъ угломъ зрѣнія какой-

нибудь цѣнности. Путемъ примѣненія метода отнесенія къ цѣностямъ историческое пониманіе преодолеваетъ какъ интенсивное, такъ и экстенсивное необозримое многообразіе эмпирической дѣйствительности („Границы“, 306).

Методъ отнесенія къ цѣностямъ не означаетъ того, будто историкъ самъ долженъ подвергать изучаемыя имъ событія этическимъ или эстетическимъ оцѣнкамъ. Напротивъ, по мнѣнію Риккерта, историкъ можетъ и долженъ оставаться объективнымъ. Люди самыхъ различныхъ возрѣній могутъ интересоваться одними и тѣми же событіями, такъ какъ они несомнѣнно имѣютъ отношеніе къ цѣностямъ, и потому одинаково сдѣлаютъ эти именно событія предметомъ историческаго изученія. Это не помѣшаетъ одному изъ нихъ относиться сочувственно какъ разъ къ тѣмъ элементамъ этихъ событий, которые въ другомъ возбуждаютъ негодованіе. Вотъ эти-то субъективныя оцѣнки и не должны быть вносимы учеными въ историческое изложеніе и изслѣдованіе. Отнесеніе къ цѣностямъ должно имѣть значеніе только для отбора существеннаго и подлежащаго изученію матеріала, но не болѣе того. Непосредственной же задачей историческаго изслѣдованія должно служить обнаруженіе той причинной связи, въ которой стоятъ между собою историческія событія. Эта историческая причинность не совпадаетъ съ той причинностью, которая изучается естествознаніемъ. Въ естественныхъ наукахъ дѣло идетъ объ установленіи общихъ законовъ явленій. Въ исторіи вскрывается историческая причинность, въ которой нѣтъ ничего общаго; она столь же индивидуальна, какъ индивидуальны событія, изучаемыя историкомъ. Историческая причинность никогда не повторяется и ея особенностью является то, что результатъ здѣсь никогда цѣликомъ не содержится въ своихъ причинахъ. „Во всякомъ непосредственно наблюдаемомъ индивидуальномъ причинномъ процессѣ причина отличается отъ эффекта, т.е. вызываетъ отнюдь не самое себя, а всегда что-либо новое, до того еще не оказывавшееся налицо“. „Естество-

знаніе устанавливаетъ безусловно общія положенія относительно связи между причиной и эффектом... оно допускаетъ, что „та же самая“ причина всякій разъ вызываетъ то же самое дѣйствіе“. Напротивъ, „исторія, образующая не общія, но индивидуальныя понятія, не имѣетъ рѣшительно никакой возможности примѣнять принципъ равенства причинъ и эффекта или хотя бы даже лишь мыслить свои причинныя связи по аналогіи съ этимъ принципомъ“. „Исторіи вообще невѣдомо понятіе о причинномъ равенствѣ, но, если должна быть выражена причинная связь двухъ индивидуальныхъ историческихъ процессовъ, это можетъ происходить лишь въ причинныхъ неравенствахъ“ („Границы“, 357—359).

„Полная индивидуальная причинная связь, какъ и всякая полная дѣйствительность, можетъ быть лишь переживаема или воспроизводима въ воспоминаніи, но никогда не можетъ быть прямо выражена научно“ („Границы“, 365). Если даже разложить индивидуальную историческую причинную связь на ея общіе элементы и затѣмъ свести эти элементы къ синтезу, то весьма рѣдко можетъ исчезнуть тотъ ирраціональный остатокъ, который не поддается каузальному выведенію. „Въ такихъ случаяхъ говорятъ часто о свободѣ, подразумѣвая подъ этимъ невозможность исчерпывающаго проникновенія въ причинную необходимость“ („Философія исторіи“, 42).

Система общепризнанныхъ цѣнностей составляетъ содержаніе такъ называемой культуры. Поэтому науки, работающія методомъ отнесенія къ цѣностямъ, могутъ быть названы науками о культурѣ, въ противоположность генерализирующимъ наукамъ о природѣ, въ составъ которыхъ, какъ мы видѣли, одинаково входятъ какъ науки о мѣрѣ физическомъ, такъ и общія науки о духѣ. Установленіе самой системы цѣнностей не есть уже дѣло исторіи. Это—задача общей философіи и философіи исторіи.

Такъ какъ объекты тѣснѣе всего связаны съ цѣнностями въ области духовной жизни людей, то нѣтъ ничего удиви-

тельного, если индивидуализирующий методъ историческихъ наукъ по преимуществу примѣняется именно къ событіямъ духовной жизни людей. Но это не даетъ основанія, по мнѣнію Риккерта, причислять исторію къ наукамъ о духѣ. Духовныя явленія составляютъ все-таки лишь одну сторону историческаго процесса, правда наиболѣе важную, но не единственную. Исторія не упускаетъ изъ виду и тѣлесныхъ процессовъ, имѣющихъ отношеніе къ дѣйностямъ. Съ другой стороны, и не вся духовная жизнь людей даетъ матеріаль для исторіи, но лишь исторически существенная часть ея. „Понятіе о духѣ, какъ о психическомъ, въ томъ видѣ, какъ его должны построить естествознаніе и естественно-научная психологія, совершенно непригодно для того, чтобы вывести изъ него что-либо для логической сущности исторической науки“ („Границы“, 466).

Такимъ образомъ, Риккертъ не склоненъ придавать принципиальное значеніе въ классификаціи наукъ раздѣленію послѣднихъ по предметамъ изученія на науки о природѣ и о духѣ, но думаетъ, что въ основѣ этой классификаціи должно лежать различіе оперирующихъ съ общими понятіями наукъ о природѣ и оперирующихъ съ индивидуальными понятіями наукъ о культурѣ („Границы“, 493). Эти положенія Риккерта стоятъ въ тѣсной связи съ защищаемой имъ теоріей знанія, которой, помимо указанныхъ уже произведеній, посвящено болѣе раннее его сочиненіе о предметѣ познанія (рус. пер. Шпетта подъ названіемъ „Введеніе въ трансцендентальную философію“, 1905 г.) и недавно написанная статья „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“ (въ Kant-Studien 1909). Риккертъ, опираясь на эту теорію, утверждаетъ, что не существуетъ принципиальныхъ различій между познаніемъ міра физическаго и психическаго въ томъ смыслѣ, будто психическій міръ данъ намъ болѣе непосредственно, чѣмъ физическій. Напротивъ, онъ увѣренъ, что передъ познаніемъ одинаково непосредственно даны какъ физическій, такъ и психическій міръ. А затѣмъ, онъ не усматриваетъ никакихъ коренныхъ различій между при-

чинностью міра физическаго и психическаго, хотя и согласенъ съ тѣмъ, что количественный принципъ неприменимъ къ психическому міру. Такъ онъ и приходитъ къ изложенной теоріи причинности исторической и общей, согласно которой причинность историческая отличается отъ общей тѣмъ, что она индивидуальна. Именно въ этихъ положеніяхъ Риккерта я усматриваю слабыя стороны его построения. Поэтому изложеніе его теоріи исторической науки мы дополнимъ краткимъ очеркомъ его гносеологии, съ тѣмъ, чтобы уже послѣ этого перейти къ критической оцѣнкѣ положеній Риккерта о классификаціи наукъ.

III. Въ своей теоріи познанія Риккертъ заботится главнымъ образомъ о томъ, чтобы по возможности освободить ее отъ всякаго психологизма. Правда, онъ признаетъ, что познаніе есть „родъ мышленія“, а именно: „истинное мышленіе“ („Zwei Wege“, 170). Но самую истину онъ считаетъ не принадлежащей къ сферѣ психическаго: всякій психическій процессъ протекаетъ во времени, начинается въ опредѣленный моментъ времени и прекращается въ другой, позднѣйшій моментъ. Въ этомъ смыслѣ содержаніе мысли не есть нѣчто психическое и вообще не принадлежитъ къ области реальностей. „Мы предполагаемъ, что мысль — истинна, и это значитъ, что она всегда истинна, или точнѣе, что понятіе теченія времени совершенно не можетъ быть съ этимъ связано. Отсюда слѣдуетъ не только то, что мысль, которая истинна, не есть актъ мышленія, но что она вообще не есть нѣчто психическое... Только акты мышленія реальны, истинныя же мысли не принадлежатъ къ эмпирической дѣйствительности, ни къ психической, ни физической“ (тамъ же, 197). Истина принадлежитъ не къ бытію, а къ цѣнностямъ. Это послѣднее слово означаетъ такое понятіе, которое точно такъ же, какъ и бытіе, не поддается болѣе точному опредѣленію, но означаетъ то, что не есть, и въ то же время есть нѣчто, а не ничто (203). Предметомъ познанія и является истина, какъ трансцендентная цѣнность. По отношенію къ признающему эту цѣн-

ность психологическому субъекту она принимает форму теоретического долженствования, аналогичнаго долженствованію моральному. Самая логика, обратившись къ познающему субъекту, принимает характеръ ученія о нормахъ, которымъ долженъ слѣдовать этотъ субъектъ, если онъ хочетъ истины, характеръ нормативной науки (тамъ же, 210—211). Къ трансцендентной и транссубъективной цѣнности познающій субъектъ подходитъ, конечно, при помощи извѣстнаго психическаго акта, чувства логической необходимости или очевидности, которое является психологическимъ критеріемъ распознаванія истины. Такъ дѣлается возможнымъ познаніе предмета. Въ этомъ состоитъ необходимая уступка со стороны теоріи познанія психологическому элементу. Но отъ этого самый предметъ познанія не обращается въ психическій фактъ: онъ остается трансцендентной цѣнностью, а не видомъ бытія, хотя бы даже метафизическаго (217—228).

Такъ излагается теорія познанія Риккертомъ въ статьѣ, написанной въ 1909 году. Близкій къ этому смыслъ имѣетъ развиваемое Риккертомъ въ другихъ его трудахъ ученіе о гносеологическомъ субъектѣ и о сознаніи вообще. Риккертъ настаиваетъ на томъ, что въ теоріи познанія субъектомъ не можетъ быть не только психофизическій субъектъ, но даже и психологическій. Здѣсь подъ именемъ познающаго субъекта слѣдуетъ разумѣть лишь то активное начало сознанія, которое останется по устраненіи изъ сознанія всякаго содержанія, какъ относящагося къ міру физическому, такъ и міру психическому. Для гносеологическаго субъекта все становится объектомъ, кромѣ него самого: ему одинаково непосредственно данъ какъ міръ физической, такъ и міръ психической. Самъ же онъ не входитъ ни въ одинъ изъ этихъ міровъ, составляющихъ содержаніе сознанія. Гносеологическій субъектъ не есть мое сознаніе или чье-нибудь вообще сознаніе: онъ есть сознаніе сверхиндивидуальное, сознаніе вообще. Гносеологическій субъектъ есть субъектъ сверхиндивидуальный („Границы“, 554, 556). При

этомъ подчеркивается, что такое выдѣленіе гносеологическаго субъекта мыслимо лишь въ понятіяхъ, что „объективированіе всей душевной жизни никогда не можетъ быть произведено такимъ образомъ, чтобы гносеологическій субъектъ оставался въ качествѣ эмпирической реальности, противостоящей психологическому, какъ точно такой же реальности, какъ это возможно было при отдѣленіи психофизическаго субъекта отъ психологическаго субъекта“. „Напротивъ того, съ гносеологическимъ субъектомъ всегда остается, такъ сказать, связанной нѣкоторая часть психологическаго субъекта, или гносеологическій субъектъ никогда не выступаетъ изолированно“ („Границы“, 156). Гносеологическому субъекту или сознанію вообще придается, далѣе, то значеніе, что это понятіе спасаетъ наше познаніе отъ субъективности, безъ необходимости признавать какое-либо трансцендентное бытіе, вещь въ себѣ: такъ какъ гносеологическій субъектъ сверхиндивидуаленъ, то и опредѣляемое имъ познаніе есть познаніе объективное, а не субъективное. „Всякое познаніе основывается не только на „сознаніи вообще“, но на сознаніи вообще, производящемъ акты сужденія, а слѣдовательно и на сверхиндивидуальномъ гносеологическомъ субъектѣ, производящемъ оцѣнку истинности“. „Именно потому, что содержаніе познанія должно принимать опредѣленные формы познающаго субъекта, эти формальные составныя части получаютъ обязательность, простирающуюся далѣе единичнаго случая, коль скоро доказано, что онъ принадлежитъ не только индивидуальному психологическому, но и сверхиндивидуальному гносеологическому субъекту“ („Границы“, 557, 556).

IV. Краткій смыслъ всѣхъ этихъ довольно длинныхъ и не всегда ясныхъ рѣчей, по моему мнѣнію, сводится къ слѣдующимъ, довольно простымъ мыслямъ. Истина, конечно, не есть какой-либо физическій предметъ или какое либо психическое ощущеніе. Истина есть понятіе, которое создается нашимъ мышленіемъ. Я полагаю притомъ, что человѣческая мысль знаетъ не одно только понятіе истины, а,

по меньшей мѣрѣ, два. Здѣсь я долженъ, впрочемъ, сдѣлать необходимую оговорку во избѣжаніе недоразумѣній. Указывая на двоякое понятіе истины, я разумѣю открывающіеся для людей два пути проникновенія въ сущность мірового процесса, членами котораго они являются. Имѣя въ виду эту двойственность доступнаго намъ познаванія міра, мы и можемъ говорить о двоякомъ понятіи истины. Во-первыхъ, истиной мы считаемъ все то, что непосредственно переживается; въ этомъ смыслѣ мы говоримъ какъ объ истинности чувственного опыта, такъ и объ истинности опыта религіознаго, который, по моему мнѣнію, Джемсъ съ весьма большими основаніями сопоставляетъ съ опытомъ чувственнымъ, какъ непосредственное воспріятіе міра сверхчувственного во всей его реальности. Объ этого рода истинѣ говоритъ и Бергсонъ съ его теоріей философской интуиціи, которая должна намъ дать не логически расчлененное, а цѣлостное и непосредственное знаніе существа жизни. Нѣкоторую аналогію этому составляютъ и мысли Канта, когда онъ въ своей критической философій видное мѣсто отводилъ, наряду съ теоретическимъ разумомъ, разуму практическому. Кантъ принималъ во вниманіе особаго рода знаніе, не теоретическое, но моральное, состоящее въ непосредственной данности намъ моральнаго закона и моральнаго долга. И въ этомъ моральномъ знаніи онъ усматривалъ гарантію реальности того міра, который для теоретическаго разума оказывается только мыслимымъ, умопостигаемымъ. Всѣ идеи теоретическаго разума по Канту находятъ свою опору въ разумѣ практическомъ, т.-е. знаніе теоретическое, логическое имѣетъ свою базу въ знаніи моральномъ. Поэтому, по Канту, въ области философій въ ея цѣломъ „умозрительное употребленіе разума въ метафизикѣ необходимо соединяется съ практическимъ въ морали“ (Пролегомены, § 60).

Риккертъ и родственные ему по направленію гносеологи стараются элиминировать изъ области философій этого рода истину, заключающуюся въ непосредственномъ воспріятіи реальности какъ чувственного, такъ и сверхчувственного

міра, и это создаетъ имъ большія затрудненія, съ которыми едва ли имъ удастся справиться при помощи ученія о гносеологическомъ субъектѣ или о трансцендентныхъ цѣнностяхъ. Риккертъ принимаетъ во вниманіе при построеніи философской системы только второй видъ истины, извѣстный людямъ, а именно: истину логически доказуемую, получающуюся при посредствѣ приведенія нашихъ дискурсивныхъ сужденій въ состояніе, лишенное противорѣчій. Такое состояніе сужденій, конечно, можетъ быть названо бытіемъ только въ смыслѣ усвоеннаго нами идеала логически правильного мышленія, идеала, противъ котораго на дѣлѣ наше психологическое мышленіе постоянно погрѣшаетъ. Въ этомъ именно смыслѣ логическіе законы, какъ правильно формулировалъ Виндельбандъ, отличаются отъ законовъ природы: они не законы, дѣйствующіе съ необходимостью, но лишь нормы, представляющія собою отборъ психологически возможныхъ путей мышленія, отборъ, при которомъ мы руководимся идеаломъ приведеннаго къ полному отсутствію противорѣчій состоянія сужденій. Такое состояніе мы называемъ логически доказанной истиной.

Такимъ образомъ, логическая истина, если и есть видъ бытія, то только въ качествѣ руководящаго нашимъ мышленіемъ и имъ же созданнаго идеала. Поэтому-то она нуждается въ какомъ-либо иномъ обоснованіи, которое ручалось бы за то, что она имѣетъ прямое отношеніе ко всему остальному бытію. И самъ Риккертъ признаетъ, что логика нуждается въ сверхлогической базѣ („Границы“, 579). Однако, вмѣсто того, чтобы искать эту базу въ истинѣ перваго рода, въ непосредственномъ воспріятіи сверхчувственной реальности, которое содержится въ моральномъ знаніи Канта, мистическомъ или религіозномъ опытѣ Джемса или въ непосредственной интуиціи, на которую обращаетъ вниманіе философовъ Бергсонъ, Риккертъ прибѣгаетъ къ понятію трансцендентныхъ цѣнностей, чтобы въ немъ получить недостающую ему базу. Съ такимъ приѣмомъ невозможно согласиться. Какую базу для логики можетъ создать транс-

цендентная цѣнность, о которой говорится, что она не есть бытіе, но не есть и ничто, а есть какое-то „нѣчто“? Признаюсь, я такъ мало понимаю, что это значить, что никакой базы ни для чего въ подобномъ понятіи не могу найти. Я не могу понять, какъ подобное неопредѣленное нѣчто, которое не есть бытіе, можетъ быть для меня рукой въ существованіи независимой отъ сознанія реальности, какъ оно можетъ меня вывести изъ субъективизма или даже изъ полного солипсизма и иллюзионизма, опасностью котораго грозитъ всякая теорія познанія, которая становится на точку зрѣнія имманентизма. Между тѣмъ Риккертъ неоднократно увѣряетъ насъ, что его „гносеологическій субъектъ“ спасаетъ насъ отъ солипсизма и субъективизма, гарантируетъ объективность познанія („Границы“, 157, 554 слл.). Противъ этого приѣма Риккерта можно выдвинуть всѣ тѣ аргументы, которые недавно кн. Е. Н. Трубецкой приводилъ противъ „панметодизма“ Г. Когена ¹⁾. Какъ можетъ метода что-либо намъ гарантировать? Вѣдь трансцендентная цѣнность Риккерта, которая ни въ какомъ смыслѣ не есть бытіе, равно какъ и созданный имъ гносеологическій субъектъ, который не есть психическая реальность, сводятся въ концѣ-концовъ къ методологическому приѣму, и только.

Всѣ разсужденія Риккерта на меня производятъ такое впечатлѣніе, что онъ, отвергнувъ сперва всякій элементъ бытія въ своемъ „сознаніи вообще“, передъ которымъ одинаково непосредственно даны всѣ содержанія сознанія, со включеніемъ полностью міра физическаго и психическаго, затѣмъ на самомъ дѣлѣ гипостазируетъ это понятіе, получаетъ такимъ путемъ понятіе гносеологическаго субъекта, который даже окрещенъ такъ, что въ немъ, несмотря на всѣ оговорки автора, трудно не видѣть какой-то реальности, и затѣмъ опираясь на эти гипостазированныя аб-

¹⁾ См. „Вопросы Фил. и Психол.“, 1909 г., кн. 97. Ср. *Вундтъ*, о наивномъ и критическомъ реализмѣ (пер. Водена, 1910 г.), стр. 90.

стракціи, получаетъ необходимую сверхлогическую базу для логики. Во всѣхъ этихъ построенияхъ я вижу только замаскированную метафизику или мистику ¹⁾. Я не понимаю, какъ можетъ быть не реальнымъ гносеологическій субъектъ, который, однако, активно познаетъ содержаніе сознанія. Какъ будто можно быть активнымъ и не быть реальнымъ? Между тѣмъ, гносеологическій субъектъ объявляется тутъ же только понятіемъ и этимъ достигается тотъ результатъ, что логически правильное мышленіе выдѣляется изъ области психической жизни, объявляется чѣмъ-то отъ нея независимымъ

Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь гносеологическій субъектъ или сознаніе вообще Риккерта есть, въ сущности, мышленіе, но лишь постольку, поскольку оно идетъ логически правильно. Передъ такимъ мышленіемъ и развертывается, какъ предметъ обработки, все содержаніе сознанія одинаково непосредственно, въ томъ числѣ, очевидно, и анализируемый логически правильной мыслью процессъ мышленія психологическаго во всей своей реальности, т.-е. заключающій въ себѣ и возможныя уклоненія отъ логическихъ нормъ. Такимъ образомъ, оказывается, что пока я правильно мыслю, я не реальность, но только понятіе гносеологическаго субъекта; это, собственно, даже не я, не мое сознаніе такъ мыслить, но сверхиндивидуальное сознаніе вообще ²⁾. Поскольку же я мыслю неправильно, я нахожусь уже въ области полной психологической реальности. Если Декартъ разсуждалъ: *cogito, ergo sum*, то не дошли ли современные гносеологи до положенія: *cogito, ergo non sum*?

Я думаю, что хотя мышленіе можетъ создавать понятія, имѣющія идеальное значеніе, каково понятіе о логически законченномъ знаніи, но оно само всегда остается психологической реальностью т.-е. какъ тогда, когда оно дѣлаетъ логическія ошибки, такъ и тогда, когда оно протекаетъ логи-

¹⁾ Ср. *Вундтъ*, цитир. соч., стр. 66—78.

²⁾ См., какъ любопытную иллюстрацію къ этимъ замѣчаніямъ, разсужденія г. Ланца въ «Вопр. фил. и псих.», кн. 100, стр. 795—799.

чески правильно. Вѣдь и самъ Риккертъ, въ концѣ-концовъ, не можетъ опредѣлить познаніе иначе, какъ истинное мышленіе. А разъ познаніе есть мышленіе, то тѣмъ самымъ оно есть психическій процессъ. Никакой абстракціей невозможно выдѣлить познаніе изъ психического міра. Оно всегда останется дѣятельностью психики, получающей опредѣленное направленіе подѣ влияніемъ поставленныхъ имъ самому себѣ въ руководство логическихъ нормъ. И эти нормы, какъ руководящія нами идеалы, также составляютъ психическую реальность, ибо онѣ, будучи нами созданы, затѣмъ сами же на насъ дѣйствуютъ; вѣдь не можетъ быть не реальнымъ то, что дѣйствуетъ. Если же это такъ, то вмѣстѣ съ гносеологическимъ субъектомъ и съ „сознаніемъ вообще“ рушится и утвержденіе Риккерта, что міръ психическій данъ намъ совершенно такъ же непосредственно, или такъ же опосредствованно, какъ міръ физической. Вся критика гносеологическихъ построений Риккерта мнѣ была нужна исключительно для того, чтобы имѣть почву для опроверженія его ошибочнаго воззрѣнія на положеніе міра духовнаго и физическаго въ отношеніи къ познанію,—воззрѣнія, которое привело его къ неправильной оцѣнкѣ раздѣленія наукъ на науки о духѣ и науки о природѣ, а также къ неправильнымъ представленіямъ о характерѣ исторической причинности.

Если мы признаемъ, что мышленіе, со включеніемъ сюда и логически правильнаго, есть психическій процессъ, то окажется, вопреки мнѣнію Риккерта, что духовная жизнь не есть только объектъ познанія, подобно міру физическихъ явленій, но что въ нее входитъ и тотъ активный элементъ сознанія, отъ котораго исходитъ всякое познаніе. Если опытное знаніе со включеніемъ въ него и того, которое получается въ результатъ изслѣдованія такъ наз. внутренняго опыта, есть знаніе опосредствованное интеллектомъ, который производитъ анализъ опыта, то въ составъ духовнаго міра входитъ не одно только содержаніе внутренняго опыта, но и самый интеллектъ; объ интеллектѣ-же мы знаемъ не путемъ логической работы надъ содержаніемъ созна-

нія, но совершенно непосредственно, ибо мы переживаемъ его, какъ активную дѣятельность сознанія, которая сама для себя создаетъ и нормы въ видѣ логическихъ законовъ. А въ такомъ случаѣ уже это обстоятельство даетъ намъ возможность говорить о томъ, что духовный міръ данъ намъ въ гораздо большей степени непосредственно, нежели міръ физическій: духовный міръ слагается не только изъ внутренняго опыта, опосредствованнаго работой интеллекта, но и изъ самаго интеллекта, отъ котораго исходятъ всякія расчлененія и противопоставленія, который является активнымъ элементомъ сознанія.

Нетрудно убѣдиться, далѣе, и въ томъ, что для построенія изъ содержаній сознанія міра физическаго требуется гораздо болѣе энергичная обработка этихъ содержаній интеллектомъ, чѣмъ для построенія міра духовной жизни. Въдѣ интеллекту приходится для построенія физическаго міра произвести очистку содержаній сознанія отъ всѣхъ качественныхъ элементовъ, которые относятся къ духовному міру, и пытаться сводить физическія явленія къ однимъ только количественнымъ отношеніямъ. На долю же духовнаго міра остаются содержанія сознанія въ ихъ непосредственной данности.

Вотъ почему, вопреки убѣжденіямъ Риккерта, я продолжаю держаться того взгляда, что міръ духовный данъ намъ болѣе непосредственно, чѣмъ міръ физическій. Затѣмъ я особенно подчеркиваю тотъ фактъ, что въ духовный міръ входятъ всѣ непосредственно нами переживаемые *активные* элементы сознанія, каково прежде всего само мышленіе, а затѣмъ и всѣ, несомнѣнно, стоящіе съ нимъ въ родствѣ (по признанію самого Риккерта, см. „Zwei Wege“, 182) волевые процессы. Этотъ фактъ имѣетъ для насъ огромное значеніе. Учитывая его, мы приходимъ къ пониманію того, чѣмъ причинность міра физическаго отличается отъ причинности міра психическаго.

Отличіе это состоитъ, какъ я доказывалъ въ рядѣ предыдущихъ статей, помѣщенныхъ въ „Вопросахъ Философіи

и Психологіи“¹⁾, въ томъ, что въ психической причинности, проникнутой активнымъ волевымъ характеромъ, заключается моментъ свободнаго творчества, котораго нѣтъ въ причинности физической. Міръ физическихъ явленій, какъ онъ строится эмпирической наукой, есть міръ количествъ и въ немъ всякая причинная связь выражается количественнымъ уравненіемъ: въ слѣдствіи всегда содержится то, что дано въ причинахъ. Въ этомъ и состоитъ значеніе основного принципа естествознанія, принципа сохраненія энергіи. Напротивъ, міръ духовный есть міръ качествъ. Здѣсь слѣдствіе не содержится въ своихъ причинахъ; хотя оно не можетъ наступить безъ своихъ причинъ, но оно содержитъ въ себѣ качественно новый синтезъ, котораго не было въ причинахъ. Здѣсь основнымъ принципомъ оказывается формулированный Вундтомъ законъ наростанія духовной энергіи, который въ социальнo исторической дѣйствительности выражается въ процессѣ творчества культурныхъ цѣнностей.

Ясно, какое значеніе имѣютъ всѣ эти положенія для выясненія той особой причинности, о которой Риккертъ говоритъ подъ именемъ причинности исторической. Я не буду останавливаться на развитіи этихъ положеній о характерѣ духовной причинности, такъ какъ я достаточно разъяснял это понятіе въ вышеназванныхъ своихъ статьяхъ, но прямо перейду къ изложенію тѣхъ выводовъ изъ него, которые получаются въ примѣненіи къ исторической наукѣ и исторической причинности.

