

17/21 20-4
103

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 XV.

Подъ редакціей *кн. С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина.*

Книга I (71).

ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ 1904 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.
Пименовская ул., соб. докъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

| | <i>Стр.</i> |
|---|-------------|
| Въ защиту чудеснаго. (Окончаніе). С. Аскольдова | 1 |
| Вѣра въ безсмертіе. (Продолженіе.) Кн. С. Н. Трубецкого . | 62 |
| Научное міровоззрѣніе и философія. (Продолженіе.) Л. Лопатина | 84 |
| <hr/> | |
| Религія въ американскомъ обществѣ. С. Котляревскаго | 1 |
| Болѣзнь Н. В. Гоголя. (Окончаніе). В. Ф. Чижя | 34 |
| Соціальная философія съ точки зрѣнія Платоно-Кантовскаго идеализма. Д. Койгена | 71 |

Критика и библиографія.

I. Обзоръ книгъ.

| | |
|--|-----|
| Є. Зенгеръ. Дж. Ст. Милль, его жизнь и произведенія. Переводъ съ нѣмецкаго Л. Ивановой, подъ редакціей Е. Максимовой. Изданіе редакціи журнала «Образованіе». Спб. 1903 г. II—225 ст. Н. Виноградова | 129 |
| Освальдъ Кюльпе. Современная философія въ Германіи. Характеристика ея главныхъ направленій. Переводъ съ нѣмецкаго М. Лемберка подъ редакціей и съ предисловіемъ проф. Н. Н. Ланге. М. Шварца | 134 |

II. Библиографическій листокъ.

| | |
|--|-----|
| Психологическое Общество. (Отчеты о засѣданіяхъ.) | 140 |
|--|-----|

Объявленія.

Въ защиту чудеснаго¹⁾.

(Окончаніе.)

VII. Спиритуалистическая гипотеза и ея новѣйшія опроверженія.

Кромѣ устраненія противорѣчій съ основными принципами познанія положительное разрѣшеніе проблемы чудеснаго требуетъ также вполнѣ опредѣленнаго базиса общепилософскихъ воззрѣній. Теорія чудеснаго, если подѣ нею понимать истолкованіе чудеснаго въ его внутренней сущности и въ связи съ эмпирически данною дѣйствительностію, можетъ получить свое обоснованіе только при помощи опредѣленнаго пониманія этой дѣйствительности. Кромѣ того, какъ это было выяснено уже въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія — понятіе чудеснаго необходимо предполагаетъ бытіе духовныхъ существъ высшаго порядка, и ихъ воздѣйствіе на такъ называемый матеріальный міръ съ его законами. Всѣ эти допущенія должны быть оправданы и защищены отъ возможныхъ возраженій.

Прежде всего мы намѣтимъ вкратцѣ то міросозерцаніе, которое должно быть положено въ основу теоріи чудеснаго. Уже изъ предыдущаго изслѣдованія нашей проблемы выяснилось, что такимъ міросозерцаніемъ можетъ быть только то, которое признаетъ дѣйствительными причинами не одни лишь элементы міра, подчиненные абсолютной за-

¹⁾ № 70, «Вопр. Филос. и Псих.».

Вопросы философіи, кн. 71.

√ кономѣрности, но подъ причиною понимаетъ *всякое творческое начало*, вносящее во внѣшнюю дѣйствительность тѣ, или иныя измѣненія. Сущность причинной связи должна при этомъ пониматься не какъ правило или законъ слѣдованія, но какъ живой творческой процессъ. При этомъ должно быть совершенно безразличнымъ—относится ли такая причинная связь ко многимъ индивидуальнымъ случаямъ, и въ силу этого имѣетъ характеръ правила или закона,—или отличается полной индивидуальностью, т.-е. имѣетъ единственное и исключительное осуществленіе въ мировомъ процессѣ. Съ такой точки зрѣнія законы природы окажутся лишь частными видами причинной связи, далеко ее не исчерпывающими и относящимися лишь къ простѣйшимъ сущностямъ міра, обладающимъ крайнею косностью и элементарностью своей природы. На ряду съ этимъ явится полная возможность признать высшіе виды причинности, связанные со сложными процессами сознанія и исходящіе изъ активнаго единства духовныхъ существъ. Такая теорія причинности является возможной лишь для того мировоззрѣнія, которое признаетъ въ основаніи всей дѣйствительности живыя, творческія начала различныхъ порядковъ сложности и силы. Это мировоззрѣніе или направленіе можно назвать метафизическимъ спиритуализмомъ. Имѣя своихъ родоначальниковъ въ Лейбницѣ и Беркли, направленіе это пережило эпоху критицизма безъ существеннаго ущерба для своихъ основоположеній. Критицизмъ только обнаружилъ несостоятельность раціоналистическаго выведенія метафизическихъ идей изъ абстрактныхъ понятій. Иначе говоря, онъ устранилъ лишь опредѣленный способъ построенія метафизики, а именно раціоналистической. Но остался еще другой путь метафизическаго познанія, а именно эмпирической. На этотъ путь и вступаетъ новѣйшая метафизика, въ лицѣ своихъ выдающихся представителей—Фехнера, Лотце, Вундта и др. Сфера опыта вовсе не такъ бѣдна и скудна, чтобъ изъ нея нельзя было извлечь ничего другого, кромѣ однообразныхъ законовъ механики, физики и элементарной

біологіи. По крайней мѣрѣ внутренней опытъ требуетъ для своего объясненія совершенно другихъ понятій и принциповъ. И если исторически эмпиризмъ чаще всего былъ связанъ съ позитивизмомъ, т.-е. съ отрицаніемъ метафизики, то причиной этого былъ не столько самый методъ, сколько пользованіе этимъ методомъ, а также то предвзятое мнѣніе, что будто бы цѣнность познанія измѣряется исключительно несомнѣнностью полученныхъ выводовъ и возможностью ихъ провѣрки. Современная метафизика неизбѣжно обращается къ эмпирическому методу, поскольку она стремится дать дѣйствительное обоснованіе своимъ основнымъ положеніямъ. И если она не выдаетъ своихъ выводовъ за непреложную истину, въ чемъ нерѣдко грѣшили метафизики рационалисты, то, во всякомъ случаѣ, она имѣетъ возможность отстаивать большую вѣроятность своего міропониманія и большую или меньшую обоснованность его во внутреннемъ и внѣшнемъ опытѣ.

Сущность спиритуалистическаго міровоззрѣнія состоитъ въ признаніи всего міра состоящимъ *изъ духовныхъ существъ* различныхъ степеней совершенства и силы, называемыхъ монадами, субстанціями или душами. Въ этомъ воззрѣніи на міръ сходятся такіе разнородные представители новѣйшаго спиритуализма, какъ Шеллингъ, Шопенгауэръ, Фехнеръ, Лотце, Тейхмюллеръ, Вундтъ. Путемъ различныхъ гносеологическихъ соображеній приходятъ они къ тому выводу, что дѣйствительность становится намъ понятной лишь тогда, когда мы ее мыслимъ внутренно живой, т.-е. одаренной внутренней чувствительностью и активностью, словомъ въ той или иной степени подобной нашему сознанію. Изъ этого общаго спиритуалистическаго положенія будемъ исходить и мы въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи, принимая всѣ остальные выводы и соображенія на свою собственную отвѣтственность. Но уже это въ самой общей формѣ высказанное предположеніе о духовности всего существующаго встрѣчаетъ самыя разнообразныя возраженія. Мы не будемъ разсматривать тѣ

способы критики спиритуалистической гипотезы, которые характерны для классических форм материализма и позитивизма. Эти способы, основанные частью на полномъ незнакомствѣ съ основными положеніями гносеологии, частью на произвольномъ установленіи границъ человѣческому познанію, не представляютъ въ настоящее время какого-нибудь интереса. Кромѣ того считается со всѣми этими способами значило бы повторять лишній разъ то, что уже много разъ было въ той или иной формѣ высказано. Мы не станемъ также входить въ разборъ тѣхъ возраженій, которыя могутъ быть выставлены противъ насъ со стороны критицизма. Борьба съ этимъ, стяжавшимъ себѣ всеобщее почтеніе противникомъ, является въ настоящее время весьма затруднительной. И не потому, чтобы позиція критицизма представляла изъ себя какую-нибудь непоколебимую твердыню, а скорѣе въ силу тѣхъ трудностей, которыя сопряжены съ разысканіемъ этой позиціи. Едва ли можно оспаривать, что центральнымъ пунктомъ всей системы критицизма является понятіе „вещи въ себѣ“. Только по отношенію къ этому понятію все доступное человѣческому разуму познаніе получаетъ значеніе феноменальнаго, на чемъ такъ настаиваетъ критицизмъ. Только въ немъ коренится существенное различіе между идеализмомъ Канта и идеализмомъ Беркли¹⁾. Наконецъ только „вещи въ себѣ“ дѣлаютъ мыслимой „причинность черезъ свободу“, и вообще даютъ почву всѣмъ тѣмъ идеямъ, которыя постулируются практическимъ разумомъ. Казалось бы, что относительно такого основного понятія не можетъ быть двухъ мнѣній. Въ дѣйствительности же именно этотъ основной пунктъ критицизма получаетъ самое разнообразное толкованіе. Бытіе

¹⁾ Если устранить вещи въ себѣ—то все различіе между этими міросозерцаніями сведется къ различіямъ, касающимся *способа* познаваемости феноменальнаго міра. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ вся внѣшняя природа будетъ имѣть значеніе абсолютной иллюзіи. Въ критицизмѣ эта иллюзія получаетъ только характеръ большей законѣрности и необходимости. Но призракъ міра и въ этой своей необходимости и законѣрности остается все же призракомъ,

вещей въ себѣ признается дѣйствительнымъ, проблематичнымъ, наконецъ вовсе отрицается. А въ зависимости отъ этого толкованія мѣняется весь обликъ критицизма. Признаніе вещей въ себѣ дѣйствительнымъ бытіемъ, находящимся по ту сторону человѣческаго опыта, несмотря на всѣ оговорки о проблематичности и пограничности этого понятія—является наиболѣе характернымъ для чистаго критицизма въ томъ видѣ, какъ онъ былъ созданъ Кантомъ. Отрицаніе вещей въ себѣ, вызванное неустранимыми противорѣчіями, которыя вносятъ съ собою это понятіе — перерождаетъ критицизмъ въ субъективный идеализмъ Фихте. Что касается истолкованія понятія вещи въ себѣ, какъ чисто проблематическаго понятія, то мы болѣе всего склонны видѣть въ немъ спасительную соломинку, за которую хватаются представители критицизма въ тѣ минуты, когда они начинаютъ сознавать свое „критическое“ положеніе. Но и эта соломинка обезпечиваетъ только лишь самое кратковременное удержаніе „*statu quo*“. Не говоря уже о томъ, что проблематичность основнаго понятія системы указываетъ на проблематичность и самой системы, оно не помогаетъ дѣлу и въ силу другихъ соображеній. Если ставить вещь въ себѣ, какъ нѣчто проблематичное, то проблема, заключающаяся въ этомъ понятіи, неизбежно разрѣшается въ простую дилемму: вещи въ себѣ или существуютъ или не существуютъ; *tertium non datur*. Но если вещи въ себѣ существуютъ, то критицизмъ опять принимаетъ въ себя всѣ тѣ неустранимыя противорѣчія, которыя были вскрыты еще Энизидемомъ-Шульце, Маймономъ, Фихте и Шеллингомъ. Если же вещей въ себѣ нѣтъ, то критицизмъ превращается уже въ нѣчто совсѣмъ другое, въ систему Фихте, имманентную философію и т. п. Итакъ, критицизмъ, утверждающій проблематичность вещей въ себѣ, въ сущности ничего другаго не утверждаетъ какъ то, что защищаемое имъ мировоззрѣніе или содержитъ въ себѣ неизбежныя противорѣчія или перестаетъ быть критицизмомъ, и превращается уже въ другое мировоззрѣніе. Проблема

состоить только въ выборѣ между этими неизбежными двумя выводами. Намъ могутъ возразить, что противорѣчивость понятія вещи въ себѣ нисколько не опасна для критицизма, который именно и утверждаетъ неприменимость нашей мысли къ трансцендентному бытію. Противорѣчіе недопустимо лишь въ области феноменальнаго бытія, подчиненнаго законамъ разсудка. Вещь же въ себѣ, по самому понятію своему изъятая отъ власти этого разсудка, неизбежно должна мыслиться противорѣчиво, или вѣрнѣе должна представлять нѣчто немислимое. Что вещь въ себѣ есть *nonsens*,—это не уничтожаетъ, а только подтверждаетъ критицизмъ. Однако и такая аргументація не могла бы помочь дѣлу. Критицизмъ въ правѣ предполагать за предѣлами познанія какое угодно абсурдное съ точки зрѣнія нашего разсудка бытіе, но онъ не въ правѣ допускать абсурдовъ и противорѣчій въ *предѣлахъ* своего гносеологическаго построения, которое пользуется вѣдь тѣмъ же самымъ разсудкомъ. Но противорѣчивость вещи въ себѣ вполне имманентна для критицизма, отрекающагося отъ сходства съ иллюзионизмомъ. Или вещь въ себѣ какъ-либо лежитъ въ основѣ внѣшнихъ воспріятій или же она пустой миражъ какого-то фантастическаго бытія. Но если такъ, то не этому миражному понятію заступать дорогу метафизическому познанію. И проблематическая возможность какого-то миражнаго міра нисколько не устраняетъ то, во всякомъ случаѣ мыслимое, бытіе, о которомъ говорили предшественники Канта. Немислимое никогда не можетъ вытѣснить мыслимое и поставить себя на его мѣсто. Вообще пора перестать играть въ прятки съ вещами въ себѣ, пора признать въ нихъ или пустую, по существу безобидную, фантазію или недопустимое противорѣчіе. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ считаться съ воззрѣніями критицизма, необходимо знать, съ какимъ видоизмѣненіемъ его приходится имѣть дѣло: съ классическимъ ли критицизмомъ Канта или съ какою-нибудь изъ новѣйшихъ переходныхъ формъ. Что касается критицизма Канта, то его слабыя пункты давно уже вскрыты. Во-

обще этому міровоззрѣнію въ настоящее время скорѣе подходитъ позиція защиты чѣмъ нападенія. Относительно же различныхъ видоизмѣненій неокантіанства ничего нельзя сказать *вообще*, а можно обсуждать лишь ту или иную систему *въ частности*. Мы съ своей стороны думаемъ, что *критика неокантіанства можетъ состоять лишь въ доказательствѣ того, что каждая попытка спасти критицизмъ отъ самопротиворѣчій перерождаетъ его въ иное міровоззрѣніе*. Конечно, такая критика въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ должна быть различной. Но сущность ея должна состоять въ выясненіи различныхъ туманныхъ пунктовъ системы, въ требованіи категорическихъ отвѣтовъ на вопросы, которые не безъ основанія обходятся молчаніемъ, и главное въ устраненіи всѣхъ противорѣчивыхъ понятій, при посредствѣ которыхъ критицизмъ достигаетъ самыхъ блестящихъ результатовъ. Образцомъ такихъ понятій является проблематическая „вещь въ себѣ“. Этотъ призракъ въ одно и то же время и блюдетъ границы въ заповѣдныя страны трансцендентнаго, и утверждаетъ, что этой страны можетъ быть совсѣмъ не существовать.

Итакъ, оставляя въ сторонѣ всѣ старыя разногласія по вопросамъ: большей частью уже исчерпаннымъ, мы обратимся къ тому способу опроверженія спиритуализма, который, по мнѣнію многихъ, является послѣднимъ словомъ въ области философскаго творчества и во всякомъ случаѣ имѣетъ нѣкоторую прелесть новизны. Сущность этого опроверженія сводится къ тому взгляду, что духъ и матерія, объектъ и субъектъ, внѣшнее и внутреннее представляютъ чистыя фикціи ума. Дѣйствительность не духовна и не матеріальна, а представляетъ по отношенію къ этимъ вымышленнымъ категоріямъ нѣчто третье.

Это третье дается въ томъ, что можно назвать *переживаніями*. Переживанія человѣка свободнаго отъ всякихъ философскихъ теорій и объясненій переживаемаго, какъ разъ и представляютъ искомую реальность, которую спиритуализмъ и материализмъ напрасно ищутъ въ своихъ

мертвыхъ абстракціяхъ. Такой взглядъ въ той или иной формѣ нерѣдко высказывался многими представителями новѣйшей философіи. Какъ это ни странно, но его можно найти даже у такого чистаго спиритуалиста, какъ Шопенгауэръ. Однако, высказываемый обыкновенно вскользь, онъ только сравнительно недавно былъ положенъ въ основу цѣлаго философскаго міровоззрѣнія, извѣстнаго подъ именемъ *эмпириокритицизма*. Мы далеки отъ намѣренія—дать въ нашемъ изслѣдованіи обстоятельную оцѣнку эмпириокритицизма. Мы считаемъ себя вынужденными считаться съ этимъ міровоззрѣніемъ *лишь въ той мѣрѣ*, въ какой оно является враждебнымъ основоположеніемъ спиритуализма. Для нашей цѣли вполне достаточно будетъ рассмотреть основное положеніе эмпириокритицизма, состоящее въ томъ, что духовное бытіе вовсе не представляетъ какой-либо непосредственной данности, а должно быть признано искусственной и при томъ логически несостоятельной абстракціей. Въ этомъ именно и видитъ Авенаріусъ коренное отличіе своей точки зрѣнія отъ взглядовъ той общепринятой гносеологіи, которую онъ презрительно называетъ „школьной“. Посмотримъ, на чемъ же основанъ такой рѣшительный разрывъ съ результатами многовѣковаго гносеологическаго анализа, и какія новыя перспективы открываетъ намъ смѣлое предпріятіе цюрихскаго профессора ¹⁾.

Исходнымъ пунктомъ своей философіи Авенаріусъ ставитъ „естественное понятіе“ о мірѣ, т.-е. то понятіе, которое свойственно каждому человеку, свободному отъ всякихъ философскихъ теорій. Сущность этого понятія состоитъ въ слѣдующемъ. Каждый человекъ М. полагаетъ себя находящимся посреди нѣкоторой обстановки или среды. Эта среда

1) Въ качествѣ опроверженія идеализма Авенаріусъ выставилъ главнымъ образомъ свою теорію интросекціи, подробно развитую имъ въ его сочиненіи „Человѣческое понятіе о мірѣ“. Это сочиненіе мы и будемъ имѣть въ виду въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи, цитируя его по русскому переводу, редактированному М. М. Филипповымъ (библіотека „Научнаго обозрѣнія“, 1901 г.).

составлена изъ разнообразныхъ частей, находящихся въ различныхъ отношеніяхъ зависимости. Къ средѣ относятся также и люди съ ихъ разнообразными тѣлесными проявленіями. Въ такое естественное понятіе о мірѣ входитъ кромѣ наличнаго опыта даннаго лица М. и нѣкоторая гипотеза, состоящая въ опредѣленномъ истолкованіи движеній и звуковъ, производимыхъ органами рѣчи другихъ людей. А именно эти движенія и звуки понимаются въ томъ же смыслѣ относящимися къ разнаго рода элементамъ опыта, какъ звуки и движенія самого М., т.-е. они понимаются, какъ нѣкоторыя высказыванія. Съ этой точки зрѣнія Авенариусъ устанавливаетъ два обозначенія для содержанія опыта. Все то, что понимается М., какъ относящееся къ его средѣ онъ означаетъ буквою R, а высказыванія другихъ людей („ближнихъ“ по отношенію къ М.), относительно той же среды, обозначаетъ буквою E. Опытъ показываетъ, что какъ высказыванія М такъ и высказыванія ближнихъ его находятся въ непосредственной зависимости отъ центральной части нервной системы каждаго высказывающаго индивида, означаемой буквою C. Тотъ же опытъ даетъ право установить зависимость E отъ R, а также между R и C. Все познаніе ни въ чемъ другомъ не состоитъ какъ въ установленіи зависимости между различными элементами и измѣненіями этихъ трехъ областей опыта. Съ другой стороны въ этомъ опытѣ, будемъ ли мы его мыслить какъ нѣкоторую непосредственную данность, или какъ упорядоченную и подвергнутую научной обработкѣ систему соотношеній,—нѣтъ ничего такого, что могло бы быть понято, какъ противоположности духа и матеріи. Весь этотъ опытъ, несмотря на относительное различіе своихъ составныхъ частей, гносеологически „однозначный“. Если мы прослѣдимъ всѣ опредѣляющія какое-нибудь высказываніе условія, а именно: составную часть среды, процессъ внѣшняго движенія (колебаніе воздуха или эѳира), возбужденіе органа чувствъ, центростремительный нервный процессъ, измѣненіе C, центробѣжный процессъ и, наконецъ, высказываніе—то

мы увидимъ, что все это вполнѣ однородныя части опыта не нуждающіяся въ предположеніи какой-либо особой духовности. Точно такъ же то, что обозначается какъ мысль, желаніе, чувство—не представляетъ изъ себя чего-либо абсолютно различнаго (*toto genere*) отъ того, что понимается какъ среда. Вещь, образъ, мысль—представляютъ рядъ, всѣ члены котораго сравнимы между собою. Здѣсь можетъ идти рѣчь только объ относительномъ, а не объ абсолютномъ различіи. Откуда же въ такомъ случаѣ появляются эти древнія, какъ міръ, категоріи духа и матеріи? Въ качествѣ отвѣта на этотъ вопросъ служить у Авенариуса его теорія „интродекціи“. Интродекція значитъ: вкладываніе. Процессъ интродекціи присущъ какъ философскому, такъ и наивному мышленію, а потому имѣетъ свою исторію, начинающуюся съ первобытныхъ временъ и продолжающуюся до нашихъ дней. Общая сущность его заключается въ слѣдующемъ. Пока индивидъ М. истолковываетъ высказыванія Е. другаго индивида Т, точно такъ же, какъ свои собственныя, т. е. понимаетъ ихъ находящимися въ извѣстной зависимости отъ R,—его естественное понятіе о мірѣ не нарушается. Интродекція и вмѣстѣ съ тѣмъ „варьированіе“ этого понятія начинается съ того момента, когда М., представляя Т переживающимъ тотъ же опытъ, начинаетъ влагать этотъ опытъ внутрь индивида Т. Такъ какъ въ составъ опыта входитъ содержаніе среды R, то это содержаніе начинаетъ пониматься при этомъ двояко. Одно R понимается, какъ внѣшнее, находящееся передъ М, другое, какъ внутреннее, находящееся внутри индивида Т. То внѣшнее понимается теперь какъ воспринимаемое тѣло, а внутреннее, какъ воспріятіе. Вмѣстѣ съ этимъ Т начинаетъ пониматься какъ воспринимающій субъектъ, а R, какъ воспринимаемый объектъ. Такимъ образомъ единство опыта раскалывается на двѣ половины. И все это происходитъ отъ помѣщенія воспріятія въ качествѣ отдѣльной отъ R сущности внутрь субъекта Т. Эта интродекція дополняется вкладываніемъ въ Т тоже въ качествѣ особаго отъ R, бытія

мышленія, чувствъ и желаній. Въ результатѣ Т оказывается одареннымъ особымъ „внутреннимъ“ міромъ ощущеній, мыслей, чувствъ, желаній, при чемъ ему противостоятъ особый міръ вещей. Тотъ внутренний, недоступный чувствамъ міръ, образуетъ категорію *духа*, чувственный міръ вещей—*матерію*. Понявъ такимъ образомъ своего ближняго Т, М начинаетъ примѣнять эту точку зрѣнія интроекціи и къ самому себѣ (автоинтроекція), и начинаетъ сознавать себя воспринимающимъ, желающимъ, мыслящимъ—въ качествѣ особой духовной сущности. Критика этого процесса состоитъ по Авенаріусу въ обнаруженіи его полной невозможности и противорѣчія дѣйствительному опыту. М, Т и R согласно этому опыту представляютъ три взаимозависимыхъ члена одной системы. Всѣ эти члены занимаютъ разные пункты пространства, при чемъ ни одинъ изъ нихъ не можетъ занять мѣсто другого, безъ того, чтобъ этотъ другой не оставилъ предварительно этотъ пунктъ. Между тѣмъ, интроекція, по мнѣнію Авенаріуса, какъ разъ и предполагаетъ такое невозможное нахожденіе двухъ членовъ этой системы въ одномъ пунктѣ. М. мысленно переноситъ себя со своимъ мышленіемъ на точку Т., оставляя его на той же точкѣ. При этомъ перенесеніи Т. оказывается получившимъ мышленіе и все содержаніе опыта М., въ качествѣ внутренняго бытія. Нарушая естественное и логически правильное понятіе о мірѣ—интроекція приводитъ познаніе къ неразрѣшиму дуализму съ его вѣчными вопросами о взаимодействіи духовнаго и тѣлеснаго. Съ другой стороны съ уничтоженіемъ интроекціи для познанія могла бы наступить новая эра: „не только „Богъ“ *внѣ* міра или *внутри* міра, не только „вещь“ со своей „субстанціей“, своими „акциденціями“ или „свойствами“, не только сила въ ея отношеніи къ веществу и движенію, не только причинность, но и самъ человѣкъ не былъ бы болѣе понимаемъ „антропоморфически“, т.-е. анимистически“¹⁾. Мы не беремся здѣсь

¹⁾ Р. Авенаріусъ, „Человѣческое понятіе о мірѣ“, стр. 44.

разоблачать весь тотъ искусный подборъ ¹⁾ понятій и терминовъ, благодаря которому теорія интроекціи воспринимается какъ нѣчто правдоподобное, даже и людьми вполне чуждыми точки зрѣнія эмпириокритизма. Мы ограничимся только разборомъ нѣкоторыхъ ея пунктовъ и ея конечнаго вывода.

Что понятіе о ближнихъ, какъ объ одушевленныхъ существахъ, возникаетъ по особому способу, напоминающему вложеніе одного въ другое, и что этотъ способъ можно назвать интроекціей,—съ этимъ мы не будемъ спорить. Несомнѣнно, что чужая духовная жизнь возсоздается нами по аналогіи съ нашей, и поскольку мы ее связываемъ съ пространственными воспріятіями, она какъ бы влагается нами въ тѣла нашихъ ближнихъ. Является только вопросъ, что именно и въ какомъ порядкѣ вносится нами въ нашихъ ближнихъ, какъ ихъ духовное содержаніе. Авенаріусъ начало интроекціи видитъ во вкладываніи воспріятій. По его изложенію выходитъ, что мы прежде всего начинаемъ интроецировать такъ называемый внѣшній опытъ; такъ, напр., наблюдаемое нами дерево мы мысленно вкладываемъ въ нашего ближняго, какъ его воспріятіе. Такое рѣшеніе вопроса должно сразу вызвать сомнѣніе. Безспорно, что философъ, признавшій дерево своимъ представленіемъ, можетъ произвести такую интроекцію. Но можно ли признать способнымъ къ этому человѣка, философски необразованнаго? Едва ли, думается намъ. Гораздо правдоподобнѣе представлять этотъ процессъ такъ, что сначала мы вкладываемъ въ нашихъ ближ-

¹⁾ Да не подумаетъ читатель, что мы хотимъ выставить Авенаріуса ловкимъ софистомъ, сознательно ловившимъ умы въ сѣти своей діалектики. Напротивъ, мы убѣждены въ полной искренности этого писателя. Но мы убѣждены также и въ томъ, что когда изслѣдователь заранѣе поставитъ себѣ задачу оправдать или опровергнуть то или иное положеніе, то его разуму не остается дѣлать ничего другого, какъ изобрѣтать наилучшій способъ для достиженія заранѣе намѣченной цѣли. А то, что полная негодность философскаго идеализма, критикой котораго и является собственно теорія интроекціи, была очевидна для Авенаріуса уже ранѣе, подтверждается его собственнымъ признаніемъ въ предисловіи къ разбираемому сочиненію.

нихъ то, что и въ насъ самихъ кажется намъ внутреннимъ, т.-е. мышленіе чувства и желанія, а затѣмъ уже научаемся поѣмать, какъ внутреннія, и наши, и чужія воспріятія. При такомъ пониманіи этого процесса *автоинтроскція* явилась бы основаніемъ *интроскціи* вообще. А разъ такъ, то въ ней и слѣдовало бы видѣть центръ тяжести вопроса. Но его то именно и обходитъ Авенаріусъ въ своемъ изслѣдованіи. Въ самомъ дѣлѣ на весьма естественный и законный вопросъ, — представляютъ ли наши мысли, желанія и чувства нѣчто внутреннее, не относящееся къ средѣ—мы не найдемъ у Авенаріуса вполне яснаго и опредѣленнаго отвѣта. Приходя въ концѣ концовъ къ вопросу, какое же именно допущеніе можно дѣлать относительно своихъ ближнихъ, Авенаріусъ высказываетъ совершенно вѣрную мысль, что сущность этихъ допущеній опредѣляется тѣмъ, что мы должны понимать подъ своимъ собственнымъ опытомъ. Затѣмъ слѣдуетъ эмпириокритическое опредѣленіе этого опыта. Но напрасно читатель ожидаетъ въ этомъ пунктѣ получить какое-нибудь ясное понятіе о томъ, что же такое, собственно, наше *я* со всѣми его мыслями, чувствами и желаніями, и чѣмъ оно разнится отъ окружающей его среды. „*Я*“ характеризуется Авенаріусомъ крайне смутными, и въ общемъ ничего не говорящими опредѣленіями. Чтобы не быть голословными, приведемъ относящіяся къ этому вопросу мѣста.

§ 141 „обозначаемый словомъ „*я*“, комплексъ элементовъ отличается отъ мнѣ-подобнаго и отъ дерева, главнымъ образомъ, тѣмъ, что: 1) благодаря, напр., иглѣ, вонзающейся въ кончикъ пальца, онъ увеличивается еще на одинъ элементъ—*уколъ* (который характеризуется *болевою*), — а такого увеличенія не бываетъ, если игла вонзилась, напр., въ кожу моего ближняго; 2) къ обозначаемому словомъ „*я*“ комплексу элементовъ принадлежатъ и тѣ комплексы элементовъ, которые прежде составляли части среды, но теперь въ трехъ отношеніяхъ отличаются отъ нихъ, именно: а) они уступаютъ частямъ среды по количественной, качественной и мѣстной опредѣленности; б) они не произ-

водятъ механической работы, въ томъ смыслѣ слова, какъ прежде; с) они уже не независимы въ прежнемъ смыслѣ слова отъ мѣста, которое занимаетъ обозначаемое словомъ „я“, т.-е. если обозначаемое словомъ „я“ и среда измѣняютъ свое относительное положеніе, то хотя общее отношеніе обозначаемого словомъ „я“ къ средѣ не мѣняется, но среда въ ея особыхъ составныхъ частяхъ мѣняется (напр., при путешествіи, а также и просто при поворотѣ или по отношенію къ мѣняющимся декораціямъ); напротивъ, при каждой особой комбинаціи частей среды, которая устанавливается черезъ то, что обозначаемое словомъ „я“ измѣняетъ свое положеніе относительно среды, нѣкоторыя прежнія комбинаціи остаются въ новой формѣ неизмѣнными. § 142. Помимо же указанной разницы между кончикомъ моего пальца, какъ составной частью, обозначаемую словомъ „я“, и кончикомъ пальца у моего ближняго, кончикъ моего пальца, или, общее мое собственное тѣло, находится въ наличности не иначе, чѣмъ кончикъ пальца чужого тѣла, чѣмъ само чужое тѣло,—не иначе, чѣмъ всякая другая часть среды. Наряду съ средой въ тѣсномъ смыслѣ,—со средой, которую любятъ называть просто средой, выступаетъ среда въ болѣе широкомъ смыслѣ: послѣдняя включаетъ въ себя и мое собственное тѣло, а первая нѣтъ. § 144. Такимъ образомъ, опытъ, который я въ состояніи описывать, всегда охватываетъ и обозначаемое—словомъ „я“, и средю; „я“ всегда испытывается, какъ нѣчто, окруженное средой, а дерево всегда, какъ нѣчто, противостоящее этому „я“. § 145. Конечно, въ „я“ и въ составной части среды испытывается нѣкоторое противопоставленіе и нѣкоторое различіе; но испытываются они вовсе не разнымъ способомъ и не раздѣльно, *если* только вообще испытываются. „Я“ отличается отъ составныхъ частей своей среды большей содержательностью и большимъ многообразіемъ (напр., своимъ пространственно-временнымъ отношеніемъ къ мыслямъ); но оно вовсе не отличается по общему способу того, *какъ* испытываются составныя части этого „я“ и составныя части среды“.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что наше тѣло можетъ быть понято какъ относящееся къ средѣ и къ нашему я. Ну, а наши мысли? Относительно отличія ихъ отъ вещей мы находимъ у Авенариуса слѣдующее мѣсто: „конечно, до нѣкоторой степени является условнымъ, что именно слѣдуетъ принимать за относительное различіе и что за абсолютное, и я съ самаго начала долженъ буду отказаться отъ того, чтобы побудить къ измѣненію своихъ понятій тѣхъ людей, которые желаютъ обозначать различіе, напр., между *вещью* съ одной стороны, и остаточнымъ образомъ и *мыслью* съ другой, какъ вполне абсолютное. Для другихъ я хотѣлъ бы только констатировать слѣдующее: если — что согласно съ опытомъ — естественное понятіе о мірѣ включаетъ относительную сравнимость вещи съ одной стороны и остаточнаго образа и мысли съ другой, — то тѣмъ самымъ исключается абсолютная несравнимость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютная разнородность (гетерогенность) между вещью и мыслью. Здѣсь, стало быть, въ предѣлахъ естественнаго неизмѣннаго понятія о мірѣ, существуетъ, правда, двойственность, но нѣтъ дуализма въ принципиально-философскомъ смыслѣ“ ¹⁾. Устанавливаемое Авенариусомъ относительное различіе допускаетъ, повидимому, нѣкоторое противопоставленіе мыслей средѣ съ ея вещами. Во всякомъ случаѣ различіе это можетъ быть установлено хотя бы въ такой формѣ. Мои мысли находятся въ предѣлахъ моего тѣла, а вещи и среда внѣ этихъ предѣловъ. Но, спрашивается, чѣмъ же это неизбежное и для эмпириокритизма помпщеніе моихъ мыслей въ предѣлахъ моего тѣла отличается отъ автоинтроспекции? И почему — если я имѣю право понимать своего ближняго аналогично тому, какъ я понимаю себя — я не имѣю права вложить въ его тѣло мышленіе, подобное тому, какое я нахожу у себя? Вообще, по отношенію къ мыслямъ эмпириокритицизмъ находится въ величайшемъ затрудненіи и совершенно не знаетъ, куда ихъ дѣвать. Оно и понятно, —

1) «Человѣческое понятіе о мірѣ» § 19.

приравнять ихъ средѣ и поставить красоваться среди деревьевъ, домовъ и булыжниковъ нѣсколько неудобно. Съ другой стороны прямо объявить ихъ относящимися къ области нашего внутренняго „я“, — невозможно, потому что это значило бы придти къ той же самой интроспекціи, которая съ такой торжественностью „выключалась“ изъ человѣческаго міропониманія... Но предоставимъ гг. эмпириокритицистамъ раздѣлываться съ этими предательскими „мыслями“, какъ имъ это будетъ удобнѣе, и обратимся къ той области, гдѣ эмпириокритицизмъ чувствуетъ себя болѣе увѣренно, а именно къ царству „вещей“.

Вещи безусловно находятся внѣ насъ и представляютъ по отношенію къ намъ несомнѣнную среду. Изъ этого вытекаетъ, что если М. и его ближній Т. стоятъ передъ деревомъ R., то R., какъ предметъ опыта М. и Т., представляетъ численно одну и ту же вещь¹⁾. Но спрашивается, какъ же быть, если М и Т высказываются объ этой вещи неодинаково, напр., М. называетъ листву дерева R. красной, а Т. — зеленой? По поводу этого вопроса Авенаріусъ вдается въ весьма подробныя объясненія²⁾. Въ этихъ объясненіяхъ мы находимъ двѣ существенно различныхъ точки зрѣнія. Съ первой высказывается Авенаріусомъ, по поводу разбираемаго случая, слѣдующее положеніе: „такъ какъ составныя части среды, какъ дополнительныя условія, были, по предположенію, одинаковы, то основанія различающихся *содержаній высказыванія* должно искать не въ составныхъ частяхъ среды, а въ самихъ М. и Т.“. Въ этомъ положеніи содержаніе высказыванія какъ бы противопологается частямъ среды, при чемъ части эти признаются одинаковыми, а содержанія высказыванія — различными. Мы готовы были бы усмотрѣть въ такой точкѣ зрѣнія вполне удовлетворительное объясненіе занимающаго насъ случая, но къ сожалѣнію не считаемъ себя въ правѣ этого дѣлать. Очевидно, что на приведенное

1) См. § 161, „Человѣческое понятіе о мірѣ“, Р. Авенаріусъ.

2) Тамъ же, примѣчаніе 58 къ § 163, стр. 82.

положеніе можно смотрѣть только какъ на обмолвку или неточно выраженную мысль. Эмпіріокритицизмъ не можетъ противоположать содержаніе высказыванія той вещи, къ которой оно относится, потому что такое противоположеніе равносильно противоположенію воспріятыя и воспринимаемаго объекта. А это уже слѣдствіе интроспекціи. Содержаніе высказыванія и „вещь“ есть для эмпиіокритициста одно и то же. Когда я говорю: „передо мной зеленое дерево“, то содержаніе, обозначенное этими моими словами и находящееся передо мною дерево представляютъ и нумерически и качественно абсолютно тождественное бытіе. То же самое и при высказываніяхъ другихъ людей. Итакъ объяснять неодинаковыя высказыванія объ одной и той же вещи различіемъ содержаній высказыванія отъ вещей для эмпиіокритицизма совершенно невозможно. Остается другой способъ. Признавая находящуюся передъ М. и Т. вещь R. нумерически одной и той же, эмпиіокритицизмъ объявляетъ ее качественно различной. Это качественное различіе обусловливается съ точки зрѣнія эмпиіокритицизма различіемъ центральныхъ системъ С. у индивидовъ М. и Т.¹⁾

Итакъ, вещь R. передъ М. и Т. одна и та же, но она качественно различна въ зависимости отъ различія ихъ центрального нервного аппарата. — Таковъ неизбѣжный для эмпиіокритицизма выводъ изъ разсматриваемаго случая. Въ этомъ пунктѣ безнадежность предпріятія эмпиіокритицизма обнаруживается съ наибольшей ясностью. Не знаешь только, чему удивляться—тому хладнокровію, съ которымъ эмпиіокритицизмъ приходитъ къ этому своему выводу, или непониманію того, что собственно въ немъ скрывается. Сказать, что это, находящееся *передъ нами* дерево, для одного изъ насъ красное, для другого—зеленое—не значитъ ничего другого, какъ сказать: или 1) это находящееся передъ нами дерево въ одно и то же время и красное и зеленое, или 2) разсматривая это дерево, я дѣлаю его зеленымъ, а мой ближ-

¹⁾ Р. Авенариусъ, стр. 60, § 162.

Вопросы философіи, кн. 71.

ній въ то же время превращаетъ его въ красное. Если мы выберемъ первое положеніе, то соотвѣтствующая ему общая логическая формула будетъ имѣть видъ: „А есть не А“... Но мы не можемъ допустить, чтобы изслѣдователь, устранившій интродукцію въ виду ея нелогичности, столь явно игнорировалъ бы основной логическій законъ, а потому остановимся на второмъ положеніи. Итакъ, намъ нужно признать, что М., смотрящій на дерево, обусловливаетъ его зеленую окраску, а стоящій рядомъ Т. обусловливаетъ его красноту. Спрашивается, какъ понимать эмпирически, такое странное воздѣйствіе двухъ человѣческихъ индивидуумовъ на стоящее передъ ними дерево. Эмпириокритицизмъ будто бы на это отвѣчаетъ, устанавливая два способа разсмотрѣнія вещей. Одинъ абсолютный, въ которомъ вещи разсматриваются такъ, какъ онѣ даются, т.-е. внѣ всякаго отношенія къ созерцающему, и другой относительный. Этотъ послѣдній характеризуется такъ: „я нахожу себя, или одного изъ моихъ ближнихъ, нелишенными значенія по отношенію къ тому, что „дается“, какъ составная часть среды; теперь, при разсмотрѣнии составной части среды, я принимаю также во вниманіе свойства „причастнаго“ къ тому же разсмотрѣнію моего „я“, — разсматриваю составныя части среды болѣе не „сами въ себѣ и для себя“, но и „сами въ себѣ и для меня“, какъ нѣчто относительное, что я могу „принять“, какъ одинъ изъ членовъ отношенія, въ которомъ другимъ членомъ является индивидъ, такъ называемое „я“ и что я болѣе не могу описать, какъ нѣчто „данное“ внѣ этого отношенія. Этотъ второй способъ разсмотрѣнія мы обозначимъ, какъ *относительный*“ (стр. 15). Кромѣ этого во многихъ пунктахъ эмпириокритицизма устанавливается зависимость высказываній Е. отъ С. высказывающаго... Когда читаешь всѣ такія мѣста, то первое впечатлѣніе получается такое, что будто бы все обстоитъ благополучно: законъ специфической энергіи принять въ расчетъ, всѣ субъективныя aberrаціи органовъ чувствъ предусмотрѣны. Но это впечатлѣніе благополучія продолжается только до

той поры, пока содержанія высказываній понимаются различными отъ той среды, къ которой онѣ относятся¹⁾. А иллюзію этого различія эмпириокритицизмъ поддерживаетъ весьма часто, говоря объ Е (высказываніяхъ) и R (частяхъ среды), какъ о чемъ-то различномъ. Но стоитъ вспомнить основное положеніе эмпириокритицизма, что воспріятіе и воспринимаемый объектъ, или, что все равно, содержаніе высказываемаго о вещи и сама вещь—одно и то же, какъ всѣ эти на первый взглядъ дозвольтельныя допущенія превращаются въ нѣчто нелѣпое. Въ самомъ дѣлѣ, вполне понятно и осмысленно, съ точки зрѣнія общепринятой гносеологии признавать *воспріятія* зависящими въ своихъ качествахъ отъ воспринимающаго субъекта, или отъ вліянія тѣхъ факторовъ, которые обозначаются, какъ сложная система мозга. Обусловленность направлена въ данномъ случаѣ центростремительно по отношенію къ человѣческому индивидууму. Она идетъ отъ внѣшняго объекта и осложняется привожденіемъ внутреннихъ факторовъ. И такое направленіе вполне подтверждается и находится въ соотвѣтствіи съ данными эмпирическихъ наукъ, устанавливающихъ переходъ внѣшняго физическаго процесса во внутренній физиологическій. Но что же мы видимъ въ эмпириокритицизмѣ? Здѣсь R (дерево) уже не внутренній процессъ (воспріятіе или представленіе), а нѣкоторая внѣшняя намъ данность. Слѣдовательно, утверждать здѣсь зависимость качества дерева отъ системы С., т.-е. отъ человѣческаго мозга—это значитъ утверждать, что человѣческій мозгъ можетъ измѣнять природу дерева, т.-е. что дерево отъ присутствія передъ нимъ того или иного индивида можетъ дѣлаться краснымъ или зеленымъ. Иначе говоря, эмпириокритицизму, чтобы быть послѣдовательнымъ, приходится устанавливать здѣсь обратную (центробѣжную) зависимость, направлен-

1) Въ дѣйствительности различіе между Е. и R. чисто методологическое, какъ то и оговариваетъ самъ Авенаріусъ (см. стр. 13, § 17). Устанавливать между ними принципиальное различіе—это значило бы различать воспріятіе отъ воспринимаемаго объекта, т.-е. впадать въ интроскцію.

ную отъ человѣческаго индивидуума къ дереву. Но согласуется ли это мало-мальски съ человѣческимъ опытомъ и съ научными данными? Можно ли понимать зрѣніе, слухъ, и т. под., какъ процессы, которые, возникая въ человѣческомъ организмѣ, передаются затѣмъ черезъ посредствующую среду и наконецъ измѣняютъ природу вещей? Мы думаемъ, что эмпириокритицизму, чтобы быть послѣдовательнымъ, остается только построить такую теорію зрѣнія, по которой зрительный процессъ состоялъ бы въ изверженіи изъ глазъ той или иной цвѣтной жидкости, окрашивающей видимые предметы въ соотвѣтственный цвѣтъ. При помощи этой теоріи было бы, пожалуй, возможно объяснить, почему дальтонистъ видитъ красными тѣ предметы, которые люди съ нормальнымъ зрѣніемъ видятъ зелеными. Эта разница оказалась бы зависящей отъ различія тѣхъ красокъ, которыми человѣческіе взоры обрызгиваютъ предметы. Но и тутъ возникъ бы трудный вопросъ, почему окрашенное дальтонистомъ въ красный цвѣтъ дерево осталось все-таки зеленымъ для человѣка съ нормальнымъ зрѣніемъ... Впрочемъ тотъ, кто желаетъ во что бы то ни стало возвратиться въ первобытное состояніе наивнаго реализма, конечно предпочтетъ принять гипотезу вродѣ предложенной нами, чѣмъ вернуться на путь „школьной гносеологіи“, ведущей къ ненавистному анимизму. Мы же съ своей стороны не будемъ здѣсь бороться съ *желаніями*, какъ бы чужды они намъ ни были, а обратимся къ области мыслимаго.

Разборъ теоріи интроекции показалъ съ достаточной ясностью, что не только что нельзя безнаказанно изгнать изъ философіи категорію духовнаго бытія, но что и самый такъ называемый матеріальный міръ можетъ мыслиться безъ противорѣчія съ опытомъ только въ формѣ духовности (въ психологическихъ категоріяхъ ощущенія, воспріятія, представленія и мысли). Духовное— не есть абстракція, возникающая изъ противоположенія матеріальности, но нѣкоторая непосредственная данность. Оно дано намъ прежде всего въ нашихъ чувствахъ, влеченіяхъ и мысляхъ, которыя, въ

какой бы связи они ни стояли съ внѣшней обстановкой, представляютъ по существу своему своеобразное переживаніе. Дуализмъ духа и матеріи есть поэтому самое естественное и первоначальное понятіе о мірѣ. И если съ развитіемъ философскаго мышленія выясняется неизбежность преодоленія этого дуализма и сведенія переживанія матеріальности и духовности къ чему-нибудь одному,—то это сведеніе можетъ быть сдѣлано только въ духѣ спиритуалистической гносеологіи. Качества и свойства такъ называемыхъ вещей могутъ быть понимаемы только какъ ощущенія, т.-е. состояніе сознанія, такъ какъ въ противномъ случаѣ фактъ ихъ различія при однихъ и тѣхъ же внѣшнихъ условіяхъ для человѣческаго сознанія (напр. дальтонизмъ) ведетъ къ нелѣпому предположенію объ измѣненіи актомъ созерцанія самихъ созерцаемыхъ вещей. Это не мѣшаетъ видѣть въ ощущеніи не простую субъективную иллюзію, но также и нѣкоторую внѣшнюю, объективную данность. *Но это внѣшнее и объективное не заключается въ самыхъ качествахъ ощущенія, а въ чистомъ сознаніи „внѣшняю“.* Въ ощущеніи дается намъ лишь то общее „не я“, которое подъ вліяніемъ рефлексіи облекается въ тѣ или иныя познавательныя качества и схемы. Если ощущенія не представляютъ изъ себя качественного содержанія самаго внѣшняго, то имъ не могутъ быть и всѣ другія свойства матеріальности, которыя въ конечной инстанціи состоятъ изъ тѣхъ же ощущеній. Въ этомъ отношеніи гносеологической анализъ Беркли и Юма остается непоколеблемымъ.

Эмпириокритицизмъ вполне правъ, утверждая, что весь опытъ есть нѣчто однозначное и имѣющее одинъ смыслъ, но онъ ищетъ этотъ единый смыслъ и значеніе тамъ, гдѣ его нѣтъ, а именно въ фиксированныхъ качествахъ нашихъ ощущеній. Та среда (обстановка) и то С., на которыхъ покоится въ концѣ-концовъ міровоззрѣніе эмпириокритицизма, представляютъ не что иное, какъ различныя сочетанія и измѣненія этихъ сочетаній краснаго, зеленаго, сѣраго, твердаго, легкаго, рыхлаго, ослизлаго, пахнущаго и т. под. А

всѣ эти элементы абсолютно косны и мертвенны сами по себѣ. Живое, духовное и осмысленное изъ нихъ необъяснимо. Это не мѣшаетъ, однако, признать разрѣшимой обратную задачу,—понять косное и мертвенное, какъ низшую стадию жизни и духа. И эта задача вполнѣ разрѣшается спиритуалистической философией, признающей бытіе простѣйшихъ духовныхъ сущностей. Весь чувственно воспринимаемый міръ и является съ этой точки зрѣнія эффектомъ воздѣйствія этихъ низшихъ сущностей на человѣческое сознание. Его мертвенность и косность именно и обуславливаются примитивностью тѣхъ духовныхъ существъ, которыя ему соотвѣтствуютъ. Кромѣ того не надо забывать, что въ своихъ воспріятіяхъ человѣческое сознание имѣетъ дѣло съ неисчислимыми массами такихъ примитивныхъ и однообразныхъ сущностей. Эта масса примитивныхъ и малоподвижныхъ воздѣйствій и производитъ эффектъ столь же однообразнаго, длительного и неизмѣннаго качества красноты, твердости и т. под. Но, конечно, эта краснота принадлежитъ вмѣстѣ съ мышленіемъ къ одному роду бытія, т.-е., какъ справедливо говоритъ Авенаріусъ, не отличается отъ него *toto genere*.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о той формѣ гносеологическаго индифферентизма, которая исходитъ изъ чистаго факта переживанія, которое будто бы ни матеріально, ни духовно. Прежде всего мы здѣсь имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то чрезвычайно расплывчатымъ. Переживанія бываютъ разныя: и мысль есть переживаніе, и стремленіе переживаніе, и запахъ розы переживаніе. Какое же изъ этихъ переживаній поставить въ основу гносеологіи. Вѣдь вопросъ не въ томъ, какъ называть опытъ—переживаніями ли, состояніями ли сознанія, или даже матеріей—а въ томъ, изъ какихъ формъ опыта исходить для построенія цѣльнаго и свободнаго отъ противорѣчій міросозерцанія? Что признать производнымъ и что первоначальнымъ? Можно ли понять осмысленное, какъ сумму бессмысленнаго, или, наоборотъ, слѣдуетъ бессмысленное объяснить, какъ элементы, выпавшіе

изъ связи нѣкотораго осмысленнаго и объединеннаго цѣлаго? Мы считаемъ гносеологически допустимымъ только послѣдній способъ мірообъясненія и готовы признать его правоспособность, въ какихъ бы терминахъ онъ ни былъ выраженъ. Мы готовы признать міръ состоящимъ изъ безконечнаго количества переживаній, но только въ томъ случаѣ, если подъ этимъ терминомъ разумѣть не абстрагированныя и мертвыя въ этой абстракціи качества ощущеній, но живую активность сознанія, въ которомъ всѣ качества представляютъ подвижное и реально объединенное содержаніе. Многіе современные философы, вполне признающіе гносеологическую критику понятія матеріи, признають тѣмъ не менѣ себя дуалистами. Сущность такого дуализма состоитъ обыкновенно въ томъ, что на ряду съ духовнымъ признается и совершенно отличное отъ него, само по себѣ безжизненное начало, которое и называется матеріей. Однако, такіе дуалисты остерегаются приписывать этой матеріи традиціонныя свойства матеріальности, а именно чувственныя качества, протяженность, фигуру, массу, а ограничиваются лишь противоположеніемъ духовному бытію. Такой дуализмъ, свободный вполне отъ гносеологической ошибки объективации ощущеній, мы находили бы болѣе правильнымъ называть агностицизмомъ, такъ какъ предполагаемая имъ матеріальная сущность природы не имѣетъ въ немъ никакого положительнаго опредѣленія, и остается въ сущности неизвѣстной. Такъ какъ эта точка зрѣнія *по своему пониманію внѣшней природы* ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ разсмотрѣннаго уже нами феноменализма, то мы и опускаемъ ее въ нашемъ разсмотрѣніи.

Спиритуализмъ нерѣдко обвиняють въ произвольности пониманія всего міра по природѣ духовнымъ. Кюльне, въ своемъ введеніи въ философію ¹⁾ говоритъ: „Прежде всего спиритуалистическое толкованіе естественно-научныхъ понятій пред-

1) Введеніе въ философію Кюльне. переводъ подъ ред. Струве, 1891 г. стр. 169.

ставляется совершенно *произвольнымъ*. Ничто не обязываетъ насъ вѣрить, что въ элементахъ матеріи таится еще особенное дремлющее бытіе, которое надлежитъ понимать по аналогіи съ нашимъ собственнымъ сознаниемъ“. Что это допущеніе не произвольно, доказываетъ нашъ предшествующій разборъ, поскольку изъ него вытекаетъ, что гносеологически всякое бытіе можно мыслить лишь въ категоріяхъ духовнаго. Но помимо гносеологическихъ соображеній спиритуалистическое пониманіе природы можно обосновать и на чисто эмпирической почвѣ, т.-е. на основаніи данныхъ тѣхъ же естественныхъ наукъ. Мы въ настоящей статьѣ не можемъ входить въ подробное развитіе этой темы и позволяемъ себѣ сослаться на ту нашу работу, гдѣ этотъ вопросъ подвергнуть былъ нами достаточно детальной разработкѣ. (См. „Основные проблемы теоріи познанія и онтологіи“, стр. 174—205.)

Въ признаніи существованія высшихъ, или болѣе могущественныхъ существъ, воздѣйствующихъ на низшую природу, мы имѣемъ послѣднюю спиритуалистическую посылку для признанія возможности чуда. Дать обстоятельное доказательство этой посылки мы здѣсь не имѣемъ никакой возможности. Да это и не входить въ нашу задачу. Вѣдь мы обсуждаемъ только *возможность* и *мыслимость* чудеснаго и связанныхъ съ нимъ предположеній. И въ настоящемъ вопросѣ мы настаиваемъ только на этой мыслимости и отсутствіи противорѣчій съ данными опыта. Послѣ того, какъ мы обнаружили необходимость признанія свободныхъ отъ низшей закономерности актовъ человѣческой воли ¹⁾, предположеніе

¹⁾ Считаю нужнымъ оговориться, что свобода человѣческой воли отъ законовъ низшей природы, которую мы здѣсь утверждаемъ не вполне равносильна свободѣ воли вообще. Послѣднюю проблему мы здѣсь вовсе не разрѣшаемъ. Для разрѣшенія ея пришлось бы еще задаться вопросомъ, насколько связано реальное единство сознанія каждый данный моментъ своими предыдущими актами. Если все предыдущее обуславливаетъ всегда только *одинъ единственный* психологическій результатъ, то свободы воли нѣтъ. Если же единство сознанія всегда содержитъ въ себѣ возможность *разнообразныхъ* обнаруженій и вліяній, то внутренняя причинность сознанія нисколько не связываетъ свободы воли.

о сверхъ-естественныхъ мировыхъ факторахъ не представляетъ въ сущности никакихъ препятствій. Въдь если чело-вѣческая дѣятельность значительно отличается отъ дѣятельности той сущности, которая соотвѣтствуетъ кислороду, водороду или кровяному шарикѣ, и создаетъ совершенно новый видъ причинныхъ отношеній, то отчего же не предположить еще болѣе своеобразныхъ и могущественныхъ факторовъ, влияющихъ на низшихъ существъ совершенно новымъ для насъ необычнымъ способомъ. Въдь единственное возраженіе, которое можетъ быть по этому поводу сдѣлано, состоитъ въ томъ, что такого рода факторовъ въ нашемъ повседневномъ опытѣ мы не встрѣчаемъ. Но если опираться только на повседневный опытъ, то намъ пришлось бы отрицать мыслимость множества другихъ понятій, которыя непосредственнаго осуществленія въ опытѣ не имѣютъ, и тогда все гипотетическое изъ нашего міросозерцанія должно быть исключено. Но едва ли можетъ найтись чело-вѣкъ, имѣющій интеллектуальные интересы, который могъ бы не на словахъ, а на дѣлѣ исключить изъ своего умственнаго обихода все гипотетическое. Всѣ мы живемъ гипотезами и въ сущности всѣ живые интеллектуальные интересы относятся всегда къ чему-нибудь гипотетическому. Удостоверенные факты прошлаго и наличный опытъ сами по себѣ представляютъ нѣчто до-нельзя скучное и безынтересное. Вопросъ только въ томъ, какія гипотезы имѣютъ осмысливающее значеніе для нашего опыта и какія, напротивъ, лишаютъ его всякаго смысла, какія гипотезы имѣютъ какое-нибудь основаніе въ опытѣ, и какія ему противорѣчатъ. А съ этой точки зрѣнія гипотеза существованія высшихъ факторовъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана стоящей въ противорѣчій съ опытомъ. Что же касается до ея опытнаго обоснованія, то и здѣсь дѣло обстоитъ вовсе уже не такъ безнадежно, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Идеиная и осмысленная структура большей части мировыхъ соотношеній скорѣй мирится съ предположеніемъ о такомъ же идейномъ источникѣ этихъ

соотношеній, чѣмъ съ теоріей методически-случайнаго образованія. Всѣ аналогіи опыта скорѣй говорятъ за то, что человѣкъ есть одна изъ промежуточныхъ стадій въ развитіи жизненныхъ формъ, чѣмъ за то, что онъ представляетъ изъ себя заключительное звено этихъ формъ. То, что эти высшія формы недоступны нашему обычному воспріятію, ничего не говоритъ противъ ихъ дѣйствительнаго существованія. Быть можетъ, намъ также трудно воспринять въ нашемъ опытѣ высшее существо, какъ кровяному шарикѣ, находящемуся въ нашихъ сосудахъ, невозможно познакомиться съ своимъ хозяиномъ, съ которымъ онъ, однако, находится въ несомнѣнной причинной связи.

УШ. Причинная связь и законы природы съ точки зрѣнія спиритуализма.

Итакъ, міръ есть система духовныхъ существъ, находящихся между собою въ непрерывномъ взаимодействіи. Въ этой системѣ намъ важно отмѣтить три отдѣла или ступени. Во-первыхъ, низшую природу, которая путемъ воздѣйствія на нашу осязающую способность производить въ нашемъ сознаніи пеструю картину такъ называемой мертвой матеріи. Затѣмъ вторую ступень представляетъ вся такъ называемая живая природа, заключительнымъ звеномъ которой является человѣкъ. И, наконецъ, третью ступень составляютъ высшія существа, о бытіи которыхъ мы можемъ лишь заключать на основаніи тѣхъ или иныхъ указаній опыта и соображеній. Къ этой же послѣдней ступени относится понятіе Высочайшаго Существа или Бога. Обратимся теперь къ вопросу, какъ слѣдуетъ понимать, съ точки зрѣнія спиритуализма, причинность и законы природы. Въ феноменализмѣ, не признающемъ никакой другой дѣйствительности, кромѣ элементарныхъ феноменовъ внѣшняго и внутренняго опыта, причинность можетъ пониматься лишь какъ закономѣрная послѣдовательность во времени. Въ спиритуализмѣ, признающемъ феномены матеріальнаго міра не за самую дѣйствительность, а за ея только отблескъ или отраженіе въ

человѣческомъ сознаниі, понятіе причинности переносится въ область одного только духовнаго бытія. Феноменальная причинность, т.-е. слѣдованіе во времени, есть для спиритуализма лишь отраженіе истинной причинности, которая состоитъ въ дѣятельности духовныхъ существъ. *Причина для спиритуализма есть то, что дѣятельно, то, что производитъ въ другомъ тѣ или иныя перемѣны.* Причиненіе въ этомъ смыслѣ равносильно творенію, т.-е. созданію внѣ себя чего-нибудь новаго. Какъ же слѣдуетъ представлять и понимать этотъ принципъ, и чѣмъ этотъ процессъ творенія отличается отъ простой временной смежности двухъ состояній, составляющей содержаніе феноменалистическаго пониманія причины? Причина и слѣдствіе въ феноменализмѣ представляютъ абсолютно чуждые другъ другу элементы, лишь соприкасающіеся другъ съ другомъ во временной послѣдовательности. Совершенно иной характеръ имѣетъ связь причины и слѣдствія понимаемыхъ спиритуалистически. Въ этомъ случаѣ причина представляется непрерывно переходящею въ слѣдствіе и даже входящею въ составъ слѣдствія. Понятіе о такой творческой причинѣ даетъ намъ прежде всего внутренній опытъ. Мы сами, наше „я“, является такой творческой причиной, по отношенію ко всѣмъ тѣмъ состояніямъ, которыя сознаются нами, какъ наши поступки или дѣйствія. Если мы дѣлаемъ какое-нибудь мускульное усиліе, напр. поднимаемъ тяжесть, то мы чувствуемъ свое „я“ связаннымъ непрерывно съ тѣмъ, что сознается нами, какъ усиліе преодоленія тяжести. Мы сознаемъ самихъ себя какъ бы превратившимися въ это усиліе. Въ свою очередь самое это усиліе сознается нами непосредственно переходящимъ внѣ насъ, а именно въ то, что воспринимается нами какъ тяжесть. То же самое сознается нами во всѣхъ видахъ дѣятельности и творчества. Такія выраженія, какъ „я весь превратился въ слухъ“, или „я весь погрузился въ свою работу“, не представляютъ простой *manière de parler*, но являются весьма мѣткими описаніями того, что дѣйствительно происходитъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, а имен-

но того, что наше „я“ въ извѣстной мѣрѣ отождествляется съ его собственной дѣятельностью, и даже съ результатомъ этой дѣятельности. Подобнымъ же образомъ сознается нами причинная связь между отдѣльными состояніями нашего сознанія. Возьмемъ такой примѣръ. Предположимъ, что мы находимся въ самомъ хорошемъ настроеніи духа, какъ вдругъ получается письмо или телеграмма съ извѣстіемъ о какомъ-нибудь грустномъ событіи. Коль скоро представленіе этого событія овладѣваетъ нашимъ сознаніемъ, мы начинаемъ приходить мало-по-малу въ грустное настроеніе. Несомнѣнно, что представленіе даннаго событія и вызванное имъ грустное настроеніе находятся между собой въ причинной связи. Въ чемъ же состоитъ эта связь и какъ она нами сознается? Представленіе грустнаго событія при первомъ его появленіи въ нашемъ сознаніи, являлось единственнымъ элементомъ сознанія имѣющимъ тотъ тонъ, то качество, которое мы выражаемъ словомъ „грустный“. Но по мѣрѣ того, какъ это представленіе овладѣваетъ нашимъ сознаніемъ, при чемъ оно то затуманивается, то опять всплываетъ, — его меланхолическій оттѣнокъ начинаетъ класть свой отпечатокъ на всѣ остальные элементы сознанія. Всѣ идеи и представленія, которыя полчасу тому назадъ казались намъ такими радужными, начинаютъ какъ бы проникаться какой-то унылостью. Даже вся обстановка, залитая иногда веселымъ солнечнымъ свѣтомъ, начинаетъ впитывать въ себя элементы грусти и тоски, и мы мало-по-малу приходимъ въ то состояніе, въ которомъ, какъ говорится, не знаешь, куда дѣваться. Сущность всего этого процесса состоитъ въ томъ, что одно представленіе или ассоціированное съ нимъ чувство, передало свое эгегическое содержаніе всѣмъ остальнымъ элементамъ сознанія, одно состояніе сознанія, такъ сказать, пропитало, наполнило своимъ качествомъ другія состоянія. Этотъ переходъ причины въ дѣйствіе особенно рельефно обнаруживается въ случаяхъ цѣлесообразнаго дѣйствія или причиненія. Цѣль является въ такихъ случаяхъ составною частью и причины и слѣдствія.

Если ремесленникъ берется за ту или иную работу, то онъ прежде всего создаетъ себѣ представленіе того, что онъ будетъ дѣлать. Затѣмъ это представленіе реализуется въ объектѣ его работы, т.-е. въ томъ, что является по отношенію къ нему слѣдствіемъ. То же бываетъ во всякомъ художественномъ творчествѣ. Идея изъ существа творца переходитъ и какъ бы воплощается въ то внѣшнее, что обнаруживается, какъ слѣдствіе.

Итакъ, процессъ причиненія состоитъ въ томъ, что та сущность, которая является причиной, передаетъ часть своего бытія той сущности, которая играетъ роль слѣдствія, или иначе говоря, слѣдствіе есть обогащеніе какой-нибудь сущности бытіемъ, полученнымъ отъ причины. Этимъ вполне объясняется то, почему всякая причинная связь сопровождается измѣненіемъ. То, что служитъ причиной, измѣняется послѣ акта причиненія, потому что всякое причиненіе сопровождается всегда временной или постоянной убылью въ содержаніи причины; наоборотъ, то, что обнаруживается какъ слѣдствіе, является всегда какой-нибудь новой сущностью, потому что оно всегда обогащается въ своей природѣ, сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ оно было до акта причиненія. Такимъ образомъ мы можемъ опредѣлить причинную связь, *какъ живой синтезъ, или связь двухъ или болѣе сущностей, синтезъ, въ которомъ часть бытія одной сущности переходитъ и синтезируется съ бытіемъ другой сущности.* Мы называемъ этотъ синтезъ или связь живыми въ томъ смыслѣ, что въ нихъ каждый пунктъ перехода является оживотвореннымъ, т.-е. непрерывно измѣняющимся. Именно такого рода переходы находимъ мы въ живомъ сознаніи, гдѣ отдѣльные элементы не просто соприкасаются другъ съ другомъ, но какъ бы спаиваются, т.-е. взаимно проникаютъ другъ друга. Это взаимное проникновеніе и есть существенный признакъ всего живого. Является вопросъ, какъ слѣдуетъ понимать то, что переходитъ въ причинной связи отъ одного существа къ другому, а въ зависимости отъ этого,— есть ли причинность полное или частичное превращеніе

одного бытія въ другое, и какъ измѣняется то, что входитъ въ разнаго рода причинныя отношенія. Дѣйствительность показываетъ, что взаимодѣйствіе существъ другъ съ другомъ происходитъ самымъ разнообразнымъ способомъ.

Во многихъ случаяхъ причинное воздѣйствіе является связаннымъ съ полной деформаціей какъ причины, такъ и слѣдствія, въ другихъ такое преобразование является частичнымъ. Въ этомъ отношеніи необходимо различать во всякомъ бытіи двѣ стороны: 1) качественное, идейное или структурное *содержаніе*, и 2) безкачественную силу или *энергію*. Во всякомъ духовномъ существѣ объединяется и гармонизируется и то и другое. Причинное воздѣйствіе относится къ обѣимъ этимъ сторонамъ. Существо можетъ передавать другому часть своей энергіи, а черезъ ея посредство и свое идейное содержаніе, нисколько не подвергаясь при этомъ коренной деформаціи. Примѣромъ этого рода причинности является воздѣйствіе людей на внѣшнюю природу и другъ на друга. Результатомъ причиннаго воздѣйствія являются не только внутреннія измѣненія тѣхъ сущностей, которыя подверглись этому воздѣйствію, но также измѣненіе реальныхъ связей между этими сущностями. Все то, что представляется намъ въ опытѣ какъ воздѣйствія на матерію, какъ разъ и состоитъ въ расторженіи и образованіи новыхъ связей между духовными сущностями низшаго порядка.

Такъ какъ спиритуализмъ признаетъ только бытіе духовныхъ существъ съ ихъ различными внутренними состояніями, то причинами, съ точки зрѣнія спиритуализма, могутъ быть только эти духовныя существа, то же, что переходитъ отъ одного существа къ другому, мы должны при этомъ понимать какъ идейное содержаніе или энергію этихъ существъ. Въ тѣхъ состояніяхъ, которыя сознаются ими какъ активныя, они являются причиняющимъ въ тѣхъ же состояніяхъ, которыя сознаются, какъ нѣчто пассивное, извнѣ воспринимаемое, они являются слѣдствіями какого-либо внѣшняго причиненія. Такою же должны мы понимать при-

чинность въ тѣхъ простѣйшихъ духовныхъ сущностяхъ, которыя предполагаются спиритуализмомъ въ основѣ такъ называемыхъ матеріальныхъ феноменовъ. Если мы обыкновенно понимаемъ нагрѣваніе тѣла, какъ причину его расширенія, то, съ точки зрѣнія спиритуализма, истинная причинность состоитъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что тѣ сущности, которыя обусловливаютъ въ нашемъ сознаніи феноменъ раскаленного тѣла, напр. пламя горящаго газа или тлѣющей уголь передаютъ нѣчто изъ своей природы тѣмъ сущностямъ, которыя обусловливаютъ феноменъ тѣла нагрѣваемого, напр. куска желѣза или шарика ртути. Что такое это передаваемое нѣчто, мы не знаемъ, потому что не можемъ себѣ представить въ какихъ-либо конкретныхъ образахъ внутреннюю природу тѣхъ простѣйшихъ элементовъ бытія, которые представляются нами, какъ частицы раскаленного газа или частицы раскаленного угля, или частицы холодной ртути. Однако и въ сферѣ феноменовъ есть одно явленіе, которое очень хорошо *отражаетъ* и символизируетъ этотъ переходъ реальности изъ одной сущности въ другую. Мы имѣемъ въ виду феноменъ *движенія*. Движеніе есть именно то, что обладаетъ способностью переходить изъ одного феномена къ другому, какъ бы непосредственно переливаться изъ одной сущности въ другую. Въ рассматриваемомъ нами примѣрѣ движеніе раскаленныхъ частицъ пламени или угля передается частицамъ холодной ртути или желѣза. Съ этими послѣдними происходитъ измѣненіе; ихъ природа обогащается новымъ свойствомъ, или, вѣрнѣе, новымъ количествомъ свойства, а именно количествомъ движенія. Но увеличеніе молекулярнаго движенія требуетъ для своего осуществленія большій объемъ, т.-е. производитъ феноменъ расширенія. Конечно, далеко не всѣ обнаруженія причинной связи въ сферѣ феноменовъ представляютъ такую наглядность въ переходѣ причины въ слѣдствіе. Напримѣръ, причиненіе различными видами частичнаго движенія феноменовъ свѣта, звука или теплоты является для насъ совершенно неяснымъ. Между причиной и слѣдствіемъ въ этихъ

случаяхъ не замѣтно никакой внутренней связи. Но эта связь незамѣтна именно вслѣдствіе того, что множество ея промежуточныхъ моментовъ для насъ остаются совершенно недоступными. Вообще причинная связь, понимаемая феноменалистически, проводится всегда *не между дѣйствительной причиной и слѣдствіемъ, а между ихъ отраженіемъ въ нашихъ ощущеніяхъ*. Вполнѣ естественно, что живая связь причинности при этомъ не передается, и мы находимъ въ смѣнѣ нашихъ воспріятій совершенно чуждые другъ другу элементы, лишь пассивно слѣдующіе другъ за другомъ. Однако то обстоятельство, что причина и слѣдствіе хотя бы въ нѣкоторыхъ случаяхъ обнаруживаютъ внутреннюю и живую связь другъ съ другомъ, или непрерывный переходъ одного въ другое, заставляетъ насъ предполагать, что въ этомъ именно и заключается причинная связь, и что если эта связь не всегда для насъ ясна, то это происходитъ лишь вслѣдствіе нашего незнанія сущности тѣхъ или иныхъ конкретныхъ причинъ. Поскольку же мы обращаемъ свое вниманіе на ту область, гдѣ бытіе дано намъ непосредственно и въ своей истинной, а не феноменальной только сущности, а именно на наше сознаніе, мы находимъ тамъ именно такую причинную связь. Во всякаго рода работѣ мы чувствуемъ непосредственный переходъ нашихъ силъ въ то, что является слѣдствіемъ нашей работы. И если наше сознаніе есть прототипъ всякаго бытія, то въ немъ же мы должны видѣть истинную сущность причинности. Изложенное пониманіе причинной связи вполнѣ объясняетъ намъ тотъ важный ея признакъ, который ставится феноменализмомъ на первый планъ, а именно ея постоянство и необходимость. Въ самомъ дѣлѣ, если слѣдствіе есть не что иное, какъ синтезъ того, что заключается въ причинѣ, съ чѣмъ-либо другимъ, на что эта причина воздѣйствуетъ, то очевидно, что результатъ этого синтеза всецѣло обусловленъ тѣми составными частями, которыя въ него входятъ. Если какое-нибудь событіе С. есть слѣдствіе событія В., то это значитъ, что С. включаетъ въ себѣ цѣликомъ или отчасти В., и стало-быть не-

обходимо нуждается для своего бытія въ этомъ В. Легко замѣтить, что при такомъ пониманіи закона причинности онъ ставится въ тѣсную зависимость съ другимъ, болѣе общимъ закономъ, а именно *съ закономъ тождества*. Всякое А. есть А.,—гласить этотъ законъ въ самой своей общей формѣ. Но если А. есть синтезъ опредѣленныхъ элементовъ, то по этому закону оно всегда и должно быть синтезомъ этихъ же элементовъ. И если тотъ или другой изъ этихъ элементовъ понимаются нами, какъ причина, то эта причина всегда должна быть налицо, чтобы требуемый синтезъ осуществился. Другими словами, всякое опредѣленное слѣдствіе требуетъ опредѣленной причины.

Обратимся теперь къ вопросу—какое значеніе получаетъ законъ причинности по отношенію къ намѣченнымъ нами ступенямъ бытія, и что мы должны понимать подъ законами природы.