V. Я утверждаю, что та особая историческая причинность, о которой разсуждаетъ Риккертъ, есть не что иное, какъ именно причинность психическая. Отсюда и то отличительное свойство исторической причинности, на которомъ такъ настаиваетъ Риккертъ: что при ея наличности результатъ не содержится въ своихъ причинахъ и всегда пред-

¹⁾ См. статью „Къ вопросу о свободѣ воли“ въ кн. 96, „Предметъ и методъ социологіи“ въ кн. 99; „Соціальный организмъ“ въ кн. 100“.

ставляетъ собою нѣчто новое. Этимъ именно свойствомъ отличается духовный процессъ, какъ его рисуетъ Вундтъ. Въ новѣйшее время эти особенности духовной жизни изображаетъ Бергсонъ въ своей книгѣ о непосредственныхъ данныхъ сознанія, гдѣ онъ разрабатываетъ вопросъ о свободѣ воли, а также и въ послѣднемъ своемъ сочиненіи о творческой эволюціи, гдѣ онъ на этой почвѣ строитъ метафизическую картину мірового творчества. Въ творческомъ процессѣ время не есть то абстрактное *t*, какимъ оно является въ естествознаніи, но реальный процессъ, въ которомъ на основахъ даннаго уже прошедшаго создается неизвѣстное заранѣе и качественно новое будущее.

Но, возражать мнѣ, если историческая причинность есть причинность психическая, если только духовной причинности свойственно производить то, чего не было прежде, что не содержится въ причинахъ, то тогда, повидимому, и понятіе индивидуума, какъ чего-то отличнаго по своимъ свойствамъ отъ всего другого и потому именно привлекающаго наше вниманіе, также должно быть достояніемъ только наукъ о духѣ. Между тѣмъ, мы знаемъ, что и въ физическомъ мірѣ нѣтъ предмета, который былъ бы безусловно тождественъ съ какимъ-либо другимъ, что и физическій міръ представляетъ собою безконечное многообразіе индивидуальныхъ явленій. Нетрудно показать, что эти индивидуумы міра физическаго представляютъ для насъ интересъ: Риккертъ приводитъ въ качествѣ примѣра алмазь Кохинуръ. Этотъ алмазь, представляющій собою единственный въ своемъ родѣ предметъ, который никакимъ другимъ замѣненъ быть не можетъ, конечно, есть индивидуумъ міра физическаго, который нельзя поставить на одну линію, на примѣръ, съ большимъ кускомъ угля. Для насъ безразлично, если будетъ разбитъ кусокъ угля, который всегда можетъ быть замѣненъ другимъ, но далеко не безразлично, если будетъ разбитъ Кохинуръ („Границы“, стр. 301). И не только отдѣльные предметы міра физическаго привлекаютъ къ себѣ наше вниманіе. Предметомъ нашего

изученія служатъ и нѣкоторые индивидуальныя процессы міра физическаго, а также единичныя системы физическихъ тѣлъ. Такая наука, какъ астрономія, имѣетъ дѣло съ совершенно индивидуальными небесными тѣлами, изучаетъ ихъ свойства, движенія и расположеніе другъ относительно друга. Геологія также изучаетъ вполне индивидуальный, единичный процессъ образованія земной коры. Ученіе объ эволюціи животныхъ видовъ есть также отрасль естествознанія, имѣющая дѣло съ единичнымъ неповторяющимся процессомъ. Слѣдовательно, и въ наукахъ о мірѣ физическомъ мы встрѣчаемся съ изученіемъ индивидуальнаго. Духовная причинность и духовное творчество, повидимому, здѣсь не при чемъ.

Признавая всѣ эти факты, я тѣмъ не менѣе буду настаивать на томъ, что, главнымъ образомъ, психическая причинность съ ея особенностями вызываетъ въ насъ интересъ къ индивидуальному. Для наукъ о мірѣ физическомъ, по общему правилу, все индивидуальное безразлично, такъ какъ эти науки покоятся на томъ основномъ тезисѣ, что въ физическомъ мірѣ нѣтъ никакого творчества и происходитъ процессъ постояннаго перераспредѣленія одного и того же запаса энергіи по однимъ и тѣмъ же законамъ, допускающимъ количественное выраженіе въ видѣ уравненій. При такомъ положеніи дѣлъ для естествоиспытателя обыкновенно совершенно безразличны тѣ индивидуальныя сочетанія, въ которыя вступаетъ физическая энергія. Его интересуютъ только общія формулы, въ которыхъ выражаются законы ея распредѣленія. Алмазь Кохинуръ для химика представляетъ не бѣльшій интересъ, чѣмъ кусокъ угля. Если этотъ алмазь будетъ разбитъ, то химикъ, какъ таковой, огорченъ не будетъ. У него даже, именно какъ у химика, можетъ явиться соблазнъ для пользы науки подвергнуть этотъ алмазь химическому разложенію и, если что его остановитъ, то только мысль о слишкомъ крупныхъ денежныхъ издержкахъ или же не химическій интересъ къ алмазу, а чисто эстетическій. Химикъ, какъ человѣкъ

съ чувствомъ изяшнаго и прекраснаго, можетъ пожалѣть алмазь, какъ эстетическую цѣнность. Но изъ всего сказаннаго совершенно ясенъ тотъ выводъ, что алмазь является индивидуомъ не въ смыслѣ физическаго тѣла, съ которымъ имѣють дѣло естественныя науки, а въ смыслѣ предмета, возбуждающаго наше эстетическое чувство. Кохинуръ есть индивидъ не въ физическомъ мѣрѣ, но въ мѣрѣ нашихъ оцѣнокъ, т.-е. въ мѣрѣ психическихъ переживаній, гдѣ большую роль играютъ основанныя на чувствѣ качественныя оцѣнки. Красивый камень индивидуаленъ не самъ по себѣ, какъ предметъ физическаго міра, со стороны своего объективнаго существованія, но лишь какъ наше психическое ощущеніе, т.-е. будучи взяты по отношенію къ нашей психикѣ.

Изъ этого не слѣдуетъ, конечно, чтобы въ естественныхъ наукахъ никогда и ни при какихъ условіяхъ единичное не становилось предметомъ спеціальнаго изученія. Любопытность человѣка безгранична и такія науки о мѣрѣ физическомъ, какъ астрономія, геологія, ученіе о происхожденіи животныхъ видовъ, географія будутъ, конечно, отнесены къ наукамъ о единичномъ. Слѣдуетъ однако замѣтить, что астрономія находится въ особомъ положеніи. Вселенная, взятая въ цѣломъ, есть, конечно, единичное явленіе и только въ качествѣ такового можетъ быть изучаема. Астрономія подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія беретъ именно весь доступный опыту мѣръ, какъ предметъ спеціальнаго изученія, и потому можетъ изучать только единичное. Что же касается остальныхъ упомянутыхъ наукъ, то едва ли я ошибусь, если буду настаивать на томъ, что спеціальное изученіе исторіи земной коры во всѣхъ ея единичныхъ подробностяхъ интересно для насъ, главнымъ образомъ, потому, что именно земля сдѣлалась вполнѣдствіи той сценой, на которой выступило человѣчество съ своимъ процессомъ культурнаго творчества. Каждая особенность земли, какъ физическаго тѣла, важна для уясненія дальнѣйшихъ судьбъ человѣчества. Такой же характеръ имѣеть и тотъ интересъ, который побуждаетъ насъ къ детальнымъ занятіямъ

географіей. О тѣсной связи географіи съ исторіей человѣчества много распространяться не приходится. Наконецъ, и ученіе объ эволюціи животныхъ видовъ въ значительной степени привлекаетъ къ себѣ наше вниманіе также въ качествѣ той генетической науки, которая естественно предшествуетъ исторіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Для насъ интересно каждое звено того процесса, который привелъ въ результатъ къ появленію на землѣ мыслящаго и чувствующаго человѣчества.

Но какъ бы ни смотрѣть на эти естественныя науки, совершенно очевидно, что при изученіи самой исторіи факторы міра физическаго останавливаютъ наше вниманіе на себѣ лишь постольку, поскольку они имѣли значеніе для психики людей, создававшихъ своими дѣйствіями историческій процессъ. Внѣшняя природа имѣетъ значеніе въ исторіи только со стороны ея воздѣйствія на психику отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ народныхъ массъ, дѣйствія которыхъ въ процессѣ культурнаго творчества составляютъ спеціальныи предметъ интереса историка.

Такимъ образомъ, въ исторіи человѣчества интересъ къ индивидуальному особенно усиливается у насъ именно потому, что историческій процессъ есть процессъ духовной жизни и что въ немъ проявляется отличительное свойство духовной причинности—создавать качественно-новые синтезы, то, чего не было раньше. Опираясь на эти соображенія, можно утверждать также, что то индивидуальное, съ которымъ имѣетъ дѣло исторія людей, отличается по своимъ свойствамъ отъ того единичнаго, съ изученіемъ котораго мы иногда встрѣчаемся и въ области наукъ о мірѣ физическомъ. Индивидуальныя событія въ исторіи и индивидуальныя дѣятели историческаго процесса, будь то отдѣльные люди или цѣлые народы, привлекаютъ наше вниманіе со стороны того, что мы въ нихъ находимъ качественно-новаго, такого, чего раньше не было. Единичныя же явленія міра физическаго ничего качественно-новаго въ себѣ не содержатъ и отличаются отъ общихъ типическихъ процессовъ этого

міра лишь своею сложностью, которая состоитъ въ сплетеніи въ нихъ цѣлаго ряда общихъ причинныхъ процессовъ, сплетеніи, дающемъ въ конкретной дѣйствительности только запутанные по своей сложности, но не качественно-новые синтезы. Каждый такой синтезъ, какъ это показываетъ любой лабораторный опытъ, можетъ быть безъ остатка сведенъ къ отдѣльнымъ простѣйшимъ элементамъ, изъ которыхъ онъ получился, чего нельзя сдѣлать въ области качественно-новыхъ духовныхъ синтезовъ.

Я настаиваю, слѣдовательно, на томъ, что исторія есть по самому своему существу наука о духѣ и что раздѣленіе наукъ на науки о природѣ и о духѣ въ виду принципиальнаго различія въ характерѣ причинности психической и физической имѣетъ огромное значеніе въ классификаціи наукъ. Только съ точки зрѣнія такого дѣленія становится понятнымъ и тотъ интересъ къ познанію чисто индивидуальныхъ причинныхъ рядовъ, который проявляется съ особенной силой въ историческихъ наукахъ. Основная ошибка Риккерта состоитъ въ томъ, что онъ, увлекаясь своею мыслью о гносеологическомъ субъектѣ, передъ которымъ одинаково непосредственно даны какъ физической, такъ и психической міръ, просмотрѣлъ это коренное различіе въ характерѣ физической и психической причинности и такъ создалъ неправильное ученіе о будто бы особомъ видѣ исторической причинности.

Въ остальномъ же я присоединяюсь къ Риккерту. Именно, я думаю, что Риккертъ правъ, утверждая, что руководящимъ методомъ при отборѣ исторически существенныхъ фактовъ отъ несущественныхъ является методъ отнесенія къ цѣнностямъ. Вѣдь именно интересъ нашъ къ культурнымъ цѣнностямъ приводитъ къ тому, что мы начинаемъ внимательно изучать неповторяющіяся событія въ социальной жизни людей во всей ихъ индивидуальности. Намъ желательно знать каждый шагъ, пройденный людьми въ процессѣ созданія культурныхъ цѣнностей. Но если такъ, то совершенно ясно, что исторически существенными оказываются именно тѣ событія, которыя стояли въ той или иной

связи съ этимъ процессомъ. Согласенъ я съ Риккертомъ и въ томъ, что для историка важно исключительно признаніе того факта, что существуютъ цѣнности, которымъ люди придаютъ значеніе. Никакой оцѣнки событій съ точки зрѣнія своихъ личныхъ взглядовъ на содержаніе этихъ цѣнностей историкъ производить не долженъ. Дѣло въ томъ, что разъ процессъ созданія цѣнностей еще не законченъ, и мы всю исторію именно къ нему и сводимъ, то при научной работѣ нельзя исходить изъ того представленія о содержаніи цѣнностей, которое въ данный моментъ существуетъ у даннаго историка. Это было бы равносильно привнесенію въ научную работу чуждыхъ точной наукѣ элементовъ. Дѣло общей философіи заниматься установленіемъ содержанія цѣнностей и приведеніемъ ихъ въ систему. Философъ при этомъ прибѣгаетъ и къ такимъ приѣмамъ, которые чужды точному знанію, и имѣетъ на это полное право, такъ какъ при построеніи полной системы міровоззрѣнія, отвѣчающей не только теоретическимъ, но и этическимъ запросамъ, мы не можемъ ограничиваться однимъ логическимъ знаніемъ, но должны использовать всѣ тѣ стороны человѣческаго существа, которыя такъ или иначе раскрываютъ намъ связь человѣка съ міромъ. Я не могу согласиться съ Риккертомъ въ его стремленіи отождествить методы философіи и науки. Но въ области строго эмпирической науки, каковой является исторія, мы должны ограничиваться исключительно примѣненіемъ логическихъ критеріевъ, установившимися взглядами на содержаніе логическихъ нормъ. Всѣ же остальные нормы—этическія, эстетическія—могутъ быть лишь предметомъ изученія историка въ ихъ генезисѣ, но не могутъ опредѣлять методовъ историческаго изслѣдованія. Методъ историка состоитъ въ каузальномъ изученіи исторической дѣйствительности при помощи строго логическаго ея анализа. При этомъ тѣ факты считаются существенными и подвергаются изученію, которые стоятъ въ томъ или иномъ отношеніи къ признаваемымъ людьми культурнымъ цѣностямъ. Слѣдуетъ,

впрочемъ, прибавить еще одну необходимую оговорку. Конечно, говоря о культурныхъ цѣнностяхъ, я остаюсь на почвѣ тѣхъ представлений, которыя самъ Риккертъ назвалъ бы „вреднымъ психологизмомъ“. Подъ этими цѣнностями я разумѣю тѣ содержанія мысли, чувства и воли, которыя создаются людьми въ процессѣ ихъ социальнопсихическаго дѣйствования. Хотя люди надѣются найти общеобязательное содержаніе этихъ цѣнностей, какъ окончательный итогъ своего культурнаго развитія, но это обстоятельство, какъ мнѣ кажется, не даетъ основанія выдѣлять понятіе цѣнности изъ области бытія, какъ это дѣлаетъ Риккертъ, все время противопоставляющій понятія бытія и цѣнности. Это противоположеніе, впрочемъ, приводитъ лишь къ тому, что въ концѣ-концовъ Риккертъ съ величайшими усиліями и затрудненіями вынужденъ отыскивать тотъ способъ, при помощи котораго ему бы удалось вновь объединить эти разорванные имъ самимъ понятія въ одинъ общій синтезъ. По моему разумѣнію, идеаль общеобязательныхъ цѣнностей, который предносится людямъ и является психологическимъ факторомъ, опредѣляющимъ направленіе ихъ работы въ области культуры, не можетъ быть оторванъ отъ остальной породившей его психической дѣйствительности. Для такого разрыва бытія и цѣнности я не вижу никакихъ основаній и полагаю, что осуществить его даже въ абстракціи нѣтъ никакой возможности. Стремящіеся къ этому мыслители поэтому только тѣмъ и занимаются, что упрекаютъ другъ друга въ недопустимомъ психологизмѣ. Этотъ психологизмъ, который они гонятъ въ дверь, неизбежно врывается въ окно. Это и понятно: вѣдь свобода отъ психологизма была бы освобожденіемъ отъ всего человѣческаго. Это совершенно послѣдовательно и утверждаетъ, напр., г. Яковенко въ только что вышедшей первой книжкѣ новаго журнала „Логось“ (стр. 224). Думаю, что можно вполне основательно усомниться въ томъ, можемъ ли мы, оставаясь людьми, создать философію, свободную отъ „человѣческаго“ вообще, отъ „человѣческаго

въ какомъ бы то ни было отношеніи“, какъ того желаетъ названный авторъ. Не убѣдила меня въ правильности Риккертовской точки зрѣнія на цѣнности и послѣдняя статья самого Риккерта „о понятіи философіи“, помѣщенная въ той же книжкѣ журнала „Логосъ“.

Въ такомъ свѣтѣ мнѣ представляется исторія; я опредѣляю ее какъ индивидуализирующую науку о духѣ, а историческую причинность считаю особымъ проявленіемъ причинности психической съ ея качественно-творческимъ характеромъ.

В. М. Хвостовъ.

Прагматизмъ и проблема терпимости.

Интересъ къ прагматизму есть неоспоримый фактъ, котораго не можетъ отрицать ни одинъ безпристрастный изслѣдователь современныхъ исканій. Въ объясненіи его, по видимому, сходятся люди, далеко стоящіе другъ отъ друга по своимъ положительнымъ идеаламъ: они соглашаются, что здѣсь надо видѣть реакцію противъ рационалистическаго формализма, противъ чрезмѣрнаго интереса, столь обычнаго въ современной философіи, къ формѣ мысли въ ущербъ ея содержанію, къ методу въ ущербъ плода. Они, часто по существу несогласные, готовы привѣтствовать этотъ здоровый окрикъ жизни, напоминающій о своихъ забытыхъ правахъ.

Правда, этому благодѣтельному воздѣйствію прагматизма на современную мысль противопоставляются и суровыя обвиненія. Не ставить ли онъ на мѣсто велѣній общечеловѣческой логики личное настроеніе и личный вкусъ, не вводитъ ли онъ пагубное начало гетерономности въ исканіе и изслѣдованіе истины? Въ прагматизмѣ усматриваемъ болѣе или менѣе тонкую разновидность скептицизма и даже нигилизма: онъ какъ бы воплощаетъ въ себѣ равнодушіе къ общеобязательному въ познаніи. Эта критика не безъ успѣха подчеркиваетъ нѣкоторыя неосторожныя признанія, которыхъ не избѣгнулъ самый крупный представитель прагматизма—Джемсъ, но конечно, она слишкомъ легко проходитъ хотя бы мимо его напоминанія объ очевидныхъ истинахъ, а главное она чрезвычайно упрощаетъ свою задачу, понимая

практическую цѣнность въ грубо-утилитарномъ смыслѣ. Большой, конечно, вопросъ, насколько уваженіе къ объективной истинѣ выражается въ исключительномъ методизмѣ и въ той игрѣ отвлеченными понятіями, которая такъ свойственна нѣкоторымъ современнымъ школамъ, представляющимъ изъ себя какъ бы полюсъ философской мысли относительно прагматизма.

Но дѣло не въ этомъ. Прагматизмъ не есть система законченныхъ положеній и изъ него непосредственно не можетъ быть создана еще одна новая школа, которая прибавится ко всѣмъ существующимъ. Онъ опредѣляетъ только нѣкоторый общій уклонъ мысли, ориентуруетъ ее въ извѣстномъ направленіи: но за человѣческимъ умомъ остается широкій просторъ творчества. Можно было бы сказать, что здѣсь дается только формальный принципъ, если бы различеніе формальнаго и матеріальнаго такъ часто не превращалось въ полную ихъ оторванность, столь чуждую именно духу прагматизма. Неоспоримо, что здѣсь есть дѣйствительно опасные подводные камни, которыхъ не избѣгнулъ самъ Джемсъ, не говоря о Шиллерѣ; неоспоримо, что при вульгаризаціи прагматизма,—а съ ней почти неизбежно связана всякая популяризація,—настроеніе, его проникающее, можетъ вылиться въ антифилософское и антинаучное превознесеніе элементарнаго здраваго смысла, въ пренебреженіе къ болѣе тонкой и болѣе эзотерической дѣятельности человѣческаго духа. Прагматизму угрожаетъ опасность стать любимой философіей Калибана, снабжающей его доводами противъ беспочвенныхъ мечтаній Просперо. Но въ немъ самомъ заключается извѣстная спасительная *vis medicatrix naturae*, въ тѣхъ его качествахъ, которыя дѣлаютъ его столь чуждымъ всякому сектантству и исключительности, всякимъ притязаніямъ на догматическую непогрѣшимость. Прагматизмъ есть прежде всего призывъ къ терпимости, и эта сторона, какъ намъ кажется, заслуживаетъ особеннаго вниманія всѣхъ, кто хотѣлъ бы отдать себѣ ясный отчетъ въ причинахъ, привлекающихъ къ нему

вниманіе людей, менѣ всего дающихъ поводъ подозрѣвать ихъ въ равнодушіи къ высшимъ духовнымъ цѣнностямъ.

Въ настоящее время едва ли остается возможность утверждать, будто проблема терпимости снимается съ очереди въ минуту, когда государственная организація въ той или иной формѣ признаетъ грани, противопоставленныя ей правами человѣка и гражданина. Было бы бесполезно оспаривать этическое, не говоря уже политическое значеніе подобнаго признанія. Поколѣнія, выросавшія подъ властью государствъ, гдѣ проявленіе личной духовной жизни разсматривалось по завѣтамъ Гоббса прежде всего подъ угломъ зрѣнія ихъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія установленному порядку, были, очевидно, мало способны представить себѣ терпимость, какъ часть этого окружающаго ихъ порядка. Мы понимаемъ почему Лопиталь, одинъ изъ тѣхъ представителей эпохи религіозныхъ войнъ во Франціи, въ которомъ трезвость политической мысли сочеталась съ рѣдкой широтой, почему онъ, оплакивая междоусобіе, раздирающее страну и фанатизмъ борющихся, тѣмъ не менѣе не чувствовалъ возможности мирнаго сожительства различныхъ исповѣданій въ одномъ государствѣ. Когда отъ имени государства признана была эта возможность, когда извѣстный минимумъ терпимости сталъ признаваться даже необходимой предпосылкой общественнаго мира, эти старыя психологическія ассоціаціи, закрѣпляемыя вѣковыми впечатлѣніями, начинаютъ распадаться. Но вѣдь подобное признаніе само можетъ явиться лишь отвѣтомъ на пробудившуюся жажду духовной свободы. За декларацией правъ 1789 г. современная наука склонна видѣть мощный подъемъ религіознаго энтузіазма, пережитой англійскимъ протестантизмомъ въ XVII вѣкѣ, столь могущественно содѣйствовавшій и разрушенію монархіи Стюартовъ, и созданію новыхъ общежитій въ Америкѣ. Далѣе эти общія начала гражданской свободы— какъ медленно, съ какой оппортунистической непослѣдова-

тельностью и оговорками воплощаются они въ нормахъ дѣйствующаго права, и какъ трудно къ нимъ приспособляется повседневная работа административнаго аппарата. И, наконецъ, какъ часто отказъ отъ старой нетерпимости знаменуетъ собой начало новой, проявляющейся, быть можетъ, въ менѣ яркихъ и грубыхъ формахъ, но тѣмъ болѣе дисгармонирующей съ духомъ провозглашенныхъ принциповъ. Нѣтъ надобности напоминать здѣсь факты хотя бы изъ исторіи отношеній между католической церковью и государствомъ во Франціи послѣ 1789 г.

Въ какой мѣрѣ потребность въ терпимости удовлетворяется этимъ внѣшнимъ нейтралитетомъ государства? Въ самомъ словѣ внѣшній выражается его недостаточность. Онъ можетъ предохранить индивидуума отъ обязательнаго *scedo*, предписываемаго государственной властью. Такое *scedo* впрочемъ отнюдь не предполагаетъ фанатической убѣжденности въ собственной правотѣ: оно можетъ вытекать изъ простаго сознанія интереса, можетъ существовать рядомъ съ полнымъ скептицизмомъ и нигилизмомъ. Величайшіе представители гувернаментальнаго принужденія меньше всего походили на узкихъ фанатиковъ. Меттернихъ, столь характерно воплощающій этотъ вѣчный типъ, какъ это явствуетъ изъ его собственныхъ признаній, отдавалъ себѣ вполнѣ ясный отчетъ въ полной условности той программы, которую онъ такъ безпощадно проводилъ. Клерикализмъ всевозможныхъ исповѣданій никогда не бываетъ въ силахъ обойтись безъ поддержки скептиковъ, принимающихъ его какъ орудіе общественнаго спасенія. Февральская революція и июльское возстаніе заставили склониться Тьера передъ притязаніями французскихъ епископовъ и конгрегацій руководить подготовкой подрастающихъ поколѣній, передъ притязаніями, противъ коихъ онъ еще такъ недавно боролся; никакого откровенія или обращенія здѣсь не произошло. Эта психологія едва ли получила гдѣ-нибудь болѣе глубокое выраженіе, чѣмъ въ „легендѣ о великомъ инквизиторѣ“—глубокое, потому что здѣсь откинута мотивы личной выгоды. Основой

настроенія великаго инквизитора является безграничный скептицизмъ, какъ это вполне понималъ Алеша Карамазовъ, отсюда ясно, насколько самъ по себѣ скептицизмъ еще не является почвой, благопріятной для терпимости. Невѣріе въ объективную истину можетъ весьма легко превращаться въ полное пренебреженіе къ ней, при которомъ нѣтъ мѣста и для уваженія къ духовной свободѣ другихъ.

Весьма опасенъ въ этомъ смыслѣ даже столь широкій, все понимающій и принимающій эстетическій эпикуреизмъ Ренана. Авторъ Жизни Христа предлагалъ какому-нибудь богатому любителю сильныхъ впечатлѣній истратить нѣсколько милліоновъ на фейерверки, пущенные съ горы Сафетъ; за эту цѣну можно вызвать къ жизни новую религію, съ обычнымъ фанатизмомъ ея послѣдователей, съ религиозными войнами и доставить себѣ удовольствіе познать всю неистощимость человѣческой глупости. Какъ соблазнителенъ этотъ совѣтъ для „пастырей народовъ“, которые могли бы ссылаться вмѣсто праздної прихоти на истинно значительныя цѣли—устроенія человѣческаго общежитія черезъ благочестивые и возвышенныя обманы, и неизбѣжно подкрѣпляли бы ихъ извѣстной долей принужденія.

Чтобы оцѣнить предѣлы воздѣйствія этихъ внѣшнихъ нормъ, обезпечивающихъ въ современномъ государствѣ духовную свободу индивидуума, представимъ себѣ на минуту, что онѣ установлены въ средѣ, гдѣ непоколебимо признается единоспасающая сила за даннымъ исповѣданіемъ. Какъ трудно онѣ входили бы въ жизнь! Какіе тяжелые конфликты создавались бы тамъ, гдѣ сторонниками господствующаго исповѣданія усматривалось бы намѣреніе ихъ противниковъ пропагандировать пагубныя доктрины. Истина единоспасающая, истина, за гранью которой начинается область сплошныхъ и пагубныхъ заблужденій, какъ можетъ она примириться съ возможностью выбирать между свѣтомъ и мракомъ, какъ можемъ мы воздерживаться отъ соблазна всячески укрѣпить мотивацію, выводящую человѣка на дорогу свѣта. Съ какимъ чрезвычайнымъ трудомъ вѣрующій

католикъ усваиваетъ взглядъ, что свобода не есть только свобода добра.