Вся, такъ называемая мертвая, матеріальная природа по слѣланному нами предположенію состоитъ изъ живыхъ духовныхъ сущностей низшаго порядка. Такъ какъ внутреннія состоянія этихъ сущностей наиболѣе просты и однообразны, то естественно, что и производимое ими воздѣйствіе на нашу ощущающую способность выражается въ такихъ же однообразныхъ и простыхъ феноменахъ матеріальности. Столь же простымъ и однообразнымъ должны мы понимать и взаимодѣйствіе этихъ сущностей другъ съ другомъ. *Вся законы природы представляютъ съ такой точки зрѣнія не что иное, какъ тѣ закономерныя взаимодѣйствія, въ которыхъ постоянно находятся эти низшія существа*. Такъ, напр., законъ соединія кислорода и водорода въ воду есть законъ живого синтеза двухъ какихъ-то простѣйшихъ сущностей, синтеза, въ которомъ эти сущности причинно воздѣйствуютъ другъ на друга и вносятъ другъ въ друга нѣкоторыя новыя свойства. Поскольку мы имѣемъ дѣло въ нашемъ жизненномъ опытѣ со множествомъ низшихъ существъ различныхъ типовъ—ихъ взаимодѣйствіе и выражается для насъ въ различныхъ законностяхъ нашихъ воспріятій. Нѣкоторыя за-

конности относятся ко всѣмъ этимъ сущностямъ безъ исключенія. Такова, напр., законность, выражающаяся въ такъ называемомъ принципѣ всемірнаго тяготѣнія. Феноменалистически законность эта выражается въ томъ, что всѣ тѣла стремятся пространственно приблизиться другъ къ другу по опредѣленному правилу. Спиритуалистически мы можемъ представлять эту законность такимъ образомъ, что всѣ существа стремятся къ духовному слянію, къ наиболѣе тѣсному синтезу всѣхъ своихъ свойствъ во одно единство. Въ феноменальномъ мірѣ законъ этотъ обнаруживается такъ, что большія массы привлекаютъ къ себѣ 'меньшія. Спиритуалистически мы можемъ эту законность выразить такъ, что всякій болѣе значительный синтезъ, включающій въ себѣ большее количество духовныхъ силъ, привлекаетъ въ свой союзъ всѣ отдѣльныя, изолированныя силы или незначительныя синтезы, вообще малая энергія поглощается болѣею энергіей. Является вопросъ: какъ же относятся всѣ эти законы другъ къ другу? Прежде всего, необходимо имѣть въ виду, что общность того или другого закона взаимодействія не стоитъ въ какой-либо зависимости со степенью его принудительности. Многія частныя законности могутъ являться прямо противоположными общимъ и преодолевать принудительность общихъ. Такъ, напр., законы химическаго сродства, несмотря на свою спеціальность, являются гораздо сильнѣе и принудительнѣе силы тяжести. Если мы нальемъ въ стаканъ двѣ химически-индифферентныя жидкости, напр., воду и масло, то онѣ распредѣлятся въ стаканѣ сообразно своему удѣльному вѣсу, т.-е. сообразно закону тяготѣнія. Но если мы нальемъ, напр., тяжелую сѣрную кислоту и на нее будемъ осторожно наливать болѣе легкую по удѣльному вѣсу воду,—то сѣрная кислота не останется внизу, но равномерно распредѣлится во всемъ объемѣ воды, т.-е. сила тяготѣнія окажется преодоленной силой химическаго сродства. *Всѣ такъ называемые законы природы представляютъ конкретные типы причинной связи низшихъ существъ, или точнѣе отраженіе этой связи въ нашемъ чело-*

вѣческомъ сознаніи. Поскольку мы сами входимъ въ взаимодѣйствіе съ одними только этими низшими существами—мы не находимъ никакихъ другихъ принциповъ измѣненія и хода событій кромѣ этихъ простѣйшихъ законностей. И это вполне понятно: вѣдь согласно установленному нами пониманію закона причинности—причинность есть выраженіе бытія тѣхъ или иныхъ сущностей, выраженіе синтеза ихъ внутренней природы. И разъ мы имѣемъ дѣло все съ одними и тѣми же видами бытія, и при томъ простѣйшими видами,—мы можемъ быть увѣрены, что мы всегда будемъ встрѣчаться все съ одними и тѣми же простѣйшими видами причинности. Кислородъ и водородъ всегда останутся самими собою, и всегда будутъ давать въ своемъ синтезѣ одинъ и тотъ же результатъ. Въ этомъ отношеніи мы смѣло можемъ положиться на законы природы—и быть увѣренными въ ихъ значимости на все то время, пока мы имѣемъ дѣло съ низшими формами бытія.

Понимая законы природы, какъ выраженіе бытія и взаимодействія простѣйшихъ существъ, мы приходимъ къ весьма важнымъ для нашего вопроса положеніямъ. Во-первыхъ къ тому, что абсолютность этихъ законовъ природы всецѣло связана съ абсолютностью бытія этихъ низшихъ существъ, и, во-вторыхъ, что признаніе этихъ законовъ единственными законами бытія равносильно признанію низшихъ существъ единственными формами бытія. Тотъ, кто утверждаетъ, что вся дѣйствительность выводится изъ однихъ только законовъ природы, въ сущности не утверждаетъ ничего другою. какъ то, что все дѣйствительно сущее—состоитъ изъ одного только бытія низшей природы. Съ точки зрѣнія такого положенія, утверждаемаго матеріализмомъ, и вытекающаго изъ всякаго послѣдовательнаго феноменализма—все то, что намъ представляется въ опытѣ высшими существами, а именно весь животный міръ съ человѣкомъ во главѣ—есть лишь чрезвычайно усложненный синтезъ низшей природы. Этотъ именно взглядъ выражается въ тѣхъ положеніяхъ названныхъ направлений, что всѣ физиологическіе процессы сводятся безъ остатка на процессы физическіе, химическіе и механическіе. Изъ

этого же взгляда вытекает детерминизмъ, утверждающій что человѣческіе стремленія и поступки всецѣло опредѣлены предшествующими событіями въ феноменахъ внутренняго и внѣшняго опыта, при чемъ и тѣ и другіе феномены въ равной мѣрѣ подчинены желѣзнымъ законамъ природы. Во всѣхъ этихъ взглядахъ самостоятельность высшихъ существъ сводится къ нулю. То, что я могу поднять въ данную минуту руку—есть, съ точки зрѣнія такого взгляда, возможность, всецѣло опредѣляющаяся законами природы, и моя воля въ этомъ опредѣленіи играетъ роль лишь передаточной инстанціи, ни на іоту не вліяющей на дѣйствительное осуществленіе этого дѣйствія. Такое предположеніе на первый взглядъ имѣетъ за себя много данныхъ. Вся наша жизнь безусловно протекаетъ въ тѣсной связи съ низшими существами, которыя феноменалистически представляются намъ въ видѣ клѣточекъ нашего тѣла, состоящихъ въ свою очередь изъ еще болѣе простыхъ элементовъ. Однако, сведеніе всѣхъ процессовъ, не только что человѣческаго тѣла,—но даже простѣйшей инфузорій, на чисто физическіе, химическіе и механическіе законы—никогда не имѣло въ наукѣ дѣйствительнаго осуществленія. Такое сведеніе всегда составляло не болѣе какъ *pium desiderium* механическаго міровоззрѣнія. Вообще, выведеніе высшихъ формъ бытія изъ однихъ только низшихъ, всегда представляло лишь гипотезу, и при этомъ гипотезу, всюду наталкивающуюся на непреодолимые препятствія для своего послѣдовательнаго проведенія. Такъ, напр., химическія свойства не сводимы на физическія, хотя и стоятъ съ ними въ тѣсной связи. Точно такъ же физиологическія функціи не распадаются цѣликомъ на физическія и химическія. И, наконецъ, человѣческіе поступки необъяснимы всецѣло изъ однихъ только физиологическихъ процессовъ. Каждая высшая жизненная форма вноситъ съ собой въ обще-міровой обиходъ нѣкоторый новый своеобразный факторъ, хотя и тѣсно сплетающійся съ низшими факторами, но на нихъ не сводимый и ими всецѣло не обусловленный. Мнѣніе о воз-

возможности свести всѣ высшіе процессы на низшіе основано на крайне одностороннемъ разсмотрѣніи сущности этихъ процессовъ и на игнорированіи того объединяющаго фактора, безъ котораго немислима никакая органически связанная и живая система. Въ сущности то предположеніе, что чело-вѣческая дѣятельность всецѣло вытекаетъ изъ одной только дѣятельности низшихъ элементовъ, исключительно основано на томъ фактѣ, что эти элементы участвуютъ въ его дѣятельности. Но такой выводъ изъ этого факта постольку же правиленъ,¹ поскольку правильно было бы заключить, что построеніе каменнаго дома всецѣло производится каменщиками и плотниками, участвующими въ его постройкѣ, или что концертная симфонія воспроизводится одними только скрипачами и вообще исполнительными участниками оркестра. Но какъ оркестръ или сложная постройка немислимы и невозможны безъ объединяющаго и направляющаго высшаго фактора, а именно архитектора въ первомъ случаѣ и дирижера во второмъ,—такъ точно дѣятельность той сложной сущности, которую мы называемъ чело-вѣкомъ, тоже невозможна безъ нѣкотораго высшаго объединяющаго фактора. Какъ мы уже показали въ предыдущемъ изложеніи, этотъ факторъ и обнаруживается въ нашемъ сознаніи, какъ наше „я“. Признавъ въ дѣятельности чело-вѣка участіе особаго по сравненію съ низшей природой фактора, мы уже пришли къ тому выводу, что въ этой дѣятельности осуществляютъ еще особые виды причинности, по существу отличные отъ тѣхъ, которые выражаются въ такъ называемыхъ законахъ природы,—что чело-вѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ осуществляетъ нѣчто такое, что совершенно не вытекаетъ изъ законовъ природы.

Наше противоположеніе законовъ природы свободной дѣятельности чело-вѣка и высшихъ существъ можетъ показаться противорѣчающимъ основному положенію отстаиваемой нами спиритуалистической точки зрѣнія объ однородности и духовности всего существующаго. Если въ основѣ всей такъ называемой мертвой природы слѣдуетъ видѣть

бесконечное множество духовныхъ существъ низшаго порядка, то и дѣятельности этихъ существъ, а слѣдовательно и законы этой дѣятельности не могутъ кореннымъ образомъ отличаться отъ свободной и творческой причинности высшихъ формъ бытія. Въ мірѣ духовнаго не можетъ быть скачковъ и рѣзкихъ границъ. Такимъ образомъ противоположность мертвенно однообразной законмѣрности и свободной индивидуальной причинности должна получить то или иное примиреніе. И дѣйствительно эта противоположность исчезаетъ, коль скоро мы примемъ въ расчетъ, что въ воспріятіяхъ такъ называемой мертвой природы мы имѣемъ дѣло съ массовыми воздѣйствіями неисчислимаго множества низшихъ существъ. Въ этихъ воздѣйствіяхъ индивидуальное не достигаетъ до нашего сознанія въ силу ничтожности каждаго отдѣльнаго воздѣйствія. Въ явленіяхъ природы мы имѣемъ всегда дѣло съ *итогомъ* безчисленнаго количества причинныхъ отношеній различнаго типа существъ. Вполнѣ понятно, что эти итоги представляютъ для насъ абсолютно правильныя и неизмѣнныя законмѣрности. *Въ этихъ законмѣрностяхъ индивидуальное подавляется видовымъ* и при томъ подавляется въ несравненно большей степени чѣмъ въ законмѣрности человѣческой статистики. Но какъ тамъ, такъ и здѣсь общія стойкія формы *вида* не исключаютъ большей или меньшей свободы и подвижности *индивидуумовъ*. Итакъ мертвенность и неподвижная законмѣрность есть лишь *маска* природы, за которой скрывается вѣчное измѣненіе и жизнь. Лишь этой маскѣ, признаваемой феноменологиемъ за подлинное бытіе, противопоставляемъ мы свободную причинность высшихъ формъ. Но освободившись отъ лживаго призрака мертвой матеріи, мы можемъ понимать міръ, какъ непрерывную градацію индивидуумовъ различныхъ типовъ. Въ этой градаціи нѣтъ нигдѣ рѣзкихъ границъ. Свобода присуща малѣйшему атому такъ же, какъ и человѣческой волѣ. Но эта потенциальная свобода можетъ обнаруживаться болѣе или менѣе замѣтно лишь тамъ, гдѣ типы достигаютъ большей сложности, что вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ

возможность большей индивидуализаціи. *Мертвенность есть продуктъ элементарности. Жизнеспособность и свобода связаны со сложностью.*

Теперь является вопросъ, какъ же слѣдуетъ понимать вліяніе этого высшаго вида причинной связи на низшіе, выражающіеся въ законахъ природы. Можно ли сказать, что чѣловѣкъ нарушаетъ законы природы? Очевидно, что такой способъ выраженія былъ бы неправильнымъ и вытекающимъ *изъ преувеличенія* значенія законовъ природы. Если мы ограничимъ ихъ исключительную правоспособность сферою того бытія, къ которому они относятся, т.-е. низшей природы, то намъ не будетъ надобности говорить *о нарушеніи* этихъ законовъ, а только лишь о дополненіи ихъ другими видами причинности. Законъ синтеза кислорода и водорода въ воду остается по существу такимъ же въ нашемъ организмѣ, какъ и внѣ его. Разница только въ фактической силѣ этого закона. Если наше „я“ есть не простая фикція, а дѣйствительно дѣятельное начало, то оно, конечно, такъ или иначе вліяетъ на синтезы водорода и кислорода въ нашемъ организмѣ другъ съ другомъ и съ другими элементами. Иначе говоря, оно дѣлаетъ возможнымъ такіе процессы, которые не могли бы осуществиться, если бы элементы были предоставлены самимъ себѣ, какъ это бываетъ тотчасъ послѣ явленія смерти. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, если оно измѣняетъ природу элементовъ, по крайней мѣрѣ на то время—пока они находятся въ сферѣ его дѣйствія.

Въ этомъ послѣднемъ нѣтъ въ сущности ничего страннаго и невѣроятнаго. Вѣдь мы на каждомъ шагу встрѣчаемся съ измѣненіемъ одной сущности другою, съ взаимодействіемъ или осложненіемъ одной причинной зависимости другою. Подобно тому, какъ химическое средство осложняетъ законъ химическаго тяготѣнія и заставляетъ тяжелое тѣло подняться вверхъ въ силу его химическаго средства къ другому тѣлу,—такъ точно наше „я“ осложняетъ всѣ законѣрности низшихъ элементовъ и заставляетъ ихъ въ томъ

или иномъ отношеніи отклоняться отъ обычнаго хода и направленія внѣ организма. И если это послѣднее предположеніе кажется намъ какимъ-то необычнымъ, и какъ бы чему-то противорѣчащимъ,—то это происходитъ въ сущности въ силу необоснованнаго предубѣжденія, что будто бы факторами всякихъ перемѣнъ и измѣненій могутъ быть только кислородъ, водородъ, и вообще элементарныя силы. Матеріалистическій взглядъ на міръ, усвоиваемый большинствомъ съ дѣтства и со школьной скамьи, пріучаетъ насъ больше вѣрить въ кислородъ и водородъ, чѣмъ въ самихъ себя. Мы привыкли относиться съ чрезвычайнымъ почтеніемъ къ нашимъ осязательнымъ ощущеніямъ—и считаемъ за простую фикцію наши волевые акты.

IX. Чудесное и законы природы.

Мы перейдемъ теперь къ вопросу о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить воздѣйствіе предполагаемыхъ высшихъ существъ въ сферѣ нашего опыта, т.-е. какъ мыслить чудо по отношенію къ законамъ природы.

Мы уже установили, что чудо, понимаемое съ точки зрѣнія изложенныхъ воззрѣній, вовсе не предполагаетъ нарушенія закона причинности. Подъ причинностью вѣдь слѣдуетъ понимать всякаго рода акты существъ, какъ высшихъ, такъ и низшихъ. Все совершающееся въ мірѣ, есть результатъ этихъ актовъ. И тотъ признакъ, который въ феноменализмѣ ставится на первый планъ, а именно законмѣрность—или *правило* связи міровыхъ событій—для насъ теряетъ всякое значеніе. Этотъ признакъ относится лишь къ простѣйшимъ существамъ, дѣятельность которыхъ можетъ быть регламентирована въ правилахъ. И если мы уже отвергли этотъ признакъ по отношенію къ актамъ человѣческой воли, то тѣмъ болѣе дѣятельность высшихъ существъ не можетъ нами пониматься однообразной и связанной опредѣленнымъ правиломъ. Напротивъ того, эту дѣятельность мы можемъ мыслить лишь постоянно измѣняющеюся, по мѣрѣ осуществленія ихъ высшихъ цѣлей. Жизнь низшей

природы можно уподобить ходу заведенной машины, дѣятельность же высшаго существа развитію драматическаго дѣйствія, въ которомъ каждая минута приносить нѣчто новое, индивидуальное, и каждый новый актъ никогда не повторяетъ предыдущаго. Такимъ образомъ съ нашей точки зрѣнія причинность и закономерность—или правило—представляютъ два понятія, другъ другу совершенно чуждыя и сопутствующія другъ другу лишь на низшихъ ступеняхъ дѣйствительности. Поэтому представляя чудо какъ событіе совершенно иррегулярное, мы можемъ и должны его мыслить какъ событіе подчиненное закону причинности, какъ дѣйствіе, имѣющее своего творца или виновника. Но съ точки зрѣнія спиритуализма въ чудѣ не только не слѣдуетъ видѣть нарушенія закона причинности, но даже и нарушенія законовъ природы. Предположимъ я обладаю чудотворною способностью однимъ своимъ желаніемъ безъ помощи мускуловъ заставлять предметы подыматься на воздухъ. Значитъ ли это, что я нарушаю законъ тяготѣнія? Нисколько. Законъ былъ бы нарушенъ, если бы предметы перестали тяготѣть къ землѣ. Но тѣ предметы, которые подымаются, повинуюсь моей волѣ,—могутъ попрежнему тяготѣть къ землѣ, пропорціонально ихъ массамъ. Мое дѣйствіе будетъ состоять не въ томъ, что я уничтожаю это тяготѣніе, но лишь въ созданіи новой силы, противоположной силѣ тяготѣнія и ее преодолевающей.

Впрочемъ не слѣдуетъ, однако, думать, что законы природы по понятію своему представляютъ нѣчто абсолютное и по существу неуничтожимое. Вѣдь въ сущности законы природы выражаютъ собою законъ бытія. И они абсолютны лишь постольку, поскольку мы имѣемъ дѣло съ абсолютнымъ бытіемъ. Кислородъ и водородъ, пока ихъ сущность неизмѣнна, всегда будутъ давать въ своемъ синтезѣ воду. Законъ этого синтеза есть не что иное какъ выраженіе пребывающаго тождества этихъ двухъ сущностей. Но если мы примемъ, напр., теорію существованія первичной матеріи и сложности такъ называемыхъ химическихъ элемен-

товъ—и предположимъ полное уничтоженіе кислорода и водорода, то вмѣстѣ съ ними должны будемъ признать исчезнувшимъ съ лица земли и законъ ихъ синтеза въ воду. Точно такъ же законъ тяготѣнія абсолютенъ въ той мѣрѣ, въ какой абсолютна та форма бытія, которая обуславливаетъ въ нашемъ сознаніи феноменъ чувственно-воспринимаемыхъ вещей. Но этотъ законъ непримѣнимъ по отношенію къ міру мысли, чувствъ и воли, хотя, быть можетъ, въ этомъ мірѣ есть нѣчто ему соотвѣтствующее. Вообще, относительно законовъ природы надо всегда имѣть въ виду ихъ аттрактивный характеръ. Въ нихъ мы имѣемъ дѣло не съ самою причинною связью, а съ ея отраженіемъ въ нашемъ сознаніи. А потому то, что по праву могло бы быть названо закономъ бытія, — въ нихъ нисколько не выражается. Но и съ чисто феноменалистической точки зрѣнія такъ называемые законы природы далеко не всегда оправдываютъ того религіознаго благоговѣнія, которымъ проникаются думы ревнителей „научности“, при одной мысли о нихъ. Возьмемъ законъ сохраненія энергіи. Дѣйствительно ли это универсальный законъ, какъ это принимается нѣкоторыми представителями точныхъ наукъ? Конечно, нѣтъ. Его примѣнимость ограничивается только явленіями неорганическаго міра, распространеніе же на органическую жизнь является чистой гипотезой. Что работа, производимая растительнымъ или животнымъ организмомъ въ большей своей части является видоизмѣненіемъ и суммированіемъ частичныхъ силъ физико-химическаго порядка—въ этомъ, конечно, не можетъ быть никакого сомнѣнія. Но отсюда до закона сохраненія энергіи еще далеко. Никто не установилъ механическаго эквивалента жизненныхъ функций въ томъ смыслѣ, какъ установлено механической эквивалентъ тепла. Никто не вправе утверждать, что человѣческій организмъ отдаетъ во внѣшнюю среду *ровно* столько физической и химической энергіи, сколько онъ ее получаетъ извнѣ. Всѣ подобныя утвержденія представляютъ вѣрованія въ области науки, правда вѣрованія, возникшія не безъ основанія, но весьма далекія отъ

того, чтобы быть дѣйствительно доказанными и точными истинами. Но быть можетъ у кого-нибудь явится подозрѣніе, что отрицая всеобщее значеніе закона сохраненія энергіи, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ возникновеніе энергіи изъ ничего. Такое заключеніе было бы безусловно ошибочнымъ. Говоря о законѣ сохраненія энергіи, мы имѣемъ въ виду лишь общепринятое его толкованіе, согласно которому въ мірѣ не уничтожается и не прибавляется количество *опредѣленныхъ видовъ* энергіи, а именно видовъ, установленныхъ физикой и химіей. Только всеобщность такого узко-понятаго закона сохраненія энергіи мы и оспариваемъ. Если же придерживаться болѣе широкаго понятія энергіи, подъ которое могутъ подойти и явленія сознанія, вообще если подъ энергіей разумѣть все то, что способно вносить измѣненія въ какіе угодно виды и формы дѣйствительности,—то и мы готовы признать незыблемость этого закона. Но при такомъ пониманіи этотъ законъ является въ сущности лишь перефразировкой другого, болѣе общаго: „ex nihilo nihil fit“. Ихъ связь была ясна первому основателю закона сохраненія энергіи, Роберту Мейеру, исходившему, какъ извѣстно, не изъ опытныхъ данныхъ, а именно изъ общихъ онтологическихъ принциповъ. Но въ такой общей формѣ законъ сохраненія энергіи вполне допускаетъ какъ приростъ, такъ и убыль физической и химической энергіи. Такой, быть можетъ, весьма незначительный приростъ осуществляется несомнѣнно въ волевыхъ актахъ, которые не могутъ пониматься какъ сумма элементарныхъ силъ. Такимъ образомъ поскольку въ законѣ сохраненія энергіи хотятъ видѣть дѣйствительно всеобщій законъ—его надо формулировать, какъ общій, онтологическій законъ: изъ ничего ничего не бываетъ, и наоборотъ, никакое бытіе не превращается въ ничто, или же какъ соотвѣтствующій ему гносеологическій законъ *тождества*.

Х. Сущность чудеснаго.

Вопросъ о томъ, какимъ способомъ происходитъ то преодоленіе низшихъ силъ природы, которое должно мыслиться

въ чудѣ, въ конкретной формѣ, конечно, не разрѣшимъ. Мы никогда не можемъ какъ-либо представить самое дѣйствіе высшихъ силъ, потому что сущность и природа этихъ силъ для насъ совершенно недоступна. То, что представляется намъ чудеснымъ, есть всегда уже конечный результатъ высшаго вмѣшательства — и та цѣпь причинныхъ связей, которая приводитъ къ этому результату, остается для созерцателей чуда всегда скрытой. Можно только утверждать, что вліяніе тѣхъ существъ, которыя являются виновниками предполагаемыхъ чудесъ, состоитъ всегда въ измѣненіи природы низшаго бытія, — измѣненіи, подобномъ тому, какое мы сами производимъ нашими актами воли. Если поднятіе руки есть дѣйствительно нашъ актъ, зависимый отъ нашей воли, то, очевидно, что этотъ актъ предполагаетъ нѣкоторое измѣненіе нашей волей природы тѣхъ нервныхъ центровъ, клѣточекъ и молекулъ, отъ которыхъ въ свою очередь зависитъ центробѣжный импульсъ, направленный къ мускуламъ нашей руки. Вѣдь если бы мы не пожелали поднять нашей руки, — этого импульса не было бы — значитъ состояніе тѣхъ элементовъ нашей нервной системы, въ которыхъ возникъ этотъ импульсъ, было бы другимъ. Слѣдовательно, наша воля обладаетъ силою измѣнять состояніе элементовъ нашего тѣла. Но наша человеческая воля можетъ измѣнять лишь сущность нѣкоторыхъ элементовъ своего тѣла. Она не способна непосредственно вліять на внутреннюю сущность внѣшнихъ предметовъ. *Вотъ эту-то послѣднюю способность и слѣдуетъ предположить у тѣхъ высшихъ существъ, которыя должны признаваться виновниками чудесъ.* Если мы предположимъ существо, которое способно сразу и непосредственно вліять на внутреннюю сущность любого элемента мірового цѣлаго, то это равносильно тому, что такое существо можетъ въ любой моментъ преодолѣть существующую въ данномъ пунктѣ закономерность явленій; съ этой точки зрѣнія такое чудесное явленіе, какъ, напр., превращеніе камня въ воду, можетъ пониматься, напр., такъ: Вода при обычныхъ условіяхъ есть продуктъ синтеза водо

рода и кислорода. Однако, изъ этого не слѣдуетъ, что водородъ и кислородъ есть неизбѣжная предшествующая стадія образованія воды. Если мы примемъ теорію разложимости такъ называемыхъ элементовъ,—теорію, не представляющую съ химической точки зрѣнія ничего невозможнаго,—то синтезъ воды представится намъ результатомъ, къ которому возможно придти далеко не единственнымъ путемъ. Если всѣ элементы представляютъ лишь различныя сочетанія безкачественной первоосновы (первичной матеріи), то превращеніе всѣхъ видовъ матеріи другъ въ друга не будетъ представлять изъ себя ничего не мыслимаго, а потому и переходъ вещества камня въ первичное вещество, а этого послѣдняго въ воду—тоже не представить съ такой точки зрѣнія ничего немыслимаго. *Вообще способность творить чудеса должна состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ способности непосредственно преобразовывать и измѣнять внутреннюю природу каждой сущности, т.-е. въ той способности, которую мы, люди, имѣемъ лишь по отношенію къ нашимъ нервнымъ клѣточкамъ. Такого рода способность кажется на первый взглядъ чѣмъ-то абсолютно необычнымъ. Но, въ сущности говоря, малую степень этой способности мы признаемъ всюду и вездѣ. Когда мы говоримъ про вліяніе какой-нибудь одной сущности на другую—то вѣдь мы мыслимъ подъ терминомъ „вліяніе“—измѣненіе одного другимъ. Правда, всѣ виды вліяній, которыя только мы надлюдаемъ въ опытѣ, весьма относительны, т.-е. всѣ активныя силы лишь до извѣстныхъ предѣловъ измѣняютъ природу того, на что онѣ дѣйствуютъ. Но это только потому, что силы, обнаруживающіяся въ нашемъ опытѣ, сравнительно очень ничтожны. Но если мы приходимъ къ идеѣ существа абсолютно мощнаго, то и преобразующая и измѣняющая сила этого вліянія должна пониматься безпредѣльной. Итакъ, чудесное, съ нашей точки зрѣнія, есть необычная для человѣческаго опыта форма причинной связи.*

XI. Чудесное и міропорядокъ.

Намъ остается разсмотрѣть послѣдній вопросъ метафизическаго и частію теологическаго характера, касающійся совмѣстимости чудеснаго съ понятіемъ Божественнаго міропорядка. Хотя признаніе чуда зиждется на понятіи вышшаго существа и по преимуществу понятіи Бога, однако идея Бога вовсе еще не предполагаетъ понятія чуда. Напротивъ, по мнѣнію едва ли не большинства философовъ, понятіе чуда надо признать противорѣчащимъ понятію Божественнаго совершенства и благодати. Такъ, напр., смотря на дѣло Спиноза, Фихте, Гегель, Шлейермахеръ. Съ точки зрѣнія Спинозы чудо невозможно въ силу того, что самые законы природы, которые „нарушаются“ чудомъ, представляютъ не что иное, какъ выраженіе Божественной же природы. Это отождествленіе Бога съ природой, развившееся у Спинозы въ извѣстномъ выраженіи: „Deus sive natura“, и дѣлаетъ невозможнымъ предположеніе о нарушеніи законмѣрнаго хода природы самимъ Богомъ. Такая точка зрѣнія характерна въ сущности для всякаго пантеизма. Кромѣ того, вообще во всѣхъ случаяхъ, когда законы природы признаются своего рода предвѣчными Божественными установленіями, нарушеніе ихъ со стороны Бога представляется актомъ, указывающимъ на внутреннее противорѣчіе, несомѣстимое съ Божественнымъ совершенствомъ и мудростью. Противъ этого соображенія часто употребляется контраргументъ, состоящій въ томъ, что съ другой стороны мы должны признавать Бога существомъ вѣчно дѣятельнымъ, а никакъ не инертнымъ зрителемъ міровыхъ событій, развивающихся по разъ навсегда установленнымъ законамъ природы. Однако это послѣднее соображеніе является обоюдоострымъ. Пфлейдереръ высказываетъ въ своей философіи-религіи по поводу его слѣдующія, весьма остроумныя соображенія. Признавать Бога дѣятельнымъ только въ нарушеніи законовъ природы равносильно, говоритъ Пфлейдереръ, признанію его бездѣятельнымъ въ то время, когда

міръ развивается по законамъ природы. Но такъ какъ чудеса являются лишь отдѣльными и рѣдкими перерывами въ общемъ міровомъ процессѣ, то, съ такой точки зрѣнія, Бога пришлось бы считать бездѣятельнымъ большую часть времени, и проявляющимъ свою волю лишь въ исключительныхъ случаяхъ. Кромѣ того, по Полейдереру, признаніе дѣятельности Бога, не совпадающей съ законами природы, заставляло бы насъ мыслить Бога ограниченнымъ въ своей волѣ внѣшнею Ему природою и дѣйствующимъ въ міръ наравнѣ съ другими конечными причинами, что опять-таки не соотвѣтствуетъ понятію Бога, какъ абсолютнаго и ничѣмъ не ограниченнаго Существа.

Чтобы разобраться въ этомъ конфликтѣ мнѣній, необходимо прежде всего твердо установить то положеніе, что чудо вовсе не предполагаетъ нарушенія законовъ природы. Какъ мы уже упоминали раньше, терминъ „нарушеніе“ въ данномъ случаѣ совершенно не подходитъ. О нарушеніи законовъ природы можно было бы говорить, если бы явленіе чуда совершенно уничтожало значимость того или иного закона въ природѣ. Если бы, напр., при посредствѣ чуда законъ соединенія кислорода и водорода въ воду, совершенно пересталъ существовать, или, напр., отъ чудеснаго поднятія человѣческаго тѣла на воздухъ совершенно уничтожился бы законъ тяготѣнія. Но, какъ мы уже это выяснили раньше, ничего подобнаго признаніемъ чудесныхъ явленій не предполагается. Въ чудѣ мыслится лишь преодоленіе естественныхъ силъ и законовъ въ конкретныхъ случаяхъ, а вовсе не упраздненіе ихъ въ цѣломъ мірѣ. Поэтому, если пантеисты находятъ въ чудѣ противорѣчіе въ природѣ Бога, то они должны бы усматривать это противорѣчіе во всѣхъ случаяхъ столкновенія силъ природы и преодоленія однихъ силъ другими. А такіе случаи встрѣчаются на каждомъ шагу и уже не въ чудесахъ, а въ самыхъ обыденныхъ явленіяхъ природы. Такимъ образомъ, предполагая чудо совершающимся при помощи воли Бога, мы вовсе не должны мыслить Бога, нарушающимъ законы мірозданія вообще, но

лишь преодолевающимъ тѣ или иные конкретные факторы природы, для которыхъ сила этихъ законовъ въ сущности ни на минуту не прекращается, подобно тому, какъ сила тяжести не перестаетъ дѣйствовать на желѣзную гирию въ тотъ моментъ, когда мы поднимаемъ ее кверху. И если пантеисты отрицаютъ чудо, какъ противорѣчащее природѣ Бога, то это дѣлаютъ они въ сущности въ силу какого-то чрезмѣрнаго почтенія къ законмѣрности элементарныхъ силъ, предполагая, что въ этой законмѣрности и заключается сущность Божественнаго міропорядка. Въ этомъ обожествленіи монотоннаго, и самого по себѣ бессмысленнаго порядка природы, пантеизмъ приближается въ сущности къ механическому или матеріалистическому міросозерцанію. Въ самомъ дѣлѣ, если въ мірѣ царствуетъ одинъ только неизмѣнный порядокъ элементарныхъ и однообразныхъ силъ, то все высшее, индивидуальное, является чистой фикціей, простымъ названіемъ и наоборотъ низшее и однообразное возводится на степень абсолютнаго Божества.

Что касается того мнѣнія, что будто бы понятіе абсолютнаго Бога несомвѣстимо съ пониманіемъ природы чѣмъ-то внѣшнимъ для Его воли, на что Онъ могъ бы воздѣйствовать наравнѣ съ другими конечными причинами, то оно представляется ошибочнымъ въ своемъ пониманіи абсолютности. Абсолютность вовсе не есть такое понятіе, которое безусловно исключало бы всякое внѣположеніе. Поэтому абсолютность Бога вовсе не обязательно мыслить въ смыслѣ отнесенія всѣхъ безъ исключенія элементовъ міра къ природѣ и сущности Бога. Абсолютность Бога можетъ пониматься лишь въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ заключается абсолютная мощь для преодоленія всѣхъ элементарныхъ силъ міра и абсолютный идейный смыслъ, сообразно которому направляется мировой процессъ. Напротивъ, признаніе внѣшнихъ и даже враждебныхъ Богу силъ въ мірѣ гораздо болѣе соотвѣтствуетъ возвышенному характеру идеи Бога, чѣмъ предложеніе о томъ, что все сущее входитъ въ природу Бога. Зло, несомнѣнно существующее въ мірѣ,

только тогда не противорѣчитъ идеѣ Бога, когда оно мыслится *внѣ* Божественной природы. И проблема зла получаетъ единственно возможное разрѣшеніе лишь съ точки зрѣнія теистическаго міропониманія. Согласно этому міропониманію, тотъ міръ, въ которомъ мы теперь живемъ, есть міръ, отпавшій отъ природы Бога, отпавшій въ силу способности его къ самоопредѣленію. И опять-таки эта идея свободнаго отпаденія элементовъ Божественной природы, есть идея гораздо болѣе возвышающая наше понятіе о Богѣ, чѣмъ идея абсолютности въ смыслѣ какого-то насильственнаго водворенія всѣхъ элементовъ бытія въ предѣлахъ Божественной природы. Природа Бога есть прежде всего абсолютная свобода. И всякій элементъ этой природы вполнѣ свободенъ отпасть отъ первоначальнаго Божественнаго единства и образовать самостоятельный мірокъ. Мы какъ разъ и живемъ въ такомъ мірѣ отпавшихъ отъ Бога элементовъ и существъ. Однако, несмотря на такую самостоятельность, у этого міра можетъ существовать живая связь съ Богомъ. Связь, конечно, не насильственная, а совершенно свободная. Теизмъ понимаетъ обыкновенно эту связь, какъ возвращеніе отпавшаго міра къ Божественной природѣ. Въ этомъ пунктѣ теистическая философія всецѣло совпадаетъ съ христіанскимъ міросозерцаніемъ. И непонятно, почему несомвѣстимо съ величіемъ Бога воздѣйствовать на это отпавшее отъ Него бытіе и раскрывать въ его сознаніи истину новаго съ Нимъ соединенія.

ХП. Чудесное въ человѣческомъ опытѣ.

Вопросъ о недопустимости чудеснаго нерѣдко ставится на чисто эмпирическую почву. Многіе чистосердечно убѣждены, что дѣйствительность чудесъ можетъ быть обоснована на опытѣ точно такъ, какъ мы обосновываемъ какой-нибудь законъ природы. Другіе, наоборотъ, считаютъ возможнымъ отвергать чудесное только потому, что его нельзя демонстрировать чисто опытнымъ путемъ. Такое отношеніе къ чудесному въ обоихъ случаяхъ должно быть признано

ошибочнымъ и основаннымъ на неясномъ понятіи чуда. Невозможность эмпирически доказать и отвергнуть дѣйствительность чудесъ станетъ для насъ очевидной, если мы примемъ во вниманіе, что въ понятіи чуда самымъ существеннымъ является не тотъ или иной фактъ, а истолкованіе факта. Вѣдь истолкованіе есть нѣчто такое, что не дается въ самомъ фактѣ, а примышляется нами самими. Скептикъ всякій самый необычайный фактъ сумѣетъ понять, какъ естественное событіе и, наоборотъ, суевѣрный во всякомъ обыденномъ явленіи будетъ находить сверхъестественный элементъ. На это нерѣдко возражаютъ, что современная наука, изошренная въ своихъ эмпирическихъ изслѣдованіяхъ, способна все-таки открывать истинныя причины явленій, и если бы чудесное фактически существовало, его сверхъестественный источникъ могъ бы въ концѣ-концовъ быть констатированъ, хотя бы путемъ исключенія естественныхъ причинъ. Съ такой точки зрѣнія отсутствіе безусловно удостовѣренныхъ фактовъ чудесъ можетъ на первый взглядъ служить аргументомъ противъ ихъ возможности. Однако, отвергающіе чудесное въ силу одного только отсутствія научно удостовѣренныхъ чудесъ не принимаютъ обыкновенно въ расчетъ того обстоятельства, что понятіе чуда прямо противорѣчитъ возможности его преднамѣренной и научной провѣрки. Вѣдь чудо по понятію своему есть дѣйствіе высшаго существа. Но неужели же высшее существо можетъ допустить, чтобы надъ нимъ экспериментировали, чтобы его творческое и свободное дѣйствіе могли подловить въ какую-нибудь реторту или въ самопишущій приборъ и изслѣдовать въ лабораторіяхъ или кабинетахъ. Поэтому можно сказать а ргіогі, что настоящее чудо никогда не можетъ быть удостовѣрено научнымъ опытомъ. Оно всегда останется событіемъ интимной жизни отдѣльныхъ людей и обществъ. И если современный спиритизмъ преуспѣваетъ въ фотографированіи своихъ чудесъ, то это въ лучшемъ случаѣ можетъ быть лишь доказательствомъ того, что духи спиритизма не принадлежатъ къ духовной аристократіи.

Но если факты чудеснаго недоступны научной провѣркѣ, то спрашивается, чѣмъ же руководиться въ оцѣнкѣ явленій, выдаваемыхъ за чудеса. И не говоритъ ли противъ всѣхъ теорій, допускающихъ чудесное, то неопредѣленное положеніе, въ которомъ эти теоріи оказываются по отношенію къ конкретнымъ фактамъ. Въ самомъ дѣлѣ, могутъ сказать, если признавать возможность чудеснаго, то гдѣ же остановиться въ довѣрїи къ разнаго рода предполагаемымъ чудесамъ. Если вѣрить въ чудеса религіи, то отчего же не допустить чудеснаго въ жизни природы, отчего не вернуться къ мифологіи древности и суевѣрїямъ средневѣковья. Наконецъ, отчего не признать извѣстной доли истины въ народныхъ повѣрьяхъ и не признавать дѣйствительнаго существованія домовыхъ и вѣдьмъ, со всей ихъ обширной генеалогіей. На это мы отвѣтили бы, что теоретическое оправданіе чудеснаго вовсе не ведетъ къ признанію всего того, что выдается за чудесное, а напротивъ допускаетъ и требуетъ критическое отношеніе къ такого рода явленіямъ.

Но критика эта должна основываться не на какихъ-либо экспериментахъ надъ чудеснымъ, которыя никогда ни къ чему не ведутъ, а на опредѣленіи того смысла и значенія, которое имѣютъ предполагаемая чудеса, *на возможность ввести ихъ въ выработанное міросозерцаніе, какъ осмысленное и вполне соответствующее звено.* При такомъ способѣ критики чудеса религіи, связанныя съ именами людей величайшей духовной мощи, съ событіями, имѣющими міровое значеніе, не станутъ, конечно, на одну доску съ тѣми чудесами, которыя разыгрываются на спиритическихъ сеансахъ за чашкой чая и при помощи наемныхъ американцевъ. Серьезное и юмористическое обнаружитъ себя всегда по результатамъ: „по плодамъ узнаете ихъ“.

ХІІІ. Связь чудеснаго съ нравственнымъ.

Весьма характерно для нашего времени отрицаніе всего трансцендентнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и чудеснаго. насколько оно связано съ этой областью, въ силу сообра-

женій нравственнаго характера. Всякаго рода идеи потусторонняго, все то, что не имѣетъ непосредственной связи съ повседневнымъ человѣческимъ опытомъ, объявляется большею частію нашего интеллигентнаго общества враждебнымъ общественному прогрессу и лишь въ лучшемъ случаѣ „отвлекающимъ“ человѣка отъ его прямыхъ обязанностей передъ обществомъ. „Уноситься въ заоблачныя сферы сверхъ-опытнаго въ то время, когда въ жизни идетъ кровавая борьба за отстаиваніе правъ человѣка, есть позорное малодушіе“,—вотъ тотъ традиціонный укоръ, который звучитъ на разные лады по адресу представителей теоретическаго идеализма и тѣмъ болѣе супранатурализма. Многие позитивные критики не прочь въ такихъ случаяхъ даже поинсинуировать на ту тему, что идеалистическая метафизика есть прямой путь къ тѣмъ формамъ человѣконенавистничества и нравственнаго обскурантизма, которыя особенно пышно расцвѣтаютъ въ нашемъ отечествѣ. Всѣ эти упреки, попреки и намеки во многихъ случаяхъ являются выраженіемъ простой ненависти къ опредѣленному циклу идей, а еще чаще выраженіемъ лицемѣрнаго фарисейства ¹⁾. Но въ нихъ скрываются также и чисто теоретическія разногласія. Ихъ только мы и коснемся.

По отношенію къ нашему вопросу намъ прежде всего слѣдуетъ установить, что ни вѣра въ чудесное, ни само чу-

1) Интересно, почему упреки въ малодушномъ бѣгствѣ отъ жизненной борьбы не обращаются къ изслѣдователямъ въ области логики, психологій или даже такихъ наукъ, какъ геологія и астрономія? Вѣдь эти науки также далеки отъ жгучихъ вопросовъ и потребностей «реальной» дѣйствительности, какъ и самая трансцендентная метафизика. Далѣе, не все ли равно, куда уноситься отъ кровавой борьбы, въ заоблачныя ли выси метафизики или въ душныя норы позитивизма и чисто описательной науки. Вѣдь и въ томъ и въ другомъ случаѣ теоретикъ одинаково находится отъ опасныхъ мѣстъ на почтительномъ разстояніи и вооруженный однимъ лишь стальнымъ перомъ, не подвергаетъ себя губительнымъ ударамъ... Вообще, экспертиза въ области нравственной благонадежности и гражданской доблести, которую такъ любятъ заниматься наши литературные критики, служить лишь несомнѣннымъ доказательствомъ того, что каста людей, бывшая особенно враждебной Основателю христіанства, и въ наши дни является весьма многочисленной.

десное не предполагаютъ какихъ-либо опредѣленныхъ формъ моральнаго или immoralнаго. Виды чудеснаго безконечно разнообразны и начиная отъ стихійныхъ и разрушительныхъ проявленій демономаніи и до животворнаго вліянія на умирающую жизнь, могутъ служить выраженіемъ какихъ-либо угодно чувствъ и стремленій и служить средствами для какихъ-либо цѣлей. Вообще, чудесное, представляя изъ себя лишь необычный способъ взаимоотношенія, есть нѣчто безразличное съ моральной точки зрѣнія и пріобрѣтаетъ нравственную окраску лишь въ зависимости отъ тѣхъ цѣлей, которыя имъ достигаются. Но возникаетъ обратный вопросъ, не могутъ ли быть намѣчены такія моральныя цѣли, которыя съ необходимостью вели бы въ область чудеснаго. Вопросъ этотъ, опредѣляющій связь чудеснаго съ нравственнымъ, обыкновенно рѣшается въ отрицательномъ смыслѣ. Для насъ онъ равносильнъ тому, является ли человѣческая природа конечною цѣлью нравственнаго усовершенствованія или нѣтъ. Если все то, къ чему долженъ стремиться человѣкъ, ограничивается усовершенствованіемъ техническихъ условій жизни и достиженіемъ идеальнаго во всѣхъ отношеніяхъ общественнаго устройства, то, конечно, мы можемъ удовлетвориться наличными способами взаимодействія съ внѣшней природой и другъ съ другомъ. Но дѣйствительно ли нашъ нравственный кругозоръ замыкается въ такомъ тѣсномъ кругу поставленныхъ цѣлей? И достигнуто ли было бы нравственное равновѣсіе при осуществленіи тѣхъ идеаловъ, которые ставитъ себѣ позитивная этика? Допустимъ, что человѣчество пришло къ вождельнной гармоніи интересовъ всѣхъ и cadaго, что въ обществѣ людей царитъ полная справедливость, что всѣ священныя человѣческія права обставлены абсолютными гарантіями и на землѣ нѣтъ больше голодныхъ, мерзнущихъ, угнетаемыхъ и оскорбляемыхъ. Допустимъ даже, что медицина открыла средства борьбы со всѣми болѣзнями, а научная біологія предначертала вѣрные способы достигать «нормальной старости», при чемъ умираніе многолѣтнихъ

старцевъ стало однимъ изъ пріятнѣйшихъ біологическихъ актовъ въ родѣ отхожденія ко сну послѣ трудовъ дня. Допустимъ все это и спросимъ, удовлетворился бы человѣкъ всѣми этими достигнутыми благами? — Никогда, — отвѣтимъ мы, пока человѣкъ не превратился бы въ самодовольное животное. Совершивъ все земное, человѣкъ долженъ почувствовать еще большую нравственную неудовлетворенность, чѣмъ въ то время, когда его цѣли еще не были достигнуты. Несомнѣнно долженъ наступить такой моментъ, когда человѣкъ почувствуетъ свою жизнь столь же однообразной, какъ бѣгъ бѣлки въ колесѣ. Конечно, это колесо жизни будетъ безконечно сложнѣе, но его однообразный ходъ будетъ не менѣе утомителенъ и скученъ. Человѣкъ имѣетъ организмъ опредѣленнаго типа и опредѣленныхъ способовъ взаимодействія съ внѣшнимъ міромъ. И этотъ организмъ, какъ и всякій опредѣленный типъ, долженъ имѣть законченный циклъ развитія. Чтобы выйти за предѣлы этого цикла, необходимо имѣть другую организацію, вообще стать совсѣмъ другимъ существомъ. И не въ томъ смыслѣ другимъ, въ какомъ, напр., человѣкъ отличается отъ обезьяны, а въ смыслѣ рѣзкаго и кореннаго измѣненія всей природы. Тѣло человѣка является драгоцѣннѣйшимъ спутникомъ его жизни, но оно же должно быть признано его главнымъ врагомъ и помѣхой. Какъ бы мы ни мыслили усовершенствованнымъ это тѣло, въ какія бы идеальныя условія мы его ни помѣстили, оно всегда остается тою цѣпью, которая связываетъ все благороднѣйшее въ человѣческой душѣ и приковываетъ ея вниманіе къ самымъ безынтереснымъ и ничтожнымъ обстоятельствамъ жизни. Но самымъ главнымъ недостаткомъ человѣческаго тѣла, вообще организма, является его разрушимость и смертность. Это зло міра сего не можетъ быть преодолено никакими усовершенствованіями культуры, и люди вѣчно обречены на страданія, связанныя съ разрушеніемъ нашей тѣлесной оболочки. Мы имѣемъ здѣсь въ виду не физическія страданія, которыя быть можетъ и могутъ быть сведены къ нулю, а именно

нравственные. Порывать всякую связь и общеніе съ любимыми существами, въ какомъ бы возрастѣ они ни были, всегда остается самымъ тяжкимъ изъ человѣческихъ страданій. Но и помимо страданій смерть есть зло, съ которымъ нельзя примириться съ совершенно другой точки зрѣнія. Въ ней обрывается индивидуальная жизнь, подчасъ весьма цѣнная, которая не можетъ быть возмѣщена никакими другими жизнями. И этотъ перерывъ находится въ зависимости отъ смѣны стихійныхъ силъ низшей природы. Въ своемъ рожденіи и смерти человѣкъ оказывается подчиненнымъ тому, надъ чѣмъ онъ по своему нравственному достоинству долженъ былъ бы быть полновластнымъ господиномъ. Вообще, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ человѣкъ является въ извѣстной степени рабомъ своего тѣла. И освобожденіе отъ этого рабства есть, по нашему мнѣнію, цѣль не меньшей нравственной высоты, чѣмъ освобожденіе его отъ рабства по отношенію къ себѣ подобнымъ. Но какъ можетъ быть достигнуто это освобожденіе? Только однимъ способомъ, отъ вѣчаемъ мы, перерожденіемъ всего своего существа, достиженіемъ полной власти надъ низшей (матеріальной) природой. Эта власть должна быть получена не путемъ чисто механическихъ сооруженій техники, а совершенно инымъ способомъ. Преодолевъ низшую природу при помощи ея же силъ, создавая для ея обузданія вторую стихійную природу техники, человѣкъ въ сущности остается у нея въ рабствѣ, — только дѣлаетъ формы этого рабства болѣе удобными. Конецъ этому подчиненію можетъ положить лишь способность вліять на низшую природу непосредственно, т.-е. измѣнять ея сущность одними внутренними актами воли, точно такъ-же, какъ мы измѣняемъ этими актами соотношенія нашего собственнаго организма. Соотвѣтственно этой способности должна возникнуть другая способность: воспринимать измѣненія, происходящія внѣ насъ, непосредственно—безъ помощи органовъ чувствъ. Но тогда тѣло, представляющее въ сущности лишь сложный инструментъ воспріятія и воздѣйствія, станетъ совершенно ненужнымъ. Человѣческое существо станетъ

бездѣлеснымъ, вѣрнѣе, его тѣло будетъ всюду, гдѣ будетъ обнаруживаться его вліяніе на низшую природу, такъ какъ тѣло по существу есть не что иное, какъ продуктъ связи высшаго существа съ низшей природой. Что эта связь въ извѣстныхъ намъ случаяхъ выливается въ неизмѣнную и косную форму организма, не есть нѣчто необходимое и вытекающее изъ общей природы духовнаго взаимодействія. Это результатъ ничтожныхъ духовныхъ силъ — ихъ, такъ сказать, ничтожнаго протяженія.

Но не будемъ вдаваться въ гипотезу бездѣлеснаго существованія, для построенія которой въ какихъ-либо конкретныхъ формахъ у насъ нѣтъ почти никакихъ данныхъ. Мы остановимся только на утвержденіи, что развитіе человѣка можетъ пониматься въ совершенно иномъ смыслѣ, чѣмъ оно обыкновенно понимается. Человѣку предстоитъ не только усовершенствовать свою человѣческую природу, но выйти изъ нея или вполнѣ ее преодолѣть. Въ этомъ пунктѣ нельзя не присоединиться къ ницшеанской концепціи „сверхчеловѣка“, — концепціи, лишенной однако вполнѣ опредѣленной моральной окраски. Впрочемъ, теорія перехода человѣка въ иныя высшія формы бытія ведетъ свое происхожденіе съ гораздо болѣе отдаленнаго времени. Въ сущности она присуща въ той или иной мѣрѣ почти всѣмъ религіямъ. Идея Царства Божія, завершающая христіанскую мораль, есть не что иное, какъ идея высшей формы духовнаго бытія. И всѣ принципы этой морали получаютъ свой конечный смыслъ и значеніе только въ этой идеѣ. Этика аскетизма, любви и состраданія есть неизбѣжный путь къ высшимъ формамъ бытія въ установленномъ нами смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое аскетизмъ, какъ не упражненіе воли въ ея воздѣйствіяхъ на внѣшнюю природу. Аскетъ ведетъ жизнь противоположную стремленіямъ тѣла. Въ этой борьбѣ съ тѣломъ онъ мало-по-малу становится его властелиномъ. Овладевъ своимъ тѣломъ, онъ начинаетъ вліять непосредственно и на внѣшнія ему тѣла. Воспитавшаяся сила духа становится источникомъ разнообразныхъ формъ

чудотворенія. Но этого мало для полной трансформации чело­вѣка. Кромѣ побѣды надъ низшей природой для чело­вѣка необходимо выработать новые способы взаимодействія съ себѣ подобными и высшими существами. Высшій міръ, пред­полагающій абсолютную гармонию существъ, требуетъ су­ществъ абсолютно чуткихъ. Лишь тамъ можетъ осуще­ствиться полная гармонія, гдѣ всѣ внутреннія перемѣны каждаго существа даютъ мгновенный и вѣрный отзвукъ во всѣхъ остальныхъ. Иными словами, всѣ существа должны проникать другъ друга своими духовными взорами и нахо­диться въ состояніи полного взаимнаго сочувствія. Любовь есть нравственный законъ именно потому, что она есть въ то же время космическій законъ, по крайней мѣрѣ для космоса совершеннѣйшихъ существъ. Любовь есть взаим­ное соединеніе, отсутствіе перегородокъ и раздѣльности. Любовь есть то, что даетъ *реальное единство* элементамъ сложнаго. Весьма понятно поэтому, что эту любовь будилъ въ сознаніи людей Тотъ, Кто предвидѣлъ созданіе изъ этихъ людей *единого* царства благодати. Для участниковъ этого царства не нужно будетъ глазъ или ушей, чтобы знать о томъ, что творится въ душѣ другого, потому что любовь великая откроетъ доступъ во всѣ тайники чужой души. Въ этой же любви и власть надъ душами...

Мы не можемъ останавливаться на вопросѣ о томъ, какъ придетъ это грядущее царство. Намъ достаточно отмѣтить лишь то, что по понятію своему оно не представляетъ чего­либо чрезвычайно далекаго. Связанное съ нимъ духовное совершенствованіе вовсе не есть какой-то отдаленно мер­цающій идеалъ, требующій предварительнаго прохожденія множества переходныхъ ступеней.

Исторія религіи даетъ многочисленныя примѣры порази­тельнаго духовнаго развитія людей, приближавшихся уже и въ этой жизни къ высшимъ формамъ бытія. Это тѣ люди, которые умѣли читать въ сердцахъ своихъ ближнихъ, кото­рымъ иногда удавалось непосредственно вліять на внѣшнюю низшую природу и для которыхъ открывалась завѣса бу-

душаго. Одно только тѣло привязывало ихъ къ землѣ и мѣшало обнаружиться въ полной силѣ преображенной душѣ. Для нихъ оставалось только сбросить свое тѣло, какъ оболочку личинки, чтобы довершить начатую метаморфозу.

Итакъ, чудесное вовсе не есть нѣчто безынтересное для морали, поскольку она не замыкается въ узкіе предѣлы благоустройства человѣческаго общества. Напротивъ, высшія формы моральныхъ проявленій неизбѣжно переходятъ въ область чудеснаго. Высшая степень власти надъ своимъ тѣломъ ведетъ въ то же время къ власти и надъ всею низшею природой, т.-е. къ *физическому* чудотворенію. Высшая степень любви и сочувствія ведетъ къ единству со всѣмъ міромъ и къ интуитивному познанію этого міра, т.-е. къ чуду *нравственно-интеллектуальнаго* характера. Эти намѣченныя нами этическія цѣли вовсе не противорѣчатъ и не упраздняютъ другихъ цѣлей эмпирической жизни. Напротивъ, думается намъ, общественные идеалы ведутъ въ концѣ концовъ, хотя быть можетъ и нѣсколько окольной дорогой, къ той же конечной цѣли перерожденія человѣка въ высшее существо. Мы думаемъ однако, что такой путь не обязателенъ и что для всѣхъ людей возможно болѣе непосредственное и независимое отъ экономической и политической эволюціи духовное развитіе. Но какъ бы оно ни происходило, его конечные идеалы должны во всякомъ случаѣ находиться за предѣлами человѣческой природы и человѣческихъ способовъ взаимоотношенія съ міромъ. Поставить самого себя предѣломъ развитія и вѣнцомъ творенія можетъ только окаменѣвшее въ самодовольной гордости человѣчество. Поскольку же этотъ предѣлъ ставится изъ чисто теоретическихъ соображеній, мы не можемъ не отнести это на счетъ умственной близорукости, которая надо надѣяться является преходящей болѣзнью въ духовномъ развитіи человѣчества. Она неизлѣчима только для самодовольныхъ... Но пусть кроты роютъ свои норы,—своей слѣпотой они не погасятъ тотъ свѣтъ иного міра, который ясно свѣтитъ для всѣхъ стремящихся его видѣть.

Установленное нами выше различіе чудесъ физическихъ и нравственно-интеллектуальныхъ даетъ намъ возможность легко разрѣшить послѣднее недоумѣніе, состоящее въ томъ, что будто бы пониманіе Бога творящимъ чудеса заставляетъ насъ признавать его бездѣятельнымъ въ промежуткахъ. Это недоумѣніе имѣло бы силу возраженія только для того, кто сталъ бы утверждать, что воздѣйствіе Бога на міръ можетъ проявляться только въ физическихъ чудесахъ. Но мы этого вовсе не утверждаемъ. Бога слѣдуетъ мыслить постоянно вліяющимъ на міръ, но не въ однихъ только чувственно воспринимаемыхъ чудесахъ, а въ глубинѣ человѣческаго сознанія, въ нравственномъ и умственномъ просвѣтлѣніи людей и вообще во всей той сложной работѣ духовнаго освобожденія, которою занято все человѣчество. Иначе говоря, мы должны себѣ представлять Бога, совершающимъ не только физическія, но также нравственныя и интеллектуальныя чудеса. И есть основаніе думать, что для нашего времени наибольшее значеніе должны имѣть главнымъ образомъ чудеса послѣдняго рода, чудеса не столь разительныя и замѣтныя, но оказывающія тѣмъ не менѣе весьма существенное вліяніе на весь историческій процессъ. Вообще, поскольку чудеса, исходящія отъ Бога, можно разсматривать, какъ помощь Бога слабымъ силамъ человѣчества, нельзя не признать, что эта помощь должна была быть по существу различной въ разные періоды человѣческаго развитія. Юное человѣчество нуждалось прежде всего въ помощи въ борьбѣ съ внѣшней природой, въ созданіи чисто внѣшнихъ условій для воспитанія здоровой духомъ и тѣломъ человѣческой организаціи. И эту помощь оно получало въ ветхозавѣтныя времена въ чисто внѣшнихъ физическихъ чудесахъ, избавлявшихъ избранный Богомъ народъ отъ насилій фараоновъ, отъ суровой пустыни,—въ чудесахъ вполне соответствовавшихъ той примитивной ветхозавѣтной морали, которая въ большей своей части относилась исключительно къ внѣшнимъ отношеніямъ людей и наполовину состояла изъ гигиеническихъ

правиль жизни. Но на ряду съ этими внѣшними задачами возникла для созрѣвшаго человѣчества уже новая нравственная задача, — задача преодоленія себялюбія и самолюбія, т.-е. коренного нравственного зла, влекушаго каждое существо къ обособленію и самообожествленію. И эта задача была облегчена живымъ примѣромъ Христа, осуществившаго одновременно наибольшее нравственное и физическое чудо. Съ этого момента нравственная задача человѣчества начинаетъ приобрѣтать все большее и большее значеніе, и физическая помощь Бога отходить на второй планъ. Современное человѣчество съ его желѣзными дорогами и телефонами, конечно, не нуждается уже въ физическихъ чудесахъ. Внѣшняя природа перестала быть тормозомъ его духовнаго развитія. вмѣстѣ съ тѣмъ въ сферѣ нравственнаго сознанія все существенное уже для него открыто и человѣчество не нуждается уже въ чудесахъ откровенія. Для него осталась исключительно духовная задача провести эти воспріятыя его сознаніемъ истины изъ отвлеченныхъ идей и словъ въ живое дѣло. Ему остается только переродить себя внутренно. Но эта работа должна уже быть выполнена одними только собственными силами человѣчества. Внѣшняя помощь въ исполненіи этой задачи противорѣчила бы самой ея сущности. Перерожденіе своего собственнаго „я“ должно быть вполне добровольнымъ и чисто внутреннимъ актомъ. И быть можетъ то, что человѣчество является теперь лишеннымъ Божественной помощи или по крайней мѣрѣ получающимъ ея меньше, чѣмъ во времена своей юности, служить лишь указаніемъ на приближеніе его къ осуществленію этой послѣдней чисто внутренней задачи.

Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ поучительную аналогію въ самой жизни Христа. По описанію евангелистовъ земное служеніе Спасителя сопровождалось весьма многочисленными чудесами. Божественная помощь не оставляла Его во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда нужно было преодолѣть тѣ или иныя внѣшнія препятствія. Но когда наступилъ моментъ

величайшаго внутренняго подвига, Богъ какъ будто покинулъ Христа. Онъ не поразилъ ударомъ молніи ни Іуду, ни грубыхъ воиновъ, Онъ не вдохнулъ рѣшимости въ слабую волю Пилата и не совершилъ никакого физическаго чуда для предотвращенія распятія. Распятіе совершилось на основаніи однихъ только законовъ природы. Нравственный подвигъ могъ быть совершенъ только собственными силами. Иначе не было бы въ немъ никакой нравственной цѣны.

Если человѣчество, проникнутое, сознательно или бессознательно, духомъ Христа, идетъ дѣйствительно по Его слѣдамъ, то едва ли можетъ быть сомнѣніе, что его послѣдніе дни, подобно послѣднимъ днямъ Христа, будутъ тоже днями добровольныхъ страданій, днями распятія въ той или иной формѣ и видѣ. И конечно въ этой послѣдней нравственной борьбѣ съ самимъ собою ему нечего надѣяться на внѣшнюю Божественную помощь и нечего ждать физическихъ чудесъ. Лишь съ наступленіемъ міровой развязки должно наступить новое величайшее для всего человѣчества чудо, состоящее въ его полномъ духовномъ обновленіи и вступленіи въ иную, непредставимую въ элементахъ нашего опыта жизнь.

С. Аскольдовъ.

Вѣра въ безсмертіе ¹⁾).

(Посвящается Н. Я. Гроту).

II.

Мы остановились на генезисѣ философскаго ученія о духѣ, чтобы показать, какимъ образомъ оно отправляется отъ нравственнаго опыта; но подробная исторія этого ученія не входитъ въ нашу задачу. Послѣ Платона мы не находимъ оригинальной философской разработки ученія о безсмертіи вплоть до неоплатониковъ и Августина, которые стремятся внести нѣкоторыя поправки въ концепцію первоначальнаго платонизма. При этомъ однако они оказываются въ противорѣчій не только съ Платономъ, но и съ христіанскимъ догматомъ, который отвергъ ученіе о предвѣчномъ существованіи душъ. Потерявъ свою универсальность, „идея“ теряла и предвѣчность, въ сущности она переставала быть „идеей“. Оставалось просто замѣнить ее другимъ понятіемъ: такимъ новымъ понятіемъ является *субстанція*, на которую съ большимъ удобствомъ переносятся признаки недѣлимости, индивидуальности, неразрушимости и простоты; въ отличіе отъ вещественной или протяженной субстанціи она опредѣляется какъ невещественная, непротяженная, „мыслящая“, а затѣмъ уже изъ самаго понятія такой субстанціи дѣлаются выводы объ отличіи и независимости ея отъ тѣлесной субстанціи и о ея вѣчности, какъ простой и неразложимой по существу.

¹⁾ № 70 „Вопр. Фил. и Псих.“.

Какъ ни прочны казались эти построения разсудочной метафизики, самая почва ея оказалась шаткой: въ философіи XVII и XVIII вѣка самое понятіе субстанціи явилось какимъ-то неуловимымъ Протеемъ, принимавшимъ всевозможныя формы: „пребывающая субстанція“ то расширялась во всеединую и всеобъемлющую субстанцію Спинозы, поглощавшую все единичное, то стягивалась въ невещественную точку, въ „монаду“ Лейбница, то исчезала вовсе въ критикѣ Локка, обращаясь въ простой знакъ—умственный знакъ, понятіе, обозначающее сумму сосуществующихъ признаковъ.

Поворотный пунктъ въ метафизическомъ ученіи о душѣ знаменуетъ собой „Критика чистаго разума“ Канта, который нанесть „раціональной психологіи“ рѣшительный ударъ. Онъ разобралъ ея умозаключенія и показалъ ихъ несостоятельность; онъ показалъ, что всѣ сужденія ея относительно единства, простоты, субстанціальности основываются на совершенно некритическомъ, незаконномъ употребленіи нашихъ разсудочныхъ понятій, которыя мы переносимъ въ область вещей въ себѣ, лежащихъ за предѣлами нашего разсудка.

Можно многое возразить противъ критики Канта, находить ее неполною, одностороннею, находить, что Кантъ не посчитался со всѣми возможными аргументами. Но все же нельзя не согласиться съ тѣмъ, что ни одинъ изъ разсудочныхъ аргументовъ этой „раціональной психологіи“, пытавшейся доказать безсмертіе души посредствомъ неопровержимаго ряда силлогизмовъ, не обладаетъ тою безусловною достовѣрностью, на которую онъ притязаетъ, и что въ основаніи каждаго изъ нихъ можетъ быть указана логическая ошибка, состоящая либо въ смѣшеніи терминовъ, либо въ томъ, что доказываемое предполагается даннымъ отъ начала (*petitio principii*). Понятіе „пребывающей субстанціи“ либо отъ начала соединяется съ понятіемъ личной сферы сознанія, либо же *подставляется* подъ понятіе субъекта сознанія, какъ это показалъ Кантъ. Да и откуда

въ самомъ дѣлѣ могли бы мы дедуцировать безсмертную душу, если она не дана намъ непосредственно въ нашемъ сознаніи? Правда, есть мыслители, утверждающіе, что безсмертная душа, будучи субъектомъ нашего сознанія, непосредственно въ немъ дана и что все доказательство безсмертія сводится лишь къ раскрытію, уясненію того, что составляетъ основное данное нашей душевной жизни. И какова бы ни была наша личная окончательная оцѣнка этого возрѣнія, мы несомнѣнно должны съ нимъ посчитаться, чтобы разсмотрѣть, *не заключается ли основаніе нашей вѣры въ безсмертіе въ болѣе или менѣе ясномъ сознаніи самаго существа нашего духа, поскольку оно дано намъ непосредственно въ нашей душевной жизни?*

Существо нашего духа! Но вѣдь намъ даны лишь явленія психической жизни, — чувствованія, аффекты, представленія, понятія, волевые акты, словомъ — состоянія сознанія, связанныя между собою въ непрерывномъ, измѣнчивомъ потокѣ сознанія. За ними предполагается, правда, субъектъ сознанія и даже необходимо предполагается нѣкоторое мыслящее *я*. Но кто намъ сказалъ, что это *я* дѣйствительно существуетъ, что оно есть реальное существо и притомъ существо тождественное въ себѣ, единое, пребывающее? Не составляютъ ли переживаемыя измѣнчивыя состоянія все дѣйствительное *содержаніе* этого „я“, и нельзя ли поэтому самому разрѣшить это единое „я“ въ безконечное множество *моментовъ сознанія*, правда, непрерывно связанныхъ между собою и переходящихъ другъ въ друга, но въ сущности столь же различныхъ другъ отъ друга, какъ то, что ихъ наполняетъ? Есть ли это „я“, которое мы считаемъ субъектомъ сознанія, нѣчто отличное отъ самаго сознанія? Но тогда въ чемъ же его дѣйствительное содержаніе? Другого содержанія, кромѣ сознанія, мы ему подыскать не можемъ, а въ такомъ случаѣ оно либо обращается въ пустую, безсодержательную *форму*, въ простой символъ, обозначающій непрерывность сознанія, его формальное *единство*, либо же, поскольку оно опредѣ-

ляется какъ отличная отъ сознанія основа его, — оно можетъ быть отождествлено съ нашей физической индивидуальностью, съ нашимъ тѣломъ, которое служить физическимъ условіемъ или физическимъ субстратомъ нашей душевной жизни.

Всѣ эти взгляды, эти возраженія противъ спиритуалистической концепціи души довольно обычны. Съ соотвѣствующими измѣненіями они высказывались уже въ древности. И однако уже въ древности, начиная отъ Платона, они находили отпоръ со стороны мыслителей, которые усматривали въ жизни нашего духа нѣчто большее, чѣмъ простой „потокъ сознанія“, потокъ вѣчнаго измѣненія и движенія.

Если въ нашемъ внѣшнемъ или внутреннемъ опытѣ мы сознаемъ что-либо тождественное, пребывающее, что-либо, что представляется намъ существомъ или сущностью, то первая реальность намъ непосредственно вѣдомая и пребывающая, по аналогіи съ которой мы понимаемъ всякую реальность или существо, — есть наша реальность и наше существо. Мы знаемъ, что внѣ насъ есть чувствующія тѣла или сознающія существа, но эти существа мы понимаемъ по аналогіи съ нашей индивидуальной сферой сознанія, съ нашимъ чувствующимъ, сознающимъ существомъ. Мы знаемъ, что внѣ насъ есть реальныя вещи; но все реальное, все то, что не есть только *объектъ* для другого или для насъ, но существуетъ и *для себя*, всякое *для-себя-бытіе* понимается нами по аналогіи нашего *для-себя-бытія*, т.-е. нашего непосредственно сознаваемого нами существа. Положимъ, наше представленіе объ этомъ существѣ есть чрезвычайно сложное и конкретное представленіе, которому соотвѣтствуетъ безконечно сложный комплексъ ощущений, эмоцій, идей, движеній. И все-таки вся эта сложность имѣетъ въ себѣ нѣкоторое непосредственно сознаваемое единство, которое выражается въ словѣ *я*; все то, что входитъ въ составъ этого комплекса, имѣетъ непосредственное отношеніе къ этому *я*, существуетъ въ немъ и для него. Если это *я*

есть лишь форма сознанія, то этой формѣ соотвѣтствуетъ конкретнѣйшій фактъ сознанія, самая реальность сознанія. И постольку наше понятіе о *реальномъ существѣ*, при помощи котораго мы мыслимъ міръ, сущій внѣ нашего Я, черпается нами изъ нашего внутренняго опыта.

Но въ такомъ случаѣ, можемъ ли мы утверждать, что нашъ духъ есть лишь потокъ сознанія? Допустимъ, что наши представленія о существѣ реальномъ и пребывающемъ въ приложеніи къ внѣшнему міру могутъ быть ошибочны, иллюзорны и субъективны. Но откуда мы беремъ это понятіе о пребывающемъ существѣ, если въ насъ нѣтъ ничего кромѣ смѣны состояній? Какимъ образомъ именно наша субъективная дѣйствительность можетъ вводить насъ въ заблужденіе и приводить насъ къ иллюзорному призраку пребывающей реальности, когда она сама есть всецѣло потокъ измѣненія? Но допустимъ и то, что наше представленіе о реальномъ тождественномъ себѣ существѣ призрачно и ложно прежде всего здѣсь, въ области субъекта, что здѣсь нѣтъ ничего, кромѣ вѣчной смѣны, которую мы наблюдаемъ какъ въ нашемъ внѣшнемъ, такъ и въ нашемъ внутреннемъ опытѣ. И все-таки мы должны признать, что самое сознаніе такой смѣны предполагаетъ въ нашемъ духѣ способность возвыситься надъ нею. Всеобщій потокъ явленія, вѣчный потокъ времени не сознавался бы нами какъ движущійся потокъ, если бы мы сами были охвачены этимъ движеніемъ безъ остатка, если бы наша мысль не всплывала надъ нимъ, если бы она уносилась имъ. Значить, есть у нея какая-то точка опоры внѣ времени, нѣчто сверхъ-временное, что позволяетъ ей видѣть время, а не плыть вмѣстѣ съ нимъ.

Уже одно это далеко не новое соображеніе представляется вѣскимъ аргументомъ противъ чистаго психологическаго феноменизма. Разумѣется, съ точки зрѣнія чисто-психологической мы можемъ разсматривать весь міръ нашего опыта, все равно внѣшняго или внутренняго, какъ совокупность состояній сознанія, связанныхъ между собою; по-

сколькx каждое состояніе связано съ тѣми или другими ощущеніями, мы можемъ разсматривать весь міръ внѣшній и внутренній, какъ комплексъ чувствованій или ощущеній, смѣняющихся другъ друга. Но такая научно-психологическая точка зрѣнія по необходимости отвлеченна и по тому самому условна; она доступна психологу, размышляющему о наличности нашего сознанія, а никакъ не непосредственному сознанію, которое въ своемъ опытѣ воспринимаетъ либо внѣшніе объекты и событія, либо внутреннія измѣненія субъекта. Этого мало: какъ бы далеко ни заходилъ философъ, скептикъ или феноменистъ, онъ не можетъ признать внѣшній міръ простымъ „комплексомъ ощущеній“: на ряду съ дѣйствительными ощущеніями онъ во всякомъ случаѣ долженъ допустить хотя бы безконечно многія *реальныя возможности* ощущеній, или, точнѣе, *реальныя причины ощущеній*, поскольку самое понятіе независимо отъ насъ существующей возможности ощущенія, какъ чего-то, что *не есть* дѣйствительное ощущеніе или не ощущается въ дѣйствительности, выводитъ насъ за границы непосредственнаго ощущенія. А между тѣмъ безъ такого допущенія падаютъ самая физика и естествознаніе, поскольку упраздняется весь внѣшній матеріальный міръ въ беконечномъ времени и пространствѣ. Одинъ взглядъ на небо — чувственный образъ вѣчности и безконечности — достаточенъ, чтобы поколебать основы „психологическаго феноменизма“.

Надъ потокомъ сознанія поднимаются объекты, неподвижные или относительно неподвижные, или же обладающіе своимъ собственнымъ независимымъ движеніемъ; изъ хаоса смѣняющихся другъ друга „состояній“ выплываетъ объективный міръ, который *пребываетъ* въ основѣ нашихъ измѣнчивыхъ воспріятій и состояній. Передъ свѣтомъ нашего сознанія образуется какъ бы „твердь посреди воды“. И пребывающая, хотя и не ощущаемая нами непосредственно объективная дѣйствительность міра признается нами болѣе реальною, нежели субъективная и непосредственно ощущаемая нами, но непрестанно проходящая дѣйствительность

„потока сознания“. Правда, мысль убеждает насъ въ томъ, что и вселенная находится въ процессѣ измѣненія, что самый потокъ нашего сознания есть лишь частное явленіе общаго процесса, общаго закона, который предносился уже передъ умственнымъ взоромъ Гераклита Эфесскаго. Но вѣдь для того, чтобы постичь этотъ общій и объективный законъ, надо возвыситься надъ субъективнымъ потокомъ сознания; чтобы сказать, подобно Гераклиту, „все течетъ“, нужно, подобно ему, признать, что самая истина этого теченія есть непреходящій *пребывающій общій законъ сущаго*. Какъ бы то ни было, съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма нельзя говорить ни о какомъ реальномъ мировомъ процессѣ.

Такимъ образомъ, реальный міръ и реальный мировой процессъ, признаваемый каждымъ изъ насъ, свидѣлствуютъ о крайней недостаточности психологическаго феноменизма для разрѣшенія теоретико-познавательной проблемы. Мы можемъ признавать за этой точкой зрѣнія положительное значеніе, видя въ ней первую ступень пробуждающагося критицизма, возвышающагося надъ „наивнымъ реализмомъ“, который не различаетъ между явленіемъ и вещами; но мы должны помнить однако, что она измѣняетъ духу истиннаго критицизма, какъ только она выдаетъ себя за догматическую основу философскаго міросозерданія. А между тѣмъ это случается сплошь да рядомъ, въ особенности когда глашатаями ея выступаютъ лица, лишенные философскаго образованія и берущія на себя защиту мнимыхъ интересовъ науки противъ призрачной опасности умозрительной философіи. Сами того не замѣчая, они впадаютъ въ бессознательную метафизику и догматизмъ худшаго сорта, вступая въ противорѣчіе сами съ собою и съ живымъ фактомъ человеческого разума, приходя къ нелѣпости, несравненно болѣе значительной, нежели то естественное заблужденіе, та психологическая иллюзія, которая свойственна наивному, до-философскому реализму. Они неустанно твердятъ навсѣ лады, что „нѣтъ ничего, кромѣ состояній сознания“, или что „мы не знаемъ ничего, кромѣ состояній сознания“, не

отдавая себѣ отчета въ томъ, во что обращаютъ они старую истину эмпирическаго релятивизма въ своемъ отвлеченномъ „психологическомъ феноменизмѣ“, и до какой степени они вступаютъ въ противорѣчіе съ дѣйствительнымъ опытомъ, съ дѣйствительной эмпиріей. Они больше всѣхъ кричатъ о критицизмѣ и о теоретико-познавательной проблемѣ, не замѣчая, что они въ сущности отрицаютъ самую эту проблему. Нашъ опытъ свидѣтельствуетъ намъ о томъ, что мы знаемъ и при томъ съ безусловной достовѣрностью знаемъ, что внѣ насъ существуютъ вещи или явленія, совершенно независимыя отъ состояній нашего личнаго сознанія; далѣе нашъ опытъ свидѣтельствуетъ, что намъ безусловно извѣстно *существованіе другихъ сознающихъ существъ*, сознаніе которыхъ никогда не можетъ быть *нашимъ* сознаніемъ или быть сведено къ состояніямъ нашего сознанія. вмѣсто того, чтобы констатировать этотъ фактъ и искать его объясненія, отправляясь отъ несомнѣнной дѣйствительности, псевдо-эмпирики начинаютъ съ ея отрицанія: „нѣтъ ничего, кромѣ состояній сознанія“ или „мы не знаемъ ничего, кромѣ состояній сознанія“. На дѣлѣ мы знаемъ наши состоянія, какъ таковыя, лишь постольку, поскольку мы отличаемъ ихъ отъ чего-либо другого. „*Все познаваемое нами есть явленіе*“, учитъ философскій эмпиризмъ. Но самое понятіе *явленія*, какъ отношенія между познающимъ и познаваемымъ, заключаетъ въ себѣ величайшую философскую *проблему*, которая должна быть изслѣдуема и разрѣшаема критически, а не разрушаема въ смыслѣ *отвлеченнаго психологизма*.