Можно сказать, такая нетерпимость основана на невѣрной оцѣнкѣ истины и заблужденія. Достиженіе истины не раскрываетъ передъ человѣческимъ родомъ райскихъ вратъ, и заблужденія не ведутъ его въ мракъ ада. Самыя разнообразныя міросозерцанія совмѣщались въ людяхъ и съ великимъ нравственнымъ подъемомъ, и съ глубокимъ паденіемъ. Но надо сознаться, всѣ эти утвержденія, неуязвимыя въ порядкѣ отвлеченно-логическомъ, сталкиваются съ капитальными трудностями психологическими. Превосходство истины надъ заблужденіемъ остается, какъ очевидность; вопросъ лишь въ томъ, какъ далеко идетъ это превосходство и въ чемъ оно выражается. Чѣмъ болѣе истина, такъ сказать, принимаетъ обликъ чего-то совершенно опредѣлившагося, законченнаго, застывшаго въ своей неподвижности, чѣмъ буквальной и категоричной ставится законъ исключеннаго третьяго, тѣмъ легче совершается переходъ отъ признанія ея достовѣрной, къ признанію обязательности: несогласно мыслящій кажется упорствующимъ, человѣкомъ безъ любви къ правдѣ, съ существеннымъ моральнымъ изъяномъ; заблужденіе превращается въ моральную и социальную ересь.

Въ этомъ особая психологическая опасность монизма: его послѣдователямъ особенно присуща извѣстная тенденція къ исключительному догматизму; они сознательно или бессознательно приносятъ въ жертву единыя жизненныя многообразія съ ихъ дисгармоніями и противорѣчіями. Конечно, здѣсь нѣтъ логической неизбѣжности; единство субстанціи можетъ совмѣщаться съ безконечнымъ множествомъ атрибутовъ и модусовъ, въ которыхъ проявляется міръ, но мы знаемъ какъ легко монизмъ перестаетъ быть только метафизическимъ принципомъ или методологическимъ правиломъ, какъ онъ начинаетъ пониматься буквально въ смыслѣ утвержденія единаго окружающаго насъ міра и всей реальности. Трудно учесть, сколько предрасудковъ и заблужденій порождается этимъ признаніемъ: переносъ извѣстныхъ ме-

тодовъ изъ однихъ областей знанія въ другія, имъ совершенно несвойственныя, злоупотребленіе чертами самаго поверхностнаго сходства, существующаго въ этихъ областяхъ, принятіе словесныхъ метафоръ за плодотворныя научныя аналогіи и т. п. Исторія попытокъ примѣнить къ обществовѣдѣнію результаты научной работы естествоиспытателей даетъ здѣсь обильный матеріаль. Менѣ всего это примѣненіе коснулось тѣхъ свойствъ и приемовъ изслѣдовательской мысли, которымъ именно и обязана наука о природѣ своими поразительными успѣхами.

По замѣчательному самообману сторонники подобнаго пониманія и примѣненія монистическаго принципа, видятъ въ себѣ подлинныхъ реалистовъ, полагаютъ, что они становятся лицомъ къ лицу съ подлинной дѣйствительностью, а не рассматриваютъ ее сквозь призму человѣческихъ стремленій и идеаловъ. Такой наивный объективизмъ чрезвычайно распространенъ и, конечно, онъ еще болѣе укрѣпляетъ вѣру въ собственную непогрѣшимость. Можно было бы, поэтому, предполагать аргіогі, что именно монизмъ особенно способенъ давать подобный сектантскій отпечатокъ уму. Конечно, основная причина—не содержаніе утверждаемыхъ истинъ, а отношеніе къ нимъ, черты темперамента и воли, при которыхъ люди особенно трудно воспринимаютъ всякія противорѣчія и стремятся прежде всего къ простотѣ и категоричности мысли, неизбежно односторонней и обычно грубой. Но не подсказывается ли обычно выборъ монистическаго міропониманія этими внѣ-интеллектуальными свойствами человѣка? Вѣдь въ основѣ всякаго монизма лежитъ рядъ предположеній, рачіонально недоказуемыхъ.

Хорошимъ образцомъ этого вульгарно-монистическаго направленія могутъ служить знаменитые „Welträthsel“, Э. Геккеля. Книга была написана съ цѣлью даже скорѣе пропаганды, чѣмъ популяризаціи, понятно, почему удалено все сложное, вызывающее недоумѣніе и вопросъ, оставленъ только рядъ совершенно опредѣленныхъ тезисовъ, которые годились бы для катехизиса монистовъ, тезисовъ, гдѣ обобщен-

нiя науки съ ихъ характеромъ приближительности и вѣроятности, съ послѣдующими оговорками, возведены въ незыблемыя и необходимыя истины.

Понятно, что отношенiе къ противнику кореннымъ образомъ мѣняется. Оспаривать правдоподобную гипотезу, — значитъ проявлять, быть можетъ, чрезмѣрную недовѣрчивость и щепетильность изслѣдователя; возражать противъ очевидной аксіомы — значитъ любить парадоксы больше объективной истины, стремиться къ оригинальности, неуважая того, что общепризнано или скоро будетъ таковымъ. Чрезвычайно обычно такое неоправдываемое поведенiе объясняется извѣстными посторонними мотивами. Въ глазахъ вѣрующихъ еретикъ становится таковымъ или въ силу гордости, или какихъ-нибудь низменныхъ расчетовъ. „Научная“ ортодоксія здѣсь съ точностью воспроизводитъ вѣроисповѣдную, и антиклерикальный монизмъ Геккеля — нетерпимость историческихъ церквей.

Особеннаго вниманiя здѣсь заслуживаетъ устраненiе контраста науки и религiи, — устраненiе, къ которому стремится всякій монизмъ. Оно достигается различнымъ образомъ, но никогда не достигается безъ великаго ущерба для той или другой стороны человѣческаго духа. Устранить такой контрастъ въ смыслѣ монизма — значитъ заключить науку и религiю въ одну систему. Геккель поступаетъ послѣдовательно: онъ признаетъ, что функціи религiи должны перейти къ новой наукѣ; тогда препятствiе устранится. Само собой разумѣется, сами научныя истины при этомъ должны прiобрѣсти извѣстный сверхъэмпирический характеръ. Химеричность такого разрѣшенiя очевидна; вѣдь даже Ог. Контъ, видѣвшій въ позитивной наукѣ наслѣдницу всѣхъ правъ и всѣхъ притязанiй теологiи и метафизики, даже онъ, искавшій на ней обосновать единство современной культуры, не могъ устранить у себя этого контраста. Если эпиграфомъ къ „Системѣ позитивной политики“ поставимъ слова Альфреда де-Виньи: „Что такое великая жизнь? Мысль юности, осуществляемая зрѣлымъ

возрастомъ“; но это лишь самообольщеніе, утверждающее послѣдовательность тамъ, гдѣ ея нѣтъ, вся эта религія, съ ея центральной идеей гипостазированнаго человѣчества, выходитъ за границы предпосылокъ положительной философіи О. Конта.

Съ непревзойденной силой эту невозможность ввести религію въ оболочку разсудочныхъ опредѣленій выражаетъ у Гете, на котораго такъ охотно ссылаются монасты, Фаустъ:

„Erfüll'davon dein Herz, so gross es ist
Und wenn davon du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn's dann wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!
Gefühl'ist alles; Nam'ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsglut“.

Къ этому чувству, которое не побѣждается никакимъ рационализмомъ, обращается—ищущій у Байрона, столь противоположнаго Гете, аббатъ, ищущій спасти Манфреда, если даже его разумъ останется непреклоннымъ:

„But yet let not my humble zeal offend
By its abruptness—all it hath of ill
Recoils on me; its good in the effect
May light upon your head—could I say *heart*
Could I touch *that*, with words of prayers, I should
Recall a noble spirit which hath wanderd
But it not yet all lost“.

Невозможность внѣшняго объединенія науки и религіи очевидна всякому, прошедшему черезъ школу научнаго критицизма и способнаго ощущать абсолютную автономность всякаго религіознаго утвержденія; это внѣшнее объединеніе всегда будетъ воспроизводить въ прямомъ или обратномъ смыслѣ средневѣковую формулу философіи, какъ служанки теологіи. Менѣе можетъ быть ясно, что такое объединеніе неизбѣжно создавалось глубокимъ умаленіемъ

духовной свободы человѣка. Чувство несводимого различія во внѣшне-эмпирическомъ и религіозномъ аспектъ міра, конечно, не можетъ быть заглушено этими словесными примирительными формулами. Точно также религіозную потребность никогда не въ состояніи удовлетворить притязанья и обѣщанья монистическаго правовѣрія. Мы это достаточно могли видѣть на примѣръ современной социаль-демократіи. Привитый ей вирусъ атеизма, послѣдовательный экономическій детерминизмъ, приводящій, однако, къ царству свободы—все это не въ состояніи преградить религіозныхъ исканій среди людей, къ ней принадлежащихъ, къ немалому огорченію и соблазну ревнителей социаль-демократической ортодоксіи. Какъ ни скудны и малосодержательны плоды этихъ исканій—въ нихъ чувствуется прежде всего здоровый протестъ противъ этого наслѣдственнаго ограниченія правъ человѣческаго духа. Мы поймемъ смыслъ этого ограниченія, когда сопоставимъ противоположный монистическому типъ мысли и вспомнимъ тертуліановское: *credo quia absurdum*. Въ оболочкѣ, гдѣ отпечатлѣлись не только темпераменты автора, но и риторическій вкусъ его времени, эти слова намъ кажутся болѣзненнымъ преувеличеніемъ; въ нихъ слышится стремленіе вырыть непроходимую пропасть между вѣчными сторонами человѣческой души, угрозу цѣлостности этого духа. Переведенныя на языкъ болѣе спокойный и болѣе точный, не выразятъ ли они лишь безусловную ограниченность всякаго раціонализма? Сверхразумность, именно потому, что она „сверхъ“—совершенно отличается отъ „противоразумности“: для раціонализма они слишкомъ легко отождествляются, такъ какъ онъ лишенъ критеріевъ ихъ различенія. Въ попыткѣ установить границы сферы, законно принадлежащей раціонализму, и въ защитѣ самостоятельнаго содержанія религіи внѣ этой сферы лежитъ великая заслуга ричлианства, признаніе которой вовсе не связано съ той или другой оцѣнкой его конкретной работы надъ исторіей христіанства.

Если бы когда-нибудь стерлась въ человѣческомъ сознаниі грань науки и религіи, если бы онѣ представлялись какъ однородныя части одной системы, не только оскудѣла бы внутренняя жизнь человѣка, не только онѣ почувствовали бы себя прикованнымъ къ этой системѣ, но и создались бы новыя ортодоксіи съ чисто средневѣковой нетерпимостью. Онѣ неизбѣжно притязали бы подобно католической теократіи въ эпоху ея наибольшаго блеска и силы, на духовное правленіе „всѣмъ человѣкомъ“.

Здѣсь мы можемъ оцѣнить освободительную роль прагматизма. Она не ограничивается критикой обычныхъ предпосылокъ монизма, содержащейся, напримѣръ, въ ученіи Джемса о пластичности міра и о свободѣ воли. Она стремится устранить самую потребность въ монизмѣ, показывая, что послѣдняя представляетъ изъ себя лишь плодъ извѣстнаго умственного предразсудка, и энергично отстаивая какъ многообразіе міра, такъ и многообразіе душевныхъ переживаній. Представленіе о формально-единой законченной догмѣ уступаетъ мѣсто образу преемства духовной работы, въ которой никакое звено не можетъ претендовать на абсолютное и исключительное значеніе, но каждое воплощаетъ абсолютное стремленіе человѣческаго духа къ его вѣчнымъ цѣлямъ. Свести это преемство къ отбору біологически полезнаго, къ чему такъ часто стремятся критики прагматизма, значитъ тенденціозно исказить то пониманіе жизни, которое неизмѣримо шире ея біологическаго аспекта. Это исчерпывающимъ образомъ выяснилъ относительно значенія религіи Джемсъ въ своемъ „Многообразіи религіознаго опыта“.

Такимъ образомъ не только умственная энергія предохраняется отъ растрачиванья на безплодную схоластику, но и отнимается всякая теоретическая почва у нетерпимости. Здѣсь особенно бросается въ глаза различіе между прагматизмомъ и скептицизмомъ, которые часто сопоставляются. Скептицизмъ, не давая критерія превосходства однихъ утвержденій надъ другими, приводитъ къ чистому

равнодушію, при которомъ свобода мысли, какъ естественное право человѣческой личности, не представляетъ какой-нибудь особенной цѣнности. Прагматизмъ, напротивъ, подчеркиваетъ на ряду съ многообразіемъ отношеній человѣка къ міру положительныя условія ихъ дѣйствительной цѣнности. Въ немъ проявляется золотая середина между равнодушіемъ и фанатизмомъ. И не случайно, конечно, родственные ему по духу представители современнаго католическаго модернизма явились провозвѣстниками началъ терпимости въ той средѣ, гдѣ эти начала до сихъ поръ прививались съ такимъ чрезвычайнымъ трудомъ. Было бы преждевременнымъ высказываться, конечно, о судьбѣ какъ самого модернизма, такъ и борьбы, которую ведетъ противъ него правящая церковь съ Пиемъ X во главѣ, но можно ли допустить, что дѣло, связанное съ именами Тирреля, Леруа и Луази, которые уже вписали блестящую главу въ исторію современной религіозной мысли, пройдетъ безслѣдно?

Будемъ же благодарны прагматизму за эту поддержку, которую онъ оказываетъ великому дѣлу терпимости въ борьбѣ съ сектантскимъ фанатизмомъ и ортодоксіей. Будемъ помнить, что здѣсь дѣло о чрезвычайно важныхъ условіяхъ здороваго развитія—личнаго и общественнаго. Важно не то, чтобы современная философская мысль обогатилась новой школой, приуроченной къ Джемсу, Бергсону, Шиллеру и т. п. Если эта мысль переживаетъ глубокой кризисъ, о которомъ въ своей рѣчи говорилъ Л. М. Лопатинъ, то ей нужно прежде всего выйти на болѣе широкую дорогу, по которой шли въ разные дни исторіи, люди, искавшіе посильнаго отвѣта на вѣчные вопросы, а не матеріала для схоластической виртуозности. Къ счастью человѣческой умъ никогда на долгое время не можетъ удовлетворяться этой виртуозностью, рано или поздно противъ нея возстанетъ незаглушимый жизненный инстинктъ, приводящій къ возрожденію. Быть можетъ и въ прагматистахъ мы по крайней мѣрѣ въ правѣ видѣть предвѣстниковъ такого возрожденія?

С. Котляревскій.

О расширеніи опыта.

Нельзя не порадоваться появленію на русскомъ языкѣ блестящей книги Джемса о религіозномъ опытѣ ¹⁾. Книга Джемса произвела сильное впечатлѣніе на европейскую мысль и создала славу ея автору. И нужно сказать, что необыкновенно даровитый американскій психологъ и философъ Вильямъ Джемсъ обладаетъ блестящимъ литературнымъ талантомъ, рѣдкой ясностью мысли и умѣньемъ такъ ставить философскія проблемы, что онѣ пріобрѣтаютъ значеніе общекультурное. Джемсъ — философъ научнаго направленія, эмпирикъ и послѣдователь Д. С. Милля, признанный авторитетъ въ психологіи, трезвый англо-саксонецъ, съ рѣзко выраженными расовыми чертами въ мышленіи. Не знаменательно ли, что такой человекъ возсталъ противъ ограниченности позитивизма и рачіонализма, началъ борьбу за расширеніе опыта, за поруганныя права опыта религіознаго и мистическаго, за *подсознательное* „я“, которое вновь открывается современной научной и философской мыслью? Значеніе книги Джемса тѣмъ и опредѣляется, что она исходитъ совсѣмъ не изъ сферъ мистическихъ и метафизическихъ, потому она и знаменуетъ собою переломъ въ отношеніи къ проблемѣ религіозной, къ возможности вѣры и допустимости иного, не рачіонализованнаго опыта. Въ послѣдніе годы очень повысился интересъ къ научному и философскому изслѣдованію мистики и религіи. Научно-философская мысль все

¹⁾ См. Вильямъ Джемсъ „Многообразіе религіознаго опыта“. Пер. съ англ. В. Г. Малахіевой-Мировичъ и М. В. Шикъ подъ ред. С. В. Лурье. Изданіе журнала „Русская Мысль“.

болѣе и болѣе оказывается вынужденной признать, что опытъ должно брать во всей его шири и безграничности, что кромѣ опыта вторичнаго и рационализированнаго есть опытъ первичный и нерационализированный, кромѣ сознательнаго „я“ есть еще подсознательное „я“. Необходимо бороться противъ эмпириковъ за расширение опыта, за права опыта безграничнаго, въ которомъ могутъ быть даны *міры иные*. Слишкомъ ясно, что „опытъ“ эмпириковъ есть „опытъ“ рационализированный, конструированный разсудкомъ, урѣзанный и ограниченный. Въ опытѣ непосредственнаго переживанія дано безмѣрно больше, чѣмъ въ разсудочномъ опытѣ эмпириковъ. Если брать опытъ въ его цѣльности и полнотѣ, то нѣтъ оснований отрицать реальную цѣнность опыта мистиковъ и святыхъ. Противъ мистики и религіи возражаетъ не опытъ, не эмпиризмъ въ его чистотѣ и безграничности, а разсудокъ, рационализированное сознание, взомнившее себя полнотою всего.

Когда читаешь книгу Джемса, съ радостью чувствуешь, что струя свѣжаго воздуха входитъ въ удушливую атмосферу разсудочной культуры. Сокрушается твердыня рационалистическаго позитивизма и эмпиризма и сокрушается послѣдовательнымъ эмпирикомъ, съ научной трезвостью, безъ всякой фантастики. Джемсъ остается позитивистомъ въ наукѣ и возстаетъ противъ интеллектуалистическаго господства позитивизма въ религіи и философіи. Подсознательное „я“, жизнь воли и чувства, опытъ, расширенный въ сферу мистическую и религіозную—вотъ богатства, высвобождающіяся изъ-подъ гнета разсудочности опыта, иссушающаго волю и чувство. Послѣ той схоластики, въ которую все болѣе и болѣе вырождается современное неокантіанство, послѣ всей догматики „критической“ теоріи познанія, отдыхаешь на Джемсѣ, чувствуешь свободу отъ философской полиціи.

Читаешь Когена, Риккерта, Гуссерля и тоскуешь по Оомѣ Аквинскомъ; въ томъ меньше было мертвящей схоластики, больше было духа жизни. Въдѣ познаніе есть функція процес-

са жизни, и имѣть оно прежде всего огромную жизненную цѣнность, а не самодовлѣюще отвлеченную. Джемсъ вновь приближается къ жизненной тайнѣ познанія, и за это хвала ему. Есть здоровое и жизненное зерно въ его своеобразномъ тяготѣнн къ наивному реализму, тутъ сказывается не потерянное чувство бытія. Въ самомъ Джемсъ не чувствуется религіозной силы и сколько-нибудь яркаго мистическаго опыта, но онъ—свободный и широкой человекъ, въ немъ нѣтъ предрасудковъ, нѣтъ обычной ограниченности. Заслуги его—часто отрицательныя, не творческія. Книга его имѣетъ мало значенія для людей, живущихъ опытомъ религіознымъ и мистическимъ, но она имѣетъ большое значеніе для тѣхъ, которые находятся въ переходномъ состояніи и хотятъ освободиться отъ гнета раціоналистической ограниченности, жаждутъ выдти изъ темницы. Это—отрицательная помощь въ дѣлѣ освобожденія цѣлостнаго „я“, и цѣлостнаго опыта отъ суевѣрій и предрасудковъ раціонализма. Въ самомъ началѣ своего изслѣдованія Джемсъ признаетъ тотъ фактъ, что религія и мистика связаны съ неврозомъ. Но подрывается ли этимъ цѣнность религіознаго и мистическаго опыта, какъ обычно заключаютъ раціоналисты? Вопросъ о цѣнности не зависитъ отъ фактическихъ соотношеній, и наука не призвана опредѣлять цѣнности. Эту аксіому философіи Джемсъ съ большою свободой примѣняетъ къ вопросу о цѣнности религіознаго опыта.

До сихъ поръ я Джемса хвалю и рекомендую, но слѣдуетъ указать и на его слабости. Джемсъ очень талантливый и умный человекъ, но какъ бѣдно и убого его религіозное сознаніе, какое чувствуется въ немъ творческое безсиліе. Въ сферѣ религіозной Джемсъ—минималистъ, онъ такъ боится всякихъ утвержденій, всякихъ дерзаній. Матеріалы, на которыхъ онъ строитъ свою психологію религіознаго и мистическаго опыта, очень неполны и недостаточны. Джемсомъ совсѣмъ не использованы несмѣтные богатства восточной христіанской мистики, и онъ слишкомъ большое придаетъ значеніе англо-саксонскимъ сектамъ.

Джемсъ не видитъ и не понимаетъ того, что вся такъ называемая христіанская догматика—*опытною* происхожденія, что для подлинно вѣрующихъ и живущихъ религіозной жизнью догматы—*факты* мистическаго порядка, видѣнія. Джемсъ повидимому отождествляетъ догматы со схоластическимъ богословіемъ, что совершенно невѣрно. Для него всякая догматика есть рационалізація мистическаго опыта, интеллектуальная теорія въ религіи. Но вѣдь догматика можетъ явиться въ религіозно-мистическомъ опытѣ тогда, когда обостряется зрѣніе; догматы могутъ быть описаніемъ встрѣчъ и видѣній. Догматическія же богословія плодятся тогда, когда мертвъетъ религіозная жизнь и изсушается опытъ. Но живой и полный религіозный опытъ всегда утверждаетъ догматы, какъ остроту зрѣнія, какъ встрѣчи и видѣнія, всегда стремится къ максимуму, а не минимуму. Къ этому неизбѣжно должна придти сколько-нибудь полная психологія религіознаго опыта. Многообразіе религіознаго опыта есть исходная данность для подобной психологіи; но дальнѣйшее углубленіе психологіи должно осознать ту истину, что религіозный опытъ многообразными путями влечетъ къ единому, что всякій религіозный опытъ въ *предѣль* стремится утверждать себя, какъ единственный. Удержаться на многообразіи значить закрѣпить бѣдность опыта, недостаточную его углубленность, не желать достигнуть предѣла. Джемсъ потому такъ легко утверждаетъ плюрализмъ, что онъ не хочетъ заходить слишкомъ далеко и говоритъ лишь предпоследнее, а не последнее. Джемсъ даетъ лишь самую элементарную, зачаточную психологію религіознаго опыта, психологія же высшая остается еще не написанной. Нужно помнить, что Джемсъ имѣетъ дѣло не съ религіознымъ опытомъ въ его полнотѣ и цѣлостности, а лишь съ индивидуальными религіозными переживаніями, съ субъективнымъ міромъ личности. Такое ограниченіе задачи вполне правомѣрно. Но Джемсъ склоненъ вообще принимать объективно-историческую и социальную сторону религіи, утверждать лишь религіозный индивидуализмъ. Онъ какъ бы боится слишкомъ яркаго религіознаго свѣта.

Джемсъ ведетъ борьбу противъ философской и богословской схоластики съ помощью философіи прагматизма ¹⁾. Прагматизмъ имѣетъ всѣ основанія стать популярнымъ и даже моднымъ направлениемъ. На прагматизмъ почилъ духъ англо-американскаго утилитаризма, чисто практическаго отношенія къ познанію. Для прагматической философіи истина есть нужное для жизни, и она рождается въ дѣйствіи. Абсолютныхъ теоретическихъ критеріевъ не существуетъ. Въ этомъ есть здоровое зерно, здоровый протестъ противъ схоластическихъ гносеологій, противъ отвлеченной конструкціи знанія, какъ чего-то самодовлѣющаго и отъ жизни и воли оторваннаго. Но прагматизмъ не застрахованъ отъ опасностей скептическаго релятивизма и имъ одинаково могутъ воспользоваться, какъ скептики—позитивисты, такъ и сторонники расширенія опыта въ сторону религіи и мистики. И нужно сказать, что относительность прагматизма честнѣе и послѣдовательнѣе той относительности, въ которую насъ повергаетъ формализмъ абсолютныхъ теорій познанія. Въ философіи Джемса все-таки больше здороваго реализма и больше живого опыта, чѣмъ въ безысходномъ формализмѣ современной нѣмецкой философіи. Джемсъ многимъ поможетъ перейти отъ философскаго эпигонства къ философскому возрожденію, которое, подобно всякому возрожденію, требуетъ полноты живого опыта. Опасностямъ же скептической относительности должно противопоставить органическую, жизненно-цѣльную твердость духа. У насъ есть зачатки болѣе высокой философіи, чѣмъ философія прагматическая, болѣе органической, жизненной, конкретной философіи, и потому прагматизмъ не долженъ у насъ стать модой. Духу скептическому, духу относительности можно противопоставить лишь силу воли и волевого избранія, силу цѣлостной жизни духа.

Николай Бердяевъ.

¹⁾ Леруа, ученикъ Бергсона, примѣнилъ прагматическій методъ къ толкованію христіанскихъ догматовъ. Леруа—самый интересный мыслитель изъ католиковъ-модернистовъ. Но французскій прагматизмъ Бергсона и Леруа отличается отъ американскаго прагматизма Джемса. Бергсонъ—интуитивистъ.

Изъ размышленій о національности.

I.