Именно этимъ терминомъ всего точнѣе можно обозначить философію иныхъ современныхъ психологовъ, которые кладутъ свою психологическую точку зрѣнія въ основу своего міросозерцанія столь же произвольно и отвлеченно, какъ нѣкогда, первые геометры, пифагорейцы, клали въ основаніе своего міропониманія отвлеченно-геометрическую точку зрѣнія. Отвлеченнымъ психологизмомъ объясняется и теорія „потока сознанія“ въ томъ общемъ значеніи, какое ей иногда придается. Разсматривая нашу душевную жизнь

съ точки зрѣнія чисто психологической, мы можемъ отвлекаться отъ логической, практической, эстетической цѣнности тѣхъ или иныхъ состояній нашего сознанія и наблюдать ихъ смѣну, отказываясь видѣть въ нихъ что бы то ни было, кромѣ смѣняющихся психическихъ состояній, которыя всѣ равно цѣнны для психолога-наблюдателя и заслуживаютъ его изученія и вниманія. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что такая точка зрѣнія есть отвлеченная. и совершенно искусственная, поскольку каждый живой человѣкъ реально интересуется состояніями своего сознанія не съ психологической точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія практической, теоретической или эстетической *цѣнности*, которая одна даетъ имъ смыслъ. Этою цѣнностью опредѣляется и самое вниманіе человѣка, а постольку и самое воспріятіе—appercepция. Съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма, все, что я воспринимаю или переживаю, сводится къ состояніямъ сознанія; съ точки зрѣнія обыденнаго человѣческаго сознанія, я воспринимаю независимые отъ меня объекты, а равно и внутреннія мои состоянія, отличныя отъ такихъ объектовъ; я переживаю опредѣленные чувства, мыслю опредѣленные мысли—я расцѣниваю свои состоянія и этой расцѣнкой опредѣляются тѣ или другія мои объективныя сужденія и воспріятія. Но отвлечемся отъ оцѣнки, попробуемъ заглянуть въ самую нашу душу съ интересомъ исключительно психологическимъ, временно подавивъ въ себѣ всякій иной интересъ или всякое другое специальное вниманіе, — и моментально объективный міръ исчезнетъ, замѣнится какимъ-то ливнемъ смѣняющихся впечатлѣній, которыя потекутъ безчисленными беспорядочными рядами, смѣшиваясь, сливаясь другъ съ другомъ. Исчезнетъ комната, столъ, на которомъ я пишу, бумага, перо, самое тѣло—останется потокъ сознанія съ его безчисленными волнами и струями. Разумѣется такой опытъ абсолютно невозможенъ: уничтоживъ вниманіе, посредствомъ котораго я апперципирую мои состоянія, я теряю самое сознаніе; а лишивъ мои состоянія всякой теоретиче-

ской и практической цѣнности, всего, что составляетъ ихъ смыслъ для меня, я оставлю ихъ безъ вниманія и постольку не удержу ихъ даже въ качествѣ простыхъ фактовъ, въ качествѣ психическаго матеріала, остается призрачный потокъ, ни одинъ изъ моментовъ котораго не останавливается, не апперципируется нами.

Въ дѣйствительности, какъ это признается всѣми, наше сознаніе въ потокѣ явленій внѣшнихъ и внутреннихъ сосредоточивается лишь на немногихъ моментахъ или элементахъ, которые оно удерживаетъ, фиксируетъ, объективируетъ; и оно не только не заинтересовано въ томъ, чтобы остановить весь потокъ въ его цѣломъ, а наоборотъ, оно предоставляетъ ему уносить, отмывать отъ насъ и отъ удерживаемыхъ нами мнимыхъ или дѣйствительныхъ цѣнностей все постороннее, что не представляетъ для насъ той или другой цѣны. Мы пользуемся его теченіемъ, утилизируемъ его въ цѣляхъ отвлеченія, какъ мы пользуемся струей воды для отмывки золота. При помощи его, единичныя воспріятія, впечатлѣнія, представленія, удерживаемыя мыслящимъ разумомъ, очищаются, чтобы онъ могъ перечеканивать представленія въ понятія и факты — въ нормы и цѣнности. Разумѣется, съ психологической точки зрѣнія понятія, нормы, цѣнности суть тоже факты сознанія или состоянія сознанія, имѣющія свою чувственную, осязаемую сторону. Такъ точно можно сказать, что всѣ слова суть звуки, или что всѣ книги суть бумага, запачканная чернилами. И какъ всякій разумный человекъ въ слышимомъ словѣ ищетъ не звуковъ, а смысла и въ читаемой книгѣ ищетъ не типографскихъ знаковъ, а того, что ими обозначается, такъ и въ своей познавательной или практической дѣятельности онъ интересуется не психологическимъ матеріаломъ, а опредѣленными объективными цѣлями и нормами, логическими и практическими цѣлностями, не чувственными символами или схемами понятій, идеаловъ, нормъ или цѣлей, а самыми понятіями и нормами, безотносительно къ ихъ психологическимъ схемамъ.

Здѣсь мы касаемся сверхъ-чувственной, „умной“ стороны сознанія, разсматриваемъ его въ новомъ измѣреніи, если такъ можно выразиться. Чувственные знаки понятій и цѣнностей остаются прежними, точно такъ же какъ и весь ихъ психологическій механизмъ; но *значенья* этихъ знаковъ, ихъ *смысль, цѣнность*, то, что понимается, воплощается въ нихъ, это *идеи*, которыя не сводятся къ знакамъ и отличны отъ нихъ.

Если теорія психологическаго феноменизма противорѣчитъ дѣйствительности нашей логической мысли, нашего разума и его идей, то нетрудно убѣдиться въ томъ, что она столь же противорѣчитъ дѣйствительности нашей воли и самыхъ нашихъ эмоцій, поскольку въ нихъ сказывается волевой или духовный элементъ. Если мы не можемъ свести внѣшній міръ къ комплексу ощущеній или состояній сознанія, то и внутренній міръ не сводится къ такому комплексу. „Нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго въ нашемъ духѣ“, нѣтъ ничего, кромѣ состояній сознанія и въ сознаніи нашемъ нѣтъ ничего, кромѣ потока смѣняющихся состояній: вотъ положенія, которыя въ своемъ послѣдовательномъ развитіи должны вести къ отрицанію самостоятельной природы не только разума, но и воли, и самыхъ эмоцій, поскольку и онѣ не сводятся къ комплексу ощущеній.

Есть только чувствованія и представленія чувствованій, при чемъ всѣ эти чувствованія и представленія обладаютъ извѣстнымъ „тономъ“, — связываются съ извѣстной степенью удовольствія или страданія. Въ потокъ нашего сознанія мы находимъ представленія опредѣленныхъ движеній или дѣйствій, связанныхъ съ „иннервационными“ или мышечными ощущеніями и чувствомъ удовольствія или страданія. Къ этому сводится все наше представленіе о волѣ и никакой другой реальности, кромѣ такихъ состояній, т.-е. подобныхъ связаннымъ другъ съ другомъ представленій и чувствованій, нашему понятію воли не соотвѣтствуетъ. Само по себѣ и это понятіе, подобно другимъ, есть лишь символъ или знакъ—знакъ указанныхъ психологическихъ рядовъ. Точно

также никакихъ эмоцій въ смыслѣ самостоятельныхъ духовныхъ движеній нѣтъ и быть не можетъ: существуютъ лишь ощущенія, болѣе или менѣе пріятныя или непріятныя, физическихъ измѣненій или движеній, сопровождающихъ опредѣленныя группы представленій. Эмоція сводится къ ощущенію физическихъ проявленій эмоціи. „Мы плачемъ не потому, что мы грустны, а мы грустны оттого, что мы плачемъ“.

И такимъ образомъ во всѣхъ трехъ случаяхъ признается дѣйствительно существующимъ лишь то, что служитъ знакомъ мысли, знакомъ воли, знакомъ душевнаго движенія, между тѣмъ какъ самая *суть* мысли, воли, эмоцій, ихъ *смыслъ*, означаемый этими знаками и непосредственно ясный сознанію, признается чѣмъ-то нереальнымъ и несуществующимъ,—поскольку онъ не сводится къ отдѣльнымъ состояніямъ, доступнымъ нашему эмпирическому наблюденію.

„Нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго въ нашемъ сознаніи“; отсюда слѣдуетъ отрицаніе разума, какъ самостоятельнаго логическаго начала, какъ способности идей; отсюда отрицаніе воли, какъ духовнаго отношенія нашего существа къ тѣмъ или другимъ цѣнностямъ, отношенія, опредѣляющаго наше дѣйствіе и всю нашу психическую жизнь. Нужно ли удивляться, что такой взглядъ встрѣчалъ и встрѣчаетъ отпоръ со стороны мыслителей идеалистовъ, стоящихъ на иной ступени пониманія? „Нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго въ нашемъ духѣ“ — *кромѣ самого духа*, мыслящаго и волящаго, дающаго *смыслъ* и *цѣль* всей нашей психической жизни, опредѣляющаго собою *навосъ* нашихъ эмоцій. Нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго въ разумѣ и волѣ—кромѣ самого мыслящаго разума, кромѣ самой *вольной въ себѣ* воли.

III.

Признаніе идеальности или духовности мысли, разума въ человѣкѣ есть, повидимому, элементарное, самоочевидное философское положеніе. Одного *cogito* (я мыслю), одного акта мысли достаточно, чтобы въ немъ убѣдиться, какъ

одного построения прямой линии достаточно, чтобы убедиться въ самоочевидной аксіомѣ о прямой линіи. И однако сознаніе идеальности разума составило эпоху въ философіи и было настоящимъ открытіемъ, — этого мало, открытіемъ, которое до сихъ поръ еще, по очевидному непониманію, отвергается или не принимается должнымъ образомъ въ расчетъ цѣлымъ рядомъ лицъ, считающихъ себя философами, или—что въ глазахъ нѣкоторыхъ изъ нихъ еще больше—психологами. На этомъ примѣрѣ всего легче уяснить себѣ особенность философскаго знанія или пониманія, въ отличіе отъ научнаго или математическаго, и понять причину постоянныхъ споровъ и противорѣчій среди философовъ. Въ области науки никто не можетъ отвергать законовъ механики, химіи, астрономіи, и признаніе ихъ обязательно для всякаго ученика, обучающагося этимъ наукамъ. Въ философіи самое элементарное положеніе, имѣющее для однихъ значеніе самоочевидной истины, издревле установленной, не понимается и отвергается другими доселѣ. И это нисколько не подрываетъ безусловной внутренней достовѣрности указанной истины, это показываетъ только, что въ философіи, какъ уже сказано нами, существуютъ различныя *ступени* (не знанія), а *пониманія*, которыя достигаются лишь путемъ самодѣятельности личнаго разума, и что никакія историческія знанія, сами по себѣ, такому пониманію научить не могутъ. „Многознаніе ума не научаетъ“, какъ говоритъ Гераклитъ.

Съ тѣхъ поръ какъ идеальность мысли была впервые раскрыта великимъ ученикомъ Сократа, споръ между противниками и сторонниками этого открытія не прекращался. Платонъ видѣлъ въ этомъ спорѣ споръ зрячихъ съ слѣпыми. Антисеенъ говорилъ, что видитъ единичныя вещи, а не идеи. Платонъ отвѣчалъ, что у него, значить, нѣтъ глазъ, чтобы видѣть идеи. Это вѣчный и неразрѣшимый споръ между людьми, стоящими на различныхъ ступеняхъ пониманія, изъ которыхъ одинъ приглашаетъ противника подняться выше, а другой—спуститься внизъ.

Спѣшимъ оговориться: мы нисколько не рекомендуемъ здѣсь Платонову теорію идей, въ которой философъ, отличивъ идеи отъ вещей и отъ чувственныхъ воспріятій, отъ психологическихъ фактовъ—самъ сейчасъ же превращаетъ эти идеи въ реальныя вещи, чѣмъ онъ и заслужилъ многіе изъ упрековъ Аристотеля. Мы говоримъ здѣсь лишь объ *открытіи* идеи, какъ предмета разума, помимо всякихъ вопросовъ метафизическаго характера о реальномъ и независимомъ существованіи такихъ предметовъ. Идея — *смыслъ* разума, его объективный логосъ, служить намъ прежде всего доказательствомъ сверхъ-чувственности, самостоятельности разума, какъ способности пониманія. Это — отрицательная инстанція противъ ложнаго психологизма, или психологическаго феноменизма.

Возьмемъ отвлеченныя понятія единства, величины, тождества, различія, цѣли, причинности; возьмемъ понятія божества, матеріи, воли и т. д. Психологъ можетъ въ совершенствѣ объяснить намъ тотъ сложный психологическій матеріаль, изъ котораго путемъ сложнаго психологическаго процесса дистиллируются эти понятія; со временемъ онъ, быть можетъ, объяснить намъ и фізіологическіе процессы, происходящіе при этомъ въ нашемъ мозгу. Но точно такъ же, какъ процессъ нервномозгового движенія, будь онъ въ точности намъ извѣстенъ, не объяснилъ бы намъ качественно отличнаго отъ него психическаго явленія, которое соотвѣтствуетъ этому процессу, такъ точно и самыя *психологическіе* процессы, соотвѣтствующіе нашимъ понятіямъ величины, причины, цѣли, матеріи, воли и т. д., не могутъ объяснить намъ *смысла* этихъ идей такъ же, какъ они не могутъ объяснить ихъ содержанія. Конечно, всякая мысль есть психологическій фактъ, и всякій актъ пониманія есть психологическій процессъ, совершающійся при помощи извѣстныхъ умственныхъ знаковъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мысль имѣетъ *смыслъ* или „логосъ“, который совершенно не сводится къ своей психологической формѣ.

Черезъ сто лѣтъ послѣ смерти Канта пора прекратить

постоянное осложнение спора между эмпириками и сторонниками „априорныхъ формъ“ познанія,—осложнение, которое происходитъ благодаря некритическому, а иногда даже и какъ будто принципиальному смѣшенію логической и психологической точки зрѣнія. Можно и должно обличать различныя неудачныя попытки психологическаго объясненія тѣхъ или другихъ основныхъ логическихъ категорій мысли, напр. тождества, единства, величины, причинности и т. п. Но это еще нисколько не подрываетъ законности требованій научнаго эмпиризма—точно установить и описать психологическіе процессы, служащіе образованію этихъ понятій. И съ другой стороны, какъ бы они ни возникали, по своему логическому смыслу, основныя категоріи тождества, величины, причинности и другія упреждаютъ опытъ: онѣ суть формы пониманія, какъ такого, условія пониманія, а постольку и условія опыта, потому что опыта нѣтъ безъ пониманія нѣкоторыхъ основныхъ общихъ отношеній. Я не познаю, пока я не возвышаюсь надъ простыми фактами сознанія, надъ психологическими состояніями; я не познаю, пока я не осмысливаю, не *понимаю* ихъ, какъ знаки познаваемого предмета, и не *мыслю* этого предмета въ томъ или другомъ опредѣленномъ отношеніи къ совокупности сущаго. Наша мысль въ цѣломъ объясняется психологически: но такое объяснение не можетъ быть исчерпывающимъ, потому что логическій смыслъ или разумъ мысли—не въ томъ, что она есть психологическое явленіе, не въ ея психологической формѣ, а въ ея идеальномъ содержаніи. Она по существу своему претендуетъ на сверхъ-психологическое объективное значеніе и смыслъ. А потому сводить ее къ психології, какъ это предлагаютъ иные психологи, значить отрицать логику и забывать, что она обязательна и для психолога.

Мы уже указывали на ученіе Сократа и Платона о пониманіи, которое и тотъ и другой признавали не передаваемымъ извнѣ самодѣятельнымъ актомъ разума. Оно имѣетъ источникъ въ самомъ познающемъ и притомъ не въ чувствен-

ныхъ впечатлѣніяхъ, не въ чувственномъ матеріалѣ сознанія, а въ дѣятельности разума, который *усваиваетъ* себѣ этотъ матеріалъ, реагируетъ на него, ассимилируетъ, претворяетъ его въ себя. Разумъ не ограниченъ впечатлѣніями опыта: онъ мыслить общее и необходимое по поводу опыта, онъ мыслить частное въ общемъ и общее въ частномъ—общее и всеобщее, которое *извне* ему дано быть не можетъ. Поскольку наше пониманіе посредствуется понятіями,—въ понятіяхъ содержится апріорный элементъ; а поскольку опытное познаніе обусловливается пониманіемъ—этотъ элементъ присутствуетъ и въ опытномъ познаніи. Здѣсь рѣчь идетъ, конечно, не о какихъ-либо „врожденныхъ понятіяхъ“, противъ которыхъ ратовалъ еще Локкъ, не о какихъ-либо готовыхъ схемахъ внутри нашего разума, а о томъ же идеальномъ логическомъ элементѣ, составляющемъ смыслъ этихъ схемъ или понятій и вносимомъ въ нихъ самодѣятельностью мыслящаго разума. Если Локкъ утверждалъ, что въ разумѣ нѣтъ ничего сверхъ-чувственного, ничего, что не было бы ранѣе дано чувствами, то исключеніе, которое потребовалъ Лейбницъ для самого разума (его знаменитое *ex ipse intellectus ipse*) выражаетъ собою основное положеніе теоріи познанія, основное положеніе теоріи пониманія. Это положеніе и до, и послѣ Лейбница раздѣляли всѣ философы, сознавшіе идеальную природу человѣческаго пониманія.

Этимъ основнымъ положеніемъ намъ хотѣлось бы здѣсь ограничиться, не вдаваясь въ сложные и спеціальные гносеологическіе вопросы. Въ концѣ концовъ, если только не превращать „опытъ“ въ нѣчто безотносительное, существующее само по себѣ, если вмѣстѣ съ Кантомъ поставить критическій вопросъ о существѣ и возможности опыта или опытного познанія, — то неизбѣженъ будетъ и критическій выводъ, что опытъ заранѣе обусловливается формами сознанія, формами нашего пониманія. А отсюда уже явится самъ собою и дальнѣйшій выводъ, что эти формы апріорныя, заключающіяся въ самомъ нашемъ пониманіи, создаваемыя дѣятельностью познающаго субъекта.

Къ аналогичнымъ выводамъ приводить и критическое изслѣдованіе нашего самосознанія въ области нравственной или практической: внутреннія условія нравственнаго дѣйствія и здѣсь заключаются въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ, въ его волѣ, реальность и свобода которой представляются одинаково неосязаемыми съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма и вмѣстѣ являются безусловно достоверными съ точки зрѣнія нравственнаго сознанія. Каковы бы ни были недостатки Кантова ученія о нравственности, его односторонность, его чисто-формальный характеръ, безсмертная заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ выяснилъ съ замѣчательной ясностью самозаконность, автономію нравственной воли и идеальный характеръ нравственныхъ нормъ. Не то, что есть, а то, что *должно* быть, опредѣляетъ собою нравственную волю. Не тѣ или другіе психологическіе *мотивы* придаютъ моему дѣйствію нравственное значеніе или цѣнность, а идеальныя *основанія* дѣйствія и та сверхъ-феноменальная *свобода* дѣйствующей воли, которая представляется несомнѣнной съ точки зрѣнія нравственнаго знанія и безъ которой не было бы ничего должнаго или нравственнаго,— было бы лишь *психологически* или *физически-необходимое*. Здѣсь между психологіей и этикой устанавливается совершенно такое же отношеніе, какъ между психологіей и логикой. Мы уже видѣли, что, съ точки зрѣнія чисто-психологической, всякая цѣнность идеальнаго порядка можетъ разсматриваться какъ фактъ сознанія, какъ психологическій фактъ. И точно такимъ же образомъ мы можемъ разсматривать ее по отношенію къ нашему дѣйствію, какъ чисто-психологическій *мотивъ*. Но какъ въ области теоретической существуетъ логическая *оцѣнка* или *пониманіе* фактовъ сознанія въ ихъ идеальномъ содержаніи, такъ и здѣсь, въ области практической, мы имѣемъ дѣло съ этической *оцѣнкой* мотивовъ въ качествѣ *основаній* дѣйствія. Такимъ образомъ и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ новымъ идеальнымъ измѣреніемъ *психическаго* содержанія.

Какъ уже сказано, я не познаю, пока я не возвышаюсь

надъ состояніями сознанія, не *осмысливаю* ихъ, не *понимаю* предмета познанія въ томъ или другомъ объективномъ отношеніи къ совокупности существующаго. И точно также я не дѣйствую нравственно, пока я не возвышаюсь надъ простыми фактами сознанія, надъ внушеніями отдѣльныхъ эмпирическихъ мотивовъ,—пока дѣйствія мои не опредѣляются и не осмысливаются идеальными цѣнностями, безусловными нормами. Такимъ образомъ въ нравственной области раскрывается автономія духа. Въ самоцѣнности нравственнаго добра, въ утвержденіи нравственной воли, торжествующей надъ всякими чувственными, внѣшними или корыстными мотивами и подчиняющейся идеальнымъ нормамъ—заключается истинное откровеніе духа. Такое откровеніе убѣдило Платона, пробудило въ немъ высшее пониманіе идеала. Оно же и донныѣ служитъ истиннымъ неоскудѣвающимъ источникомъ теоретическаго и практическаго идеализма.

Наконецъ, есть еще одна великая область, въ которой проявляется идеальное творчество и на которую мы можемъ здѣсь только указать — мы разумѣемъ *эстетическую* область въ широкомъ смыслѣ, обнимающую не только художественныя искусства и художественное воспріятіе, но и всѣ наши чувственныя воспріятія, поскольку и въ нихъ есть творческій элементъ.

Правда, что отъ воспріятій мы можемъ перейти къ чувственности вообще, а затѣмъ и другимъ функціямъ органической природы и въ нихъ искать проявленій творческихъ силъ, оживляющихъ вселенную. Но наше представленіе объ этихъ творческихъ энергіяхъ—истинно ли оно или нѣтъ,—во всякомъ случаѣ есть наше представленіе, добытое по аналогіи съ тою творческой энергіей, какую мы наблюдаемъ въ дѣятельности нашего сознанія, въ синтезѣ нашихъ представлений. Законно или нѣтъ телеологическое мірообъясненіе (т.-е. объясненіе міра согласно принципу цѣли), мы вносимъ его въ разсмотрѣніе явленій природы, безотчетно понимая ихъ по аналогіи съ нашими представленіями и воспріятіями ихъ, въ образованіи которыхъ несомнѣнно участ-

вуетъ творческій синтезъ, цѣлесообразная дѣятельность воображенія. Законна ли такая аналогія между явленіями природы (органической въ особенности) и нашими представленіями о нихъ, истинна ли она—не въ частныхъ случаяхъ, а по существу—это глубокой метафизическій или натурфилософскій вопросъ, котораго мы здѣсь рѣшать не можемъ. Но какъ бы то ни было, мы фактически переносимъ на явленія природы то, что мы находимъ въ нашихъ воспріятіяхъ этихъ явленій и въ представленіяхъ, получающихся изъ такихъ воспріятій.

Эти послѣднія даютъ намъ, очевидно, далеко не полноту чувственныхъ элементовъ, ощущаемыхъ въ моментъ воспріятій, а лишь часть такихъ элементовъ, соединенныхъ путемъ синтеза въ опредѣленную форму или образъ, выдѣленныхъ отъ остальныхъ безконечно многихъ сосуществующихъ элементовъ и дополненныхъ по памяти воображеніемъ. Дѣятельность этого послѣдняго создаетъ образъ болѣе или менѣе ясный или смутный, ложный или вѣрный, но по необходимости переработанный. Воспріятіе, первый шагъ опытнаго познанія даетъ намъ *эстетическое* пониманіе чувственныхъ формъ. А въ такомъ пониманіи или усвоеніи непременно сказывается нѣкоторая *идеализація* этихъ формъ, ихъ бессознательная стилизація, исправленіе, или искаженіе, дополненіе, или очищеніе отъ постороннихъ элементовъ: совершается какъ бы *эстетическое* (не логическое) отвлеченіе образа, который и служитъ *представленіемъ* предмета, рождающимся изъ воспріятія.

Подобно тому, какъ истинный художникъ, изображая чьи-либо черты, умѣетъ сосредоточить вниманіе на наиболѣе существенномъ, характерномъ, личномъ, на томъ, что передаетъ главную особенность данной фізіономіи и ея выраженія, подобно тому, какъ онъ умѣетъ уловить взоромъ эту суть изображаемаго лица, понять и заставить понять ее, подчиняя ей все остальное, такъ и мы, съ меньшей самостоятельностью и прозорливостью въ воспринимаемыхъ нами чувственныхъ образахъ, выдѣляемъ лишь опредѣлен-

ныя черты, *представляющія* для насъ предметъ: нѣкоторыя изъ нихъ настолько поражаютъ наши чувства и занимаютъ наше вниманіе, что получаютъ преобладаніе надъ остальными и опредѣляютъ собою дѣятельность воображенія. И хотя эта послѣдняя находится здѣсь въ зависимости отъ непосредственнаго импульса чувственнаго впечатлѣнія, все же и въ обыденномъ воспріятіи сказывается его творчество соединяющее, созидающее чувственные элементы въ опредѣленный образъ. Художественное воспріятіе и представленіе отличаются отъ обыденныхъ представлений и воспріятій степенью своей одухотворенности и творческой силы, дающей имъ большую независимость по отношенію къ виѣшнему аффекту, къ гнету впечатлѣній. Отсюда господство надъ чувственнымъ матеріаломъ, которое даетъ ясность и законченность образа, а вмѣстѣ вѣрность и глубину эстетическаго пониманія данной умственной формы. Въ такомъ пониманіи, въ самобытномъ воздѣйствіи воспринимающаго субъекта на воспринимаемый чувственный матеріалъ опредѣляющимъ моментомъ является не ощущение или чувственный аффектъ, а *объективно-эстетическая оцѣнка* чувственныхъ элементовъ. Художественный вкусъ вноситъ эту расцѣнку и претворяетъ ощущенія и впечатлѣнія въ идеальныя цѣнности. Отсюда внутренняя осмысленность художественнаго представленія, его законченность, единство и цѣльность. Принципомъ эстетической оцѣнки является именно цѣлостность, законченность воспріятія, чистота представленія — совершенство формы, которое дѣлаетъ ее эстетически понятной, идеально прозрачной. Это совершенство, эта одухотворенность образа или формы, чувственно воспринимаемой, и есть высшая эстетическая цѣнность или *красота*, которую уже многіе опредѣляли какъ видимое или чувственно воспринимаемое воплощеніе идеальнаго въ чувственномъ.

Есть ли красота только субъективная видимость, или же она существуетъ объективно, какъ видимое явленіе такого воплощенія — это капитальный вопросъ философіи пре-

краснаго, котораго мы здѣсь разсматривать не можемъ. Но во всякомъ случаѣ наше воспріятіе прекраснаго—во внѣшнихъ ли явленіяхъ природы или въ произведеніяхъ искусства, воплощающихъ чистыя формы, — заключаетъ въ себѣ идеальный моментъ эстетическаго пониманія формы, ея усвоенія и вмѣстѣ ея воспроизведенія, въ которомъ чувственные элементы осмысливаются эстетической цѣнностью, опредѣляются постигнутой формой, расчленяющей и вмѣстѣ соединяющей ихъ. Тамъ, гдѣ творческая сила всего самобытнѣе и свободнѣе, тамъ въ создаваемыхъ ею образахъ она не связана отдѣльными временными чувственными впечатлѣніями и воспріятіями — какъ мы видимъ это всего нагляднѣе въ музыкѣ, гдѣ творческая кристаллизація звуковъ совершается съ такою независимостью отъ внѣшнихъ воспріятій. Тотъ или другой зрительный или музыкальный образъ, овладѣвшій фантазіей художника, съ неудержимой силой стремится перейти въ воспріятіе, выразиться, вылиться во внѣшней формѣ; онъ направляетъ дѣйствія художника, вдохновляетъ, внушаетъ его движенія, даетъ ему изумительную вѣрность глаза и руки и самое техническое искусство, которое потомъ другіе подражатели стараются у него перенять. И такимъ путемъ художественное представленіе, чистая безплотная форма воплощается въ видимыхъ образахъ или одухотворенныхъ звукахъ. Искусство служитъ воплощенію, выраженію идеальнаго въ чувственномъ. И тотъ, кто имѣетъ „глаза, чтобы видѣть идеи“, *увидитъ* ихъ прежде всего въ искусствѣ, въ свѣтѣ художественной красоты.

Въ этомъ пребывающая правда Платонизма. Но если въ нашемъ разумѣ, въ нашей мысли, нравственномъ сознаниіи и эстетическомъ творествѣ намъ является самостоятельное, сверхъ-феноменальное и вмѣстѣ безусловно дѣйствительное духовное начало, то не доказано ли ученіе конкретнаго спиритуализма? Есть царство вѣчныхъ идей, царство цѣлей; мое мыслящее, разумное я, субъектъ моей нравствен-

но разумной дѣятельности, осмысливающей собою все мое существованіе, есть начало сверхъ-чувственное, сверхъ-феноменальное и постольку не зависящее отъ вѣчно текущаго потока явленій. *Не является ли въ такомъ случаѣ вѣра въ безсмертіе результатомъ непосредственной, безотчетнаго сознанія нашей духовности?*

Съ этимъ вопросомъ мы снова возвращаемся къ проблемѣ Платоновой психологіи.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Кн. С. Трубецкой.

Научное міровоззрѣніе и философія ¹⁾.

(По поводу статьи проф. В. И. Вернадскаго: „О научномъ міровоззрѣніи“).

V.

Въ соображеніяхъ, изложенныхъ до сихъ поръ, между мною и проф. Вернадскимъ не было никакого разногласія: я хотѣлъ только подтвердить правильность его принципиальныхъ заключеній объ отношеніи научнаго міровоззрѣнія къ философіи, останавливаясь, главнымъ образомъ, на такихъ доводахъ въ ихъ пользу, которыхъ самъ проф. Вернадскій не имѣлъ случая коснуться въ своей статьѣ. Теперь я долженъ обратиться къ тому пункту въ ней, въ которомъ я довольно рѣшительно расхожусь съ ея уважаемымъ авторомъ. Несомнѣнная важность задачъ философскаго міропониманія рядомъ съ предположеніями міросозерцанія научнаго, въ общемъ категорически признаваемая проф. Вернадскимъ, дѣлаетъ очень существеннымъ вопросъ объ одномъ ограниченіи, которое онъ ставитъ. Онъ говоритъ ²⁾: *„Обязательность вывода для всѣхъ безъ исключенія людей мы встрѣчаемъ только въ нѣкоторыхъ частяхъ научнаго міровоззрѣнія... Всякому ясно, что дважды два всегда четыре, что положенія математики неизбѣжны для всякаго логически мыслящаго существа. Но то же мы видимъ и въ болѣе конкретныхъ проявленіяхъ научнаго міровоззрѣнія“.*

1) „Вопр. Фил. и Псих.“ № 70.

2) „Вопросы Филос. и Псих.“, кн. 65, стр. 1445.

„Въ отличіе отъ законченнаго созданія философіи и религіи, законченныя созданія науки — научныя истины — являются *безспорными*, неизбѣжно обязательными для всѣхъ и каждаго“ ¹⁾. „Напротивъ, въ области философскихъ и религиозныхъ построений, личность можетъ отвергать нѣкоторыя изъ нихъ или всѣ. Общія, для всѣхъ неизбѣжныя основанія не могутъ быть въ нихъ указаны“ ²⁾. „Свобода личнаго выбора между разными системами философіи и построениями религіи въ значительной степени обусловливается тѣмъ, что въ созданіи религиозныхъ и философскихъ концепцій и построений участвуетъ не одинъ только человѣческій разумъ со своими логическими законами“ ³⁾. „Философскія системы какъ бы соотвѣтствуютъ идеализированнымъ типамъ человѣческихъ индивидуальностей, выраженнымъ въ формахъ мышленія... Такой индивидуальный оттѣнокъ философскихъ системъ еще болѣе усиливается благодаря мистическому настроенію ихъ создателей, благодаря созданію концепцій и исходныхъ путей мысли подъ вліяніемъ экстаза, подъ вліяніемъ величайшаго возбужденія всей человѣческой личности... Въ исторіи развитія человечества значеніе мистическаго настроенія—вдохновенія—никогда не можетъ быть оцѣнено слишкомъ высоко“ ⁴⁾.

Я менѣе, чѣмъ кто-нибудь другой, склоненъ отрицать глубину и психологическую тонкость сейчасть приведенныхъ замѣчаній о значеніи творческаго и мистическаго момента въ возникновеніи философскихъ, а тѣмъ болѣе религиозныхъ системъ. Но въ приведенныхъ цитатахъ содержится кромѣ того, мысль можетъ быть, особенно важная именно потому что проф. Вернадскій далеко не единственный ея представитель и защитникъ. Я даже едва ли преувеличу, если скажу, что огромное большинство современныхъ философовъ по профессіи съ легкимъ сердцемъ подпишутся подъ его

¹⁾ Тамъ же, стр. 1455—1456.

²⁾ Стр. 1441—1442.

³⁾ Стр. 1443.

⁴⁾ Тамъ же.

приговоромъ, мало смущаясь соображеніями о томъ, какой несерьезный видъ получаютъ ихъ почтенныя занятія, если этотъ приговоръ вѣренъ. Я разумѣю мысль о томъ, что общеобязательная, объективная истина содержится только въ нѣкоторыхъ частяхъ научнаго міросозерцанія, но что такой истины совсѣмъ не оказывается ни въ какихъ философскихъ построеніяхъ и предположеніяхъ; въ философіи рѣшительно *все* представляетъ лишь плодъ субъективныхъ взглядовъ и личныхъ вдохновеній. Проф. Вернадскій высказываетъ такую оцѣнку въ очень мягкихъ формахъ, но это, конечно, не устраняетъ ея весьма опредѣленнаго смысла.

Популярность и широкая распространенность такого суда надъ философіей заставляетъ остановиться на немъ съ чрезвычайнымъ вниманіемъ. Вѣдь я думаю, самъ проф. Вернадскій долженъ согласиться, что его приговоръ значительно колеблетъ мысль о равноправности трехъ міросозерцаній—научнаго, философскаго и религіознаго,—настоячиво высказываемую имъ въ цѣломъ рядѣ другихъ мѣстъ его интересной статьи. Выходитъ, что въ научномъ міровоззрѣніи (правда, только въ отдѣльныхъ частяхъ его) заключено великое преимущество предъ двумя другими и слѣд. въ частности предъ философскимъ, преимущество, которое обращаетъ въ ничто всѣ разсужденія объ ихъ равноцѣнности: только научное міросозерцаніе содержитъ обязательныя, общія для всѣхъ людей и неизбѣжно признаваемые, объективно достовѣрныя истины,—напротивъ въ философіи нѣтъ общеобязательныхъ положеній, въ ней все субъективно и зависитъ отъ свободы личнаго мнѣнія и вкуса. Черезъ это довольно далекимъ и обходнымъ путемъ проф. Вернадскій возвращается къ обычнымъ утвержденіямъ позитивизма, противъ одностороннихъ воззрѣній котораго направлена вся статья его: истина дана только въ положительной наукѣ, философія слагается изъ однихъ субъективныхъ миражей. Повторяю, это выводъ очень важный и надъ нимъ стоитъ задуматься, особенно когда для насъ теперь стоитъ во всей ясности ничѣмъ не замѣнимая роль чисто умозрительныхъ

положеній для самаго существованія какого-либо научнаго міропониманія. Въдъ въ предшествующихъ главахъ мы должны были убѣдиться, что пока основныя проблемы философіи не получили себѣ какого-нибудь рѣшенія, до тѣхъ поръ никакое знаніе и никакое мировоззрѣніе не имѣютъ твердой почвы подъ ногами. Какъ мы знаемъ уже, научное міросозерцаніе насквозь пропитано умозрительными предпосылками. Но, чтобы быть научнымъ, не должно ли оно прежде всего быть рациональнымъ и логическимъ? А для этого не необходимо ли, чтобы послышки на которыхъ оно все опирается и зиждется, имѣли для себя принципиальное логическое оправданіе и не служили только случайнымъ выраженіемъ субъективныхъ мнѣній? Поэтому для насъ во всей силѣ ставится вопросъ: точно ли въ философіи нѣтъ *никакихъ* общеобязательныхъ и общепризнанныхъ положеній? Не можетъ быть никакого спора, въ каждомъ философскомъ міросозерцаніи (какъ и въ научномъ міросозерцаніи каждаго даннаго времени и каждой индивидуальности, что превосходно показано проф. Вернадскимъ), есть много субъективнаго и недоказуемаго. Допустимъ даже, что въ философіи, въ виду трудности, широкаго захвата и жизненнаго интереса ея задачъ, этихъ недоказуемыхъ элементовъ больше, чѣмъ въ другихъ областяхъ мысли и знанія. Однако, надо очень подумать надъ тѣмъ, все ли въ ней сводится къ личной прихоти и ни для кого необязательнымъ продуктамъ субъективнаго творчества.

Существуютъ ли въ философіи общепризнанныя истины? Можно ли указать такія идеи и утвержденія, которыя неустранимо водворяются въ нашемъ умѣ всякій разъ, когда мы начинаемъ рассуждать о вещахъ съ точки зрѣнія общихъ условій ихъ бытія и познаваемости? Выраженіе: *общепризнанныя истины*, можно понимать въ тройкомъ смыслѣ. Во-первыхъ, это суть такія истины, которыя принимаются рѣшительно всѣми людьми, безъ всякой возможности въ нихъ сомнѣваться и противъ нихъ спорить. Во-вторыхъ это такія истины, въ которыхъ хотя и сомнѣваются въ от-

дѣльныхъ случаяхъ и даже энергично противъ нихъ спорять, но которыя тѣмъ не менѣе имѣютъ такую внутреннюю убѣдительность для каждаго ума и такую практическую власть надъ нимъ, что сомнѣніе въ нихъ *никогда не бываетъ серьезнымъ*, и сами сомнѣвающіеся невольно ими пользуются, когда перестаютъ о нихъ размышлять, какъ руководящими критеріями всѣхъ своихъ сужденій. Наконецъ, въ-третьихъ, это такія истины, которыя хотя не всѣми признаются да и не всѣми понимаются, но которыя по своей объективной логической цѣнѣ и по своимъ логическимъ основаніямъ *должны* признаваться каждымъ, кто ихъ пойметъ и узнаетъ. Такими истинами являются, напри- мѣръ, сложныя и отвлеченныя теоремы математики, содержаніе которыхъ въ своей внутренней необходимости ясно только для спеціалистовъ, но по отношенію къ которымъ мы все-таки выставляемъ требованіе ихъ обязательнаго общаго признанія ¹⁾.

Существуютъ ли въ философіи общепризнанныя истины въ первомъ изъ указанныхъ значеній этого слова? Конечно, ихъ въ философіи нѣтъ, но едва ли ихъ можно указать и въ наукѣ. Сомнѣніе—свободная сила въ человѣкѣ. Въ чемъ нельзя сомнѣваться и о чемъ нельзя спорить при дурномъ настроеніи, при любви къ спорамъ, при непониманіи и невѣжествѣ въ предметахъ разсужденія, при болѣзненной неясности ума? *Беспорныхъ* истинъ въ этомъ смыслѣ не существуетъ вовсе. Но если даже не считается съ такимъ чисто субъективнымъ или даже патологическимъ сомнѣніемъ и имѣтъ въ виду только сомнѣніе логически об-

¹⁾ Не трудно видѣть, что истины второй категоріи, чтобы быть дѣйствительными истинами, а не роковыми иллюзіями мысли, должны обладать способностью, при правильной критической оцѣнкѣ ихъ содержанія, пріобрѣтатъ логическую достовѣрность истинъ третьей категоріи. Это не значитъ однако, что всѣ онѣ уже *получили* такую оцѣнку, — не означаетъ это и того, что пока онѣ еще ея не получили, мы ихъ обязаны разсматривать, какъ только субъективныя иллюзіи. Это былъ бы такой же предвзятый судъ надъ ними, какъ и неprovѣренное критически признаніе ихъ абсолютной объективной достовѣрности.

основанное и обдуманное, едва ли можно привести такія положенія философіи и науки, которыя не допускали бы никакого принципиальнаго сомнѣнія съ какихъ бы то ни было точекъ зрѣнія. Вѣдь существуютъ точки зрѣнія абсолютнаго эмпиризма, иллюзионизма, чистаго скептицизма. Вопросъ можетъ быть только объ аксіомахъ математики; но не говоря уже объ аксіомахъ геометріи, получившихъ отчасти шаткій видъ съ тѣхъ поръ, какъ наука признала одинаковую мыслимость нѣсколькихъ геометрическихъ системъ, можно ли сказать даже о наиболѣе очевидныхъ положеніяхъ общей математики, что онѣ абсолютно не допускаютъ принципиальнаго сомнѣнія? Напримѣръ, для индуктивистической теоріи познанія Дж. Ст. Милля можно ли считать безусловно достовѣрнымъ, что дважды два гдѣ-нибудь на Сириусѣ или дальше его должно непремѣнно и всегда равняться четыремъ? Декартъ сомнѣніе въ математическихъ истинахъ ставитъ даже въ обязанность настоящему философу, ищущему дѣйствительно безспорныхъ положеній знанія. Такимъ изначала безспорнымъ сужденіемъ онъ признаетъ только свое *cogito ergo sum*. Но много ли можно указать другихъ утвержденій въ философіи, которыя вызывали бы до нашихъ дней такіе ожесточенные споры, какъ эта безспорная истина Декарта? Сомнѣваться во всемъ *можно*, не только безъ логическихъ, но и съ нѣкоторыми логическими основаніями.

Существуютъ ли въ философіи истины общепризнанныя во второмъ изъ указанныхъ значеній? Трудно возражать, что такія положенія въ философіи есть и что ихъ даже, можетъ быть, больше, чѣмъ во многихъ другихъ областяхъ знанія. Какъ это мы могли уже отчасти видѣть изъ анализа состава научнаго мировоззрѣнія, въ нашемъ умѣ есть нѣкоторыя убѣжденія и предположенія, съ точки зрѣнія которыхъ мы обо всемъ судимъ и все понимаемъ, и которыя, будучи переведены въ точныя формулы, образуютъ систему утвержденій философско-умозрительнаго характера. Эти утвержденія дѣйствительно должны быть названы философ-

скими, потому что, какъ мы уже знаемъ, они не могутъ быть обоснованы ни въ одной изъ спеціальныхъ наукъ, ни въ математическихъ, ни въ опытныхъ, хотя и предполагаются каждою изъ нихъ въ болѣе или менѣе полномъ видѣ, и потому что они допускаютъ только принципиальное обоснованіе и оправданіе изъ всеобщихъ условій всякаго бытія и всякой [познаваемости. Нѣкоторыя изъ этихъ умозрительныхъ утвержденій имѣютъ очень общій гносеологическій и онтологическій смыслъ, другія обладаютъ болѣе частнымъ и конкретнымъ метафизическимъ и психологическимъ содержаніемъ. Къ первому разряду можно отнести: принципъ тождества (всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое)¹⁾, законъ причинности (всякое дѣйствіе имѣетъ причину и всякая причина обнаруживается въ дѣйствіи), принципъ субстанціальности (во всякомъ дѣйствіи, явленіи и состояніи что-нибудь дѣйствуетъ, является и испытываетъ состоянія). Къ числу подобныхъ же неизбѣжно признаваемыхъ каждымъ умомъ положеній принадлежитъ убѣжденіе въ объективности нашей мысли, которое можно формулировать такъ: то, что съ совершенною необходимостью мыслится о какомъ-нибудь предметѣ въ виду его данныхъ свойствъ и отношеній, въ самомъ дѣлѣ принадлежитъ ему. Если въ это *совсѣмъ не вѣрить*, очевидно ни о чемъ нельзя было бы произнести ни одного сужденія. Количество общепризнанныхъ положеній подобнаго рода, вѣроятно, можно было бы значительно увеличить, но для выясненія нашей мысли достаточно остановиться только на тѣхъ, которыя приведены здѣсь.

¹⁾ Въ логикахъ распространенныя формулы закона тождества получаютъ видъ практическаго правила: объ одномъ и томъ же содержаніи въ одномъ и томъ же отношеніи думай всегда одинаково. Но уже изъ его общепринятой краткой формулы: $A = A$, ясно можно понять, что въ немъ мы имѣемъ дѣло не только съ субъективнымъ правиломъ дѣятельности нашего ума, но и съ нѣкоторымъ совершенно объективнымъ признакомъ всего возможнаго. Мы потому и подчиняемъ закону тождества движеніе нашихъ идей, что невольно считаемъ его выраженіемъ самаго основнаго и общаго свойства всего, что подлежитъ мышленію и познанію. (См. мои „Положительныя задачи философіи“, ч. II, стр. 184 и д.).

Можно ли во всѣхъ этихъ положеніяхъ сомнѣваться? Разумѣется, можно и даже неоднократно пробовали это дѣлать. Сомнѣвались и въ принципѣ тождества (Гераклитъ, Гегель), и въ законѣ причинности (Юмъ), и въ принципѣ субстанціальности (Юмъ, вообще сторонники чистаго феноменизма, наконецъ, большинство современныхъ психологовъ въ частномъ вопросѣ о душѣ и т. д.), и въ принципѣ объективности нашей мысли (скептики всѣхъ временъ вообще). Но можно ли не подчиняться этимъ принципамъ, какъ руководящимъ правиламъ, въ дѣйствительныхъ процессахъ нашей мысли? Едва ли. Если бы мы не покорялись въ нашихъ умственныхъ дѣйствіяхъ законамъ тождества и противорѣчія (который есть только другой аспектъ закона тождества), то въ нашей головѣ получился бы хаосъ, непонятный ни для насъ самихъ, ни для нашихъ ближнихъ. Здѣсь было бы совсѣмъ неумѣстнымъ пускаться въ подробный анализъ методологическихъ приемовъ Гегеля, но для всякаго внимательнаго читателя его сочиненій должно быть яснымъ, что онъ, устанавливая діалектическое развитіе абсолютной идеи черезъ противоположныя и противорѣчащія другъ другу опредѣленія, старался строго слѣдовать въ этомъ процессѣ внутреннему смыслу анализируемыхъ понятій, который онъ только раскрывалъ со всѣхъ сторонъ и во всемъ разнообразіи заключающихся въ немъ отношеній. Гегель въ дѣйствительности вовсе не упразднялъ, а только по-своему дополнялъ законъ тождества. Обычная формула закона тождества такая: объ одномъ и томъ же, въ одномъ и томъ же отношеніи, надо думать всегда одинаково. Формулу Гегеля можно выразить слѣдующимъ образомъ: объ одномъ и томъ же, но понимаемомъ въ различныхъ отношеніяхъ и со всѣхъ сторонъ своего содержанія, приходится мыслить признаки различные и даже противоположныя, такъ что истина о всякой вещи заключается въ логическомъ синтезѣ ея противоположныхъ опредѣленій. Очевидно, вторая формула никакъ не уничтожаетъ первой. Нѣчто подобное можно сказать и о философіи Гераклита, въ основныхъ посылкахъ ко-

торой иногда видятъ наиболѣе отважный вызовъ принципу единства и внутренняго тождества существующаго. Гераклитъ не отрицалъ этого единства и тождества, онъ только думалъ, что единство сущаго именно въ томъ и выражается, что оно постоянно мѣняется въ видимыхъ образахъ и проходитъ чрезъ различныя состоянія: мощь единаго въ томъ и состоитъ, что никакая вещь предъ нимъ не имѣетъ устойчивости, что оно постоянно мѣняетъ свой видъ и тѣмъ не менѣе всегда остается тѣмъ же самымъ: „Все изъ единаго и единое изъ всего“.

Законъ тождества остается всегда неотмѣннымъ правиломъ мысли, если не въ видѣ абстрактной формулы, то въ своихъ невольныхъ примѣненіяхъ къ каждому отдѣльному случаю. Одинаково не можетъ быть изъять изъ человѣческаго разума вопросъ: почему? которымъ обосновывается господство закона причинности надъ нашими познавательными процессами. Правда, и относительно этого закона высказываются и высказывались самыя разнообразныя сомнѣнія; въ этомъ отношеніи ему даже особенно посчастливилось со временъ Юма. Нерѣдко утверждаютъ, что законъ причинности есть сравнительно позднее обобщеніе человѣческой мысли, которое и до сихъ поръ въ большинствѣ умовъ еще не распространяется на всѣ сферы наблюдаемыхъ явленій: люди и теперь приписываютъ себѣ способность произвольныхъ дѣйствій, они говорятъ о *случайности*, какъ о существенномъ факторѣ въ теченіи жизненныхъ событій. Между тѣмъ *произволъ* и *случай* равнѣ не представляютъ явное отрицаніе самаго понятія причинности? Нѣкоторые мыслители заходятъ такъ далеко, что признаютъ законъ причинности за чисто субъективный постулатъ нашего познающаго разума, сфера объективной приложимости котораго остается по самому существу гадательной ¹⁾.

1) Я не говорю здѣсь о тѣхъ теоріяхъ, которыя, примыкая къ Канту, строго ограничиваютъ область приложенія закона причинной связи предѣлами чувственнаго опыта, но за то въ этихъ предѣлахъ приписываютъ ему абсолютно всеобщую и необходимую роль. Теорія Канта опирается на такія слож-

Однако относительно всѣхъ подобныхъ сомнѣній и возраженій, направленныхъ противъ общепризнанности и объективной достовѣрности закона причинной связи, можно сдѣлать одно существенное замѣчаніе: они всѣ основываются на смѣшеніи закона причинности съ закономъ единообразія природы, о которомъ я уже говорилъ въ предшествующихъ главахъ. Абсолютное единообразіе порядка природы есть понятіе сравнительно недавняго происхожденія и оно не допускаетъ строгаго доказательства въ качествѣ всеобъемлющаго закона вещей. Что всѣ причины дѣйствуютъ всегда одинаково, это вовсе не очевидно. Но что всякое дѣйствіе (а все переживаемое нами воспринимается и характеризуется нами, какъ свое или чужое, т. е. для насъ принудительное, дѣйствіе) имѣетъ причину и что всякая причина, т. е. реальная сила, обнаруживается въ какомъ-нибудь дѣйствіи, отъ этой мысли мы не можемъ отдѣлаться совершенно также, какъ мы не можемъ устранить мысль о томъ, что всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое. Объ эти мысли стоятъ передъ нашимъ умомъ съ одинаковою, аналитическою или даже тавтологическою, очевидностію. *Почему?* мы спрашиваемъ рѣшительно обо всемъ реально данномъ и реально происшедшемъ. Указаніе на произволь и случайность вовсе не составляетъ отрицательной инстанціи противъ всеобщаго признанія закона причинности въ его сейчасъ указанномъ широкомъ, коренномъ, общечеловѣческомъ смыслѣ. Если какимъ-нибудь дѣятелямъ приписывается способность произвольныхъ поступковъ, этимъ изъ ихъ дѣйствій никакъ не устраняется причинность, а только *единообразіе* причинности: въ одинаковыхъ обстоятельствахъ они могутъ поступать неодинаково, но для этого дана вполне достаточная причина въ ихъ свободной волѣ

ныя предпосылки, что ея доказательная критическая оцѣнка отвлекла бы насъ слишкомъ въ сторону отъ нашей прямой задачи. Мнѣ кажется, я тѣмъ болѣе имѣю оснований не дѣлать такого отступленія, что я уже подвергнулъ ученіе Канта о причинности подробному анализу въ моихъ „Положительныхъ задачахъ философіи“.

и въ присущей имъ силѣ самоопредѣленія. Съ другой стороны въ тѣхъ философскихъ и религіозныхъ ученіяхъ, въ которыхъ признается элементъ чистой случайности въ ходѣ вещей, всегда довольно опредѣленно указываются основанія и причины для ея присутствія въ мірѣ; ихъ видятъ или въ природѣ матеріи, или въ проявленіяхъ произвола демоническихъ силъ, или въ чемъ-нибудь подобномъ. Въ системѣ древнихъ атомистовъ случай (τύχη) отождествляется даже съ стихійною, слѣпою и безцѣльною необходимостью вещественныхъ процессовъ, т. е. съ тѣмъ самымъ, что въ современномъ научно - философскомъ міросозерцаніи считается причинностью по преимуществу, — наилучшее доказательство того, какъ условны и относительны различія въ употребленіи понятій этого порядка.

Величайшій противникъ объективной достовѣрности закона причинной связи, Юмъ, въ своемъ скептическомъ анализѣ понятія причинности, даетъ въ высшей степени наглядный примѣръ невозможности освободиться отъ его общихъ и коренныхъ требованій. Онъ обосновываетъ иллюзорность закона причинной связи, подробно раскрывая *причины* возникновенія мысли о причинахъ въ нашемъ умѣ; другими словами, онъ достигаетъ отрицанія причинности только чрезъ ея утвержденіе въ качествѣ вполнѣ реальнаго признака нашихъ умственныхъ процессовъ. Онъ не хотѣлъ замѣтить довольно простой вещи: если всякая причинность есть только иллюзія, тогда прежде всего приходится признать за совершенную иллюзію всѣ тѣ психологическія причины, которыя можно было бы указать въ объясненіе происхожденія этой иллюзіи. Тогда причинной зависимости нѣтъ нигдѣ и ни въ чемъ, ни внутри насъ, ни внѣ насъ. А если такъ, то построеніе Юма лишается всякой логической почвы, оно обращается въ несерьезную софистическую игру, въ которой одно и то же — то отвергается, чтобы быть немедленно признаннымъ, то признается, чтобы быть тотчасъ же отвергнутымъ. Какъ я старался показать въ другомъ

мѣстѣ ¹⁾), подобный же упрекъ можно сдѣлать и всѣмъ другимъ теоріямъ, которыя пытаются логически обосновывать чистую субъективность закона причинности: видимость такого обоснованія всегда получается только черезъ признаніе той же причинности за вполнѣ дѣйствительное и объективное свойство по крайней мѣрѣ процессовъ нашего разума. Этому едва ли слѣдуетъ удивляться: вѣдь объяснить что-нибудь значитъ указать его реальныя основанія и условія.

Аналогичное замѣчаніе можно сдѣлать и о принципѣ *субстанціальности*: во всѣхъ попыткахъ его отрицать, или вообще, или для какой-нибудь отдѣльной области явленій, мы всегда находимъ его замаскированное признаніе въ болѣе или менѣе прикровенномъ видѣ. Феноменизмъ, какъ общее философское міросозерцаніе, непремѣнно соединяется или съ ученіемъ о *вещахъ въ себѣ*, которыя и получаютъ видъ субстанціальной основы воспринимаемаго нами міра явленій, или съ матеріализмомъ, въ которомъ субъективныя явленія нашего чувственного воспріятія неожиданно перерождаются въ независимыя отъ насъ движенія вещественнаго субстрата, или наконецъ съ субъективнымъ идеализмомъ, въ которомъ уже всѣ внѣшнія намъ субстанціи отвергнуты, но не отринута наше *я*, въ качествѣ носителя и создателя того призрачнаго міра, въ которомъ мы живемъ, какъ бы это *я* ни понималось: какъ абсолютный, самъ себѣ полагающій границы субъектъ, какъ воля къ жизни или какъ-нибудь иначе. Нѣчто подобное можно сказать въ частности и объ извѣстной теоріи чистой актуальности психическихъ явленій, по которой въ нашей внутренней психической дѣйствительности какой бы то ни было субстратъ или субстанціальный субъектъ совершенно отсутствуетъ и она слагается изъ однихъ чистыхъ явленій. Въ моихъ прежнихъ психологическихъ статьяхъ, напечатанныхъ въ этомъ журналѣ, я уже не разъ подвергалъ подробной

¹⁾ «Полож. задачи философій», ч. II, стр. 144—145.

критикъ эту теорію, столь распространенную и популярную въ наше время. Я старался въ нихъ показать, что во всѣхъ ея видоизмѣненіяхъ предположеніе нѣкотораго субстрата душевныхъ процессовъ у ея защитниковъ всегда дѣлается, отчасти въ видѣ представленія о мозгѣ, какъ источникъ и носитель душевныхъ состояній, еще болѣе въ формѣ идеи о той единой таинственной сущности, которая параллельно проявляется и въ физическомъ, и въ психическомъ порядкѣ явленій: вѣдь обыкновенно только помощью этой идеи сторонники чистаго феноменизма въ психологіи устанавливаютъ монистическій взглядъ на человѣческую природу.

Какъ намъ невозможно обойтись при сужденіи о какихъ бы то ни было вещахъ безъ принциповъ тожества, причинности и субстанціальности, такъ не можемъ мы совсѣмъ отказаться отъ предположенія объ объективномъ характерѣ нашей мысли. Мы вынуждены признать возможность для нашей мысли имѣть достовѣрное содержаніе, хотя бы при самыхъ тѣсныхъ предѣлахъ подлежащаго нашему знанію, безъ этого мы не могли бы ни думать, ни рассуждать. Совсѣмъ отвергнуть у себя способность къ достовѣрнымъ утвержденіямъ, значить отречься отъ всякой мысли и всякаго познанія. Только нѣкоторые скептики древности пытались провести до конца такую чисто отрицательную точку зрѣнія на человѣческое познаніе, однако и въ ихъ заключеніяхъ, несмотря на крайнюю вычурность содержащихся въ нихъ иногда оговорокъ, утверждается слишкомъ много: въ нихъ все-таки дается опредѣленная оцѣнка познавательныхъ силъ человѣка и эта оцѣнка признается правильною. Кто совсѣмъ не вѣритъ въ мысль, тому остается лишь молчать и по возможности ни о чемъ не думать. Но кто доказываетъ и проповѣдуетъ что бы то ни было, тотъ тѣмъ самымъ полагаетъ, что нѣкоторыя наши сужденія могутъ быть истинными или, по крайней мѣрѣ, болѣе вѣроятными, чѣмъ другія.

Вообще о всѣхъ принципахъ, рассмотрѣнныхъ нами до сихъ поръ, приходится сказать, что въ нихъ можно отвле-

ченно сомнѣваться, но что ихъ нельзя послѣдовательно и до конца отвергнуть. Въ такой невозможности дѣйствительно обойтись безъ нихъ и устранить ихъ изъ нашей мысли даже тогда, когда мы настойчиво этого хотимъ и объ этомъ стараемся, заключается лучшее доказательство ихъ непоколебимой убѣдительности для насъ. Эта невозможность является также серьезнымъ ручательствомъ за то, что въ этихъ принципахъ нельзя видѣть только простыя иллюзіи нашего разума. Все заставляетъ думать, что въ нихъ намъ дано что-то гораздо большее,—развѣ только мы признаемъ и самый нашъ разумъ и всѣ его дѣйствія за одну сплошную иллюзію. Объ этомъ надо хорошенько помнить: при оцѣнкѣ истинъ, о которыхъ мы сейчасъ говорили, дѣло идетъ о самомъ разумѣ и объ его основныхъ законахъ и требованіяхъ; при отрицательномъ рѣшеніи вопроса о нихъ выходъ открывается только въ скептицизмъ, настолько безграничный, что даже младенчески неудержимая въ своей послѣдовательности мысль древности не нашла для него послѣдовательной формы.

VI.

Ко второму изъ указанныхъ раньше разрядовъ общепризнанныхъ философскихъ истинъ, т.-е. къ общепризнаннымъ философскимъ утвержденіямъ съ болѣе конкретнымъ содержаніемъ, можно отнести: 1) признаніе нашего собственнаго бытія, какъ сознающихъ существъ; 2) признаніе нашей способности дѣйствовать отъ себя, по собственному почину и по своей волѣ; 3) признаніе другихъ одушевленныхъ существъ, кромѣ насъ, или общѣе—признаніе реальности *чужого* сознанія; 4) признаніе бытія внѣшняго міра или вообще отличной отъ насъ и по отношенію къ намъ самостоятельной дѣйствительности и нашей принудительной зависимости отъ нея и т. д. Опять повторю, я менѣе всего думаю о томъ, чтобы дать здѣсь полный и исчерпывающій перечень всѣхъ общепризнанныхъ философскихъ положеній,—я хочу только остановиться на ихъ отдѣльныхъ примѣрахъ и образцахъ.

Нѣкоторыя изъ относящихся сюда утверженій имѣютъ болѣе конкретный и опредѣленный смыслъ, другія менѣе опредѣленны по своему содержанию. Одни едва ли нуждаются въ какихъ-нибудь доказательствахъ, напр. наше убѣжденіе въ своемъ собственномъ бытіи, какъ сознающихъ существъ, если слово „существо“ не употребляютъ сразу въ метафизическомъ значеніи *субстанции*; другія, напротивъ, для того, чтобы получить форму теоретически непоколебимыхъ истинъ, нуждаются въ весьма сложной аргументаціи. Но всѣ они имѣютъ одну сходную черту съ общими умозрительными принципами, рассмотрѣнными въ предшествующей главѣ: мы не можемъ ихъ дѣйствительно устранить изъ нашей мысли, какъ бы объ этомъ ни старались.

Сколько разъ, напримѣръ, пытались обратить весь внѣшній міръ въ простую галлюцинацію нашего духа! И всегда онъ въ послѣднемъ результатѣ оказывался признаннымъ въ своей независимости отъ насъ, хотя представленіе о его внутренней природѣ иногда очень мѣнялось противъ обычнаго. Берклей обыкновенно считается самымъ смѣлымъ и послѣдовательнымъ представителемъ чисто иллюзионистическаго возрѣнія на внѣшнюю реальность. Между тѣмъ развѣ для него внѣшній міръ только его собственная мечта? Вѣдь раньше, чѣмъ онъ возникъ предъ какимъ бы то ни было конечнымъ сознаниемъ въ видѣ принудительной галлюцинаціи, онъ, по ученію Берклея, отъ вѣка существовалъ въ Божественномъ разумѣ, какъ единая, неизмѣнная картина, какъ первообразъ того, что мы видимъ и ощущаемъ. Но Богъ и идеальный міръ первообразовъ въ его умѣ развѣ не отличаются отъ всего того, что дано въ насъ, и развѣ они въ своей безконечности не внѣ насъ? Темнѣе и двусмысленнѣе, но въ сущности въ томъ же родѣ, рѣшается вопросъ и въ системѣ Фихте старшаго: по Фихте, абсолютное *я*, которое полагаетъ и себя и *не-я*, не есть то конечное, эмпирическое *я*, которое это *не-я* воспринимаетъ: абсолютное и эмпирическое *я* суть различныя и раздѣльныя стадіи единого процесса саморазвитія духа. Одинаковое замѣчаніе

можно сдѣлать о Шопенгауэрѣ: для него міръ со всѣми его внѣшними признаками и опредѣленіями есть только наше представленіе; тѣмъ не менѣе, съ его точки зрѣнія, нашъ сознающій субъектъ и сознаваемый имъ объектъ приходится различать отъ абсолютной воли, которая дана до всякаго раздѣленія на субъектъ и объектъ и которая одинаково присутствуетъ какъ въ насъ самихъ, такъ и во всѣхъ формахъ и предметахъ окружающей насъ вселенной. И мнѣ кажется, что къ какимъ бы видоизмѣненіямъ иллюзионистическаго взгляда мы ни обратились, мы вездѣ найдемъ одно и то же: на словахъ внѣшняя дѣйствительность отрицается, на дѣлѣ она всегда бываетъ признана, хотя часто въ очень тонкомъ и одухотворенномъ, а иногда и въ весьма смутномъ образѣ.

Но внѣшній міръ по крайней мѣрѣ рѣшаются отрицать на словахъ; есть другая общепризнанная истина, тѣсно связанная съ предположеніемъ внѣшняго міра, даже составляющая часть этого предположенія, но которую даже и на словахъ отрицать не рѣшаются или рѣшаются только въ совсѣмъ исключительныхъ случаяхъ: я разумѣю истину о существованіи одушевленныхъ тварей помимо насъ, или о существованіи чужого сознанія. Что я не одинъ на свѣтѣ, въ этомъ абсолютно убѣжденъ каждый изъ насъ, какъ бы ни былъ онъ склоненъ къ самымъ необузданнымъ скептическимъ мечтаніямъ. Между тѣмъ всѣ системы иллюзіонизма получили бы гораздо болѣе неуязвимый видъ, если бы ихъ авторы отважились договориться до солипсизма, т.-е. до категорическаго утвержденія, что, кромѣ нихъ, никого въ мірѣ нѣтъ. Насколько болѣе стройнымъ и законченнымъ явилось бы, на примѣръ, обычное кантіанское воззрѣніе на природу нашего познанія и познаваемыхъ предметовъ, если бы изъ него совсѣмъ можно было удалить предположеніе о множественности человѣческихъ сознаній. Въ самомъ дѣлѣ, для Канта пространство, время, законъ причинной связи — все это только наши субъективные способы наблюдать и понимать явленія чувственнаго опыта, которымъ эти явленія неизбѣжно подчиняются во всемъ своемъ ходѣ въ силу зна-

чальной организации нашего разума, но которыхъ никоимъ образомъ нельзя разсматривать, какъ свойство вещей, независимыхъ отъ нашего опыта и лежащихъ внѣ его. Эти способы суть абсолютно непоколебимые законы для явленій нашего сознанія въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ (изъ которыхъ и слагается всецѣло нашъ чувственный опытъ), но они не имѣютъ никакого приложенія къ *вещамъ въ себѣ*, т.-е. внѣ нашего сознанія и воспріятія, — это коренное убѣжденіе Канта. Однако не совершенно ли очевидно, что *чужія сознанія* для непосредственнаго опыта каждаго изъ насъ могутъ быть съ полнымъ основаніемъ названы вещами въ себѣ? Мы никогда не воспринимаемъ и не наблюдаемъ чужого сознанія, мы всегда только о немъ догадываемся, видя чужіе поступки, прислушиваясь къ чужимъ рѣчамъ и т. д., т.-е. получая опредѣленный рядъ чисто внѣшнихъ ощущеній. И разъ мы допустили чужое сознаніе, ясно, что оно никакъ не можетъ оказаться неотторжимымъ звеномъ нашего единаго чувственнаго опыта, которое во всѣхъ своихъ отношеніяхъ и связяхъ съ его другими звеньями абсолютно подчиняется организующимъ воздѣйствіямъ нашего воспринимающаго сознанія. Напротивъ, разъ оно дѣйствительно существуетъ, оно находится всецѣло внѣ насъ со всѣмъ своимъ содержаніемъ и образуетъ свою особую, отъ нашихъ познавательныхъ воздѣйствій совершенно независимую область внутренне единаго опыта, хотя, можетъ быть, и однородную съ нашимъ опытомъ по своимъ законамъ. И если тѣмъ не менѣе чужое сознаніе какъ-то отражается въ насъ своими дѣйствіями и позволяетъ намъ умозаключать о себѣ, то изъ этого можно сдѣлать лишь одинъ выводъ: законъ причинности не есть только то, что о немъ училъ Кантъ; это не только субъективно-априорный способъ давать неизмѣнный порядокъ теченію нашихъ воспріятій и представленій во времени,—это вполнѣ реальная и объективная способность нѣкоторыхъ независимыхъ отъ насъ существованій дѣйствовать на наше сознаніе. Вѣдь для того, чтобы чужія другъ для друга сознанія разныхъ одушевленныхъ существъ

подчинялись закону причинной связи въ смыслѣ Канта, т.-е. какъ субъективно апріорному способу воспріятія и пониманія наблюдаемыхъ нами явленій, для этого очевиднымъ образомъ нужно, чтобы эти разныя сознанія были нераздѣлимыми частями одного и того же непосредственно даннаго опыта, элементами синтеза въ одной и той же апперцепціи или, — говоря просто, — состояніями непременно одного и того же сознанія. Но чье же и какое это сознаніе, по отношенію къ которому сознанія отдѣльныхъ одушевленныхъ тварей оказываются только его различными состояніями? Есть ли это высшій Божественный разумъ, обнимающій умы конечныя, какъ свои собственныя внутреннія переживанія? Однако Кантъ не заявлялъ ни малѣйшихъ претензій на познаніе процессовъ и законовъ Божественнаго разума и на опредѣленіе внутренняго состава Божественнаго опыта. Станемъ ли на точку зрѣнія стариннаго схоластическаго *реализма* и будемъ утверждать, что у человѣчества существуетъ *одинъ* умъ и *одно* сознаніе, и что умы индивидуальныхъ людей суть только частныя явленія во внутреннемъ опытѣ этого одного ума? Нѣкоторые критики Канта готовы были бы склониться къ подобному толкованію, но оно едва ли найдетъ хоть какую-нибудь опору въ дѣйствительномъ ученіи Канта. Во всякомъ случаѣ въ этомъ пунктѣ опытъ такого всечеловѣческаго ума и опытъ каждаго отдѣльнаго человѣческаго ума должны рѣшительно различаться между собою: если сознаніе всечеловѣческое воспринимаетъ въ себѣ индивидуальныя сознанія отдѣльныхъ людей, какъ свои внутреннія состоянія, то сознаніе каждаго отдѣльнаго человѣка сознаній другихъ людей въ качествѣ своихъ собственныхъ состояній очевидно не воспринимаетъ. Непосредственный опытъ каждаго индивидуальнаго ума представляетъ замкнутую въ себѣ сферу, по отношенію къ которой подобныя же сферы индивидуальнаго опыта другихъ людей представляютъ нѣчто въ самомъ строгомъ смыслѣ *трансцендентное*, о чемъ можно догадываться, что можно разсматривать какъ объективную и вполнѣ отъ

насъ независимую причину наблюдаемаго нами, но чего нельзя прямо и непосредственно видѣть и пережить.

Совершенно аналогичныя замѣчанія можно сдѣлать по поводу тѣхъ защитниковъ *чистаго эмпиризма* въ философіи, которые полагаютъ, что существованіе чужого сознанія не только мирится съ ихъ взглядомъ на познаніе, но и допускаетъ строгое опытное доказательство. На самомъ дѣлѣ признаніе бытія внѣ насъ тварей, одушевленныхъ *въ себѣ*, такъ же мало вяжется съ предпосылками чистаго эмпиризма, какъ и съ основными возрѣніями критической философіи. Если вѣрно, что мы знаемъ и можемъ знать только чувственно наблюдаемая явленія и ихъ законы, поскольку въ этихъ законахъ опять-таки выражается лишь чувственно наблюдаемая послѣдовательность и сосуществованіе явленій, — если вѣрно, что и самый законъ причинности есть только обобщенный фактъ непосредственно наблюдаемой неизмѣнной послѣдовательности явленій и никакого другого значенія имѣть не можетъ (а для чистаго эмпиризма это аксіомы), — тогда всякое заключеніе къ реальности чужой душевной жизни представить совершенно незаконный выходъ изъ естественныхъ границъ человѣческаго знанія. Намъ доступны только чувственно наблюдаемая явленія и чувственно наблюдаемая послѣдовательность ихъ; но то, что нами прямо наблюдается, тѣмъ самымъ воспринимается, ощущается, вообще сознается нами; а что нами непосредственно сознается, то представляетъ изъ себя состояніе нашего сознанія. Но это значитъ, что если наше знаніе строго ограничено предѣлами чувственного опыта, мы ничего не способны познавать, кромѣ состояній своего собственнаго сознанія. Между тѣмъ чужое сознаніе, разъ оно *чужое*, не составляетъ части состояній нашего сознанія и не слагается изъ нихъ. Итакъ, о чужомъ сознаніи мы ничего ни знать, ни утверждать не можемъ, и у насъ нѣтъ ровно никакихъ основаній признавать его реальность.

Что этотъ выводъ представляетъ логически неизбѣжное слѣдствіе изъ основныхъ допущеній чистаго эмпиризма,—

въ этомъ едва ли можно серьезно сомнѣваться. И тѣмъ не менѣе онъ всегда встрѣчалъ самыя горячія возраженія даже у самыхъ послѣдовательныхъ и смѣлыхъ представителей чисто эмпирической философіи. Обыкновенно рассуждаютъ такъ. Умозаключая къ существованію чужого одушевленія, мы дѣлаемъ мысленный переходъ совершенно аналогичный тому, который постоянно производится нами по поводу предметовъ внѣшняго опыта. Вполнѣ справедливо, что мы знаемъ только то, что воспринимаемъ, и что наше знаніе никогда не можетъ выйти изъ границъ нашихъ ощущеній. Однако, объектомъ нашего познаванія являются не только наши дѣйствительныя, наличныя ощущенія, но и необозримо огромное поле тѣхъ *возможныхъ* ощущеній, которыя я непременно долженъ получить, если стану въ удобныя для того условія. Положимъ, я вижу хорошо знакомый предметъ, напр. апельсинъ; я знаю о немъ не только то, что вижу глазомъ, т. е. его цвѣтъ и форму, но я знаю и тотъ запахъ, который я услышу, если его понюхаю, знаю его вкусъ, который буду ощущать, если начну ѣсть его, знаю тѣ осязательныя ощущенія, которыя испытаю, если его ощупаю. Когда я стою передъ дверью моей комнаты, я знаю не только эту дверь, но моя мысль съ увѣренностью представляетъ себѣ и то, что находится внутри комнаты и что я немедленно увижу, какъ только войду въ нее. Другими словами, нашъ умъ непрерывно дополняетъ наши наличныя ощущенія тѣми возможными ощущеніями, которыя, какъ мы знаемъ изъ прошлаго опыта, неразрывно связаны съ ними. При заключеніяхъ къ чужой душевной жизни происходитъ рѣшительно тотъ же самый умственный процессъ. Мы видимъ, что идетъ человѣкъ, устремивъ взоръ свой вдаль, вдругъ спотыкается, падаетъ, ударяется лбомъ объ землю, потомъ вскакиваетъ, третъ себѣ лобъ, охаетъ и бранится; мы при этомъ будемъ совершенно увѣрены, что этому человѣку больно и что намъ самимъ было бы больно—если бъ мы были на его мѣстѣ. Что же мы имѣемъ тутъ? Какъ и въ предшествующихъ примѣрахъ, мы нить нашихъ на-

личныхъ ощущеній пополняемъ тѣми звеньями, которыя съ ними неразрывно связаны въ нашемъ прошломъ опытѣ.

На всѣ подобныя соображенія однако легко отвѣтить. Между нашими заключеніями въ первыхъ примѣрахъ и въ послѣднемъ примѣрѣ замѣчается довольно существенная разница: въ примѣрахъ съ апельсиномъ и дверью мы дѣлаемъ выводъ къ своимъ собственнымъ *будущимъ* ощущеніямъ, которыя мы *можемъ* получить при измѣнившихся условіяхъ наблюденія; напротивъ, въ примѣрѣ съ упавшимъ человѣкомъ мы утверждаемъ наличность ощущеній *теперь*, въ данный моментъ наблюденія, и притомъ *чужихъ*, а не своихъ; и если бы, наоборотъ, мы въ этомъ случаѣ имѣли въ виду только свои собственные ощущенія, которыя мы могли бы получить, если бъ мы были на мѣстѣ упавшаго или если бы мы какимъ-нибудь чудомъ перенеслись въ его организмъ, и ничего, кромѣ нихъ, не считали бы себя въ правѣ утверждать, то мы стояли бы на точкѣ зрѣнія солипсизма и чужое одушевленіе тѣмъ самымъ нами отвергалось бы. Въ особенности несообразнымъ представляется толкованіе нашихъ заключеній къ чужимъ психическимъ состояніямъ, какъ простаго пополненія отсутствующихъ звеньевъ въ цѣпи состояній нашего собственного сознанія. Ощущеніе боли отъ разбитаго лба вовсе не находится въ рядѣ моихъ зрительныхъ и слуховыхъ воспріятій отъ движеній и криковъ споткнувшагося человѣка, какъ одинъ изъ элементовъ этого ряда. Слишкомъ очевидно, что эта боль входитъ въ совершенно другую, а не мою нить сознанія. Упавшій человѣкъ конечно воспринималъ, что онъ идетъ, но не такъ, какъ я это воспринимаю; онъ могъ имѣть разныя зрительныя впечатлѣнія при своемъ паденіи, но не тѣ, которыя получилъ при этомъ я; онъ могъ слышать свое оханье, но не такъ, какъ я его слышу. И вотъ въ этой-то цѣпи зрительныхъ, слуховыхъ и всякихъ другихъ ощущеній, вовсе не такихъ, какія были у меня, и не *моихъ*, а *его*, какъ неотторжимое звено этой цѣпи, стоитъ ощущеніе боли. Это надо разъ навсегда понять: признавъ хотя малѣйшее ощущеніе въ

чужомъ сознаніи, я предполагаю не отсутствующее звено въ цѣпи моихъ собственныхъ ощущеній, а нѣчто гораздо большее,—само это *чужое сознаніе*, т. е. независимое существованіе особой цѣпи внутреннихъ душевныхъ состояній, въ которой *ни одно* звено не принадлежитъ къ моимъ состояніямъ. В. Джэмсъ говоритъ 1): «Состоянія сознанія, которыя мы встрѣчаемъ въ природѣ, суть непремѣнно личныя сознанія—умы личности, опредѣленные конкретныя „я“ и „вы“. Мысли каждаго личнаго сознанія обособлены отъ другого: между ними нѣтъ никакого непосредственнаго обмѣна, никакая мысль одного личнаго сознанія не можетъ стать непосредственнымъ объектомъ для мысли другого сознанія. Абсолютная разобщенность сознаній, не поддающійся объединенію плюрализмъ составляетъ психологическій законъ.—Ни одновременность, ни близость по пространству, ни качественное сходство содержанія не могутъ слить во едино мыслей, которыя разъединены между собою барьеромъ личности. Разрывъ между такими мыслями представляетъ одну изъ самыхъ абсолютныхъ граней въ природѣ“. Вотъ эту-го элементарную и въ то же время очень важную психологическую истину слѣдовало бы хорошенько помнить тѣмъ многочисленнымъ сторонникамъ эмпирическаго монизма, эмпириокритицизма, имманентной философіи и т. д., которые полагаютъ, что на почвѣ чистаго опыта намъ широко раскрывается внутренній міръ всѣхъ одушевленныхъ тварей и что принадлежность психическихъ состояній нашему или чужому сознанію есть для нихъ совсѣмъ случайное и даже нами самими придуманное обстоятельство 2).

Такимъ образомъ мы опять возвращаемся къ выводу, который получили раньше, рассматривая ученіе Канта: утверждая независимое бытіе чужого сознанія рядомъ съ нашимъ собственнымъ, мы тѣмъ самымъ признаемъ нѣчто всецѣло

1) Джэмсъ. „Психологія“, русскій пер. И. Лапшина, стр. 113—114.

2) О логической несовмѣстности идеи чужого одушевленія съ началами чистаго эмпиризма я болѣе подробно говорю въ моихъ „Положительныхъ задачахъ философіи“, ч. I, стр. 62—70.

трансцендентное для насъ. И разъ мы его допустили и въ него повѣрили, мы тотчасъ же этимъ вводимъ въ нашу мысль цѣлый рядъ трансцендентныхъ понятій и трансцендентныхъ проблемъ. И прежде всего мы при этомъ неизбежно должны отказаться отъ *феноменистическаго* взгляда на законъ причинности, какъ на субъективный только факторъ нашихъ представлений или какъ на правило наблюдаемой послѣдовательности явленій въ чувственномъ опытѣ, которое не простирается за его предѣлы,—какъ бы мы въ частности не обосновывали этотъ взглядъ — кантіанскими или чисто эмпирическими соображеніями. Чужое сознаніе никогда не наблюдается, и, слѣдовательно, его косвенныя отраженія въ нашемъ, въ ихъ отношеніи къ ихъ источнику, не могутъ подлежать закону причинности, какъ правилу *наблюдаемой* послѣдовательности явленій,—объ этомъ мы уже говорили. Итакъ, чужое сознаніе можетъ быть только реальною и даже трансцендентною причиною субъективныхъ состояній во мнѣ. А разъ мы допустимъ трансцендентную причинность только въ этомъ одномъ пунктѣ, мы уже не можемъ на немъ остановиться. Взвѣсимъ только всю ту безнадежную путаницу понятій, которая неустранимо водворяется во всякомъ иллюзіонистическомъ міросозерцаніи, какъ только мы въ него внесемъ предположеніе о реальности чужихъ сознаній.

Если окружающій насъ міръ есть только наше представленіе, только призракъ нашей чувственности, не имѣющій ничего позади себя,—а иллюзіонизмъ не можетъ смотрѣть иначе,—какимъ образомъ значительная его доля можетъ слагаться изъ высказываній и проявленій чужихъ сознаній, каждое изъ которыхъ погружено однако въ свой особый иллюзорный міръ субъективныхъ призраковъ? Чтобы это было мыслимо безъ кричащихъ логическихъ противорѣчій, мы, какъ сейчасъ было указано, съ совершенною необходимостью вынуждены предположить, что центры индивидуальнаго сознанія находятся въ реальномъ взаимодействіи между собою и обнаруживаютъ въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу *транс-*

ценденнтную (т. е. выходящую за предѣлы субъективнаго опыта каждаго изъ нихъ) причинность. Но можемъ ли мы ограничиться только этимъ предположеніемъ? Вѣдь если мы убѣждены въ реальности чужихъ сознаний, мы не менѣе твердо увѣрены въ томъ, что воспринимаемые этими сознаниями субъективные міры по своему содержанию однородны между собою и съ нашимъ воспринимаемымъ міромъ и представляютъ даже лишь различныя проекціи подъ разными углами зрѣнія одной и той же независимой схемы или картины связанныхъ явленій. Какъ опять это мыслить, если индивидуальныя сознания замкнуты другъ для друга и если все, что мы о нихъ знаемъ, не позволяетъ ни въ одномъ изъ нихъ видѣть исчерпывающій источникъ этой схемы? И что это за схема, въ чемъ она лежитъ и въ чемъ заключаются условія ея независимости отъ насъ? Представляетъ ли она нѣкоторую самостоятельную среду, изъ которой индивидуальное сознание получаетъ свои субъективныя воспріятія, или она также есть лишь чисто субъективный міръ въ какомъ то высшемъ сознаниі, которое внушаетъ его частичныя подобія и отображенія во всѣ ограниченныя сознания? И какъ бы мы на это ни отвѣтили, не оказывается ли абсолютно неизбѣжнымъ предположить, что сила, воплощающая эту схему въ развитіи и составѣ нашихъ чувственныхъ воспріятій, реально отъ насъ независима и обладаетъ по отношенію къ нашему опыту *трансцендентною* причинностью? И сколько еще другихъ вопросовъ связывается съ этими неустранимыми предположеніями нашего ума! Можно ли сейчасъ намѣченные вопросы не ставить совсѣмъ и никакъ ихъ не рѣшать? Но они вытекаютъ изъ самаго существа проблемы и неразрывны съ нею. Вѣдь если сколько нибудь подумать, станетъ совсѣмъ очевиднымъ, что *нельзя* за-разъ мыслить и чистую субъективность воспринимаемаго міра и множественность независимыхъ другъ отъ друга сознаний, воспринимающихъ однако одно и то же содержаніе. Этого также невозможно совмѣстить, какъ вообще нельзя одновременно признать за истину два сужденія,

противорѣчащія одно другому. Конечно, никому не возбраняется закрывать глаза на какіе угодно вопросы и недоумѣнія. Но, во-первыхъ, очень часто это гораздо легче требовать, чѣмъ исполнять; во-вторыхъ, во всякомъ случаѣ не въ такомъ закрываніи глазъ и не въ постановкѣ подъ рядъ утверждений, явно уничтожающихъ другъ друга, можетъ заключаться смыслъ обдуманнаго, рациональнаго, а тѣмъ болѣе научнаго міропониманія.

Итакъ, признаніе чужого одушевленія есть та брешь, черезъ которую въ самое имманентное по своимъ намѣреніямъ міросозерцаніе врываются цѣлые ряды трансцендентныхъ предположеній и понятій. Мысль о чужой душевной жизни есть по преимуществу трансцендентная идея. Мы довольно легко уживаемся съ тѣмъ представленіемъ, что ви́шніе неодушевленные предметы сводятся просто къ тому, что мы въ нихъ прямо ощущаемъ. Только наблюдаемая нами устойчивость этихъ предметовъ и ихъ независимость отъ того, смотримъ мы на нихъ или не смотримъ, не позволяетъ намъ проводить до конца это отождествленіе воспринимаемыхъ нами вещей матеріальнаго міра съ нашими собственными ощущеніями. Наоборотъ, когда мы предположимъ даже самое кратковременное субъективное состояніе въ чужой душѣ, хотя бы оно заявлялось для насъ самыми наглядными и неоспоримыми признаками, мы утверждаемъ нѣчто такое, что находится совсѣмъ за предѣлами нашихъ ощущеній, вполне отъ насъ независимо и все-таки столь же конкретно и живо, какъ и мы сами.

Казалось бы изъ этого для имманентнаго міросозерцанія существуетъ только одинъ выходъ: совсѣмъ отвергнуть чужое одушевленіе; каждому думать про себя, что кромѣ него на свѣтѣ никого больше нѣтъ. Почему же этимъ выходомъ такъ рѣдко пользуются, а въ сколько-нибудь послѣдовательной формѣ даже никогда не пользуются? Заключается ли тому причина въ томъ довольно смѣшномъ положеніи, въ которое неизбѣжно попадетъ всякій философъ, когда онъ начнетъ въ своихъ сочиненіяхъ доказывать своимъ

призрачнымъ читателямъ, что всё они лишь созданіе его собственной мечты? Но философы часто доказывали странныя вещи. Притомъ читатель, который повѣритъ философу, будетъ думать о себѣ, что онъ самъ доказываетъ истину о призрачности своихъ ближнихъ, а стало быть и автора читаемыхъ имъ разсужденій, и только облекаетъ въ своихъ невольныхъ грезахъ свои аргументы въ образъ книги, написанной другимъ человѣкомъ: вѣдь если весь міръ есть его твореніе, отчего не быть такимъ твореніемъ и той книгѣ, которая объясняетъ ему его созидательную роль во вселенной? Мнѣ представляется, что затрудненіе тутъ не только въ неловкости и не въ одномъ забавномъ положеніи, а въ логической невыполнимости задачи. Не касаясь всѣхъ сторонъ вопроса, не распространяясь, напр., о чисто инстинктивныхъ корняхъ нашей вѣры въ чужую душевную жизнь, я сошлюсь здѣсь лишь на тѣ соображенія, которыя я высказалъ еще въ 1893 г. въ моей статьѣ: „Новый психофизиологическій законъ г. Введенскаго“ ¹⁾. Въ ней я старался доказать, что наша увѣренность въ чужомъ одушевленіи вовсе не есть заключеніе по аналогіи, что нашъ выводъ къ существованію сознанія внѣ насъ есть гораздо болѣе строгій логическій процессъ ²⁾, что онъ по очевидности и строгости приближается къ доказательствамъ математики ³⁾ и обосновывается дѣйствительною немислимостью противнаго. Теперь я не буду повторять изложенныхъ въ этой статьѣ размышленій, которыя я до сихъ поръ признаю правильными и которыя не встрѣтили возраженій до сего дня, хотя я имѣлъ право ожидать ихъ. Говоря кратко, необходимость вѣры въ одушевленность нашихъ ближнихъ, помимо всего другого, вызывается логическою убѣдительностью и логическою неизбѣжностью этой вѣры. Если къ специальнымъ доказательствамъ реальности чужого сознанія присоединить общія соображенія о томъ, что взгляды на вселенную, во

1) „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 19.

2) Стр. 72.

3) Стр. 74.

всемъ ея составѣ и во всѣхъ ея законахъ, какъ на простое порожденіе нашей собственной мечты, явнымъ образомъ не мирится съ самыми коренными требованіями закона причинности, внѣ которыхъ мы однако ничего не можемъ мыслить,—мы ясно увидимъ, что теорія солипсизма, какъ бы ни была она заманчива въ интересахъ полного ниспроверженія тронсцендентной метафизики, представляетъ такой типъ міропониманія, который совершенно невмѣстимъ для человѣческаго разума.

Я не буду теперь останавливаться на второмъ изъ приведенныхъ мною въ этой главѣ примѣровъ общепризнанныхъ истинъ съ болѣе конкретнымъ содержаніемъ, т.-е. на всеобщемъ убѣжденіи въ нашей самодѣятельности или въ нашей способности совершать дѣйствія, зависящія только отъ насъ самихъ. Я уже много разъ разсматривалъ этотъ вопросъ въ моихъ прежнихъ сочиненіяхъ и статьяхъ, и его обсужденіе въ настоящее время очень отвлекло бы насъ въ сторону. Между тѣмъ насъ здѣсь занимаютъ не какіе-нибудь частные вопросы, а одинъ общій и принципіальный вопросъ: эти общепризнанные и по существу непоколебимыя человѣческія убѣжденія въ нашемъ собственномъ бытіи, въ нашей способности дѣйствовать отъ себя, въ реальности внѣшняго міра, въ существованіи одушевленныхъ тварей вокругъ насъ,—что это?—только иллюзіи нашего ума или нѣчто большее простыхъ иллюзій, но объективно достовѣрныя или по крайней мѣрѣ въ высшей степени вѣроятныя теоретическія положенія? Мнѣ кажется, объ этихъ убѣжденіяхъ слѣдуетъ сказать приблизительно то же самое, что уже было замѣчено о всеобщихъ умозрительныхъ принципахъ, разсмотрѣнныхъ въ предшествующей главѣ. Если законы тождества, причинности и субстанціальности только субъективныя иллюзіи мысли, тогда и всѣ наши сужденія и познанія, а слѣдовательно, и вся наша наука, также лишь иллюзіи и ничѣмъ другимъ быть не могутъ. Но одинаково можно спросить: если нѣтъ ни насъ самихъ, ни нашихъ дѣйствій и принудительно извнѣ вызванныхъ состояній, если нѣтъ ни

внѣшняго міра, ни одушевленныхъ существъ въ немъ, — тогда что же *есть* и что изучать наукѣ? Вѣдь наука изучаетъ или вещи внѣ насъ или состоянія въ насъ. Если ни того, ни другого нѣтъ, то все ея содержаніе есть одинъ безысходный бредъ и самообманъ. Итакъ, въ интересахъ самаго существованія науки и общей ея возможности нельзя считать эти во всѣхъ умахъ данныя предположенія за что-то ни для кого необязательное и усвояемое лишь по личному вкусу и прихоти, тѣмъ болѣе имъ нельзя считать только за иллюзіи и фикціи мысли. Совсѣмъ наоборотъ, если они совершенно неотдѣлимы отъ внутренней логики нашего разума, то въ такомъ случаѣ они (или по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ), болѣе чѣмъ какія-нибудь другія утвержденія имѣютъ права на объективное и общеобязательное признаніе. Вѣдь умъ судить объ истинномъ и ложномъ только по согласію или внутренней дисгармоніи своихъ усмотрѣній. Поэтому ближайшая и важнѣйшая задача философіи должна заключаться въ томъ, чтобы оправдать и обосновать всеобщую обязательность истинъ, неотдѣлимыхъ отъ самой организациі нашей мысли.

VII.

Какъ мы уже знаемъ, наилучшее свидѣтельство дѣйствительной неустранимости изъ нашей мысли общепризнанныхъ истинъ, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, заключается въ исторически сдѣланныхъ попыткахъ ихъ устраненія. Эти попытки всегда приводили къ своему противоположному; отрицаемая истины немедленно возвращались назадъ, только подъ новыми названіями, по возможности спрятанныя подъ неопредѣленными формулами, и все-таки занимали подобающее имъ мѣсто въ міросозерпаніи, которое разсчитывало безъ нихъ обойтись. Что при первомъ знакомствѣ производитъ впечатлѣніе коренной переоцѣнки метафизическихъ цѣнностей, отважнымъ открытіемъ совсѣмъ новыхъ путей въ философскихъ изслѣдованіяхъ, слишкомъ часто потомъ оказывается лишь несерьезнымъ діалектическимъ упражненіемъ, въ окончательные результаты кото-

раго всего менѣе вѣрить его собственный авторъ. Такъ было много разъ въ прошлой исторіи философіи,—тотъ же фактъ наблюдается и въ современной философіи, даже иногда въ особенно убѣдительныхъ и наглядныхъ формахъ.

Въ высшей степени интересное явленіе въ этомъ смыслѣ представляетъ то движеніе къ имманентному и чисто эмпирическому пониманію дѣйствительности, беспощадно изгоняющему всякія трансцендентныя метафизическія положенія и всякій дуализмъ въ толкованіи познаваемого міра, которое возникло въ Германіи въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія и которое разнообразно развивается до нашихъ дней. Однимъ изъ признанныхъ родоначальниковъ и руководителей этого движенія и однимъ изъ самыхъ ясныхъ и талантливыхъ его защитниковъ является Э. Махъ. Поэтому мнѣ хотѣлось бы сказать нѣсколько словъ о его философіи, типически воплотившей въ себѣ черты цѣлаго направленія.

Горячее убѣжденіе въ совершенной несостоятельности и непригодности всѣхъ прежнихъ взглядовъ на природу и задачи познанія составляетъ наиболѣе жизненный нервъ философскихъ вдохновеній Маха. Всѣ руководящія принципиальныя понятія, къ которымъ невольно обращается философская мысль при объясненіи дѣйствительности, имъ рѣшительно отбрасываются и осуждаются. Онъ возстаетъ противъ понятія субстанции, какъ чисто условнаго и въ обычной его оцѣнкѣ фальшиваго обобщенія, и во имя этого отказывается признать субстанціальность какъ за предметами внѣшняго міра, такъ и за нашимъ собственнымъ я; онъ отбрасываетъ понятіе причинности, замѣняя его понятіемъ функціональной зависимости между ощущеніями¹⁾; онъ безусловно отрицаетъ реальность матеріи, какъ чего-то отличнаго отъ ощущеній, и настойчиво защищаетъ положеніе, по которому не тѣла вызываютъ въ насъ ощущенія, а *ощущенія образуютъ тѣла*; онъ вообще безповоротно отвергаетъ реальность чего бы то ни было, трансцендентнаго нашему

1) См. его Die Principien der Wärmelehre, 1900, 3. 423—439.

чувственному опыту. Казалось бы, при таких исходных предположеніяхъ система Маха должна представлять наиболѣе чистый типъ субъективно-идеалистическаго міросозерцанія на сенсуалистической подкладкѣ. Но ознакомившись съ окончательными результатами его философскихъ построеній, мы находимъ нѣчто совсѣмъ неожиданное; къ немалому изумленію читателя, который его изучаетъ въ первый разъ, Махъ оказывается матеріалистомъ въ метафизикѣ и наивнымъ реалистомъ въ теоріи познанія. Ощущенія, изъ которыхъ, по первоначальному взгляду, слагается все дѣйствительное, постепенно съ развитіемъ системы превращаются въ тѣла, данныя раньше, чѣмъ возникли какія-нибудь чувствующія твари, существующія независимо отъ того, воспринимаетъ ли ихъ кто-нибудь или не воспринимаетъ, находящіяся между собою въ прочныхъ соотношеніяхъ и связяхъ и образующія въ своей совокупности реальное цѣлое вселенной, которое очевиднымъ образомъ обладаетъ всѣми атрибутами субстанціальности. Предполагается нѣкоторая субстанціальная основа и для нашей психической жизни: она указывается въ нашей нервно-мозговой системѣ, отъ которой всѣ наши душевныя состоянія находятся въ абсолютной функціональной зависимости. Въ концѣ-концовъ Махъ отъ обыкновенныхъ матеріалистовъ отличается только тѣмъ, что они все-таки дѣлаютъ различіе между матеріальными предметами и субъективными впечатлѣніями, которыя ими въ насъ вызываются, а Махъ этого различія не дѣлаетъ и думаетъ, что наши ощущенія и тѣлесные предметы совсѣмъ одно и то же, хотя для этихъ предметовъ совершенно безразлично, ощущаетъ ихъ кто-нибудь или нѣтъ.

Какъ же приходитъ онъ къ такой странной концепціи столь явно уничтожающей фундаментъ, на которомъ она построена? Не думаю, чтобы было легкой задачей коротко и ясно изложить чрезвычайно прихотливый и притомъ довольно отрывочный ходъ мысли въ философскихъ разсужденіяхъ Маха, но я все-таки попытаюсь это сдѣлать.

Махъ отправляется отъ того взгляда, что ощущение есть первоначальный элементъ природы, а не производный продуктъ отличныхъ отъ него субстанцій. Не тѣла порождаютъ ощущенія, а комплексы ощущеній образуютъ тѣла ¹⁾. Тѣла—это только мысленные символы для комплексовъ ощущеній. Міръ состоитъ не изъ загадочныхъ существъ, которыя путемъ взаимодѣйствія съ столь же загадочнымъ существомъ я порождаютъ единственно доступное для насъ—*ощущеніе*. Цвѣта, тоны, пространства, времена—вотъ послѣдніе элементы, изъ которыхъ все сложено. Главное, надо помнить, что за ними нѣтъ ничего скрытаго, никакой отдѣльной отъ нихъ и отличной основы,—въ нихъ вся реальность, и задача науки должна ограничиваться описаніемъ ихъ отношеній.

Изъ этого вытекаютъ два важныя слѣдствія. Во-первыхъ, тѣла не суть разъ навсегда сложившіяся субстанціи, а только сравнительно устойчивые комплексы элементовъ среды, связанныхъ другъ съ другомъ и съ элементами нервной системы; фактъ зависимости другихъ элементовъ отъ элементовъ нервной системы называется ихъ *ощутимостью*: внѣшнія тѣла ощущаются нами, — это значить только, что они зависятъ отъ нервной системы; внѣшній предметъ есть ощущеніе, поскольку онъ зависитъ отъ нашего организма. Во-вторыхъ, всякое тѣло допускаетъ *двоякое* толкованіе: зеленый цвѣтъ можно разсматривать съ точки зрѣнія тѣхъ физическихъ условій, которыя его вызвали,—въ этомъ смыслѣ онъ есть явленіе *физическое*. Но это явленіе связано сверхъ того съ химическими процессами въ сѣтчаткѣ глаза, и въ зависимости отъ нихъ зеленый цвѣтъ становится величиною психической, ощущеніемъ. Такая зависимость внѣшнихъ элементовъ отъ организма носить универсальный и постоянный характеръ,—въ этомъ смыслѣ міръ состоитъ изъ нашихъ ощущеній.

А разъ мы допустимъ все это, то дуализмъ психическаго и физическаго тѣмъ самымъ исчезаетъ. Внутренній и внѣш-

1) Die Analyse der Empfindungen, 1903, S. 23.

ній опытъ складываются изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ. Различіе психическаго и физическаго коренится не въ природѣ слагающихъ ихъ элементовъ, а въ нашей точкѣ зрѣнія на нихъ, или въ тѣхъ функціональныхъ зависимостяхъ и связяхъ, подъ угломъ которыхъ мы ихъ рассматриваемъ. Сами по себѣ эти элементы не психическіе и не физические, они индифферентны и совершенно однородны. Въ своей совокупности они образуютъ *одну* связную массу, причемъ въ отдѣльныхъ ея точкахъ они оказываются сцепленными и связанными болѣе тѣсно и прочно; такія точки составляютъ то, что мы называемъ въ себѣ я ¹⁾. Между психическимъ и физическимъ нѣтъ противоположности, между ними дано, напротивъ, совершенное тежество ²⁾.

Если различіе психическаго и физическаго заключается только въ нашихъ способахъ ихъ рассмотрѣнія и толкованія, то приходится предположить полный параллелизмъ между явленіями того и другого. Принципъ совершеннаго параллелизма психическаго и физическаго составляетъ руководящее и основное положеніе для изслѣдованія ощущеній. Ощущеніе есть не только первичный, но и единственный элементъ міра внѣшняго; оно также представляетъ единственный элементъ міра внутренняго. Поэтому Махъ въ своихъ психологическихъ теоріяхъ послѣдовательно проводитъ чисто сенсуалистическій взглядъ на душевную жизнь.

Въ теоріи элементовъ, такъ поставленной, Махъ видѣлъ наилучшій путь къ устраненію, какъ солипсизма, такъ и субъективнаго идеализма. Признаніе чужого одушевленія является ея неизбѣжнымъ выводомъ. Она упраздняетъ самое представленіе объ ощущеніяхъ, какъ состояніяхъ субъективныхъ и внутреннихъ. Въ самомъ дѣлѣ, для теоріи элементовъ ощущенія изначала существуютъ *внѣ* насъ; изображеніе предмета на сѣтчаткѣ глаза надѣлено свойствомъ внѣшности съ самаго своего возникновенія, оно никуда не проецируется, какъ это обыкновенно думаютъ. А разъ мы

1) Ibid. S. 14.

2) S. 36.

откажемся отъ мысли объ ощущеніяхъ, какъ чисто субъективномъ и внутреннемъ, индивидуальномъ достояніи каждаго изъ насъ, тогда какое бы то ни было существенное различіе между моими и твоими ощущеніями исчезнетъ само собою. *Одни и тѣ же* элементы связываются во многихъ соединительныхъ точкахъ, которыя суть наши я. Но эти соединительныя точки не представляютъ изъ себя ничего постояннаго и устойчиваго. Онѣ возникаютъ, погибаютъ и непрерывно мѣняются ¹⁾. Наше я не имѣетъ реального единства, оно не есть замкнутая въ себѣ единица. Поэтому непроницаемая стѣна, барьеръ, отдѣляющій будто бы я отъ ты, есть только иллюзія. Она происходитъ отъ того, что элементы сознанія одного индивидуума связаны между собою крѣпко, а съ элементами другого индивидуума слабо и лишь изрѣдка замѣтно. Однако, вполне мыслимы такія психическія состоянія, которыя не относятся никъ какому субъекту. Ощущеніямъ низшихъ животныхъ нельзя приписать субъективности: противопоставленіе субъекта и объекта, я и не я, образуется постепенно, въ результатъ естественной дифференціаціи. Что насъ заставляетъ признавать кромѣ своего я чужое я? Процессъ умозаключенія къ чужой душевной жизни есть частный случай умозаключеній по аналогіи: чтобы понять отношеніе чужого организма къ наблюдаемой средѣ, мы подставляемъ промежуточное звено, посредствующій членъ въ видѣ чужой психики. Въ общей совокупности ощущеній или элементовъ, которая составляетъ окружающій насъ міръ тѣлъ и которую назовемъ А В С, мы находимъ въ видѣ его частей не только наше тѣло К Л М, но и тѣла другихъ людей или животныхъ К' Л' М', К'' Л'' М'' и т. д. Но съ комплексомъ элементовъ К Л М (наше тѣло) связаны, какъ мы знаемъ изъ опыта, психическія состоянія, которыя обозначимъ $\alpha \beta \gamma$. И вотъ по аналогіи мы и для К' Л' М', К'' Л'' М'' предполагаемъ свои $\alpha' \beta' \gamma'$, $\alpha'' \beta'' \gamma''$ и т. д. ²⁾.

Съ другой стороны, теорія элементовъ должна разъ на-

¹⁾ S. 282.

²⁾ S. 14, 28—29.

всегда уничтожить точку зрѣнія субъективнаго идеализма,— всякій дуализм внутренняго и внѣшняго она устраняетъ принципиально. Ощущеніе не есть внутреннее субъективное явленіе, — это лишь особое сочетаніе тѣхъ однородныхъ элементовъ, изъ которыхъ состоятъ всѣ вещи. Ощущеніе есть физиологическій процессъ. Поэтому міръ, данный въ ощущеніяхъ, есть настоящая реальность, а не субъективный миражъ нашихъ представленій. Нашему воспріятію въ томъ видѣ и съ тѣмъ содержаніемъ, какъ оно дано непосредственно, принадлежитъ полная и независимая отъ насъ дѣйствительность. Такое признаніе абсолютной реальности чувственно воспринимаемаго носитъ названіе *наивною реализма*. Какъ я уже говорилъ, Махъ въ окончательныхъ своихъ выводахъ является убѣжденнымъ защитникомъ наивно реалистической точки зрѣнія ¹⁾).

Таково міросозерцаніе Маха въ его общихъ и возможно болѣе ясныхъ чертахъ. Я не буду останавливаться на довольно многочисленныхъ недоумѣніяхъ, которыя вызываютъ его отдѣльныя положенія, на произвольности нѣкоторыхъ его допущеній, на туманности и сбивчивости діалектическихъ переходовъ и скачковъ его мысли. Можно было бы указать на часто повторяющееся въ его разсужденіяхъ и едва ли дозволительное смѣшеніе процессовъ психическихъ съ физиологическими процессами въ нервной системѣ, хотя какъ бы ни были они тѣсно связаны, они во всякомъ случаѣ не одно и то же; на крайнюю спорность его чисто сенсуалистическаго толкованія всѣхъ душевныхъ явленій и т. д. Можно было бы замѣтить, что принципъ полного параллелизма между психическимъ и физическимъ требовалъ бы болѣе обдуманнаго обоснованія и плохо вяжется съ утвержденіемъ простаго тождества между ними; что наконецъ самое это тождество получаетъ весьма сомнительный видъ и нуждается въ серьезномъ оправданіи при предположеніи Маха, что все физическое слагается изъ функциональных

¹⁾ S. 25.

зависимостей ощущеній, *взятыхъ отвлеченно* отъ нашего органическаго самочувствія и индивидуальныхъ психическихъ состояній нашей воли, чувства и ума. При этомъ, казалось бы, слѣдовало признать физическій міръ только за часть психическаго, искусственно уединенную отъ своего цѣлага,— нѣдъ и фактически въ непосредственномъ опытѣ нашего сознанія лишь сравнительно небольшая часть нашихъ ощущеній, представленій и идей входятъ въ составъ нашихъ строго научныхъ понятій о физической дѣйствительности и ея законахъ.

Подробное обсужденіе всѣхъ этихъ недостатковъ системы Маха отклонило бы насъ слишкомъ далеко отъ нашего предмета. Я сосредоточусь теперь только на двухъ пунктахъ, особенно для насъ важныхъ, потому что именно благодаря имъ Махъ совершаетъ выходъ изъ субъективнаго идеализма въ наивный реализмъ, во-первыхъ, изъ солипсизма въ признаніе чужой душевной жизни, во-вторыхъ. Я разумѣю здѣсь ученіе Маха *объ элементахъ* и его ученіе *объ единой массѣ* изначала данныхъ ощущеній, которыя свободно и разнообразно распредѣляются между различными сознаніями.

Исходя изъ рѣшительнаго отрицанія понятій субстанціи и причинности въ ея обычномъ смыслѣ, Махъ вполне послѣдовательно признаетъ дѣйствительность только за одними ощущеніями, какъ непосредственными данными чувственаго опыта. Но онъ тотчасъ же рядомъ съ этимъ совершаетъ очень важный шагъ: понятіе *ощущенія* онъ подмѣняетъ другимъ, гораздо болѣе шаткимъ и расплывчатымъ, понятіемъ *элемента*. Сначала кажется, что дѣло идетъ только о замѣнѣ названія ¹⁾, но довольно скоро обнаруживается, что въ этомъ терминѣ скрывается цѣлая метафизическая теорія, притомъ нигдѣ не доказанная и не обоснованная, за то вездѣ подразумѣваемая. Коротко говоря, эти элементы оказываются тѣми субстанціальными единицами, изъ кото-

¹⁾ S. 17.

рыхъ слагаются всѣ предметы и явленія и внѣ насъ, и внутри насъ, которыя существуютъ независимо отъ того, ощущаемъ ли мы ихъ или не ощущаемъ, и въ этомъ смыслѣ трансцендентны нашему сознанию, которыя, наконецъ, своими разнообразными сочетаніями образуютъ ту матеріальную, никакой психической изнанки не имѣющую эволюцію природы ¹⁾, которая реально предшествуетъ возникновенію какихъ бы то ни было одушевленныхъ тварей. Махъ никогда объ элементахъ такъ прямо не говоритъ, но онъ постоянно о нихъ такъ думаетъ.

Однако онъ твердо стоитъ на совершенномъ тождествѣ элементовъ и ощущеній. Отсюда получается своеобразная путаница понятій, которая преслѣдуетъ читателя черезъ всѣ разсужденія Маха: въ нихъ вездѣ сенсуалистическо-идеалистическая точка зрѣнія незамѣтно переливается въ трансцендентно-реалистическую и обратно. Главной опорой Маха въ его колебаніяхъ является утвержденіе, что психическое и физическое, или соотвѣтственно этому ощущенія и элементы, различаются не сами по себѣ, а лишь по тому углу зрѣнія, подъ которымъ мы на нихъ смотримъ. Сами по себѣ элементы не имѣютъ ни психической, ни физической природы. Будемъ мы ихъ разсматривать въ ихъ независимыхъ отъ насъ отношеніяхъ и связяхъ, они становятся бытіемъ физическимъ; взглянемъ мы на нихъ съ точки зрѣнія ихъ зависимости отъ нашей нервной системы,—они обращаются въ ощущенія. Нельзя не сознаться, что трудно придумать болѣе несообразное опредѣленіе ощущенія, какъ это. Люди знали, что они ощущаютъ, гораздо раньше, чѣмъ они догадались о существованіи въ себѣ нервной системы. Наоборотъ, совершенно очевидно, что мысленное отнесеніе чего бы то ни было къ нервной системѣ вовсе не входить, какъ часть, въ наше непосредственное ощущеніе, по той простой причинѣ, что наша нервная система въ ея анатомическомъ и фізіологическомъ

1) S. 188—189, 283.

строении, о которыхъ учить наука, никогда не бываетъ предметомъ непосредственнаго воспріятія; да и вообще логическое отнесеніе какихъ-нибудь данныхъ другъ къ другу и непосредственное, безотчетное ощущеніе чего бы то ни было суть явно различные психическіе факты. Махъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду то соображеніе, что пока мы не отнесли ощущаемаго нами къ нашей нервной системѣ, мы *не знаемъ* о томъ, что оно есть наше ощущеніе, а считаемъ его за независимый отъ насъ предметъ. Однако, не говоря уже о томъ, что далеко не всѣ свои ощущенія мы относимъ къ внѣшнимъ намъ вещамъ, здѣсь прежде всего представляется слѣдующій вопросъ: въ какой степени мы *правы*, когда оставаясь на наивной точкѣ зрѣнія, мы отождествляемъ свои ощущенія съ внѣшними вещами? Изъ чего бы предметы окружающаго насъ міра ни слагались,—изъ обыкновенныхъ физическихъ атомовъ и молекулъ или изъ туманныхъ и загадочныхъ элементовъ Маха,—но если только они даны независимо отъ насъ, *мыслимо ли*, чтобы они во всемъ своемъ содержаніи и по всѣмъ своимъ качествамъ никакъ не различались отъ нашихъ ощущеній? Вѣдь только при положительномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ можно было бы сказать, что наши ощущенія и тѣла внѣшняго міра раздѣляются между собою исключительно нашей точкой зрѣнія на нихъ, въ противномъ случаѣ они были бы различны и сами.

Что сдѣлалъ Махъ для рѣшенія этой проблемы? Страннымъ образомъ онъ ея не ставитъ прямо, а предполагаетъ ее уже рѣшенною въ опредѣленномъ смыслѣ. И это предвзятое рѣшеніе положено въ основу его нападеній на предположеніе какихъ бы то ни было видовъ проекціи въ процессахъ чувственнаго воспріятія. Между тѣмъ проекція есть вовсе не предположеніе, а несомнѣнный фактъ, насколько, по крайней мѣрѣ, дѣло идетъ объ отношеніи чувственно воспринимаемыхъ образовъ внѣшнихъ предметовъ къ самимъ предметамъ. Когда я вижу маленькій блестящій дискъ на небѣ, который то окутывается облаками, то вырывается

изъ нихъ, тогда, конечно, свойства, размѣры и образующіе элементы этого диска далеко не равняются и не тождественны съ весьма разнообразными свойствами, колоссальнымъ размѣромъ и чрезвычайно сложнымъ составомъ настоящаго солнца. Когда я издали подхожу къ какому-нибудь зданію, оно съ каждымъ моимъ шагомъ дѣлается больше; значить ли это, что оно само растетъ? Едва ли есть нужда распространяться болѣе подробно о всѣмъ извѣстныхъ аргументахъ въ пользу различія между чувственно воспринимаемыми образами вещей и ихъ реальными свойствами въ нихъ самихъ. Важно то, что Махъ совершенно ихъ не устранилъ. Онъ думаетъ, что его теорія элементовъ вполнѣ замѣняетъ и возмѣщаетъ теорію Милля о *возможныхъ ощущеніяхъ* ¹⁾. Но какъ же онъ не замѣтилъ, что по Миллю ряды возможныхъ ощущеній по своимъ качествамъ и составу вовсе не похожи на дѣйствительныя, наличныя наши ощущенія въ данную минуту?

И различіе ощущеній отъ воспроизводимой ими реальной дѣйствительности заключается далеко не въ томъ только, что ощущенія представляютъ какъ бы проекціи воспринимаемыхъ предметовъ на наши органы, вполнѣ зависящія отъ положенія этихъ органовъ и изъ отношенія къ воспринимаемымъ предметамъ. Оно идетъ гораздо глубже. Махъ самъ соглашается, что когда я вижу зеленый листъ, непосредственно воспринимаемые мною цвѣтъ и форма во всякомъ случаѣ отличны отъ формъ, цвѣтовъ и т. д. въ изслѣдуемомъ нами мозгу, и что видимый листъ въ этомъ отношеніи есть нѣчто *психическое* въ отличіе отъ физическихъ и физиологическихъ свойствъ мозгового процесса ²⁾. Но вѣдь то же самое разсужденіе придется повторить рѣшительно о *каждомъ* ощущеніи. Ощущенія не равняются вызывающимъ ихъ внѣшнимъ предметамъ,—они еще менѣе равняются физическимъ и физиологическимъ процессамъ въ нашемъ мозгу, которые очень мало изображаются и отражаются въ нашихъ психическихъ состояніяхъ въ сво-

1) S. 283.

2) S. 51.

емъ физическомъ и химическомъ составѣ. Физическій процессъ внѣ насъ и физиологическій процессъ въ насъ должны протечь и завершиться, чтобы въ насъ возникло ощущение, какъ нѣчто, на нихъ не похожее. Поэтому Махъ вовсе не уничтожилъ субъективнаго и внутренняго характера нашихъ ощущений. Субъективность принадлежитъ имъ, какъ ихъ неотъемлемое свойство, совершенно независимо отъ того, подозрѣваютъ о ней чувствующія существа или ничего не подозрѣваютъ.

Итакъ, попытку Маха спасти независимую реальность матеріальнаго міра на почвѣ чистаго эмпиризма никакъ нельзя назвать удачною. Едва-ли болѣе удачною представляется его попытка обосновать на этой почвѣ реальность чужого одушевленія. Его разсужденія по поводу послѣдняго вопроса являются сплошное, удивительное даже для такого тонкаго въ другихъ отношеніяхъ психолога, какъ Махъ, нарушеніе той простой психологической истины, которая нашла себѣ столь живое выраженіе въ раньше приведенныхъ словахъ Джэмса. Махъ принципиально возстаетъ противъ этой истины, хотя въ ней высказывается одинъ изъ самыхъ очевидныхъ психологическихъ фактовъ; онъ настаиваетъ, что барьеръ между *я* и *ты* есть только иллюзія, что на самомъ дѣлѣ существуетъ только единая, общая, связанная масса ощущений, которая протекаетъ черезъ всѣ сознанія; что *я*, *ты* *онъ*—это только условныя точки, вокругъ которыхъ скопляются одни и тѣ же ощущенія, подобно тому, какъ однѣ и тѣ же песчинки могутъ попадать въ самыя разнообразныя кучи. Махъ не хочетъ видѣть, что эта единая масса ощущений есть чисто метафизическая фикція, навѣянная его не менѣе метафизическою теоріей элементовъ и не имѣющая даже никакого подобія эмпирической наличности, потому что мы этой массы никакъ и нигдѣ не наблюдаемъ. Какъ мы уже видѣли, индивидуальныя сознанія дѣйствительно замкнуты и закрыты другъ для друга, и не только въ своихъ субъективныхъ чувствованіяхъ или высшихъ идеальныхъ концепціяхъ, но и о всемъ составѣ протекающихъ въ нихъ внѣшнихъ ощущений. Употребляя схематическія

обозначенія Маха, не только К Л М и $\alpha \beta \gamma$ являются въ каждомъ сознаниі подѣ своими особыми знаками, но тѣ же самыя знаки должны имѣть въ каждомъ изъ нихъ и А В С, выражаясь какъ А, В, С,, А,, В,, С,, и т. д. Ощущенія не могутъ перебрасываться изъ одного сознания въ другое, какъ мы перекидываемъ вещи изъ одного мѣшка въ другой, потому уже, что ощущеніе не есть какая-нибудь устойчивая вещь,— оно текучее состояніе, которое тотчасъ же исчезаетъ, какъ только перестаетъ ощущаться; поэтому въ промежуткѣ между двумя сознаниями оно было бы совершеннымъ ничто. Мы не можемъ воспринять чужое ощущеніе, какъ оно дано въ чужой душѣ, не можетъ оно и само въ насъ возникнуть, потому что наши ощущенія выражаютъ отношеніе къ окружающему міру въ данный моментъ нашего организма, а не какого нибудь другого, и индивидуальное строеніе нашей нервной системы, а не чьей-либо чужой. Это не предположенія, а факты, утверждаемые всею совокупностью нашего опыта. Когда страдающій дальтонизмомъ видитъ красный цвѣтъ въ то время, какъ обыкновенный человѣкъ воспринимаетъ зеленый, они безспорно имѣютъ разныя ощущенія, хотя вызванныя однимъ и тѣмъ же предметомъ. Въ этомъ смыслѣ всѣ ощущенія у всѣхъ чувствующихихъ тварей съ самаго перваго своего возникновенія непремѣнно субъективны.

Махъ рѣшительнымъ образомъ отрицаетъ это, и въ этомъ заключается его второе великое психологическое заблужденіе. Онъ думаетъ, что ощущенія становятся субъективными лишь тогда, когда субъектъ сознания противопоставленъ его объекту, когда я отличено отъ не-я; другими словами, ощущеніе для него субъективно тогда только, когда оно понято и оцѣнено въ своей субъективности самимъ чувствующимъ существомъ. Въ этомъ лежитъ несомнѣнная психологическая ошибка. Какъ мы уже видѣли, ощущенія субъективны сами по себѣ, совершенно независимы отъ того, знаютъ ли объ этомъ тѣ, кто ихъ ощущаетъ. Клопъ или муха едва ли имѣютъ ясное сознаніе о своемъ я, и едва ли они догады-

ваются о различіи между ихъ чувственнымъ воспріятіемъ внѣшнихъ вещей и самими вещами, и тѣмъ не менѣ ихъ ощущенія столь же индивидуальны и субъективны, какъ и у человѣка. Поэтому субъективность ощущеній никакъ не есть только плодъ нашей искусственной интросекціи, какъ полагаетъ Авенаріусъ; она есть изначальное данное всякой психики вообще. Она состоитъ не въ мысленномъ отнесеніи ощущеній къ тому или другому опредѣленному субъекту, а просто въ томъ свойствѣ всякаго индивидуальнаго сознанія, что переживаемыя имъ внутреннія состоянія, по своему содержанію и качествамъ не равняются ни качествамъ и содержанію внутреннихъ состояній у другихъ одушевленныхъ тварей, ни реальнымъ признакамъ вызвавшихъ эти состоянія внѣшнихъ предметовъ. Отрицать съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ такую субъективность нашихъ ощущеній можно лишь въ томъ случаѣ, если мы совсѣмъ отринемъ независимую отъ насъ реальность внѣшняго міра: тогда по крайней мѣрѣ можно сказать, что какъ бы ни были субъективно окрашены ощущенія въ каждомъ отдѣльномъ сознаніи, они все-таки составляютъ единственную данную дѣйствительность, единственный объектъ, потому что, кромѣ нихъ во всей ихъ субъективности, ничего нѣтъ. Но и Махъ, и Авенаріусъ реальность внѣшняго міра признаютъ и тѣмъ явно отнимаютъ всякую почву у своихъ заключеній.

Подобное же замѣчаніе можно сдѣлать относительно теоріи Маха объ единой массѣ ощущеній. Если бъ онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія солипсизма, если бъ онъ никакого другого сознанія, кромѣ своего собственнаго, не признавалъ, его представленіе о связанной и единой массѣ ощущеній имѣло бы психологическое оправданіе въ фактахъ внутренняго опыта; къ этому представленію слѣдовало бы только прибавить указаніе на неудержимо текучій и непрерывно измѣнчивый характеръ элементовъ этой массы. Но Махъ принимаетъ множественность сознаній и тѣмъ очевидно лишаетъ себя права говорить объ *одной* массѣ ощущеній: онъ тогда долженъ признать, что такихъ связанныхъ массъ ощущеній

существуетъ столько же, сколько существуетъ отдѣльныхъ сознаний; и онъ долженъ согласиться, что эти массы между собою не соприкасаются, потому что ощущенія въ своихъ непосредственно воспринимаемыхъ качествахъ дѣйствительно изъ граней каждаго индивидуальнаго сознанія невыводимы. Ясно, что эти раздѣльныя массы могутъ проявлять только косвенное взаимное вліяніе черезъ объективное и трансцендентное для нихъ взаимодействіе сознающихъ ихъ центровъ.

Итакъ, что же представляетъ система Маха въ своемъ цѣломъ? Ея наиболѣе существенная особенность заключается въ томъ, что она, начавъ съ принципіальнаго сомнѣнія въ самыхъ общепризнанныхъ философскихъ истинахъ и усвоивъ такую точку зрѣнія, при которой онѣ дѣйствительно должны быть отринуты, потомъ, помощью самыхъ искусственныхъ логическихъ пріемовъ, всѣми правдами и неправдами, старается вернуть эти истины въ выражаемое ею міросозерцаніе. Махъ отвергнулъ понятія субстанции, реальной причинности, матеріи, независимаго отъ насъ вещественнаго міра, вообще какой бы то ни было дѣйствительности внѣ нашихъ ощущеній, и все это онъ послѣ опять возвратилъ подъ новыми названіями, въ видѣ однородныхъ первоначальныхъ элементовъ, изъ которыхъ одинаково слагаются всѣ формы существующаго, въ видѣ независимой отъ насъ связи этихъ элементовъ, въ видѣ самобытной реальности образованнаго изъ нихъ физическаго міра тѣлъ, наконецъ, въ видѣ независимой дѣйствительности чужихъ я рядомъ съ нашимъ. И Махъ не остается одинокимъ въ такой попятной работѣ мысли. Какъ я уже указывалъ раньше, онъ является типическимъ представителемъ весьма вліятельнаго философскаго движенія. Въ самомъ дѣлѣ, почти всѣ замѣчанія, сдѣланныя по поводу воззрѣній Маха, можно, съ соответствующими измѣненіями, повторить о взглядахъ другого знаменитаго представителя этого направленія—Авенаріуса. Только то, что Махъ излагаетъ ясно, просто и

наглядно, насколько это лишь допускаютъ защищаемыя имъ идеи, въ изложеніи Авенаріуса облекается въ очень трудную, отвлеченную, даже схоластическую форму, чрезвычайно богатую произвольными допущеніями, вычурными терминами, безсодержательными и тяжелыми схемами, что все вмѣстѣ даетъ философіи Авенаріуса фальшивую видимость запугивающаго глубокомыслія. Впрочемъ, какова бы ни была безотносительная цѣна подобныхъ метафизическихъ построений, имъ въ одномъ отношеніи приходится отдать полную справедливость: они представляютъ чрезвычайно убѣдительную иллюстрацію могущественной власти надъ нашимъ умомъ тѣхъ общепризнанныхъ философскихъ истинъ, о которыхъ я говорилъ раньше.

Какой же окончательный результатъ получаемъ мы на основаніи всего предшествующаго? Мнѣ кажется, не впадая въ преувеличенія его можно формулировать такъ: дѣйствительно существуютъ общепризнанныя философскія истины, притомъ обладающія непосредственно убѣдительнымъ, *аксіоматическимъ* характеромъ. Сомнѣваться въ этихъ истинахъ можно, но отъ нихъ нельзя серьезно отказаться. Поэтому ихъ по справедливости можно назвать *аксіомами философіи*. Въ этомъ особенность философіи, общая у нея съ математикой, что въ ней есть аксіомы, т.-е. общепризнанныя и общепонятныя положенія, хотя это рѣдко желаютъ замѣтить даже сами философы. Напротивъ, въ наукахъ опытныхъ едва ли можно говорить о какихъ-нибудь общихъ положеніяхъ, непосредственно убѣдительныхъ для каждаго ума: едва ли ихъ возможно указать въ физикѣ, химіи или біологіи. Въ нихъ можетъ быть рѣчь только объ общепризнанныхъ истинахъ третьей группы, по установленной нами раньше классификаціи: эти истины *должны* быть обязательны для всѣхъ, но въ дѣйствительности онѣ являются обязательными лишь для людей, знающихъ эти науки.

Я вновь долженъ настоятельно оговориться: существованіе философскихъ положеній аксіоматическаго характера

вовсе не избавляетъ отъ совершенной необходимости ихъ умозрительнаго анализа, установленія ихъ дѣйствительнаго смысла ¹⁾, ихъ рациональнаго оправданія противъ возможныхъ нападений скептицизма. Какъ бы ни казалась убѣдительною какая-нибудь истина, разъ въ ней возможно продуманное и логически обоснованное сомнѣніе, она *нуждается* въ оправданіи. Вѣдь и въ математикѣ нѣтъ твердой границы между аксіомами и теоремами, и математическая наука только выиграла бы въ своемъ формальномъ совершенствѣ, если бы ея аксіомы были сведены къ возможно меньшему числу, а всѣ другія положенія, хотя бы и обладающія непосредственною убѣдительною, были все-таки доказываемы. Съ другой стороны, и математическія аксіомы, какъ и всякія другія, нуждаются въ принципиальномъ оправданіи и оцѣнкѣ ихъ значенія съ точки зрѣнія общей природы нашего познанія и его границъ. Достоувѣрность математическихъ аксіомъ и область ихъ приложимости выходятъ совсѣмъ различными съ точки зрѣнія Юма, Лейбница, Канта или Милля. Между тѣмъ для аксіомъ философіи вопросъ о предѣлахъ ихъ примѣненія есть самый первый и основной.

Но вѣдь эти аксіомы философіи еще не имѣютъ такого оправданія и обоснованія, которое удовлетворяло бы всѣхъ и съ которымъ всѣ были бы согласны. Какъ же называть ихъ аксіомами? Не имѣемъ ли мы въ нихъ скорѣе дѣло только съ субъективными мнѣніями, можетъ быть, очень распространенными, но усвоеніе которыхъ все-таки зависитъ лишь отъ нашей доброй воли и вкуса? Если сказанное раньше было вѣрнымъ, мы уже не можемъ рассуждать такъ. Для аксіомъ философіи до сихъ поръ не существуетъ общепризнаннаго прямого обоснованія. Но въ ихъ пользу можно указать очень важный косвенный аргументъ:

1) Какъ оно важно, мы уже отчасти могли видѣть на примѣрѣ закона причинности.

онѣ твердо обосновываются доказательствомъ отъ противнаго,—вполнѣ наглядною немислимостью и непроводимостью ихъ дѣйствительнаго отрицанія. Мы въ самомъ дѣлѣ не можемъ ничего ни понять, ни узнать, ни даже просто мыслить, если послѣдовательно и совсѣмъ отъ нихъ откажемся. Это опять повторю, дѣлаетъ задачу ихъ положительнаго философскаго обоснованія и оправданія въ высшей степени серьезною.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

Л. Лопатинъ.

Религія въ американскомъ обществѣ.

(«La religion dans la société aux Etats-Unis Henry Bergy. Paris, 1902).

Въ начинающемся вѣкѣ религиозному вопросу суждено, повидимому, сыграть роль, которую трудно было предполагать и предсказывать въ серединѣ прошлаго столѣтія. Это приходится признать, отвлекаясь отъ всякихъ оцѣнокъ и личныхъ точекъ зрѣнія. На противоположныхъ полюсахъ религиозной жизни происходитъ движеніе одинаково интересное: все большее превращеніе католицизма въ единую организованную силу, которая связываетъ различныя національности, классы и традиции, которая побѣждаетъ социальный эгоизмъ и мѣстные интересы, и не менѣе мощный ростъ религиознаго индивидуализма, почерпавшаго выводы изъ началъ реформаціи, порвавшаго со всей церковно-организационной традиціей и признававшего лишь одно—актъ совѣсти вѣрующаго во всей его полной свободѣ. Но менѣе чѣмъ когда-нибудь эти религиозныя настроенія могутъ изучаться въ ихъ отвлеченной формѣ. Менѣе чѣмъ когда-нибудь, ибо слишкомъ это противорѣчитъ современнымъ методологическимъ воззрѣніямъ, которыя признаютъ плодотворнымъ лишь изученіе всякихъ культурныхъ формъ въ ихъ конкретной атмосферѣ; но если бы даже эти методологическія воззрѣнія намъ не казались обязательными, и мы держались бы почтеннаго стараго дѣленія на экономическія, политическія, религиозныя и культурныя стороны въ исторіи, изъ которыхъ каждая существуетъ сама по себѣ, все же для насъ достаточно было бы не закрывать глазъ, чтобы увидѣть, какими многочисленными нитями связаны религиозныя инстинкты и настроенія съ социальной дѣйствительностью. Религиозная жизнь приспосаблиется къ окружающимъ формамъ; она объективируется во всевозможныхъ организаціяхъ и учре-

жденіяхъ; всюду, гдѣ она не замерла, мы имѣемъ передъ глазами разнообразныя проявленія создаваемой ею спеціальной солидарности. Наличие этихъ проявленій всегда ли доказываетъ существованіе въ неприкосновенной цѣлости проявляющагося? прочной религіозной группѣ или партіи всегда ли соотвѣтствуетъ неразложившееся религіозное сознание? Это вопросъ, на который нельзя давать категорическаго отвѣта; изученіе социальныхъ формъ не избавляетъ насъ отъ истолкованія душевной жизни въ нихъ живущихъ—но, очевидно, путь къ этому истолкованію не лежитъ черезъ исключительное изученіе догматическихъ системъ. Эти системы завершены, ихъ историческое значеніе не должно быть оцѣниваемо слишкомъ низко, но современные религіозные интересы тяготѣютъ не къ нимъ. Если бы католическій и протестантскій міръ могъ такъ легко столкнуться, какъ профессора католической и протестантской теологии, преподающіе рядомъ въ нѣмецкихъ университетахъ, то этотъ міръ давно бы объединился. *Rabies theologica* умерла безвозвратно; умеръ ли религіозный фанатизмъ?

Книга Баржи представляетъ, по нашему мнѣнію, весьма интересный образчикъ изслѣдованія современной религіозной жизни, выросшей на американской почвѣ. Она интересна для насъ столько же по своему методу, сколько и по заключеніямъ: мы видимъ здѣсь, какъ различныя церковныя формы на общей почвѣ пріобрѣтаютъ непонятное для поверхностнаго взора единство. Всѣ церкви въ Соединенныхъ Штатахъ—протестантскія, католическія, еврейскія и независимыя,—имѣютъ нѣчто общее. Онѣ болѣе близки другъ къ другу, чѣмъ каждая изъ нихъ къ своей европейской метрополи, и совокупность всѣхъ религій Америки составляетъ нѣчто, что можно назвать американской религіей.

Читатели Токвилля не забудутъ замѣчательныхъ главъ, которыя авторъ *Démocratie en Amérique* посвятилъ влиянію религіи на общественную и политическую жизнь страны. Въ его глазахъ совокупность вѣрованій въ Америкѣ, различныхъ по своему содержанію, сходныхъ по своему воспитательному воздѣйствію, является могущественнѣйшей поддержкой демократіи, не допускающей ее въ то же время вырождаться въ тиранію не сдерживаемаго гнета большинства ¹⁾. Брайсъ, подошедшій къ

¹⁾ *La démocratie en Amérique* ed. 1864 г. II 208 сі; 232.

задачѣ съ большей осторожностью, со стремленіемъ избѣгать апіорныхъ характеристикъ, въ общемъ примкнулъ здѣсь къ Токвиллю ¹⁾. Обоихъ изслѣдователей американской жизни поражаетъ это внутреннее сходство соціальной фізіономіи американскихъ церквей; обоихъ ихъ останавливаетъ не столько вліяніе опредѣленныхъ исповѣданій, сколько вліяніе христіанства вообще, и даже не столько вліяніе христіанства, сколько религіи вообще. «Есть безчисленное множество сектъ въ Соединенныхъ Штатахъ, говоритъ Токвилль; всѣ онѣ отличаются культомъ, который воздается Создателю, но всѣ сходятся въ признаніи обязанностей человѣка другъ къ другу. Каждая секта почитаетъ Бога посвоему, но всѣ проповѣдуютъ единую мораль во имя Бога». «Въ Америкѣ, пишетъ Брайсъ, замѣтна наличность болѣе симпатическихъ чувствъ между всѣми исповѣданіями, не исключая и католицизма, большая готовность работать вмѣстѣ для общихъ благихъ цѣлей, чѣмъ между католиками и протестантами Франціи и Германіи или между англиканами и нонъконформистами въ Англіи. Существуетъ соперничество между главными исповѣданіями, стремящимися расширить свои паствы, воздвигать новыя церкви, собирать большія суммы для церковныхъ цѣлей. Но это — мирное соперничество, оно не вызываетъ распрей: государство остается нейтральнымъ, и всѣ церкви имѣютъ передъ собой открытое поле. Здѣсь гораздо меньше исключительности, чѣмъ въ какой-нибудь другой странѣ, кромѣ, быть можетъ, Шотландіи». Въ чемъ выражается это единство и какова его историческая основа?—Отвѣтъ на это даетъ книга Брайса.

Во всѣхъ американскихъ исповѣданіяхъ есть двѣ характерныя черты: соціальная т.-е. преобладаніе интереса къ обществу, а не индивидууму и положительная т.-е. преобладаніе интереса къ человѣческому и естественному, а не къ трансцендентному, сверхчувственному. Эти свойства не явились отличіями XIX вѣка, они отмѣчаютъ эволюцію американскихъ церквей съ самаго ихъ начала; но съ XIX вѣка онѣ становятся, такъ сказать, сознательными: въ твореніяхъ великихъ американскихъ теологовъ и моралистовъ, Чанинга и Эмерсона, мы находимъ какъ бы философскій символъ вѣры этого общаго единого. Послед-

¹⁾ The american commonwealth г. III ch. 3 and 4.

ні предѣлы этой эволюціи для насъ еще скрыты, но и то, что лежитъ передъ нашими глазами, даетъ предчувствіе новыхъ формъ удовлетворенія религіозныхъ потребностей человѣчества, формъ, выработать которыя такъ тщетно старается Европа. Религіозный миръ въ широкомъ и глубокомъ смыслѣ этого слова—миръ между отдѣльными исповѣданіями, миръ между вѣрой и свободомысліемъ, между религіей и наукой, положительное творчество въ области социальной и политической, отказъ отъ полемики въ области личныхъ міросозерцаній — вотъ что отличаетъ Америку отъ старыхъ европейскихъ обществъ. Почти незамѣтные переходы соединяютъ то, что въ Старомъ Свѣтѣ раздѣлено непроходимыми пропастями. Это—религія американская, такъ какъ она связана съ почвой тысячью нитей; это—религія, которую съ равнымъ правомъ можно назвать христіанской и религіей человѣчества: «сохраняя евангельскую сущность, она какъ бы осуществляетъ идеалъ О. Конта».

Первыхъ звеньевъ этой эволюціи мы должны искать еще не въ Америкѣ, мы должны искать ихъ въ лейденской церкви, изъ которой вышла въ 1626 г. первая протестантская церковь Новаго Свѣта — плимутская. Лейденская церковь создала Робертсона; его трактатъ о религіозномъ общеніи проникнуть чувствами, весьма необычными для начала XVII вѣка. Всѣ благочестивыя души, хотя бы онѣ не входили въ составъ видимой церкви, являются членами невидимой, членами мистическаго тѣла Христа, и ихъ вѣра объединяетъ ихъ, даетъ имъ возможность общенія съ Богомъ, какъ съ общимъ Отцомъ. Наряду со Св. Писаніемъ поставленъ здравый человѣческій смыслъ, который учитъ тому же, чему и Св. Писаніе. Въ противоположность съ пуританами, переселившимися въ Голландію и продолжавшими тамъ свои распри, Робертсонъ видитъ въ религіозной полемикѣ зло—даже въ полемикѣ противъ главнаго врага—англиканской церкви. «Мы признаемъ, что на ихъ собраніяхъ совершается многое, запрещенное второю заповѣдью, но мы отвергаемъ, чтобы было согласно съ духомъ христіанства и общестственности, всѣ обычаи англиканской церкви, какъ идолопоклонство, и членовъ ея, какъ идолослужителей. Это — гуманность, но это въ то же время въ высокой степени развитая практичность, здравый смыслъ — свойства, совмѣщающіяся въ изображаемомъ у Робертсона типѣ «godly wise man». Polemica

противорѣчить христіанской любви, но она въ то же время служить непроеводительной растратой силъ. Наша вѣра, говорилъ онъ, не должна осуждать другихъ; она должна настаивать насъ самихъ.

Первыя общины, возникшія на почвѣ Новаго Свѣта, проникнуты глубокимъ религіознымъ настроеніемъ. Но какой характеръ носить это настроеніе? «Мы связаны вмѣстѣ, гласитъ Сандисская хартія, въ единое тѣло, въ единый союзъ съ Богомъ, болѣе тѣсный и болѣе священный, чѣмъ какое-нибудь общество на свѣтѣ; мы прилагаемъ великую заботу не нарушать этого соединенія и потому крѣпко связаны обязанностями взаимной помощи: каждый за всѣхъ и всѣ за cadaго». Церковь сливалась съ общиной, религіозный интересъ съ гражданскимъ: образовался своеобразный теократическій порядокъ, но самая религія принимала характеръ прежде всего общественно-моральной нормы, отъ которой зависѣло благосостояніе колоніи. Для новыхъ переселенцевъ христіанство прежде всего тѣсная солидарность и братство вѣрующихъ; въ ихъ концепціи Божества мало метафизическихъ чертъ; для нихъ Оно прежде всего является какъ сила, распоряжающаяся судьбами колоніи, — ея высшій покровитель. Господь не столько предписываетъ гражданамъ воздавать себѣ культъ, сколько служить благу колоніи. По словамъ Винсропа, «Онъ показываетъ свое неудовольствіе тѣмъ, которые хотя и благочестивы, но дурно отзываются объ этой странѣ и вселяютъ уныніе въ народѣ Божіемъ».

Благочестіе есть общественная добродѣтель; она проявляется въ преданности, съ коей человѣкъ отдается дѣлу своей общины, которое Богъ сдѣлалъ своимъ дѣломъ. Понятно, при этомъ невозможно предоставить отдѣльному гражданину религіозной самостоятельности: онъ свободенъ въ вѣрованіяхъ, но не въ дѣйствіяхъ. Мистрисъ Гѣтчисенъ, которую судили за непочтеніе къ клиру, значительно ухудшила свою участь, сославшись на особое «озареніе свыше». «Это оболъщенье дьявола», отвѣчали ея судьи, увидѣвшіе здѣсь начало анархіи, которая могла бы разложить общину. Создавалась нетерпимость, образовывалась настоящая пуританская инквизиція, но ея вниманіе, въ противоположность съ католической, было направлено на дѣйствіе, а не на вѣру. Область грѣховнаго почти совпадаетъ съ областью соціально вреднаго. Синоды не признаютъ грѣха въ простомъ

фактъ отдачи въ ростъ, но видятъ его въ ростовщичествѣ; религія входитъ въ детальную оцѣнку контрактовъ, купли-продажи, поощряя то, что въ ея глазахъ служить благу колоніи, и налагая клеймо грѣха на противоположныя дѣйствія. Сравнительно съ этой казуистической детальностью страннымъ покажется равнодушіе колонистовъ къ догматикѣ. Даже относительно англійской церкви, отъ которой они отдѣлились, ихъ языкъ удивляетъ своей мягкостью. «Мы не приходимъ въ Новую Англію, говорилъ пасторъ Гичинсонъ, въ качествѣ схизматиковъ, отпавшихъ отъ англиканской церкви, хотя мы и не могли не отдѣлиться отъ ея заблужденій; мы идемъ осуществить на дѣлѣ положительную сторону реформы и распространить Евангеліе въ Америкѣ. Символы американскихъ церквей отличались чрезвычайной простотой и въ то же время широтой. Плимутскій символъ гласилъ: «мы торжественно признаемъ, что Господь Іегова, единый истинный Богъ, есть Богъ нашъ и нашихъ: мы общаемъ слѣдовать во всемъ правиламъ Св. Писанія, искренно сообразуясь съ его святыми увѣщаніями, въ духѣ взаимной любви и поддержки и въ ожиданіи отъ Господа Его благодатной помощи». Первый синодъ 1648 г. издалъ лишь «программу дисциплины, представляющую изъ себя правила морали и церковной организаціи; по ея словамъ лишь вопросъ этой организаціи отдѣлять американскую церковь отъ ея заморской метрополіи. Преслѣдованія были не религіозныя, а политическія; Рожера Вильямса судили лишь за то, что онъ отрицалъ право магистратовъ наказывать за несоблюденіе культа и тѣмъ подрывалъ основы пуританскаго общества. Такую же реакцію возбудили позднѣйшіе пришельцы изъ Англій, которые своимъ сепаратизмомъ и отсутствіемъ дисциплины нарушали общественный миръ. На первый взглядъ представляется загадочнымъ, почему нація, въ настоящее время столь терпимая, была нѣкогда одержима такимъ фанатизмомъ? Но въ этомъ преслѣдованіи больше было социальнаго самосохраненія, если угодно, эгоизма, чѣмъ фанатизма; ихъ возбуждала скорѣе консервативная, чѣмъ ортодоксальная ревность.

Это направленіе переходитъ въ XVIII вѣкъ. Новоприбывшіе изъ Англій предлагали учредить совѣтъ, который долженъ разсматривать религіозныя доктрины. Предложеніе вызвало энергичный отпоръ. «Развѣ, спрашивалъ Джонъ Вайсъ, не возвѣщаютъ

ежедневно больше религіозныхъ истинъ, чѣмъ вся Новая Англія можетъ осуществить въ теченіе долгаго времени. Лучшее для насъ будетъ остаться по старому: убѣждать всякаго человѣка и всякое общество употреблять разумно ихъ время, не почитать своего дѣла и стараться честно исполнять обязанности, которыя ввѣрилъ имъ Богъ, законы и учрежденія; мы можемъ надѣяться, что тогда пойдетъ все хорошо для насъ и для нашей святой религіи.— Не будемъ болѣе набожны, чѣмъ самъ Богъ». Онъ даже не желаетъ, чтобы религіознымъ вопросамъ и интересамъ посвящалось больше времени и силъ, чѣмъ это установлено Богомъ, который для этой цѣли опредѣлилъ седьмой день недѣли. Чрезмѣрное благочестіе—суевѣріе, въ точномъ смыслѣ слова латинское *superstitio*. Въ аргументаціи Вайса, на первомъ планѣ поставлены соотвѣтствіе съ англійскимъ духомъ, съ колониальнымъ бытомъ, даже съ природой страны—ея климатомъ, производительными силами. Это реальныя основы данной религіи, достаточно твердыя въ его глазахъ, чтобы не жертвовать ими въ пользу догматическаго исканія.

Постепенно рядомъ съ пуританскимъ міромъ, группировавшимся вокругъ Бостона, создались около Нью-Йорка и Филадельфіи пресвитеріанскія церкви. Первые синоды этихъ церквей точно такъ же мало заботились о догматахъ и вѣрованіяхъ; ихъ вниманіе было устремлено на практическіе вопросы. До 1727 г. отъ будущихъ служителей церкви требовалось лишь общее признаніе Вестминстерскаго исповѣданія вѣры, которое содержитъ сущность ученія. Является изъ Шотландіи Томсонъ и приноситъ въ эту среду свойственное его родинѣ стремленіе къ точному опредѣленію догматовъ: онъ предлагаетъ требовать съ будущихъ священниковъ подписки, что они признаютъ нѣкоторые пункты вѣроученія. Американскіе представители высказывались противъ предложенія, которое поведетъ къ теологическимъ спорамъ. Въ концѣ концовъ говорилось принять такъ называемый Act of Address: это была формула, признаніемъ которой предотвращалась схизма; но и въ ней проявляется малое вниманіе, отводимое догматамъ. Хотя синодъ не имѣетъ притязаній на какой-нибудь авторитетъ въ дѣлахъ вѣры и расположенъ принимать къ посвященію всѣхъ, относительно которыхъ есть основаніе думать, что Христосъ приметъ ихъ въ царство небесное—такъ начинался актъ. Act of adoration просуществовалъ до 1736 г.,

когда шотландско-ирландскіе эмигранты, вопреки старо-американскимъ традиціямъ, желавшіе большей опредѣленности вѣроченія, добились его отмѣны.

Эта противоположность между американской традиціей и строеніемъ новыхъ пришельцевъ даетъ себя чувствовать особенно въ первой половинѣ XVIII вѣка. Съ особой враждебностью шотландская партія встрѣтила появленіе на американской почвѣ методизма, который такъ равнодушно относился къ догматическимъ различіямъ и всю силу религіи видѣлъ въ нравственномъ обновленіи людей. Отчасти благодаря неосторожностямъ отдѣльныхъ методистовъ, благодаря случайному составу собора 1741 г. методисты были признаны на немъ исключенными изъ церкви. Противъ этого синода выступилъ нью-іоркскій синодъ, гдѣ преобладали исконные американскіе элементы; на немъ постановили, что «всякій, имѣющій необходимыя знанія и исповѣдующій правую вѣру, ведущій нравственную жизнь и старающійся осуществить въ своихъ усиліяхъ стремленіе къ святости, подчиняющійся дисциплинѣ, будетъ съ сердечной радостью принять нами». Въ концѣ концовъ общественное мнѣніе колоній рѣшительно высказалось противъ шотландской партіи, и ей пришлось вернуться къ большей терпимости; въ 1758 г. признанъ былъ «Планъ единства», еще болѣе либеральный, чѣмъ актъ 1729 г. Это была рѣшительная побѣда американскихъ традицій надъ европейскимъ узкосердечіемъ. Съ особой яркостью она появилась въ постановленіяхъ Синода 1788 г. «Синодъ единодушенъ въ мнѣніи, что истина имѣетъ цѣлью добродѣтели, и что пробный камень истины, есть то, поскольку она служитъ добродѣтели—какъ сказалъ Спаситель «по плодамъ узнаете ихъ». Есть нерушимая связь между вѣрой и практической жизнью, добродѣтелью и долгомъ; иначе какая была бы важность открывать и принимать истину... Синодъ признаетъ необходимымъ, чтобы всѣ служители религіи имѣли святую вѣру, но онъ полагаетъ, что есть истина и формы жизни, въ которыхъ могутъ различаться люди добрыхъ нравовъ и добрыхъ принциповъ, и обязанность христіанъ и общинъ въ этомъ отношеніи оказывать взаимную терпимость. Сами пресвитеріане невольно шли въ направленіи методизма, этого исповѣданія «морали безъ догмы».

Въ такой религіозно-психологической атмосферѣ, гдѣ всѣ заботы, все вниманіе сосредоточивалось на воспитаніи челове-

ской воли, а разуму предоставлялся значительный просторъ, взросло своеобразное «христіанское свободомысліе». Начали разсматривать догматическія различія не только, какъ маловажныя на практикѣ, но и имѣющія лишь относительное значеніе по существу. Изъ области практически-моральнаго догматизма открывалась дверь въ область теоретическаго индифферентизма, проникнутаго нѣкоторымъ скептицизмомъ: кто знаетъ, какая форма Богопознанія и Богопочитанія есть единственная истинная? Конгрегационалисты и универсалисты, пресвитеріане и баптисты проповѣдуютъ другъ у друга въ церквахъ, передъ аудиторіей, которая принадлежитъ къ другому исповѣданію. Слишкомъ увѣрены, что человѣкъ испытанной нравственности произнесетъ съ каедръ лишь хорошія слова; когда Бентли отказывается допустить универсалиста Муррея, онъ ссылается, не на его ересь, но на его личность—«это иностранецъ, за него нельзя ручаться». И это догматическое равнодушіе не ограничивалось какими-нибудь второстепенными пунктами, постепенно оно стало направляться на самыя основныя догмы. По отзыву одного современника, въ 1768 г. многіе пасторы Бостонской церкви «не придавали никакого значенія Божественности Христа», если не подвергали ее сомнѣнію. Унитаріи, не признававшіе этой божественности, распространялись съ тревожной для консервативныхъ умовъ быстротой. По отзыву Беккера, «въ 1823 г. всѣ образованные люди въ Массачузетѣ, всѣ администраторы и профессора въ Harvard college, принадлежали къ унитаріямъ; вся аристократія достатка толпилась въ унитаріатскихъ церквахъ; судьи тоже были унитаріями, и ихъ приговоры противорѣчили конституціи, установленной въ церкви». Самый переходъ не былъ рѣзокъ; священнослужитель, который раньше признавалъ себя кальвинистомъ, становился унитаріемъ: единственнымъ признакомъ перемѣны являлось то, что его проповѣди принимали еще менѣе догматическій, еще болѣе практическій характеръ.