Въ отношеніи къ проблемѣ національности, какъ и къ другимъ проблемамъ философіи культуры, необходимо проявляется характеръ общаго міровоззрѣнія или тѣхъ общепhilosophическихъ предпосылокъ, которыя неизмѣнно соприсутствуютъ — иногда даже помимо сознанія судящихъ, — а отчасти предопредѣляютъ ходъ разсужденія. Вопросъ о національности — это надо прямо сказать и рѣшительно утвердить — отнюдь не принадлежитъ къ числу такихъ вопросовъ, которые разсматривались бы и изучались бы внѣ этихъ предпосылокъ, voraussetzungslos (если только и вообще существуютъ такіе вопросы), однимъ только строгимъ примѣненіемъ научныхъ методовъ. Какъ ни важно научное изученіе разныхъ проявленій національности, однако въ немъ не ставится и не вмѣщается общая метафизическая проблема націи, т.-е. объ ея природѣ, цѣнности, идеѣ. Какъ и въ другихъ случаяхъ, наука лишь подводитъ къ этимъ вопросамъ, даетъ свой матеріалъ для ихъ постановки, но на этомъ и останавливается, если только она критична, т.-е. находится въ сознаніи своей дѣйствительной компетенціи. Что національность вообще существуетъ, какъ совершенно особая, своеобразная историческая сила, объ этомъ, конечно, никто не споритъ, ни даже тотъ, кто желалъ бы этотъ фактъ уничтожить. О томъ, какъ выражается нація въ исторіи, въ бытѣ, въ нравахъ, въ учрежденіяхъ, объ этомъ мы все болѣе узнаемъ изъ расширяющагося жизнен-

наго и историческаго опыта и изъ научнаго изученія. Но вопросъ о томъ, что есть нація, переводить обсужденіе на еще болѣе общую почву. При отвѣтѣ на этотъ вопросъ неизбежно должны проявиться и основныя метафизическія разногласія. Два основныхъ направленія, естественно, обозначились въ исторіи философіи, принимая въ ней разныя формулировки: номинализму и реализму средневѣковой философіи въ новѣйшей соотвѣтствуетъ позитивизмъ, эмпиризмъ или идеализмъ (конечно, „трансцендентальный“), въ ихъ противоположности реализму, мистическому или спиритуалистическому. Для перваго возрѣнія бытіе исчерпывается непосредственной данностью состоянія сознанія, которая въ своемъ выраженіи и логической обработкѣ облекается въ символику общихъ понятій и сужденій. Для другаго возрѣнія дѣйствительность несравненно глубже опытной данности, показанія опыта суть только касанія подлинныхъ *res* о нашу субъективность, ея измѣнчивые и несовершенные, неадекватные символы („alles Vergängliche ist nur eine Gleichniss“). Если первое возрѣніе, номинализмъ, неизбежно разрѣшаетъ міръ въ субъективный иллюзіонизмъ замкнутаго, имманентнаго опыта (притомъ искусственно ограниченнаго и отпрепарированнаго), то второе возрѣніе постулируетъ и стремится постигать въ доступной намъ теперь формѣ міръ вещей, сущаго (*τὸ ὄντως ὄν.*) Въ примѣненіи къ вопросу о націи это раздвоеніе философскаго мышленія даетъ такіе результаты. Для позитивистическаго или идеалистическаго номинализма и иллюзіонизма нація всецѣло разрѣшается въ совокупность фактовъ, такъ или иначе связанныхъ съ національною жизнью, и есть только абстракція отъ этихъ фактовъ, или собирательное понятіе въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., лѣсъ есть совокупность многихъ деревьевъ. Совокупностью національныхъ чертъ и проявленій, опредѣляемой черезъ возможно-полную *enumerationem simplicem*, принципиально исчерпывается здѣсь содержаніе понятія націи, а объясненіе ея происхожденія средствами, доступными исторіи, вполнѣ разрѣшаетъ ея проблему. Такова точка

зрѣнія философіи просвѣтительства, стараго и новаго; такъ разсуждалъ о націи еще Чернышевскій, приблизительно такъ разсуждаетъ теперь Милуковъ. Такъ должны бы разсуждать, оставаясь послѣдовательными, и теперешніе сторонники неокантіанскаго идеализма, хотя, по нѣкоторому недоразумѣнію, иные изъ нихъ и говорятъ о созданіи національной культуры. Совершенно иначе вопросъ о націи освѣщается философіей реализма. Для нея нація есть не только совокупность феноменологическихъ своихъ обнаруженій, исчисляемыхъ и изучаемыхъ наукой, но, прежде всего, нѣкое субстанціальное начало, творчески производящее свои обнаруженія, однако всецѣло не вмѣщающееся ни въ одномъ изъ нихъ и потому не сливающееся съ ними. Идея „національнаго духа“, которой оперировала историческая школа права, не была продумана ею именно съ этой метафизической стороны, но дѣйствительное соотношеніе вещей было формулировано въ ней (впрочемъ, въ примѣненіи къ частному вопросу о правообразованіи) совершенно вѣрно, хотя и въ терминахъ позитивистическаго историзма. *Нація есть*, не какъ коллективное понятіе, или логическая абстракція, но какъ творческое живое начало, какъ духовный организмъ, члены котораго находятся во внутренней живой связи съ нимъ. Когда мы переживаемъ національное чувство, ощущаемъ въ себѣ націю или себя въ націи, мы опознаемъ бытійственное, а не эпифеноменальное лишь свое опредѣленіе. Обычное сравненіе отношенія къ отечеству съ отношеніемъ къ матери становится особенно интересно и поучительно при сопоставленіи двухъ этихъ противоположныхъ міровоззрѣній. Что такое представляютъ собою отношенія сыновства, отцовства, материнства, или же столь излюбленная естествоиспытателями, столь таинственная и загадочная сила, именуемая наслѣдственностью? Для однихъ это—половое зачатіе, затѣмъ развитіе организма во чревѣ матери, „девятимѣсячная квартира“, затѣмъ совокупность отношеній бытовыхъ, воспоминаній дѣтства, привычки и пр. и пр., и, кромѣ того, передача по наслѣдству вмѣстѣ съ болѣзнями и предрасполо-

женіями къ нимъ иногда мельчайшихъ чертъ характера. Для другихъ — здѣсь тайна изъ тайнъ, почти непосредственне самообнаруженіе запредѣльнаго. Ни въ чемъ, можетъ быть, тайна и глубинность жизни и реальное единство человѣчества такъ не обнаруживаются, какъ здѣсь. *Отечество* (patria, patrie, Vaterland, fatherland, πατρίς) есть только расширенное понятіе отцовства и сыновства, собраніе отцовъ и матерей, породившихъ и непрерывно порождающихъ сыновство ¹⁾. Эта идея націи, какъ realнаго, кровнаго единства, получила пластическое выраженіе въ языкѣ Библии (впрочемъ, и не въ ней одной) въ томъ, что племена и народы здѣсь обозначаются какъ лица по именамъ ихъ родоначальниковъ или вождей (имена колѣвъ Израилевыхъ, Ассуръ, Моавъ, Гогъ и др.), и эта персонификація національностей, конечно, не есть только художественный образъ или способъ выраженія, но подразумѣваетъ опредѣленную религіозно-метафизическую идею.

Итакъ, оба философскія міровоззрѣнія, номинализмъ и реализмъ, необходимо приводятъ и къ различной метафизикѣ націи, въ одномъ случаѣ разрѣшая ее всецѣло въ феноменологию, въ другомъ утверждая ее какъ трансцендентную реальность интуитивно опознаваемую въ непосредственномъ переживаніи. Эти метафизическія разногласія совершенно не касаются опытнаго изученія націи, науки о націи, которая, при вѣрности своимъ методамъ, можетъ вестись до извѣстной степени независимо отъ философскихъ предпосылокъ. Но они становятся очень чувствительны, когда обсуждаются вопросы о цѣнностяхъ, и вообще въ такихъ случаяхъ, когда человѣкъ выступаетъ не только какъ научный регистраторъ, но и какъ дѣятель, руководимый извѣстными идеями, настроеніями, волевыми импульсами. Исходя изъ предпосылокъ мистическаго реализма, мы должны мыслить и чувствовать національность лишь какъ нѣкоторое субстанціальное бытіе,

¹⁾ Величайшей заслугой Н. Э. Федорова является это указаніе огромнаго философскаго значенія идеи отцовства и сыновства.

существующее прежде сознанія и составляющее его бытій-ственный *princ.* Мы *сознаемъ* себя членами націи, потому что мы *реально принадлежимъ* къ ней, какъ къ живому духовному организму. Эта наша принадлежность совершенно не зависитъ отъ нашего сознанія; она существуетъ и до него и помимо него и даже вопреки ему. Она не только не есть порожденіе нашего сознанія или нашей воли, скорѣе наоборотъ, самое это сознаніе національности и воля къ ней суть порожденія ея въ томъ смыслѣ, что вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагаютъ для своего существованія нѣкоторое бытійственное ядро личности, какъ питательную, органическую среду, въ которой они возникаютъ и развиваются, конечно, получая затѣмъ способность воздѣйствовать и на самую личность. Какъ бы мы ни опредѣляли это ядро личности,—какъ инстинктъ вмѣстѣ съ Бергсономъ, или сублиминальное сознаніе вмѣстѣ съ Джемсомъ, или въ какихъ-либо иныхъ, рационалистическихъ понятіяхъ, созданныхъ при свѣтѣ дневного, уже проявленнаго сознанія, все это будутъ практически, для ориентировки въ цѣляхъ „инструментальныхъ“, болѣе или менѣе пригодныя, но по существу, конечно, одинаково неадекватныя попытки выразить словомъ, логизировать то, что алогично или сверхлогично или даже антилогично, но служить въ то же время субстратомъ для логоса. Сознаніе проходитъ по грани между бытіемъ и небытіемъ; оно есть различіе, или, какъ показалъ Гегель, всякое *Werden* синтезировано изъ *Sein* и *Nichtsein*, *omnis definitio est negatio*. Потому эмпирическое я не только не выражаетъ нашу подлинную, субстанціальную личность, но и не можетъ на это притязать, неадекватно ей; оно ее только *обнаруживаетъ*, выявляетъ, притомъ, въ состояніи аффекціи инымъ бытіемъ и въ соотвѣтствіи характеру этой аффекціи. Однако человѣкъ, хотя получилъ вмѣстѣ съ образомъ Творца и творческія силы, все же есть тварь, а не свой собственный творецъ; онъ въ этомъ смыслѣ и самъ для себя есть данность, т.-е. созданіе. И создается человѣкъ, по непреложному опредѣленію Творца, какъ сынъ и, вмѣстѣ, отецъ, какъ дочь или мать, не въ

вербальномъ только, но въ реальномъ смыслѣ, такъ, какъ вѣтки деревьевъ не растутъ въ лѣсу прямо изъ воздуха или изъ земли, но вырастаютъ изъ ствола. И въ этой реальности опять-таки безсильно что-либо измѣнить по существу наше сознание, такъ же точно, какъ русскому нельзя переродиться въ иностранца, хотя бы онъ былъ такой же французъ въ душѣ, какъ фонвизинская бригадирша, или столь же ожесточенно поносилъ Россію, какъ послѣднее время Д. С. Мережковский.

Въ научомъ мышленіи, живушемъ въ мірѣ отвлеченностей, абстрактное и потому болѣе общее становится привычнѣе реальнаго и конкретнаго, наука какъ бы только снисходить, дозволяя существовать отдѣльному экземпляру даннаго вида или рода во всей его бунтовщической и непослушной индивидуальности, во всякомъ случаѣ для науки индивидуальность это *accidentia*, общіе же, видовые признаки — *essentia*. Нельзя, конечно, упрекать науку за эту условность, которая проистекаетъ изъ ея „прагматическихъ“ цѣлей и ограниченности познавательныхъ силъ человѣка, заставляющей его прибѣгать къ помощи абстракціи, но слѣдуетъ въ то же время всегда бороться съ распространеніемъ этой привычки мысли и за предѣлы науки. Согласно этой привычкѣ принято думать, что непосредственно существуетъ человѣчество или человѣкъ вообще (*homo sapiens*, — тоже характерное видовое опредѣленіе естествознанія), хотя этотъ человѣкъ, между прочимъ, принадлежитъ къ извѣстной націи, говоритъ опредѣленнымъ языкомъ (до изобрѣтенія эсперанто), наконецъ, состоитъ членомъ семьи. Дѣйствительное же соотношеніе, какъ разъ противоположно такъ изображаемому. Существуетъ въ дѣйствительности конкретный человѣкъ, индивидъ, онъ родится въ опредѣленной семьѣ, въ опредѣленномъ племени, націи, при чемъ въ каждую изъ этихъ болѣе широкихъ группировокъ онъ вступаетъ лишь чрезъ посредство своей непосредственной конкретности, не уничтожая ея, но лишь въ извѣстномъ смыслѣ переростая. Абстрактныхъ, космополитическихъ всечеловѣ-

ковъ, изъ которыхъ состоитъ абстрактное же всечеловѣчество вообще не существуетъ; въ дѣйствительности оно состоитъ изъ націй, а націи состояются изъ племень и изъ семей. Стоитъ только переложить абстрактный языкъ науки на конкретный языкъ дѣйствительности, какъ вся проблема о соотношеніи общечеловѣческаго и національнаго или индивидуальнаго получаетъ полную перестановку, и проблематичнымъ становится уже не существованіе національнаго рядомъ съ общечеловѣческимъ, какъ прежде, но, наоборотъ, возможность общечеловѣческаго въ національномъ, всеобщаго въ конкретномъ.

Итакъ, дѣйствительность конкретна, и эта конкретность ея и переживается въ опытѣ. Въ немъ, если мы не будемъ произвольно суживать его и закрывать глаза на его показанія, мы находимъ и такія изначальныя чувства, какъ отцовство, сыновство, національность. Это именно, прежде всего, чувства или, если угодно, инстинкты, и лишь въ моментѣ рефлексіи они сознаются какъ идеи. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, не сознаниемъ порождается бытіе или инстинктъ, но бытіемъ порождается сознание. Национальности нельзя выдумать или создать сознательной, рефлектирующей идеологіей, она существуетъ раньше нея какъ ея основа. Можно искать различныхъ объясненій генезиса этого чувства, напр., господствующая эволюціонная доктрина стремится разрѣшить вопросъ допущеніемъ нечувствительныхъ, безконечно малыхъ измѣненій, приспособленій, которыя, удерживаясь „наслѣдственностью“, и создаютъ потомъ объясняемое явленіе. Этого типа объясненіемъ совершенно уничтожается, растворяется сущность вопроса въ эволюціи. Какъ бы мы ни изъясняли эволюціонно генезисъ челоуѣка, все-таки остается неопровержимымъ, что *люди рождаются*, т.-е., что существуетъ какой-то неизслѣдимый научно *transcensus*, за которымъ внезапно получается новая индивидуальность, новый челоуѣкъ. Стирая всѣми силами эту роковую грань, эволюція думаетъ разрѣшить вопросъ его упраздненіемъ. Подобнымъ же образомъ и національности, хотя онѣ

исторически возникаютъ изъ сложныхъ этнографическихъ смѣшеній, но въ то же время остается вѣрнымъ и то, что *національности рождаются*, т.-е., что существуетъ историческая грань, за которою этнографическая смѣсь превращается въ націю съ ея особымъ бытіемъ, самосознаніемъ, инстинктомъ, и эта нація затѣмъ ведетъ самостоятельную жизнь, борется, отстаивая свое существованіе и самобытность. И весь логическій фокусъ теоріи „происхожденія человѣка отъ обезьяны“ въ ея грубой формѣ только и сводится къ молчаливому уничтоженію именно этой предѣльной грани, которая человѣка отъ обезьяны раздѣляетъ, такъ что не дается объясненія происхожденія человѣка отъ обезьяны, но происходитъ лишь уничтоженіе ихъ различія, подставляемое въ качествѣ такого объясненія.

Итакъ, національность опознается въ интуитивномъ переживаніи дѣйствительности или въ мистическомъ опытѣ, въ которомъ обнаруживается нуменальное бытіе, какъ сущее, лежащее въ основѣ своей феноменологіи. Но эта послѣдняя не содержитъ самаго этого сущаго, а только обнаруживаетъ, выявляетъ его. Національный духъ не исчерпывается никакими своими обнаруженіями, не сливается съ ними, не окостенѣваетъ въ нихъ. Ни къ одному изъ нихъ, какъ бы ни было оно цѣнно, нельзя окончательно приурочить національный духъ, начало живое и творческое. Въ этомъ лежитъ осужденіе безкрылаго, исключительно консервативнаго отношенія къ національности, ибо въ немъ фактически живое мыслится мертвымъ или омертвѣвшимъ, но въ этомъ же заключается и осужденіе легкомысленнаго и непочтительнаго отношенія къ прошлому, ибо въ немъ исторически выражается та же духовная субстанція.

Нуменальное опознается нами въ мистическомъ опытѣ какъ сущее, но познается оно нами лишь въ своей феноменологіи. Познавать самихъ себя въ національномъ смыслѣ мы можемъ не заглядываясь себѣ за пазуху или разсматриваніемъ себя въ лупу, но изученіемъ національнаго творчества, объективированнаго въ отдѣльныхъ его про-

дуктахъ. Это изученіе индуктивно, а не интуитивно, хотя безъ этой первоначальной интуиціи оно было бы слѣпо. Сдѣлать его зрячимъ можетъ только сильное непосредственное чувство. Вотъ почему въ эпохи возбужденнаго, обостреннаго національнаго самосознанія открываются глаза и на національную феноменологію, изучается народный языкъ, лирика, эпосъ, искусство, обычаи и т. д., и все то, что не замѣчалось или не различалось дремлющимъ національнымъ самосознаніемъ, оживаетъ, становится красочнымъ и колоритнымъ. Самый поворотъ вниманія въ эту сторону, его изощреніе, пробужденіе любви къ родному есть уже заслуга передъ національнымъ самосознаніемъ, ибо на этомъ оно воспитывается. Инстинктъ переходитъ въ сознаніе, а сознаніе становится самопознаніемъ. А отсюда можетъ родиться и новое національное творчество. Конечно, нельзя быть національнымъ назаказъ или преднамѣренно, ибо въ основѣ своей національность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный инстинктъ, а все инстинктивное не преднамѣренно и въ этомъ смыслѣ наивно (потому такъ приторны и неприятны всякія преднамѣренныя потуги къ національничанью), но національное сознаніе и чувство можетъ извѣстнымъ образомъ воспитываться, конечно, также, какъ и извращаться.

Инстинктъ національности, изъ слѣпого становясь зрячимъ, переходя въ сознаніе, переживается какъ нѣкоторое глубинное, мистическое влеченіе къ своему народу, какъ любовь; не въ скудномъ, моралистическомъ пониманіи рационалистической этики (какъ, напр., у Толстого), но въ мистическомъ смыслѣ, какъ нѣкоторый родъ эроса, рождающаго крылья души, какъ нахожденіе себя въ единствѣ съ другими, переживаніе соборности, реальный выходъ изъ себя, особый *transcensus*. Конечно, это натуральное единство или соборность принципиально отлично отъ единой, истинно каѳолической соборности въ царствѣ благодатномъ, Церкви, и, насколько всякая такая натуральная соборность (народъ, классъ, человѣчество, государство) ставитъ себя

на мѣсто этой католической соборности, она становится лжесоборностью, во имя низшаго и стихійнаго отрицая высшее и благодатное. Въ порядкѣ соборности также существуетъ нѣкоторый іерархизмъ, послѣдовательность ступеней котораго безнаказанно не можетъ быть нарушаема. Но уже всякое преодоленіе своего индивидуалистическаго отъединенія отъ цѣлаго, своего естественнаго „протестантизма“, всякое чувство соборности человѣкъ переживаетъ какъ нѣкоторый эротическій пагосъ, какъ любовь, которая даетъ любящему особое ясновидѣніе относительно любимаго. Чѣмъ крѣпче любовь, тѣмъ крѣпче и вѣра: одно на другое опирается и одно другое поддерживаетъ. Не изъ разсужденій рождаются наши основныя и наиболѣе глубокія чувства, они возникаютъ прежде разсужденій изъ темной глубины нашей личности. Потому и доказательства имѣютъ здѣсь второстепенное значеніе. Въ нихъ стремится осознать себя, полнѣе раскрыться почувствованная любовь, но ошибочно было бы думать, что изъ-за нихъ она рождается ¹⁾.

Такимъ образомъ зарождается и крѣпнетъ идея національнаго призванія. Национальный мессіанизмъ, помимо всякаго опредѣленнаго содержанія, въ него влагаемаго, есть, прежде всего, чисто формальная категорія, въ которую неизбѣжно отливается національное самосознаніе, любовь къ своему народу и вѣра въ него. Содержаніе это, вмѣстѣ съ славянофилами, можно видѣть въ церковнорелигіозной

¹⁾ „Кто дѣйствительно любить, вѣрить, не можетъ не вѣрить, что любимый человѣкъ обладаетъ въ какомъ бы то ни было отношеніи исключительными достоинствами, представляетъ собой индивидуальную и въ таковомъ качествѣ незамѣнимую цѣнность. Мало того, онъ *видитъ* эти достоинства, онъ *чувствуетъ* эту цѣнность. Это не значитъ, чтобы любимому лицу приписывались всевозможныя совершенства и полное отсутствіе недостатковъ, нѣтъ, но въ немъ усматривается нѣчто и такое, чего нѣтъ ни у кого въ мірѣ. И то, что происходитъ въ индивидуальной любви, бываетъ и съ любовью къ родинѣ, изъ которой и рождается вѣра въ національное призваніе“. (Такъ писалъ я въ очеркѣ „Душевная драма Герцена“, напечатанномъ въ „Вопр. Философ. и Психол.“ 1902, IV—V, перепечатанномъ въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“, Спб. 1903 и изданномъ отдѣльно. Кіевъ, 1905, стр. 34).

миссіи—въ явленіи міру „русскаго Христа“, можно, вмѣстѣ съ Герценомъ и народничествомъ, видѣть его въ социалистическихъ наклонностяхъ народа, можно, наконецъ, вмѣстѣ съ революціонерами послѣднихъ лѣтъ, видѣть его въ особенной „апокалиптической“, русской революціонности, благодаря которой мы совершимъ социальную революцію впередъ Европы,—эти противоположныя или различныя содержанія имѣютъ формальное сходство, суть разныя выраженія національной миссіи. И этотъ мессіаниззмъ появляется во всѣ эпохи и у всѣхъ народовъ въ пору ихъ національнаго подъема; это общая форма сознанія національной индивидуальности.

Національный духъ стихійно выражается въ разныхъ сторонахъ національнаго творчества, но не отвергается ни въ какой изъ нихъ въ особенности, какъ на это справедливо указывается. Но совершенно ошибочно однако отсюда дѣлается иногда еще дальнѣйшее заключеніе, что и не должно стремиться къ его осознанію. Стремленіе найти логосъ національнаго чувства понять и привести къ возможной отчетливости идеаль національнаго призванія неистребимо коренится въ самомъ этомъ чувствѣ, которое, какъ и всякое глубокое чувство, не довольствуется инстинктивнымъ самосознаніемъ, но ищетъ своего логоса. Пусть всѣ попытки его опредѣленія относительны и измѣняются въ исторіи, это нисколько не есть возраженіе противъ ихъ правомѣрности. Работа національнаго самосознанія идетъ безостановочно вмѣстѣ съ историческимъ ростомъ націи, при чемъ въ этомъ своемъ ростѣ она дѣлаетъ все новыя попытки самоопредѣленія. Здѣсь происходитъ нѣчто подобное тому, что мы наблюдаемъ при ростѣ личнаго самосознанія ¹⁾.

¹⁾ Для П. Н. Милюкова достаточно констатировать, что старыя попытки русскаго національнаго самосознанія рушились (конечно, это также ничѣмъ не доказано), чтобы вывести отсюда, что національное сознаніе въ Россіи начинается чуть ли не съ интеллигенціи новѣйшей формаціи того разсудочно-просвѣтительскаго типа, яркимъ представителемъ котораго является самъ П. Н. Милюковъ. (Ср. сборникъ «Интеллигенція въ Россіи», статья П. Н. Милюкова, § VI «Безнаціональность интеллигенціи»).

Это самоопредѣленіе бываетъ органически связано со всѣмъ религіозно-философскимъ міровоззрѣніемъ и представляетъ собой одно изъ его частныхъ приложений. Потому при общемъ различіи міровоззрѣній, обусловливающимъ разность воспріятій и оцѣнокъ, никоимъ образомъ не можетъ получиться одинаковая національная идеологія. Такъ, напр., у религіознаго мыслителя типа Соловьева, Хомякова, Достоевскаго, конечно, не можетъ быть одинаковой философіи русской исторіи какъ у рационалистическаго, безрелигіознаго интеллигента, и то, что для одного представляется пережитой абераціей ума, для другого какъ разъ явится наиболѣе цѣннымъ. Поэтому, при всей стихійности національнаго чувства, едва ли можетъ быть одинаковая философія націи, но въ то же время, едва ли можно только поэтому воздерживаться отъ такой философіи.

Идеаль національнаго мессіанизма требуетъ своего выраженія въ нѣкоторой идеальной проэкции, въ то же время неизбѣжно становится и нормой для суда надъ дѣйствительностью. Народность представляетъ собой идеальную цѣнность не какъ этнографическій матеріалъ, не своей внѣшней оболочкой—плохо для національнаго самосознанія, если только къ этому и сводится оно,—но какъ носительница идеальнаго признанія высшей миссіи. Потому чистѣйшее выраженіе духа народности представляютъ собой его „герои“ (въ Карлейлевскомъ смыслѣ) или „святые“ (въ религіозномъ смыслѣ). Вотъ почему каждый живой народъ имѣетъ и чтитъ, какъ умѣетъ, своихъ святыхъ и своихъ героев. Они тѣ праведники, ради которыхъ существуетъ сырой матеріалъ этнографической массы, въ нихъ осуществляется миссія народа. Они самый прекрасный и нѣжный цвѣтокъ, расцвѣтающій на вѣтвяхъ дерева, которое имѣетъ толстый и грубый стволъ и глубоко уходящіе въ землю корни. Эта мысль, что самое существованіе народа оправдывается лишь его праведностью, вѣрностью своему призванію и своему служенію, получила свое классическое выраженіе у еврейскихъ пророковъ; это противопоставленіе всего народа, какъ

этнографическаго матеріала и „святого остатка“ „святого Израиля“, ради котораго Богъ избралъ этотъ народъ, получаетъ у нихъ исключительно трагическій характеръ. Все пониманіе внѣшней исторіи еврейства, его трагическихъ судьбъ, концентрируется въ этомъ противопоставленіи массы народа, измѣнившаго своему призванію, и „святого остатка“, для котораго сохраняютъ силу непреложныя обѣтованія. Высокимъ призваніемъ своимъ не только возвышается народъ, но имъ онъ и судится. Національная вѣра находится въ трагическомъ конфликтѣ съ печальной дѣйствительностью; она колеблется, порою какъ будто гаснетъ, потомъ опять возрождается подъ волнами разныхъ впечатлѣній. Такому огненному испытанію подвергается теперь и наша національная вѣра въ „святую Русь“, въ тотъ „святой остатокъ“, ради котораго—въ высшемъ смыслѣ—только и существуетъ „Россія“. Національная вѣра, какъ это показали на своемъ примѣрѣ іудейскіе пророки, не только не уполномочиваетъ къ самодовольству и самовосхваленію, но она обязываетъ быть требовательнымъ, неумолимымъ, жесткимъ, она понуждаетъ къ самобичеванію и самообличенію. Тѣ, сердце которыхъ истекало кровью отъ боли за родину, были въ то же время ея нелицемѣрными обличителями. Но только страждущая любовь даетъ право на это національное самозаушеніе, тамъ же, гдѣ ея нѣтъ, гдѣ она не ощущается, поношеніе родины, издѣвательство надъ матерью, проистекающее изъ легкомыслія или духовнаго оппортунизма, вызываетъ чувство отвращенія и негодованія. Національный мессіаниззмъ есть поэтому жгучее чувство, всегда колеблющееся между надеждой и отчаяніемъ, полное страха, тревоги, отвѣтственности. Онъ не только не закрываетъ неприглядной дѣйствительности, стоящей въ такомъ противорѣчій съ высокой миссіей, но ее сильнѣе подчеркиваетъ. „О, недостойная избранья, ты избрана“,—вырвалось однажды у Хомякова. И это чувство недостойнства въ избраніи, которое все-таки остается неотмѣннымъ для вѣрующаго сердца, наполняетъ душу смятеніемъ, страхомъ, ее волнуетъ и терзаетъ.

Въ національномъ чувствѣ есть поэтому страшная и всегда подстерегающая опасность измѣнить ради него каеолоичности, всечеловѣчности, такъ же какъ національной церкви легко отъединиться отъ церкви вселенской, „единой, соборной и апостольской“. Национальность есть хотя и органическая, но не высшая форма человѣческаго единенія, ибо она не только соединяетъ, но и разъединяетъ. И національный мессіаниззмъ, особенно въ годину историческаго благополучія, слишкомъ легко переходитъ въ національную исключительность, т.-е. въ то, что зовется обыкновенно націонализмомъ. Классическій примѣръ такого націонализма даетъ намъ та же исторія еврейства; но его можно наблюдать и повсемѣстно.

Национальное чувство поэтому нужно всегда держать въ уздѣ, подвергать аскетическому регулированію и никогда не отдаваться ему безраздѣльно. Идея избранія слишкомъ легко вырождается въ сознаніе особой привилегированности, между тѣмъ какъ она должна родить обостренное чувство отвѣтственности и усугублять требовательность къ себѣ. При правильномъ развитіи національнаго чувства имъ должно породиться историческое смиреніе, несмотря на вѣру въ свое призваніе, такъ же точно, какъ высота христіанскаго идеала и возвышенность обѣтованій не надмѣваетъ, но смиряетъ ихъ подлинныхъ носителей. Однимъ словомъ, національный аскетизмъ долженъ полагать границу національному мессіанизму, иначе превращающемуся въ каррикатурный отталкивающій націонализмъ.

II.

Однако, идя далѣе и въ этомъ направленіи, мы наталкиваемся на своеобразную трудность. Дѣло въ томъ, что національность не только необходимо смирять въ себѣ, но въ то же время ее надо и защищать, ибо въ этомъ мірѣ все развивается въ противоборствѣ. И насколько предосудителенъ націонализмъ, настолько же обязателенъ патриотизмъ.

Націи не существуютъ безъ историческаго покровя, или

облегающей ихъ скорлупы. Эта скорлупа есть государство. Конечно, есть націи, не имѣющія своего государства; нація въ этомъ смыслѣ первичнѣе государства. Именно она родитъ государство, какъ необходимую для себя оболочку. Національный духъ ищетъ своего воплощенія въ государствѣ, согласно красивому выраженію Лассаля въ рѣчи о Фихте (употребленному въ примѣненіи къ германскому народу). Въ высшей степени знаменателенъ тотъ фактъ, что государства создаются не договоромъ космополитическихъ общечеловѣковъ и не классовыми или групповыми интересами, но самоутверждающимися національностями, ищущими самостоятельнаго историческаго бытія. *Государства національны* въ своемъ происхожденіи и въ своемъ ядрѣ,—вотъ фактъ, на которомъ неизбѣжно останавливается мысль. Даже тѣ государства, которыя въ своемъ окончательномъ видѣ состоятъ изъ многихъ племенъ и народностей, возникли въ результатъ государствообразующей дѣятельности одного народа, который и является въ этомъ смыслѣ „господствующимъ“ или державнымъ. Можно идти какъ угодно далеко въ признаніи политическаго равенства разныхъ націй,—ихъ исторической равноцѣнности въ государствѣ это все же не установитъ. Въ этомъ смыслѣ Россія, конечно, остается и останется *русскимъ* государствомъ при всей своей многоплеменности даже при проведеніи самаго широкаго національнаго равноправія. Совмѣстное существованіе многихъ націй подъ одной государственной кровлей создаетъ между ними не только отношенія солидарности, но и соревнованія, борьбы. Въ этой борьбѣ напрягается чувство національности, и оно, конечно, всегда угрожаетъ перейти въ націонализмъ, хотя внѣшнія проявленія послѣдняго могутъ весьма различаться въ разныя эпохи исторіи. Нравственное сознаніе современнаго человѣка все менѣе мирится съ угнетеніемъ болѣе слабыхъ національностей господствующею; въ этомъ оно видитъ прежде всего униженіе для этой послѣдней и вопіющую несправедливость. Однако, рядомъ съ этими политическими отношеніями существуютъ

еще и нравственныя отношенія между національностями, и эти отношенія не всегда распредѣляются въ соотвѣтствіи политическимъ. Вслѣдствіе рационалистическаго космополитизма нашей интеллигенціи, задающей тонъ въ печати и общественномъ мнѣніи, у насъ какъ-то получилось такое положеніе вещей, что русская національность въ силу своей одіозной политической привилегированности въ общественномъ сознаніи оказывается подъ нѣкоторымъ моральнымъ бойкотомъ; всякое обнаруженіе русскаго національнаго самосознанія встрѣчается недоувѣрчивостью и враждебностью, и этотъ бойкотъ или самобойкотъ русскаго самосознанія въ русскомъ обществѣ отражаетъ его духовную слабость. Вся ненормальность этого положенія, которая достаточно чувствуется изъ непосредственнаго повседнежнаго опыта, ярко обнаруживается при самомъ даже деликатномъ прикосновеніи къ этому вопросу, какъ это случилось, напр., въ характерномъ эпизодѣ съ полемикой о „національномъ лицѣ“. Достаточно было П. Б. Струве высказать ту простую мысль, что русскіе суть русскіе и имѣютъ право и обязанность чувствовать себя русскими, такъ же какъ евреи чувствуютъ себя евреями, чтобы по поводу этого признанія элементарнаго духовнаго равноправія націй поднялась газетная буря ¹⁾.

Ростъ индивидуализма, повидимому, приноситъ съ собой обостреніе и національнаго чувства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его дифференціацію. Рядомъ съ общенароднымъ или общегосударственнымъ самосознаніемъ развивается мѣстный, племенной патриотизмъ, коверъ національностей становится все пестрѣе и многоцвѣтнѣе, а борьба ихъ принимаетъ болѣе сложный, притомъ не только политическій, но и культурный характеръ. Во всякомъ случаѣ будущимъ государство-

¹⁾ Между тѣмъ именно еврейскій вопросъ, въ которомъ проблема русскаго національнаго самосознанія ставится въ чрезвычайно остромъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и замаскированномъ видѣ, требуетъ особенно искренняго обсуждения. Отъ этого обсуждения могли бы выиграть внутреннія взаимныя отношенія той, по крайней мѣрѣ, части русской и еврейской интеллигенціи, которая ищетъ правдиваго и ничѣмъ не замаскированнаго самоопредѣленія.

вѣдамъ предстоитъ еще много поработать для удовлетворительнаго разрѣшенія политической стороны этихъ вопросовъ, о чемъ съ прозорливостью думаль еще въ прошломъ вѣкѣ нашъ замѣчательный политическій мыслитель Драгомановъ ¹⁾).

При всей борьбѣ и соревнованіи національностей въ предѣлахъ одного государства, это послѣднее все же является общимъ ихъ домомъ, и сознаніе этой общности тѣмъ выше, чѣмъ больше ихъ политическая самостоятельность. Такимъ образомъ изъ отдѣльныхъ проявленій національнаго патріотизма образуется общегосударственный патріотизмъ. Государство или власть содержитъ въ себѣ самостоятельное мистическое начало, власть *есть*, какъ воля къ власти и способность къ повиновенію въ человѣкѣ. Эмпирическимъ государствомъ не вызывается къ жизни, а только выявляется это сверхъ-эмпирическое начало власти, какъ Божьяго установленія, по опредѣленію ап. Павла. Потому было бы поверхностно и антиисторично разсматривать государство какъ средство, кѣмъ-либо изобрѣтенное и созданное для опредѣленной цѣли по общественному договору, какъ это казалось раціоналистамъ XVIII вѣка. Государство есть въ насъ и потому только существуетъ внѣ насъ, иначе, безъ этого предположенія, существованіе власти вообще было бы совершенно непостижимымъ чудомъ ²⁾, и государство было бы всегда побѣждаемо анархіей, или, точнѣе, изъ анархіи никогда не родилось бы государства. Но это не мѣшаетъ однако тому, что въ іерархіи цѣнностей государство стоитъ ниже націи, служить для нея органомъ или средствомъ.

Хотя и не существуетъ жизни внѣгосударственной, однако самостоятельное національное государство не есть единственно возможная форма существованія націи, какъ это слишкомъ убѣдительно показываетъ исторія еврейскаго на-

¹⁾ См. Собраніе сочиненій М. И. Драгоманова, т. I, и вступительный очеркъ Б. А. Кистяковскаго, превосходно ориентирующий въ идеяхъ Драгоманова.

²⁾ Ср. на эту тему вдумчивый очеркъ С. Л. Франка. „Проблема власти“ въ сборникѣ „Философія и жизнь“. Спб. 1910.

рода (а въ новѣйшее время и польскаго). Но самостоятельное государство представляетъ собой огромнѣйшую національную цѣнность, а потому патриотизмъ распространяется неизбежно и на государство, на политическое тѣло народа. Русское государство дорого мнѣ не какъ *государство*, или извѣстная опредѣленная форма организациі правового порядка вообще (мы знаемъ, какъ велики его несовершенства въ этомъ отношеніи), но какъ *русское* государство, въ которомъ моя народность имѣетъ свой собственный домъ. И насколько въ немъ могутъ чувствовать себя дома и другія народности, стоящія подъ русской державой, и насколько онѣ исторически связаны съ русскою, это же чувство раздѣляется и ими, хотя и въ разной степени. Это чувство не остается платоническимъ, оно выражается въ заботѣ о государствѣ, о его внѣшней безопасности и мощи, о внутреннемъ благосостояніи. Потому во время внѣшней войны съ такою силою вспыхиваетъ патриотическое чувство, и отсутствіе его можно объяснить или дефектами гражданственности, или же преобладаніемъ разныхъ рационалистическихъ настроеній надъ инстинктами. Патриотическій же характеръ усваивается при нормальныхъ условіяхъ и освободительному движенію съ программой внутреннихъ реформъ. Съ здоровой и крѣпкой государственностью тѣсно связано и народное хозяйство, которое развивается лишь въ національно-государственной организациі, хотя и перерастаетъ со временемъ эту форму. Нельзя не желать своей странѣ, чтобы она успѣшно развивалась экономически (нужно ли это еще особо доказывать!) и крѣпла политически, чтобы національно-государственное тѣло было здорово и сильно. А это обозначаетъ цѣлую государственно-экономическую программу здороваго національнаго эгоизма, какъ это слѣдуетъ прямо и не лукавя сказать. Ибо, если вдуматься въ характеръ современной политической и экономической борьбы, въ ея историческое развитіе, начиная отъ эпохи меркантилизма, этого наивнаго, а вмѣстѣ и классическаго выраженія національнаго эгоизма, и кончая современнымъ имперіализмомъ,

то нельзя не видѣть здѣсь напряженной міровой борьбы, въ которой отстающій или слабый неизбежно падаетъ и выбивается изъ строя. Поэтому національный эгоизмъ, чувство національно-государственнаго самосохраненія (такъ же какъ, если взять болѣе узкую сферу, забота о благосостояннн своей семьи) неизбежно становится руководящей нормой политики, политической добродѣтелью. Ибо на насъ лежать и обязанности, и отвѣтственность какъ передъ своими близкими, такъ и передъ своими потомками.

Но и здѣсь насъ подстерегаетъ конфликтъ высшихъ и низшихъ нормъ. Ибо въ заботѣ о національномъ тѣлѣ, въ служеніи національному эгоизму слишкомъ легко перейти границу, и тогда политика становится просто международнымъ разбоемъ, а сама побѣждающая нація вырождается въ хищника. Слѣдовательно, и здѣсь необходимъ коррективъ, и здѣсь національное самоограниченіе, аскетизмъ національности долженъ быть всегда насторожѣ. Но и помимо этихъ конфликтовъ, сама по себѣ задача созданія или поддержанія государственнаго могущества и экономической мощи хотя и бесконечно важна, но не есть все-таки первая. Не ради того, чтобы жирѣть и собирать жиръ, угрожая бронированнымъ кулакомъ всякому сопернику, существуетъ национальность въ исторіи. Если здоровье есть благо и забота о немъ необходима, то нельзя вѣдь заботу о сохраненіи здоровья сдѣлать высшей или единственной нормой поведенія. И если подобныя цѣли становятся господствующими, происходитъ нравственное, а затѣмъ и государственное вырожденіе. При этомъ идеальныя цѣли уходятъ вдаль, а совсѣмъ неидеальныя ихъ заслоняютъ въ сознаніи. Конфликтъ духа и „плоти“ воспроизводится и здѣсь въ національно-государственномъ масштабѣ.

Рядомъ съ національнымъ и государственнымъ единеніемъ людей стоитъ еще экономическая ихъ группировка, основанная на „классовыхъ“ интересахъ. Существуетъ распространенное мнѣніе, ставящее выше націи классы. „Пролетаріи не имѣютъ отечества“, „пролетаріи всѣхъ странъ,

соединяйтесь“, — кому не знакомы въ наши дни эти лозунги. Нельзя уменьшать силы классовой солидарности и объединяющаго дѣйствія общихъ экономическихъ интересовъ и борьбы на этой почвѣ. И однако при всемъ томъ національность сильнѣе классоваго чувства, и въ дѣйствительности, несмотря на всю пролетарскую идеологию, рабочіе все-таки интимнѣе связаны съ своими предпринимателями соплеменниками нежели съ чужеземными пролетаріями, какъ это и сознается въ случаѣ международнаго конфликта. Не говоря уже о томъ, что и экономическая жизнь протекаетъ въ рамкахъ національнаго государства (указаніе этой связи составляетъ безсмертную заслугу Фр. Листа), но и самые классы существуютъ *внутри* націи, не разсѣкая ея на части. Послѣднее если и возможно, то лишь какъ случай патологической. Экономическія группировки коренятся въ измѣнчивыхъ внѣшнихъ условіяхъ жизни, въ исторической эмпири; національность же нумеральна, корни ея заложены глубже даннаго эмпирическаго фундамента. Люди не рождаются, но дѣлаются пролетаріями или капиталистами; они могутъ перемѣщаться на соціальной лѣстницѣ, сынами же даннаго народа люди рождаются, но не дѣлаются. Существуетъ національная культура, національное творчество, національный языкъ, но міръ не видѣлъ еще классовой культуры. Нервы національной солидарности проникаютъ черезъ броню классоваго отъединенія. Если это не сознается при обычныхъ условіяхъ жизни, то лишь по той же самой причинѣ, по которой низкій пригорокъ можетъ заслонять на близкомъ разстояніи высокую гору, но она становится видна, стоитъ отступить отъ него на нѣсколько шаговъ. Классъ есть внѣшнее отношеніе людей, которое можетъ породить общую тактику, опредѣлять поведеніе, въ соотвѣтствіи нормъ классоваго интереса, но оно не соединяетъ людей изнутри, какъ семья или какъ народность. Между индивидомъ и человечествомъ стоитъ только нація, и мы участвуемъ въ общекультурной работѣ человечества, какъ члены націи ¹⁾.

¹⁾ Ср. объ этомъ мѣткія сужденія Н. А. Бердяева въ предисловіи къ его книгѣ „Духовный кризисъ интеллигенціи“. Спб. 1910.

III.

Национальность проявляется въ культурномъ творествѣ. Культуры не слѣдуетъ, конечно, отождествлять съ новѣйшей образованностью, ибо культурное творчество изначальнѣе и древнѣе ея. Самое могучее орудіе культуры, въ которомъ отпечатлѣвается душа національности, есть *языкъ* (не даромъ по-славянски языкъ прямо и обозначаетъ народъ, и не напрасно Фихте въ „Рѣчахъ къ нѣмецкому народу“ чистоту и первоначальность языка считаетъ основнымъ признакомъ національности). Въ языкѣ мы имѣемъ неисчерпаемую сокровищницу возможностей культуры, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отраженіе, и созданіе души народной. Вотъ почему, любя свой народъ, нельзя не любить, прежде всего, свой языкъ. Вотъ почему, при всемъ своемъ скептицизмѣ и западничествѣ, такой мастеръ русскаго языка, какъ Тургеневъ, столь ясно сознавалъ, что „великій русскій языкъ можетъ быть данъ лишь великому народу“. Столь же національна, какъ языкъ, на раннихъ ступеняхъ исторіи оказывается народная вѣра, что отражается и въ народномъ словоупотребленіи: христіане или православные какъ синонимъ русскіихъ. Въ-христіанскія, натуральныя религіи зарождаются въ темной глубинѣ религіознаго инстинкта исключительно какъ національныя. Онѣ выражаютъ собой религіозное самосознаніе цѣлаго народа. Национальный характеръ религій есть, конечно, нѣчто общеизвѣстное, и тѣмъ не менѣе, думается намъ, эта связь религіи и національности все же еще недостаточно оцѣнивается. Явленія религіознаго синкретизма и предполагаемой миграціи религіозныхъ вѣрованій, съ такимъ увлеченіемъ и даже азартомъ отыскиваемая современной наукой, отнюдь не отрицаютъ этого факта, скорѣе даже можно сказать по поводу ихъ, что исключенія лишь подтверждаютъ общее правило. Кромѣ того, даже и несомнѣнныя, а не предполагаемыя только явленія религіознаго синкретизма предполагаютъ вовсе не механическое заимствованіе заграничной новинки, но нѣкоторую ассимиляцію, процессъ органической,

чего не принимаютъ во вниманіе въ достаточной мѣрѣ современные историки. Съ точки зрѣнія того реалистическаго пониманія націи, котораго мы придерживаемся, эти національныя религіи представляютъ собой ступени естественнаго откровенія, касанія міра божественнаго, лучи котораго преломляются черезъ призму національной души и ея своеобразныхъ воспріятій. И богословіе этихъ религій, или ихъ миѳологія является символическимъ выраженіемъ этихъ своеобразныхъ переживаній и откровеній. Конечно, если видѣть въ немъ только миѳологемы или басни, тогда явленія религіознаго синкретизма получаютъ очень простое объясненіе: оно сводится почти къ констатированію литературныхъ заимствованій и вліяній. Если же отказаться отъ этого совершенно ненаучнаго и вмѣстѣ нерелигіознаго пониманія природы естественныхъ (или „языческихъ“) религій и видѣть въ нихъ прежде всего извѣстный религіозный опытъ и систематизацію этихъ переживаній, тогда проблема религіознаго синкретизма пріобрѣтаетъ совершенно иной характеръ, и на первый планъ выдвигается самостоятельный вопросъ о внутреннихъ условіяхъ этого усвоенія или ассимиляціи одной религіей элементовъ другой. Есть одна только сверхнародная, воистину каѳолическая религія—Воплощеннаго Слова, она и обращается поэтому ко „всѣмъ языкамъ“. Она содержитъ откровеніе абсолютной истины и потому свободна отъ національной ограниченности. Однако и она, будучи сверхнародна по своему содержанію, остается не безнародна по способу усвоенія. Она обращается къ личности, къ какой бы націи она ни принадлежала, съ одной и той же благой вѣстью, она создаетъ этимъ сверхнаціональнаго общечеловѣка. Но человѣкъ этотъ остается живой, конкретной личностью, облеченной въ національно-историческую плоть и кровь. Единое благовѣстіе каждый слышитъ по-своему въ переводѣ на языкъ своей національной души и отзывается на него также по-своему. Вселенская проповѣдь Евангелія не дѣлаетъ человѣка абстракт-

нымъ, обезличеннымъ существомъ; душа каждаго по-своему вибрируетъ въ отвѣтъ на зовъ Воскресшаго. Поэтому мы и наблюдаемъ въ исторіи, что христіанство воспринимается и осуществляется въ жизни тоже національно: устанавливается—и очень рано—особый національный характеръ помѣстныхъ церквей, и это различіе приводитъ въ послѣдствіи къ великому расколу между восточной и западной церковью. Мы отнюдь не хотимъ вѣроисповѣдныхъ разногласій (въ особенности въ такихъ основныхъ противорѣчіяхъ, какъ между церковнымъ христіанствомъ и протестантизмомъ) сводить всецѣло къ различію національныхъ типовъ, тѣмъ болѣе, что различныя вѣроисповѣданія можно, хотя, правда, лишь въ видѣ исключенія, наблюдать въ предѣлахъ и одного народа (нѣмцы). Но несомнѣнно, что они все-же находятся въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи національнымъ характерамъ. Даже въ предѣлахъ одного и того же вѣроисповѣданія чувствуются эти національныя черты. Поэтому славянофильское выраженіе „русскій Христосъ“ можно понимать между прочимъ, и въ смыслѣ констатированія того факта, что разныя народности, какъ реально, различныя между собою, каждая по-своему воспринимаетъ Христа и измѣняется отъ этого принятія. Въ этомъ смыслѣ можно говорить (вполнѣ серьезно и безъ тѣни всякаго кощунства) не только о русскомъ Христѣ, но и о греческомъ, объ итальянскомъ, о германскомъ, такъ же какъ и объ національныхъ святыхъ. Конечно, непосредственно, изнутри, по характеру собственнаго религіознаго опыта, намъ, русскимъ, ближе и доступнѣе именно нашъ русскій Христосъ, Христосъ преп. Серафима и преп. Сергія, нежели Христосъ Бернарда Клервоскаго или Екатерины Сиенской или даже Франциска Ассизскаго. Мы отнюдь не превращаемъ этимъ религію въ атрибутъ народности, скорѣе наоборотъ, народность становится здѣсь атрибутомъ религіозной, точнѣе, той индивидуальной формой, въ которой воспринимается вселенская истина, ея пріемникомъ.

И именно эта способность совершенно особаго воспріятія божественной полноты, выдѣленія своего особаго луча изъ божественной плеромы и есть то, что для религіознаго воззрѣнія представляется въ природѣ національности наиболѣе цѣннымъ и важнымъ. „Святая Русь“ это та сторона души русскаго народа, которою онъ воспринимаетъ Христа и Церковь и которая по отношенію ко всей народной жизни есть свѣтъ, свѣтящійся во тьмѣ.

Глубоко ошибочно то противопоставленіе, которое вообще дѣлается нерѣдко между національнымъ и общечеловѣческимъ. Общечеловѣческое можетъ имѣть двоякій характеръ—абстрактночеловѣческаго, безличнаго и внѣнаціональнаго, или конкретночеловѣческаго, индивидуальнаго и національнаго. Въ первомъ смыслѣ общечеловѣческимъ будетъ всякое техническое изобрѣтеніе, пущенное во всеобщій оборотъ, научная истина, однажды установленная и сдѣлавшаяся общимъ достояніемъ. И техника жизни, то, что называется внѣшной культурой, и теоретическая и прикладная наука одинаково принадлежать къ этому типу, суть безличное анонимное достояніе единого человѣчества, многорукаго Бриарея, въ своемъ коллективномъ бытіи порождающаго и развивающаго и эту „технику“, и эту „науку“. Здѣсь національность проявляется сравнительно слабо, какъ степень общей одаренности или специальныхъ способностей, и гораздо большее значеніе имѣетъ при этомъ культурный возрастъ, ступень историческаго развитія. Во второмъ смыслѣ общечеловѣческое мы получаемъ при наиболѣе полномъ выявленіи своей индивидуальности, личной или національной: когда Ницше выбрасываетъ изъ себя запекшіеся куски крови и желчи, раскрываетъ свою истерзанную душу, когда Гёте творить такое до послѣдней степени національное по языку и по духу произведеніе какъ „Фаустъ“, мы не сомнѣваемся, что это—общечеловѣческое достояніе, которое въ то же время могло родиться только изъ нѣдръ индивидуальнаго и національнаго духа.

Несомнѣнно, что на языкѣ эсперанто никогда не будетъ написанъ ни Фаустъ, ни ему подобное произведеніе. Замѣна конкретнаго *homo* абстрактнымъ гомункуломъ, къ счастью, совершается не такъ легко, и гомункулизмъ торжествуетъ преимущественно въ области внѣшней культуры, техники жизни. Все же культурное творчество, создающее духовныя цѣнности, конкретно и національно. Это положеніе можетъ считаться въ настоящее время общепризнаннымъ относительно искусства, мистическіе корни котораго для всѣхъ явно уходятъ въ матернюю землю и прямо питаются ея соками. Гораздо сложнѣе и спорнѣе обстоитъ дѣло съ той дѣятельностью человѣческаго духа, которая принадлежитъ обѣимъ областямъ, т.-е. какъ абстрактно-человѣческаго, такъ и конкретно-человѣческаго. Мы разумѣемъ философію. Безспорно есть отдѣлы или проблемы философіи, которыя совершенно отходятъ въ область науки, напр., логика, методологія, частныя проблемы теоріи познанія (однако, кромѣ основной и центральной—о природѣ знанія и объ истинѣ). Здѣсь имѣютъ значеніе только различія культурнаго возраста, и болѣе молодыя націи, естественно, становятся въ отношеніе ученичества къ старшимъ. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ, конечно, прямо признать (да, насколько мнѣ извѣстно, никѣмъ и никогда и не отрицалось), что молодой русской философіи приходится учиться у болѣе зрѣлой западной и вообще слѣдуетъ приобщиться къ движенію міровой философской мысли. (Эту простую мысль за послѣднее время начинаютъ провозглашать чуть ли не въ качествѣ цѣлой философской программы). Однако исчерпываются ли этимъ задачи философской мысли? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ неизбежно скажется то основное различіе философскихъ міровоззрѣній, — реалистическаго и идеалистическаго, о которомъ мы говорили вначалѣ. Для идеалистическаго иллюзіонизма („трансцендентализма“) задача философіи исчерпывается логической обработкой предѣльныхъ понятій опыта и проблемами теоріи познанія. Въ этомъ смыслѣ философія объявляется наукой и, конечно, она ли-

шена въ качествѣ таковой особыхъ національныхъ чертъ ¹⁾. Но философія имѣетъ и инныя, творческія задачи, сближающія ее съ религіей и искусствомъ. Она стремится къ построенію цѣлостнаго міровоззрѣнія, которое имѣетъ въ своей основѣ своеобразное міроощущеніе. Она также питается мистическими корнями бытія, и въ ея творествѣ неизбежно проявляется и качественно опредѣленная національная индивидуальность. Это скажется и въ преобладаніи излюбленныхъ проблемъ, и особыхъ способовъ къ нимъ подхода, въ особомъ направленіи философскаго интереса. Пользуясь выраженіемъ марксизма, можно сказать, что философія есть идеологія метафизическаго бытія, которымъ и опредѣляется философское сознаніе. Конечно, всѣ значительныя произведенія національной философской мысли неизбежно становятся общечеловѣческимъ достояніемъ, но это не мѣшаетъ Платону или Плотину оставаться настоящими греками, а Канту (или даже Риккерт) типичнымъ нѣмцемъ, такъ же какъ Джемсу—съ ногъ до головы американцемъ. При такомъ пониманіи задачъ философіи и ея природы вполнѣ уместно говорить и о русской философіи, хотя бы она была еще и очень молода по сравненію съ европейскою, и въ ея первыхъ шагахъ и раннихъ зачаткахъ любовно отыскивать и внутренне опознавать ея національныя черты. Это отнюдь не значитъ, что не существуетъ единой философской истины. Но она иной природы, чѣмъ научная; она не отвлеченна, но конкретна, и въ разныхъ аспектахъ можетъ быть доступна познанію. Нельзя отрицать возможности того, что это любовное сосредоточеніе вниманія на своемъ родномъ отвратить или ослабить вниманіе къ работѣ западной мысли въ ту пору, когда еще такъ необходима заморская школа, но не менѣе естественно и другое опасеніе, что ученики этой школы превратятся въ „вѣчныхъ студентовъ“, не желающихъ или

¹⁾ Съ наибольшей прямолинейностью эта точка зрѣнія недавно была выражена г. Яковенко въ статьѣ „О задачахъ философіи въ Россіи“ („Рус. Вѣд.“, 30 апр. 1910 г.).

уже неспособныхъ духовно возвращаться на родину. Сила западной культуры, очевидное старшинство ея возраста до такой степени располагають и къ внутренней передѣ ней капитуляціи, что пока приходится бороться скорѣе съ наклонностью къ этой послѣдней, нежели съ культурнымъ націонализмомъ. И потому, обращаясь мыслью къ старому спору славянофиловъ и западниковъ, мы съ невольной признательностью вспоминаемъ какъ объ особой заслугѣ славянофиловъ передъ русской культурой именно объ ихъ подвигѣ національной вѣры. Нашему поколѣнію слѣдовало бы унаслѣдовать ихъ широкое и основательное философское образованіе, но затѣмъ, чтобы, вооружившись имъ, продолжать ихъ же національнокультурную работу.