Если догматизму удѣлялось такъ мало мѣста, то у самихъ пуританъ создалась все таки своеобразная теологія; главными представителями ея были Томасъ Гукеръ и Томасъ Шепардъ въ XVII в., Ионаанъ Эдвардъ въ XVIII. И здѣсь все положительно, все проникнуто практическими интересами: религиозно-метафизическое воззрѣніе принимаетъ формы, заимствованныя изъ окружающей жизни; Ионаанъ Эдвардъ полонъ недовѣрія,

если не презрѣнія, къ чистой философіи, даже чистой мысли. По поводу теоріи Локка онъ пишетъ: «здѣсь мы такъ далеки отъ вещей, которыя языкъ способенъ выразить, что безъ величайшихъ предосторожностей мы принуждены или быть непонятными, или попадать въ противорѣчія». Онъ сильно содѣйствовалъ возрожденію пуританскаго духа въ сѣверныхъ колоніяхъ, но это не было возрожденіе опредѣленнаго вѣроученія, это было пробужденіе воли, моральныхъ стимуловъ. Многіе недо-вѣрчиво относились къ участвовавшимъ проявленіямъ религіознаго энтузіазма въ пуританской средѣ: это трата времени, трата энергіи. Эдвардъ на этотъ практическій аргументъ отвѣчалъ другимъ, не менѣе практическимъ. Онъ возражаетъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ народъ не боится тратить время и деньги на общественныя развлеченія; теперь же больше выиграли времени, чѣмъ потеряли, — выиграли отъ того, что сократились развлеченія, посѣщеніе кабаковъ, пустое хожденье въ гости и пустая болтовня—экономія времени далеко превышающая то, что израсходовано на религіозныя собранія, на исключительныя проявленія религіознаго чувства. Впрочемъ, религіозная экзальтація сама по себѣ въ его глазахъ не существенна: это физическое проявленіе, необходимая дань природѣ, которую уплачиваетъ чловѣкъ за свое моральное перерожденіе. Онъ не чувствуетъ симпатіи, къ экзальтаціи, но мирится съ ней, какъ съ неизбѣжнымъ зломъ.

Неизбѣжность! это понятіе играетъ величайшую роль въ религіозной философіи Эдвардса и его американскихъ преемниковъ. Для Эдвардса воля свободна лишь въ томъ смыслѣ, что въ нашихъ дѣйствіяхъ можетъ господствовать извѣстный нравственный порядокъ. Метафизическая свобода, дѣйствіе, ничѣмъ не predetermined, всплывающее изъ мистическихъ глубинъ воли, не имѣетъ для него смысла. Свобода есть способность или возможность поступать по своей волѣ... Если говорятъ, что чловѣкъ рѣшается не въ силу выбора, предпочтенія, наклонности, но подъ вліяніемъ чисто случайнаго рѣшенія, вытекающаго изъ абсолютнаго безразличія, это не есть самая высокая концепція свободы.—Если въ душѣ есть способность опредѣлять дѣйствія иначе, чѣмъ выборомъ или произволомъ, какую цѣнность имѣетъ такая свобода? Истинное понятіе свободы согласно съ характеромъ необходимости, присущей дѣйствіямъ. Я не колеблюсь

сказать: не въ силахъ какому бы то ни было воображенію придумать свободу болѣе широкою. Въ его глазахъ «суверенитетъ воли», самоопредѣленіе, самонаправленіе—все это неопредѣленные и безсодержательныя слова, за которыми не скрывается никакихъ мыслей. Величайшіе американскіе моралисты XIX в. идутъ здѣсь по стопамъ пуританскаго теолога. И для нихъ реальная свобода не имѣетъ никакой надобности опираться на метафизическую. «Необходимость—говорить Эмерсонъ—сливается со свободой, свобода съ необходимостью. Жизнь тѣмъ болѣе свободна, чѣмъ болѣе она интензивна; она ассимилируетъ все вокругъ себя, употребляетъ въ дѣло все, создаетъ все: въ этомъ міровой законъ и въ этомъ же человѣческая свобода. Всякое твореніе создаетъ изъ себя и вокругъ себя свою сферу жизни, какъ шелковичный червь—свой коконъ, какъ улитка—свою раковину». Джэмсъ идетъ дальше: самое состояніе сомнѣнія, моментъ выбора волей между нѣсколькими рѣшеніями, представляется ему почти болѣзненнымъ состояніемъ слабости. Человѣкъ возвышается, когда воля дѣйствуетъ съ твердостью, почти безсознательной, когда стремленіе къ добру превращается въ непреодолимый инстинктъ. Божество въ этомъ смыслѣ менѣе всего свободно: его дѣйствіе опредѣляется всецѣло его благими цѣлями. Кантианскій ригоризмъ, выдающій истинную нравственность тамъ, гдѣ есть борьба и усиліе, противенъ настроенію Джэмса, для котораго человѣкъ, не имѣющій болѣе высокаго чувства, чѣмъ чувство долга, заслуживаетъ названія «побѣленнаго гроба»; человѣкъ только тогда имѣетъ потребность побуждать себя къ благу, когда его сердце враждебно благу. Какъ интересны въ этомъ отношеніи отзывы Джэмса объ Эмерсонѣ; высшее качество этого послѣдняго онъ видѣлъ въ совершенной самопроизвольности, почти безсознательности его нравственной природы.

Это—культъ энергіи безъ усилія. Эмерсонъ былъ его проповѣдникомъ и живымъ примѣромъ: самъ онъ въ значительной степени заимствовалъ его у своего учителя Чанинга. Чанингъ былъ натура мистическая и въ то же время глубоко реалистическая; для него влеченіе къ Божеству не отличалось отъ естественнаго моральнаго побужденія. «Богъ есть благо и, любя Его, мы любимъ совершенную нравственность; поэтому мы и должны Его любить. Если бы могли постигать Бога, какъ существо, не

имѣющее качество, которыя мы называемъ у людей моральными добродѣтелями, нашъ долгъ былъ бы — разрушить, вырвать самый корень благочестія. Божество есть нравственность, и единый культъ, приличествующій Божеству, есть также нравственность.

Это — настоящій суверенитетъ морали въ религіи и жизни, въ вѣрѣ и волѣ. Для Эмерсона вся природа является символомъ нравственности и ея наставницей. Но если впечатлѣніе отъ естественнаго и заповѣдь о сверхъестественномъ одинаково внушаютъ человѣку нравственное поведеніе, то самая нравственность не носитъ слишкомъ отвлеченнаго характера. Она тѣсно связана, напримѣръ, съ земнымъ благополучіемъ человѣка; работая надъ этимъ послѣднимъ, работая надъ созданіемъ матеріальнаго достатка, человѣкъ создаетъ условія для своей моральной независимости, «ибо сама природа принуждаетъ нищаго лгать». «Въ теченіе тысячи лѣтъ саксы были господствующей расой безъ всякой другой причины, — пишетъ Эмерсонъ, — чѣмъ денежная независимость. Не было правительства, дающаго «*rapem et sigsenses*», не было клановъ, патріархальной жизни на счетъ вождя, не было приданаго, не было клиентеллы: всякій человѣкъ оплачиваетъ свою долю». Но богатство, которому Эмерсонъ посвящаетъ такіе восторженные отзывы, не должно служить лишь для личныхъ, эгоистическихъ цѣлей; оно — эквивалентъ общественно-полезной траты энергіи: работая на себя, человѣкъ работаетъ для общаго блага. «Истинно богатъ тотъ, чье имущество принадлежитъ всѣмъ. Искусство сдѣлать доступнымъ всѣмъ то, что есть лучшаго въ искусствѣ и природѣ — вотъ проблема цивилизаціи». Практическая стяжательность оправдывается въ разумной щедрости.

Насъ не удивитъ послѣ этого, что у американскихъ марксистовъ наука объ общественномъ прогрессѣ подымается почти на степень религіозной дисциплины: она освящаетъ провиденціальныи путь человѣка и общества не менѣе, чѣмъ Св. Писаніе. Въ глазахъ Эмерсона хорошая книга политической экономіи стоитъ Библии. Это не совсѣмъ точно было бы характеризовано какъ утилитаризмъ: для Чанинга и Эмерсона субъективное благополучіе индивидуума не представляетъ высшаго критерія и даже не особенно интересуетъ ихъ — это заповѣдь солидарности, вѣра въ ея могущество и прирожденный характеръ. Самая стра-

данія въ извѣстной степени полезны, и мы должны научиться извлекать уроки изъ болѣзненныхъ ощущеній, испытываемыхъ нашей чувствительностью. Для Чанинга преимущество унитаризма заключается въ его отказѣ отъ догматическихъ опредѣленій, отказѣ отъ того, что вноситъ столько раздора въ жизнь чело-вѣческихъ обществъ. Когда онъ въ 1813 г. основывалъ журналъ «Ученикъ Христа», онъ такъ формулировалъ его программу: «редакторы не имѣютъ вполне согласнаго взгляда на личность и достоинство Христа. Они представляютъ тѣ стороны въ жизни Христа, которыя допускаютъ всѣ вообще христіане. Наше желаніе—лишь предохранить нашихъ братьевъ отъ систематическихъ и упорныхъ попытокъ навязать имъ вѣрованіе, имѣющее чело-вѣческое происхожденіе... Наша цѣль одна—предотвратить споры. Идея Троицы превосходитъ наши способности: она вызвала религиозныя преслѣдованія въ средніе вѣка... Великая истина, которая въ ранней церкви одна была достаточна, чтобы сдѣлать чело-вѣка ученикомъ, — это признаніе Иисуса Христомъ, Помазанникомъ Божиимъ, Свѣтомъ и Спасителемъ міра. Поэтому же, какъ ни странно на первый взглядъ, Чанингъ не оказываетъ своихъ симпатій католицизму: догматическая нетерпимость искупается его великой объединяющей и зиждущей соціальной силой, ея способностью вызывать благороднѣйшія чувства чело-вѣка, оплодотворять его творчество. «Добродѣтели одного Фенелона достаточно возвышены, чтобы защитить всю церковь, создавшую его. Пора воздать справедливость этому древнему обществу, которое заключаетъ больше душъ, чѣмъ всѣ прочія христіанскія общины, взятыя вмѣстѣ. Когда слышишь презрительный тонъ, съ которымъ часто говорятъ о католической церкви, кто подумаетъ, что Карлъ Великій, Альфредъ, Микель-Анджело, Рафаэль, Тассо, Боссюэтъ, Паскаль, Декартъ были католиками?» Особенно привлекаютъ его дѣятели французскаго католицизма, которые послѣ 1830 г. выступаютъ подъ знаменемъ свободы: онъ не видитъ глубокихъ противорѣчій между направленіемъ Ламеннэ, Монталамбера и вѣковыми традиціями католицизма. Неуспѣхъ миссіонеровъ англійскихъ сектъ его глубоко радуетъ. Они заставили бы эту страну сдѣлать шагъ назадъ на три вѣка!

Для Чанинга мораль резюмируется въ заповѣди солидарности, въ которой примиряются индивидуальный и соціальный инте-

ресь; ибо какъ ни важенъ этотъ послѣдній, Чанингъ признаетъ очевидной истиной: «въ обществѣ нѣтъ ничего болѣе великаго, чѣмъ самъ человѣкъ». Такъ создается теченіе, которое Баржи характеризуетъ словами, звучащими для европейскаго слуха, какъ явное противорѣчіе: индивидуальный социализмъ. Наиболѣе ярко оно опредѣлилось въ группѣ такъ называемыхъ трансценденталистовъ, образовавшейся въ 1830 г. подъ сильнымъ вліяніемъ Чанинга: близкіе къ унитаріямъ, они оказались нѣсколько болѣе благосклонны къ метафизическому созерцанію. «Они увѣрены, что Богъ открывается каждому человѣку въ отдѣльности, и потому уважаютъ личность. Выше всего ставятъ свободу, не свободу метафизическую, но свободу дѣйствія.. У нихъ внутренняя индивидуальная жизнь вдохновляетъ на дѣятельность въ окружающей средѣ: они чувствуютъ, что личность можетъ развиваться, лишь выйдя изъ себя; ихъ культъ своего «я» состоитъ лишь въ дѣйствіяхъ, направленныхъ къ благу другихъ. Они исповѣдуютъ, что любовь начинается съ самого человѣка, который любить, но они видятъ въ любви къ другому истинную форму любви къ себѣ. Эмерсонъ хочетъ, чтобы «внутреннее пробужденіе и перерожденіе» совершались путемъ «служенія семьѣ, близкимъ, собратьямъ вообще», чтобы всякое обѣщаніе реформъ не оставалось простымъ заявленіемъ, а дѣлалось бы жизнью. Личность безъ общества являлась бы силой безъ точки приложенія». И въ системѣ, и въ настроеніи трансценденталистовъ выступаютъ съ особенною яркостью эти два момента: личной культуры и личнаго самозабвенія, высокой оцѣнки индивидуальнаго развитія и обращенія его къ социальной цѣли. Какое иное рѣшеніе, впрочемъ, можетъ примирить права индивидуума и интересы общества.

Но трансценденталисты не только оставались теоретиками солидарности; они дали практической ея образчикъ въ знаменитой Брукъ-Фармской общинѣ. «Брукъ-Фармъ представляетъ изъ себя нѣчто единственное во всемирной исторіи. Это — опытъ коммунизма, который продѣлала отборная часть націи. Здѣсь часто бывалъ Эмерсонъ, здѣсь жили и работали Риплей, Броунсенъ, Гекеръ-отецъ, Альконъ и др.; самые просвѣщенные люди, цвѣтъ націи, исправляли здѣсь земледѣльческія работы: одни въ теченіе мѣсяцевъ, другіе — годовъ. Это было возможно лишь для внуковъ колонистовъ. Знаменитыя имена членовъ коллегіи сдѣ-

лали ее примѣромъ, воздѣйствіе котораго на сознание американскаго общества не поддается оцѣнкѣ. Въ Брукъ-Фармской общинѣ не было ничего сектантскаго, несмотря на глубоко-религіозное настроеніе, проникавшее ея членовъ. Въ 1841 году обитатели Брукъ-Фарма приняли социальную фурьеристскую доктрину: это нисколько не измѣнило ихъ отношенія къ христіанству.

Вотъ какъ характеризовалось это соединеніе въ органѣ общины «Dial»: «фурьеризмъ не есть душа; это лишь тѣло, чудесно устроенное тѣло, ради котораго можетъ быть благоразумно скинуть всякій остовъ, называющійся цивилизаціей. Но это лишь тѣло: міровая жизнь въ настоящее время есть христіанская жизнь. Въ теченіе 18 вѣковъ искусство, литература, философія, поэзія слѣдовали въ своемъ творествѣ христіанской идеѣ; все, что несомвѣстимо съ ней, не имѣетъ жизнеспособности. Фурье воздастъ христіанству должное, но это, быть можетъ, съ его стороны лишь внѣшній актъ. Пусть фурьеристы въ своихъ фалангахъ оставляютъ свободное мѣсто церквамъ, не вмѣшиваются въ ихъ организаціи и не поддерживаютъ ихъ денежно; пусть церкви войдутъ въ ихъ систему, не составляя ея части. Конечно, идея фаланги не могла быть примѣнена безъ измѣненій: индивидуальная свобода уважалась, какъ нѣчто священное. Рассматриваемое съ экономической точки зрѣнія это былъ не столько коммунистическій поселокъ, сколько акціонерное общество, соединенное съ производительной и потребительной ассоціаціей. Начало равенства выражалось лишь въ равенствѣ платы за физическій и духовный трудъ, ибо говорила конституція колоніи: «чѣмъ болѣе работа становится чисто физической, тѣмъ больше она требуетъ самопожертвованія отъ работника: ему жаль времени, которое онъ могъ бы употребить на собственное образованіе—тѣмъ болѣе жаль, чѣмъ болѣе онъ лишенъ этого образованія; а умственная же работа вознаграждаетъ человѣка уже связаннымъ съ ней удовольствіемъ.—Режимъ основывался не на принудительной организаціи, а на извѣстномъ установленномъ обычаѣ: понятно, онъ былъ возможенъ лишь при наличности энтузіазма къ новой жизни, взаимной симпатіи между членами, желающими ее вести. Каждый приносилъ свой трудъ общинѣ, но община должна доставлять каждому наивысшее возможное участіе въ духовныхъ благахъ. «Никто не долженъ ограничи-

ваться,—гласить уставъ колоніи,—физическимъ трудомъ: часы работы будутъ ограничены общимъ закономъ и, сверхъ того, уменьшены для каждаго индивидуума. Орудія умственнаго прогресса, формы соціального общенія будутъ предоставлены въ общее распоряженіе. Время, которое сохраняется, благодаря совмѣстной работѣ, не будетъ употребляться на дальнѣйшее добываніе денегъ, но на преслѣдованіе духовныхъ цѣлей. Общество хочетъ быть богато не деньгами, но тѣмъ, что деньги должны представлять: богато досугомъ, возможностью жить полной жизнью, удовлетворяя всѣ потребности духа. Оно надѣется въ послѣдствіи доставлять своимъ членамъ не только все необходимое, но и всѣ удобства, которыя служатъ физическому и духовному здоровью: книги, приборы, коллекціи, произведенія искусства: эти предметы составляютъ общую собственность всѣхъ. Въ концѣ-концовъ оно достигнетъ результатовъ, которые преслѣдуетъ эгоизмъ, но оно одухотворитъ и придастъ гуманный оттѣнокъ». Словомъ, Брукъ-Фармъ являлся какъ бы школой солидарности, не парализующей индивидуалистическихъ инстинктовъ, но направляющей ихъ.

Вопросъ объ отношеніи общества и индивидуума вообще не получилъ въ мысли американскихъ моралистовъ и социологовъ той рѣзкой окраски, не былъ проникнутъ тѣмъ трагизмомъ непримиримости, который часто поражаетъ насъ въ его европейской постановкѣ. Можно сказать, что въ Америкѣ неизмѣнно сохранялась вѣра въ своего рода «предустановленную гармонию» потребностей цѣлаго и частей, его составляющихъ. Провидѣніе соединило индивидуальное и соціальное совершенствованіе неразрывною связью; пути развитія того и другого никогда не перестаютъ быть параллельными—это своего рода соціальная мистика. Трудно найти гдѣ-нибудь болѣе чистую форму и яркое выраженіе ея, чѣмъ у Джемса. Это былъ чисто американскій геній, хотя и претворившій работу европейской мысли—англійскую теологію и нѣмецкую метафизику. Но основа его собственной мысли совершенно американская: стремленіе къ благу идетъ впереди стремленія къ истинѣ, воспитаніе воли — впереди подготовки ума. Цѣль всего есть дѣйствіе: оно должно происходить естественно, вытекать изъ самой природы человѣка и направляться къ общему благу. Жизнь по его взгляду состоитъ въ поглощеніи субъекта объектомъ. «Истинное знаніе не есть

это нищенское знаніе, это знаніе изъ вторыхъ рукъ, осмѣиваемое народнымъ инстинктомъ... Когда я *знаю* лошадь, я не забочусь, не знаю какихъ бы то ни было отношеній между объектомъ и субъектомъ, между лошадью и мной; въ этомъ педантическомъ «отношеніи» для меня остается лишь лошадь, познанный предметъ; я, познающій субъектъ, поглощенъ всемогущей реальностью объекта. Отдѣлите субъектъ и объектъ; вы, можете быть, будете имѣть за себя логику, но у васъ не останется жизни». Мысль, что можно дѣйствовать противъ своей природы, — философски нелѣпа; мысль, что должно такъ дѣйствовать, — нравственно чудовишна. Воспитатели слишкомъ легко забываютъ объ этомъ: «я не представляю ничего болѣе пагубнаго для ребенка, чѣмъ отрывать отъ его естественныхъ радостей то, что въ нихъ есть священнаго. Когда заглушаютъ его естественные инстинкты, у него развивается лихорадочная возбужденность, истощающая запасъ жизненной силы, если природа не дастъ этому возбужденію какого-нибудь тайнаго выхода». Между тѣмъ всякое дѣйствіе начинается въ природѣ, кончается, но не приноситъ результата, въ обществѣ: прогрессъ и состоитъ въ развитіи соціальной стороны человѣка, въ замѣнѣ сознаніемъ расы индивидуальнаго сознанія. Общество искупаетъ, такъ сказать, индивидуумъ отъ того, что въ немъ есть эгоистическаго, ограниченнаго. «Отреченіе отъ себя есть урокъ, которому учить прошлое. Медленно мы его усвоили, но въ настоящее время милліоны людей видятъ то, что вѣкъ тому назадъ видѣла кучка. Цивилизація не имѣетъ другого свѣше даннаго ей назначенія, какъ социализировать постепенно человѣческое сознаніе, показывая гшету всякихъ индивидуальныхъ притязаній, тайные пороки нашихъ добродѣтелей, скрытый эгоизмъ самой суровой набожности, необузданное властолюбіе, превращающее самую доброту въ тираннію. Въ самомъ дѣлѣ, наше историческое прошлое не имѣетъ болѣе высокой цѣли отъ Провидѣнія, какъ обнаружить зло, скрытое въ личной жизни, и постепенно приготовить прочное основаніе для человѣческаго общества». Если солидарность есть заповѣдь Провидѣнія, то отказъ отъ нея, вѣра въ абсолютную обособленность своей личности, эгоизмъ — вотъ истинный первородный грѣхъ — *πρωτόν φεῦδος* — грѣхъ человеческой природы. Союзъ естественнаго и нравственнаго есть основная мысль Джемса. Индивидуализмъ въ преувеличенной формѣ про-

тивоестественъ и въ то же время противорѣчитъ Божественной волѣ; человѣкъ входитъ въ общеніе съ Богомъ лишь посредствомъ природы и общества. «Моя личность удаляетъ меня отъ Бога; я чувствую, что Онъ осуждаетъ всякое особое отношеніе ко мнѣ — ибо поскольку я личень, я врагъ и соперникъ человѣчества въ его цѣломъ. Но было бы богохульствомъ утверждать, что Онъ недоволенъ моей невинной природой, соединяющей меня неразрывной связью со всякимъ человѣкомъ, рожденнымъ отъ женщины». Есть нѣчто абсурдное и въ то же время глубоко анти-религіозное въ притязаніи каждаго отдѣльнаго человѣка находиться въ особыхъ отношеніяхъ съ Богомъ. Богъ есть символъ самоотреченія, «служитель человѣчества»; въ представленіи Джемса культъ Ему связанъ не съ торжествомъ религіозныхъ празднествъ, а съ будничной жизнью человѣчества. «Богъ, Котораго жаждетъ мое сердце, Котораго ищетъ моя плоть и мой духъ, — это не Богъ воскреснаго дня, но Богъ всѣхъ дней недѣли, Богъ труда, не отвергающій нашей пыли, нашего пота, Богъ, Который ищетъ не возбудить наше благочестіе, но терпѣнъ и работой облагородитъ наше физическое и моральное существованіе». Это — религія американской демократіи, ея христіанство, которое почти не нуждается въ христіанствѣ мистическомъ. Самая демократическая республика въ глазахъ Джемса есть какъ бы предопредѣленная форма, въ которой должно осуществиться его христіанство. Соединенные Штаты кажутся ему обѣтованной землей гуманизма. «Если республика есть необходимо конечная форма государства, которой Провидѣніе пользуется, чтобы просвѣтить и образовать людей, это потому что послѣ республики нельзя осуществить никакой правовой организаціи, болѣе возвышенной, никакой формы обязательной и регулированной солидарности, дающей больше простора; и она можетъ уступить мѣсто лишь обществу, основанному на добровольномъ согласіи, т.-е. свободному и духовному братству всѣхъ людей—послѣдней цѣли развитія человѣческаго рода».

Насколько срослись эти религіозно-философскія традиціи съ почвой Америки, лучше всего указываютъ глубокія измѣненія, переживаемыя вѣрованіями Стараго свѣта, разъ они перенесены въ Новый. Казалось бы, нѣтъ ничего болѣе единаго по духу и

по формѣ, чѣмъ католицизмъ, предохраняемый своей могущественной организаціей отъ всякихъ измѣненій и колебаній. И однако мы видимъ въ Америкѣ ростъ католицизма, весьма отличнаго отъ извѣстныхъ намъ формъ его въ Западной Европѣ.

По удачному выраженію Баржи, американскій католицизмъ, такъ называемый американизмъ, характеризуется «введеніемъ соціологическаго духа въ католицизмъ». Родоначальникъ католической философіи въ Америкѣ Броунсенъ перешелъ къ ней отъ соціологии: его вѣра въ церковь вытекла изъ вѣры въ социальный прогрессъ. Увлеченный земледѣльческими колоніями, которыя основалъ въ Америкѣ Овенъ, онъ опубликовалъ въ журналѣ «Защитникъ Евангелія» Credo новаго исповѣданія: здѣсь все было основано на чистой морали. «Я вѣрю, что всякій членъ человѣческой семьи долженъ быть честенъ. Я вѣрю, что всякій долженъ быть благожелателенъ къ другимъ, употреблять всѣ усилія, чтобы доставить себѣ и другимъ всѣ необходимыя вещи для жизни; долженъ культивировать свои духовныя способности, чтобы доставить себѣ новые источники радости и помочь своимъ собратьямъ усовершенствовать человѣческую природу и увеличить человѣческое счастье. Я вѣрю, что если всѣ люди служатъ Богу по этимъ принципамъ, они Ему служатъ, какъ только могутъ». Сначала для Броунсена демократія есть единственная и естественная атмосфера прогресса; постепенно разочарованіе въ непогрѣшимости народнаго вотума, а также теоретическое изученіе различныхъ государственныхъ формъ привели его къ болѣе высокой оцѣнкѣ другой общественной силы—порядка: онъ сдѣлался сенъ-симонистомъ. Теперь для него «нѣтъ свободы безъ порядка, нѣтъ порядка безъ авторитета». Отъ признанія авторитета въ политикѣ былъ не столь большій шагъ до признанія его въ религіи — и какая религіозная форма полнѣе воплощала начало авторитета, чѣмъ римскій католицизмъ? Но въ католицизмѣ Броунсена авторитетъ сдѣлался лишь точкой отправления; цѣлью остается прогрессъ и свобода; лишь начало, высшее человѣка, можетъ поднять человѣка надъ собой. «Отъ человѣка» можетъ исходить лишь человѣческое. Съ Пьеромъ Лери, «величайшимъ французскимъ философомъ послѣ Мальбранша», онъ признаетъ, что всякій ростъ—усвоеніе внѣшнихъ субстанцій: человѣкъ можетъ идти впередъ, лишь усваивая нѣчто, что лежитъ внѣ его. Идея прогресса, заимствован-

ная у унитаріевъ, приводитъ къ идеѣ Божественнаго воздѣйствія, вмѣшательства: «люди Провидѣнія—это тѣ, въ которыхъ Божество изливаетъ свою особую благодать, созидающую чело-вѣческой прогрессъ. Глубочайшую общественную заслугу католицизма Броунсенъ видѣлъ въ побѣдѣ его надъ исключительностью индивидуума. Реформація явилась проявленіемъ этого необузданнаго индивидуализма, отъ нея пошло болѣзненное преобладаніе субъективнаго элемента въ философіи, преувеличенныя оцѣнки личнаго Я у Канта, Фихте и Гегеля и неизбѣжно вытекающей отсюда скептицизмъ. Отрицаніе всякаго внѣшняго откровенія привело къ сомнѣнію въ реальности внѣшняго міра, критерій истины сталъ сводиться къ индивидуальному сужденію: міръ растворился въ воображеніи, социальныя узы распались. Побѣда реальности надъ фикціей, объективнаго надъ субъективнымъ, социальнаго факта надъ индивидуальными иллюзіями — таковъ католицизмъ Броунсена».

Ученикъ Броунсена Гекеръ еще болѣе проникнуть этимъ социальнымъ духомъ. Онъ началъ съ христіанской демократіи. «Заключенія Броунсена — говорилъ онъ позднѣе, — представляли Христа, какъ величайшаго учителя демократіи, Евангеліе — какъ истинную демократическую программу. Мы хотѣли видѣть въ христіанствѣ лишь социальное учрежденіе, мы оставляли религіозную сторону, какъ величину второстепенную». Унитаризмъ своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ динамикѣ, удареніемъ, которое онъ дѣлалъ на социальной сторонѣ религій, направлялъ его къ католической церкви; протестантизмъ ничего въ этомъ смыслѣ не давалъ. Ортодоксальный протестантизмъ, единственная форма религіи, которую онъ зналъ раньше, — пишетъ его біографъ, — ничѣмъ не удовлетворялъ потребностей и нуждъ общества, какъ ихъ чувствовалъ Гекеръ. Христось, возвѣщаемый протестантами, не приносилъ никакого элемента, соединяющаго людей; религія противообщественная, разлагающая дѣйствіемъ своихъ противорѣчивыхъ словъ, не можетъ способствовать рѣшенію социальныхъ проблемъ». Гекеръ чувствовалъ въ себѣ извѣстную склонность къ иллюминизму, къ религіозному экстазу, но чувствовалъ также скользкій путь религіознаго обособленія; лишь общеніе съ церковной организаціей дало ему въ этомъ смыслѣ твердую почву. Послѣ своего обращенія къ католицизму въ 1844 г. онъ писалъ: «я началъ дѣйствовать: моя

связь съ католической церковью есть мое первое истинное и настоящее дѣйствіе, за которымъ послѣдуетъ много другихъ. До сихъ поръ я не видалъ и не чувствовалъ почвы, на которой можно было бы дѣйствовать послѣдовательно и съ чувствомъ безопасности, я теперь ее знаю и на этомъ основаніи построю свою жизнь». Лишь общеніе съ церковью превращаетъ индивидуальную работу въ служеніе вѣчному, въ совершеніе Воли Господней, лишь оно давало чувствовать Гекеру, что во всемъ, что онъ дѣлалъ, онъ создавалъ царство Божіе». Отсюда его любовь къ Томъ Аквинскому, который приспособилъ начала откровенной религіи къ потребностямъ новаго общества, отсюда его культъ Св. Іосифа, покровителя трудящихся, который освятилъ трудъ, введя въ мастерскую Спасителя. «Нашъ вѣкъ не есть вѣкъ мучениковъ, пустынножителей, монаховъ. Не они, конечно, явятся господствующими типами христіанскаго совершенства. Наши современники живутъ среди шума рынковъ, въ своихъ конторахъ, мастерскихъ, у своихъ домашнихъ очаговъ, среди разнообразныхъ положеній, которыя создаетъ человѣческое общество: сюда и нужно вводить религію, нужно освятить обыденную обстановку нашей жизни и работы. Отсюда же отношеніе, полное энтузіазма, къ Льву XIII, направившему курсъ церкви въ сторону нуждъ и потребностей рабочихъ массъ. Самъ Гекеръ представлялъ рѣдкое въ исторіи сочетаніе духовной святости съ чрезвычайной практической активностью. Никто, быть можетъ, въ такой мѣрѣ не воплощалъ религіозныхъ потенцій американской націи.

Другой особенностію американскаго католицизма, столь необычной въ вѣкъ исчезновенія національныхъ церквей и безраздѣльнаго торжества ультрамонтанства, является тѣсная связь съ почвой и духовной атмосферой. Самое глубокое почтеніе къ Риму не исключаетъ неразрывной связи съ родной страной. Однажды молодой американскій священникъ, возвращавшійся изъ Рима, выражалъ свое желаніе скорѣе вернуться туда, такъ какъ въ Америкѣ ему недостаетъ времени молиться. Гекеръ пришелъ въ негодованіе. «Не будьте ребенкомъ, взгляните вокругъ себя, посмотрите на все добро, которое вы можете сдѣлать: не лучше ли возвратить Господу здѣсь, на вашей родинѣ все, что онъ сдѣлалъ для васъ?» Кардиналъ Гибсонъ въ 1881 г. не безъ гордости противопоставлялъ тягостныя условія, въ ко-

торыхъ живеѣтъ западно-европейскій католицизмъ, благословенной почвѣ американской демократіи. «Церковь,—говорилъ онъ,—часто боролась за существованіе всюду, гдѣ деспотизмъ раскинулъ свою тѣнь, подобно растенію, у котораго отнимаются благословенные лучи солнца; но въ чистой атмосферѣ свободы она процвѣтаетъ, какъ роза». Кардиналь благодарилъ папу за оказанную ему милость не только отъ лица американскихъ католиковъ, но отъ лица всѣхъ гражданъ республики, — которые, не раздѣляя нашей вѣры, показали, что они не равнодушны къ чести, оказанной нашему общему отечеству, а напротивъ глубоко цѣнятъ ее». Впрочемъ, католицизмъ Америки не ограничиваетъ своихъ особыхъ надеждъ и симпатій Америкой: его можно назвать англо-саксонскимъ. Онъ вѣритъ въ провиденціальное могущество англо-саксонской расы, онъ, можно сказать, проникнутъ ея гордостью. Пускай до сихъ поръ католицизмъ преуспѣвалъ преимущественно среди народовъ латинской расы: эти народы исполняли свою миссію въ исторіи церкви, завершившуюся Ватиканскимъ соборомъ: отнынѣ—новое поприще англо-саксамъ. Такова теорія Гекера: по его взгляду Ватиканскій соборъ незыблимо утверждалъ начало авторитета, которое могло быть выработано лишь организаторскимъ латинскимъ геніемъ: теперь открывается эра свободы, эпоха личнаго энтузіазма, которому нѣтъ больше опасности потеряться въ мечтательности, эпоха независимости и самостоятельности—вѣкъ англо-саксанской расы. Это напоминаетъ идею Стэда, что папство въ его вѣковой миссіи должно перемѣститься въ центръ англо-саксонскаго міра, которому предстоитъ отнынѣ первенствующая роль. Лондонъ долженъ получить наслѣдіе Рима. Въ Америкѣ не питали такихъ честолюбивыхъ замысловъ. Римъ оставался идеальнымъ центромъ, который нисколько не парализовалъ жизненности національной церкви — церкви прогресса и свободы, какъ ее блистательно изобразилъ изумленному католическому міру старой Европы архіепископъ Айреландъ.

Этотъ американскій католицизмъ столь же мало думаетъ о догмѣ, какъ и другія исповѣданія въ Америкѣ. Онъ привѣтствовалъ догматъ непогрѣшимости именно потому, что послѣдній предоставлялъ ему свободу въ другихъ отношеніяхъ. «Рѣшеніе Ватиканскаго собора — говорилъ Гекеръ,—даетъ намъ полную возможность обратить наше вниманіе на другое и воспитывать въ

себѣ другія добродѣтели. Это раздѣленіе труда, при которомъ американскій католицизмъ освобождается отъ того, къ чему онъ не чувствуетъ себя ни способнымъ, ни призваннымъ».

Во всей религіозной эволюціи Америки на протяженіи XIX вѣка мы видимъ эти два стремленія: по возможности умалчивать о догматахъ и подчинять ихъ моральнымъ точкамъ зрѣнія. «Теологическія доктрины,—писалъ выдающійся представитель современнаго унитаризма, должны быть испытаны пробнымъ камнемъ морали. Тѣ изъ нихъ, которыя противорѣчатъ лучшимъ сторонамъ современнаго моральнаго идеала, должны быть отвергнуты». Такимъ образомъ добродѣтельная жизнь становится лучшимъ и единственнымъ критеріемъ истинной вѣры. Въ этомъ отношеніи весьма характеренъ споръ, возникшій среди пресвитеріанскихъ церквей. Значительная часть ихъ высказывалась за пересмотръ Вестминстерскаго исповѣданія, въ которомъ есть много пунктовъ, противорѣчащихъ современному сознанию; выставлялся планъ замѣны его новымъ исповѣданіемъ, весьма краткимъ, которое по возможности не заключало бы совсѣмъ теологіи, но одну мораль—практическое Credo (Credo working). Другая часть церквей высказалась противъ пересмотра: такой пересмотръ, по ихъ мнѣнію самъ по себѣ предполагаетъ слишкомъ большое вниманіе, удѣляемое догмѣ. Насколько такое отношеніе къ догмѣ характерно для Америки и отличаетъ ее даже отъ Англіи, можно было видѣть на общемъ конгрессѣ англійскихъ и американскихъ конгрегационалистовъ 1899 г., гдѣ д-ръ Броунъ, представитель англійскихъ конгрегационалистовъ, высказывался, что моральный элементъ не самый глубокій въ Евангеліи: онъ вытекаетъ изъ другого. «Въ Новомъ Свѣтѣ, напримѣръ, по крайней мѣрѣ, двѣ трети, пасторовъ вѣрятъ въ то, что они называютъ моральнымъ истолкованіемъ жертвы Христа; даже тѣ, кто слѣдуетъ здѣсь буквальному смыслу, чувствуютъ, что важность лежитъ именно въ моральномъ смыслѣ».

Поэтому насъ не должно вводить въ заблужденіе обычное мнѣніе, совершенно вѣрное въ извѣстномъ смыслѣ, о преобладающей роли, которую играетъ въ американской жизни религія. Нигдѣ религія не впитываетъ въ себя столько элементовъ окружающей ее свѣтской атмосферы. Это—не признакъ упадка, не результатъ ряда злоупотребленій, какъ подобное неоднократно на-

блюдалось въ исторіи католицизма; это — ея сущность. Религія въ Америкѣ есть социальная цѣнность *par excellence*: она должна служить общественному благу. Въроятно, многіе найдутъ эту концепцію грубо-утилитарной: изъ религіи вынута какъ бы ея сущность, остается лишь внѣшность, хотя бы и привлекательная. Очевидно, ни одна сторона не можетъ доказать другой правильности своего отношенія къ религіи: надо только оговориться, что Джемсъ, Эмерсонъ, Чанингъ, выдающіеся представители американскаго католицизма и американскаго протестантизма одинаково склонны подчинять религію суверенитету морали, достаточно широкой, достаточно дающей просторъ человѣческому сердцу и человѣческой волѣ, а не своекорыстнымъ предразсудкамъ, выдаваемымъ за мораль. Быть можетъ, терпимость американцевъ есть прежде всего слѣдствіе ихъ практическаго духа, но эта терпимость сама является великой общественно-воспитательной силой.

Итакъ, церкви въ Америкѣ должны имѣть въ виду реальныя страданія человѣчества, реальныя запросы момента. «Нелюбовь проповѣдниковъ касаться вопросовъ дня, — пишетъ одинъ изъ унитаріанскихъ пасторовъ, — кажется трусостью, какъ будто они готовы биться противъ враговъ, которые давно умерли, или противъ тѣхъ, до которыхъ не доходитъ ихъ голосъ... Люди видятъ лицомъ къ лицу бѣдствія, пороки, преступленія; все окружающее ихъ страшно реально, они должны имѣть дѣло съ грубыми работами, которыя на нихъ налагаетъ жизнь: они хотятъ, чтобы имъ говорили о религіи, которая относилась бы къ ихъ упорному труду, которая была бы живой, реальной, вдохновляющей ихъ. Человѣкъ, который погрузился въ дѣйствительную жизнь, видѣлъ въ ней адъ, онъ видѣлъ также нѣсколько небесныхъ лучей; онъ хочетъ, чтобы въ немъ укрѣпляли и утверждали истинность этихъ видѣній; когда ему въ церкви изображаютъ мнимые ужасы будущей жизни или очаровываютъ прелестями рая, пришедшагося бы по вкусу дѣтямъ, рая, созданнаго изъ цвѣтовъ, музыки и усыпляющей праздности, — онъ видитъ здѣсь сентиментальность, и онъ правъ». Церковная кафедра въ Америкѣ есть трибуна, съ которой взываютъ къ общественной энергіи и самодѣятельности; церковь есть школа, обучающая искусству жить; служители ея — наставники въ этомъ искусствѣ. Нужно лишь, чтобы эта цѣль достигалась; не такъ суще-

ственно, на какомъ метафизическомъ фундаментѣ обосновываетъ свое обученіе наставникъ. «Американскій пасторъ» говоритъ по поводу упрека, обращеннаго Гексли и Эліотомъ къ христіанству, — будто оно поощряетъ эгоизмъ, что эти писатели не поняли Иисуса. Въ VI главѣ Матвѣя Спаситель прямо общается Божественную награду за тайныя молитвы и милостыню; Онъ предлагаетъ нетлѣнное сокровище за бренное богатство. Нечего изыскивать объясненія этихъ словъ: они буквально истинны; Иисусъ не пришелъ лишить людей ихъ чловѣческой природы, но направить ее по истинному пути. Онъ зналъ, что если мы не безразсудны, мы совершаемъ дѣйствія въ виду извѣстной цѣли: мы молимся не ради самой молитвы, а ради ея дѣйствія на насъ. Почему я отдавалъ свое время, свое здоровье, свой трудъ дѣлу? Не изъ удовольствія давать ихъ: я ожидалъ взаимнъ этого содѣйствія моихъ прихожанъ благосостоянію и просвѣщенію моего прихода. Мы работаемъ всѣ для чего-нибудь—это законъ нашей природы; Иисусъ не хотѣлъ его измѣнить, Онъ хотѣлъ лишь дать ему мудрое направленіе. Гексли и Эліотъ не поняли практическаго и разумнаго смысла ученія Иисуса». При такомъ пониманіи не сливаются ли задачи церковной и школьной каѳедры, не соприкасается ли пасторъ съ публицистомъ? «Церковная каѳедра,—пишетъ религіозный журналъ,—можетъ быть съ успѣхомъ занимаема свѣтскими людьми. Вопросъ правильнаго муниципальнаго устройства принадлежитъ компетенціи того, кто ему посвятилъ годы изученія и изслѣдованія. Если заразительная болѣзнь угрожаетъ общинѣ, кто можетъ лучше, чѣмъ спеціалистъ-медикъ, оказать ей услугу? Все болѣе и болѣе необходимы спеціалисты. Итакъ, прошло то время, когда единственнымъ назначеніемъ церковной каѳедры считалось изложеніе и истолкованіе съ нея Св. Писанія. Современная американская приходская церковь легко можетъ быть принята за народный университетъ.

Намъ остается сдѣлать лишь одинъ шагъ, чтобы перейти изъ области, признаваемой за религіозную, въ область чистой морали.

«Общества моральной культуры» даютъ какъ бы идеальный типъ церкви безъ догматовъ и въ то же время идеальный предѣлъ эволюціи американскаго христіанства. Первое подобное общество возникло въ 1876 г. по инициативѣ Ф. Адлера: оно

быстро распространилось по Америкѣ. Въ Европу этотъ типъ былъ перенесенъ по инициативѣ американскаго моралиста Стантона Койта лишь въ 1891 году — въ Лондонъ. Теперь же находимъ подобныя общества въ Берлинѣ, Вѣнѣ, Швейцаріи, но нигдѣ не проявляютъ они такой жизненности, какъ въ Америкѣ.

Общества моральной культуры исходятъ изъ того положенія, что всѣ вѣрованія неизбежно раздѣляютъ людей, кромѣ единого — вѣры въ силу добра, и это единое, объединяющее начало, является единственнымъ credo общества. Они не принимаютъ и не отвергаютъ никакихъ религій, не исключаютъ изъ своей среды никакихъ послѣдователей, лишь бы они вѣрили въ силу добра. Но вся цѣнность этой вѣры заключается въ ея активности, въ осуществленіи этого символа. Общеніе людей, одинаково настроенныхъ, усиливаетъ это влеченіе къ добру: образуется нѣчто, что можно опредѣлить, какъ моральное зараженіе.

И вотъ задачей обществъ моральной культуры является — поставить своихъ членовъ достаточно тѣсно другъ къ другу въ такую атмосферу, въ которой альтруистическія ихъ влеченія будутъ взаимно нарастать. «Общества стремятся приурочить къ моральной идеѣ весь энтузіазмъ, который обычно внушаютъ религіозныя идеи. Оно хочетъ быть не ассоціаціей, но общиной: оно поддерживаетъ среди своихъ сочленовъ ту общность чувствъ и влеченій, которую устанавливаютъ церкви; оно стремится заинтересовать *всею* человѣка и вліять на всю жизнь». Но дѣятельный альтруизмъ можетъ внушаться лишь дѣятельнымъ альтруизмомъ: выше проповѣди стоитъ примѣръ. Можно было опасаться, что подобный культъ «дѣятельности» при темпераментѣ англо-саксонской расы приведетъ къ тому, что всякая трата энергіи будетъ разсматриваться, какъ благо въ себѣ, что создастся своеобразная форма спорта: начнутъ цѣнить не цѣль, а усиліе, употребленное для нея. Опасность несомнѣнна, но она отчасти избѣгается тѣмъ, что всякая дѣятельность разсматривается, какъ нѣчто, долженствующее повысить нравственную цѣнность индивидуума. Эти моральные результаты оцѣниваются выше, чѣмъ матеріальныя: проблема человѣческаго совершенствованія ставится во всей ея серьезности.

Примѣненія весьма разнообразны. «Всякая инициатива принимается съ радостью; хотя общество воздерживается отъ утили-

тарнаго преподаванія, оно организовало по просьбѣ нѣкоторыхъ членовъ курсъ веденія книгъ, — руководясь правиломъ поощрять всякую полезную энергію. Въ Нью-Йоркскомъ обществѣ клубы молодыхъ людей создаютъ новыя філіаціи, развѣтвляются по спеціальнымъ задачамъ и вкусамъ ихъ членовъ; приходятъ на помощь бѣднымъ классамъ. «Женское собраніе» раздѣляется на пять группъ: первая доставляетъ бѣднымъ одежду и лѣкарства, вторая должна обезпечить средства другихъ группъ, третья занимается воспитаніемъ дѣтей съ физическими недостатками; четвертая называется «обществомъ матерей для изученія ребенка»; пятая занимается образованіемъ и развлеченіемъ рабочихъ. Сверхъ того, «женское собраніе» организовало систему ухода на дому и создало большую ассоціацію дѣтей. Дѣятельность увеличивается сама собой, и различныя стороны ея сливаются или отдѣляются другъ отъ друга. Это — индивидуальная, частная жизнь, вся жизнь отдѣльнаго человѣка, облагородить которую ставить себѣ задачей общество. Но самымъ основнымъ приложеніемъ дѣятельности обществъ моральной культуры является подготовка подрастающихъ поколѣній, сообщеніе имъ культа жизни и чувства прогресса. Во все, даже въ профессиональное обученіе, вносится общая культура — созданіе человѣка дѣятельнаго, добраго, счастливаго. Долгъ солидарности внушается не какъ отвлеченное предписаніе; ребенокъ выносите его изъ окружающей школьной атмосферы: онъ научается любить жизнь и въ то же время работать для ея улучшенія. Сильная сторона этихъ школъ и лежитъ въ счастливомъ соединеніи реализма, который прежде всего требуетъ изученія дѣйствительности, съ болѣе глубокимъ, пламеннымъ идеализмомъ.

Здѣсь опять точка соприкосновенія между этими обществами и существующими религиозными организаціями: они являются такими же разсадниками нравственно-практической дѣятельности, какъ приходскія церкви въ Америкѣ, вокругъ которыхъ группируются всевозможныя общепользныя и благотворительныя учрежденія: клубы для взрослыхъ и дѣтей, дѣтскіе сады, бюро для пріисканія работы, даже кредитныя кассы, даже гимнастическія залы и купальни. Достоинства пастора послѣ его моральныхъ качествъ оцѣниваются по его административнымъ способностямъ. Но всѣ эти учрежденія проникнуты одной чертой: они не только должны облегчать въ матеріальномъ смыслѣ жизнь

прихожанъ, они должны воспитывать въ нихъ альтруизмъ и взаимопомощь. Станлей Рутъ, производившій, по порученію одной нью-іоркской газеты, анкету о состояніи американской церкви, заключаетъ ее такими словами: «взаимность есть первое и послѣднее слово христіанства»... Филиппъ Бруксъ говоритъ, что взаимность иногда называється социализмомъ, иногда коммунизмомъ. Если это такъ, то нельзя быть христіаниномъ, не будучи социалистомъ. Но этотъ социализмъ не предполагаетъ принятія доктринъ той или другой партіи, которая носитъ его имя. Онъ есть «новая жизнь», гдѣ взаимныя обязанности составляютъ всеобщій законъ.

Послѣ всего сказаннаго насъ не удивитъ, что положительный и социальный характеръ, отличающій проявленія религіознаго чувства въ американскомъ обществѣ, проникаетъ и американскій іудаизмъ.

Первоначально большинство членовъ обществъ моральной культуры составляли евреи и, повидимому, переходъ къ этимъ обществамъ отъ синагоги не былъ болѣе труденъ, чѣмъ переходъ отъ христіанскихъ церквей. «Между американскими христіанами и евреями существуетъ какъ бы предустановленная гармонія. Христіанство и іудаизмъ въ Соединенныхъ Штатахъ поставлены въ исключительныя условія, чтобы понимать другъ друга, и повидимому, имъ суждено слиться. Исторія ихъ параллельна, ихъ первоначальная судьба въ Новомъ Свѣтѣ была одинакова. Они оба потерпѣли одинаковое измѣненіе, ставшее источникомъ ихъ «оригинальности»—они сдѣлались «конгрегационалистскими», т.-е. децентрализовались. Случайности, связанныя съ колонизаціей и разсѣянiемъ, сдѣлали каждую общину автономной и суверенной въ вопросахъ догмы и культа. Въ Америкѣ есть церкви, а не церковь, и есть синагоги, а не синагога. Эта черта опредѣлила ихъ новое развитіе».

Либеральное и рационалистическое движеніе, возбужденное въ концѣ XVIII в. Мендельсономъ, не имѣло глубокаго успѣха въ Европѣ, гораздо болѣе благопріятную почву нашло оно въ Америкѣ. Въ 1843 г. въ Нью-Іоркѣ и Балтиморѣ были устроены первыя «реформированныя синагоги». Отсутствіе централизаціи, автономія общинъ весьма облегчали переходъ. Главнымъ представителемъ новаго теченія былъ Исаакъ Вайсъ, котораго

называли «папой американскихъ евреевъ». Онъ былъ раввиномъ въ Альбани; убѣжденія его въ дѣлѣ религій настолько шли далеко и отличались отъ традиціоннаго іудаизма, что члены мѣстной общины въ 1846 г. стащили его съ кафедры и выгнали изъ синагоги. Но въ 1854 году онъ получилъ кафедру въ Цинциннати и началъ тамъ свою проповѣдническую дѣятельность, которую постепенно развилъ по всей области далекаго запада. Американскій іудаизмъ обязанъ ему устройствомъ совѣщаній раввиновъ, союза еврейскихъ конгрегацій, еврейской семинаріей въ Цинциннати. Еще важнѣе было то, что онъ примирилъ массу евреевъ съ новыми, еще недавно казавшимися такой ересью взглядами.

Дѣятельность Вайса подготовила «Питсбургскую декларацію» 1835 г., которую приняло собраніе раввиновъ, принадлежащихъ къ этому реформированному іудаизму; она лучше всего знаменуетъ своеобразіе американскаго іудаизма. Декларація признаетъ, что іудаизмъ содержитъ самую высокую форму идеи Божества, что Библия есть могущественное орудіе религіознаго и моральнаго обученія, она тѣмъ не менѣе отражаетъ устарѣвшія идеи первобытнаго времени, и лишь ея заповѣди нравственнаго порядка сохраняютъ силу закона. Обряды, противорѣчащіе характеру и обычаямъ новѣйшей цивилизаціи, должны быть отмѣнены; постановленія раввиновъ объ образѣ жизни и костюмѣ, не согласны съ духомъ новаго времени. Евреи не составляютъ націи и не должны разсчитывать на возвращеніе въ Палестину. Іудаизмъ есть религія прогресса, она стремится къ гармоніи съ требованіями разума; поэтому нужно отвергнуть вѣру въ воскресеніе тѣлъ, въ рай и адъ. Долгъ евреевъ принять участіе въ усиліяхъ новѣйшаго времени, направленныхъ къ тому, чтобы разрѣшить въ духѣ справедливости и права вопросы общественнаго преобразованія. Замѣна буквального истолкованія Библии духовнымъ, отказъ отъ догматовъ о раѣ и адѣ, забота о социальныхъ вопросахъ, — такова характерная черта, какъ либеральнаго протестантизма, такъ и либеральнаго іудаизма». Въ глазахъ «реформированныхъ» они нисколько не порываютъ съ религіозной и національной традиціей; еврейскій законъ никогда не носилъ метафизическаго характера: онъ давалъ лишь положительную мораль и заповѣди гражданственности; догма не существенна и менѣе всего можетъ претендовать на историческую

неприкосновенность. Для «реформированных» самый мессіаниззм имѣеть лишь смыслъ надежды на обновленіе и просвѣтленіе здѣшняго міра,—именно здѣшняго міра, на которомъ одинаково сосредоточены всѣ помыслы евреевъ и христіанъ Америки. Не старый Іерусалимъ Палестины, а благословенная почва американской республики, почва свободы и демократіи, будетъ мѣстомъ пришествія Мессіи. Сіонистскія надежды не имѣють успѣха. Въ своемъ этюдѣ объ исторіи мессіанистическихъ представленій Швабъ пишетъ: «возмущеніе Израиля противъ Рима было прототипомъ борьбы Америки за независимость. Но оно не имѣло успѣха. Первая борьба не могла установить на землѣ небснаго царства, владычества религіи, права и справедливости подъ властью народныхъ представителей. Вторая осуществила идею царства Мессіи и соединила американскія республики на основѣ равенства и свободы. Подъ покровительствомъ Мессіи, невидимымъ, но достаточнымъ для счастья людей, американская нація не переставала возвѣщать міру вѣчное *credo* свободы». Благочестіе, практическое и гуманитарное, слишкомъ тѣсно соединяетъ американскій іудаизмъ съ мѣстными христіанскими исповѣданіями, чтобы даже основныя догматическія различія оказывались непроходимыми гранями: нигдѣ это благочестіе не считается въ такой мѣрѣ религіозной добродѣтелью, какъ въ Америкѣ. Еврей находитъ въ окружающемъ его христіанствѣ такъ много общаго со своими мыслями и чувствами; онъ не остается недоступнымъ для самыхъ тонкихъ христіанскихъ настроеній. «До сихъ поръ, писалъ Шельдинъ,—мнѣ приходилось постоянно думать о моихъ разногласіяхъ съ христіанами; теперь я постоянно думаю о своей симпатіи къ нимъ. Пока спорятъ о различныхъ элементахъ доктрины или исторіи, разногласія продолжаютъ безъ конца, но когда мы начинаемъ искать того, чего жаждутъ наши сердца, мы чувствуемъ всѣхъ близкими другъ другу... Мы могли-бы назвать Христа, который остается для насъ, хотя мы отвергаемъ обычныя вѣрованія, «Христомъ морали»: и я долженъ сказать, Его образъ меня трогаетъ, волнуетъ, вдохновляетъ. Теперь я съ большей радостью читаю Писанія, которыя рассказываютъ Его жизнь; съ большимъ наслажденіемъ слушаю я теперь «Мессію» Генделя, меня больше возбуждаетъ блескъ соборовъ, я могу даже читать наставительную христіанскую литературу и извлекать изъ нея уроки; и наконецъ я чувствую въ

себѣ болѣе вдохновенія, когда читаю этихъ Богомъ упоенныхъ людей—Иеремію Тайлора и Джона Генри Ньюмана».

Итакъ, новѣйшая эволюція американскихъ исповѣданій можетъ служить великимъ подтвержденіемъ тезиса Адлера: догма разъединяетъ, мораль соединяетъ. То, что казалось бы невозможнымъ въ Европѣ, съ ея столь свѣжими, столь мало забытыми традиціями религиозной нетерпимости и религиозныхъ преслѣдованій, это совершается на нашихъ глазахъ въ Америкѣ. Въ этомъ отношеніи изобиліе американскихъ сектъ и церквей, изумлявшее нѣкоторыхъ европейскихъ изслѣдователей, не должно насъ вводить въ заблужденіе: общее между ними неизмѣримо важнѣе различій, и всѣ эти церкви вырастаютъ въ атмосферѣ моральнаго единства, котораго безъ особеннаго успѣха ищетъ Европа. Съ точки зрѣнія убѣжденій или предразсудковъ послѣдній конгрессъ религій, происходившій въ 1892 г. въ Чикаго представлялся чѣмъ-то искусственнымъ, причудливымъ и бесполезнымъ. Для Америки, напротивъ того, этотъ конгрессъ имѣлъ глубоко символическій смыслъ, воплощая стремленіе къ единству, проникающее отдѣльные исповѣданія. Лучшимъ доказательствомъ жизненности конгресса является то, что за нимъ послѣдовалъ цѣлый рядъ другихъ—т. н. «конгрессовъ либеральныхъ религій», гдѣ участвовали католики, протестанты, евреи и деисты. Рядомъ съ этимъ создаются постоянные между-исповѣдныя союзы, какъ «религіозная конференція Штата Н.-Йорка»: въ нее входятъ представители различныхъ исповѣданій, не исключая и іуданзма, и общества моральной культуры. Наконецъ, въ концѣ 1900 г. среди различныхъ протестантскихъ фракцій возникла идея образовать обширное параллельное движеніе «въ честь наступающаго XX вѣка», съ цѣлью ввести чистый евангельскій духъ, не окрашенный опредѣленно-конфессіонально, въ общественную жизнь. «Новая организація разсчитываетъ дѣйствовать черезъ организаціи, уже существующія, возбуждая и согласуя ихъ условія; она желаетъ войти въ сношеніе со всѣми формами религиозной жизни страны. Она образуется на подобіе крупной политической національной партіи. Она сохранитъ нейтралитетъ среди всѣхъ доктринъ. Она признаетъ права библейской критики. Она будетъ болѣе обширна, чѣмъ уже существующія лиги, подобныя «Обществу христіанскаго порыва», которое насчитываетъ три съ половиной милліона членовъ, принадлежавшихъ къ церк-

вѣмъ епископальной, епископальной реформированной, баптистской, конгрегационалистской, пресвитеріанской, баптистской реформированной, учениковъ Христа и т. д.). Великая попытка, осуществленія которой нельзя еще оцѣнить; но если почва для нея гдѣ-нибудь подготовлена, то конечно въ Америкѣ.

Религіозное будущее Европы покрыто густымъ мракомъ. Великіе споры прошлыхъ вѣковъ еще не утратили своей остроты, поставленныя задачи ждуть своего разрѣшенія. Церкви и исповѣданія, которыя были такъ щедры на отлученія противъ «духа времени» и «правъ разума», по необходимости примиряются съ этимъ духомъ, съ этими нравами—но это примиреніе невольное, чувствуемое и принимаемое, какъ пораженіе; можно ли слишкомъ строго судить тѣхъ, кто сомнѣвается въ его искренности. Религіозный интересъ вырождается въ клерикальный; церковь призывается спасать общественный порядокъ сегодняшняго дня тѣми, кто еще вчера не хотѣлъ о ней слушать; противъ клерикализма выступаетъ сектантскій и боевой антиклерикализмъ, который въ своей смѣлой ненависти не различаетъ величайшаго вырожденія религіи и ея вѣчной основы. На одномъ флангѣ наукъ приписываются атрибуты всевѣдѣнія и всемогущества, на которые она никогда не высказывала притязанія, на другомъ съ торопливымъ злорадствомъ возвѣщаютъ ея банкротство. Происходитъ борьба за духовное правленіе обществомъ, не менѣе ожесточенная, чѣмъ борьба за болѣе человѣчную жизнь массъ, за уврачеваніе социальныхъ страданій. Рядомъ со старой клерикальной нетерпимостью встаетъ новая антиклерикальная, психологически понятная, но противорѣчащая тому, что казалось драгоценнымъ и незабываемымъ завоеваніемъ новѣйшей гражданственности. Было бы безразсудно видѣть въ этой борьбѣ и нетерпимости лишь плодъ предразсудковъ или злой воли: онъ имѣетъ болѣе глубокіе корни. Но понимать не значитъ радоваться: взоръ наблюдателя, утомленный этой борьбой, которая ведется за высшія блага человѣчества, но дѣйствуетъ на худшія стороны человѣческой природы, съ удовольствіемъ отдыхаетъ на картинѣ, полной религіозной терпимости, которую даетъ Америка. На конгрессѣ еврейскихъ женщинъ въ Чикаго, архіепископъ Айреландъ, отъ имени католической церкви, говорилъ такъ: «всѣ націи, почитающія единого Бога и соблю-

дающія въ чистомъ видѣ свою религію, наслѣдники Израиля... Этотъ вѣкъ, есть вѣкъ согласія и мира, основанныхъ на чело-вѣчности и братствѣ: и въ этомъ Соединенные Штаты открываютъ путь міру». Сравните это съ происходящимъ въ современной Франціи и оцѣните разницу. Здѣсь передъ нами не простая терпимость, здѣсь симпатія и любовь къ страждущему чело-вѣчеству, дѣятельное ему служеніе. Конечно, это лишь одна сторона картины, которая не должна закрывать отъ насъ глубокихъ язвъ, развѣдающихъ американскую жизнь: безчеловѣчной жестокости къ «низшимъ расамъ», необузданной плутократіи, вырожденія политической жизни. Но несправедливо не цѣнить достаточно высоко этого религіозно-моральнаго фонда въ нѣдрахъ американской націи. Онъ опирается на достаточно глубокую историческую традицію, чтобъ могъ безслѣдно быть растроченъ.

Но эта религія удовлетворяетъ ли мистическимъ запросамъ? осталось ли въ ней что-нибудь небеснаго? Ея широкая, практическая гуманность заставляетъ ли насъ забыть о вѣковыхъ порывахъ чело-вѣческаго сердца за предѣлы постигаемаго міра? Веселый, яркій свѣтъ американской приходской церкви изгладитъ ли воспоминаніе о золотистомъ мракѣ готическаго собора? На эти вопросы нельзя получить отвѣта. Есть темпераменты и чувства, которые никогда не примирятся съ невозвратимыми потерями исторіи. Мы можемъ утѣшаться вѣрой въ глубину и разнообразіе потенціи чело-вѣческаго творчества; мистика и красота не исчезаютъ вмѣстѣ съ средневѣковымъ католицизмомъ: онѣ вѣчны, какъ чело-вѣчскій родъ. Развѣ нѣтъ своеобразнаго мистицизма, несмотря на прозаическую иногда внѣшность, въ понятіи идеи солидарности у Чанинга, Эмерсона, Джемса, въ ихъ почти пантеистической любви къ природѣ вообще, къ природѣ чело-вѣка въ особенности, въ ихъ освященномъ эвдемонизмѣ? Религіозное развитіе Америки еще не нашло гениальнаго истолкователя—художника, который выразитъ его ярче и глубже, чѣмъ способенъ выразитъ изслѣдователь. Но и то уже, что находитъ этотъ послѣдній и что онъ можетъ передать, отчасти извиняетъ національное пристрастіе американцевъ, когда они въ своемъ отечествѣ склонны видѣть обѣтованную землю будущаго чело-вѣчества.

С. Котляревскій.

Болѣзнь Н. В. Гоголя ¹⁾).

Х.

С. Т. Аксаковъ совершенно вѣрно говорилъ о Гоголѣ: «Я не знаю, любилъ ли кто-нибудь Гоголя исключительно какъ чело-вѣка. Я думаю — нѣтъ, да это и невозможно... Всякому было очевидно, что Гоголю ни до кого нѣтъ дѣла» ²⁾. То же самое говоритъ Бергъ: «дѣйствительнаго друга у Гоголя, кажется, не было во всю жизнь» ³⁾.

Справедливость заключенія С. Т. Аксакова и Берга подтверждаетъ самъ Гоголь въ своихъ письмахъ. Такъ, С. Т. Аксакову онъ писалъ: «Я былъ въ состояннн всегда любить всѣхъ вообще, но любить кого-либо особенно предпочтительно я могъ только изъ интереса». Еще болѣе ясно онъ высказался въ письмѣ къ Смирновой отъ 2. IV. 1845 г.: «Теперь же покамѣстъ и мнѣ всѣ чужіе, и я всѣмъ чужой».

Казалось бы, что такое заключеніе опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что у Гоголя было много «друзей», много знакомыхъ, съ которыми онъ поддерживалъ переписку, услугами которыхъ онъ пользовался. Изучая дружескія отношенія Гоголя, необходимо согласиться съ мнѣніями С. Т. Аксакова и Берга, потому что дѣйствительнаго друга, за исключеніемъ Данилевскаго, въ молодости у Гоголя не было. Гоголя настолько цѣнили лучшіе люди того времени, что онъ могъ выбирать себѣ друзей; очень многіе желали завязать дружескія отношенія съ гениаль-

¹⁾ „Вопр. Фил. и Псих.“, № 70.

²⁾ Тамъ же, стр. 199.

³⁾ „Русская Старина“, 1872, т. I, стр. 118.

нымъ писателемъ. Но Гоголь такъ себя держалъ по отношенію къ своимъ поклонникамъ, что даже благодушный С. Т. Аксаковъ долженъ былъ придти къ заключенію, что Гоголя, какъ человѣка, любить было невозможно. Я рѣшительно не могу понять, какъ психіатръ, д-ръ Баженовъ, можетъ объяснять развитіе Гоголя обстановкой, въ которой онъ жилъ. Д-ръ Баженовъ (стр. 31) говоритъ: «Его личныя отношенія сложились такъ, что онъ почти не зналъ Бѣлинскаго, но хорошо зналъ Шевырева, не былъ знакомъ съ Грановскимъ, но былъ близокъ съ Погодинымъ, не встрѣчался съ Герценомъ, хотя и слышалъ о немъ». Удивительно, какъ д-ръ Баженовъ не принялъ во вниманіе, что каждый выбираетъ себѣ подходящія знакомства, сходится съ людьми, ему симпатичными по характеру и убѣжденіямъ, и потому необходимо объяснить, отчего Гоголь упорно уклонялся отъ знакомства съ Герценомъ, не сблизился съ Бѣлинскимъ и В. П. Боткинымъ, А. И. Тургеневымъ и былъ друженъ съ Шереметевой, о. Матвѣемъ. Также совершенно ошибочно д-ръ Баженовъ объясняетъ развитіе и убѣжденія Гоголя духомъ времени, эпохой; напомнимъ, что Бѣлинскій родился въ 1810 г., Герцень—въ 1812 г., Грановскій, Огаревъ и Станкевичъ—въ 1813 году, Бакунинъ—въ 1814 г.; очевидно, что и въ то время, какъ, впрочемъ, и всегда, были люди весьма различныхъ направленій. Психологъ и психіатръ долженъ объяснить почему, на основаніи какихъ мотивовъ, выбиралъ себѣ друзей Гоголь, почему онъ сблизился съ Погодинымъ, Жуковскимъ, Шереметевой, Смирновой, почему онъ не писалъ изъ-за границы Пушкину, не пожелалъ сблизиться съ Бѣлинскимъ и даже не отвѣтилъ на его письмо, почему онъ не сошелся съ Грановскимъ и не желалъ познакомиться съ Герценомъ.

Гоголь выбиралъ себѣ друзей съ извѣстной системой; въ выборѣ знакомствъ не было случайности, и хотя трудно найти что-либо общее между Пушкинымъ и Шереметевой, однако внимательное изученіе переписки Гоголя и его біографіи вполне объясняетъ намъ крайне разнородныя знакомства Гоголя. Прежде всего поражаетъ, что Гоголь ни съ кѣмъ не поддерживалъ дружбы только по общности взглядовъ и стремленій; между друзьями Гоголя нѣтъ ни одного чисто идейнаго друга, человѣка равнаго Гоголю, однихъ съ нимъ взглядовъ и стремленій; Гоголь и не искалъ такихъ друзей.

Всѣхъ друзей Гоголя мы можемъ раздѣлить на двѣ категоріи: одни ему были полезны, другіе были его учениками; самымъ близкимъ другомъ Гоголя была Смирнова, потому что она была и полезна ему, и была почтительной его послѣдовательницей.

Кто не могъ быть полезенъ Гоголю, не раздѣляя его взглядовъ, не подчинялся ему, тотъ не могъ быть ему другомъ. Больной поэтъ не могъ интересоваться убѣжденіями, стремленіями, не могъ интересоваться людьми; ему были нужны средства для лѣченія, средства для жизни безъ обязательнаго труда, къ которому вслѣдствіе болѣзни онъ былъ неспособенъ, нужны были преданные ученики, признающіе его неизмѣримое превосходство, и потому онъ выбиралъ себѣ друзей, которые оказывали ему услуги, которые смотрѣли на него, какъ на оракула. Казалось бы странно, что Гоголь могъ быть друженъ и съ Пушкинымъ, и съ Погодинымъ, и съ Шереметевой, но Пушкинъ хлопоталъ для него о кафедрѣ, давалъ ему темы для художественныхъ произведеній, Погодинъ давалъ деньги взаймы, принималъ въ своемъ домѣ Гоголя, его мать и сестеръ, а Шереметева молилась о его выздоровленіи. Пушкинъ, Жуковскій, С. Т. Аксаковъ, Погодинъ, Шевыревъ, Плетневъ, Прокоповичъ, Смирнова, Шереметева, Толстой—всѣ эти друзья были полезны Гоголю; они или добывали ему пособія, или давали взаймы деньги, хлопотали объ его изданіяхъ и т. п. Анненковъ, Ивановъ, Языковъ, Вьельгорскіе, Смирнова удостоивались дружбы, потому что почтительно выслушивали наставленія Гоголя, были преданными учениками и притомъ также оказывали услуги: Анненковъ переписывалъ «Мертвыя Души», Языковъ давалъ деньги взаймы, Вьельгорскіе радушно принимали въ своемъ аристократическомъ домѣ великаго сатирика. Понятно, что при такомъ подборѣ друзей Гоголь не могъ сойтись съ людьми, которые не могли ему быть полезны, не соглашались съ нимъ; такъ, когда Гоголь убѣдился, что Бѣлинскій не можетъ быть ему полезенъ въ борьбѣ съ цензурой, онъ прекратилъ съ нимъ отношенія, а про А. И. Тургенева писалъ: «несетъ дичь».

Въ выборѣ друзей, въ сношеніяхъ съ ними весьма ясно сказалась патологическая организація Гоголя, его болѣзнь. Только въ молодости онъ поддерживалъ настоящія дружественныя отношенія со своими нѣжинскими товарищами, но уже и тогда

онъ былъ скрываетъ и высокомеренъ. Потому онъ выбиралъ себѣ друзей съ большимъ знаніемъ людей, поддерживалъ полезныя знакомства и даже сумѣлъ найти себѣ поклонницъ въ самомъ высшемъ кругу общества. Однако, вслѣдствіе своей болѣзни онъ никого не могъ привязать къ себѣ, никто не любилъ его, какъ человѣка. «Въ воспоминаніяхъ о Гоголѣ близко знавшихъ его лицъ намъ приходилось часто слышать какія-то восторженно-умилительныя ноты, и при томъ отъ такихъ, которыя цѣнили въ немъ, какъ, напр., покойная княжна Репнина, именно человѣка, а не писателя. Въ признаніи за Гоголемъ чего-то величественнаго и прекраснаго сходились они всѣ, но подтвердить этого фактически или облечь свое впечатлѣніе въ строго опредѣленную рамку никто изъ нихъ не могъ, не исключая, быть можетъ, также и Анненкова» (Шенрокъ, II, 360). Дѣйствительно, Гоголь былъ великъ, какъ геніальный художникъ, какъ глубокой знатокъ человѣческихъ слабостей, но онъ былъ больной человѣкъ, и потому его друзья и поклонники не могли его понимать, не могли облечь свои впечатлѣнія въ строго опредѣленную рамку.

Для психіатра крайне интересно изучить отношенія Гоголя къ его друзьямъ, изучить эту сторону его жизни, во-первыхъ, потому что тутъ ярко проявлялась его болѣзнь, во-вторыхъ, для того, чтобы объяснить, какъ выбиралъ друзей Гоголь, какъ къ нимъ относился. Если бы Гоголь не былъ боленъ, то онъ нашелъ бы себѣ другихъ друзей, завязалъ бы дружескія отношенія съ передовыми умами своего времени. Если бы онъ не былъ боленъ, то при своей геніальности ясно бы сознавалъ, что человечество признавало своими вождами и благодѣтелями только тѣхъ, кто велъ его впередъ, къ свѣту.

Разсмотрѣніе хотя и краткое дружескихъ отношеній Гоголя даетъ новое доказательство его болѣзни, выясняетъ до какой степени болѣзнь вліяла на поведеніе многострадальнаго поэта, лишила его возможности любить людей, любить хорошее въ людяхъ.

Понятно, что въ жизни писателя самую большую роль должна играть дружба или, по крайней мѣрѣ, знакомство съ писателями, учеными, художниками. Каждый выбираетъ себѣ друзей въ зависимости отъ своего темперамента, взглядовъ, направленія, вкусовъ и потому очень важно разсмотрѣть литературныя

связи Гоголя, выяснить, кто были его друзья изъ среды писателей и ученыхъ.

Тутъ прежде всего насъ поражаетъ, что чисто интеллектуальныя, не дѣловыя отношенія у Гоголя были только къ Пушкину, да и то можно думать, что даже дружба съ Пушкинымъ была не лишена практической подкладки. Мы, конечно, никогда не узнаемъ, какъ относился Гоголь къ Пушкину, о чемъ они бесѣдовали, но слѣдя за жизнью Гоголя, зная каковы были отношенія Гоголя къ другимъ выдающимся лицамъ, необходимо придти къ заключенію, что Гоголь не былъ подъ влияніемъ Пушкина. Гоголю, конечно, была крайне лестна дружба великаго поэта, котораго онъ заставилъ хлопотать у Уварова о каедрѣ, темами котораго онъ пользовался. Въ 1835 г. послѣ «На выздоровленіе Лукулла» отношенія Гоголя къ Пушкину, очевидно, измѣнились настолько, что автора Ревизора ничуть не интересовала драма, переживаемая въ то время Пушкинымъ. Въ 1836 г. Гоголь настолько безучастенъ къ Пушкину, что безъ малѣйшаго колебанія оставляетъ Петербургъ и, слѣдовательно, лишаетъ себя возможности пользоваться совѣтами и указаніями Пушкина. Впрочемъ, и въ 1834 г. онъ ничуть не колебался переѣхать въ Кіевъ, и тогда общество и «дружба» Пушкина значили для Гоголя очень мало. Уѣзжая надолго въ 1836 г. изъ Россіи, Гоголь такъ мало думалъ о Пушкинѣ, что даже не навѣстилъ великаго поэта, чтобы попрощаться съ нимъ, попросить у него передъ долгой разлукой совѣтовъ и указаній. Само собою разумѣется, что Гоголь не могъ считать себя виновнымъ въ этомъ недостаткѣ вниманія по отношенію къ гениальному поэту, такъ много сдѣлавшему для Гоголя. Въ письмѣ къ Жуковскому отъ 16. VI. 1836 Гоголь пишетъ: «Даже съ Пушкинымъ я не успѣлъ и не могъ проститься: впрочемъ, онъ въ этомъ виноватъ. Для его журнала я приготовлю кое-что, которое, какъ кажется мнѣ, будетъ смѣшно: изъ нѣмецкой жизни. Плетневу скажите, что я буду писать къ нему изъ Ахена». Итакъ, Гоголь даже не находилъ нужнымъ писать Пушкину; обѣщанной повѣсти онъ, конечно, не приготовилъ.

Остается невыясненнымъ, зналъ ли Гоголь о грозѣ, висѣвшей надъ головой гениальнаго поэта; впрочемъ, это и не важно, такъ какъ очевидно, что если онъ не зналъ, то это также доказываетъ его полное безучастіе къ Пушкину, какъ и то, если онъ

зналъ, но не обратилъ вниманія на всю эту трагедію. Оставивъ Россію, Гоголь не обнаружилъ ни малѣйшаго интереса къ Пушкину, его дѣламъ и занятіямъ.