До сихъ поръ нашему обществу не удается достигнуть духовнаго равновѣсія въ своемъ національномъ самочувствіи. Попрежнему оно страдаетъ отъ рационалистическаго космополитизма своей интеллигенціи и отъ воинствующаго націонализма правящихъ сферъ и руководящихъ партій. Въ вопросахъ культуры, гдѣ пора бы проникнуться стремленіемъ къ національному самоопредѣленію и самосознанію, мы пробавляемся космополитическими или западническими настроеніями, напротивъ, въ вопросахъ государственности и политики, гдѣ давно уже пора выходить на путь свободы и равноправія народностей, мы опять вступили на путь реакціоннаго націонализма (какъ показываетъ и законопроектъ финляндскій и вся новѣйшая польская политика). Между тѣмъ путь, который повелительно указывается намъ исторіей, долженъ бы вести насъ къ подъему культурнаго патріотизма и ослабленію политическаго націонализма. Русская народность, конечно, останется и должна остаться державной въ русскомъ государствѣ, но пусть это будетъ положеніе перваго среди политически равноправныхъ и свободныхъ народностей, соединенныхъ общей государственностью, общимъ домомъ. Национализмомъ у насъ убивается патріотизмъ и косвенно поддерживается космополитизмъ, а въ этомъ послѣднемъ, въ свою очередь, находитъ свою

духовную опору воинствующій націонализмъ. Получается порочный кругъ.

Однако въ этомъ отношеніи за послѣднее время обозначается нѣкоторое улучшение. Въ образованномъ обществѣ какъ будто начинается пробуждаться національное самосознаніе. Ему приходится прокладывать себѣ дорогу среди преду-бѣжденных, воспитанныхъ нашимъ официальнымъ націонализмомъ и космополитическими или западническими предрасудками, главною же трудностью при этомъ остается — все-таки слабость нашей культурной традиціи. Но тѣмъ больше должны мы дорожить хотя и слабыми, но своими культурными ростками, ибо только искренно любя родное и стремясь быть ему вѣрными, можемъ мы плодотворно работать для созданія національной культуры и, насколько есть сила, готовить постановку высокихъ задачъ, для которыхъ, мы вѣримъ; призванъ нашъ великій народъ.

С. Булгановъ.

Беркли какъ родоначальникъ современнаго имманентизма.

Для того, чтобы поставить во *внутреннюю* связь Беркли и имманентную философію, мнѣ нужно начать нѣсколько изда-дека.

Въ своихъ „изслѣдованіяхъ о сущности человѣческой свободы“ Шеллингъ говоритъ:

„Въ новой философіи отсутствуетъ понятіе *природы*“.

Это парадоксальное положеніе таитъ въ себѣ глубокую мысль.

Если мы подойдемъ къ новой философіи съ анализомъ съ точки зрѣнія этого положенія, мы увидимъ, что основная черта всей новой философіи, въ противоположность античной и средневѣковой, заключается въ томъ, что новая философія на всемъ своемъ протяженіи и во всѣхъ своихъ представителяхъ не признаетъ *природы, какъ сущаго*. И можно сказать, весь ходъ развитія, всѣ детали и изгибы основныхъ типовъ новой европейской мысли (а также новѣйшей) *пред-рѣшаются* этимъ непризнаніемъ.

Бэконъ и Декартъ—вотъ два генія, съ особою силою воплотившіе въ себѣ основныя тенденціи новаго мышленія и блескомъ своихъ писаній какъ бы навсегда отдѣлившіе новое время отъ античности и средневѣковья. Декартъ съ несравненною силою мысли закладываетъ основы того *механическаго міросозерцанія*, которое въ продолженіе трехъ столѣтій лишь развивается и детализируется, и которое даже въ XX вѣкѣ является основнымъ и господствующимъ

типомъ научной мысли и сверхнаучныхъ построений. Бэконъ съ огромнымъ успѣхомъ и необычайной для философа славой становится теоретикомъ и пророкомъ того практическаго завоеванія природы и утилитарнаго господства надъ нею, которое дало такіе пышные плоды въ совершенно исключительномъ и единственномъ во всей исторіи человѣчества расцвѣтѣ европейской *индустріи* и побѣдномъ шествіи *матеріальной цивилизаціи* Европы по всѣмъ странамъ свѣта.

Какъ механическое міросозерцаніе Декарта, такъ боевая завоевательная философія Бэкона въ равной степени, хотя и съ разныхъ сторонъ, окончательно порываютъ съ *природой, какъ сущимъ*, т.-е. съ живой *φύσις* античности, полной органическихъ *είδος*овъ, творческихъ энтелехій, сперматическихъ логосовъ и съ неменѣе живой *natura archetypa* патристики и средневѣковья, *natura creata creans*, которая никакъ не исчерпывается тѣмъ, что въ ней открывается человѣку и ведетъ самостоятельную глубоко скрытую и таинственную жизнь.

„Наша главная цѣль,—говоритъ Бэконъ,—это *заставитъ природу служить дѣламъ и потребностямъ человека*“¹⁾ для того, чтобы человѣкъ простеръ свою власть надъ природой, которая ему *принадлежитъ* по божественному дару²⁾. Онъ понимаетъ, что, „только повинаясь природѣ, можно ея управлять“³⁾. Но это повиновеніе не сыновнее, а дипломатическое. Умственно приспособиться къ глубокимъ и сложнымъ процессамъ природы нужно лишь для того, чтобы завладѣть ея тайнами и даже не тайнами, а „секретами“⁴⁾, а завладѣвши заставить служить. Природа какъ субъектъ для Бэкона не существуетъ, она лишь объектъ, изъ котораго можно черпать много открытій, а эти открытія очень полезны, потому что увеличиваютъ господство и благосостояніе Человѣчества.

1) N. O. lib. II § 31.

2) N. O. lib. I, § 129.

3) N. O. lib. I, § 129.

4) N. O. lib. II, § 8.

Это практическое и, можно сказать, прагматическое игнорированіе природы, какъ сущаго, получаетъ теоретическое завершеніе въ механистической философіи Декарта. Если Бэкономъ природа, какъ сущее не признается фактически, то Декартъ не можетъ признать природу за сущее *принципально*. *Res cogitans* непереходимою пропастью отдѣляется отъ *res extensa*. *Res extensa*,—т.-е. весь матеріальный, природный міръ, есть чистая протяженность, лишенная всякихъ энергій и всякихъ формъ дѣятельнаго существованія. *Res extensa*—*существенно пассивна, инертна*. Но будучи таковою, она лишена всякой жизни *въ себѣ*. Не имѣя же никакой жизни въ себѣ, природа есть чистый объектъ и ни въ какомъ смыслѣ субъектомъ, т.-е. сущимъ признана быть не можетъ.

Какъ Бэконъ, такъ и Декартъ, участвуя—первый практически, второй теоретически—въ великомъ историческомъ *отрывѣ* отъ природы какъ сущаго, оставались въ полномъ и сладкомъ невѣдѣніи тѣхъ разрушительныхъ слѣдствій, которыя съ неизбежностью вытекали изъ ихъ основныхъ принциповъ. И Бэконъ, и Декартъ даже не подозрѣвали, какую колоссальную, затяжную, многовѣковую революцію, какъ въ области мысли, такъ и въ области жизни—они *начинали* своими великими трудами. И Бэконъ, и Декартъ одинаково были увѣрены, что все остается по-старому, и природа, т.-е. внѣшній міръ, продолжаетъ существовать и вѣчно будетъ существовать такъ же непоколебимо, такъ же устойчиво и такъ же неоспоримо, какъ она существовала въ ихъ сознаніи.

Въ *этомъ* они глубоко ошиблись!

Вольтеръ говоритъ: „Il y a des diables, qui ne cedent à aucun exorcisme; celui de la logique par exemple“, и какъ *ни хотѣлось* Декарту и Бэкону, чтобы все оставалось по-старому,—дьяволъ логики въ зависимости отъ основного сдвига, наиболѣе крупными глашатаями котораго были Бэконъ и Декартъ,—произвелъ въ дальнѣйшемъ развитіи философской мысли Европы цѣлый рядъ самыхъ неожиданныхъ, самыхъ парадоксальныхъ и невѣроятныхъ перемѣщеній.

Если природа не существуетъ, какъ сущее, если она пассивна, инертна въ себѣ, если она существенно-безжизненна—тогда что изъ себя представляетъ весь матеріальный міръ? Что такое та *матерія*, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ процессовъ вселенной?

Для Декарта матерія абсолютно пассивна. Но вмѣстѣ съ тѣмъ реально и абсолютно *существуетъ*. Ведомые діаволомъ логики окказіонализмъ и Мальбраншъ начинаютъ чувствовать затрудненіе. Если матерія только пассивна, тогда вся активность, вся дѣйствующая причинность всецѣло перемѣщается въ Бога и въ конечныхъ духовъ, надѣленныхъ свободною волей. Но тогда матерія только совокупность случайныхъ *поводовъ*. Тогда причинность матеріальныхъ процессовъ, какъ таковыхъ, окказіоналистична, т.-е. причинность эта въ себѣ не существуетъ и призрачна. Еще одинъ шагъ и призрачной окажется не только причинность матеріальныхъ процессовъ, но и сама *матерія*.

Матерія не существуетъ — вотъ послѣдовательный, парадоксальнѣйшій выводъ неизбежно вытекающій изъ Бэконо-Декартовскаго отрицанія природы, какъ сущаго.

Любопытно, что неизбежность этого вывода, кромѣ внутренней необходимости мысли, доказывается исторически тѣмъ, что къ нему одновременно, независимо другъ отъ друга, пришли съ двухъ сторонъ три различныхъ философа:

1. *Джонъ Норрисъ*, соединявшій традиціи платонизма съ ~~сво~~орячимъ преклоненіемъ передъ Мальбраншемъ, въ своемъ „Разсужденіи о божественной любви“ говоритъ:

„Подумайте, что за мертвая и инертная вещь матерія, насколько бѣденъ и пусть матеріальный міръ. Это *совершенная фикція*... Человѣкъ живетъ среди иллюзій и обмановъ“¹⁾.

2. *Артуръ Кольеръ* — также соединявшій увлеченіе платонизмомъ съ картезіанствомъ Мальбранша, понимая матерію, какъ чистую *внѣшность* принципиально отрицаетъ существованіе внѣшняго, т.-е. матеріальнаго міра въ своемъ трудѣ

¹⁾ Lyon. L'idealisme en Angleterre au XVIII siècle p. 183.

Clavis universalis, который носить характерный подзаголовокъ: „Новое разысканіе истины, состоящее въ доказательствѣ несуществованія и невозможности *внѣшняго міра*“¹⁾).

3. Геніальный епископъ клойнскій *Беркли*, внѣ всякой связи съ платонизмомъ и очевидно безъ всякаго воздѣйствія Мальбранша, въ силу одной лишь внутренней логики, въ цѣломъ рядѣ блестящихъ сочиненій побѣдоносно раскрываетъ всю нелѣпость того мертвого понятія матеріи, которое затвердѣло въ какой-то не философскій догматъ, какъ въ континентальномъ картезіанствѣ, такъ и въ англійскомъ эмпиризмѣ.

Громадное, исключительное мѣсто Беркли въ развитіи новой философіи заключается именно въ томъ, что онъ къ маіор Декарта и Бэкона съ необыкновенной ясностью приставимъ много своихъ глубокихъ психологическихъ и философскихъ разысканій и съ поражающей смѣлостью сдѣлалъ неизбѣжный, необходимый и въ то же время парадоксально неожиданный выводъ.

Теперь нѣсколько обрисовавъ духовную почву, на которой выросла философія Беркли, мы можемъ съ большей ясностью представить основныя черты, такъ сказать, *внутренній рельефъ* его міровоззрѣнія.

Въ Беркли поражаетъ рѣдкая оригинальность и свѣжесть мысли. Еще студентомъ Trinity college'a въ краткихъ, но рѣзкихъ чертахъ набрасываетъ онъ всѣ основныя идеи своей философіи и въ самомъ концѣ замѣтокъ пишетъ:

„Къ такимъ мыслямъ я имѣлъ неизъяснимое стремленіе *съ самаго дѣтства*“²⁾).

Всѣ его сочиненія поэтому проникнуты рѣдкимъ единствомъ замысла и внутренней связанностью.

¹⁾ Clavis universalis or a new inquiry after truth, being the demonstration of the non existence or impossibility of an external world. London 1713. Эта книга стала библиографич. рѣдкостью. Эшенбахъ даетъ переводъ въ своемъ Sammlung d. vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eigenes Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen.

²⁾ Commohplace bookbusq. Fraser'a p. 157.

Шопенгауэръ гордо сказалъ: „моя философія подобна стовратнымъ Оивамъ: въ нее можно проникнуть со всѣхъ сторонъ и черезъ каждыя ворота дойти до центра“.

Если философія Беркли не имѣетъ сотни воротъ, то, кромѣ второстепенныхъ, въ ней можно отмѣтить *три* главныхъ входа, и каждый входъ дѣйствительно ведетъ къ самому центру. Это, во-первыхъ, „новая“ теорія зрѣнія, во-вторыхъ, критика отвлеченныхъ идей, въ-третьихъ, распространеніе идеальности вторичныхъ свойствъ на первичныя.

1. Въ 1709 г., т.-е. за годъ до обнародованія своего главнаго философскаго сочиненія „Трактата о началахъ чело-вѣческаго познанія“, 24-лѣтній Беркли выпускаетъ „Новую теорію зрѣнія“. Хотя его имматеріализмъ въ общихъ чертахъ уже сложился,—изслѣдованіе вопросовъ теоріи зрѣнія онъ хотѣлъ вести чисто научно, т.-е. внѣ связи съ своимъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ. „Чтобы сдѣлать болѣе понятными принципы нашей теоріи зрѣнія, мы сочли наилучшимъ, оставить въ сторонѣ *неизвѣстныя субстанціи, внѣшнія причины, агенты или силы*, не дѣлать никакихъ заключеній о вещахъ, не составляющихъ предмета нашего наблюденія, а также не дѣлать ихъ основаніемъ для какихъ-либо выводовъ“¹⁾. Тѣмъ интереснѣе, что *духъ времени* сказался даже въ чисто-научномъ изслѣдованіи, и результаты фізіологической оптики оказались великолѣпнымъ, прочно подогнаннымъ фундаментомъ для системы абсолютнаго идеализма.

Основная мысль теоріи зрѣнія Беркли, принятая съ энтузіазмомъ и детально разработанная англійской психологіей XVIII и XIX вв., заключается въ томъ, что внѣположность матеріальнаго міра, разстояніе, величина предметовъ, положеніе ихъ въ трехмѣрномъ пространствѣ не составляютъ прямого и *первоначальнаго* объекта зрѣнія. Смѣна свѣтовыхъ впечатлѣній—вотъ что дано непосредственно глазу. О разстояніи и величинѣ предметовъ намъ говоритъ не зрѣніе, а *осязаніе*. Если бы слѣпой внезапно получилъ зрѣніе, онъ

¹⁾ The Theory of vision § 17. Grimm. Geschichte d. Erkenntnissproblems S. 212.

не могъ бы глазами различить куба отъ шара. Лишь ассоціруя свои точныя осязательныя ощущенія съ новыми неопредѣленными зрительными, онъ научился бы со временемъ и глазами воспринимать различіе одной фигуры отъ другой. Беркли позднѣе съ торжествомъ могъ сослаться на знаменитый опытъ съ слѣпорожденнымъ Числденомъ, который подтвердилъ результаты его *психологическаго анализа*.

Что же въ такомъ случаѣ представляетъ изъ себя *зрѣніе*? Все, что даетъ зрѣніе—это не что иное, какъ въ извѣстномъ порядкѣ расположенные ряды зрительныхъ *знаковъ*, которые говорятъ намъ, что сейчасъ послѣдуютъ такія-то осязательныя ощущенія. Ничего объективнаго въ *вещахъ* зрѣніе не открываетъ. *Зрительный символизмъ* имѣетъ для Беркли лишь практическое назначеніе: ориентировать насъ въ нашихъ же осязательныхъ и другихъ ощущеніяхъ. Но осязаніе? говоритъ ли оно что-нибудь о *вещахъ*? Или же и оно символично? И оно служить знаками и лишь ориентуруетъ?

Задать этотъ вопросъ, значитъ попасть въ самую сердцевину философіи Беркли.

2. Второй корень идеализма Беркли—въ его критикѣ отвлеченныхъ идей. Въ этомъ пунктѣ онъ рѣзко расходится съ Локкомъ, который полагалъ, что обладаніе общими отвлеченными идеями отличаетъ больше всего людей отъ животныхъ.

„Между всѣми ложными принципами, когда-либо признаваемыми въ мірѣ, ни одинъ не имѣлъ такого глубокаго, широко-распространеннаго и въ то же время такого вреднаго вліянія, какъ предразсудокъ, что *мы можемъ имѣть общія отвлеченныя идеи*. Это ученіе служило источникомъ большой путаницы и безчисленныхъ заблужденій во всѣхъ отрасляхъ знанія“¹⁾.

Говорятъ, что, оставляя безъ вниманія отличительные признаки Петра, Якова, Ивана и удерживая лишь общее имъ,

¹⁾ Princ. of hum. knowl § 6.

мы можемъ образовать отвлеченную идею *человѣка, челоувчской природы, челоувчности*. Постепенно же восходя по этой лѣстницѣ обобщенія, мы можемъ составить еще болѣе отвлеченныя идеи *животнаго, существа вообще* ¹⁾.

„Обладаютъ ли другіе люди,—говоритъ Беркли,—такую чудесною способностью... объ этомъ слѣдуетъ спросить ихъ самихъ. Что касается меня, я долженъ сознаться, что *лишеньг этой способности*“ ²⁾.

„Для меня невозможно составить отвлеченную идею движенія, отличную отъ движущагося тѣла,—движеніе, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно, и то же самое можетъ быть сказано о всѣхъ прочихъ какихъ бы то ни было отвлеченныхъ идеяхъ. Чтобы быть яснымъ, скажу, что я сознаю себя способнымъ къ отвлеченію въ одномъ смыслѣ, а именно, когда я разсматриваю нѣкоторыя отдѣльныя части или качества особо отъ другихъ, съ которыми они, правда, соединены въ какомъ-либо предметѣ, но безъ которыхъ они могутъ въ дѣйствительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я могъ отвлекать одно отъ другого такія качества, которыя не могутъ существовать въ такой отдѣльности или чтобы я могъ образовывать общее понятіе, отвлекая его отъ частныхъ вышеуказаннымъ способомъ“ ³⁾.

Итакъ, отвлеченныя идеи есть выдумка школь. Это слова, за которыми не стоитъ никакой реальности. Но что такое ненавистная Беркли *матерія*, какъ не отвлеченная идея? Развѣ матерія какъ таковая дана въ какомъ-нибудь опытѣ? Конкретно даны лишь предметы. А матерія есть продуктъ отвлеченія, обобщенія, или—что для Беркли тождественно—*вымысла*. Матерія поэтому только *помен*:—и какъ *помен* не гайтъ въ себѣ никакого *numen'a*. Ея бытіе также призрачно, какъ призрачно бытіе треугольника, который былъ бы ни равностороннимъ, ни неравностороннимъ, ни равно-

1) Ibid § 9.

2) Ibid § 10.

3) Ibid § 10.

бедреннымъ, ни неравнобедреннымъ. Какъ всякая отвлеченная идея, матерія полна самыхъ противорѣчивыхъ и взаимно исключаютелхъ опредѣленій и потому не только не можетъ быть признана существующей, но даже не можетъ быть признана *мыслимой*.

3. Третій, можно сказать самый существенный корень идеализма Беркли въ его смѣломъ распространеніи идеальности вторичныхъ качествъ на первичныя.

Еще въ древности было признано, что такія качества тѣлъ, какъ цвѣтъ, звукъ, вкусъ, существуютъ лишь въ насъ и не могутъ быть признаны объективными опредѣленіями вещей. Галилей и Декартъ приняли это какъ несомнѣнное и, слѣдуя имъ, Локкъ произвелъ извѣстное различеніе качествъ первичныхъ отъ качествъ вторичныхъ. Если вторичныя качества — цвѣтъ, звукъ, вкусъ, запахъ, температура — субъективны, то первичныя качества — протяженіе, плотность, фигура, движеніе, число — *трансубъективны*. Если первыя говорятъ лишь о нашей способности ощущенія, то вторыя вѣрно воспроизводятъ то, что *существуетъ въ самихъ вещахъ*.

Беркли нашелъ различеніе это глубоко непослѣдовательнымъ. На чемъ оно основано? Почему тепло или холодъ — ощущенія субъективныя, а фигура или величина предметовъ признается за объективное? Потому ли, что тѣло, кажущееся для одной руки теплымъ, для другой кажется холоднымъ? Но развѣ *фигура* и *величина* предметовъ не кажутся различными при различномъ разстояніи или при различномъ строеніи глаза? Башня издали кажется круглой, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается четырехугольной. Какая же разница между первичными качествами и вторичными? Беркли разсматриваетъ одно первичное качество за другимъ и находитъ, что *никакой*. *Движеніе* измѣряется временемъ, время же есть данное субъективное. *Сопротивленіе* познается по тому духовному состоянію, которое оно въ насъ вызываетъ. А духовное состояніе есть опять-таки данное субъективное. Что касается *пространства*, то психологическій анализъ этой

идеи въ „Новой теоріи зрѣнія“ уже показали, что пространство *разложимо*. Его составные элементы могутъ и должны быть сведены на данныя субъективныя.

Но если и первичныя качества субъективны, тогда что остается отъ всего матеріальнаго міра? Во что превратится вселенная, если все, рѣшительно все, что мы знаемъ о ней, есть не больше, какъ субъективная картина, вырастающая изъ нашей способности ощущенія, оплодотворенной рефлексіей и закрѣпленной привычкой?

Мы находимся уже въ самомъ центрѣ міровоззрѣнія Беркли. Діаволь логики завелъ Беркли въ любопытныя мѣста.

Въ чемъ состоитъ, чѣмъ исчерпывается существованіе матеріальныхъ вещей, т.-е. существованіе всего внѣшняго міра.

„Я говорю столъ, на которомъ пишу я, существуетъ. Это значитъ, что я вижу и осязаю его; если бы я находился внѣ моего кабинета, то также бы сказалъ, что столъ существуетъ, разумѣя тѣмъ самымъ, что, находясь въ моемъ кабинетѣ, я могъ бы воспринять его или же, что какой-либо другой духъ дѣйствительно воспринимаетъ его. Здѣсь былъ запахъ—это значитъ его обоняли; былъ звукъ—значитъ его слышали; были цвѣтъ или фигура—значитъ они были восприняты зрѣніемъ или осязаніемъ“ ¹⁾.

Въ такомъ случаѣ весь матеріальный міръ существуетъ ровно настолько, насколько воспринимается. Бытіе матеріальныхъ вещей исчерпывается ихъ воспринимаемостью. Для нихъ *быть* — значитъ *быть воспринимаемыми*. Ихъ *esse* математически равно ихъ *percipi* ²⁾.

Беркли умѣетъ быть смѣлымъ и первый въ исторіи новой философіи съ опредѣленностью говорить:

„Я считаю... что весь небесный хоръ, и все убранство земли, однимъ словомъ всѣ вещи, составляющія вселенную, не имѣютъ существованія внѣ духа“ ³⁾.

¹⁾ Ibid § 3.

²⁾ Ibid § 3.

³⁾ Ibid § 6.

...„Существуетъ поразительно распространенное между людьми мнѣніе, будто дома, горы, рѣки — однимъ словомъ всѣ ощущаемые предметы имѣютъ естественное или реальное существованіе, отличное отъ ихъ воспринимаемости умомъ. Но... что такое вышеупомянутые предметы, какъ не вещи, воспринимаемыя нами въ ощущеніяхъ? и что же мы воспринимаемъ, какъ не наши собственныя идеи или ощущенія? и не будетъ ли полнымъ противорѣчіемъ допустить, что какое-либо ихъ сочетаніе существуетъ, не будучи воспринимаемымъ?“¹⁾

Но что такое въ такомъ случаѣ *матерія*, та матеріальная субстанція, которая такъ нужна была Декарту, Галилею, Локку? Которая для нѣкоторыхъ типовъ мышленія замѣнила само Абсолютное?

Беркли съ торжествомъ и желѣзной логичностью дѣлаетъ выводъ: *этой воображаемой матеріи просто не существуетъ*. Этотъ мертвый кумиръ, заставившій склониться передъ собой столько гениальныхъ головъ, есть химера, возставшая изъ небытія школьнаго отвлеченія и снова свергнутая анализомъ Беркли въ вѣчное небытіе. Съ міра какъ бы снимается тяжелый, бездушный матеріальный покровъ и все внѣшнее бытіе представляется состоящимъ изъ самаго тончайшаго матеріала: *идей*.

Для того, чтобы правильно понимать Беркли, нужно правильно понимать, что разумѣть онъ подъ идеями. Это ни идеи Платона, ни отвлеченныя понятія школьной философіи. *Idea* Беркли не репрезентативна, а презентативна. Она ничего не воспроизводитъ и ничего не повторяетъ. Она есть то, что воспринимается. Она есть неразложимо-конкретное содержаніе воспріятія. А такъ какъ воспріятіе есть то же, что сознаніе, то идея для Беркли есть то, что сознается. Поэтому сказать, что внѣшній міръ есть совокупность идей — для Беркли все равно что сказать: внѣшній міръ есть *содержаніе сознанія*.

¹⁾ Ibid § 4.

Понятно поэтому, что идеализм Беркли эмпирическую реальность внѣшняго міра принимаетъ ни сколько не въ меньшемъ размѣрѣ, чѣмъ это дѣлается философіей Декарта или Бэкона. Говорить, что Беркли болѣе химериченъ, чѣмъ Декартъ или какой угодно другой представитель новой или новѣйшей философій, совершенно неправильно. Онъ отрицаетъ лишь то, что всей новой философіей въ принципѣ *было отвергнуто*. Къ уже совершившемуся отрицанію онъ принципиально не прибавляетъ *ни единой* капли отрицанія. Количественно не умножая отрицанія Декарта и Бэкона, Беркли даетъ ему лишь болѣе совершенную логическую форму. Умолчанное онъ произноситъ вслухъ, скрытое выводитъ наружу. Беркли прекрасно сознавалъ свою полную общность въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра, со всей современной ему философіей и потому справедливо настаивалъ, что его философія оставляетъ бытіе этого внѣшняго міра также неоспоримо, какъ... и вся новая философія.

Любопытно, что Беркли считалъ свою философію гораздо болѣе близкой *къ наивному сознанию*, чѣмъ какую бы то ни было другую философію. Онъ подчеркиваетъ много разъ эту близость и еще студентомъ пишетъ: „Не печальтесь. Вы не потеряете ничего ни изъ реального, ни изъ химерическаго. Я стою за реальность болѣе, чѣмъ всякій другой философъ“. „Во всѣхъ вопросахъ я согласенъ *съ толпой*“¹⁾. Онъ увѣренъ, что своимъ отрицаніемъ матеріальной субстанціи онъ противорѣчитъ только школьнымъ философамъ и, устранивъ этотъ призракъ,—такъ сказать мѣшавшій смотрѣть на вещи *просто*,—онъ низводитъ философію съ неба отвлеченности на землю конкретной жизни и возвращаетъ ее къ наивному, естественному сознанию всего человѣчества.

„Философы теряютъ ихъ матерію, математики ихъ нечувственныя ощущенія; профаны ихъ протяженное Божество. Ради Бога скажите, что теряетъ остальное человѣчество?“²⁾.

1) Common place book p. 54. Princ. § 35.

2) Ibid p. 56.

Но если матеріи нѣтъ, что сообщаетъ устойчивость нашимъ воспріятіямъ? Почему они не рассыпаются на рядъ безсвязныхъ видѣній, подобныхъ тѣмъ, что бывають въ лихорадочномъ снѣ? Почему воспріятія наши закономѣрны и *предстоятъ намъ въ видъ связной*, непрерывной картины дѣйствительности?

Доселѣ Беркли шель путемъ аналитической логики и общее направленіе его мысли (не говоря о деталяхъ) было необычайно послѣдовательнымъ. Скрытую трещину новой европейской мысли онъ съ неустрашимой послѣдовательностью расковырялъ до того, что кумиръ матеріи, явившейся суррогатомъ природы, какъ Сущаго, раскололся и рассыпался на куски. Но рассыпаясь въ куски, кумиръ матеріи своимъ внезапнымъ исчезновеніемъ не вовлекалъ ли Беркли въ непроходимый и безысходный *иллюзіонизмъ*? Если Беркли фактически сумѣлъ въ иллюзіонизмъ не впасть, то свою свободу отъ иллюзіонизма онъ купилъ дорогой цѣной. Въ полномъ противорѣчии какъ съ основными тенденціями всей новой мысли, такъ и съ *тѣнью* своего собственнаго философствованія, Беркли пришлось серьезно использовать *остатки того онтологизма*, который былъ основной стихіей какъ античной философіи, такъ и внутренне связанной съ нею философіи отцовъ Церкви и средневѣковья. Эти остатки онтологизма онъ почерпнулъ изъ своей личной религіозности и, не замѣтивъ всей неизмѣримой разницы этихъ двухъ стихій философствованія: религіознаго онтологизма и меоническаго рационализма, онъ цѣльностью своей личности и единствомъ своей субъективной увѣренности слилъ воедино то, что для насъ представляется логически несоединимымъ.

Иллюзіонизмъ Беркли устранилъ очень просто. Если бытіе матеріальнаго міра исчерпывается его воспринимаемостью и въ конечномъ счетѣ безъ остатка разлагается на данныя нашего сознанія, то бытіе духовъ, носителей сознанія и субъектовъ воспріятія, есть бытіе особаго рода, бытіе истинное, безотносительное и абсолютное. Какъ центры реального воленія „духи“ обладаютъ самостоятель-

нымъ существованіемъ и, пребывая прочно въ потокѣ своихъ собственныхъ внутреннихъ состояній; сообщаютъ прочность и пребываемость тому внѣшнему міру, который является лишь закономѣрной частью этихъ внутреннихъ состояній. Но закономѣрность внѣшняго міра, строгая, необходимая, превышаетъ степень прочности и пребываемости отдѣльныхъ смертныхъ конечныхъ духовъ, и ими одними объяснена быть не можетъ.

Существуетъ *Абсолютный Духъ*, Премудрый и Всемогушій, который вызвалъ изъ небытія, какъ конечныхъ духовъ, такъ и внѣшній міръ, ими перципируемый, и какъ *Универсальное Сознаніе*, содержитъ и сохраняетъ тотъ міръ „идей“, въ которомъ духи живутъ. Вся послѣдовательность нашихъ воспріятій зависитъ отъ Бога. Каждое ощущеніе наше это знакъ, символъ, по которому мы узнаемъ какъ нужно приспособляться къ дальнѣйшимъ нашимъ ощущеніямъ. Въ существѣ весь матеріальный міръ — это *языкъ*, ознаменованный, символическій, которымъ говоритъ съ нами Божество. Постоянство Его воли и общія направленія Его дѣятельности и сообщаютъ внѣшнему міру тѣ закономѣрности, которыя называются нами законами природы.

Беркли не остановился и на этомъ. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ много читалъ Платона и неоплатониковъ и въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи „*Siris*“ существенно видоизмѣнилъ всю свою систему въ направленіи къ платонизму. Но надъ всей онтологической частью его возрѣвнѣй исторія насмѣялась такъ же, какъ Беркли насмѣялся надъ матеріей картезіанства. Самъ Беркли считалъ главнымъ достоинствомъ своей философіи ея согласіе съ *второй*, ея несокрушимое отрицаніе безвѣрія и скептицизма. Но уже Юмъ, очень высоко почитавшій Беркли, говоритъ, что своему скептицизму онъ учился у этого благочестиваго епископа; Юмъ безъ труда устранилъ все онтологическое изъ философіи Беркли и холодно сдѣлалъ изъ нея нѣсколько необходимыхъ выводовъ. Подвергнувъ „сознаніе“, „душу“, „личность“ точно такому же анализу, какому Беркли под-

вергнулъ внѣшній матеріальный міръ, и слѣдую тому же самому *методу*, онъ пришелъ къ аналогичнымъ результатамъ: мы имѣемъ ясныя представленія только о перцепціяхъ. Душевная субстанція есть нѣчто совершенно отличное отъ перцепцій; значить, у насъ нѣтъ никакого познанія душевной субстанціи. Душа обращается въ „пучокъ перцепцій“. Постоянство и закономерность перцепцій зависятъ лишь отъ механизма ассоціацій. Въ основѣ же ассоціацій лежитъ просто *Привычка*. Беркли, отвергнувъ матерію, чтобъ придать прочность матеріальному міру, заставилъ его держаться Сознаніемъ Абсолютнаго Духа. Юмъ, устранивъ Абсолютнаго Духа, поставилъ на мѣсто Его привычку. *Чью* привычку? Привычку *чего*? Это уже не привычка съ маленькой буквы, — это Привычка съ большой буквы. На мѣстѣ *фрѣск* античности съ замѣчательной послѣдовательностью мысли новая философія создаетъ пышный *мюнхическій мнѣз*.

Отъ Беркли, переходя къ современной имманентной философіи, мы переходимъ отъ геніальности, творчества и общихъ грандіозныхъ концепцій къ трудолюбію, кабинетной работѣ и къ детальной, методической, можно сказать, ажурной разработкѣ понятій, не созданныхъ творчески, а найденныхъ уже готовыми въ философскомъ обиходѣ новаго европейскаго мышленія.

Собственно говоря, подъ знакомъ имманентности находится почти вся *германская* философія со второй половины XIX столѣтія, за самыми немногими исключеніями. Ланге, Когенъ, Авенаріусъ, Виндельбандъ, Риккертъ—все это имманентисты чистой воды. Даже философія новѣйшаго католическаго модернизма называетъ себя имманентизмомъ. Въ большой близости къ имманентизму находится и русскій философъ Лосскій. Но я остановлюсь только на той имманентной философіи, которая сама себя называетъ этимъ именемъ, которая имѣетъ четырехъ главныхъ представителей: Шуппе, Леклера, Шуберта Зольдерна, Ремке, и которая съ 1895 г. имѣла своимъ органомъ *Zeitschrift für immanente Philosophie*, издававшийся Кауфманомъ.

Я считаю, что всѣ главныя идеи имманентной философіи содержатся въ идеализмъ Беркли. Но чтобы была понятна новая терминологическая форма, приданная имъ представителями имманентной философіи, мнѣ нужно сказать нѣсколько словъ о Кантѣ.

Какъ отнесся Кантъ къ мѣоническому миѳу о матеріальной дѣйствительности, созданному новой философіей? Какъ отнесся Кантъ къ отрицанію природы, какъ Сущаго? Къ миѳу онъ пріобщился, отрицаніе это принялъ не только въ полномъ объемѣ, но довелъ до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ. Трансцендентализмъ Канта есть послѣднее, *предѣльное* звено въ отрицаніи природы, какъ Сущаго, творческое созданіе новой, чрезвычайно оригинальной мѣонической миеологемы. Производя какъ разъ *обратное* тому, что сдѣлалъ Коперникъ (это можно назвать *птоломеевскимъ подвигомъ* Канта), Кантъ создалъ необычайно глубокую систему трансцендентальнаго *антропоцентризма*. Абсолютнымъ законодателемъ всей природы явился для Канта *трансцендентальный человекъ*. Если для Беркли внѣшній міръ обратился въ *идею* т.-е. иллюзію, лишь практически нужную для развитія духовъ и вызываемую закономѣрно и съ высшими цѣлями благимъ Провидѣніемъ, то Кантъ въ „Аналитикѣ“ находитъ трансцендентальное объясненіе и этой иллюзіи, и этой закономѣрности. Природа для него вся безъ остатка исчерпывается двойной совокупностью: „*явленій*“ и „*правиль*“. „Вообразить, что я имѣю дѣло съ природой какъ вещью самой по себѣ“, это значитъ для Канта „впасть въ недоразумѣніе“ ¹⁾. Если Беркли сказалъ: внѣшній природный міръ есть иллюзія, ибо въ себѣ не существуетъ, то Кантъ добавилъ: иллюзія *трансцендентально-необходимая*. Если, съ другой стороны, продолжая Беркли, Юмъ сказалъ, что и отдѣльное „я“, т.-е. душа человека есть иллюзія, ибо въ себѣ не существуетъ, то Кантъ и къ этому прибавилъ—иллюзія *трансцендентально-необходимая*.

¹⁾ Proleg. § 17.

Идеалистическій меонизмъ Беркли и Юма, трансформируясь въ новое, безконечно усугубляется и углубляется Кантомъ.

Но это лишь благочестивыя desideria Канта. Меонизмъ по существу невыполнимая точка зрѣнія. На землѣ не родилось до сихъ поръ такого совершеннаго трансцендентальнаго философа, который бы не начиналъ съ чего-нибудь *даннаго* (самъ Когенъ исходитъ изъ *факта* науки) и который бы въ діалектическомъ увлеченіи незамѣтно для себя и другихъ не вдыхалъ въ себя элементы онтологизма, тончайшей атмосферой проникающаго и объемлющаго безусловно всю совокупность дѣйствительности. Какъ показано съ достаточной ясностью многочисленными критиками, трансцендентализмъ Канта развивался въ прямой логической зависимости отъ цѣлаго ряда совсѣмъ не трансцендентальныхъ, скорѣй трансцендентныхъ догматическихъ взглядовъ. У Канта опредѣленная гносеологическая и моральная *антропология*. Сознаніе, меонически трактуемое какъ *только* явленіе, обладаетъ тѣмъ не менѣ сверхфеноменальной *личностью* и сверхфеноменальной способностью различенія нуменовъ отъ феноменовъ. То же сознаніе, какъ субъектъ морали, обладая свободой, признается реальнымъ членомъ сверхчувственнаго царства вещей въ себѣ. Къ этому нужно прибавить глубокомысленнѣйшія страницы въ „Кр. практ. раз.“ о „возможной черезъ свободу *сверхчувственной природы*“, которая „предлежитъ нашему опредѣленію воли, какъ бы проектъ для рисунка“ и которая есть „первообразная природа“ (*natura archetypa*), познаваемая нами „только въ разумѣ“ и *совпадающая* съ нашей моральной автономіей¹⁾. Этотъ неожиданный поворотъ въ глубинѣ философіи Канта къ существенному признанію природы былъ замѣченъ Шеллингомъ и сталъ исходнымъ пунктомъ его философіи.

Имманентная философія, тѣсно примыкая къ Канту, заим-

¹⁾ Кр. д. пр. V. I ч. I отд. Олед. основ. ч. пр. раз.

ствуя у него свой кругъ идей и всю терминологию, отображаетъ его скрытый онтологизмъ и въ духѣ Фихте, борется съ наиболѣе трансцендентнымъ моментомъ философіи Канта—съ понятіемъ вещи въ себѣ.

Основнымъ пунктомъ имманентной философіи является отрицаніе какой бы то ни было трансцендентности. Трансцендентно все, что выходитъ за предѣлы нашего опыта, трансцендентно все, что допускается въ качествѣ предмета, существующаго *внѣ* сознанія. Это „внѣ сознанія“, говоритъ Шuppe, означаетъ, что есть бытіе, которое въ то же время не является объектомъ мысли или воспріятія“ ¹⁾. Тогда поднимается вопросъ, какъ можетъ бытіе, существованіе коего замыкается въ себѣ и для себя, стать объектомъ мысли или какимъ-нибудь другимъ путемъ попасть въ сознаніе (*in das Bewusstsein hineinpracticirt werden*)“? ²⁾. Если это даже осуществится, то въ результатѣ получится, что въ сознаніи имѣется содержаніе, т.-е. объектъ мысли, котораго раньше въ немъ не было. „Если это, находясь въ сознаніи, какъ содержаніе и объектъ мысли, есть познаніе, то естественно познаніе это направлено на то, что есть содержаніе сознанія“ ³⁾. Мы впадемъ въ совершенную нелѣпость, если станемъ утверждать, что познаемъ въ данномъ случаѣ не то, что содержится въ сознаніи, а то, что находится внѣ его. Уже тѣмъ самымъ, что это внѣ сознанія находящееся мы все же *мыслимъ* именно какъ таковое, какъ внѣ сознанія находящееся, мы ео ipso уничтожаемъ абсолютный смыслъ слова „внѣ“. И самое это „внѣ“, разъ мы его мыслимъ, находится не внѣ нашей мысли, а *въ ней*. Итакъ, понятіе трансцендентнаго, какъ нѣкоего объекта, находящагося абсолютно внѣ сознанія, немислимо, какъ внутренне противорѣчивое; оно просто *не осуществимо* въ мысли, ибо это значить пожелать мыслить какою-нибудь вещь *въ то же время не мысля ея* ⁴⁾.

1) Erkenntnissth. Logik S. 34.

2) Ibid S. 34.

3) Ibid S. 34.

4) Ibid S. 34.

„Бытіе,—говоритъ Леклеръ,—понятно только, какъ нѣчто такое, что гдѣ-либо мыслится, т.-е. какъ бытіе, выступающее въ качествѣ даннаго сознанія. Такимъ образомъ анти-теза „мышленіе—бытіе„ превращается въ уравненіе „мышленіе бытія=мыслимое бытіе“¹⁾.

Эта борьба съ трансцендентнымъ есть развитіе той самой мысли, которая вложена Беркли въ его отрицаніе „матеріи“. Беркли также нелѣпость матеріи усматривалъ въ самой немислимости идеи чистаго объекта.

Въ связи съ отрицаніемъ трансцендентнаго,—имманентная философія посвящаетъ много вниманія вопросу объ отношеніи субъекта къ объекту. Нѣтъ субъекта безъ объекта, нѣтъ объекта безъ субъекта. „Самое раздѣленіе міра на субъектъ и объектъ,—говоритъ Кауфманъ,—не эмпирично, а метафизично“²⁾. „Невозможно,—говоритъ Шуппе,—исходя изъ одного, (т.-е. субъекта), притти къ другому (т.-е. объекту), конструировать или дедуцировать его, ибо одно предполагаетъ другое и безъ него абсолютно не можетъ быть мыслимо“³⁾. Какъ понятія мышленія и бытія, субъектъ и объектъ „относятся другъ къ другу, какъ поверхность и цвѣтъ: нѣтъ поверхности безъ цвѣта, нѣтъ цвѣта безъ поверхности“⁴⁾. Если мы возьмемъ „я“ отвлеченно отъ всего содержанія сознанія, то это будетъ не конкретное существованіе, а абстрактный моментъ“⁵⁾. „Каждое „я“ только потому есть „я“, что временно и пространственно опредѣленные факты составляютъ содержаніе его сознанія, а послѣдніе въ свою очередь получаютъ единство только потому, что они суть содержаніе сознанія этого „я“. Я-субъектъ само себя знаетъ какъ я-объектъ. Но зная себя и въ себѣ самомъ различая „я-субъектъ“ и „я-объектъ“, „я абсолютно просто и есть абсолютная точка единства“⁶⁾. Шуппе со-

1) Къ монист. гносеологіи стр. 24.

2) Immanente Philosophie. Erstes Buch § 109.

3) Erk. Logik S. 27, 108.

4) Леклеръ о. с. стр. 18.

5) Schuppe Grundriss d. Erk. und Logik S.S. 16—34.

6) Ibid S. 19.

гласень, что это совпаденіе субъекта и объекта въ „я“— загадочно, но это загадка всего міра, и онъ спѣшить прибавить, что безъ этого совпаденія невозможна была бы ни логика съ гносеологіей, ни какая-нибудь другая наука о существующемъ¹⁾.

При такой соотносительности понятій объекта и субъекта какъ представляется имманентной философіи такъ называемый внѣшній міръ? Міръ есть сознаніе, не сознаніе Ивана или Петра, а сознаніе вообще. Онъ не продуцируется, не изводится творческимъ полаганіемъ изъ глубинъ „я“. Онъ просто сознанію данъ, данъ во всѣхъ своихъ связяхъ и во всей своей цѣлкупности. Противоположенія: пространство и содержаніе пространства, форма и вещество, формы мышленія и содержанія мышленія,—Шуппе находитъ глубоко абстрактными и въ чистомъ своемъ видѣ невысказанными. „Формы мышленія могутъ быть мыслимы только при допущеніи основного представленія „мышленія“, которое въ нихъ специфицируется“²⁾. Каждый отдѣльный объектъ есть такимъ образомъ спецификація субъекта, и всѣ такъ называемые предметы суть не что иное, какъ нѣкоторыя сгущенія и конкретныя образованія въ основной *матеріи сознанія*, которая изнутри объемлетъ все сущее. Предметный міръ существуетъ постольку, поскольку онъ данъ сознанію и этой данностью исчерпывается.

Мы видимъ опять, какъ близки эти положенія къ основнымъ идеямъ философіи Беркли. Это искусныя варіаціи на тему: *esse-percipi*; и параллелизмъ имманентной философіи съ Берклеевскимъ идеализмомъ въ этомъ пунктѣ идетъ далѣе до второстепенныхъ вопросовъ. Такъ характерное и настойчивое отрицаніе пространства безъ содержанія находитъ полнѣйшую параллель въ горячей полемикѣ Беркли противъ „отвлеченной идеи“ пустого геометрическаго пространства. Понятіе „данности“, замѣнившее понятіе „продуктив-

¹⁾ Ibid S. 19.

²⁾ Erk. Logik. S. 17, 72.

ности“ Канта, возвращаетъ имманентную философію какъ разъ къ тому пониманію отношенія объекта къ субъекту, который былъ данъ въ философіи Беркли. И далѣе, недифференцированное понятіе „духовъ“ вовсе не такъ чуждо имманентной философіи. Понятіе абсолютнаго простаго „я“, въ которомъ до тождества и абсолютнаго единства совпадаютъ „я—субъектъ“ и „я—объектъ“, и которое, по признанію Шуппе, вмѣщаетъ въ себѣ *всю загадочность міра*—лишь матеріально отлично отъ Берклеевскихъ „духовъ“, формально же нарушаетъ гладкую схематичность и рационалистическую послѣдовательность общихъ настроеній совершенно въ томъ же духѣ и въ такомъ же объемѣ, какъ субстанціальныя „восприниматели“ перцепцій Беркли.

При общемъ параллелизмѣ самаго *типа* этихъ двухъ міровоззрѣній, естественно, что имманентной философіи пришлось столкнуться съ тою же самой основной трудностью, съ которой пришлось бороться и Беркли.

Если міръ данъ сознанію и существуетъ лишь въ качествѣ и количествѣ этой данности, тогда, во-первыхъ, откуда устойчивость міра при неустойчивости сознаний, которымъ онъ данъ? и во-вторыхъ, какъ различить тогда призраки воображенія отъ реальности, какая черта отдѣляетъ субъективное отъ объективнаго, въ узкомъ смыслѣ этихъ словъ?

„Галлюцинація,—отвѣчаетъ Леклеръ на второй вопросъ—принципіально дѣйствительна такъ же, какъ нормальное воспріятіе; мышленіе безумнаго предложенія... является не менѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ образцовое мышленіе точнаго изслѣдователя“¹⁾.

„*Вся* данныя сознанія представляютъ бытіе, дѣйствительность; существуютъ же однако различные виды бытія и дѣйствительности или, выражаясь образно, цѣлая скала *степеней дѣйствительности*“²⁾.

Логически этотъ вопросъ зависитъ отъ перваго, а на

1) О. с. стр. 27.

2) Ibid стр. 27.

первый вопрос отвѣчаетъ Шуппе своимъ ученіемъ о родовомъ „я“.

Отвлекаясь отъ конкретнаго содержанія сознанія, мы постепенно теряемъ признакъ за признакомъ, которымъ одно индивидуальное „я“ отличается отъ другого. Если отвлеченіе произвести совершенно, мы получимъ „я“ in abstracto, сознаніе родовое, которое уже не содержитъ никакого конкретнаго содержанія и потому свободно отъ всякихъ эмпирическихъ опредѣленій. Оно внѣ временно, внѣ пространственно, оно же и внѣ реально. Его нельзя встрѣтить въ мірѣ конкретной дѣйствительности, и тѣмъ не менѣе оно есть необходимое условіе возможности индивидуальнаго „я“; какъ абстрактно общій моментъ круглости или треугольности содержится въ каждомъ отдѣльномъ кругѣ или треугольникѣ и воспринимается вмѣстѣ съ нимъ“,—такъ родовое „я“ содержится въ индивидуальномъ, и послѣднее безъ него, воспринято быть не можетъ. Это-то родовое „я“, пребывающее-неизмѣнное, сообщаетъ характеръ постоянства всѣмъ содержаніямъ отдѣльныхъ индивидуальныхъ сознаній, т.-е. предметному міру. Взаимоотношеніе между субъективно измѣнчивой частью нашего опыта и объективно постоянной, т.-е. взаимоотношеніе между психическимъ и физическимъ, а также отношеніе конкретно-психическимъ и нормативно-логическимъ есть взаимоотношеніе индивидуальнаго „я“ къ родовому 1).

Опять параллель съ Беркли. Родовое „я“—это новое имя для тѣхъ же трудностей, которыя заставили обратиться Беркли къ идеѣ Абсолютнаго духа и любопытно, что имманентная философія впадаетъ въ непослѣдовательность *такою* же характера, какъ и Беркли. Прежде всего абстрактное „я“ совершенно *немыслимо* съ точки зрѣнія основоположеній имманентной философіи, ибо оно есть чистая форма, абсолютно лишенная содержанія, оно есть субъектъ, абсолютно свободный отъ всякаго отношенія къ объекту. Какъ немыс-

1) Grundriss S. 16—34.

лимое, оно съ точки зрѣнія имманентной философіи должно быть признано „трансцендентнымъ“, т.-е. совершенной нелѣпостью,—*contradictio in se*. Вундтъ называетъ родовое „я“ Шуппе платоновской *идеи* (несправедливо, ибо идея Платона онтологична, а родовое „я“ Шуппе, — меонично). *Непослѣдовательность* въ признаніи родового „я“ — скорѣе напоминаетъ великую непослѣдовательность Аристотеля, основоположеніе котораго о нераздѣльности матеріи и формы нарушалось признаніемъ *чистой* формы—Божества. Правда, родовое „я“ Шуппе признано не всей школой. Шубертъ-Зольдернъ энергически его отвергаетъ. Но вѣдь и Богъ Беркли признавался лишь самимъ Беркли, и берклеянцемъ Юмомъ былъ совершенно отвергнутъ.

Мы могли бы продолжать параллели дальше. Имманентная философія съ той же трогательною увѣренностью, какъ и Беркли, гордится своей близостью къ наивному міровоззрѣнію „естественнаго“ человѣка ¹⁾. Въ имманентной философіи существуютъ тѣ же самыя внутренне обусловленные наклоны въ сторону солипсизма, какъ и въ философіи Беркли ²⁾. Даже любопытное повышенное квалифицированіе себя какъ *научной*, имманентная философія въ значительной степени раздѣляетъ съ Беркли, который чувствовалъ себя очень „научнымъ“, а свою философію чрезвычайно благопріятной для развитія и процвѣтанія отдѣльныхъ наукъ.

Но, сказаннаго уже достаточно, чтобы стала ясной наша общая мысль. Если, внимая завѣту Лейбница, мы поостережемся „prendre la paille des termes pour le grain des choses“—мы увидимъ, что имманентная философія въ существенныхъ чертахъ повторяетъ философію Беркли. Ея новизна и значеніе заключаются въ томъ, что она въ новой терминологической редакціи попробовала рассказать тотъ самый меоническій миѳъ о природѣ, который былъ начатъ Бэкономъ и Декартомъ, развитъ въ цѣлую систему Беркли,

¹⁾ Schuppe. Die Bestätigung d. naiven Realismus.

²⁾ Schuppe. Der Solipsismus. Zeitschrift für immanente Philosophie 313 III Heft.

дополненъ Юмомъ и съ необыкновенной силой поновому пересказанъ Кантомъ. Вундтъ въ своей критической статьѣ говоритъ про имманентную философію глубокое и мѣткое слово: „По существу дѣла это возобновленіе онтологизма“. „Это *старый онтологизмъ навыворотъ*“¹⁾.

Но вѣдь онтологизмъ навыворотъ и есть *меонизмъ*. Имманентная философія имѣетъ тенденцію довести скрытый меонизмъ новой философіи до такой законченности, которая *формально* почти совпадаетъ уже со старымъ какъ міръ онтологизмомъ. Для того, чтобы совпаденіе стало и *материальнымъ*, достаточно изнанку перевернуть на лицо. Въ надеждѣ на возможность такого переворота, мы считаемъ, что всякія досказыванія меоническаго міра до конца должны быть желательны и потому, какъ Беркли въ большей степени, такъ и представители имманентной философіи въ меньшей, своей прямолинейной логичностью оказали большія услуги развитію человѣческой мысли.

В. Эрнъ.

¹⁾ О наивномъ и критич. реализмѣ стр. 23.

Приложеніе къ „Краткому историческому очерку“.

Списокъ засѣданій Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ.

1885 годъ.

1. 24 января. Первое засѣданіе Общества, на которомъ былъ избранъ первый совѣтъ Общества (предсѣдатель проф. М. М. Троицкій, товарищъ предсѣдателя—проф. В. А. Легонинъ, секретарь проф. Н. А. Звѣревъ, товарищъ секретаря—проф. Д. Н. Анучинъ).

2. 10 февраля. Соединенное публичное засѣданіе Обществъ—Психологическаго и Любителей Россійской Словесности, посвященное памяти Д. Бруно. Рѣчи: А. Н. Веселовскаго, «Біографія Д. Бруно», М. М. Троицкаго «Философское міросозерцаніе Д. Бруно», Н. И. Стороженко «Поэтическая дѣятельность Д. Бруно».

3. 14 марта. Публичное засѣданіе. Рѣчь М. М. Троицкаго «О задачахъ и методахъ современной психологіи».

4. 24 октября. Публичное засѣданіе. Рѣчь М. М. Троицкаго «К. Д. Кавелинъ (страница изъ исторіи философіи въ Россіи)».

5. 12 декабря. Рефератъ Е. В. Де-Роберти «Прошедшее философіи».

1886 годъ.

6. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

7. 6 марта. Публичное засѣданіе. Рефератъ Г. Н. Дурдуфи «Физическія условія сознанія (по новымъ изслѣдованіямъ Герцена)».

Вопросы философіи, кн. 103.

8. 5 мая. Публичное засѣданіе. Рефераты: А. П. Казанскаго «Причины нашихъ иллюзіи по ученію Селли» и Е. А. Шмидта «Центръ жизни организма».

1887 годъ.

9. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

10. 25 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О свободѣ воли».

11. 5 марта. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Н. Я. Грота «О свободѣ воли».

12. 14 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. Н. Толстого «О понятіи жизни».