Какъ перенесъ Гоголь извѣстіе о смерти Пушкина, намъ не извѣстно, такъ какъ Данилевскій рассказывалъ Шенроку, что роковое извѣстіе было получено въ Парижѣ (Шенрокъ, III, 166), а Золотаревъ говоритъ, что Гоголь узналъ объ этомъ въ Римѣ. Можно лишь положительно утверждать, что смерть Пушкина ни малѣйшаго вліянія на развитіе болѣзни и вообще дѣятельность Гоголя не имѣла. Только восторженный и благодушный С. Т. Аксаковъ могъ думать, что зябкость Гоголя была «признакомъ болѣзненнаго состоянія нервовъ, которые не пришли еще въ свое нормальное положеніе послѣ смерти Пушкина». Восторженные, полные благоговѣнія отзывы о Пушкинѣ въ письмахъ Гоголя свидѣтельствуютъ лишь о томъ, что великій сатирикъ понималъ гениальнаго поэта. Если бы Пушкинъ не погибъ такъ рано, онъ могъ бы вліять на Гоголя лишь своими произведеніями, такъ какъ Гоголь, конечно, не вернулся бы въ Россію, не жилъ бы въ Петербургѣ, чтобы пользоваться обществомъ Пушкина.

Вообще, на Гоголя никто и никогда не оказывалъ замѣтнаго вліянія, и понятно, что Пушкинъ не могъ имѣть вліянія на уже возмужалаго Гоголя, если его вліяніе было очень не велико, когда Гоголь былъ молодъ, мало извѣстенъ.

Дружба Гоголя съ Жуковскимъ отличалась большой продолжительностью, болѣе двадцати лѣтъ, и большой устойчивостью; тѣмъ не менѣе намъ совершенно непонятно, на чемъ собственно основана была эта дружба. Жуковскій былъ на двадцать шесть лѣтъ старше Гоголя, по своему характеру, міровоззрѣнію, дѣятельности, казалось бы, вовсе не могъ быть другомъ великаго сатирика. Право трудно себѣ представить, что сблизжало двухъ столь несходныхъ между собою поэтовъ. Однако несомнѣнно, что Жуковскій весьма благожелательно относился къ своему великому молодому другу, высоко цѣнилъ его способности, многократно помогалъ ему. Повидимому, благодушный Жуковскій даже не пытался вліять на молодого друга, сознавая его превосходство. Какъ относился Гоголь къ Жуковскому; насколько искренно онъ былъ ему преданъ, намъ неизвѣстно несомнѣнно, что письма Гоголя къ Жуковскому рѣзко отличаются отъ писанныхъ къ другимъ лицамъ: тонъ ихъ всегда

почтительный, въ нихъ нѣтъ поученій и высокоумѣря; во всѣхъ письмахъ видно желаніе выставить себя въ благопріятномъ освѣщеніи. Изученіе писемъ Гоголя къ Жуковскому интересно въ томъ отношеніи, что по нимъ легко составить себѣ сужденіе о характерѣ и взглядахъ Жуковскаго. Какъ извѣстно, письма эти достигали цѣли, и Жуковскій любовно относился къ Гоголю. Мы однако не можемъ вполнѣ довѣрять искренности этихъ писемъ, потому что, какъ извѣстно, благодаря протекціи Жуковскаго, великій сатирикъ неоднократно получалъ пособія отъ Двора. Какъ-то странно, что Гоголь въ 1836 г., оставляя Россію, не подумалъ написать Пушкину, но не позабылъ написать Жуковскому. Однако это предпочтеніе Жуковскаго Пушкину оказалось весьма предусмотрительнымъ: благодаря Жуковскому, Гоголь получалъ пособія, а Пушкинъ былъ бесполезенъ въ этомъ отношеніи. Конечно, нельзя отрицать, что Гоголь любилъ Жуковскаго больше, чѣмъ Пушкина, но дурная сторона стремленія съ помощью пособій устроить свое «земное положеніе» въ томъ, что уже плохо вѣрится въ искренность и дружбы, и убѣжденій, лица, запрашивающаго пособія. Если бы нашъ великій сатирикъ былъ чловѣкъ здоровый, то ему не было бы оправданія въ тяжкомъ обвиненіи, высказанномъ Бѣлинскимъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто же повѣритъ искренности лица, воскуряющаго еиміамъ за полученныя пособія. Но Гоголь въ 1836 году былъ настолько боленъ, что зарабатывать деньги трудомъ не могъ, что и доказалъ во время своей жизни въ Петербургѣ. Въ 1836 г. состояніе его здоровья было такъ дурно, что онъ уже не могъ жить въ обыденной житейской обстановкѣ; какъ больной, онъ долженъ былъ лѣчиться, искать обстановки, въ которой жизнь была бы наименѣ мучительна. Только черезъ Жуковскаго онъ надѣялся получать средства, необходимыя для жизни за границей, и нисколько не сомнѣваясь въ правильности своихъ дѣйствій, сближается съ благодушнымъ поэтомъ.

Кто наблюдалъ, какъ страдаютъ такіе больные, какъ всецѣло они заняты своею болѣзнью, какъ они стремятся освободиться отъ своихъ страданій, тотъ не удивится, что больному даже не придетъ въ голову вопросъ о корректности такого способа добыванія средствъ. Больного ничто, или почти ничто, не интересуетъ, кромѣ его самого, тяжело страдающаго; кто ему полезенъ, кто облегчаетъ его страданія, тотъ хорошъ, добродѣте-

лень; все остальное для него безразлично. Больному жизнь такъ тяжела, такъ хочется выздороветь, что всѣ средства къ облегченію страданій кажутся не только дозволенными, но даже вполне нравственными. Всякій опытный врачъ наблюдалъ больныхъ, людей благородныхъ, униженно вымаливающихъ подачки, разоряющихъ на поѣздки въ курорты своихъ близкихъ. Развѣ можно обвинять въ эгоизмѣ этихъ несчастныхъ, невыносимыя страданія которыхъ заставляютъ совершенно забывать объ интересахъ самыхъ дорогихъ имъ лицъ. Именно нервныя страданія такъ мучительны, что больные всецѣло забываютъ обо всѣхъ и обо всемъ.

Вполнѣ понятно, что многострадальный поэтъ дорожилъ дружбой Жуковского, благодаря протекціи котораго могъ жить тамъ, гдѣ, по его мнѣнію, болѣзнь протекала относительно благоприятно. Бѣлинскій, страдавшій чахоткой, не могъ понимать больного Гоголя и потому вполнѣ искренно высказалъ свое обвиненіе, но многострадальный поэтъ столь же искренно считалъ прекраснымъ тотъ строй жизни, при которомъ онъ могъ получать пособіе на лѣченіе.

Можетъ быть Гоголь былъ искренно благодаренъ Жуковскому; вѣдь бываютъ нѣкоторые нервныя больныя привязаны къ врачу, облегчающему ихъ страданія; но несомнѣнно, что онъ никогда не находился подъ вліяніемъ Жуковского, и даже бладушный поэтъ не могъ хотя сколько-нибудь воздѣйствовать на набожность Гоголя своею искреннею религіозностью. Навѣрное Жуковский неоднократно бесѣдовалъ съ Гоголемъ о религіи, но религіозныя воззрѣнія Жуковского всегда были совершенно чужды Гоголю.

Необходимо отмѣтить, что Гоголь вообще всегда пользовался дружбой Жуковского, между ними не было серьезныхъ размолвокъ, что свидѣтельствуетъ о необыкновенномъ пониманіи людей Гоголемъ, и конечно ничуть не доказываетъ, что онъ былъ здоровъ. Нѣкоторые больныя умѣютъ очаровывать не только своихъ сотоварищей и лицъ за ними ухаживающихъ, но и опытныхъ психіатровъ; почти всѣ душевно-больныя иначе себя держатъ съ директоромъ больницы, чѣмъ съ ординаторами. Нѣкоторые съ паразитальною настойчивостью и ловкостью стремятся получить облегченіе отъ своихъ страданій; я помню больного, страдавшаго ипохондрическимъ бредомъ, на выпрошенные гроши

добрывшагося до Юрѣва, чтобы лѣчиться тутъ отъ сифилиса, которымъ онъ считалъ себя больнымъ.

✓ Гоголь сталкивался въ жизни со многими выдающимися людьми и, конечно, вслѣдствіе своей извѣстности, могъ завязать знакомство со всѣми лучшими людьми своего времени. Съ нѣкоторыми выдающимися дѣятелями Гоголь ограничился лишь самымъ поверхностнымъ знакомствомъ, напр. съ Лермонтовымъ, Грановскимъ, Ю. Самаринымъ; очевидно, что Гоголь вовсе не нашелъ нужнымъ поближе сойтись и съ великимъ поэтомъ и съ гражданникомъ ученымъ. Гоголь не могъ сблизиться съ Бѣлинскимъ и А. И. Тургеневымъ, потому что эти свѣтлыя личности ему не нравились. Особенно паразитально, что Гоголь не оцѣнилъ нравственной красоты Бѣлинскаго, и даже могъ допустить, что «Бѣлинскій невѣрный человѣкъ». Въ 1841 году Гоголь смотрѣлъ на Бѣлинскаго настолько сверху внизъ, что даже не удостоилъ его отвѣтомъ. А. И. Тургеневъ, по отзыву Гоголя, «несетъ дичь»; понятно, что знакомство съ такимъ лицомъ нежелательно, и Гоголь его «видѣлъ разъ и въ другой мелькомъ» (письмо къ Языкову отъ 12. II. 1845) необходимо замѣтить, что А. И. Тургеневъ былъ другомъ Жуковскаго и на двадцать-четыре года старше Гоголя.

Съ Герценомъ Гоголь не нашелъ нужнымъ знакомиться, а къ Бакунину относился враждебно, даже не зная его лично.

Вообще, Гоголь систематически уклонялся не только отъ дружбы, но даже отъ сближенія съ лучшими людьми своего времени, и только С. Т. Аксакову удалось часто видаться съ Гоголемъ, поддерживать добрыя отношенія, Близкія отношенія между Аксаковымъ и Гоголемъ установились всецѣло благодаря крайнему благодущію и восторженности этой прекрасной и даровитой семьи; всѣ они любили Гоголя, какъ великаго поэта, крайне радушно его принимали, а С. Т. занималъ для него деньги. Самъ Гоголь не былъ расположенъ къ Аксаковымъ, и только позволялъ себя любить и «лелѣять». Смирновой онъ писалъ про Аксаковыхъ: «хотя я очень уважалъ старика и добрую жену его за ихъ доброту, любилъ ихъ сына Константина за его юношеское увлеченіе, рожденное отъ чистаго источника, несмотря на неумѣренное, излишнее выраженіе его, но я всегда, однакожъ держалъ себя вдали отъ нихъ. Бывая у нихъ, я почти никогда не говорилъ ничего о себѣ... Я видѣлъ съ самаго начала, что

они способны залюбить не на животь, а на смерть... Словомъ, я бѣжалъ отъ ихъ любви, ощущая въ ней что-то приторное; я видѣлъ, что они способны смотрѣть распаленными глазами на предметъ своей любви». Такъ писалъ Смирновой Гоголь отъ 20, V. 1847 г., а 10. VI. 1847 увѣрялъ С. Т. Аксакова въ своемъ къ нему расположеніи, просилъ его о милосердіи; можно думать, что Гоголь все же цѣнилъ расположеніе къ себѣ семьи Аксаковыхъ, хотѣлъ сохранить знакомство съ этой семьей, гдѣ его принимали крайне радушно, гдѣ онъ всегда могъ проводить время, окруженный своими почитателями. Гоголь крайне высоко-мѣрно относился къ Аксаковымъ; уважалъ стариковъ за доброту, и любилъ К. С. Аксакова, какъ своего восторженнаго поклонника, а потому ни о какомъ вліяніи Аксаковыхъ на Гоголя и рѣчи быть не можетъ. Гоголь даже не удостоивалъ Аксаковыхъ серьезнымъ разговоромъ, видѣлъ въ нихъ благодушныхъ поклонниковъ, и никогда мнѣнія и взгляды Аксаковыхъ не интересовали его. Онъ пользовался ихъ услугами, но вообще они такъ мало значили въ его жизни, что «объ Аксаковыхъ, какъ вы можете себѣ припомнить, я даже и не говорилъ вамъ никогда» (то же письмо къ Смирновой).

Сравнительно большое значеніе въ жизни Гоголя имѣло его знакомство съ Погодинымъ; въ первые годы это знакомство походило даже на дружбу; Гоголь дѣлился съ Погодинымъ мыслями, сообщалъ ему свои планы, но уже очень скоро выяснилась, что Погодинъ очутился въ невыгодномъ положеніи. Гоголь пользовался услугами Погодина, занималъ у него деньги, подолгу жилъ у него въ домѣ и даже съ матерью и сестрами. Погодинъ, увѣренный, что Гоголь отблагодаритъ его за всѣ эти услуги и дастъ ему статьи для Москвитянина, долго оказывалъ услуги Гоголю, но наконецъ обидѣлся, и отношенія «друзей» попортились. Хотя психіатра и не можетъ интересовать, по чьей винѣ «друзья» разсорились, но все же не лишнее замѣтить, что «дружба» Погодина была очень выгодна Гоголю; «дружба» Гоголя была весьма невыгодна, и въ матеріальномъ и нравственномъ отношеніяхъ, Погодину. Едва ли можно говорить о вліяніи Погодина на Гоголя, о какихъ-либо общихъ умственныхъ и художественныхъ интересахъ. Гоголь, очевидно, прекрасно понималъ Погодина, извлекалъ всѣ выгоды изъ «дружбы» съ нимъ, никогда не считалъ Погодина себѣ равнымъ и не находилъ

нужнымъ чѣмъ либо отблагодарить Погодина за оказанныя услуги. Гоголь смотрѣлъ на Погодина сверху внизъ, при чемъ такъ мало обращалъ на него вниманія, какъ на человѣка, что, окончательно съ нимъ поссорившись, жилъ въ его домѣ и даже праздновалъ въ его саду свои именины. Само собою разумѣется, что отношенія измѣнились не вслѣдствіе какихъ-либо теоретическихкихъ разногласій; вообще, убѣжденія и взгляды не играли тутъ никакой роли; Гоголь хотѣлъ какъ можно выгоднѣе издать свои произведенія, а Погодинъ хотѣлъ, и съ нѣкоторымъ правомъ, чтобы Гоголь сотрудничалъ въ «Москвитянинѣ». Гоголь въ декабрѣ 1844 г. вполне откровенно писалъ Смирновой: «жертвовать мнѣ временемъ и трудами своими для поддержанія ихъ любимыхъ идей было невозможно, потому что я, во первыхъ, не вполне раздѣлялъ ихъ мысли, во-вторыхъ, мнѣ нужно было чѣмъ-нибудь поддержать бѣдное свое существованіе, и я не могъ пожертвовать моими статьями, помѣщая ихъ къ нимъ въ журналы, но долженъ былъ ихъ напечатать отдѣльно, какъ новыя и свѣжія, чтобы имѣть доходы».

Такъ какъ Гоголь не хотѣлъ чѣмъ-либо жертвовать для Погодина, то этотъ весьма расчетливый, обремененный семьей, знавшій нужду историкъ, чтобы хотя чѣмъ-либо вознаградить себя за принесенныя «жертвы», украсилъ свой журналъ портретомъ Гоголя, не испросивъ на то разрѣшенія великаго сатирика. Гоголь такъ разобидѣлся, что является даже сомнѣніе относительно истинной причины такой обидчивости. Гоголь не только нецензурно изругалъ Погодина въ частномъ письмѣ, но и въ Выбранныхъ Мѣстахъ троекратно бранить его. Когда Гоголю указали на неприличіе его поведенія по отношенію къ Погодину, онъ обѣщалъ печатно отозваться хорошо о Погодинѣ, но обѣщанія, конечно, не исполнилъ, хотя времени для этого было очень много. Дѣлаетъ честь благодущію Погодина его дальнѣйшее отношеніе къ Гоголю, но не подлежитъ сомнѣнію, что никогда подъ вліяніемъ Погодина Гоголь не находился, хотя и пользовался его услугами.

...Отношенія Гоголя къ Плетневу и Шевыреву крайне просты и ясны; со свойственнымъ ему знаніемъ людей великій сатирикъ понималъ, что эти лица прекрасно будутъ исполнять его порученія, и потому поручилъ Плетневу веденіе своихъ дѣлъ въ Петербургѣ, а Шевыреву въ Москвѣ. Гоголь обнаружилъ удивитель-

ное знаніе людей, поручивъ свои дѣла въ Петербургѣ Плетневу, а въ Москвѣ Шевыреву, и лучшаго выбора сдѣлать было нельзя. Благодушіе Плетнева и крайняя аккуратность Шевырева были очень полезны Гоголю, который смотрѣлъ свысока на обоихъ своихъ «друзей». Когда Плетневъ, на правахъ стараго покровителя Гоголя, позволилъ себѣ указать ему на недостатокъ его образованія, Гоголь очень желчно отозвался о благодушномъ Плетневѣ въ письмѣ къ Смирновой. Хотя въ 1847 году Гоголь въ письмѣ къ Смирновой (отъ 20. 17. 1847) и хорошо отзывался о Шевыревѣ («въ немъ зрѣетъ много добра для Россіи»), но по приѣздѣ въ Москву такъ обращался съ нимъ, что бѣдный Шевыревъ даже жаловался Бергу. Вина Шевырева состояла въ томъ, что онъ, хотя и весьма мягко, позволилъ себѣ возражать Гоголю, не соглашаясь съ нимъ, и потому не могъ рассчитывать даже на простую вѣжливость со стороны Гоголя. Шевыревъ очень долго исполнялъ его порученія, оказывалъ, и при томъ вполне безкорыстно, много услугъ Гоголю, который поэтому и удостоивалъ его своими письмами; наивный Шевыревъ считалъ себя даже «другомъ» великаго сатирика, рѣшительно не понималъ отношенія къ себѣ Гоголя. По возвращеніи въ Россію, Гоголь уже не находилъ нужнымъ скрывать враждебнаго отношенія къ Шевыреву и удостоивалъ его лишь весьма краткими «аудіенціями».

Если бы Шевыревъ зналъ, какъ враждебно относятся лица съ параноическимъ характеромъ ко всѣмъ, кто осмѣливается имъ возражать, онъ не жаловался бы Бергу на грубое обращеніе Гоголя: другого и быть не могло.

Плетневъ и Шевыревъ не могли имѣть вліянія на Гоголя, который на обоихъ смотрѣлъ сверху внизъ и, конечно, съ полнымъ правомъ; также они, и по своему возрасту, и по своему характеру и развитію, не могли подпасть вліянію Гоголя, и потому отношенія всегда оставались, въ сущности, дѣловыми; Плетневъ и Шевыревъ много оказали услугъ великому сатирику, были ему очень полезны, и уже за одно это имѣютъ право на нашу благодарность. Благодушіе Плетнева и Шевырева по отношенію къ Гоголю было очень велико, что конечно объясняется ихъ горячей любовью къ искусству; едва ли они не понимали, что вся ихъ «дружба» съ великимъ сатирикомъ состоитъ въ исполненіи его порученій. Если и можно допустить, что Шевыревъ гордился «дружбой» съ знаменитымъ поэтомъ, то

несомнѣнно, что Плетневъ помогаль Гоголю и исполняль его порученія безъ какого-либо эгоистическаго мотива.

Такимъ же исполнителемъ порученій Гоголя былъ Прокоповичъ; но при всемъ своемъ уваженіи къ великому поэту, Прокоповичъ не могъ вынести деспотизма Гоголя, и отношенія между ними не могли быть прочными. Прокоповичъ, сколько можно судить по имѣющимся свѣдѣніямъ, живо чувствовалъ свое чело-вѣческое достоинство, и потому не могъ поддерживать «дружественныхъ» отношеній съ Гоголемъ, третировавшимъ своего друга безъ всякой церемоніи. Прокоповичъ, желавшій быть полезнымъ великому сатирику, охотно приняль порученіе Гоголя относительно изданія Мертвыхъ Душъ; но неопытности Прокоповичъ былъ обмануть, и Гоголь очень безцеремонно требоваль отъ него отчета, поручилъ надъ нимъ контроль Шевыреву. Къ счастью Прокоповича, онъ получилъ маленькое наслѣдство и могъ уплатить Гоголю убытки, причиненные контрафакціей. Гоголь не хотѣль брать этихъ денегъ: вѣдь Прокоповичъ не былъ виновать въ томъ, что его обокрали; деньги эти Гоголь назначилъ на пособіе студентамъ, но сколько денегъ было роздано студентамъ, это остается неизвѣстнымъ. Плетневъ говорилъ Гроту: «Гоголя пожертвованіе есть фантазія», впрочемъ это не имѣеть значенія въ глазахъ психіатра. Важно лишь то, что Прокоповичъ, при всей любви и уваженіи къ Гоголю, не могъ поддерживать съ нимъ дружескихъ отношеній.

Среди лицъ, которыхъ поучаль Гоголь, двое были писатели— Языковъ и Анненковъ, и одинъ художникъ. Собственно ихъ занятія не имѣли большого значенія въ отношеніяхъ къ Гоголю; сближеніе или дружба этихъ лицъ съ великимъ сатирикомъ состояли въ томъ, что Гоголь считаль ихъ своими преданными учениками и въ бесѣдахъ, и въ письмахъ поучаль ихъ, даваль совѣты, дѣлился сокровенными мыслями.

Шенрокъ говорить вполне вѣрно, «что дружба ихъ (Гоголя и Языкова) не имѣла въ сущности той глубокой и прочной основы, которая можетъ заключаться единственно въ сходствѣ характеровъ и убѣжденій» (т. IV. 173). Языковъ понималь недостатки Гоголя и писалъ своей невѣсткѣ: «Гоголь до невѣроятности раздражителенъ и самолюбивъ какъ то болѣзненно; хотя въ немъ это не замѣтно съ перваго взгляда, но тѣмъ хуже для него». Большой Языковъ крайне тяготился опекой Гоголя

во время ихъ совмѣстной жизни въ Римѣ. Самъ Гоголь весьма мало интересовался бѣднымъ Языковымъ, и когда въ Римъ пріѣхала Смирнова, забросилъ больного поэта. Языковъ, повидимому, съ большимъ удовольствіемъ покинулъ Римъ и разстался съ Гоголемъ. Тяжко больному Языкову жилось очень дурно, и письма Гоголя, наполненныя наставленіями и совѣтами, все же могли доставлять ему нѣкоторое утѣшеніе, или, по крайней мѣрѣ, развлеченіе. Больной Языковъ не имѣлъ достаточно энергіи, чтобы возражать Гоголю, но и ничуть не соглашался съ своимъ корреспондентомъ. Конечно, Языкову были пріятны похвалы Гоголя его стихотвореніямъ, а Гоголь не скупился на похвалы и писалъ Языкову въ 1845: «Самъ Богъ внушилъ тебѣ прекрасныя и чудныя стихи «къ не нашимъ». Душа твоя была органъ, а бряцали по немъ другіе персты. Они еще лучше самаго землетрясенія, и сильнѣе всего, что у насъ было написано доселѣ на Руси». Понятно, что больной поэтъ радовался такимъ похваламъ и терпѣливо перечитывалъ письма, переполненныя наставленіями и совѣтами. Не думаю, чтобы въ 1845 Гоголь не понималъ цѣнности этихъ стихотвореній, а потому это удивительная похвала или, правильнѣе говоря, лесть можетъ намъ объяснить какъ и чѣмъ онъ достигалъ власти надъ людьми ему нужными. Если Гоголь Языкову, человѣку просвѣщенному, льстилъ такъ грубо, то едва ли онъ особенно стѣснялся со своими учениками, менѣе даровитыми, чѣмъ Языковъ, и понятно, что лица, которымъ онъ такъ льстилъ, терпѣливо выслушивали наставленія, исполняли порученія и т. п. Несомнѣнно, что при такой неискренности отношеній, дружбы между Гоголемъ и Языковымъ быть не могло, и можно вполне повѣрить Гоголю, когда онъ писалъ матери (25, I. 1847), что онъ «принялъ эту вѣсть покойно»; «зная, что этотъ человѣкъ, за небесную душу свою, удостоенъ небеснаго блаженства, стараюсь отъ всѣхъ силъ, чтобы и меня удостоилъ Богъ быть съ нимъ вмѣстѣ, а потому молю Его ежеминутно, чтобы продлилъ сколько возможно подольше жизнь мою, дабы я въ силахъ былъ надѣлать много добрыхъ дѣлъ и удостоиться, подобно ему, небеснаго блаженства». Такого удивительнаго оправданія высокими цѣлями естественнаго желанія жить подольше, я ни у кого не читалъ; смерть «друга» даже оказалась полезной, такъ какъ дала поводъ еще настойчивѣе добиваться «продленія жизни».

✓ Анненковъ, при всемъ своемъ поклоненіи Гоголю, какъ чело-
вѣкъ прекрасно образованный и умный, не могъ находиться подъ
вліяніемъ Гоголя; дѣйствительно, только болѣзнію Гоголя можно
объяснить, что великій сатирикъ не могъ имѣть благотворнаго
вліянія на своихъ образованныхъ поклонниковъ. Анненковъ по-
чтительно относился къ Гоголю, исполнялъ его порученія, выслу-
шивалъ его наставленія, но не поддавался вліянію Гоголя. Шен-
рокъ даже упрекаетъ Анненкова въ излишней уступчивости по
отношенію къ Гоголю. Надо полагать, что такое неполученіе
отпора своимъ *большимъ идеямъ* могло только утверждать Гоголя
въ увѣренности, будто онъ въ самомъ дѣлѣ находится на *истин-*
ной дорогѣ. Уже значительно позднѣе Анненковъ рѣшался
иногда нѣсколько смѣлѣе выразить свои взгляды, но тогда онъ
получалъ отъ Гоголя такія письма, которыя выдавали закоренѣ-
лость его заблужденія (IV. 7). Если бы Анненковъ осмѣлился
возражать Гоголю, то «дружба» ихъ тотчасъ-же прекратилась
бы, какъ напр. съ В. Боткинымъ, такъ самоотверженно ухажи-
вавшимъ за больнымъ поэтомъ въ 1840. Дружба Гоголя съ
✓ Анненковымъ дѣйствительно крайне интересна въ психологиче-
скомъ отношеніи, такъ какъ показываетъ, какъ можетъ ослѣ-
плять даже умнаго и трезваго челоѣкъ поклоненіе. Анненковъ,
однако, при всемъ своемъ поклоненіи Гоголю, не поддавался его
вліянію, и въ самомъ дѣлѣ, развѣ могъ здоровый челоѣкъ
усвоить мировоззрѣніе больного, смотрѣть его глазами на міръ.
Анненковъ долго не понималъ, что его кумиръ—челоѣкъ боль-
ной, но наконецъ, хотя и очень поздно, долженъ былъ при-
знать, что съ Гоголемъ «свершился важный переворотъ въ его
существованіи». Гоголь считалъ Анненкова настолько предан-
нымъ себѣ, что даже въ 1846 г., встрѣтивъ его въ Бамбергѣ,
совѣтовалъ ему зимой пріѣхать въ Неаполь, чтобы выслушать
тамъ поученія Гоголя. Когда Гоголь убѣдился, что Анненковъ
не желаетъ выслушивать поученій, существованіе Анненкова
перестало его интересовать. Анненковъ сообщаетъ весьма цѣн-
ное свидѣніе о состояніи Гоголя въ 1846 г.—«Я вамъ говорю—
пріѣзжайте въ Неаполь... Я открою тогда секретъ, за который
вы будете меня благодарить... Кто знаетъ, гдѣ застанетъ чело-
вѣка новая жизнь». Анненковъ обладалъ трезвымъ умомъ, и
потому не очень заинтересовался «секретомъ», критически от-
несся къ Выбраннымъ Мѣстамъ, и, конечно, Гоголь прекратилъ

съ нимъ отношенія. Анненковъ никогда не былъ особенно близокъ къ Гоголю; великій сатирикъ въ Петербургѣ принималъ поклоненіе восторженнаго юноши (Анненковъ былъ на 4 года моложе Гоголя), а въ Римѣ Анненковъ переписывалъ Мертвыя Души, иногда гулялъ съ Гоголемъ, при чемъ Гоголь былъ съ нимъ такъ скрытенъ, что Анненковъ не рѣшался спросить великаго сатирика, почему онъ проводитъ «иногда добрую часть ночи, дремля на диванѣ и не ложась въ постель» ¹⁾.

Безспорно, что самымъ преданнымъ поклонникомъ Гоголя былъ Ивановъ; о ихъ взаимныхъ отношеніяхъ было писано много, но едва ли намъ точно извѣстны истинныя отношенія между двумя великими художниками. Для пониманія этихъ отношеній необходимо точнѣе знать, когда развилась и какъ проявлялась душевная болѣзнь Иванова. О болѣзни Иванова, загубившей его талантъ, намъ извѣстно очень, очень мало, а въ этой болѣзню и объясняется незаконченность художественной дѣятельности этого даровитаго, а можетъ быть, и гениальнаго живописца. И. С. Тургеневъ въ своемъ краткомъ воспоминаніи объ Ивановѣ, со свойственною ему объективностью, описываетъ тяжелое душевное разстройство Иванова ²⁾. Бѣдный художникъ высказывалъ В. Боткину и Тургеневу вполне опредѣленныя идеи бреда преслѣдованія; онъ увѣрялъ, что лакеи въ ресторанахъ подкуплены, чтобы его отравить. Къ сожалѣнію, ни В. П. Боткинъ, ни И. С. Тургеневъ не придали серьезнаго значенія словамъ Иванова. Интересно, что такой умный человѣкъ, какъ Тургеневъ, могъ допускать самое невѣроятное, лучше сказать, нелѣпое объясненіе бреда Иванова. «Бѣдный отшельникъ! Двадцатилѣтнее одиночество не обошлось ему даромъ». Тяжкая болѣзнь Иванова, конечно развилась много лѣтъ ранѣе 1857 г., и должна была вліять на всю его жизнь и дѣятельность; вслѣдствіе болѣзни Ивановъ былъ «бѣдный отшельникъ»; вслѣдствіе болѣзни онъ былъ обреченъ на «двадцатилѣтнее одиночество», болѣзнь помѣшала ему работать, сблизила съ Гоголемъ, сдѣлала его безответнымъ поклонникомъ великаго сатирика.

Душевной болѣзню Иванова объясняется, что онъ находился подъ вліяніемъ Гоголя; изъ всѣхъ друзей Гоголя только

¹⁾ Ор. сі. стр. 238.

²⁾ Поѣздка въ Альбаио и Фраскати. Т. I.

Вопросы философіи, кн. 71.

одинъ Ивановъ подпаль его вліянію, конечно понимая это слово въ серьезномъ значеніи. Только одного Иванова можно считать ученикомъ, послѣдователемъ Гоголя, хотя конечно, и Ивановъ, наконецъ, освободился отъ этого вліянія. Тутъ нѣтъ надобности выяснять, были ли для Иванова полезны вліяніе и учительство Гоголя. Великій сатирикъ, по словамъ Стасова, «въ 40-хъ годахъ понималъ Иванова едва-ли еще не менѣе того, чѣмъ въ 30-хъ годахъ Брюллова», но былъ расположенъ къ этому преданному поклоннику. Вообще, лица съ параноическимъ характеромъ благосклонны только къ своимъ поклонникамъ, а Ивановъ благоговѣлъ передъ Гоголемъ; симпатія къ дѣятельности Иванова едва-ли играла большую роль въ дружбѣ Гоголя къ Иванову уже потому, что Гоголь вообще мало понималъ живопись, мало ей интересовался. Трудно допустить, что тотъ, кто восторгался Помпеей, могъ восхищаться произведеніемъ Иванова.

Гоголь относился благосклонно только къ тѣмъ нашимъ художникамъ, которые были къ нему почтительны; степень благосклонности вполнѣ соотвѣтствовала степени почтительности, то есть, наибольшей благосклонностью пользовался Ивановъ, затѣмъ Горданъ и, наконецъ, Моллеръ; различіе въ дарованіи и направленіи тутъ не играло роли. Горданъ вообще не долюбивалъ Гоголя, правильно цѣнилъ несимпатичныя черты его характера. но держалъ себя по отношенію къ нему такъ почтительно, что въ завѣщаніи Гоголь рекомендовалъ покупать извѣстную гравюру Гордана.

Ивановъ, несмотря на всю свою кротость и благоговѣніе, долженъ былъ оборвать свои дружескія отношенія къ Гоголю, и освободился изъ подъ его вліянія. Вообще, насколько можно судить по письмамъ Гоголя къ Иванову, художественные интересы играли самую ничтожную роль въ ихъ отношеніяхъ; Гоголь въ письмахъ даетъ порученія Иванову, обсуждаетъ дѣловые вопросы; часто въ письмахъ видна симпатія къ этому крупному художнику. Изъ всѣхъ друзей Гоголя, можетъ быть, наибольшей симпатіей великаго сатирика пользовался именно Ивановъ; по крайней мѣрѣ, къ такому выводу приводитъ изученіе писемъ Гоголя. Никто изъ друзей Гоголя, такъ не благоговѣлъ передъ нимъ, никто не относился къ нему съ такой безпредѣльной почтительностью, какъ Ивановъ, страдавшій бредовымъ помѣшательствомъ (*Delire chronique*). Для психіатра и, я думаю, также

для психолога, крайне интересна эта дружба двухъ гениальныхъ больныхъ русскихъ художниковъ, долго жившихъ вдали отъ родины.

Данилевскій былъ друженъ съ Гоголемъ, пока болѣзнь не лишила гениальнаго поэта способности любить кого либо. Данилевскій былъ единственнымъ другомъ Гоголя; только одного Данилевскаго Гоголь любилъ какъ человѣка; Данилевскій не былъ поклонникомъ и ученикомъ Гоголя, хотя и цѣнилъ его произведенія. Насколько теперь мы можемъ судить о Данилевскомъ, это былъ благородный, неглупый, крайне пріятный въ обществѣ человѣкъ, живо чувствовавшій свое человѣческое достоинство. Право, несправедливо обвинять Нѣжинскую гимназію, давшую намъ такихъ образованныхъ и полезныхъ дѣятелей, какъ Базили, Данилевскій и Прокоповичъ. Гоголь откровененъ въ своихъ письмахъ къ Данилевскому, болѣе чѣмъ въ письмахъ къ другимъ лицамъ; несомнѣнно, что общество Данилевскаго доставляло удовольствіе великому сатирику, любившему вмѣстѣ съ своимъ школьнымъ другомъ приносить «жертвы» въ «храмахъ». Въ 1843 дружба охладѣваетъ, и уже прежней дружественной откровенности болѣе нѣтъ. Данилевскій, ясно понимавшій превосходство своего знаменитаго друга, однако не могъ выносить его крайне высокомернаго къ себѣ отношенія; общихъ интересовъ между больнымъ поэтомъ и вполне здоровымъ Данилевскимъ уже не было. Гоголь поздравилъ своего бывшего пріятеля съ женитьбой, давалъ порученія и совѣты; но когда Данилевскій обратился къ Гоголю съ просьбой помочь ему своей протекціей, великій сатирикъ, вмѣсто помощи, снабдилъ его совѣтами и нравоученіями, не имѣвшими цѣны въ глазахъ Данилевскаго. Конечно, теперь нельзя рѣшить съ увѣренностью, не могъ или не хотѣлъ Гоголь помочь своему бывшему другу; но болѣе вѣроятно, что не хотѣлъ, такъ какъ по своимъ отношеніямъ къ Смирновымъ, Капнисту, Россету могъ бы быть полезенъ Данилевскому, занимавшему весьма скромную и непріятную должность—инспектора пансіона при Кіевской гимназіи. Дѣла Данилевскаго были очень плохи, и онъ имѣлъ право на болѣе широкую дѣятельность, что и доказалъ тѣмъ, что дослужился до сравнительно важной должности. Гоголь вообще мало интересовался своимъ бывшимъ пріателемъ, въ 1848 г. былъ безцеремоненъ съ Данилевскимъ и даже сдѣлалъ ему крупную

непріятность; не только въ деревнѣ, но и въ Кіевѣ Гоголь не удостоилъ своимъ разговоромъ общество, собравшееся къ Данилевскому, чтобы познакомиться съ Гоголемъ (Шенрокъ, IV. 746). Можно себѣ представить, какъ было обидно такое пренебреженіе бывшему «другу» и его женѣ; въ провинціальномъ обществѣ такое пренебреженіе могло оказаться неблагоприятнымъ для общественнаго положенія Данилевскаго.

Шенрокъ старается доказать, что Гоголь вообще любилъ Данилевскаго, оказывалъ ему услуги; дѣйствительно, Гоголь далъ Данилевскому разъ взаймы денегъ, когда Данилевскаго обманулъ въ Парижѣ какой-то мошенникъ, но ввиду состоятельности Данилевскаго этотъ небольшой заемъ въ сущности ничтожная услуга; даже мало знакомому лицу оказываютъ такія услуги на чужбинѣ. Данилевскій выручилъ изъ бѣды мать Гоголя, давъ ей въ займы денегъ, когда самъ былъ въ весьма затруднительномъ положеніи. Если бы Гоголь, хотя сколько нибудь, любилъ Данилевскаго послѣ 1843 г., онъ бы былъ любезенъ въ его домѣ, похлопоталъ бы о хорошемъ для него мѣстѣ: мы знаемъ, что Гоголь умѣлъ добиваться того, чего хотѣлъ.

Во всякомъ случаѣ необходимо отмѣтить, что Гоголь не имѣлъ вліянія на духовное развитіе Данилевскаго, хотя Данилевскій былъ человѣкъ просвѣщенный и воспріимчивый, жаждавшій свѣта и дѣятельности. Конечно, въ глубокой старости Данилевскій съ умиленіемъ рассказывалъ Шенроку о своей дружбѣ съ Гоголемъ, но кто же не дорожитъ воспоминаніями молодости; однако и Шенроку не удалось узнать чего-либо относительно Гоголя у Данилевскаго, такъ Гоголь былъ скрытенъ съ своимъ «другомъ». Данилевскій даже не могъ опредѣлить, когда и какъ развился «мистицизмъ» Гоголя.

Охладивъ къ Данилевскому, Гоголь сошелся съ Смирновой, которую можно считать его самымъ близкимъ другомъ въ послѣдній періодъ жизни. Гоголь въ письмахъ къ Смирновой такъ же откровененъ, какъ прежде былъ съ Данилевскимъ; дружба съ Смирновой даже болѣе глубока, чѣмъ съ Данилевскимъ, такъ какъ у нихъ больше общихъ интересовъ.

Отношенія Смирновой къ Гоголю не вполне понятны, потому что личность Смирновой навсегда останется неразгаданный. О запискахъ Смирновой въ Энциклопедическомъ Словарѣ Брокгауза-Эфрона (60, 531) сказано: «всѣ эти лица ведутъ между собою

довольно безсвязные разговоры, черезъ которые красною нитью проходить стремленіе выставить въ лучшемъ свѣтѣ автора записокъ... Записки переполнены анахронизмами и мало достоверными фактами». Чтеніе этихъ записокъ производитъ, по крайней мѣрѣ на меня, прямо удручающее впечатлѣніе своей сочиненностью и фальшивостью. Авторъ статьи о Смирновой въ словарь дѣлаетъ предположеніе: «Повидимому, при изданіи записокъ имѣлись какіе-то письменные матеріалы самой С., но они были подвергнуты сильной переработкѣ (по всей вѣроятности дочерью С. Ольгой, умершей въ 1870 г.)». Но едва ли такое предположеніе основательно; во-первыхъ, зачѣмъ дочери было такъ «сочинять» отъ имени матери, а во-вторыхъ, такъ «сочинять» можетъ далеко не всякій, и болѣе вѣроятно, что сама Смирнова выставляла себя «въ лучшемъ свѣтѣ». Записки Смирновой, а также и весьма сбивчивыя и неполныя о ней свѣдѣнія даютъ мнѣ право предполагать, что эта богато одаренная дама страдала истеріей, чѣмъ объясняются ея «сочинительство» и неустойчивость. Родственникъ одного друга Смирновой говорилъ мнѣ, что нервныя разстройства, по временамъ, достигали у нея «до степени полного сумашествія». Болѣе точно и подробно въ чемъ состояли припадки психической болѣзни, какъ часто они повторялись и какъ были продолжительны, я узнать не могъ.

Для меня неясны мотивы ея сближенія съ Гоголемъ; возможно, что ей просто льстиво сближеніе съ знаменитымъ сатирикомъ, было пріятно считаться другомъ великаго поэта; по своей отзывчивости и воспріимчивости—а истерички крайне отзывчивы и воспріимчивы, она быстро поняла, какъ нужно держать себя съ Гоголемъ, чтобы пользоваться его дружбой. Возможно, что и вслѣдствіе скуки и вслѣдствіе болѣзненнаго состоянія, а Смирнова хворала нервами въ періодъ сближенія съ Гоголемъ, она заинтересовалась набожностью и новою моралью, конечно лишь поверхностно и на короткое время, такъ какъ была очень умна для того, чтобы серьезно и надолго увлечься этимъ большимъ міропониманіемъ. Возможно, что, какъ увлекающаяся дама, она не сразу поняла, что гениальный поэтъ слабъ какъ моралистъ, и потому вѣрила всякому слову автора Мертвыхъ Душъ, полагая, что все, что онъ говоритъ, такъ же гениально, какъ его художественныя произведенія. Вообще, ввиду безспорной склон-

ности Смирновой «сочинять», мы не можемъ рѣшить, насколько искренна была ея дружба съ Гоголемъ.

Впрочемъ, для насъ и не имѣеть большого значенія, какъ относилась къ Гоголю Смирнова, важно лишь то, что Гоголь ее считалъ вполне ему преданной ученицей и поклонницей. Необходимо отмѣтить, что Гоголь въ теченіе своей жизни имѣлъ лишь двухъ вполне преданныхъ ему послѣдователей—Иванова и Смирнову. Ивановъ несомнѣнно страдалъ душевной болѣзью, Смирнова, по всей вѣроятности, страдала истеріей, и во всякомъ случаѣ была особа крайне «нервная». Оговариваюсь, что допуская истеричность Смирновой, я этимъ ничуть не оспариваю ея гибкаго ума и большого образованія; вѣдь и Жанна д'Аркъ была истеричкой. Ивановъ при всемъ своемъ поклоненіи Гоголю не могъ быть ему интересенъ; напротивъ, умная, образованная аристократка должна была очень нравиться Гоголю, конечно не какъ женщина, а какъ преданная ему поклонница. Мы не знаемъ, о чемъ бесѣдовалъ въ Римѣ и Ниццѣ больной Гоголь съ больной Смирновой, но несомнѣнно, что Смирнова не имѣла никакого вліянія на Гоголя, а великій поэтъ почти никакого на скучающую «знатную даму». Вѣроятно отъ болѣзни, а можетъ быть отъ неудачи въ свѣтской, «карьерѣ», Смирнова, по словамъ Шенрока, «нерѣдко предавалась жестокой хандрѣ» и ей нуженъ былъ собесѣдникъ. Ея маленькая дочь (Надежда Николаевна) очень тонко опредѣлила взаимныя отношенія матери и Гоголя; «*Maman est malade, parcequ'elle n'a personne pour causer avec elle; je sais, qu'à Nice elle avait toujours Gogol pour la distraire, quand elle était nerveuse*» говорила она въ Калугѣ. Смирнова, какъ особа увлекающаяся (истеричка?) подпала, правда на весьма короткое время, настолько подъ вліяніе Гоголя, что выслушивала его наставленія, исполняла его требованія, заучивала, по его приказанію, псалмы и т. п. Однимъ словомъ, никогда Гоголь не имѣлъ такой преданной и вполне покорной поклонницы. Имѣло конечно значеніе и то, что Смирнова была элегантная аристократка, имѣла прекрасно обставленный домъ, заботилась о финансахъ Гоголя. Вслѣдствіе патологическаго высокомерія, ему, безспорно, нравилось аристократическое общество; въ этомъ обществѣ онъ держалъ себя, конечно, иначе, чѣмъ среди литературныхъ «друзей» и простыхъ помѣщиковъ. Можно лишь удивляться легендѣ объ «аскетизмѣ» Гоголя, жившаго на равной

ногѣ съ Вьельгорскими, Смирновыми, Толстыми и Апраксиными. Развѣ можно было лучше устроить «земное положеніе?» Вѣдь ужъ выше и богаче этихъ семействъ и найти было нельзя. Можно, конечно, пожалѣть, что вслѣдствіе болѣзни гениальный поэтъ не могъ имѣть болѣе благотворнаго и широкаго вліянія.

Смирнова была очень умна, прекрасно образована и потому вліяніе Гоголя на нее было весьма непродолжительно; когда за границей она жестоко хандрила, не имѣла никакихъ серьезныхъ интересовъ, она могла увлечься и даже сильно своеобразными набожностью и моралью больного поэта, но какъ скоро она вернулась въ Россію, у ней появились болѣе серьезныя заботы. Придворныя отношенія, служба мужа, новыя знакомства совершенно поглотили ея вниманіе, и сближеніе съ Гоголемъ не оставило замѣтнаго слѣда въ дальнѣйшей жизни увлекающейся «знатной дамы». Гоголь весьма переоцѣнивалъ свою власть надъ Смирновой; онъ ее считалъ настолько себѣ преданной, что отъ 8. X. 1846 г. писалъ: «Благословясь, поѣзжайте со мною въ Іерусалимъ», а 9. XI. 1846 г., чтобы облегчить цензурныя затрудненія при изданіи Выбранныхъ Мѣстъ, почти требуетъ, чтобъ она ѣхала хлопотать въ Петербургъ. «Если вы до сихъ поръ еще въ Калугѣ, то оставляйте все и поѣзжайте въ Петербургъ. Вы теперь будете тамъ такъ же нужны мнѣ, какъ и самой себѣ. Поѣзжайте однѣ, безъ дѣтей; если это хлопотливо, остановитесь прямо у Вьельгорскихъ; они вамъ дадутъ комнату. Нужно именно, чтобы вы были у нихъ. Такъ я хочу—скажите имъ; впрочемъ, они и сами почувствуютъ, что такъ нужно и такъ слѣдуетъ». Конечно, Смирнова не отнеслась серьезно какъ къ первому желанію, такъ и ко второму. Гоголь тогда также заблуждался относительно своего лучшаго друга, какъ и относительно Выбранныхъ Мѣстъ.

Какъ увлекающаяся «знатная дама» Смирнова, при всемъ своемъ умѣ, не поняла Выбранныхъ Мѣстъ, за что ея, конечно, обвинять нельзя. Если-бы она поняла это произведеніе, то Гоголь лишилъ бы ее своей дружбы, и потому говорить о вредномъ вліяніи Смирновой на Гоголя нѣтъ основанія. Смирнова помогала Гоголю, выхлопотала ему большое пособіе у Государя, за что мы можемъ съ благодарностью вспоминать объ этой «знатной дамѣ».

И Ивановъ, и Смирнова недолго находились подъ вліяніемъ Гоголя; болѣе продолжительно было вліяніе на Иванова, но бѣдный художникъ былъ болѣе тяжело боленъ, чѣмъ Смирнова; очевидно, что больной, хотя и гениальный сатирикъ, не могъ имѣть глубокаго вліянія на кого-либо. Я конечно знаю, что многіе великіе художники не имѣли серьезнаго вліянія на своихъ друзей, но вѣдь они и не жалали имѣть преданныхъ учениковъ, а Гоголь всю жизнь стремился «поучать», проповѣдовать, искалъ почитателей, вполнѣ ему подчиняющихся, и, конечно, если бы онъ былъ здоровъ, онъ имѣлъ бы друзей, глубоко ему преданныхъ, жадно ловившихъ бы слова гениальнаго поэта. Мы знаемъ, какъ круто измѣнилъ свои воззрѣнія Ивановъ въ послѣдній періодъ жизни; можно лишь радоваться, что Смирнова скоро освободилась изъ-подъ вліянія Гоголя. Если бы Гоголь былъ здоровъ, онъ, при своемъ стремленіи поучать, оказалъ бы вліяніе на вполнѣ здоровыхъ, способныхъ и усвоить и приложить къ дѣлу его поученія. Вслѣдствіе болѣзни, всѣ его поученія и наставленія оказались, по меньшей мѣрѣ, бесплодны: идеи Выбранныхъ Мѣсть и не могли имѣть другой судьбы; едва ли и умный Вигель искренно хвалилъ это удивительное произведеніе.

Только совершенно не понимая Гоголя, можно допускать, что онъ былъ влюбленъ въ Смирнову, интересовался ей, какъ женщиной; Гоголь никогда и ни въ кого влюбленъ не былъ. Сближеніе съ Смирновой произошло тогда, когда многострадальный поэтъ былъ настолько тяжело боленъ, что о любви не могло быть и рѣчи. Въ Петербургѣ Гоголь мало заинтересовался Смирновой, и дружба между ними не установилась; насколько можно судить по письмамъ, Гоголь не вспоминалъ о Смирновой. Также мало онъ заинтересовался Смирновой въ 1837 г., когда они встрѣтились въ Баденѣ. Только въ Римѣ въ 1844 г. произошло сближеніе, завязались болѣе дружественныя отношенія, и намъ вполнѣ понятно, почему: Гоголь въ то время нуждался въ преданномъ ученикѣ, котораго могъ бы поучать, который слушалъ бы его проповѣдь. Ивановъ не подходилъ для такой роли, Языковъ не пожелалъ слушать проповѣди и соглашаться со взглядами Гоголя; Смирнова удовлетворяла всѣмъ требованіямъ больного поэта. Онъ не могъ имѣть болѣе преданной и болѣе отзывчивой ученицы; она не только соглашалась съ Гоголемъ, усвоила его идеи, исполняла его тре-

бованія (заучивала псалмы), но даже нашла ему другихъ послѣдователей (Вьельгорскихъ). Понятно, что Гоголь вполне дружественно относился къ Смирновой, былъ съ ней откровеннѣе, чѣмъ съ другими друзьями, желалъ съ ней видѣться, въ ея домѣ не позволялъ себѣ капризовъ и странныхъ выходокъ. Возможно, что Гоголь цѣнилъ элегантность и знатность Смирновой, но едва ли какое-либо вліяніе на него оказывала красота Смирновой; онъ вообще былъ безразличенъ къ женской красотѣ и хотѣлъ жениться на А. М. Вьельгорской, которая была не хороша собою.

Смирнова познакомила Гоголя съ Вьельгорскими и помогла ему завязать знакомства въ высшемъ свѣтѣ. Однако, только И. М. Толстого можно считать «другомъ» Гоголя; какъ относился Гоголь къ Толстому, для меня не совсѣмъ ясно; можетъ быть Гоголь лишь постольку интересовался Толстымъ, поскольку тотъ слушалъ наставленія Гоголя, былъ ему полезенъ. Едва ли Гоголь смотрѣлъ на Толстого, какъ на равнаго и цѣнилъ высоко его умъ.

Я считаю совершенно неправильнымъ мнѣніе о большомъ и вредномъ вліяніи на Гоголя О. Матвѣя Константиновскаго; этотъ почтенный священникъ не имѣлъ и не могъ имѣть вліянія на Гоголя, вообще никогда не подпадавшаго чужому вліянію. Уже въ 1845 г. Гоголь просилъ Смирнову: «отправьте молебень о моемъ выздоровленіи и попросите помолиться обо мнѣ того изъ служителей Божіихъ, чьи молитвы доступнѣе и дѣйствительнѣе». Смирновой не удалось найти священника, молитвы котораго «дѣйствительнѣе»; Гоголь хворалъ попрежнему и самъ искалъ такого священника, въ надеждѣ выздоровленія. Толстой указалъ ему на извѣстнаго благочестіемъ О. Матвѣя, и Гоголь, полагая, что онъ нашелъ священника, молитвы котораго «доступнѣе и дѣйствительнѣе», вступаетъ въ переписку съ О. Матвѣемъ, 12. XII. 1847 г. онъ посылаетъ ему 50 руб. для раздачи «бѣднѣйшимъ, какіе вамъ встрѣтятся, прося ихъ, чтобы помолились они о здоровьи душевномъ и тѣлесномъ того, который отъ искренняго желанія помочь далъ имъ деньги». «25 руб. назначаю на три молебна о моемъ путешествіи и благополучномъ возвращеніи въ Россію, которые умоляю васъ отслужить въ продолженіе Великаго поста и послѣ Пасхи, какъ вамъ удобнѣе». Скоро однако Гоголь могъ убѣдиться, что молитвы

о. Матвѣя не «дѣйствительнѣе» молитвъ тѣхъ, кого онъ раньше просилъ за себя молиться: здоровье не улучшилось, и потому ни особаго довѣрія, ни особаго почтенія къ о. Матвѣю онъ питать не могъ. Что о. Матвѣй никакого вліянія на Гоголя не имѣлъ, доказывается съ очевидностью тѣмъ, что никакого измѣненія въ образѣ жизни, поведеніи и занятіяхъ Гоголя со времени сближенія съ о. Матвѣемъ не послѣдовало. Гоголь послѣ сближенія съ о. Матвѣемъ жилъ совершенно такъ же, какъ и раньше, т.-е. съ полнымъ комфортомъ, работалъ надъ Мертвыми Душами, читалъ актерамъ Ревизора и т. п. Едва ли о. Матвѣй одобрялъ то высокоуміе, съ какимъ Гоголь держалъ себя, не совѣтовалъ ему быть внимательнѣе къ роднымъ и знакомымъ. Правда, Гоголь заѣзжалъ въ Оптиную Пустынь, но вѣдь всякій мало-мальски религіозный человѣкъ посѣщаетъ монастыри; и въ Оптиной Пустыни Гоголь искалъ монаховъ, молитвы которыхъ «доступнѣе и дѣйствительнѣе». О. Матвѣй не могъ имѣть вліянія на Гоголя, во-первыхъ, потому что не помогъ многострадальному поэту, во-вторыхъ, потому, что, насколько намъ извѣстно о почтенномъ о. Матвѣѣ, онъ заботился о спасеніи души, а больной поэтъ о своемъ здоровьѣ. Какъ истинно религіозный человѣкъ, о. Матвѣй преслѣдовалъ совсѣмъ не тѣ цѣли, понималъ религію совсѣмъ не такъ, какъ больной поэтъ. Мы конечно не знаемъ съ точностью чему поучалъ Гоголя о. Матвѣй, но все, что намъ извѣстно объ этомъ священникѣ, даетъ намъ право думать, что онъ былъ глубоко религіозный человѣкъ, и потому его вліяніе должно было быть благотворно. Къ сожалѣнію, больной поэтъ уже не могъ находить утѣшенія и поддержки въ религіи, и потому поученія о. Матвѣя не приносили ему ни утѣшенія, ни поддержки и даже его разстраивали. Въ этомъ мы не можемъ обвинять о. Матвѣя; возможно, что онъ, какъ человѣкъ мало образованный, мало понималъ Гоголя, но вѣдь религіознаго утѣшенія не могъ дать больному поэту ни одинъ священникъ, ни одинъ монахъ, и Гоголь напрасно искалъ священниковъ, «чи молитвы доступнѣе и дѣйствительнѣе». Едва ли требованія о. Матвѣя были крайне строги и неразумны; по крайней мѣрѣ, его другъ А. Толстой, во время болѣзни Гоголя, держалъ себя какъ истинно религіозный человѣкъ. Этотъ добрый другъ Гоголя не только приглашалъ къ нему врачей и употреблялъ всѣ средства, чтобы больной кушалъ, но прекра-

тилъ у себя богослуженія, чтобы не обременять Гоголя хожденіемъ по лѣстницѣ, утѣшалъ Гоголя, когда тотъ скорбѣлъ о сожженіи рукописей. Ни о какомъ изувѣрствѣ тутъ и рѣчи быть не можетъ, и потому странно говорить о вредномъ вліяніи о. Матвѣя на Гоголя, когда даже на Толстого такого вліянія не было. Если бы о. Матвѣй имѣлъ вліяніе на Гоголя, многострадальный поэтъ меньше бы страдалъ въ послѣдніе годы своей жизни, былъ бы скромнѣе и добрѣе, не мучился бы страхомъ загробной жизни. Я наблюдалъ вліяніе на больныхъ лютеранъ фанатичныхъ проповѣдниковъ; оно всегда бываетъ крайне непродолжительно и поверхностно; сначала обычно бываетъ увлеченіе и даже полное подчиненіе, но такъ какъ фанатики стремятся спасти душу, а больной желаетъ выздороветь, то скоро наступаетъ разочарованіе.

Я не берусь рѣшать, почему Гоголь уже съ первыхъ шаговъ своей художественной дѣятельности былъ окруженъ друзьями и почитателями, пользовался вниманіемъ представителей высшаго общества. Ни одинъ изъ нашихъ художниковъ не имѣлъ такъ много почитателей и друзей въ разныхъ общественныхъ кругахъ, какъ Гоголь. Если такое почитаніе его какъ художника и человѣка свидѣтельствуетъ о высокомъ развитіи общества, объ его отзывчивости, то, конечно, мы можемъ только радоваться, что въ то время было такъ много лицъ, умѣвшихъ цѣнить геніальность нашего великаго сатирика.

Объ отношеніяхъ Гоголя къ матери и сестрамъ, по моему мнѣнію, говорить нѣтъ надобности уже потому, что такія интимныя отношенія никогда не могутъ быть намъ извѣстны. Вообще, судить о родственныхъ отношеніяхъ, не зная всѣхъ подробностей, едва ли возможно, да едва ли и нужно, и даже удобно. Это чисто частная жизнь, которой лучше не касаться. При томъ эти отношенія не имѣютъ большого значенія съ точки зрѣнія психіатра; есть вполне здоровые люди, не любящіе своихъ родныхъ, также есть душевно-больные, привязанные къ своей семьѣ. Поэтому я не буду касаться родственныхъ отношеній нашего великаго поэта.

XI.

Послѣдніе дни жизни многострадального поэта описаны такъ неясно и сбивчиво, что намъ совершенно неизвѣстно, отчего

собственно умеръ Гоголь. Поэтому о болѣзни, сведшей въ могилу нашего гениальнаго сатирика, мы не можемъ сказать ничего опредѣленнаго, да въ сущности никакого особаго значенія ни для уясненія личности и дѣятельности Гоголя, ни въ медицинскомъ отношеніи, самъ по себѣ вопросъ—отъ какой болѣзни умеръ Гоголь, конечно, не имѣетъ. Однако, необходимо сказать нѣсколько словъ и о послѣдней болѣзни Гоголя для выясненія нѣкоторыхъ недоразумѣній и неправильныхъ взглядовъ.

✓ Въ послѣднемъ періодѣ своей жизни Гоголь, повидимому, не перенесъ острыхъ заболѣваній; общій распадъ физическихъ и душевныхъ силъ прогрессировалъ медленно и непрерывно, но толчковъ или обостреній въ теченіи болѣзни не было. По крайней мѣрѣ, никто изъ друзей Гоголя не замѣтилъ какихъ-либо рѣзкихъ колебаній въ теченіи болѣзни. Зимой онъ чувствовалъ себя хуже, лѣтомъ нѣсколько лучше; хотя Гоголь неоднократно утверждалъ, что для его организма необходимо «*нена-топленное тепло*», прогулки «на благотворенномъ воздухѣ», однако такой зябкости, какъ въ 1845 г., не было. Вообще, поскольку можно судить по его письмамъ, какихъ-либо значительныхъ обостреній или ухудшеній у Гоголя за эти годы не было. Такъ какъ Гоголь чувствовалъ себя нехорошо въ теченіе двухъ зимъ, проведенныхъ въ Москвѣ, зиму 1850—51 гг. онъ провелъ въ Одессѣ, послѣднюю же зиму своей жизни проводилъ въ Москвѣ, такъ какъ, вслѣдствіе уже значительнаго ослабленія воли, остался въ этомъ городѣ. Знакомые Гоголя передаютъ, что эту зиму Гоголь выглядѣлъ хорошо и даже былъ веселъ; дѣйствительно, въ февралѣ 1852 г., за девять дней до масляной, онъ «въ слѣдующее воскресенье» собирался у Кушелева слушать малороссійскія пѣсни. Докторъ Тарасенковъ увѣряетъ даже, что за мѣсяцъ до смерти Гоголь «былъ цвѣтущаго здоровья, бодръ, свѣжъ, крѣпокъ». (Шенрокъ; IV, 856) Но едва ли мы можемъ вѣрить заявленію Тарасенкова; онъ или плохо наблюдалъ, или позабылъ виденное, и потому вообще его воспоминанія не могутъ считаться очень точными. Отчаянное письмо къ матери, писанное въ концѣ 1851 г., а также и письмо отъ 2. II. 1852 г. ясно свидѣтельствуютъ, что Гоголь не былъ «бодръ, свѣжъ и крѣпокъ». Въ послѣднемъ письмѣ къ матери онъ уже проситъ молиться объ его выздоровленіи «соединенно, во взаимной между собою любви крѣпкой, безъ которой не пріемлется отъ

насть молитва. Еще разъ обнимаю васъ и прошу васъ сильно, сильно обо мнѣ молиться». Что Гоголь въ февралѣ 1852 г. совсѣмъ не былъ «бодръ, свѣжъ и крѣпокъ», можно судить и по слѣдующему обстоятельству: въ первыхъ числахъ февраля прїѣзжалъ въ Москву о. Матвѣй и поучалъ Гоголя, при чемъ такъ перепугалъ его страшнымъ судомъ, что несчастный поэтъ прервалъ его рѣчь словами: «довольно, оставьте меня! не могу болѣе слушать! слишкомъ страшно». 6. 11. 1852 г. Гоголь письменно извинился передъ о. Матвѣемъ. Онъ уже давно боялся смерти и ада, и Арнольди говоритъ «всѣ знаютъ, какъ Гоголь боялся смерти и ада и какъ эта мысль постоянно была для него причиной невыразимыхъ страданій». О. Матвѣй, конечно, и раньше многократно пугалъ отвѣтственностью на страшномъ судѣ, обличалъ въ грѣхахъ, требовалъ соблюденія всѣхъ предписаній церкви. Почему же раньше поученія о. Матвѣя не производили такого угнетающаго дѣйствія на несчастнаго поэта, почему именно теперь эти поученія такъ потрясли его, что онъ «не владѣлъ собою», просилъ прекратить истязаніе. Съ болѣшимъ правомъ слѣдуетъ допустить, что въ февралѣ Гоголь больше чѣмъ когда-либо испугался смерти и ада, потому что состояніе здоровья его было хуже.

Есть свѣдѣніе, что за нѣсколько дней до смерти у Гоголя появилась течь изъ уха, которую нѣкоторые врачи, по словамъ Тарасенкова, могутъ почитать имѣющею связь съ его послѣдней болѣзнию. Однако, Тарасенковъ, со словъ Гоголя, передаетъ, что у него была течь изъ уха «прежде сего за годъ будто бы отъ какой-то вещи, туда запавшей». Очень жаль, что Тарасенковъ, такъ не скупившійся на упреки товарищамъ, поточнѣе не выяснилъ, когда именно была течь изъ уха и какого она была происхожденія. Если дѣйствительно течь появилась незадолго до послѣдней болѣзни Гоголя, то ее, конечно, можно ставить въ связь съ этой болѣзнию, особенно, если мы припомнимъ, что Гоголь и въ дѣтствѣ имѣлъ течь изъ уха, что отецъ его умеръ отъ чахотки. Такъ какъ Тарасенковъ не выяснилъ намъ этого весьма важнаго обстоятельства въ послѣдней болѣзни Гоголя, то всѣ его воспоминанія не разъясняютъ намъ исторіи болѣзни.

Смерть Языковой угнетающе подѣйствовала на Гоголя; повторилось то же, что наблюдалъ Анненковъ въ 1841 г.; также, какъ

и тогда, Гоголь на похороны не пришелъ. Онъ, какъ и многіе старые люди, такъ страшился смерти и ада, что боялся покойниковъ; кто не зналъ стариковъ и старухъ, въ присутствіи которыхъ ихъ близкіе не говорятъ о смерти, не вспоминаютъ объ умершихъ друзьяхъ. Конечно, это, вызванное смертью Хомяковой волненіе, скоро улеглось, и Гоголь послѣ того, какъ отслужилъ панихиду по покойницѣ, «сдѣлался спокоенъ, какъ-то свѣтелъ духомъ, почти веселъ». Въ понедѣльникъ на масляной В. С. Аксакова замѣтила, что «въ немъ было видно нѣсколько утомленіе»; Гоголь «сказалъ, что скоро уйдетъ, что долженъ лечь раньше, потому что чувствовалъ какой-то холодъ ночью, который его впрочемъ не беспокоилъ. Мы сказали: это нервный! Да, нервный, сказалъ онъ совершенно спокойно»¹⁾. «Въ среду, навѣстили; онъ сказалъ, что не совсѣмъ хорошо себя чувствуетъ». Это болѣе похоже на начинающееся соматическое заболѣваніе. Почувствовавъ себя хуже, Гоголь рѣшилъ говѣть; въ четвергъ причащался; во время говѣнія питался просфорой, а за обѣдомъ употреблялъ только нѣсколько ложекъ овсянаго супа на водѣ или капустнаго разсола. Причащеніе не успокоило Гоголя. Тарасенковъ точно не опредѣляетъ, когда именно ѣздилъ Гоголь въ Преображенскую больницу, гдѣ долго ходилъ взадъ и впередъ; онъ долго оставался въ полѣ, на вѣтру, въ снѣгу, стоя на одномъ мѣстѣ и, не входя въ дверь, уѣхалъ домой. Д-р. Баженовъ считаетъ невѣроятнымъ, что Гоголь ѣздилъ съ цѣлью посоветоваться съ извѣстнымъ юродивымъ Ив. Яковл. Корейшею, такъ какъ не допускаетъ, чтобы Гоголь былъ «склоненъ къ столь грубымъ предразсудкамъ». Я помню лицъ далеко не столь суевѣрныхъ, какъ Гоголь, посѣщавшихъ Корейшу, просившихъ его молиться за нихъ. Впрочемъ, не имѣетъ значенія, зачѣмъ ѣздилъ Гоголь въ Преображенскую больницу, а важно, что поѣздка эта могла неблагоприятно повліять на уже начавшуюся его болѣзнь.

Въ напечатанныхъ воспоминаніяхъ Тарасенкова²⁾ въ «ночь пятницы на субботу» на масляной, а въ приводимой Шенрокомъ (IV, стр. 853) рукописи «въ одинъ изъ этихъ дней», «Гоголь изнеможенный уснулъ ночью на диванѣ, безъ постели и съ нимъ.

1) С. Т. Аксаковъ *op. cit.*; воспоминанія Вѣры Сергѣевны Аксаковой.

2) Отечес. Записки 1856; XII, стр. 408.

произошло что-то необыкновенное, загадочное, проснувшись вдруг послалъ онъ за приходскимъ священникомъ объяснивъ ему, что онъ недоволенъ недавнимъ причащеніемъ, и просилъ его тотчасъ же опять причащать и соборовать его, потому что онъ видѣлъ себя мертвымъ, слышалъ какіе то голоса и теперь почитаетъ себя умирающимъ». Этотъ эпизодъ описывается въ рукописи иначе (Шенрокъ IV, 849). «Въ ночь съ пятницы на субботу, послѣ говѣнія, онъ молился усерднѣе обыкновеннаго, и, стоя на колѣняхъ передъ образомъ, услышалъ голоса, которые говорили ему, что онъ умретъ». Бергъ ¹⁾ слышалъ отъ Овера, что Гоголь говорилъ этому врачу: «я уже слышалъ голоса». Д-р. Баженовъ не довѣряетъ воспоминаніямъ Берга и Тарасенкова, потому что они подрываютъ заключеніе Д-р. Баженова о предсмертной болѣзни Гоголя, но мнѣ думается, что было бы правильнѣе, принимая во вниманіе сказанное Оверомъ и Тарасенковымъ, отказаться отъ діагноза Д-р. Баженова.

Гоголя лѣчили лучшіе врачи того времени: Варвинскій, Иноземцевъ, Оверъ, Клименковъ, Сокологорскій, Тарасенковъ и Эвеніусъ.

Тарасенковъ описываетъ болѣзнь Гоголя такъ, что рѣшительно непонятно, чѣмъ же собственно страдалъ Гоголь; этотъ врачъ первый разъ увидѣлъ больного въ субботу на первой недѣлѣ, а въ ночь со среды на четвергъ (21 II) второй недѣли Великаго поста гениальный писатель скончался. Ввиду того, что Тарасенковъ посѣщалъ больного лишь въ послѣдніе дни болѣзни, онъ и не могъ самъ изучить предсмертную болѣзнь великаго поэта. Тарасенковъ не могъ объективно наблюдать и потому, что онъ былъ крайне взволнованъ, за что конечно его нельзя упрекнуть. Жаль, что Тарасенковъ не сообщилъ намъ мнѣнія о болѣзни Гоголя лѣчившихъ его врачей, и едва ли можно одобрить то высокомѣріе, съ которымъ онъ отнесся къ сужденіямъ болѣе его свѣдующихъ товарищей; къ сожалѣнію такое отношеніе явленіе не рѣдкое.

Тарасенковъ сообщаетъ, что послѣдніе дни своей болѣзни Гоголь очень мало ѣлъ; вмѣстѣ со священникомъ онъ кушалъ саго и черносливъ, а наканунѣ смерти ему давали пить бульонъ; слѣдовательно, едва ли можно допускать, что Гоголь умеръ отъ

¹⁾ Op. cit стр. 127.

истощенія. Гоголь послѣдніе дни своей жизни не совершалъ движеній, что, конечно, предохраняло его отъ быстрого истощенія вслѣдствіе крайне недостаточнаго питанія. Вообще, странно говорить, что Гоголь, хотя очень мало, но все же кушавшій, умеръ отъ голода, когда экспериментально доказано, что человѣкъ можетъ до сорока дней оставаться безъ пищи.

Послѣдніе дни своей жизни Гоголь невыразимо мучился страхомъ смерти и ада; онъ страдалъ ужасно, съ невыразимымъ страхомъ ждалъ смерти и даже, по всей вѣроятности, желалъ, чтобы ужасная для него минута настала скорѣе. Шенрокъ (IV, 858) вполне вѣрно говоритъ: «психически вполне объяснимо желаніе поскорѣе подвергнуться опасности именно вслѣдствіе внушаемаго ею безпредѣльнаго ужаса». Дѣйствительно, нѣкоторые больные, подъ влияніемъ этого страха, покушаются на самоубійство. Я живо помню то поистинѣ неопишуемое страданіе, которое переживали мои пациенты, ужасно боявшіеся смерти; страхъ смерти это одно изъ самыхъ ужасныхъ мученій. Гоголь не могъ думать о самоубійствѣ, но онъ не желалъ лѣчиться, сопротивлялся, когда оказывали ему пособія: онъ хотѣлъ, чтобы его мученія кончились скорѣе. Какъ ни горячо молился несчастный Гоголь, молитвы не успокаивали его. Конечно, утѣшенія и убѣжденія почтенныхъ пастырей церкви и Толстого также не облегчали страданій Гоголя; увы, мы знаемъ, что слова, самыя лучшія, бессильны противъ органическихъ процессовъ, и смертельная тоска, страхъ смерти всецѣло наполняли душу поэта въ послѣдніе дни его мученической жизни. Гоголь невыразимо страдалъ и желалъ, чтобы эти страданія скорѣе окончились; онъ понималъ, что только смерть можетъ окончить его мученія, и боялся смерти; можно себѣ представить весь ужасъ этого положенія.

Такъ какъ, къ сожалѣнію, Тарасенковъ не сообщаетъ намъ исторіи болѣзни, конецъ которой онъ видѣлъ самъ, не сообщаетъ намъ, что наблюдали и думали другіе врачи, то мы рѣшительно не знаемъ, какаю собственно болѣзнь свела Гоголя въ могилу. Что эта болѣзнь была весьма серьезная, доказывается безуспѣшностью лѣченія весьма опытныхъ и весьма свѣдующихъ врачей; въ началѣ болѣзни больного лѣчилъ Иноземцевъ, а потомъ Оверъ. Въ самомъ дѣлѣ, крайне неосновательно допускать, что эти знаменитые врачи ничего не понимали и ничего не

умѣли. Глубокое уваженіе къ Гоголю, его слава—все это, конечно, побуждало этихъ врачей отнестись съ величайшимъ вниманіемъ и крайней старательностью. Неуспѣхъ всѣхъ принятыхъ ими мѣръ указываетъ на крайне тяжелую болѣзнь пациента, на бесиліе медицины. Др. Баженовъ думаетъ, что нужно было бы принять другія мѣры, т.-е. усиленное и даже насильственное кормленіе, вливаніе въ подкожную клетчатку соляного раствора; я бы предложилъ и другія средства, но вѣдь никто не можетъ доказать, что предлагаемыя имъ средства дѣйствительно помогли бы больному, а потому всѣ такія разсужденія, по меньшей мѣрѣ, не желательны. Врачи, лѣчившіе Гоголя, вполне понимали какую тяжелую отвѣтственность взяли на себя и пережили немало тяжелыхъ минутъ; долго и много упрекали ихъ, что они не спасли Гоголя; пора-бы и перестать.

Воспоминанія доктора Тарасенкова, а отчасти и работа доктора Баженова дали основаніе упрекать лѣчившихъ поэта врачей въ грубо-доброжелательныхъ насиліяхъ надъ Гоголемъ, въ томъ, что они «истязали его и только напрасно, но беспощадно отравляли его послѣдніе часы». Дѣйствительно, по поводу леченія Гоголя еще разъ возникаетъ вопросъ, имѣютъ ли врачи право лѣчить пациента, который, въ силу своей болѣзни, не желаетъ больше жить. На этотъ вопросъ отвѣчать легко; наша современная мораль обязываетъ насъ спасти человѣка, желающаго утопиться, человѣка отравившагося, даже, когда онъ не проситъ о спасеніи; тѣмъ болѣе врачи обязаны всѣми дозволенными средствами спасти душевно больного, сопротивляющагося при лѣченіи. Все это всѣми признано и никѣмъ не оспаривается. Но нельзя обвинять и не врачей, упрекающихъ насъ въ «грубо доброжелательныхъ насиліяхъ»; вѣдь невольно является вопросъ: ну, а если бы врачи съ помощью этихъ насилій спасли Гоголя—что было бы дальше. Если они не могутъ вылѣчить больного, а могутъ только продолжить жизнь, т.-е. мученія, то они, въ сущности, только мѣшаютъ умереть спокойно, съ наименьшей суммой страданій. Гоголю жизнь была въ тягость; онъ хотѣлъ поскорѣй умереть; онъ приготовился къ смерти; зачѣмъ было ему отравлять непрошеннымъ лѣченіемъ послѣднія минуты многострадальной жизни. Вотъ послышки, изъ которыхъ дѣлается выводъ—упрекъ врачамъ, и повторяю, мнѣ кажется, что обѣ стороны правы. Тѣ, кто думаетъ, что человѣкъ вполне можетъ

распоряжаться собою, что никто не имѣеть право вмѣшиваться въ нашу личную жизнь, будутъ считать врачей, лѣчившихъ Гоголя, виноватыми. Тѣ же, кто думаетъ, что мы лишь только до извѣстной степени независимые члены великой семьи, которой мы обязаны весьма, весьма многимъ и которая поэтому имѣеть большія права по отношенію къ каждому изъ насъ, тѣ вполне одобряютъ дѣйствія почтенныхъ врачей, лѣчившихъ Гоголя.

Къ сожалѣнію свѣдѣнія о послѣдней болѣзни Гоголя такъ не полны, что мы даже не знаемъ, въ какомъ именно состояніи больной поэтъ сжегъ свои рукописи. Конечно, очень трудно понять то душевное состояніе, въ которомъ Гоголь уничтожилъ «Мертвыя Души»; извѣстно, что онъ неоднократно сжигалъ свои рукописи. Весьма возможно, что Гоголь въ лучшія минуты чувствовалъ упадокъ творческихъ силъ и былъ недоволенъ написаннымъ; возможно, что вслѣдствіе идей грѣховности, онъ считалъ, что для спасенія души полезно уничтожить рукописи. Заслуживаетъ довѣрія рассказъ Тарасенкова о томъ, что Гоголь плакалъ, когда сгорѣли рукописи; въ то время тяжело больной поэтъ уже не былъ способенъ къ глубоко обдуманнѣмъ поступкамъ, въ его поведеніи не было послѣдовательности, а потому онъ то сжигаетъ свои рукописи, то сожалѣетъ о содѣянномъ. Такая непослѣдовательность крайне характерна для того патологическаго состоянія, которое было у Гоголя въ послѣдніе годы жизни. Тарасенковъ сообщаетъ, будто бы Гоголь хотѣлъ просить митрополита Филарета просмотрѣть его рукописи и вычеркнуть все соблазнительное, но Гоголь былъ боленъ и потому не привелъ въ исполненіе этого намѣренія, если такое, дѣйствительно, у него было. Если бы Гоголь былъ здоровый, крайне религіозный человѣкъ, то онъ для разъясненія своихъ сомнѣній обратился бы къ такому высокому авторитету каковымъ былъ Филаретъ.

Такъ какъ мы не знаемъ, когда была написана сожженная рукопись «Мертвыхъ Душъ», то намъ навсегда останется неизвѣстнымъ, какъ много мы потеряли въ ту печальную ночь, когда больной Гоголь сжегъ свою рукопись. Правда, мы имѣемъ восторженный отзывъ С. Т. Аксакова о первой главѣ сожженной рукописи, но вѣдь самъ Аксаковъ сознается, что, когда Гоголь предложилъ прочесть вторую часть Мертвыхъ Душъ: «Я былъ совершенно уничтоженъ. Не радость, а страхъ, что я услышу

что-нибудь недостойное прежняго Гоголя, такъ смутилъ меня, что я совсѣмъ растерялся». Въ такомъ настроеніи едва ли восторженный С. Т. Аксаковъ могъ быть объективенъ. Необходимо отмѣтить, что Аксаковъ ни слова не говоритъ о впечатлѣніи, произведенномъ третьей и четвертой главами. Гоголь, какъ извѣстно, превосходно читалъ свои произведенія, и это, конечно, вліяло на отзывы лицъ, слышавшихъ чтеніе сожженной рукописи. Весьма возможно, что сожженная рукопись Мертвыхъ Душъ обладала большими художественными достоинствами; Гоголь былъ такой крупный художникъ, что даже ограбленный тяжкою болѣзью, на много превосходилъ обыкновенныхъ смертныхъ. Вѣдь не помѣшала же тяжкая болѣзнь Ницше создать великія произведенія, въ которыхъ гениальныя идеи удивительно соединены съ мыслями и образами душевнобольного.

Умирающій Гоголь сказалъ Тарасенкову слова, доказывающія, что даже въ послѣдніе дни многострадальной жизни гений могъ блистать съ необычной силой. Умирающій поэтъ сказалъ Тарасенкову: «я знаю, врачи добры; они всегда желаютъ добра». Мы можемъ гордиться этимъ сужденіемъ о насъ многострадальнаго поэта, много лѣчившагося, обращавшагося въ своей жизни ко многимъ врачамъ. Великій сатирикъ убѣдился, что мы желаемъ добра, но увы! далеко не всегда можемъ осуществить наши самыя горячія желанія. Это сужденіе гениальнаго поэта и глубоко вѣрно, и крайне для насъ лестно; въ немногихъ словахъ онъ удивительно мѣтко опредѣлилъ основное свойство медицины и ея представителей, указалъ и на положительную, и на отрицательную сторону нашей тяжелой профессіи. Дѣйствительно, вся медицина—это желаніе добра; конечно, съ успѣхами знаній, наши желанія исполняются нѣсколько чаще, но вѣдь вмѣстѣ съ успѣхами знаній, къ намъ предъявляютъ все большія требованія, и потому врачи всегда будутъ *желать* добра, всегда будутъ стремиться къ недостижимой, по существу, цѣли. Врачи желали вылечить Гоголя, но не могли; спустя пятьдесятъ лѣтъ они также горячо желали вылечить больного Ницше, но—увы! были такъ-же безсильны, какъ и полстолѣтія тому назадъ. Утѣшеніемъ намъ можетъ служить сужденіе о насъ нашего великаго сатирика.

Повторяю, что вопросъ, отъ какой именно болѣзни умеръ Гоголь неразрѣшимъ и мало интересенъ. Въ самомъ дѣлѣ

какъ теперь мы можемъ опредѣлить послѣднюю болѣзнь Гоголя, когда мы нерѣдко не можемъ діагностировать болѣзни пациента, умирающаго на нашихъ рукахъ. Ницше лечили лучшіе специалисты, онъ долго находился въ заведеніи для душевно-больныхъ, и все же мы не знаемъ, чѣмъ собственно страдалъ этотъ мыслитель. Для исторіи литературы также не имѣетъ значенія вопросъ, отъ какой болѣзни умеръ Гоголь. Для сужденія о состояніи общества того времени, конечно, имѣетъ значеніе, что Гоголя лечили лучшіе врачи, что онъ пользовался прекраснымъ уходомъ, что за ходомъ его болѣзни слѣдили съ напряженнымъ вниманіемъ многочисленные поклонники его гения, что смерть его повергла въ глубокую скорбь всю мыслящую Россію, что похороны его были торжественны.

Заканчивая настоящій очеркъ, еще разъ считаю необходимымъ оговориться, что я изучалъ только болѣзнь Гоголя и потому не претендую на полное объясненіе личности гениальнаго поэта. Мнѣ было бы крайне тяжело, если бы нѣкоторыя отдѣльныя фразы этого очерка были поняты, какъ порицаніе или неодобреніе нашего великаго сатирика. Конечно, точка зрѣнія психіатра нѣсколько отличается отъ пониманія историка литературы, и потому нѣкоторыя мои сужденія могутъ быть истолкованы, какъ порицаніе или недостатокъ уваженія. Но въдь мой очеркъ, въ его цѣломъ, проникнутъ искреннимъ уваженіемъ къ гениальному больному; по моему разумѣнію, произведенія Гоголя, по мѣткости изображенія, по глубинѣ пониманія человѣческихъ слабостей, не имѣютъ равныхъ въ всемірной литературѣ. Какъ психіатръ, я преисполненъ глубокаго уваженія и удивленія къ великому сатирику, который остается великимъ даже въ своей болѣзни. Обыкновенные люди не хвораютъ такъ, какъ Гоголь, болѣзнь котораго доказывала его гениальность. Было бы ошибкой искать въ болѣзни Гоголя тѣхъ же проявленій, которыя характерны для заболѣваній простыхъ смертныхъ. Конечно, болѣзнь Гоголя похожа на болѣзни, наблюдаемыя нами постоянно, но она и отличается отъ нихъ такъ же, какъ вообще гений отличается отъ обыкновенныхъ людей. Гоголь даже въ послѣднемъ періодѣ своей многострадальной жизни превосходилъ не только обыкновенныхъ, но и даровитыхъ людей и, не смотря на свою тяжкую болѣзнь, удивлялъ мѣткостью своихъ

суждений. Къ сожалѣнію, болѣзнь ослабила творческія силы великаго поэта, наложила свою печать на всю его дѣятельность, и мы можемъ лишь скорбѣть о томъ, какъ многого она насъ лишила.

Гоголь такъ великъ, что объективное изученіе его болѣзни и обусловленныхъ ею особенностей его характера и дѣятельности не можетъ ослабить того уваженія, съ которымъ мы обязаны къ нему относиться.

Изученіе болѣзни Гоголя, такъ же какъ и болѣзни Ницше, приводитъ къ заключенію, что гениальные люди и въ болѣзни отличаются отъ обыкновенныхъ людей. Ломброзо былъ вполнѣ правъ, указавъ на тотъ фактъ, что многіе великіе люди страдали душевной болѣзнію, были надѣлены психопатической организаціей. Но великіе люди, насколько мы можемъ судить по тѣмъ далеко неполнымъ и не совсѣмъ точнымъ свѣдѣніямъ о ихъ жизни, какими мы обладаемъ, страдали своеобразными душевными заболѣваніями, весьма отличными отъ тѣхъ, какими заболѣваютъ обыкновенные люди. Конечно, въ болѣзни Гоголя можно найти и признаки неврастенія, и признаки періодическаго психоза, и признаки паранойи, но все же такіе діагнозы будутъ односторонни, потому что заболѣваніе Гоголя, какъ чловѣка необыкновеннаго, не вмѣщается въ рамки, созданныя для заболѣваній обыкновенныхъ смертныхъ.

Такимъ образомъ изученіе болѣзни Гоголя подтверждаетъ еще разъ, что Гоголь былъ чловѣкъ необыкновенный, надѣленный увы! непонятной намъ организаціей; въ самомъ дѣлѣ, развѣ намъ понятно сочетаніе дивнаго творчества и душевной болѣзни, развѣ намъ понятно, какъ въ одномъ и томъ же мозгу происходило созданіе Мертвыхъ Душъ и писемъ къ калужской губернаторшѣ.

Изученіе болѣзни Гоголя, не объясняя намъ непостижимой организаціи нашего общаго учителя, однако, все-же имѣетъ свое значеніе; мы научаемся отдѣлять здоровое отъ больного въ произведеніяхъ и дѣятельности писателя, которымъ гордится наше отечество. Благодаря такому изученію, мы правильно объясняемъ отрицательныя стороны произведеній и дѣятельности гениальнаго автора, мы понимаемъ, почему нашъ великій сатирикъ создалъ такъ мало, такъ рано закончилъ свою столь необходимую для Россіи дѣятельность, почему онъ прожилъ луч-

шій, въ смыслѣ дѣятельности, періодъ жизни за границей, почему онъ былъ вполне чуждъ общественной дѣятельности.

Такимъ образомъ, какъ это, впрочемъ, уже ясно изъ самаго заглавія, въ мою задачу не могло входить объясненіе творчества Гоголя, проявленій его гениальнаго, богато одареннаго мозга; творчество нашего великаго сатирика изучено достаточно, а сущность гениальности намъ непостижима. Моя задача была болѣе скромная: она заключалась въ изученіи проявленій патологической организаціи Гоголя, въ объясненіи, въ чемъ состояла и какъ проявлялась болѣзнь гениальнаго писателя. Поэтому моя работа можетъ служить лишь дополненіемъ къ уже имѣющимся въ нашей литературѣ изслѣдованіямъ о произведеніяхъ и жизни Гоголя. Само собою разумѣется, что я не могъ всесторонне разсмотрѣть произведенія и жизнь Гоголя, освѣтилъ лишь одну сторону предмета, и потому мой трудъ не можетъ претендовать на полноту.

Еще разъ утверждаю, что изученіе болѣзни нашего великаго сатирика можетъ только усилить наше уваженіе къ гениальному автору Ревизора и Мертвыхъ Душъ, которому даже тяжелая душевная болѣзнь не помѣшала совершить великое дѣло.

В. Чижъ.

Соціальная філософія съ точки зрѣнія Платоно-Кантовскаго идеализма.

(Paul Natorp: Socialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, Stuttgart, 1899, стр. 352 + VIII и 2-е изд. 1904, стр. 400 + XXI) ¹⁾.

I.

Въ концѣ первой половины XIX столѣтія стало замѣтно сильное сближеніе философіи съ соціальной наукой. Усложнившаяся соціальная жизнь требовала философскаго освѣщенія, а стремившаяся къ позитивизму философія въ наукахъ о соціальныхъ явленіяхъ нашла какъ бы новый реальный базисъ. Философское теченіе, извѣстное подъ именемъ младогегелианства, въ Герма-

¹⁾ Настоящая статья написана значительно раньше появленія второго дополненнаго изданія труда проф. Наторпа. Въ предисловіи къ послѣднему изданію авторъ отвѣчаетъ своимъ критикамъ; но несмотря на это и на прибавленныя и разбросанныя по всей книгѣ поясняющія и углубляющія тему замѣчанія (всего прибавлено около пятидесяти страницъ), мнѣ нечего измѣнять въ данныхъ мною раньше изложеніи и критикѣ книги. Это главнымъ образомъ обусловливается истинно-философскимъ характеромъ замѣчательнаго труда Наторпа. *Дедуктивное построеніе*—говоритъ онъ въ предисловіи ко второму изданію—*опредѣляетъ характеръ настоящей книги. Въ немъ ничею нельзя было измѣнить* (стр. XX. Курсивъ мой). Сущность, границы и цѣнность его дедукцій въ ихъ примѣненіи къ соціально-научному мышленію имѣлъ я въ виду, когда пытался дать критическій обзоръ его соціально-философскихъ основоположеній. Нѣкоторыя изъ этихъ положеній подверглись критикѣ и со стороны нѣмецкихъ авторовъ; въ иныхъ пунктахъ возраженія, сдѣланныя мною, совпали съ ихъ возраженіями. Но обоснованіе и примѣненіе моей критики отличается совершенно другимъ характеромъ. По этой причинѣ я считаю себя въ правѣ послѣ пересмотра второго изданія названнаго труда оставить свою статью въ первоначальномъ видѣ. Д. Н.

ни взяло на себя задачу согласования философии с социальным бытием, и с его легкой руки дѣло философии было превращено въ «философію дѣла» («Philosophie der That»). Если вначалѣ, только благодаря философскимъ предпосылкамъ и философской методологіи, представилась возможность подвергнуть научной обработкѣ социальную жизнь въ ея цѣломъ, то вскорѣ сама социальная жизнь была провозглашена созидателемъ прежнихъ «незыблемыхъ» философскихъ основъ и въ ней одной должно было искать ключъ къ разрѣшенію кардинальныхъ проблемъ философіи: о критеріи истины, о существованіи внѣшняго міра и т. п. Былъ моментъ, когда, какъ я бы выразился, социальный сенсуализмъ призванъ былъ объяснить не только самое социальное бытіе, но и познаніе, какъ таковое. Вскорѣ, однако, социальный сенсуализмъ впадаетъ въ натуралистическій материализмъ и этимъ устанавливается граница его собственного развитія: эволюція могла еще совершаться внутри его предѣловъ. Выражаясь общепонятнымъ языкомъ, мы скажемъ, что о развитіи вполнѣ сложившейся социальной философіи марксизма не могло быть и рѣчи; могли эволюционировать, что въ дѣйствительности имѣло мѣсто, лишь отдѣльныя стороны марксистской доктрины. Заявленія же иныхъ представителей нео-марксизма, что ихъ критическіе взгляды являются дальнѣйшимъ этапомъ въ развитіи основоположеній ортодоксальнаго марксизма, очевидно, покоятся на недоразумѣніи. Весь нео-марксизмъ, поскольку онъ успѣлъ литературно выразиться, состоитъ либо въ эклектизмѣ, либо въ синтезѣ нѣкоторыхъ принциповъ марксизма съ принципами другихъ философскихъ теченій, преимущественно Кантовскаго идеализма.

Время, когда складывалась социальная философія марксизма, — 40-ые год. пр. ст., совпало съ общимъ стремленіемъ къ точности такъ наз. точныхъ наукъ, т.-е. наукъ, допускающихъ примѣненіе математики и тяготящихся къ эмпиризму. Сила ненависти, питаемой къ конструктивно-дедуктивному философскому методу и къ виѳопытному познанію была велика. Наступилъ культъ факта, культъ методологически непрѳвѣреннаго факта. Превозглашеніе позитивизма въ противѳвѣсъ всему «метафизическому» дошло до того, что мыслящіе люди стали заявлять: «только не философія»; а наука постыдно забывала тѣ философскія послылки, благодаря которымъ всѣ груды собранныхъ ею фактовъ получили

научну цінність. Соціально-політичеськія проблеми, выдвинутія ходомъ історіи, требовали исключительнаго вниманія, и важныя вопросы познанія, должнаго, жизни и міра отодвинуты были на задній планъ. Magna ignota міра отступили передъ magna ignota данной эпохи, данной ступени историческаго состоянія. Лучшія умственныя силы ушли либо въ злосодневныя соціальныя заботы эпохи, либо въ естествознаніе. Непризнанная соціальная наука влачила свое существованіе въ хвостѣ естествовѣдѣнія, а грубый натуралистическій матеріализмъ выдавался за послѣднее слово философскаго мышленія. Философіей rang продолжало заниматься лишь небольшое число любителей и такое же количество «академиковъ». Но и въ средѣ послѣднихъ задачи философіи часто сводились къ простой історіи человѣческаго мышленія.

Только замѣтное разочарованіе въ такъ называемомъ естественнаучномъ міровоззрѣніи и философскій кризисъ, переживаемый естествознаніемъ, а затѣмъ болѣе спокойное, равномѣрное теченіе соціальной жизни и усложненіе неразработанныхъ, незрѣвшихъ проблемъ культуры дали сильный толчокъ соціальнымъ наукамъ и чисто философской мысли. Соціальная наука—а она здѣсь преимущественно насъ интересуєтъ,—эмансипировавшаяся отъ естествознанія и увѣровавшая въ своеобразность и значительность своихъ проблемъ, потянулась къ философіи. Если вспомнить, что издавна науки о соціальныхъ явленіяхъ близко соприкасались съ чисто философскими дисциплинами, то теперь умѣстно даже говорить о возвратѣ обществовѣдѣнія къ философіи. Однако, на совѣмъ новыхъ началахъ покоится новый свободный союзъ двухъ великихъ областей человѣческаго познанія,—философскихъ дисциплинъ, завѣдующихъ основоположеніями мышленія, должнаго и сущаго, синтезомъ эпохи и міра и обществовѣдѣнія, имѣющаго дѣло съ разнообразнѣйшими проявленіями жизни человѣка съ человѣкомъ. Это автономный союзъ въ цѣляхъ благотворнаго взаимнаго вліянія двухъ, на мой взглядъ, основныхъ областей человѣческаго познанія. Особенно важенъ этотъ союзъ для наукъ о соціальныхъ явленіяхъ въ виду нападений, непрерывно дѣлающихся на нихъ печатно и устно.

Соціальной наукѣ приходится въ настоящее время переживать такія же трудности, какія въ древности и на зарѣ новаго времени пережило естествознаніе. Какъ въ былое время, во время

софистовъ и Сократа, на исходѣ среднихъ вѣковъ оппозиція направлялась противъ возможности наукъ о природѣ, такъ теперь по адресу социальной науки сыплются упреки за недостатокъ единства ея методовъ, за неопредѣленность ея границъ, за шаткость ея опытнаго содержанія, за субъективный характеръ воспріятія социальныхъ явленій, за невозможность установленія индуктивныхъ законовъ и т. д. Не успѣла еще социальная философія—эта основа всякой социальной науки—сдѣлать первыхъ твердыхъ шаговъ, какъ сейчасъ появились у нея свои софисты, свои скептики и цѣлое воинство Протагоровъ и Горгіевъ, Пирроновъ и Секстовъ-Эмпириковъ набросились на нее и грозили ея существованію. Малѣйшіе кризисы, переживаемые пограничными съ социальными науками дисциплинами, неминуемо отражались на этой сложной и не окрѣпшей еще области человеческого знанія и задерживали ея чисто научное развитіе. Взять бы хотя вліяніе такъ наз. объяснительной психологіи на социологію. Еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ многіе вѣрили въ благотворное вліяніе психологіи на установленіе основъ социологической науки. Но вскорѣ эти вѣрующіе подъ вліяніемъ развитія той-же психологіи первые становились скептиками въ области социальной философіи. Если не принять во вниманіе непродолжительнаго медоваго мѣсяца социально-философской школы марксизма и кратковременнаго социального натурализма «органиковъ», то окажется, что положительной социальной философіи не удалось даже пережить столь необходимаго періода догматизма.

Наряду съ другими гносеологическими проблемами передъ социальной философіей очень рано стала старая большая вопросъ, волновавшій еще до-сократовскую эпоху, вопросъ о примиреніи элеатическаго образа мышленія съ гераклитовскимъ: мы спрашиваемъ себя, возможно ли превратить въ понятія вѣчно текучіе, вѣчно мѣняющіе свой покровъ пестро переплетенные между собою феномены, изъ которыхъ соткана жизнь человѣка съ человѣкомъ, что является первымъ условіемъ научной обработки социальныхъ явленій,—иными словами, правъ ли Сократъ и въ этой области? Нѣкоторыхъ социальныхъ философовъ занимаютъ проблемы о возможности или невозможности познать социальный фактъ безъ всякаго остатка, о допустимости установленія индуктивно-эмпирическихъ законовъ социального развитія, а иныхъ философовъ сильно тревожитъ мысль о культурной

цѣнности социальной жизни, о ея смыслѣ для индивидуальнаго существованія, о ея мѣстѣ въ общемъ міровомъ синтезѣ... Мы не беремся пересчитать тутъ всѣхъ какъ бы попутно возникающихъ задачъ, а скажемъ только, что ихъ возникновеніе и преимущественно отрицательное отношеніе къ нимъ со стороны представителей смежныхъ дисциплинъ гнали и адептовъ социальной науки къ той же философіи, къ тѣмъ же источникамъ всякаго научнаго и нравственнаго сознанія, къ которымъ въ большей или меньшей степени тяготѣютъ теперь и другія дисциплины.

Современное состояніе нѣмецкой философіи указало путь, по которому должно совершаться сближеніе социальной науки съ философійей. Оно никакъ не можетъ обойти вопросовъ, выдвинутыхъ Кантомъ, и само сближеніе совершается такъ или иначе при помощи Канта, въ согласіи ли съ его основной гносеологіей, въ дальнѣйшемъ ли развитіи его взглядовъ, въ развитіи ли только нѣкоторыхъ сторонъ его философіи или же, наконецъ, въ прямой сознательной оппозиціи къ его системѣ. Когда рѣчь идетъ, поэтому, о примѣненіи результатовъ философскаго умозрѣнія къ социальной наукѣ, то всегда нужно имѣть въ виду то или иное философское теченіе нашихъ дней, которое, какъ оказывается, прямо или косвенно связано съ кантіанствомъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, мы различаемъ четыре основныхъ философскихъ теченія, выводы которыхъ могутъ пригодиться при основоположеніи науки вообще и социальной въ частности. Первое изъ нихъ идеалистическое. Его приверженцы вернулись черезъ Канта къ родоначальнику философскаго идеализма, къ Платону, продолжая линію Платонъ-Кантъ. Главными его представителями въ Германіи являются Германъ-Когенъ и Пауль Наторпъ. Въ самое послѣднее время замѣчается стремленіе связать критицизмъ Канта съ этическимъ догматизмомъ Фихте старшаго, отъ чего получился родъ нео-фихтіанства, очень близкій по своимъ основнымъ тенденціямъ къ первому идеалистическому теченію. Въ противоположность къ намѣченному философскому идеализму находится теченіе, которое мы назовемъ общимъ именемъ—позитивистическимъ. Оно черезъ Канта вернулось къ Юму и

¹⁾ Какъ, однако, дальнѣйшее развитіе социально-философской мысли сближаетъ насъ съ Гегелемъ, см. ниже, § IV.

отчасти къ Берклею. Сюда относятся а) такъ называемая имманентная философія съ Шуппе и фонъ-Шубертъ-Золдерномъ во главѣ; в) собственная позитивная философія такого напр. мыслителя, какъ Эрнстъ Лаасъ; с) такъ называемый психологизмъ такихъ разнообразныхъ по своимъ научнымъ тенденціямъ и приемамъ психологовъ - философовъ какъ Вундтъ и его школа, Штумпфъ, мюнхенскій проф. Липпсъ и др. Всѣмъ этимъ психогамъ свойственно извѣстное теоретико-критическое отношеніе ко многимъ вопросамъ, всѣмъ имъ не чужды гносеологическій характеръ постановки нѣкоторыхъ основныхъ проблемъ познанія, и всѣ они носятъ на себѣ печать близкаго знакомства съ кантіанствомъ. Третье направленіе, вышедшее изъ Канта и находящееся въ извѣстномъ отдаленіи отъ первыхъ двухъ—это чисто теоретико-познавательное теченіе, стремящееся, въ сущности, ограничить всю широкую область философскаго мышленія «наукою наукъ». Его талантливимъ представителемъ является Алоизъ Риль, давшій ему и названіе «научной философіи». Представители всѣхъ этихъ трехъ направленій такъ или иначе профильтровались черезъ Кантову философію. Вообще же философія Канта является для насъ лучшей измѣрительной единицей философской мысли нашихъ дней. Даже наиболѣе отдаленныя отъ кантіанства современныя воззрѣнія тоже потерпѣли на себѣ если не положительное, то, по крайней мѣрѣ, его отрицательное вліяніе. Примѣръ тому четвертое направленіе—эмпириокритицизмъ и родъ философскаго «біологизма» — выросшее въ сознательную оппозицію къ кантіанству и встрѣчающееся на своемъ пути съ выше отмѣченными позитивными направленіями, мѣстами съ ними сближаясь. Если, напримѣръ, точка отправленія у родоначальника эмпириокритицизма—у Р. Авенариуса и его школы—современное естествознаніе, то никто же не станетъ отрицать пунктовъ сближенія между его философіей и такъ наз. имманентной. Въ этомъ, пожалуй, сказалось стремленіе нашего времени къ непосредственно данному, конкретному, тутъ виденъ такъ называемый нѣмцами «Zug zur Immanenz».

Начавши съ чисто логико-гносеологическихъ вопросовъ, всѣ эти философскія направленія, прямо или косвенно обязанныя своимъ существованіемъ философскому гению Канта, стали удѣлять свое вниманіе соціально-философскимъ проблемамъ въ силу ли логики внутренняго развитія или благодаря сильно

социализированному характеру нашей культуры. Въ послѣднее время не прекращаются попытки дать основы социальной науки или создать социально-философскую систему съ той или другой стороны. Всѣ почти названныя направленія успѣли уже заявить о себѣ болѣе или менѣе крупнымъ трудомъ въ послѣднемъ смыслѣ. Въ настоящей статьѣ мы намѣрены остановиться на платоно-кантовскомъ направленіи въ социальной философіи, которое, въ сравнительно короткое время, подарило намъ два труда,—извѣстную книгу Штаммлера («хозяйство и право съ точки зрѣнія материалистическаго пониманія исторіи») и книгу «социальная педагогика» его учителя и друга Пауля Наторпа. У насъ тутъ рѣчь пойдетъ о послѣдней,—замѣчательномъ, но къ сожалѣнію еще мало извѣстномъ у насъ трудѣ. Трудъ этотъ является въ чисто философскомъ отношеніи очень выдержаннымъ, и авторъ его договаривается до конца.

Хотя Наторпъ своимъ трудомъ имѣетъ въ виду спеціальную цѣль—дать философское обоснованіе теоріи воспитанія воли на почвѣ общественности или намѣтить основные философскіе принципы социальной педагогики, однако же эта задача потребовала отъ него обзора основъ науки вообще и социальной философіи въ особенности. Его спеціальная задача всецѣло подчинилась послѣдней, болѣе общей. Намъ же здѣсь исключительно будутъ интересовать нѣкоторыя основныя проблемы социально-философской дисциплины, т.-е. пропедевтика социальной науки. Въ виду того, однако, что философія познанія социального бытія тѣсно связана съ философіей науки вообще, мы и начнемъ съ основъ научнаго и вообще философскаго мышленія.

II.

Послѣ этого нѣсколько затянувшася вступленія мы уже можемъ приступить къ самой книгѣ Наторпа.

Что такое истина, въ чемъ ея критерій и гдѣ ея источникъ? Эти вопросы, интересующіе каждаго философа, занимаютъ центральное мѣсто и у Наторпа. Уже рѣшеніе этой проблемы опредѣляетъ собою общій характеръ его системы.

«Истина,—разсуждаетъ Наторпъ,—содержитъ въ себѣ понятіе о должествующемъ бытіи въ отличіе отъ существующаго, еще не истиннаго. Я стремлюсь къ истинѣ—значитъ въ сущности я

стремлюсь къ еще недостигнутой мною цѣли. Предположимъ, что я стремлюсь къ тому, чтобы узнать истинный составъ воды и пропорцію его составныхъ элементовъ. Извѣстное пропорциональное отношеніе между водородомъ и кислородомъ, которое получается, какъ результатъ моихъ изысканій, отсутствовало въ моемъ сознаниі, когда я приступилъ къ рѣшенію своей задачи. Къ тому же стремленіе мое къ нахожденію состава воды, отличающаго отъ кажущагося наивному сознанию, предполагаетъ во мнѣ способность ставить себѣ цѣли, иначе — способность стремиться къ неизвѣстному, которое должно наступить. Я опускаю стеклянную палочку въ воду, и она мнѣ кажется переломленной. Дѣйствительно ли палочка согнулась въ водѣ? — спрашиваю я себя. Иными словами, я хочу узнать истинное положеніе вещей, я желаю узнать истинное состояніе, въ которомъ находится стеклянная палочка. Послѣ ряда изслѣдованій я прихожу къ заключенію, что на самомъ дѣлѣ палочка, опущенная въ воду, не сломалась, что только мое наивное сознание представляло ее себѣ сломанной, или точнѣе, что тутъ имѣло мѣсто такъ называемое субъективное воспріятіе. И въ этомъ случаѣ для достиженія истины я предварительно ставилъ себѣ цѣль и, достигнувъ ея, я тѣмъ достигъ иного представленія о состояніи палочки, чѣмъ то несовершенное, которымъ я обладалъ до опыта, иначе говоря, мое наивное представленіе замѣнилось другимъ болѣе критическимъ, которое раньше отсутствовало у меня и къ которому я стремился, какъ къ долженствующему быть.

Если вспомнить, что *идея*, какъ таковая, содержитъ въ себѣ представленіе о долженствующемъ быть въ противовѣсъ къ настоящему несовершенному, наблюдаемому нами въ каждый данный моментъ, то оказывается возможнымъ найти отвѣтъ на нашъ вопросъ объ истинѣ въ рѣшеніи проблемы объ идеѣ. Вопросъ, откуда мы черпаемъ истину? — гласить теперь: откуда мы черпаемъ идею или понятіе не о томъ, какъ вещь намъ представляется, а какъ она должна быть, иными словами, откуда получается въ нашемъ сознаниі представленіе того, чего еще нѣтъ, откуда берется наше понятіе о цѣли?

Обыкновенный процессъ познанія, опытъ, не въ состояніи дать отвѣта на этотъ вопросъ. Опытъ простирается только на то, что есть, это значитъ, на природу во всемъ ея объемѣ и ни на что больше. Природа же ничего не знаетъ о цѣляхъ, объ

идеяхъ; въ ней все есть, а не должно стать. *Идея поэтому не есть понятие природы* (Naturbegriff). Правда, замѣчаетъ Наторпъ, мы привыкли говорить о цѣляхъ, которыя должны быть достигнуты, о назначеніи, которое должно быть выполнено и въ развитіи формъ природы, въ ростѣ организмовъ и вообще во всемъ, гдѣ приложимо представленіе о развитіи, т.-е. мы привыкли мыслить развитіе въ природѣ согласно идеѣ. Однакожъ въ развитіи матеріальнаго міра цѣль означаетъ предѣльный пунктъ, достигнувши котораго, развитіе останавливается. Вообще развитію данной матеріальной организаціи всегда положенъ предѣлъ самой природой развивающейся организаціи. «Уже позаботились о томъ, чтобы деревья не росли до неба». Если это такъ, если мы до извѣстной степени напередъ устанавливаемъ maximum возможнаго развитія, то является возможность совершенно выдѣлать, при разсмотрѣннн природы, всякую телеологию, превративъ ее въ цѣль соотношеній причины и слѣдствія. Поэтому намъ уже нѣтъ нужды говорить объ иныхъ, кромѣ причинныхъ отношеніяхъ въ биологіи; здѣсь вся сумма условій вполне очевидна. Невѣрно утвержденіе, что птица имѣетъ крылья потому, что она должна летать, а она имѣетъ крылья и потому умѣетъ летать. Утвержденіе биологіи о стремленіи къ жизни при всякихъ условіяхъ, опирающееся на телеологическій принципъ, не есть результатъ опытнаго естественно-научнаго познанія, а скорѣе умозрительная гипотеза.

Откуда же взялось телеологическое воззрѣніе на природу? Если сказать, что эта точка зрѣнія была внесена субъективно людьми, то какъ же могли придти къ ней люди, составляющіе часть той же исчерпывающей причинными отношеніями природы? Отсюда приходится заключать, что телеологическая точка зрѣнія могла быть внесена нами въ природу только въ томъ случаѣ, если мы сами представляемъ собою нѣчто большее, чѣмъ простую цѣль причинъ и слѣдствій. Изъ всего этого ясно, что смыслъ и основаніе понятія о цѣли прежде всего должно искать въ себѣ, поскольку мы отличаемся отъ природы, иначе говоря, въ само-сознаніи, которое отсутствуетъ у природы. Разъ это такъ, то *не есть ли идея — понятие психологическое?* Но это рѣшеніе Наторпъ совершенно отвергаетъ.

Психологія, какъ и естествознаніе, имѣетъ дѣло съ явленіями, происходящими во времени и подлежащими отношенію причин-

ной, а не цѣлевой связи. Понятіе о цѣли или идея не вытекаетъ изъ естественно-научнаго познанія, также и не изъ того психологическаго познанія, которое изслѣдуетъ только внутреннюю сторону тѣхъ же явленій, внѣшній видъ которыхъ составляетъ объектъ естественныхъ наукъ ¹⁾). Скорѣе можно питать надежду найти это понятіе въ томъ же источникѣ, откуда простекло понятіе о причинности. Но естествознаніе оказывается не въ силахъ объяснить намъ своими средствами и эту проблему. Самое большее, что оно можетъ сдѣлать, это — указать на извѣстныя условія, заставляющія насъ упорядочивать явленія, согласно закону причинности. При этомъ основной вопросъ о причинности предполагается какъ бы рѣшеннымъ, и естествознаніе бьетъ поэтому мимо поставленной цѣли. Не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи каузальности и психологія, которая въ данномъ случаѣ въ состояніи лишь прослѣдить *проявленіе* закона причинности въ процессахъ сознанія или же описать наши душевныя переживанія, но не въ состояніи объяснить самую причинность.

И психологія, слѣдовательно, не даетъ отвѣта на нашъ вопросъ. Требуется особая область знанія, которая обнимала бы всѣ элементы познанія, т. - е. средства и предпосылки всякаго познанія. Это, по мнѣнію Наторпа, есть чистое, внѣ-опытное, внѣ-временное сознаніе, которымъ завѣдуетъ теоретико-познавательная логика. Законы такого рода чистаго логическаго сознанія обосновываютъ законосообразность явленій во времени. Не правы, — думаетъ Наторпъ, — ни Авенаріусъ и его школа, ни «психологисты» съ Липпсомъ во главѣ, полагающіе, что послѣдніе законы познанія суть законы во времени (*Zeitgesetze*). Логическіе законы, которые лежатъ въ основаніи какъ естественно-научныхъ, такъ и чисто-психологическихъ процессовъ суть законы *внѣ*-временные.

Преслѣдуемая нами задача не требуетъ отъ насъ болѣе подробнаго разбора этого спорнаго пункта между приверженцами и противниками сейчасъ упомянутой гносеологической проблемы. Для насъ тутъ важно установить, что, по мнѣнію Наторпа

¹⁾ Интересующихся болѣе подробнымъ обоснованіемъ этой мысли мы отсылаемъ къ другой книгѣ Наторпа: „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode“ (1888, Freiburg).

и другихъ критицистовъ, послѣднее основаніе для естественно-научныхъ законовъ надо искать въ логическомъ, внѣвременномъ сознаніи. Очевидно, что и *идею* можно надѣяться найти тамъ же. Она, какъ и способность разсматривать явленія сообразно закону причинности, является *особымъ методомъ* сознанія. Связывать явленія во времени въ видѣ непрерывной цѣпи причинъ и слѣдствій и смотрѣть на тѣ же явленія телеологически такъ, чтобы каждое служило средствомъ для цѣли, эта цѣль въ свою очередь средствомъ для новой цѣли и т. д. и т. д. до послѣдней высшей цѣли, лежащей внѣ времени,— на эти два способа пониманія міра, на каузальное и телеологическое, Наторпъ смотреть, какъ на два совершенно самостоятельныхъ метода логического сознанія. Иными словами, сущее и долженствующее быть никоимъ образомъ не могутъ быть сведены одно на другое, такъ какъ мы тутъ имѣемъ дѣло съ двумя принципиально различными воззрѣніями.

Но истина вѣдь въ концѣ-концовъ одна. Какимъ же образомъ истина сущаго или опытъ и истина долженствующаго быть или область идеи, берущія начало въ одномъ и томъ же источникѣ, согласуются между собою. Здѣсь, очевидно, ставится тотъ самый вопросъ, который не можетъ обойти ни одна философская система большого стиля, именно вопросъ о единой верховной правдѣ. И Наторпъ даетъ съ своей точки зрѣнія въ высшей степени ясный и точный отвѣтъ на него. Чтобы познакомиться съ нимъ, необходимо предварительно подробнѣе остановиться на теоретическомъ познаніи или области сущаго, затѣмъ на области долженствующаго быть, а тогда уже на возможномъ взаимоотношеніи этихъ двухъ міровъ. Мы такимъ путемъ увидимъ, какимъ образомъ единый логическій источникъ двухъ различныхъ областей ведетъ къ своеобразному монизму, и даже узнаемъ, какимъ образомъ мы въ состояніи опытнымъ путемъ убѣдиться въ достовѣрности монизма сущаго и должнаго.

Обратимся сначала къ опыту или, говоря языкомъ психологій, къ области интеллекта. Что такое опытъ? — одна изъ самыхъ спорныхъ, трудныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ центральныхъ проблемъ гносеологии. Представители различныхъ философскихъ теченій часто даютъ диаметрально противоположные отвѣты на этотъ вопросъ. — Въ общемъ область опыта охватывается естественно-научнымъ познаніемъ, о чемъ рѣчь была выше. Но есте-

ственно-научное познание, какъ мы знаемъ, есть простое упорядоченіе явленій во времени, согласно закону причинности. Съ этимъ можетъ согласиться и приверженецъ чистаго эмпиризма. Разногласія появляются съ момента, когда мы спрашиваемъ, что составляетъ опредѣляющій факторъ при переработкѣ факта въ познание и что намъ болѣе знакомо, самъ фактъ или тѣ средства, при помощи которыхъ послѣдній поднимается на ступень научности? Эмпиристъ скажетъ, что фактъ болѣе всего намъ знакомъ, онъ данъ намъ въ непосредственномъ воспріятіи, и мы можемъ изучить его во всемъ его объемѣ, со всѣми его качествами и свойствами. «Нѣтъ,—противопоставляетъ Наторпъ взглядъ критической философіи эмпиризму,—никогда нельзя просто сказать, что мы совершенно познали фактъ; никакое изъ опредѣленій, по которому мы полагаемъ, что могли познать его, не можетъ имѣть абсолютнаго значенія: ни опредѣленіе числа, величины, времени, мѣста, качества и т. д. Какъ бы фактъ ни былъ опредѣленъ, т. е. гипотетически опредѣленъ, всегда въ немъ останется еще что-то неопредѣленное; фактъ всегда остается X познанія» (стр. 29 — 30 и стр. 30 во 2-мъ изданіи). И этотъ X эмпиристы выдаютъ за болѣе всего знакомую величину. То, что должно получиться лишь въ видѣ результата познанія, было обращено ими въ исходный пунктъ его. Наука въ сущности чувствуетъ этотъ пробѣлъ и всѣ свои общія положенія—онѣ могутъ быть основанными на множествѣ фактовъ—выдаетъ за простыя гипотезы. Процессъ опредѣленія факта безконеченъ; «абсолютные факты возможны были бы лишь для абсолютнаго познанія». Лишь каждая опредѣленная черта факта, т. е. сравнительно изученная, должна явиться исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго изученія его, затѣмъ послѣдняя фраза познанія опять для новой болѣе углубленной и расширенной, потомъ опять и опять до безконечности. Въ такомъ процессѣ познанія заключается истинный эмпиризмъ науки, который признаетъ и Наторпъ. Этотъ процессъ опытнаго познанія управляется немногими основными простыми законами, методами, положеніями, установленіемъ которыхъ занимается теоретико-познавательная логика. Такимъ образомъ несомнѣнно существующее единство наукъ базируется въ послѣднемъ счетѣ на единствѣ ихъ логическаго фундамента, и всякая научная работа есть не что иное, какъ приложеніе логики.

Однако процессъ опыта можно мыслить въ видѣ приближенія къ болѣе и болѣе истинному лишь въ томъ случаѣ, если впереди имѣется цѣль безусловно истиннаго. Благодаря только цѣли, прогрессъ теоретическаго познанія становится возможнымъ. Это стремленіе къ безусловно истинному уже не эмпирическаго происхожденія. Оно не относится къ области того, что мы наблюдаемъ, а того, что лишь должно быть достигнуто, что мы лишь постулируемъ.

Безъ идеи о безусловно истинной цѣли невозможенъ прогрессъ опыта, и всякая цѣль есть въ сущности членъ въ длинной цѣпи маленькихъ цѣлей, ведущихъ къ конечной безусловно истинной, а потому внѣ опытной, высшей цѣли. На самомъ дѣлѣ, процессъ научнаго мышленія совершается такъ: особый методъ нашего мышленія, выражающійся въ возможности постановки цѣлей, ставитъ передъ нами задачу. Чтобы осуществить ее, т. е. чтобы сдѣлать шагъ къ превращенію идеи въ опытъ, мы обязаны поставленную цѣль превратить въ кусокъ «природы». Процессъ познанія представляется теперь въ слѣдующей схемѣ: данъ особый методъ сознанія, ставящій цѣли, данъ другой методъ того же сознанія, при помощи котораго становится возможнымъ цѣль перевести изъ области должнаго въ область сущаго, т. е. въ область, гдѣ все подчинено высшему закону причинности; достигнувъ одной какой-нибудь конкретной цѣли, мы этимъ далеко еще не являемся обладателями всей цѣпи цѣлей или идеи во всемъ ея объемѣ, а только приближаемся къ ней. Иными словами, практическое познаніе или идея ставитъ цѣли, пользуясь теоретическимъ познаніемъ какъ средствомъ для достиженія ихъ. Мостомъ, соединяющимъ теоретическое и практическое познаніе, является, какъ увидимъ ниже, *техника* въ широкомъ смыслѣ этого слова. Техника же въ свою очередь является показателемъ того, что въ конечномъ счетѣ существуетъ соотвѣтствіе между міромъ, какъ онъ на самомъ дѣлѣ есть, и міромъ, какъ онъ идеально долженъ быть. Иначе сказать, техника должна подтвердить основную мысль Платона, что все въ нашемъ мірѣ постольку истинно, поскольку оно является осуществленной идеей.

Дѣйствительно, техника есть ничто иное, какъ господство надъ природой, основывающееся на знаніи законовъ, управляющихъ ею. Сообразно этому техника завѣдуетъ и выборомъ

средствъ, необходимыхъ для достиженія поставленной цѣли, иначе, она останавливается на тѣхъ *причинахъ*, которыя должны вести къ желаемымъ *слѣдствіямъ*. Цѣль и средство къ цѣли превращаются въ ея рукахъ въ причину и ея слѣдствіе. Различныя области техники обусловливаются соответствующими вѣтвями знанія. Мы различаемъ *физико-химическую* технику (это будетъ техника въ узкомъ значеніи), *біологическую*, гдѣ рѣчь идетъ о культурѣ растений и животныхъ; въ границахъ этого рода техники мы еще имѣемъ какъ особый видъ *антропологическую*, куда относится вся физическая культура человѣка; вспомогательными средствами для нея являются гигиена, гимнастика, медицина, регулированіе человѣческаго труда съ точки зрѣнія поддержанія и воспроизведенія рабочей силы и вообще вся жизнь человѣка, поскольку она имѣетъ дѣло съ *физическою* стороною его. Психическими потребностями человѣка занимается особая *психологическая техника*, т. е. искусство обращаться съ нашей душевной жизнью. Психіатрія, индивидуальное - психическое воспитаніе, всякаго рода управленіе и вообще все то, что имѣетъ задачей вліяніе на психику субъекта, относятся къ этому искусству. Эта психологическая техника, въ извѣстномъ смыслѣ, создаетъ *соціологическую* технику, завѣдующую внѣшними отношеніями людей въ обществѣ и воспитаніемъ, поскольку оно совершается на почвѣ общественности и зависитъ отъ общественнаго устройства.

Мы видѣли, какъ техника является объединяющимъ моментомъ между практическимъ и теоретическимъ познаніемъ, при чемъ послѣднее играетъ роль простого средства для перваго. Теоретическое познаніе постольку должно быть, по скольку это необходимо для цѣли, и для достиженія конечной цѣли, которая уже мыслится, какъ *самоцѣль*. Зависимость между міромъ должнаго и сущаго чисто *логическая*. Но какъ бы то ни было, практическое познаніе или область постановки цѣлей логически предшествуетъ теоретическому, въ техникѣ же замѣчается ихъ полнѣйшее совпаденіе. Міръ долженствующаго существовать постепенно реализуется, становясь сущимъ, «природой». Такимъ путемъ вмѣсто дуализма между сущимъ и должнымъ получается одна монистическая концепція, вмѣсто двухъ различныхъ правдъ—одна единая. Это есть правда идеи.

Намѣченное взаимоотношеніе между теоретическимъ и прак-

тическимъ познаніемъ, или вѣрнѣе, участіе идеи въ процессѣ опыта не является чисто абстрактнымъ предположеніемъ. Если имѣть въ виду, что психологически идея находится на той же плоскости, что и *воля* и даже совпадаетъ съ нею, ибо воля значитъ въ послѣднемъ счетѣ ничто иное, какъ способность ставить цѣли и стремиться къ нимъ, то проблема объ участіи идеи въ процессѣ опыта или проблема о прогрессѣ теоретическаго познанія приметъ конкретно такую формулировку: каково участіе воли при прогрессѣ опыта, т. е. при процессѣ объективации? Если, далѣе, имѣть въ виду, что человѣческая личность тѣмъ и отличается отъ другихъ феноменовъ природы, что она въ противовѣсъ къ нимъ ставитъ цѣли и стремится къ нимъ, т. е. обладаетъ волей, то, очевидно, законы проявленія и развитія воли явятся одновременно законами развитія личности вообще.

Мы до сихъ поръ учились смотрѣть на опытъ, какъ на процессъ. На каждой ступени этого процесса опытъ представляется намъ въ несовершенномъ видѣ. Въ каждомъ моментѣ опыта ему сопутствуетъ нѣчто въ чисто эмпирическомъ смыслѣ не сознанное, то, что мы привыкли обозначать словомъ тенденція, направленіе. Для того, чтобы освободиться отъ всевозможныхъ тенденцій и концентрироваться на одной, именно на ведущей къ выдѣленію того, что «есть», т. е. для достиженія объективнаго познанія требуется огромная концентрація активнаго сознанія. И въ каждомъ моментѣ постройки опыта констатируется отношеніе между существующимъ и еще не существующимъ, иначе, мы подчиняемся тутъ извѣстной тенденціи, которая логически предполагается при каждомъ моментѣ созиданія опыта или прогрессированія теоретическаго познанія. По мѣрѣ того, какъ тенденція сознается нами, мы различаемъ три ступени активности. Самая низшая это *естественное побужденіе, инстинктъ* (Trieb), направляющійся на ближайшій для него объектъ. Здѣсь мы почти всецѣло находимся во власти объекта, воспринимаемаго нашими чувствами. Все активное сознаніе въ данномъ случаѣ не идетъ дальше этихъ чувствъ и потому говорить собственно о волѣ здѣсь еще не приходится. Но безъ этой первой формы проявленія тенденціи невозможна никакая дальнѣйшая работа. Она является основой всякаго умственнаго и физическаго труда, какъ и нравственной дѣятельности. Дѣй-

ствительно, нельзя, между прочимъ, заниматься никакимъ дѣломъ безъ того, чтобы на время работы не отдаться во власть предмета. «Отдаваться всей душой дѣлу» и значить дать свободу инстинкту. Вторая ступень активности — это *воля* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. концентрированный при помощи объединяющей силы инстинктъ. Въ то время, какъ первая ступень активности означаетъ существованіе тенденціи вообще, т. е. направленіе активности безъ сознанія твердо опредѣленной цѣли, вторая ступень, главнымъ образомъ, базируется на сознаніи преслѣдуемой цѣли. Но на этой второй ступени активности еще отсутствуетъ пониманіе того, что всякое единичное эмпирическое желаніе должно получить свою санкцію отъ внѣ эмпиризма лежащей цѣли безусловно долженствующаго быть. Последнее свойственно третьей ступени активности, такъ называемой *разумной воли*, которая, хотя и направляется на эмпирические объекты, но никоимъ образомъ не опредѣляется ими. Данный объектъ является цѣлью стремленій этой разумной воли, такъ какъ достиженіе эмпирической цѣли есть одна изъ ступеней по лѣстницѣ, ведущей къ внѣопытной, безусловно истинной цѣли, уже не составляющей средства для достиженія другихъ высшихъ цѣлей. Всѣ эти формы активности, при помощи которыхъ создается весь міръ желательнаго, представляютъ собою область практическаго разума или практическаго познанія. Онѣ дѣлаютъ возможной и всю дѣятельность человѣка. Хотя практическій разумъ, по природѣ своей, лишенъ эмпирическаго характера, онъ, однакожъ, получаетъ значеніе, лишь примѣняясь къ конкретно-желаемому. Въ дѣйствительности міру воли съ его верховнымъ закономъ разума соотвѣтствуетъ эмпирической объективный міръ, упорядоченный закономъ опыта. На самой высшей ступени развитія трудно различать оба міра, но затѣмъ замѣчается дифференціація ихъ, и сношенія между ними поддерживаются лишь взаимнымъ вліяніемъ. Во взаимномъ отношеніи между теоретическимъ и практическимъ познаніемъ вся область опыта или вообще всякая теорія стремится стать техникой, т. е. такъ или иначе, сообразоваться съ человѣческими цѣлями до высшей, великой цѣли. Такимъ образомъ, вся область опыта все болѣе и болѣе сообразуется съ идеей, иными словами, она все болѣе *идеализируется*. Въ этомъ и лежитъ весь смыслъ подчиненія теоретическаго сознанія практическо-

му, теоріі—практикѣ, пока область сущаго и область должнаго, прошедши черезъ длинный рядъ взаимоотношеній, въ концѣ концовъ не сольются въ высшемъ единствѣ. Міръ должнаго и міръ сущаго, которые на практикѣ другъ другу помогаютъ, въ концѣ концовъ совпадутъ другъ съ другомъ. И только въ стремленіи обѣихъ областей къ сліянію въ одну стройную монистическую концепцію и въ самомъ этомъ соединеніи заключается весь *прогрессъ истины* и сама истина, какъ таковая.

III.

Если вѣрна мысль Канта, что не природа диктуетъ законы разуму, а, наоборотъ, законы природы лишь выражаютъ собою законы сознанія, то не менѣе вѣрно и то, что прогрессивное развитіе сознанія выражаетъ собою и прогрессивное познаніе природы. Изучивъ, такимъ образомъ, основныя тенденціи прогрессивнаго развитія сознанія, мы тѣмъ самымъ узнаемъ основныя тенденціи прогрессивнаго знанія о каждомъ объектѣ въ отдѣльности. До сихъ поръ мы видѣли, что Наторпъ намѣтилъ основныя тенденціи прогрессивнаго развитія сознанія; очевидно, что тенденціи прогрессивнаго развитія любого подлежащаго нашему познанію объекта должны быть тождественны съ выше намѣченными тенденціями прогрессивнаго развитія познанія вообще. Мы также видѣли, какимъ образомъ, благодаря методамъ сознанія конструируется міръ долженствующаго существовать и область природы. Ясно, что при конструированіи любого объекта этихъ міровъ придется прибѣгнуть къ тому же плану. Какъ же съ этой точки зрѣнія, дѣло обстоитъ съ познаніемъ общества и его феноменовъ, изъ какихъ элементовъ и какъ создаются общественныя явленія, короче, какъ создается и познается *соціальное бытіе*, которое здѣсь насъ преимущественно занимаетъ?

Подобно Платону, Наторпъ того мнѣнія, что законы образованія общества идентичны съ законами образованія личности. Слѣдуетъ, поэтому, только расширить рамки картины законосообразнаго развитія личности до размѣровъ общества. Такимъ путемъ мы будемъ только двигаться по линіи отъ болѣе абстрактнаго къ менѣе абстрактному, ибо конкретно существуетъ лишь *фрутовая* личность, только группа, общество. Атомистическая же личность, внѣобщественный индивидуумъ—абстракція,

пригодная лишь для тѣхъ или иныхъ научныхъ цѣлей. Какъ основнымъ элементамъ психической жизни соотвѣтствуютъ, по мнѣнію Платона, основныя добродѣтели личности, т. е. основныя роды ея активности, такъ личнымъ добродѣтелямъ соотвѣтствуютъ основныя *общественныя* добродѣтели, выражающія собою основныя элементы социальной жизни. Знаніе закона развитія личности поможетъ намъ проникнуть въ законъ развитія общества личностей, совершающееся, подобно всякому прогрессивному процессу, по одному и тому же принципу. Иначе сказать, законъ развитія социальной жизни, какъ и законъ всякаго *прогрессивнаго* развитія, долженъ быть найденъ дедуктивно. На направленіе развитія общества должно быть указано, какъ на регулятивный принципъ.

Остановимся сначала на системѣ *индивидуальныхъ* формъ активности или, что одно и тоже, на системѣ личныхъ добродѣтелей, чтобы впослѣдствіи въ параллель къ ней возсоздать систему социальныхъ добродѣтелей.—Высшей ступенѣ активности или разумной волѣ соотвѣтствуетъ и высшая форма добродѣтели или нравственности. Эта высшая добродѣтель есть *правда*, объединяющая во едино правду сущаго и правду должнаго, т. е. истину и справедливость ¹⁾. Эту добродѣтель человекъ долженъ обнаруживать не только въ своихъ поступкахъ по отношенію къ другимъ, но и по отношенію къ самому себѣ. При каждомъ поступкѣ, при каждомъ большомъ или незначительномъ дѣлѣ, при всякой умственной ли, физической ли работѣ, повсюду человекъ долженъ преслѣдовать въ концѣ концовъ одну цѣль—высшую добродѣтель или Правду. Общество же не всегда заинтересовано въ правдивости каждаго отдѣльнаго его члена по

1) У насъ въ Россіи Н. К. Михайловскій тоже считаетъ Правду, соединяющую въ себѣ „правду—истину и правду—справедливость“, высшей добродѣтелью въ греческомъ смыслѣ этого слова. Но не одинъ только русскій языкъ, какъ это кажется нашему почтенному социологу, обладаетъ такимъ по истинѣ прекраснымъ объединяющимъ эти два понятія словомъ „правда“. Такъ, же въ древнихъ Аѳинахъ слово *софіа* употреблялось не только въ смыслѣ знанія, но и въ качествѣ практической добродѣтели. А слово *ἀλήθεια* (истина) употребляется Платономъ такъ-же, какъ центральное понятіе въ его этикѣ. Наторпъ же думаетъ, что нѣмецкое слово *Wahrheit* тоже допускаетъ такое двоякое значеніе. Когда говорятъ по нѣмецки: „Sei wahr!“, то тутъ имѣется въ виду нравственный образъ мыслей (*Gesinnung*) человека. См. Наторпъ, *Socialpädagogik*, 2-е изданіе, стр. 108.

отношенію къ самому себѣ, но—говоритъ Наторпъ—мы откажемся и отъ отечества, если этого потребуетъ истина.—Слѣдующая форма добродѣтели соотвѣтствуетъ второму виду активности или волѣ въ узкомъ смыслѣ. Добродѣтель воли есть *храбрость* или сила нравственной дѣятельности. Это есть античная норма регулированія инстинктовъ волею, ея господство, иначе сказать, стремленіе къ внутреннему стилю жизни. Храбрость воли сама по себѣ еще не составляетъ нравственности. Лишь при ея стремленіи къ безусловному добру она возвышается до нея. Эта воля является соединительнымъ пунктомъ между разумомъ и инстинктомъ, освѣщая и освящая обоихъ своей истиной.—Добродѣтель инстинктовъ заключается въ томъ, чтобы направлять ихъ сообразно ихъ дѣйствительному назначенію и не злоупотреблять ими. Должно соблюдать мѣру и непорочность, и эта добродѣтель, поэтому, носить названіе *чистоты* или *мѣры*. Она, однако, отнюдь не стремится къ ослабленію или заглушенію жизни инстинкта, а также не ставитъ себѣ цѣли дрессировать инстинкты, какъ какую-то дикую силу, а она должна только, по мѣрѣ возможности, — подчинить ихъ нашему нравственному воздѣйствію, которое находится въ полнѣйшемъ соотвѣтствіи съ прогрессивнымъ развитіемъ челоуѣка. Благодаря этой формѣ активности или добродѣтели, челоуѣческая нравственность приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ природой. Эта же активность есть источникъ всей нашей дѣятельности, и трудъ, какъ одно изъ воплощеній этой низшей формы активности, становится добродѣтелью. Трудъ, какъ необходимѣйшее звено въ длинной цѣпи, ведущей къ высшей добродѣтели—къ Правдѣ, окрашивается въ этический цвѣтъ и дѣлается *святымъ* трудомъ. Изъ этого положенія вытекаетъ дальнѣйшее этизированіе социально-инстинктивной жизни, ея труда и наслажденій; въ зависимости отъ этого находится и нравственный характеръ социального вопроса.

Какъ и Платонъ, Наторпъ не останавливается на этихъ трехъ основныхъ формахъ личной нравственности. Онъ вводитъ еще *справедливость*, какъ четвертую, хотя и не имѣющую отличнаго отъ первыхъ трехъ объекта, но за то объединяющую всѣ ихъ, вносящую порядокъ между личными и социальными добродѣтелями. Она центръ, въ которомъ сходятся лучи нравственности личной и общественной.

Вслѣдъ за Платономъ Наторпъ старается установить полнѣйшій параллелизмъ между функціями индивидуальной и соціальной жизни. Нравственный порядокъ соціальной жизни долженъ соотвѣтствовать нравственному порядку индивидуальнаго существованія. Имѣется *общественная* инстинктивная жизнь, *общественная* воля и *общественный* разумъ, но нѣтъ общества, какъ особаго отличнаго отъ жизни индивидуальности существа. Однако, инстинктивная, волевая и умственная жизнь личности принимаютъ особую структуру подъ вліяніемъ ея существованія въ обществѣ ей подобныхъ и ея свойства являются тѣми основными элементами, изъ которыхъ составляется соціальная жизнь. Такимъ образомъ, какъ увидимъ, изъ элементарныхъ формъ общественной активности образуются основныя формы соціальной жизни, основныя роды соціальной дѣятельности, какъ и типичныя формы соціальной организациі. Всѣ элементы, составляющіе сущность общества, будутъ базировать на способности человѣка къ активности, а все развитіе общества сведется къ модификаціи, регулированію и къ развитію этой активности, направленной въ послѣднемъ счетѣ къ благу личности.

Соціальная жизнь проходитъ черезъ тѣ же ступени развитія, какъ и жизнь индивидуума: 1) черезъ трудъ, воплощающій инстинктивную жизнь. Не созиданіе тѣхъ или иныхъ благъ является главнымъ стимуломъ труда, а необходимость дѣйствія, воспроизведенія самого себя есть его источникъ, 2) черезъ регулированіе этого труда; это дѣятельность, направленная не на непосредственное возстановленіе вещей, а на регулированіе создавшей ихъ дѣятельности. 3). Наконецъ, черезъ критическій разумъ, имѣющій своимъ непосредственнымъ объектомъ регулированіе воли съ точки зрѣнія высшаго единаго принципа. Такимъ образомъ, соціально-инстинктивная жизнь есть родникъ соціальнаго труда, соціальныхъ дѣяній. Соціальная воля регулируетъ соціально-инстинктивную жизнь, а сама соціальная воля и ея проявленія подлежатъ высшей инстанціи критическаго разума, какъ особой формы соціальной дѣятельности. Изъ необходимаго отношенія этихъ трехъ основныхъ факторовъ соціальной дѣятельности строится вся соціальная жизнь въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, при чемъ высшій факторъ будетъ всегда относиться къ низшему, какъ форма матеріи къ самой матеріи.

Что же такое въ послѣднемъ счетѣ матерія соціальной жизни,

или, какъ ставилъ тотъ же вопросъ находившійся подъ вліяніемъ Наторпа Штаммерль: что такое хозяйство? Если нигдѣ въ дѣйствительности соціальная матерія не существуетъ изолированно отъ соціальной формы, то все же *абстрактно* можно выдѣлить это понятіе. Мы знаемъ, что начальнымъ звеномъ въ цѣпи соціальной активности человѣка является общественно-инстинктивная дѣятельность. Эта форма соціальной активности и является матеріей соціального организма, остовомъ всего соціального зданія. Иными словами, «чистой» матеріей соціального «тѣла» является *необходимость* совмѣстнаго дѣйствія, а не само это совмѣстное дѣйствіе, какъ полагаетъ Штаммерль. Послѣднее, вѣдь, заключаетъ въ себѣ уже моментъ урегулированія, т. е. именно то, что относится не къ содержанию, а къ формѣ этого явленія. Такимъ образомъ, *способность* къ совмѣстному творчеству, къ сотрудничеству составляетъ *матеріальное* условіе соціального характера человѣческой дѣятельности. Однако, этого не достаточно, чтобы получить понятіе соціальной жизни. Матерія нуждается въ животворящей формѣ. Что же требуется для того, чтобы матерія соціальной жизни могла быть подвергнута формирующей силѣ регулирующей дѣятельности, иначе говоря, какія еще предпосылки необходимы, чтобы составилось понятіе соціальной жизни? Необходимой предпосылкой для того, чтобы можно было говорить о соціальномъ урегулированіи, а слѣдовательно о соціальной жизни, является, по мнѣнію Наторпа, «возможность руководить на основаніи каузальнаго познанія дѣятельностью людей, какъ обусловливаемыхъ (*besitmmbaren*) но свободныхъ существъ и сдѣлать это средствомъ для заранѣе имѣющейся общественной цѣли, преслѣдуя при этомъ техническія выгоды» (Наторпъ, стр. 138 въ 1-мъ изд. и стр. 155 во 2-мъ изд.). Помимо упомянутаго выше *матеріальнаго* условія соціальной жизни необходимо, слѣдовательно еще *формальное*, безъ котораго нельзя было бы регулировать соціальную матерію. Необходимо, какъ мы только что видѣли, чтобы человѣкъ съ одной стороны являлся обыкновеннымъ предметомъ природы, кускомъ ея, а съ другой—существомъ, способнымъ на основаніи изученія природныхъ силъ подчинять послѣднія своей волѣ. Такимъ образомъ, соціальная жизнь приводится въ тѣсную связь съ природой. Надо по выраженію Бэкона—слушаться природы, чтобы стать ея господиномъ, иначе говоря, соціальной жизни при-

ходится считаться въ своей матеріальной основѣ съ законосообразностью природы.

Соціальное урегулированіе соціальной «матеріи» или системы соціально-инстинктивной дѣятельности выражаетъ статистику соціальной жизни. Урегулированіе является для каждаго члена общества въ отдѣльности *внѣшнимъ*, это значитъ, что правила, регулирующія соціальную жизнь индивидуума, совершенно самостоятельны и не зависятъ отъ цѣлей, которыя преслѣдуетъ личность въ каждую данную минуту. Соціальная жизнь есть поэтому, что призналъ и Штаммлеръ, *внѣшне* урегулированное со- вмѣстное сотрудничество людей. Это регулированіе или, что одно и то же, законодательство соціальной воли въ свою очередь требуетъ критерія, чтобы всегда знать направленіе, по которому оно должно развиваться. Такую функцію и призванъ выполнить высшій принципъ разума, который намѣчаетъ *долженствующее* существовать и является такимъ образомъ представителемъ «чистаго законодательства» или прогресса. Необходимы, слѣдовательно, всѣ три формы человѣческой активности, чтобы получилось полное понятіе о соціальной жизни. Внутренняя зависимость всѣхъ трехъ основныхъ факторовъ соціальной жизни приводитъ къ *соціальному монизму*. Монизмъ соціальной жизни есть тотъ основной фактъ, дифференціація котораго, какъ выражается американскій соціологъ Гиддингсъ ¹⁾, даетъ объекты отдѣльныхъ общественныхъ дисциплинъ. Всякая общественная наука въ отдѣльности занимается поэтому анализомъ не всего единства соціального опыта, а только извѣстной частью его. Всѣ три фактора соціальной жизни, трудъ, регулирующая и просвѣтительная дѣятельность, суть моменты *одного и того же* организма, направленнаго къ развитію челоука. Изолированное существованіе этихъ трехъ элементовъ соціального опыта возможно только въ нашемъ представленіи, въ абстракціи. Соціальная философія марксизма, оказавшая въ данномъ вопросѣ положительное вліяніе на Наторпа, осталась и понынѣ права въ пунктѣ соціального монизма; но она невѣрно представила взаимную зависимость основныхъ сторонъ соціального тѣла. Такъ на-

1) Къ монизму соціального опыта пиходить и Гиддингсъ въ своемъ интересномъ изслѣдованіи „The principles of Sociology“. Но нигдѣ не видно, чтобы Наторпъ былъ знакомъ съ произведеніями этого соціолога.

зываемая идеологія относится къ хозяйству не какъ производное къ производящему, какъ это думаютъ ортодоксальные марксисты, а является составной частью одного и того же цѣлаго, въ сущности одного и того же рода дѣятельности—человѣческой активности, всѣ функціи которой направлены къ одной и той же цѣли, къ развитію человѣка ¹⁾.—Если вѣрно, что социальная жизнь характеризуется выше отмѣченными родами активной дѣятельности и если далѣе не менѣе установлено, что эта дѣятельность въ своемъ развитіи руководится (на нашъ взглядъ не исключительно) системой цѣлей и средствъ къ ихъ осуществленію, то отсюда логически приходится признать *телеологию социальной жизни*, которую развивалъ и Штаммеръ. На социальную телеологию долженъ былъ бы обратить вниманіе и марксизмъ, если бы онъ отдалъ себѣ отчетъ въ сущности основныхъ факторовъ социальнаго «тѣла» и ихъ отличнаго отъ природы характера.

Въ силу закона раздѣленія труда каждый изъ упомянутыхъ факторовъ или каждый родъ дѣятельности распадается на многочисленные органы и функціи. Платонъ, какъ извѣстно, пытался вывести изъ основныхъ трехъ «душевныхъ сторонъ» человѣка, т. е. изъ трехъ качественно различныхъ родовъ активности необходимость существованія и трехъ общественныхъ классовъ; каждымъ отдѣльнымъ родомъ дѣятельности долженъ, по его мнѣнію, заниматься особый классъ общества, иначе сказать, долженъ существовать особый классъ рабочихъ, классъ, занимающійся регулирующей дѣятельностью, и, наконецъ, классъ философовъ,—въ сущности, высшихъ законодателей и правителей. Наторгъ же вполне логично видитъ возможность вывести изъ основныхъ психологическихъ сторонъ человѣка лишь основные *классы дѣятельности*. Дѣйствительно, изъ факта способности человѣка къ совершенно различнаго рода дѣятельности не слѣдуетъ выводъ, что для каждаго рода дѣятельности необходимъ особый общественный классъ. Только неправильная предпосылка о сущности человѣческой души, будто бы состоящей изъ трехъ изолированныхъ силъ, и искусственность перенесенія

¹⁾ Сама идеологія, какъ видно изъ предыдущаго, состоитъ изъ двухъ отличныхъ другъ отъ друга сторонъ: 1) изъ регулирующей дѣятельности и 2) изъ просвѣтительной, куда включаются социальная критика, философское творчество, поэзія, художество и т. п.

выводовъ психологіи на социальный организмъ могли логически привести величайшій изъ древнихъ умовъ къ извѣстному аристократическому коммунизму, базирующему на кастовой организаціи общества.

Установивъ элементы, изъ которыхъ составляется социальная жизнь, Наторпъ показалъ, какъ эти элементы связываются воедино и какъ они превращаются въ главнѣйшіе органы и функціи социального «тѣла». Теперь остается опредѣлить основное направленіе развитія общественной жизни. Только найдя основной законъ развитія общества, можно будетъ дать отвѣтъ на вопросъ: въ чемъ прогрессъ социальной жизни, иначе сказать, въ чемъ социальное добро? Такимъ образомъ, теорія прогресса социальной жизни явится только выводомъ изъ анализа ея.

Какъ же установить социальные законы? Естественно-научные законы устанавливаются эмпирическимъ путемъ. Но это,—полагаетъ Наторпъ,—возможно потому, что объекты органическаго міра ограничены въ своемъ ростѣ условіями развитія вида. Социальная же жизнь, сводимая къ сознанию, беспредѣльна въ своемъ развитіи, какъ и само сознание. Существуетъ лишь одна граница сознанія,—это реализованная идея, но ея мы никогда не сможемъ реализовать всецѣло. Мы только приближаемся къ ней, на что указываетъ примѣръ техники. Прогрессъ техники въ свою очередь базируется на прогрессѣ науки, т. е. сознанія. Какъ же быть съ социальнымъ закономъ, какъ установить законы сознанія? Есть только одинъ выходъ. Это — изучить общее направленіе, т. е. регулятивный принципъ той части сознанія, которая является основой всего сознанія, и послѣ перенести полученные результаты на другія области. Это общее направленіе сознанія или формула его прогресса уже установлена Кантомъ при познаніи природы. Слѣдуетъ только принципы этого прогресса примѣнить къ ходу социальной жизни. Установленный такимъ образомъ законъ будетъ дедуктивнаго характера, это будетъ законъ прогресса, или иначе сказать, благодаря ему, будетъ установлено то направленіе въ социальной жизни, слѣдованіе по которому ведетъ къ все высшему и высшему типу социального устройства. Этотъ дедуктивный законъ можно будетъ провѣрить эмпирически на прошломъ человѣческой исторіи. — Теоретико-критическій путь помогъ Канту установить три регулятивныхъ принципа, слѣдуя по которымъ познаніе природы «асимпто-

тически», т. е. безъ того, чтобы когда-либо достичь абсолютной истины, приближается къ послѣдней. Эти три принципа развитія познанія суть, по выраженію Наторпа, принципы генерализаціи, индивидуализаціи и непрерывнаго перехода, и это значитъ: «познаніе природы стремится, во-первыхъ, къ высшей всеобщности принципозъ, которой можно достигнуть, и къ связанному съ всеобщностью единству принципозъ, на которыхъ въ конечномъ основаніи должно базировать все познаніе природы. Во-вторыхъ, оно стремится одновременно все болѣе и болѣе понять отдѣльныя явленія въ ихъ неурѣзанной индивидуальности (*unverkürzten Individualität*); это значитъ, что оно не стремится добиться желаемаго единства принципозъ посредствомъ какого бы то ни было насилія надъ опытомъ или путемъ небрежнаго отношенія ко всему конкретному содержанію опыта; это здравый смыслъ эмпиризма, принимаемый идеализмомъ полностью. Оба эти требованія, которыя, какъ кажется, легко могутъ быть противопоставляемы другъ другу, совмѣстимы однако, если въ безпредѣльномъ съ виду и въ силу этого неопредѣленномъ разнообразіи явленій признать *безпрерывный переходъ* или лучше сказать, если эти явленія можно *a priori* представить въ безпрерывномъ переходѣ такъ, чтобы нигдѣ не оставалось прорѣхъ; тамъ же, гдѣ не достаетъ необходимой связи между явленіями двухъ областей, ея слѣдуетъ искать при помощи болѣе подробнаго изслѣдованія, по меньшей мѣрѣ, при помощи допустимой гипотезы и извѣстной законосообразности природы» (стр. 169, и стр. 193 во 2-мъ изд. я старался тутъ по возможности дословно передать мысль Наторпа). Въ дѣйствительности, какъ думаетъ Наторпъ, хозяйство, техника, соціальная организація и вообще феномены соціальнаго организма слѣдовали и слѣдуютъ въ своемъ ростѣ этому закону. Любая соціально-техническая организація, на примѣръ, есть выраженіе треединства указанныхъ основныхъ законовъ развитія. Она есть въ сущности прогрессивное объединеніе индивидуальностей не для ихъ угнетенія, а скорѣе для освобожденія ихъ при помощи установленія непрерывнаго перехода отъ члена къ члену при постепенномъ удаленіи тѣхъ рѣзкихъ противорѣчій, которыя угрожаютъ существованію всего общества. Даже такія организаціи, какъ національности, тоже прогрессируютъ въ указанномъ направленіи.

Наторпъ однако не обольщаетъ себя на счетъ цѣнности сво-

его закона. Его дедуктивный законъ указываетъ лишь на цѣль и на направленіе, ведущее къ ней. Но онъ не въ состояніи доказать, что развитіе *неизбѣжно* пойдетъ по опредѣленному пути. Иначе установленный законъ социальнаго развитія не есть законъ въ естественно-научномъ смыслѣ. Онъ только указываетъ, въ какомъ направленіи челоуѣчество развивается, если оно прогрессируетъ. Но неизбѣжность прогресса отнюдь не вытекаетъ изъ принципа Наторпа. Изъ него можно лишь вывести заключеніе, что если только челоуѣчество не останавливается въ своемъ движеніи, то оно прогрессируетъ. Идти впередъ, но иначе, чѣмъ по прогрессивному направленію, невозможно. Соціальное развитіе подвержено въ своемъ ходѣ тому же закону прогресса, какъ и ходъ научнаго познанія. Если наука не развивается сообразно найденному Кантомъ закону, то она и не прогрессируетъ. Тутъ безмолвно принимается положеніе, что существуетъ единый общій для всѣхъ сферъ челоуѣка верховный законъ прогресса, и все, что движется впередъ, слѣдуетъ по указанному имъ пути.

* *
*

Зная формулу прогрессивнаго развитія и тѣ элементы челоуѣческой жизни, къ которымъ она примѣнима, не трудно вывести положительную социальную программу для челоуѣчества. Изъ закона *развитія* социальной жизни должны быть выведены и добродѣтели челоуѣка въ обществѣ, т. е. его общественное поведеніе.

Какъ и система индивидуальных добродѣтелей, такъ и система социальныхъ добродѣтелей получается отъ нормальнаго соотношенія основныхъ факторовъ челоуѣческой активности. Самую высшую добродѣтель, т. е. стремленіе къ Правдѣ, заключаетъ въ себѣ самъ законъ социальнаго прогресса. Кто слѣдуетъ этому закону, тотъ тѣмъ самымъ подчиняетъ себя закону сознанія и приближается къ высшей правдѣ. Такъ, въ области низшихъ функций социальнаго организма этотъ нравственный постулатъ нашелъ свое выраженіе въ требованіи, чтобы *челоуѣкъ господствовалъ надъ производствомъ*, а не производство надъ челоуѣкомъ. То же самое примѣнимо какъ къ правовому порядку, такъ и къ просвѣтительной дѣятельности челоуѣка. Правда или стремленіе къ созиданію социальной жизни согласно закону раз-

витія, т. е. того, что должно быть, есть такимъ образомъ первое необходимое условіе существованія человѣческаго общества. Если бы люди долго не прислушивались къ требованіямъ этого закона, то общество распалось бы. Но проникновеніе всей общественной жизни смысломъ правды предполагаетъ «*равномѣрное участіе всѣхъ* въ томъ человѣческомъ развитіи, которое можетъ достигнуть своего высшаго пункта и своей глубочайшей основы лишь при ясномъ и твердомъ сознаніи нравственнаго закона общества. Безъ дѣйствительнаго признанія *равнаго права всѣхъ на развитіе*, возвышеніе нравственныхъ требованій въ соціальной жизни остается внутренней неправдой» (стр. 179 и стр. 203 вт. изд.).