13. 21 марта. Публичное засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О внутреннемъ опытѣ въ его значеніи для психологіи и для общаго философскаго міросозерцанія».

14. 10 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. С. Корсакова «О нѣкоторыхъ формахъ расстройства памяти».

15. 6 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «О пространственномъ сознаніи зрительныхъ ощущеній».

16. 31 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «О гипнотизмѣ и внушеніи».

17. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Демонстрація А. А. Токарскимъ опытовъ съ гипнотизмомъ.

1888 годъ.

18. 18 января. Закрытое распорядительное собраніе.

19. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

20. 14 февраля. Торжественное засѣданіе въ память Шопенгауэра (по поводу столѣтія со дня рожденія). Рѣчи: Н. Я. Грота «О значеніи философіи Шопенгауэра», Л. М. Лопатина «Нравственное ученіе Шопенгауэра», В. П. Преображенскаго «Очеркъ теоріи знанія Шопенгауэра».

21. 10 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Общіе результаты психометрическихъ изслѣдованій въ Лейпцигской лабораторіи Вундта и ихъ значеніе для психологіи».

22. 17 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Объ отношеніи методовъ и задачъ психологіи и философіи».

23. 24 марта. Закрытое засѣданіе. Демонстрація А. А. Токарскимъ и Г. И. Россолимо опытовъ съ гипнотизмомъ.

24. 31 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. О. Михайлова о книгѣ Охоровича «De la suggestion mentale».

25. 7 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу ранѣ прочитанныхъ рефератовъ Г. И. Челпанова и Н. Я. Грота.

26. 14 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ О. П. Герасимова «Опытъ исторіи внутренней жизни Лермонтова по его произведеніямъ».

27. 7 мая. Закрытое засѣданіе. Истолкованіе А. А. Токарскимъ ранѣ демонстрированныхъ опытовъ съ гипнотизмомъ.

28. 24 сентября. Закрытое распорядительное собраніе.

29. 8 октября. Открытое засѣданіе. Рефератъ В. А. Гольцева «О задачахъ искусства».

30. 21 октября. Открытое засѣданіе. Рефератъ Д. Н. Стефановскаго «Пушкинъ, какъ психологъ».

31. 5 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «По поводу «Этики» Гефдинга».

32. 12 ноября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата В. А. Гольцева «О задачахъ искусства».

33. 19 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Тимковскаго «Нравственное ученіе Канта».

34. 3 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О волѣ по ея природѣ и значенію въ общей жизненной экономіи».

35. 20 декабря. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу ранѣ прочитаннаго реферата П. Е. Астафьева.

1889 годъ.

36. 21 января. Закрытое распорядительное собраніе.

37. 24 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчь Н. Я. Грота «Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка».

38. 4 февраля. Открытое засѣданіе. Рефераты: Н. В. Бугаева «О свободѣ воли» и В. А. Грингмута «О психологіи у древнихъ египтянъ».

39. 25 февраля. Открытое засѣданіе. Сообщение В. А. Гольцева о «Психологіи вниманія» Рибо и пренія по поводу реферата Н. В. Бугаева.

40. 4 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Шишкина «О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи».

41. 24 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. П. Герасимова «О міросозерцаніи Гаршина».

42. 30 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. С. Корсакова «О сознаніи».

43. 3 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Общія условія свободной самодѣятельности человѣка».

44. 22 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «О нравственной свободѣ человѣческой личности».

45. 29 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Звѣрева «О свободѣ воли».

46. 4 мая. Открытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Н. А. Звѣрева.

47. 23 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: Н. Я. Грота «Отчетъ о международномъ психологическомъ конгрессѣ въ Парижѣ» и С. С. Корсакова «Отчетъ о международномъ съѣздѣ психіатровъ въ Парижѣ».

48. 22 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Гипнотическій съѣздъ въ Парижѣ».

49. 28 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Н. Баженова «О съѣздѣ криминальной антропологии въ Парижѣ».

50. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Объ отношеніяхъ между философіей и наукой».

51. 18 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. В. Леоновой «О локализациі въ мозговой корѣ».

52. 2 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О задачахъ метафизики».

53. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ г. Вилькинса «О телепатіи».

1890 годъ.

54. 23 января. Распорядительное собраніе.

55. 24 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчи: Н. А. Иванцова «Воспоминанія о воззрѣніяхъ С. А. Усова на искусство» и Н. А. Звѣрева «Что такое философія».

56. 3 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Физиологическая теорія памяти».

57. 17 февраля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата В. Р. Буцке.

58. 2 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Тимковскаго «О прекрасномъ».

59. 26 марта. Закрытое засѣданіе. Рефераты: А. А. Токарскаго «О заклинаніяхъ со стрѣлой тибетскихъ ламъ» и Л. М. Лопатина «По поводу современнаго философскаго міросозерцанія».

60. 10 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Карѣева «О свободѣ воли съ точки зрѣнія теоріи историческаго процесса».

61. 14 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Л. М. Лопатина («По поводу современнаго философскаго міросозерцанія»).

62. 26 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «О меряченіи» (форма душевной болѣзни).

63. 22 сентября. Распорядительное собраніе.

64. 13 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «По поводу гипотезы объ индуктивномъ происхожденіи математическихъ истинъ».

65. 27 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Теорія математическихъ познаній Канта».

66. 10 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Самонаблюденіе—единственный источникъ познанія душевной жизни».

67. 22 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Объ отношеніяхъ между психіатріею и психологіей».

68. 7 декабря. Открытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Теорія апперцепціи и психической активности въ современной психологіи».

69. 20 декабря. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу предшествующаго реферата Г. И. Челпанова.

1891 годъ.

70. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

71. 27 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчи: П. А. Каленова «Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ чувствѣ», В. А. Гольцева «Идеалы и дѣйствительность», Н. Н. Баженова «Область и предѣлы внушенія».

72. 23 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Н. Шишкина «О математической психологіи».

73. 28 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. С. Соловьева «Идеалы и идолы».

74. 16 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О цѣнности жизни».

75. 30 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ К. Н. Вентцеля «Мораль дома и свободнаго идеала (этическое ученіе Гюйо)».

76. 12 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. В. Преображенскаго «Объ иллюзіяхъ воспріятія и о гипотезахъ цвѣтового зрѣнія Гельмгольца и Геринга».

77. 3 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ К. Н. Вентцеля «Критика этического ученія Гюйо».

78. 24 мая. Экстренное закрытое засѣданіе (по вопросу о присужденіи преміи Д. А. Столыпина).

79. 21 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія».

80. 5 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «О воспріятіи пространства».

81. 19 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. С. Соловьева «О причинахъ упадка средне-вѣковаго міросозерцанія».

82. 13 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О безусловномъ критеріи нравственности».

83. 28 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. А. Гольцева «Идея справедливости въ трудахъ французскихъ мыслителей XIX вѣка».

84. 14 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О различномъ отношеніи мысли къ своему предмету въ вѣрѣ и знаніи».

1892 годъ.

85. 16 января. Экстренное распорядительное засѣданіе.

86. 24 января. Годичное распорядительное собраніе (закрытое).

87. 26 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчи: А. А. Кириллова «Объ устройствѣ человѣческой рѣчи» и кн. С. Н. Трубецкаго «О противорѣчіяхъ въ философіи».

88. 29 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Проблема бытія внѣшняго міра».

89. 14 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Зрѣніе и осязаніе».

90. 26 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Е. Гиацинтова «Замѣтки объ опредѣленіи общей задачи искусства у Тэна».

91. 16 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Ф. Долгинцева «Къ вопросу объ этикѣ Талмуда».

92. 10 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Типическія формы эвдемонизма».

93. 24 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. П. Преображенскаго «Фридрихъ Ницше, критикъ морали альтруизма».

94. 31 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Ф. Долгинцева «Моисей Маймонидъ, какъ психологъ и философъ».

95. 7 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. В. Бугаева «Основныя начала эволюціонной монадологіи».

96. 28 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Красота, жизнь и творчество».

97. 12 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «Разборъ положеній А-ра Ив. Введенскаго въ его книгѣ «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія».

1893 годъ.

98. 23 января. Годичное распорядительное собраніе (закрытое).

99. 10 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Конисси «О китайскомъ философѣ Лаоси».

100. 21 февраля. Торжественное публичное (какъ 100) засѣданіе. Рѣчи: Н. Я. Грота «Психологическое общество и его значеніе для развитія философской мысли въ Россіи», Г. И. Россолимо «О мозговомъ органѣ музыкальной способности», О. П. Герасимова «О вліяніи воспитанія на развитія пессимизма въ нашемъ обществѣ».

101. 6 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. П. Сербскаго «Психологія Мейнерта».

102. 13 марта. Закрытое засѣданіе. Сообщенія: Н. А. Иванцова «Четыре метода Милля» и В. А. Гольцева «Нѣкоторыя замѣчанія о сознаніи, снѣ и творествѣ».

103. 9 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Вѣра и знаніе».

104. 16 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Ф. Долгинцева «О значеніи арабской философіи».

105. 1 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. С. Корсакова «Къ психологіи микроцефаловъ».

106. 8 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «О подвижныхъ ассоціаціяхъ представленій».

107. 9 октября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу предшественнаго доклада Л. М. Лопатина.

108. 16 октября. Закрытое засѣданіе. Продолженіе преній по докладу Л. М. Лопатина.

109. 30 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Формулы и термины въ области прекраснаго».

110. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Анализъ условій мѣста и времени при ассоціаціи идей».

111. 11 декабря. Закрытое распорядительное собраніе.

112. 18 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О значеніи идеи параллелизма въ психологіи».

1894 годъ.

113. 24 января. Годичное распорядительное собраніе (закрытое).

114. 5 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Споръ разсудка съ вѣрой».

115. 19 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. Д. Н. Цертелева «Пространство и время, какъ формы явленій».

116. 9 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Къ вопросу объ ассоціаціи идей».

117. 30 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. А. Гольцева «Психологія идей-силъ» (по поводу сочиненія Фулье).

118. 7 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Роль воли въ психическомъ процессѣ».

119. 10 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О времени».

120. 24 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Анализъ условій числа при ассоціаціи идей».

121. 5 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: В. А. Гольцева «Самуилъ Пүффендорфъ» (по поводу 200 лѣтія со времени кончины) и А. Я. Ефименко «О малороссійскомъ фило-

софѣ Г. С. Сковородѣ» (по поводу столѣтней годовщины его смерти).

122. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О времени».

123. 19 ноября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу предшестующаго реферата Н. Я. Грота.

124. 26 ноября. Закрытое распорядительное собраніе.

125. 1 декабря. Закрытое засѣданіе Рефератъ П. Д. Боборыкина «Природа красоты».

126. 3 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Б. Н. Чичерина «Пространство и время».

127. 17 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «О происхожденіи и развитіи нравственныхъ чувствъ».

1895 годъ.

128. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

129. 18 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Жизнь какъ нравственная борьба».

130. 4 марта. Публичное засѣданіе по поводу 10-лѣтія существованія Общества. Рѣчи Н. Я. Грота «Устои нравственной жизни и дѣятельности», П. В. Преображенскаго «О нѣкоторыхъ чертахъ психической стороны зрѣнія», А. Н. Веселовскаго «Вольтеръ какъ мыслитель».

131. 11 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Э. Гартвига «О необходимости созданія новаго типа науки».

132. 15 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Н. Я. Грота «Устои нравственной жизни и дѣятельности».

133. 13 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Параллелистическая теорія душевной жизни».

134. 9 сентября. Распорядительное собраніе.

135. 30 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: В. А. Гольцева «Памяти Гуго Грюція (по поводу 250-лѣтія кончины) и А. А. Токарскаго «О методахъ экспериментальной психологіи».

136. 14 октября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Л. М. Лопатина «Параллелистическая теорія душевной жизни».

137. 4 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Явленіе и сущность въ жизни сознанія».

138. 18 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Основанія экспериментальной психологіи».

139. 2 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефераты: В. Н. Ивановскаго «Къ вопросу о цвѣтномъ слухѣ» и С. Г. Шахъ-Назарова «Основанія физиологической психологіи по Вундту, Цигену и Мейнерту».

140. 9 декабря. Закрытое распорядительное собраніе.

1896 годъ.

141. 27 января. Годичное распорядительное собраніе.

142. 10 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Бернштейна «Мірѣ звуковъ, какъ объектъ воспріятія и мысли».

143. 17 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ц. П. Балталона «Чувство сходства, какъ источникъ эстетической эмоціи и красоты».

144. 24. февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. А. Суханова «Ученіе о нейронахъ въ приложеніи къ объясненію нѣкоторыхъ психическихъ явленій».

145. 16 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Понятіе души по даннымъ внутренняго опыта».

146. 11 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефераты: Н. Я. Грота «Памяти Н. Н. Страхова (къ характеристикѣ его философскаго міросозерцанія)» и В. А. Гольцева «Н. Н. Страховъ, какъ художественный критикъ».

147. 21 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Отчетъ о четвертомъ конгрессѣ криминальной антропологіи».

148. 12 октября. Торжественное засѣданіе въ память Декарта (по поводу трехсотлѣтія со дня рожденія). Рѣчи: Н. Я. Грота «О жизни и личности Декарта», Л. М. Лопатина «Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія», Н. А. Умова «Значеніе Декарта въ исторіи физическихъ наукъ».

149. 19 октября. Вторичное публичное засѣданіе въ память Декарта (были повторены рѣчи, сказанныя въ предшествующемъ засѣданіи).

150. 2 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: А. А. Токарскаго «О сообщеніяхъ, которыя были сдѣланы на трехъ общихъ

собраніяхъ во время 3-го Психологическаго Конгресса въ Мюнхенѣ» и В. А. Гольцева «О книгѣ Де Роберти «Le bien et le mal».

151. 7 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Н. Ивановскаго «Къ исторіи ученія объ апперцепціи въ психологіи».

152. 22 декабря. Распорядительное собраніе.

1897 годъ.

153. 25 января: Годичное распорядительное собраніе.

154. 8 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Бернштейна «О воспріятіи постоянныхъ и переменныхъ раздраженій».

155. 1 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. К. Энгельмейера «Теорія познанія Эрнеста Маха».

156. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборькина «Попытка социологической системы» (по поводу книги J. Izoulet «La cité moderne»).

157. 29 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Понятіе души и психической энергіи въ психологіи».

158. 10 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Гипотеза души въ современной психологіи».

159. 18 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. А. Суханова «Тончайшее строеніе нервной клѣтки, въ связи съ ея жизнедѣятельностью въ нормальномъ и патологическомъ состояніяхъ».

160. 1 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. В. Воробьева «Опытъ классификаціи выразительныхъ движеній по ихъ генезу».

161. 15 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. С. Н. Трубецкого «Значеніе философіи Гегеля».

1898 годъ.

162. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

163. 7 февраля, Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Бернштейна «Новыя вѣянія въ теоріи воспріятія».

164. 28 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. В. Тихомирова «Объ экзистенціальныхъ сужденіяхъ».

165. 21 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. Д. Н. Цертелева «Логика воздухоплаванія».

166. 26 сентября. Распорядительное собраніе.

167. 3 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «О красотѣ и искусствѣ».

168. 17 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. В. Бугаева «Математика и философское міросозерцаніе».

169. 31 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Красота и искусство» (2-я часть).

170. 12 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Критика понятія прогресса».

1899 годъ.

171. 23 января. Годичное распорядительное собраніе.

172. 6 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Нѣсколько словъ объ идеалахъ въ искусствѣ».

173. 25 мая. Экстренное распорядительное собраніе (по случаю кончины Н. Я. Грота).

174. 9 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ц. П. Балталона «Опыты Фехнера по эстетикѣ пространственныхъ воспріятій».

175. 23 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «О реальномъ единствѣ сознанія».

176. 6 ноября. Публичное засѣданіе въ память Н. Я. Грота. Рѣчи: Л. М. Лопатина «Вступительное слово, посвященное памяти Н. Я. Грота», В. Н. Ивановскаго «Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота», Ю. И. Айхенвальда «Очеркъ этическихъ воззрѣній Н. Я. Грота», П. П. Соколова «Н. Я. Гротъ какъ мыслитель».

177. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Бэконъ какъ писатель».

178. 27 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: Д. В. Викторова «Памяти Н. Я. Грота, какъ профессора» и В. Н. Сперанскаго «Ученіе Шопенгауэра о правѣ и нравственности».

1900 годъ.

179. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

180. 5 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ц. П. Балталона «Опыты по эстетикѣ зрительныхъ воспріятій».

181. 12 февраля. Открытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токар-

скаго «Къ вопросу о зрительной памяти» и демонстрація г-номъ Діаманди своихъ опытовъ.

182. 14 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Н. Ивановскаго «М. М. Троицкій».

183. Открытое засѣданіе. Рефератъ Л. Е. Оболенскаго «Аристократизмъ, какъ всеобщій идеалъ».

184. 15 апрѣля. Экстренное засѣданіе (по случаю кончины В. П. Преображенскаго). Рѣчи: Л. М. Лопатина и Г. А. Рачинскаго.

185. 29 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ гр. Л. А. Камаровскаго «Къ вопросу о философіи войны».

186. 6 мая. Экстренное засѣданіе (по случаю кончины С. С. Корсакова). Рѣчи: Л. М. Лопатина, А. А. Токарскаго, Н. Н. Баженова.

187. 7 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «О Лейбницѣ».

188. 14 октября. Публичное засѣданіе въ память В. П. Преображенскаго. Рѣчи: Н. А. Котляревскаго «Памяти В. П. Преображенскаго» и кн. С. Н. Трубецкаго «Памяти В. П. Преображенскаго».

189. 5 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. А. Рачинскаго «Трагедія Ницше».

190. 12 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ю. И. Айхенвальда «Педагогическія воззрѣнія Фихте Старшаго».

1901 годъ.

191. 27 января. Годичное распорядительное собраніе.

192. 2 февраля. Торжественное засѣданіе въ память В. С. Соловьева. Рѣчи: А. Г. Петровскаго «Памяти В. С. Соловьева», Л. М. Лопатина «Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева», Г. А. Рачинскаго «Взглядъ В. С. Соловьева на красоту», П. И. Новгородцева «Идея права въ философіи В. С. Соловьева», кн. С. Н. Трубецкаго «Основное начало ученія В. С. Соловьева».

193. 5 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Θ. В. Софронова «Психика и механика общественныхъ идеаловъ».

194. 19 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. В. Тихомирова «Теорія познанія А. Рилля».

195. 1-го октября. Торжественное соединенное засѣданіе

Обществѣ—Невропатологовъ и Психіатровъ и Психологическаго, въ память С. С. Корсакова. Рѣчи: В. К. Рота «С. С. Корсаковъ, какъ человѣкъ и общественный дѣятель», В. П. Сербскаго «О научномъ значеніи С. С. Корсакова», А. А. Корнилова «С. С. Корсаковъ, какъ невропатологъ», Н. П. Постовскаго «С. С. Корсаковъ, какъ клиницистъ-преподаватель», Л. М. Лопатина «Личность и міросозерцаніе С. С. Корсакова», А. Н. Бернштейна «Психологическія и философскія воззрѣнія С. С. Корсакова», Н. Н. Баженова «Виѣуниверситетская дѣятельность и значеніе С. С. Корсакова», Г. И. Россолимо «Памяти С. С. Корсакова».

196. 13 октября. Закрытое засѣданіе. Рѣчи памяти А. А. Токарскаго, произнесенныя Л. М. Лопатинымъ и Г. А. Рачинскимъ. Рефератъ В. Э. Саводника «Ницшеанецъ сороковыхъ годовъ (М. Штирнеръ)».

197. 8 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Д. С. Мережковскаго «Русская культура и религія».

198. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Э. Кони «Этическія начала въ уголовномъ процессѣ».

1902 годъ.

199. 1 февраля. Годичное распорядительное собраніе.

200. 20 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. Н. Булгакова «Основная проблема теоріи прогресса».

201. 11 мая. Закрытое распорядительное собраніе.

202. 14 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. И. Новородцева «Къ вопросу о возрожденіи естественнаго права».

203. 7 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Э. Е. Рыбакова «Психологическія условія гипноза».

1903 годъ.

204. 25 января. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Некрасова «Философія и логика наукъ о массовыхъ проявленіяхъ человѣческой дѣятельности».

205. 1 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Э. В. Софронова «Умозрѣніе и математика въ социологіи (по поводу точной логики общественныхъ наукъ П. А. Некрасова)».

206. 8 февраля. Годичное распорядительное собраніе.

207. 8 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ И. Н. Холчева «Мечтательная ложь».

208. 27 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ В. В. Воробьева «Основы энергетическаго міросозерцанія (В. Оствальдъ: «Философія природы»)».

209. 11 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. О. Бачинскаго «Что такое натуралистическій идеализм?».

210. 24 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Объ умозрительныхъ предпосылкахъ научнаго міросозерцанія».

211. 20 ноября. Закрытое распорядительное собраніе.

212. 16 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Научное міровоззрѣніе и философія».

1904 годъ.

213. 31 января. Закрытое засѣданіе. Рефератъ М. О. Шайкевича «Психопатологическій методъ въ русской литературной критикѣ».

214. 14 февраля. Годичное распорядительное собраніе.

215. 21 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Къ вопросу объ общепризнанныхъ философскихъ истиннахъ».

216. 28 февраля. Закрытое соединенное засѣданіе Психологическаго Общества и Общества невропатологовъ и психіатровъ (для разсмотрѣнія вопросовъ, предложенныхъ постояннымъ Бюро съѣздовъ русскихъ исправительныхъ заведеній).

217. 16 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. А. Котляревскаго «Объ истинномъ и мнимомъ реализмѣ».

218. 30 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. О. Бачинскаго «Фазы непрерывности».

219. 19 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. Е. Оболенскаго «Этическое значеніе «субъективной социологіи» Н. К. Михайловскаго и возраженія противъ нея нашихъ неоиdealистовъ».

220. 28 декабря. Торжественное засѣданіе въ память Канта (по поводу столѣтней годовщины его смерти). Рѣчи: Л. М. Лопатина «Теоретическая философія Канта», В. И. Вернадскаго «Кантъ и естествознаніе 18 в.», П. И. Новгородцева «Кантъ, какъ моралистъ».

1905 годъ.

221. 29 января. Годичное распорядительное собраніе.
 222. 24 сентября. Распорядительное собраніе.
 223. 7 октября. Экстренное засѣданіе по случаю кончины кн. С. Н. Трубецкаго. Рѣчи: Л. М. Лопатина, Б. А. Фохта, М. П. Поливанова, С. А. Котляревскаго.

1906 годъ.

224. 11 марта. Годичное распорядительное собраніе.
 225. 4 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Шукарева «Энергетическія основанія закона Вебера-Фехнера и динамика памяти».

1907 годъ.

226. 26 марта. Годичное распорядительное собраніе.
 227. 31 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ю. В. Каннабиха «Къ вопросу о свободѣ воли».
 228. 6 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. Г. Шпетта «Физиологическое объясненіе въ психологіи».
 229. 20 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Физикъ-идеалистъ (памяти Н. И. Шишкина)».
 230. 10 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. П. Блонскаго «Ученіе о цѣлесообразности у Канта».
 231. 1 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ И. В. Попова «Религіозный идеаль древне-восточной церкви и его культурно-историческія предпосылки».
 232. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Вопросъ о безсмертіи съ механической точки зрѣнія (памяти Н. И. Шишкина)».

1908 годъ.

233. 19 января. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. М. Хвостова «Теорія права проф. Петражицкаго».
 234. 26 января. Годичное распорядительное собраніе.
 235. 16 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Г. Горденскаго «Общественная природа моральнаго сознанія».

236. 8 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. К. Энгельмейера «Къ теоріи творчества».

237. 22 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «О предметѣ психологіи».

238. 11 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. И. Блонскаго «Фридрихъ Паульсенъ, какъ философъ и педагогъ».

239. 8 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Объ экспериментальномъ изслѣдованіи высшихъ умственныхъ процессовъ».

240. 13 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ И. В. Попова «Элементы греко-римской культуры въ исторіи древняго христіанства».

241. 20 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. М. Хвостова «Къ вопросу о свободѣ воли».

1909 годъ.

242. 31 января. Годичное распорядительное собраніе.

243. 7 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Эйхенвальда «Современное міровоззрѣніе физиковъ».

244. 14 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. Е. Н. Трубецкаго «Панметодизмъ въ этикѣ (къ характеристикѣ ученія Кюгена)».

245. 25 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ М. Б. Кроля «Объ апраксіи» (съ демонстраціей больныхъ).

246. 23 мая. Распорядительное собраніе.

247. 26 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. М. Хвостова «Предметъ и методъ социологіи».

248. 5 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ М. Ю. Лактина «Къ вопросу о бѣсоодержимости въ современной деревнѣ».

249. 19 декабря. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Антропоцентризмъ и космическое міропониманіе».

1910 годъ.

250. 23 января. Годичное распорядительное собраніе.

251. 13 февраля. Распорядительное засѣданіе.

Московское Психологическое Общество.

ССЛП. Протоколъ торжественнаго засѣданія 21 марта 1910 г. по поводу двадцатипятилѣтія существованія Общества.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ ч. вечера, въ актовомъ залѣ университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. А. Абрикосова, А. С. Алексѣва, К. А. Андреева, Н. А. Бердяева, А. Н. Бернштейна, П. П. Блонскаго, С. Н. Булгакова, К. Н. Вентцеля, Д. В. Викторова, В. Е. Гіадинтова, И. М. Громогласова, А. А. Грушка, Н. Г. Городенскаго, Н. В. Давыдова, И. А. Ильина, Ю. В. Каннабиха, В. П. Карпова, Д. П. Конисси, Н. П. Корелиной, Д. Г. Коновалова, С. А. Котляревскаго, А. В. Кубицкаго, М. Ю. Лахтина, М. К. Любавскаго, Б. К. Млодзѣвскаго, М. К. Морозовой, П. И. Новгородцева, И. Ф. Огнева, Д. М. Петрушевскаго, Н. П. Постовскаго, В. В. Пржевальскаго, Г. А. Рачинскаго, В. К. Рота, Э. Е. Рыбакова, А. Н. Савина, Н. В. Самсонова, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, Е. Н. Трубецкого, Н. А. Умова, А. Н. Филиппова, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, членовъ соревнователей: А. В. Бломеріусъ, Н. П. Ферстеръ, С. Г. Шахъ-Назарова, и многочисленной публики.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сказалъ вступительное слово, посвященное краткой характеристикѣ дѣятельности Общества и памяти скончавшихся дѣятелей Общества. По предложенію Л. М. Лопатина собраніе почтило вставаньемъ память почившихъ дѣятелей Общества.

2) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о полученныхъ привѣтствіяхъ и огласилъ привѣтственную телеграмму отъ ректора Московскаго Университета проф. А. А. Мануилова.

3) Секретарь Общества Н. Д. Виноградовъ прочелъ краткій историческій очеркъ дѣятельности Общества.

4) Л. М. Лопатинъ произнесъ рѣчь подъ заглавіемъ: „Настоящее и будущее философіи“.

5) Послѣ перерыва въ 15 минутъ Г. И. Челпановъ произнесъ рѣчь подъ заглавіемъ: „О современной индивидуальной психологіи и ея практическомъ значеніи“.

6) П. И. Новгородцевъ произнесъ рѣчь подъ заглавіемъ: „Общественный идеаль въ свѣтѣ современныхъ исканій“.

Засѣданіе было закрыто въ 11^{3/4} часовъ вечера.