То обстоятельство, что человѣческая личность обладаетъ способностью ко всѣмъ тремъ видамъ человѣческой активности, дѣлаетъ возможнымъ ея дѣятельность въ обществѣ въ трехъ направленіяхъ. Вполнѣ цѣлостнымъ и способнымъ къ прогрессированію въ соціальномъ смыслѣ человѣкомъ будетъ лишь тотъ, кто сумѣетъ активно проявить себя во всѣхъ этихъ возможныхъ для него видахъ. Въ связи съ послѣднимъ и находятся нравственныя требованія, предъявляемые обществомъ, или соціальныя добродѣтели. Равное участіе всѣхъ членовъ общества въ управленіи имъ есть первая соціальная добродѣтель. Правда, замѣчаетъ Наторпъ, «требуется высокій уровень развитія, очень даже высокій для того, чтобы разумно пользоваться правомъ голоса при сложности общественной жизни современныхъ передовыхъ націй. Но изъ этого вытекаетъ лишь то, что слѣдуетъ направить всѣ усилія, чтобы основательное образованіе, доходящее даже до высоты научности, могло быть по возможности общедоступнымъ. Образованные и развитые должны быть правителями; я дѣлаю выводъ, — всѣ должны пользоваться такимъ воспитаніемъ и образованіемъ, какое нужно для участія въ управленіи, требуемого отъ всѣхъ закономъ соціальной жизни» (стр. 185 и стр. 210 вт. изд.). Такимъ образомъ мы приходимъ ко второй кардинальной добродѣтели, выражающейся въ требованіи: «основательное образованіе для всѣхъ». Третья соціальная добродѣтель это — требованіе «всеобщаго гармоничнаго *порядка инстинктивной жизни общества*, что означаетъ: такое распредѣленіе труда, рабочаго дохода и наслажденій, которое дѣлаетъ для всѣхъ возможнымъ и все болѣе и болѣе истиннымъ сравнительное развитіе всѣхъ

здоровыхъ, т. е. гармонирующихъ между собою инстинктовъ». Нравственный законъ социальной жизни также мало позволяетъ существованіе исключительно рабочаго, какъ и исключительно правящаго или исключительно обладающаго образованіемъ класса. Онъ, напротивъ того, требуетъ отъ каждаго члена общества, чтобы тотъ принималъ участіе въ созиданіи общественнаго богатства, т. е. въ общественномъ трудѣ; далѣе, чтобы былъ дѣятельнымъ, какъ членъ общественнаго управленія и, наконецъ, проявлялъ свою активность въ области умственной жизни. Будучи приверженцемъ техническаго и общественнаго раздѣленія труда, профессоръ Наторпъ является такимъ образомъ непримиримымъ врагомъ классоваго общественнаго строя съ егд «однобокой», социально и внутренне-психически дифференцированной личностью. Но, къ сожалѣнію, при постановкѣ своего социально-этического идеала Наторпъ недостаточно останавливается на анализѣ современнаго классоваго общества и совсѣмъ не пытается установить, какіе именно изъ составляющихъ его слоевъ являются уже въ наше время наиболѣе приспособленными носителями этого идеала. На нашъ взглядъ рабочіе передовыхъ странъ, которые хотя и не въ одинаковой степени принимаютъ участіе и въ трудѣ, и въ управленіи, и въ умственной жизни, представляютъ собою уже нынѣ *зародышевую форму* будущей идеально-всесторонней личности. Современный рабочій западной Европы можетъ стать счастливымъ замѣстителемъ всѣхъ тѣхъ одностороннихъ типовъ, которые являлись въ послѣдніе три вѣка господствующими.

О послѣдней, четвертой кардинальной добродѣтели социальной жизни намъ почти не придется говорить, она вся заключается въ правильномъ примѣненіи первыхъ трехъ и въ ихъ нормальномъ соотношеніи между собою. Она выражается однимъ словомъ: *справедливость* и объединяетъ систему индивидуальных добродѣтелей съ системой социальныхъ добродѣтелей. Справедливость, какъ индивидуальная добродѣтель, требуетъ отъ личности нравственной активности, не идущей въ разрѣзъ съ интересами ея ближнихъ и общества. Справедливость же, какъ добродѣтель социальной жизни, всегда должна имѣть въ виду такое общественное устройство, при которомъ не страдали бы интересы индивидуальности. Иными словами, высшая справедливость должна состоять въ такомъ социальномъ устройствѣ, при

которомъ интересы общества и интересы личности не противорѣчили бы другъ другу, но, наоборотъ, взаимоотношеніе между ними приближало бы насъ къ господству высшаго нравственнаго закона или Правды. Развитие сообразно закону прогресса ведетъ къ этизированию всей жизни человѣка и приближаетъ его къ тому, что на самомъ дѣлѣ должно существовать, т. е. къ идеѣ.

IV.

Мы до сихъ поръ, по мѣрѣ возможности, полно изложили основныя соціально-философскія воззрѣнія Наторпа. Теперь мы намѣрены критически освѣтить нѣкоторыя изъ нихъ.—Изъ нашего изложенія видно, какъ соціально-философскія положенія Наторпа тѣсно связаны съ его общефилософскими взглядами и даже базируются на послѣднихъ. Однако, критика его соціальной философіи не обязана начинать съ критики этихъ философскихъ основъ. Можно въ главныхъ чертахъ согласиться съ философскимъ критицизмомъ, развиваемымъ Наторпомъ, и совершенно отвергнуть многія основныя положенія его философіи соціальнаго бытія и ~~ѣ~~ выводы, которые слѣдуютъ изъ нихъ для соціальной науки. Кто же соглашается съ его соціально-философской частью, тотъ, волей неволей, долженъ придти къ «критическому» идеализму или къ аналогичнымъ философскимъ воззрѣніямъ.

Въ нашей критикѣ мы ограничимся самымъ существеннымъ. Мы остановимся, главнымъ образомъ, на проблемахъ, связанныхъ съ идеалистической соціальной философіей. Это, однако, не освобождаетъ насъ отъ того, чтобы здѣсь же не намѣтить, хотя бы въ самыхъ грубыхъ чертахъ, общія задачи соціально-философскаго критицизма. Съ перваго взгляда эти задачи сводятся къ тремъ. Соціально-философской мысли приходится, такъ сказать, бороться на трехъ фронтахъ. Ей приходится ограждать специфическую природу, какъ и особый характеръ научной методологии соціальной науки отъ нивелирующаго вліянія догматизма въ соціальной философіи. Такъ называемый органическій методъ въ соціологіи, посредствомъ котораго соціальный фактъ безъ всякаго остатка отождествляется съ естественнаучнымъ, съ «природой», и формы познанія природы объявляются обязательными и для соціологическихъ дисциплинъ,

является, напримѣръ, типомъ подобнаго социальнаго-философскаго догматизма. Это направленіе снова ожило въ наши дни и сводитъ свои теоретическія задачи къ задачамъ общей антропологіи, а практическія, совершенно въ униссонъ съ господствующимъ натурализмомъ— къ особаго рода расовой, національной, классовой, групповой и индивидуальной гигиенѣ. Элементы социальнаго-философскаго догматизма не чужды и социальному материализму, такъ-же какъ и тѣмъ безплоднымъ попыткамъ, которыя разсматриваютъ социологическіе процессы какъ овеществленіе разъ навсегда данныхъ біологическихъ и психическихъ сущностей (реальныхъ категорій).

Въ прямую противоположность къ грубому догматизму, для социальной науки выросъ серьезный врагъ въ видѣ социальнаго-философскаго скептицизма. Какъ всякій скептицизмъ, и социальнаго-философскій выросъ сначала какъ продуктъ критическаго отношенія къ сущности объектовъ данной дисциплины, къ задачамъ ихъ научной обработки и къ цѣнности научнаго мышленія, какъ такового. Научный скептицизмъ появляется часто тогда, когда господство научнаго догматизма доходитъ до того, что вся живая творческая личность объявляется въ особомъ охранномъ положеніи, что господствующіе методы науки становятся границами и формами душевной жизни вообще, что научный духъ отождествляется со всей духовной личностью, однимъ словомъ, когда наука превращается въ особое теологическое законодательство и одна считаетъ себя призванной дать міровоззрѣніе. Недовольство такою наукою скоро переходитъ въ невѣріе въ плодотворность науки вообще. А отсюда не далеко и шагъ къ скептицизму.—Подобное явленіе мы наблюдаемъ и въ наше время. Когда естественно-научный материализмъ и эмпиризмъ приобрѣли господство, человѣкъ оказался, при свѣтѣ научнаго сознанія, лишь игрой абстрактной «матеріи» или въ лучшемъ случаѣ, вѣчно мѣняющимъ свой составъ комплексомъ ощущеній. Чувство и воля человѣка, способность оцѣнивать міръ и его явленія, искать смысла жизни и основы ея, видѣть дальше того, что «непосредственно» воспринимаешь, чувствовать не только жизнь момента, но и жизнь социологическаго и космическаго цѣлага, а также признавать самостоятельное творчество мысли, ея спонтанность, на которую съ особенной силой указывалъ рационализмъ, однимъ словомъ, все богатое

содержаніе культурно-духовной личности оказалось, на основаніи того же зазнавагося натуралистическаго сознанія, лишь «идеологіей» или иллюзіей, если временами и біологически необходимой иллюзіей. Духъ со всѣмъ его разнообразіемъ былъ отданъ въ услуженіе какому-то вымышленному «чистому опыту» или, что еще хуже, онъ оказался игрой въ рукахъ фатума, механически сгруппированной «матеріи» естественной и спеціальной «энергіи», будто бы лежащей по ту сторону человѣческой культуры, по ту сторону человѣка. Константная духовная личность, являющаяся необходимой предпосылкой всякой культуры, всякаго сознанія, была отдана въ рабство какому то производному началу его. Изъ-за деревьевъ не увидѣли лѣса, изъ-за одной стороны человѣческаго творчества потеряли изъ виду самого человѣка.

Не удивительно, что при подобномъ положеніи вещей скептицизмъ по отношенію къ научному мышленію можетъ на моментъ явиться прогрессивнымъ. Не удивительно, что скептики науки, вырастающіе на подобной почвѣ, — явленіе весьма отрадное, могущее благотворно отразиться на интересахъ всего міровоззрѣнія. Такую категорію прогрессивнаго скептицизма представляетъ отчасти и современная соціально-философская мысль. Но имѣется и другой скептикъ, родное дѣтище господствующаго эмпиризма или позитивизма, который въ области теоріи познанія свелъ мышленіе на ступень пассивнаго служителя будто бы непосредственно воспринимаемаго чувственнаго бытія, всѣ основныя проблемы жизни и міра объявилъ прамо несуществующими, а въ области жизневоззрѣнія поставилъ **человѣка** момента въ деміурги всякаго рода оцѣнки. Этотъ скептикъ — родной братъ до-сократовской софистики, и онъ то уже феноменъ вполне разлагающійся и разлагающій. Соціально-философскому мышленію приходится имѣть дѣло съ обоими типами скептицизма; въ интересахъ же нашей темы мы должны будемъ ограничиться однимъ лишь видомъ прогрессивнаго скептицизма:

Третья, такъ сказать, непосредственная задача соціальной философіи — чисто положительная. Если первыя двѣ задачи сводятся къ критикѣ слѣплаго догматизма и скептицизма, иными словами, къ установленію того, что, 1) не есть соціальный фактъ и какъ его не слѣдуетъ изучать и познавать и 2) къ тому слѣдуетъ ли изъ специфичности соціальнаго факта заключать о

невозможности его научной обработки, то третья основная задача социальной философии, это открыть сущность социально-научного познания, указать на его размах и на характер его методологии и законовъ, выяснить значеніе послѣднихъ для отдѣльныхъ дисциплинъ и дать общіе принципы социального сущаго и должнаго, т. е. принципы социальной діалектики и социального прогресса, имманентную классификацію отдѣльныхъ дисциплинъ о социальной культурѣ и ихъ общую предпосылку. Центральное мѣсто въ положительной социальной философии занимаетъ, на мой взглядъ, эта общая предпосылка, называемая теоріей социального монизма, или, какъ я ее предпочитаю называть, ученіемъ о саціальномъ тождествѣ. Соціально-философская работа должна, въ силу своей сущности, начать съ общихъ проблемъ и постепенно доходить до частныхъ, памятуя, что истинный прогрессъ сознанія покоится въ мышлении, а не въ обрабатываемомъ имъ «опытѣ». Отъ социального монизма мы должны перейти къ сущности социального сужденія, отъ него къ социальной діалектикѣ и т. д., пока не будетъ исчерпана біо-онтологія социального сознанія, т. е. пока не дана будетъ феноменологія социального духа.

Помимо намѣченныхъ имманентныхъ задачъ социальной философии слѣдуетъ обратить еще особое вниманіе на двѣ проблемы, близко касающіяся феноменологіи социального сознанія. Онѣ лежатъ внѣ ея непосредственного поля зрѣнія. Одна изъ нихъ чисто метафизическая или, какъ я ее предполагаю называть, метаисторическая. Общая теорія познанія и понинѣ не можетъ обойтись безъ метафизическаго или, определеннѣе, метаисторическаго сознанія. Существуетъ поэтому метафизическая проблема познанія. Нуждается-ли въ ней и познаніе социального бытія? — Этотъ вопросъ какъ и раздѣляемый нѣкоторыми оптимизмъ на счетъ возможности познанія социального факта безъ всякаго остатка требуетъ тщательнаго изслѣдованія. Другая упомянутая проблема находится въ вѣдѣніи философіи культуры, еще юной, но важной дисциплины. Съ ея точки зрѣнія мы въ правѣ спросить себя, какую цѣнность для человѣка, для всей его культуры и міропониманія, можетъ имѣть социальная наука, является ли социальная наука временнымъ, переходящимъ явленіемъ или ея задачи, какъ мы и думаемъ, связаны съ основными міровыми задачами человѣка и ея судьба

поэтому находится въ тѣсномъ родствѣ съ судьбами соціального космоса, какъ такового.

Таковы, вкратцѣ, тѣ пять задачъ, одна прямая, положительная, двѣ косвенныхъ критическихъ и двѣ побочныхъ, на которыя нынѣ долженъ отозваться всякій, кто претендуетъ на всеобъемлющую теорію соціального сознанія. И въ дѣйствительности, каждая соціально-философская система, такъ или иначе, положительно или отрицательно не обходитъ этихъ вопросовъ. Только скептицизмъ по отношенію къ соціальному познанію можетъ избавить себя отъ очень многихъ проблемъ. Неудивительно поэтому, что въ нашемъ критическомъ освѣщеніи главныхъ пунктовъ идеалистической соціальной философіи Наторпа, мы не встрѣтимся со всѣми названными задачами. Прежде всего насъ поражаетъ тотъ фактъ, какъ изъ однѣхъ и тѣхъ-же философскихъ предпосылокъ дѣлаются Наторпомъ совершенно особые выводы для познанія природы и особые для познанія соціальной жизни. На чемъ покоятся подобнаго рода заключенія? Критическій идеализмъ въ гносеологіи, котораго придерживается Наторпъ, учитъ, что основные законы доступнаго нашему познанію опыта суть внѣвременные законы сознанія; послѣдніе, какъ всеобщіе и необходимые, являются руководящимъ принципомъ при установленіи эмпирическихъ законовъ. Эмпирическимъ путемъ констатировать всеобщность и необходимость даннаго наблюдаемаго отношенія нѣтъ никакой возможности. Во-первыхъ, потому, что не въ человѣческихъ силахъ произвести опытъ надъ всѣми явленіями какого-нибудь вида, во-вторыхъ, что самое важное, каждый новый шагъ въ познаніи опыта можетъ опрокинуть эмпирически установленный законъ. Изъ знанія высшихъ, внѣопытныхъ законовъ нашего духа, иначе говоря, изъ предположенія, что намъ извѣстенъ законъ прогрессивнаго развитія познанія, не дѣлается, правда, никѣмъ изъ идеалистовъ - философовъ заключенія, что намъ нѣтъ нужды заниматься изслѣдованіемъ каждаго даннаго явленія природы. Полагаютъ лишь, что предпосылка о высшемъ законѣ прогрессивнаго развитія познанія поможетъ изслѣдователю природы никогда не терять изъ виду высшей цѣли всякаго познанія и никогда не успокоиться на достигнутой опытнымъ путемъ ступени познанія. Другихъ для нашей задачи важныхъ выводовъ для естественно-научнаго опыта изъ этого регулятивнаго закона

не дѣлается. Зато для познанія соціального бытія регулятивный законъ объявляется, безъ достаточнаго на то основанія, исчерпывающимъ работу соціального изслѣдователя. И это высказывается учениками того самаго Канта, который въ своей замѣчательной замѣткѣ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht» (1784 г.) предостерегалъ отъ подобныхъ выводовъ. Изслѣдователь соціальной жизни можетъ, по мнѣнію Наторпа и согласныхъ съ нимъ, слѣдить за проявленіемъ этого закона въ прошломъ человѣческой исторіи, реформаторъ можетъ пользоваться имъ при постулированіи соціальныхъ задачъ эпохи, любой членъ общества можетъ имъ руководствоваться въ своей общественной дѣятельности; смотрѣть же на него при томъ какъ на полезную *ипотезу* при дедуктивно-индуктивномъ, детально эмпирическомъ изслѣдованіи соціального бытія, повидимому, Наторпомъ и ему подобными скептиками по отношенію къ соціальной наукѣ не допускается. (См. *ibid.*, втор. изд., стр. 181).

Этотъ двойственный и не утѣшительный для соціального познанія выводъ, къ которому приходитъ Наторпъ, надо искать въ природѣ соціального бытія. Ибо, рассуждаетъ онъ, активная дѣятельность человѣка, къ которой въ концѣ концовъ приводится природа соціального бытія, какъ и всякое сознаніе, безконечна въ своемъ развитіи. Соціальный организмъ не похожъ на біолого-физиологическій, ограниченный въ своемъ ростѣ общимъ развитіемъ вида. Какъ-же устанавливать эмпирическіе законы въ вѣчно-«текущемъ» и не законченномъ соціальномъ организмѣ, вѣчно стремящемся къ совершенству, иначе сказать, къ идеѣ, т. е. къ тому, что въ концѣ концовъ должно существовать и пока еще не существуетъ? Каждый шагъ его развитія, иначе говоря, каждая высшая ступень общественной активности, можетъ опрокинуть законъ. Хорошо Гегелю — постараемся и мы съ своей стороны аргументировать дальше въ духѣ Наторпа, — который хотя и признавалъ вѣчную текучесть соціального духа, но за то обладалъ знаменитой діалектикой логики противорѣчій, согласно которой всякое явленіе, не исключая и соціального, проходитъ свой жизненный путь черезъ три логически намѣченныхъ стадіи. Достаточно было знать одну стадію явленія, или, что то же, (по Гегелю), понятія его, чтобы обладать всѣмъ понятіемъ, всѣмъ знаніемъ его. Иначе говоря,

хорошо Гегелю, при помощи понятій котораго вся соціальная жизнь превратилась для научнаго сознанія въ законченныя организмы ¹⁾. Но какъ быть тѣмъ, которые потеряли вѣру въ чудодѣйственную силу Гегелевской діалектики? Какъ имъ справиться съ неустанно эволюціонирующимъ соціальнымъ бытіемъ?

Этотъ вопросъ приближаетъ насъ къ той далекой эпохѣ до-сократовскаго мышленія, когда даже геній Сократа, опираясь на ученіе Гераклита о непрерывномъ движеніи всего сущаго, усомнился въ возможности естественно-научнаго опыта. Вопросъ по существу сводится съ одной стороны къ спору между элементами съ Гераклитомъ и съ базирующими на ученіи Гераклита скептиками и софистами; онъ сводится къ тому, возможно ли вѣчно развивающіеся феномены соціального міра превращать въ

1) Нѣкоторые младогегельянцы въ сущности были близки къ подобнымъ выводамъ. См. мою работу: *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland.—Zur Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghelianismus*. Bern, 1900, стр. 160.—Не чуждъ этотъ взглядъ также духу соціальной философіи марксизма. Вообще, примѣненіе гегелианства къ соціальнымъ наукамъ далеко еще не исчерпано. *Алоизъ Риль* въ своей послѣдней работѣ („*Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*“ 1903), между прочимъ, вполне справедливо замѣчаетъ, что *Гегель* долженъ стать для наукъ о культурѣ тѣмъ самымъ, чѣмъ *Кантъ* сталъ для естественно-научнаго познанія. Изъ словъ Рили только не ясно, какъ слѣдуетъ воспользоваться Гегелемъ для соціального познанія. Въ всякаго сомнѣнія, что модусъ Гегелевской діалектики нынѣ никѣмъ не можетъ быть принятъ. Пользуясь случаемъ замѣтить, что развитіе метафизическаго мышленія не только въ Англіи, но и на континентѣ неминуемо идетъ навстрѣчу Гегелю. Полгода тому назадъ пишущій эти строки въ рецензіи на нѣмецкомъ языкѣ о послѣдней работѣ проф. *Кюльте*, котораго неудовлетворенность эмпиризмомъ повела къ нео-раціонализму, указалъ, что немисливо остановиться у *Декарта*, *Спинозы* и *Лейбница*, когда существуетъ философія Гегеля, преодолевшая и воспринявшая весь этотъ раціонализмъ, которымъ Вюрцбургскій профессоръ хочетъ пополнить современный эмпиризмъ. Гегель—высшій пунктъ въ развитіи старой метафизики. Кто высказывается за метафизику и за раціонализмъ 17-го вѣка, тотъ неминуемо долженъ придти къ Гегелю. По поводу же выше упомянутой книги Рили тотъ же рецензентъ высказалъ мнѣніе, что соціальная философія, какъ и метафизика, должна только въ томъ смыслѣ вернуться къ Гегелю, чтобы черезъ его посредство, а не помимо него выйти далеко за предѣлы гегелианства. Я отнюдь не имѣю въ виду новый родъ нео-гегелианства, а только полагаю, что истинный прогрессъ философской мысли не можетъ и не долженъ обойти молчаніемъ высшій пунктъ, достигнутый философіей новаго времени. Въ этомъ смыслѣ философію послѣднихъ пятидесяти лѣтъ нельзя считать явленіемъ прогрессивнымъ.

понятія,—это первое необходимое условіе всякой науки. На этотъ вопросъ, надо полагать, и Наторпъ отвѣтитъ утвердительно. Какъ критицистъ, онъ не рѣшится отказать какой бы то ни было сферѣ опыта въ способности къ оплодотворенію мышленіемъ. Иначе можно очутиться передъ двумя трудностями, которыхъ нельзя будетъ преодолѣть даже чистому эмпиризму, несмотря на всю его нетребовательность. Во-первыхъ, міръ соціальной активности отдается тогда въ распоряженіе чувственнаго воспріятія. Но какъ можно воспринимать соціальное сознание, не могущее, какъ таковое, быть обоняемо, осязаемо, вкушаемо, не обладающее ни формой, ни величиной, однимъ словомъ, не подвергнутое міру ощущеній? Если бы современный эмпирической сенсуализмъ какимъ-нибудь чудомъ превратилъ соціальное сознание въ соціальныя «тѣла» и этимъ подвергъ бы его своему воздѣйствію, то тогда явилась бы вторая трудность, уже извѣстная до-сократовскому мышленію. Если все течетъ, правильно, заключали ученики Гераклита, то, слѣдовательно, и чувства воспріятія «текучи», т.-е. измѣнчивы. Какъ же ими, вѣчно мѣняющимися, воспринимать и познавать вѣчно мѣняющееся?—усомнились они и въ силу этого пробивали брешь въ такъ называемомъ чистомъ эмпиризмѣ. Научному мышленію угрожала бесплодность скептицизма. Но вотъ Сократъ и Платонъ открываютъ мощь понятія, и тогда начинается двоякая побѣда надъ чистымъ эмпиризмомъ и скептицизмомъ. Отнынѣ триумфъ мышленія какъ бы уже обезпеченъ. Вскорѣ на свѣтъ появляется формальная логика съ ея категоріями. Ученіе о категоріяхъ ведетъ, между прочимъ, къ теоретико-познавательной логикѣ, а съ нею нарождается новый врагъ для скептицизма, вышедшаго изъ философіи Гераклита. Уже старая діалектика носила въ себѣ зерно критицизма. Но лишь критицизмъ новаго времени, выросшій не на почвѣ борьбы съ скептицизмомъ, а въ борьбѣ съ догматическими теченіями матеріалистической и идеалистической метафизики, и средневѣковой теологіи, можетъ оказаться особенно полезнымъ для уясненія проблемъ нашего культурнаго сознания. Съ точки зрѣнія этого критицизма мы въ правѣ посягнуть на самый принципъ всеобщаго движенія и развитія. Само движеніе оказывается, такимъ образомъ, лишь орудіемъ научнаго сознания. Все «течетъ» и непрерывно развивается, если наше сознание такъ смотритъ на міръ, но возможны и

другі Standpunkt'ы. И если почему-либо мы не въ состояніи овладѣть какой-нибудь сферой опыта при помощи точки зрѣнія эволюціи, то отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что мы обязаны отказаться отъ нашей законной власти надъ нею. Если аршиннымъ шестомъ невозможно прикончить съ волкомъ, то еще не значить, что съ волкомъ вообще ничего не подѣлаешь. При всякомъ научномъ познаніи вовсе не должны раньше всего интересоваться законы, управляющіе «движеніемъ» данныхъ явленій. Господствующій историзмъ (тоже не болѣе какъ «точка зрѣнія») навязалъ намъ эту задачу, какъ главную. На самомъ же дѣлѣ не историзмъ прежде всего углубляетъ наше знаніе, не онъ ведетъ къ познанію. Какъ явленіе живетъ, какова его живая структура и въ чемъ и какъ проявляется въ немъ жизнь міра, рода, вида, класса и т. д., иначе говоря, въ чемъ состоитъ его біо-онтологія,—вотъ главная задача научнаго познанія, не испорченнаго еще спеціализаціей и абстракціями современности. И каждый серьезный естествоиспытатель, какъ и всякій глубокий обществовѣдъ раньше всего (если даже и не всегда сознательно) являются біо-онтологами.

Мысль о вѣчномъ движеніи жизни явленій легла въ основаніе цѣлага ряда аргументовъ, направленныхъ противъ возможности соціально-историческаго познанія. Нельзя изъ исторіи человѣческой культуры, этой незаконченной цѣпи разъ только имѣвшихъ мѣсто происшествій, выводить опредѣленные законныя отношенія, могущія быть примѣненными ко всей исторіи,—выставляется, напримѣръ, какъ особый аргументъ, противъ соціально-историческаго познанія, аргументъ, являющійся лишь вариаціей разбираемаго вопроса. А развѣ изъ исторіи солнечной системы и земли, спрашиваютъ правильно адепты соціальной науки, можно выводить всеобъемлющіе законы? Развѣ и въ этой области мы не имѣемъ дѣла съ разъ только данными происшествіями или явленіями?—слѣдовало бы спросить другого скептика соціальнаго познанія, *Вильгельма Виндельбанда*. Очевидно, что въ спасеніи, возможномъ для естественной исторіи, не слѣдуетъ отказываться и исторіи человѣчества. Тамъ, какъ и тутъ, слѣдуетъ постараться объяснять законами теоретическихъ дисциплинъ дисциплины историческія. Если даже согласиться, что изъ исторіи нельзя выводить законовъ, то тѣмъ не менѣе исторія подвержена законамъ. Исторія земли и небесныхъ свѣ-

тиль—законамъ механики, физики и химии, исторія челоуѣческой культуры—законамъ антропологии, соціальной психологии и соціологии. Правда, существуетъ принципиальное различіе между естественной исторіей и исторіей челоуѣческой культуры, но о немъ здѣсь говорить не приходится. Мы вообще не должны вдаваться въ постороннія проблемы соціального познанія, а имѣть главнымъ образомъ въ виду сомнѣнія идеалистической соціальной философіи.

Наторпа въ сущности не такъ смущаетъ «текучесть» соціального сознанія, какъ *незаконченность* соціального организма. Но тутъ и кроется основная ошибка. Если онъ почему-то не можетъ отдѣлаться отъ взгляда на соціальный міръ, какъ на вѣчно эволюционирующій, взгляда, повторяю, вовсе не главнымъ образомъ способствующаго овладѣнію соціальнымъ опытомъ, то пусть же онъ между прочимъ припомнитъ, что согласно строгому эволюционизму и виды, устанавливаемые естественно-научнымъ познаніемъ, тоже не вѣчны, тоже подлежатъ высшему закону развитія. Видамъ же въ естествознаніи соотвѣтствуютъ типы культуръ въ обществовѣдѣніи. Общественно-культурные типы челоуѣческой исторіи даже часто нельзя согласовать между собою сообразно Кантовскому положенію о непрерывности. (Kontinuität). Совершенно неосновательно думать, что между соціально-культурными проявленіями двухъ во времени другъ за другомъ слѣдующихъ общественно-культурныхъ типовъ непременно должна быть установлена непрерывная связь въ упомянутомъ духѣ Канта. Проф. *Геллмекъ* констатируетъ ¹⁾, на примѣръ, тотъ вѣрный фактъ, что въ области права вовсе не замѣчается искомая непрерывность перехода. Онъ только не даетъ этому наблюденію должнаго философскаго освѣщенія. А это весьма необходимо, ибо въ противномъ случаѣ этотъ фактъ не можетъ быть поднятъ на ступень научнаго познанія и не будетъ видно, почему мы въ правѣ говорить объ отдѣльныхъ системахъ права, хозяйства, жизневоззрѣнія, однимъ словомъ, объ общественно-культурныхъ видахъ и типахъ, этихъ замкнутыхъ въ себѣ «организмахъ», что такъ важно для нашей задачи. При болѣе внимательномъ углубленіи въ сущность соціально-куль-

¹⁾ См. его книгу: Das Recht des modernen Staates. I Bd. Allgemeine Staatslehre. Berlin 1900. Введение.

турной «субстанции» принцип простой непрерывности оказывается вреднымъ для социологическаго познанія и не согласнымъ съ нимъ. Къ невѣрнымъ заключеніямъ на счетъ характера социальнаго познанія приходятъ всѣ тѣ (между прочимъ и П. Б. Струве въ своей статьѣ: Die Marxsche Theorie der socialen Entwicklung), которые стараются согласовать социологическое познаніе съ требованіемъ положенія о непрерывности. Это положеніе установлено было Кантомъ для познанія природы, а не социальнаго міра. Тамъ оно имѣетъ мѣсто, ибо, какъ правильно замѣчаетъ *Алоизъ Риль*, «die physischen Prozesse verlaufen stetig», но о сознаніи и въ частности о социальномъ сознаніи этого сказать нельзя «Das Bewusstsein ist diskontinuierlich». Пишущій эти строки въ статьѣ: «Die Religionsidee»¹⁾, написанной задолго до выхода лекцій Рила, разбирая принципиальное различіе между жизнью чувства и жизнью сознанія въ узкомъ смыслѣ этого слова, пришелъ къ подобному же выводу. Онъ только подчеркнул, что истинный прогрессъ мысли вообще не допускаетъ примѣненія теоріи непрерывной эволюціи, что вытекаетъ изъ индивидуальной сущности мысли. Процессъ роста интеллектуальнаго сознанія есть скорѣе процессъ періодическаго проявленія. Въ согласіи съ этимъ утверждаю я теперь, что и познаніе социальной жизни, сводимой въ концѣ концовъ къ социальному сознанію, къ мысленнымъ отношеніямъ, или къ понятіямъ и категоріямъ социальнаго бытія, не допускаетъ приложенія постулата о непрерывности. И какъ не позволительно, придерживаясь строгаго логическаго мышленія, выводить, что $A=B$, $A=C$, а формулу эту, какъ училъ *Герbartъ*, слѣдуетъ выразить $A: B$, $A: C$, такъ и нельзя два общественно-культурныхъ типа, въ основаніи которыхъ лежатъ особые принципы, особыя «понятія» свести къ одному, и, такимъ путемъ, говорить о «непрерывности» перехода или провозгласить, какъ поступаетъ Наторпъ, безконечность социальнаго организма. Опираясь на знаніе природы социальной жизни, сводимой къ человѣческой активности, т.-е. къ социальному сознанію, слѣдуетъ надѣяться, что въ исторіи человѣчества удастся открыть рядъ общественно-культурныхъ типовъ, между которыми, въ лучшемъ случаѣ, можно будетъ установить извѣстныя отношенія по типу $x: y: z$, но отнюдь

¹⁾ См. Archiv für systematische Philosophie IX Bd. 4 Heft, стр. 434 и др.

не непрерывность въ духѣ $x=y=z$. Непосредственное научное творчество въ сущности всегда шло къ этой цѣли, хотя и не всегда отдавало себѣ ясный отчетъ въ своей работѣ. Простая хронологическая классификація стала постепенно замѣняться классификаціей болѣе имманентной, классификаціей по признакамъ этническимъ, антропологическимъ, хозяйственнымъ и т. д. Однако всѣ подобныя попытки неизбежно повлекутъ за собою ошибки, пока свѣтъ теоріи социальнаго единства всѣхъ родовъ общественно-человѣческой активности, теоріи, аналогичная которой имѣется въ предпосылкахъ современнаго естествознанія объ единствѣ органической жизни и о сохраненіи энергіи, не проникнетъ во всѣ области социальнаго познанія, и классификація не станетъ социологической въ широкомъ смыслѣ слова и категоріальной. 4

Съ помощью вѣрно понятаго ученія о социальномъ монизмѣ можно будетъ всякій разъ найти ту пружину, тотъ принципъ, который проходитъ черезъ всѣ стороны даннаго общественно-культурнаго строя. Подобная имманентная научная классификація, которая еще ждетъ своихъ работниковъ, уберезетъ, между прочимъ, отъ смѣшенія внѣшнихъ условій сосуществованія социально-культурныхъ типовъ съ своеобразной внутренней жизнью самаго типа. Иначе говоря, она научитъ искать весь подлежащій познанію предметъ, а не само собою подразумѣвающіяся внѣшнія условія его существованія или случайныя проявленія въ немъ. Ошибка смѣшенія объекта познанія съ случайными условіями его существованія не чужда иногда и социальному сенсуализму и матеріализму; ее дѣлаютъ въ сущности всѣ тѣ этнографы, которые при помощи положенія о «естественной средѣ» думаютъ примкнуть къ біо-антологіи изучаемаго социально-культурнаго происшествія, въ нее впадаютъ и тѣ социальные психологи, которые сводятъ біо-антологію социально-культурнаго типа къ разъ навсегда даннымъ психическимъ свойствамъ человѣка. Эта ошибка, являющаяся продуктомъ игнорированія теоріи социально-культурнаго единства, можетъ повести къ очень тяжелымъ послѣдствіямъ для социологическаго познанія и, между прочимъ, для установленія упомянутыхъ типовъ. Я беру примѣръ на угадъ. Берлинскій доцентъ *Фиркандтъ* въ своей интересной, но не вполне продуманной работѣ «Die Naturvölker und Kulturvölker» пытается изъ психическихъ свойствъ человѣка и изъ гос-

подства инстинкта и ощущеній надъ сознаниемъ и сознаниа (интеллектуальнаго и волевого) надъ жизнью инстинкта и т. п. выводить три типа культуры: культуру первобытныхъ народовъ, затѣмъ культуру народовъ, не могущихъ по всему своему психическому складу перешагнуть черезъ ступень такъ называемой полу-культуры и, наконецъ, высшую цивилизацію, такъ сказать, народовъ совершеннолѣтнихъ (Vollkultur).

Но Фиркандтъ все время, правда самъ того не замѣчая, имѣлъ дѣло не съ социальнo-культурнымъ сознаниемъ во всей его полнотѣ. Онъ при помощи психическихъ свойствъ индивидуальнаго человѣка хотѣлъ познать культурную жизнь социальнаго человѣка. Вся эта ошибка могла произойти потому, что Фиркандтъ упустилъ изъ виду сущность социальнo-культурной природы. Послѣдняя, безъ всякаго сомнѣнiя, можетъ быть сведена къ психологическимъ понятiямъ, но отнюдь не къ психическимъ свойствамъ. Познание социальнo-культурной области, какъ психологическаго феномена, не можетъ быть достигнуто съ помощью непосредственной жизни психики или непосредственнаго возрѣнiя. Въ противномъ случаѣ всѣ науки о социальномъ духѣ свелись бы къ художественному творчеству.

Чтобы привести болѣе яркiй примѣръ того, какъ социологу не слѣдуетъ стремиться къ установленiю социальнo-культурныхъ типовъ и ихъ видовъ, я укажу на ученый и выдержанный трудъ Арнольда Фишера «Die Entstehung des socialen Problems» (1897). Авторъ этого социологическаго труда не вундтiанецъ, какъ Фиркандтъ, а приверженецъ такъ называемой биологической психологии. Для него въ основѣ каждаго социальнo-культурнаго типа лежитъ особая «жизненная сила» и каждое, подлежащее вѣдѣнiю науки, социальное явленiе, иными словами, каждая социальнo-культурная проблема, являющаяся въ свою очередь определеннымъ сознаннымъ зломъ общежитiя, есть естественно-необходимое проявленiе и слѣдствiе определенной ступени «жизненной силы», лежащей въ основанiи даннаго социальнo-культурнаго типа. Повидимому, Арнольдъ Фишеръ принимаетъ биологическiя условiя жизни культуры за био-антологию послѣдней. Къ такому результату его неизбѣжно привелъ взглядъ на «науку о цивилизацiи», какъ на придатокъ биологии, а господствующiй предразсудокъ, что исключительная задача культуровѣдѣнiя заключается въ изслѣдованiи законовъ развитiя цивилизацiи, затмилъ въ конецъ его научное сознание.

Научной исторіи, которая въ противовѣсъ къ социологіи, хочетъ видѣть свое исключительное призваніе въ открытіи законовъ, управляющихъ ходомъ и прогрессомъ (что не одно и то же) социально-культурныхъ типовъ, нѣтъ, по моему мнѣнію, дѣла до психическаго и біологическаго фермента послѣдняго. Ея вниманіе должно быть направлено на творчество социальнаго духа, на біо-психологію типа, его видовъ и ихъ взаимныхъ отношеній. Социальную фізіологію и историческую беллетристику нельзя выдавать за научно обработанный социально-культурный матеріалъ. Намъ скорѣе должны интересоваться законы воздѣйствія типа на фізіологическій и психическій ферментъ его членовъ. Поясню эту мысль на конкретномъ примѣрѣ. — Если Испанія гнила отъ своей колониальной политики (отъ вреда которой она и понынѣ еще не отдѣлалась), то это произошло не въ силу того, что ея индустриальные, творческіе классы изжили свою «жизненную силу», естественно потеряли способность къ продукціи и стали вынужденными, поэтому, жить на счетъ колоній и желать ихъ расцвѣта. Совершенно не такъ слѣдуетъ понимать это социологическое происшествіе. Скорѣе слѣдуетъ предположить, что индустриальные и другіе классы Испаніи, въ расцвѣтѣ своихъ социально-творческихъ силъ завоевывали колоніи. Ставши въ опредѣленные отношенія къ послѣднимъ, они заставили колоніи творить за себя и, уже какъ слѣдствіе новаго законнаго отношенія, совершилась атрофія ихъ творческой социальной дѣятельности. Вѣрнѣе изживалась не психическая и біологическая жизнь этихъ классовъ, а *психологическая* ихъ способность глядѣть въ даль, быть идеалистами, въ научно-философскомъ значеніи этого понятія; а можетъ быть это психологическое содержаніе, т.-е. социологическое познаніе, было у нихъ въ зачаточномъ состояніи или его у нихъ не было вовсе. — Другой аналогичный примѣръ представляетъ въ нѣкоторомъ отношеніи современная Англія. Ея статистика все болѣе останавливается на томъ печальномъ фактѣ, что въ Великобританіи ежегодно уменьшается относительное число лицъ, занимающихся производительнымъ (въ узкомъ хозяйственномъ смыслѣ слова) трудомъ, зато растетъ число лицъ, занятыхъ въ торговлѣ и участвующихъ въ транспортѣ. Параллельно съ этимъ процессомъ возвышается производительная дѣятельность въ колоніяхъ имперіи. Поскольку этотъ поражающій насъ фактъ не есть продуктъ внутренняго роста современнаго хозяйственнаго строя, но является слѣдствіемъ перенесенія твор-

ческой силы изъ метрополи въ Индію и т. д., слѣдуетъ заключать, что, вслѣдствіе недостаточности соціологическаго познанія, англійскіе индустріальныя классы идутъ вѣрнымъ шагомъ къ своей гибели. Иными словами, если имперіалистическіе планы отставнаго статсъ-секретаря Чемберлена удадутся, то изжитіе извѣстной стороны психической жизни англійскаго народа явится продуктомъ ослабленія его психологическаго сознанія. Въ зависимости отъ того законнаго отношенія, въ которое стала и станетъ въ ближайшемъ будущемъ Англія къ своимъ колоніямъ, находится важная сторона творческой соціальной дѣятельности англійской націи, а слѣдовательно и сама судьба послѣдней. — Эти два примѣра достаточно уясняютъ ту мысль, что лишь отъ отношеній, разыгрывающихся внутри даннаго соціальнаго комплекса и между нимъ и другими соціально-культурными кругами, зависятъ расцвѣтъ или упадокъ, жизнь или соціально-культурная смерть даннаго соціальнаго организма. Отъ этихъ отношеній зависитъ, изживется ли или расцвѣтетъ цѣлый рядъ соціальныхъ чувствъ, волевыхъ проявленій, представленій, взглядовъ, формъ дѣятельности и оцѣнки. Желая, поэтому устанавливать типы и виды соціально-культурной жизни, необходимо обратиться къ отношеніямъ и категоріямъ, къ которымъ она сводится.

Вернемся, однако, къ проблемѣ, непосредственно занимающей Наторпа, и подведемъ итогъ сказанному. Ни безконечное развитіе сознанія вообще и соціальнаго въ частности, ни пресловутая незаконченность соціальнаго организма не могутъ быть выставлены какъ аргументъ противъ возможности соціально-научной работы въ духѣ критическаго эмпиризма. Во-первыхъ, соціальная активность, какъ феноменъ сознанія, можетъ всегда предстать передъ познающимъ взоромъ, какъ законченное цѣлое или сумма таковыхъ, во-вторыхъ, на безконечное развитіе соціальнаго сознанія можно и слѣдуетъ временами смотрѣть лишь какъ на нашу точку зрѣнія, въ-третьихъ, все, находящееся въ процессѣ постояннаго движенія, можетъ быть съ помощью понятій наблюдаемо въ состояніи покоя, въ такъ сказать, статическомъ состояніи. Вполнѣ вѣрно то, что природа объектовъ естествознанія принципиально отличается отъ объектовъ обществовѣдѣнія. Эта разница идетъ даже такъ далеко, что, въ то время, какъ при научномъ изслѣдованіи первыхъ приходится считаться

съ принципомъ непрерывности перехода, для познанія вторыхъ необходимо пользоваться категоріей реляціи, — категоріей, предшествующей въ естественно-научномъ познаніи, логически и исторически, принципу непрерывности. Далѣе, выяснилось, что въ области естествознанія объекты, для того, чтобы быть мыслимыми, должны быть чувственно воспринимаемы, или по крайней мѣрѣ должны по своей природѣ поддаваться воспріятію, въ области же общественвѣдѣнія объекты могутъ быть только мыслимы. Резюмирую сказанное: важное заключеніе, хотя и не впервые добытое, но, во всякомъ случаѣ, углубленное социальной философіей идеализма о специфичности объектовъ социально-исторической науки, не ведетъ къ отрицанію возможности положительной социальной науки въ духѣ критическаго эмпиризма. Это отвоеванное у Наторпа положеніе есть уже положительная побѣда надъ социально-философскимъ скептицизмомъ, о послѣдствіяхъ которой здѣсь однако не мѣсто говорить.

* *
*

Для выполнения поставленной задачи критическаго освѣщенія главныхъ положеній идеалистической социальной философіи необходимо обратиться еще къ двумъ проблемамъ, рѣшеніе которыхъ, какъ убѣдится читатель, кроется въ вышеотмѣченныхъ итогахъ. Это проблема объ общемъ характерѣ методовъ социальной науки и связаннаго съ нею (для Наторпа всецѣло и прямо, для насъ только косвенно) вопроса о прогрессѣ культуры. Я могутъ быть относительно кратокъ, такъ какъ первой задачи для Наторпа, какъ скептика положительной социальной науки, вѣдь не существуетъ, а освѣщеніе по заслугамъ второй не стоитъ, послѣ всего сказаннаго, особаго труда.

Серьезному изслѣдователю міровыхъ явленій всегда необходимо помнить, что общая философская точка зрѣнія на опытъ и методы, которые примѣняются при познаніи опредѣленнаго слоя опыта, какъ по своему источнику, такъ и по своей цѣнности—гносеологически различнаго характера. Это задача философа, а не научнаго работника, свести ихъ къ одному метафизическому знаменателю.—Методы, при помощи которыхъ непосредственно овладѣваютъ различными сферами опыта, бываютъ разнообразны въ зависимости отъ самой природы изслѣдуемаго круга явленій. Методы эти какъ бы кроются въ данномъ опытѣ, они неотъ-

мелимая функція его, они ему имманентны. Общая же точка зрѣнія, постулируемая критическимъ разумомъ, какъ основная, верховная задача данной научной области или науки вообще, стоитъ высоко надъ опытомъ. Только при помощи нея мы начинаемъ видѣть въ опытномъ мірѣ нѣчто такое, чего простой глазъ ученаго не видитъ, но что и научный опытъ въ концѣ концовъ можетъ, если не опровергнуть, то и не признавать. Эволюціонный взглядъ на міръ, въ духѣ Гераклита или Гегеля, Дарвина или Спенсера, является, напримѣръ, подобной философской точкой зрѣнія. Опытнымъ путемъ ее добыть невозможно. Функціональное отношеніе ея къ опыту вѣчно приходится доказывать (исключая, правда, метафизическаго доказательства ея всеобщности). Но иногда обобщающій умъ ученаго можетъ какой-нибудь методъ опытной науки расширить до предѣловъ подобной философской точки зрѣнія.

И въ соціально-исторической наукѣ разнообразіе методовъ познанія отнюдь не недостатокъ. Но здѣсь, какъ и въ естествознаніи, преслѣдуемая общая точка зрѣнія можетъ вызвать къ жизни тѣ или иные, данному опыту функціональные, методы. Несмотря, напримѣръ, на воззрѣніе, что человекъ не только существо, подверженное и подвергающее весь міръ закону причинности, т.-е. не только членъ «природы», но, по мимо этого, существо, ставящее себѣ задачи и смотрящее на міръ сквозь призму телеологической связи,—все же нѣтъ основанія отказываться отъ примѣненія всѣхъ формъ каузальной необходимости при познаніи соціально-культурныхъ явленій. Если даже принять во вниманіе, что телеологическій взглядъ на соціально-историческій міръ какъ-бы функціоналенъ и родствененъ послѣднему и что онъ такимъ образомъ изъ эмпирически необязательной метафизической точки зрѣнія пріобрѣтаетъ всю силу имманентнаго метода, то и тогда положительный характеръ соціальной науки не теряется. Вѣдь въ сущности, какъ и учить сама идеалистическая соціальная философія, лишь та система цѣлей переходитъ изъ своей области долженствующаго существовать въ сущее (въ систему необходимыхъ отношеній), которая не идетъ въ разрѣзъ съ ее самимъ сущимъ, т.-е. въ концѣ концовъ, на нашъ взглядъ, съ принципомъ необходимаго тождества. Это доказываетъ всякая техника. Постановка цѣлей, имѣющихъ быть реализованными, и нахожденіе средствъ къ ихъ осуществленію должно согласо-

ваться (что не то же самое, что опредѣляться) съ природой сущаго. Отвѣтъ на вопросъ: съ какой стороны сущаго они согласуются, метафизической ли, реально-эмпирической, идеологической, иллюзіонной или какой-либо иной?—зависитъ отъ каждаго даннаго случая, какъ и отъ общаго міровоззрѣнія. На этомъ согласованіи основано, между прочимъ, положеніе, что идея не есть иллюзія, повидимому, какъ полагаетъ романтическій «идеализмъ», что она скорѣе заключаетъ въ себѣ потенцію біо-онтологическаго согласованія съ необходимой стороной дѣйствительности.—«Какое-бы мы ни составили себѣ понятіе о *свободѣ воли* въ метафизическомъ смыслѣ, все же проявленія (*Erscheinungen*) ея,—человѣческая дѣятельность, какъ и всякое явленіе природы—говорить *Кантъ*—опредѣляется общими законами природы ¹⁾. Иначе выражаясь, несмотря на то, что социальное бытіе сводится къ различнымъ категоріямъ человѣческой активности, оно все же подвержено дѣйствию законовъ, ничего общаго не имѣющихъ съ произвольной цѣлесообразностью или съ личнымъ стремленіемъ къ приспособленію.

Цѣль положительной социально-научной мысли это раскрыть біо-онтологію социально-культурныхъ типовъ и ихъ видовъ, т.-е. создать философское законодательство, охватывающее жизнь социально-культурнаго цѣлага, сообразуясь съ опредѣленными, соотвѣтствующими формами основныхъ двухъ предполагающихъ другъ друга принциповъ: каузальности и тождества. Методы же для установленія этого законодательства будутъ зависѣть отъ данной сферы опыта. Даже логики обязаны сообразоваться при установленіи методовъ съ природой опыта. «Никогда,—пишетъ *Виндельбандъ*—не выросталъ плодотворный методъ при помощи абстрактной конструкціи или чисто формальныхъ соображеній логиковъ; ихъ задачей является свести успѣшно примѣненное въ единичныхъ случаяхъ къ его общей формѣ и, сообразно этому, ясно установить ея значеніе, познавательную цѣнность и границы ея примѣненія» ²⁾. Только съ развитіемъ современнаго опытнаго естествознанія логики оказались въ состояніи дать вѣрное представленіе объ индуктивномъ методѣ.

1) *I. Kants sämtliche Werke*. Leipzig, Leopold Voss, 1867., IV, Bd., стр. 143-

2) „*Naturwissenschaft und Geschichte*“, стр. 19.—Рѣчь, произнесенная въ 1834 г.

Обществовѣдѣніе должно взять себѣ примѣръ съ новѣйшей біологіи. Тамъ теперъ не ставятъ вопроса: механическое объясненіе, или телеологическое? а спрашиваютъ: какова та область или сторона явленій, гдѣ телеологическая цѣль отношеній наиболѣе уясняетъ сущность даннаго процесса и какова та, гдѣ она не въ состояніи этого сдѣлать и гдѣ приходится прибѣгнуть къ другому рода отношеніямъ, механическому, отношенію простаго сосуществованія и т. п. И здѣсь, повидимому, не совсѣмъ сознанный ходъ научнаго творчества привелъ къ тому, что общіе принципы философскаго умозрѣнія были деградированы до имманентнаго опыту метода. Примѣненіе многообразныхъ методовъ къ нахожденію единной истины освободило научное сознаніе отъ смѣшенія масштаба, который прилагается къ явленію для познанія, съ результатомъ познанія. И въ общественвѣдѣніи телеологія должна играть только роль одного изъ многочисленныхъ методовъ. Даже относительно далекаго будущаго, когда человѣческое общество будетъ лучше устроено, нельзя сказать, что можно будетъ обойтись одной телеологической точкой зрѣнія, или однимъ телеологическимъ масштабомъ при научной оцѣнкѣ соціальныхъ происшествій. За это говорятъ два соображенія. Во первыхъ, телеологія не можетъ быть объявлена верховной цѣлью научнаго познанія, а, во вторыхъ, какъ бы общество ни казалось цѣлесообразно организованнымъ, въ немъ никогда не прекратится дѣйствіе законовъ, вытекающихъ изъ факта существованія соціально-культурныхъ типовъ, общества, какъ такового, и изъ отношеній оцѣнки, связанной съ культурой вообще. Всегда найдется возможность утверждать, что оно можетъ быть организовано иначе и цѣлесообразнѣе.

Наше требованіе сводится, такимъ образомъ, къ тому, чтобы изслѣдователь соціально-культурной жизни пользовался многими методами и каждымъ на своемъ мѣстѣ. Надо помнить, что съ научной точки зрѣнія каждая область опыта обладаетъ особыми измѣрительными единицами, особымъ оцѣнивающимъ масштабомъ. Въ природѣ физическаго явленія—теплоты—лежитъ то, что измѣряютъ ея высоту термометромъ. Совершенно недопустимо и бессмысленно измѣрять температуру математическаго многоугольника. Равно какъ нельзя сравнить пуда съ аршиномъ, какъ нельзя сводить средство, при помощи котораго мы въ состояніи представить себѣ понятіе о явленіяхъ одного класса, къ

средству, помогающему получить представленіе о явленіяхъ принципиально другого класса, такъ и не позволительно отождествлять одинъ методъ познанія съ другимъ, напримѣръ, телеологию съ механическимъ воззрѣніемъ. Надо помнить, что между данными опыта и способами его познанія существуетъ опредѣленная функциональная зависимость; съ точки зрѣнія функциональнаго критицизма слѣдуетъ, что пока весь опытъ во всей сложности и *специфичности* не будетъ изученъ, до тѣхъ поръ не будутъ на лицо и всѣ способы познанія его. Поэтому бесполезно и для прогресса науки вредно приступать къ опыту съ однимъ разъ навсегда готовымъ средствомъ познанія и однимъ мѣриломъ всего разнообразія Божьяго міра. Вслѣдствіе игнорированія этого воззрѣнія могли, между прочимъ, получиться такіе курьезы, что цѣлая плеяда философовъ и естествоиспытателей искали (и еще понынѣ ищутъ) «мѣсто пребыванія» человѣческой души, что все равно, если бы они стали искать эстетическія эмоціи у параллелограмма. Никто не въ состояніи пока установить разъ на всегда основы и законы всякой науки. Не трудно доказать, что многія изъ правилъ и основъ науки, выданныхъ Кантомъ за всеобъемлющія и постоянныя, носятъ на себѣ печать науки опредѣленной эпохи и пригодны лишь въ опредѣленныхъ границахъ и по отношенію къ опыту опредѣленнаго вида. Взять хотя бы выше упомянутый кантовскій принципъ о непрерывности. Можно, далѣе доказать, что въ изложеніи современныхъ логикъ соціально-историческія и соціально-культурныя науки страдаютъ либо отъ господствующаго критическаго отношенія къ возможности ихъ существованія, либо отъ малаго знакомства составителей логикъ со всей глубиной и важностью соціально-культурныхъ проблемъ, либо отъ плачевнаго состоянія самихъ дисциплинъ.

Весьма интересно отмѣтить здѣсь, кстати, тотъ глубоко поучительный фактъ, что чѣмъ ниже народъ въ своемъ культурномъ развитіи, чѣмъ менѣе его знакомство съ окружающими его мірами и чѣмъ уже міры, окружающіе его, тѣмъ однороднѣе методы его познанія, тѣмъ больше склоненъ онъ смѣшивать въ одно принципиально различныя явленія.

Какъ и всякое познаніе, соціально-научное должно раньше всего освободиться отъ парализующаго его историзма и заняться установленіемъ теоретико-соціальныхъ законовъ, лежа-

шихъ въ основаніи общежитія, какъ такового, даннаго соціально-культурнаго типа, его видовъ и т. п. Эти законы, добытые при помощи самыхъ разнообразныхъ методовъ, какъ и всѣ теоретико-эмпирическіе законы, будутъ носить гипотетическій характеръ. Разбираемая идеалистическая соціальная философія не даетъ повода останавливаться на характерѣ теоретическихъ законовъ обществовѣдѣнія, на путяхъ къ ихъ достиженію и на видахъ этихъ законовъ. Она довольствуется тѣмъ, что устанавливаетъ одинъ только принципъ прогресса культуры. На него должно поэтому устремляться все наше вниманіе, тѣмъ болѣе, что и съ точки зрѣнія, развиваемой нами, нѣтъ никакого основанія отказаться отъ установленія принциповъ прогрессивнаго развитія.

Только зная всѣ формы соціально теоретическихъ законовъ, можно приступить къ созданію теоріи общественно-историческаго процесса, которая отнюдь не исключаетъ идеи прогресса и стремленія къ ея реализаціи. Отказаться отъ идеи прогресса значило бы впасть въ выше отмѣченную ошибку материалистическаго и натуралистическаго міровоззрѣнія, согласно которому человекъ, этотъ творецъ естественно-научнаго законодательства, подчиняетъ себя послѣднему и себя отождествляетъ съ нимъ. Тотъ фактъ, что чисто научное законодательство, какъ теоретико-эмпирическое, всегда имѣетъ *гипотетическій* характеръ, оставляетъ за самымъ горячимъ приверженцемъ положительной науки свободу къ творенію жизни во имя прогресса. Но помимо того, вся критическая философія, такъ энергично защищающая права эмпирической науки, говоритъ не объ иллюзионной, а дѣйствительной самодовлѣющей свободѣ личности, а слѣдовательно и объ идеѣ прогресса. Обойти теорію прогресса, какъ регулятивное начало, могъ только Гегель при помощи своей грандіозной, метафизической попытки, сведшей къ одному знаменателю свободу и необходимость, сущее и долженствующее быть, историческое происшествіе (Werden) и историческое развитіе (Entwicklung). Идентичность историческаго происшествія съ историческимъ развитіемъ (прогрессомъ) пытался въ сущности установить вслѣдъ за Гегелемъ и Марксъ, когда онъ, побывавъ въ школѣ младогегельянскаго ревизионизма, снова вернулся къ старому Гегелю. Но идея прогресса у Маркса потерпѣла значительное пораженіе. Съ точки зрѣнія метафизическаго реализма

Гегеля вся міровая жизнь свелась, въ концѣ концовъ, къ творчеству сознанія и къ его законамъ, яснѣе, исторія познанія и самопознанія и имманентно-творческаѧ человѣческая исторія были выданы имъ за одно; взгляды же Маркса объявилъ свободное человѣческое творчество лишь необходимымъ отраженіемъ въ сознаніи человѣка развивающейся по имманентнымъ законамъ «жизненной силы» исторіи, т. е. общественно-хозяйственного организма. Марксъ придалъ Гегелю натуралистическую окраску.

Когда въ 3. Европѣ открылись перспективы для положительнаго соціального творчества, на сцену соціальной мысли выступили неомарксизмъ и неокантіанство, главная практическая цѣль которыхъ заключается въ возвращеніи общественно-человѣческому творчеству его автономной свободы. Неудивительно, поэтому, что неомарксизмъ сдѣлалъ первый шагъ по направленію къ неокантіанству, главная философская задача котораго всегда состояла въ оцѣнкѣ научнаго сознанія, въ научномъ самосознаніи, т. е. въ установленіи границъ господства критико-эмпирической науки надъ творческою человѣческою личностью. Такъ же не менѣе удивительно, что неокантіанство узрѣло въ неомарксизмѣ своего законнаго союзника. Союзъ между критическими потомками Канта и Маркса въ силу всего этого прежде всего могъ быть заключенъ на почвѣ формальной методологіи и наврядъ ли онъ можетъ пойти дальше, если, конечно, то или иное теченіе не впадетъ въ эклектизмъ. Критицизмъ и натуралистическій историзмъ всегда останутся непримиренными противоположностями и объ ихъ взаимномъ сліянніи не можетъ быть и рѣчи.

Односторонніе и болѣе послѣдовательные неокантіанцы какъ и неомарксисты скоро впали въ опредѣленный выше родъ прогрессивнаго скептицизма и, на время отказавшись отъ положительной соціальной науки, съ тѣмъ болѣею силой выдвинули впередъ идею прогресса, что неминуемо должно было повести къ исключительной проповѣди догматическаго идеализма. По этому пути двигался въ области соціальной мысли неокантіанецъ Наторпъ. Невозможно установить законы соціальной жизни, думаетъ Наторпъ, но можно указать общую прогрессивную линію соціальной жизни, т. е. то направленіе, по которому должно пойти развитіе соціального организма, *если* хотягъ, чтобы онъ прогрессировалъ. Иными словами, можно установить регулятивный за-

конь (собственно, *желанное* отношеніе), иначе, «теорію» прогресса, но не теорію стихійно развертывающагося соціального процесса. Всякая теорія прогресса требуетъ, однако, дедуктивнаго заранѣе а priori установленнаго критерія, или измѣрительной единицы. Эту единицу, какъ извѣстно, Наторпъ находитъ въ природѣ развивающагося знанія. Формула прогресса знанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ непремѣнно и формула прогресса общественной жизни. И весь знакомый намъ до нашихъ дней процессъ соціальной жизни можетъ быть разсматриваемъ подъ угломъ зрѣнія формулы прогрессивнаго развитія.

Очевидно, что Наторпъ безмолвно допускаетъ, будто во всемъ соціально-историческомъ процессѣ мы имѣемъ дѣло исключительно съ прогрессомъ. Это положеніе, однако, не совмѣстимо, ни съ фактами, ни съ основными метафизическими началами, что мы увидимъ ниже. Какъ въ природѣ, такъ и въ общественной жизни людей пропадаетъ даромъ масса силъ и, смотря на законченныя формы соціальной жизни или природы и вспоминая сложную и запутанную исторію ихъ роста, можно часто сказать: «какъ жаль, что такія-то и такія-то «силы» ни на іоту не послужили къ образованію существующихъ и нарождающихся формъ природы и соціально-культурной жизни». Даже въ области знанія не все совершается по формулѣ: двигаться впередъ или стоять неподвижно. Исторія наукъ знаетъ много случаевъ движенія мысли, сопровождаемаго регрессомъ знанія. И въ области чистаго сознанія, по нашему глубокому убѣжденію, нельзя установить разъ навсегда такую формулу, о которой можно было бы сказать, что лишь она превращаетъ всякій опытъ въ знаніе. Формулы прогресса могутъ играть здѣсь роль только эвристическаго принципа. Средства, при помощи которыхъ болѣе наивный опытъ перерабатывается въ критическій или въ познаніе, находятся въ нѣкоторомъ функціональномъ отношеніи къ самому опыту. Если же держаться того мнѣнія, что не всѣ принципиально различныя сферы опыта уже извѣстны, то этимъ самымъ высказывается взглядъ, что и не всѣ средства обработки опыта имѣются уже на лицо и, слѣдовательно, еще отсутствуютъ всѣ законы, управляющіе прогрессомъ знанія. Этимъ всего разительнѣе показывается, что говорить а priori даже объ абсолютной, всеобъемлющей формулѣ прогресса *знанія* еще не приходится.

Но самое серьезное, такъ сказать имманентное возраженіе противъ всеобщей формулы прогресса всѣхъ прошедшихъ и грядущихъ временъ, можно сдѣлать, опираясь на выше затронутую природу сознанія. Вѣдь не только методологически, но и реально-научное сознаніе, какъ и другія виды сознанія, незакончено. Какъ же можно установить законъ развитія всего сознанія, имѣя передъ собою лишь отдѣльные моменты его? Вѣдь трансцендентальное мышленіе не открылось еще (вопреки всякому кантіанству) во всей своей полнотѣ и законченности. Наторпъ, отвергнувъ возможность установленія законовъ, управляющихъ социальнымъ сознаніемъ, вслѣдствіе пресловутой незаконченности послѣдняго, пытается навязать этому же социальному сознанію законъ развитія, добытый имъ путемъ разсмотрѣнія природы научнаго сознанія. Но научное сознаніе дѣйствительно незакончено, въ противномъ случаѣ мы имѣли бы общеобязательную научную метафизику.—Прерывность сознанія, какъ таковая, тоже говоритъ противъ установленія всеобщей формулы прогресса всего сознанія.

Тѣмъ менѣе позволительно утверждать нѣчто подобное по отношенію къ социальной жизни. Выше уже было отмѣчено, что помимо телеологическихъ отношеній, на которыхъ только можетъ базировать теорія прогресса Наторпа, въ социальной жизни дѣйствуетъ рядъ законовъ совершенно другого характера. Здѣсь слѣдуетъ прибавить, что психическій и біологическій ферментъ социального бытія создаетъ еще много трудностей для возможности исключительнаго господства телеологическаго принципа въ развитіи социальной жизни. Способность сознанія превращаться въ *механически* проявляющійся процессъ, способность къ социальному подражанію, то «невѣсомое» въ жизни, что каждый чувствуетъ и что съ трудомъ и не всякимъ, впрочемъ, переводится на языкъ кристаллизованной мысли, наконецъ, законныя отношенія, вытекающія изъ существованія типовъ, группъ, классовъ и т. д. какъ таковыхъ,—все это парализуетъ движеніе по линіи сплошнаго социального прогресса. Кромѣ того, мы всегда имѣемъ дѣло съ даннымъ *типомъ* цивилизаціи, съ даннымъ типомъ социального развитія и потому можно и говорить лишь о прогрессѣ въ предѣлахъ этого даннаго типа. Теорія прогресса, которая не считается съ отличными условіями своей культуры, своей эпохи и специфическими социально-пси-

хологическими основами, которыя воплощаются въ данномъ соціально-культурномъ строѣ, съ самаго начала обречена на бесплодіе. Иногда она становится привидѣніемъ, вызывающимъ кошмаръ или же превращается въ бесплодную абстракцію, у которой изсякли всѣ питавшіе ее жизненные соки. Если мы не можемъ построить универсальную формулу прогрессивнаго развитія, годную для всѣхъ временъ и эпохъ, то намъ все же необходимо знать, въ какомъ направленіи должна совершаться жизнь нашей культуры, иначе сказать, намъ необходима формула прогресса, если не міровая, то нашей культуры, и это предполагаетъ необходимость знанія основъ и содержания послѣдней. Шире говоря, тѣ, которые въ силу различныхъ причинъ, не могутъ отважиться на міровоззрѣніе, необходимо должны имѣть *культуровоззрѣніе*. Связать потомъ основную цѣнность культурнаго творчества съ самодовлѣющей цѣнностью бытія вообще является уже задачей второго порядка ¹⁾. Теорія прогресса переходитъ, такимъ образомъ, въ вѣдѣніе философіи культуры и міровой исторіи.

Остановимся еще на примѣненіи Наторпомъ его формулы прогресса къ прошлому человѣческой исторіи. Тутъ, очевидно, принимается то положеніе, что между отдѣльными родами общественной активности и ихъ функціями всегда существовало отношеніе, необходимое для прогрессируванія соціального цѣлаго. Долженствующее лишь существовать отношеніе между родами человѣческой активности невольно принимается за уже существовавшее. Въ эту ошибку Наторпъ былъ вовлеченъ единственнымъ по своей глубинѣ и оригинальности въ исторіи мысли взглядомъ на познаніе и его развитіе, какъ на прогрессъ человѣческаго сознанія. По аналогіи съ этимъ воззрѣніемъ онъ, по видимому, заключаетъ, что и соціальная жизнь не можетъ существовать иначе, какъ согласуясь съ осново-началами прогресса. Вѣрно, что изъ природы соціального организма вытекаетъ, что его существованіе лишь тогда обезпечено, когда его члены сообразуются съ его жизненными условіями, или его жизненнымъ принципомъ. Но не менѣе вѣрно, что члены эти по волѣ собственной и чужой грѣшатъ, что соціальный организмъ часто

¹⁾ Ср. мою работу: Die Kulturanschauung des Socialismus. Ein Beitrag zum Wirklichkeits-Idealismus, Berlin, 1903., стр. 5 и др.

переживаетъ хроническія болѣзни, что въ социальной жизни замѣчается пониженіе и подъемъ активности и что въ противобѣдѣ къ знанію социально-культурная жизнь можетъ влечить существованіе и безъ нормы объективнаго, этого необходимаго условія прогресса науки. Въдѣ пока еще даже не выработано общеобязательное понятіе о томъ, какъ общество должно быть устроено, иначе сказать, не наступила та эра объективности въ области «практическаго познанія», о которой мечтаетъ ученикъ и другъ Наторпа, Штаммлеръ. Такая объективность практическаго характера, *одна* для всѣхъ цивилизацій, съ моей точки зрѣнія, невозможна. Наторпъ проглядѣлъ существованіе исторически-культурныхъ *типовъ* социальной жизни, а потому онъ и не замѣтилъ существованія обществъ при дѣйствіи явно регрессивныхъ и нейтральныхъ силъ. Не всякій родъ активности въ обществѣ людей есть непремѣнно прогрессивный. Это не исключаетъ положенія, что съ развитіемъ даннаго общественно-культурнаго типа, съ ростомъ познанія о немъ и самосознанія его членовъ, какъ социологическихъ единицъ, съ повышеніемъ нравственной активности и религіозной интимности, его стихійныя проявленія подчинятся прогрессивному принципу.

Не будемъ однако обольщать себя подобными замѣчаніями фактическаго характера. Наши разногласія относительно идеи прогресса покоятся также на различіяхъ по отношенію къ самымъ основнымъ метафизическимъ началамъ. Наторпъ исходилъ изъ положенія, что человекъ, какъ объектъ общественно-дѣятельнаго отличаетъ отъ человека, какъ объекта естествознанія. Отличіе это сводится къ активности или къ сознанію. Социально-культурная жизнь, какъ сплошное проявленіе опредѣленныхъ формъ сознанія, можетъ существовать лишь, подчиняясь законамъ существованія сознанія вообще. Эти законы суть принципы всякаго прогресса. Слѣдовательно, заключаю я въ духѣ Наторпа, вся социальная жизнь всегда была и есть сплошной прогрессъ. Начавши съ критицизма, Наторпъ кончилъ догматизмомъ. Онъ началъ съ Канта, пришелъ къ Платону, а потомъ приблизился въ нѣкоторомъ родѣ къ Лейбницу и къ Гегелю, т. е. онъ пришелъ къ социально-культурному оптимизму послѣднихъ мыслителей. Нашъ міръ—одинъ изъ лучшихъ міровъ—училъ универсальный оптимистъ Лейбницъ, все существующее—разумно, все разумное существуетъ—объявлялъ историзмъ Ге-

геля. Вопросъ такъ и надо ставить: или все прошлое было сплошнымъ прогрессомъ, тогда непременно оправдывается абсолютный оптимизмъ Лейбница и можетъ быть также доказанъ релятивно-историческій оптимизмъ Гегеля. Тогда прогрессивный принципъ, лежащій въ основаніи міровой жизни, уже проявился во всей своей полнотѣ и идеаль высшей жизни—идеаль міровой религіи, тоже уже перешелъ въ дѣйствительность. Или же, какъ и я думаю, не все въ исторіи было прогрессомъ т. е. основной принципъ, лежащій въ основѣ самой интенсивной и самодовлѣющей творческой жизни, не весь еще овеществился или объективировался и тогда понятно, почему мы вправѣ стремиться къ прогрессу.—Идеалистическая соціальная философія впала въ противорѣчіе сама съ собой. Съ одной стороны—учить она—все существующее предполагаетъ долженствующее быть или идею, но съ другой она видитъ себя вынужденной заключать о совершившемся всевоплощеніи идеи. Къ такого рода антиноміи могло привести желаніе объединить критицизмъ Канта съ догматизмомъ Платона. Соединеніе Платона съ Кантомъ создало отмѣченное противорѣчіе.

Но несомнѣнно, что въ исторіи человѣческихъ культуръ въ той или иной формѣ имѣло мѣсто прогрессивное развитіе. Иначе и быть не могло. Если бы исторія человѣчества не знала прогресса, то вовсе не было бы того, что мы по праву называемъ человѣческою культурою. Прогрессъ есть воплощеніе въ конкретной соціально-культурной жизни тѣхъ принциповъ, на которыхъ базируется сама возможность человѣческой культуры. Основной принципъ прогресса заключается въ самодовлѣющемъ человѣческомъ творествѣ, т. е. въ творествѣ вѣчнаго, всеобъемлющаго, свободнаго отъ противорѣчій цѣлаго. Всѣ остальные формы проявленія прогрессивной жизни, какъ -то, борьба съ устарѣвшими реально-соціальными комплексами жизни, борьба съ метафизическими, идеологическими и иллюзіонными эксплуататорами, борьба за новыя воззрѣнія и новый строй жизни или стремленіе къ установленію мира между существующими направленіями культуры, копированіе давно отжившихъ «идеальныхъ» соціально-культурныхъ образовъ и т. д., и т. д.,—всѣ подобныя жизненныя проявленія, могущія при извѣстныхъ историческихъ условіяхъ казаться необходимыми для жизни даннаго культурнаго типа, не могли бы и быть мыслимы, если бы имъ не пред-

шествовало социальное-культурное творчество въ выше упомянутомъ смыслѣ ¹⁾. Я не знаю другой такой области, гдѣ бы положеніе *Отте vivit ex vivo* могло бы быть примѣнено съ такимъ правомъ, какъ къ жизни человѣческой культуры. Но бываетъ и такъ, что цѣлыя эпохи, отдѣльныя группы лицъ или отдѣльныя личности, говоря словами Гегеля, «дѣлопроизводители мірового духа» встаютъ противъ тѣхъ самыхъ принциповъ, на которыхъ покоится весь ихъ жизненный строй, весь ихъ социальное-культурный типъ, вся ихъ жизнь, жизнь міра какъ такового; бываетъ, далѣе, что основное начало даннаго культурнаго типа перестаетъ воспроизводиться и только формы жизни второго, третьяго порядка занимаютъ его мѣсто въ жизни группъ и индивидуумовъ, однимъ словомъ, случается, что люди сознательно или безсознательно въ теченіе долгаго времени игнорируютъ основныя творческія начала своей собственной жизни, жизни своего индивидуальнаго и социальное-культурнаго типа,—и тогда прогрессъ останавливается, наступаютъ кризисы, проявленія которыхъ и безъ того имѣютъ свои особыя причины, на сцену появляются драмы и трагедіи, истощеніе активности идетъ своимъ чередомъ, механизированіе жизненныхъ силъ и жизненная индифферентность быстро овладѣваютъ цѣлыми поколѣніями. Смерть стучится въ дверь. Это основныя начала социальное-культурной жизни ведутъ строгій расчетъ съ народами, поколѣніями, классами, личностями за игнорированіе ихъ коренныхъ творческихъ принциповъ, это воздается за «грѣхи» собственные и грѣхи предковъ: *Мнѣ отомщеніе и Азъ воздамъ*.

* * *

Я старался показать, насколько шатки возраженія идеалистической социальной философіи чистаго типа, направленныя противъ справедливыхъ притязаній положительной социальное-культурной науки, и какъ невѣрны положительныя выводы этого направленія. Если науки о социальное-культурномъ бытіи и встрѣчаютъ на первый взглядъ препятствія, то они находятся не тамъ, гдѣ ихъ ищетъ критицизмъ Наторпа, т. е. они не лежатъ въ специфичности социальное-культурнаго бытія въ выше разви-

¹⁾ Ср. мою работу *Die Kulturanschauung* etc., стр. 127, 128 и въ др. мѣстахъ.

томъ смыслѣ. Психологізмъ въ лицѣ *Лацаруса* и *Штейнтала*, *Дильтея* и *Вундта* тоже отнесся критически къ объекту познанія соціально-культурныхъ наукъ. Лацарусъ и Штейнталь еще въ началѣ шестидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія указывали на то обстоятельство, что въ области гуманитарныхъ дисциплинъ «сумма» двухъ явленій всегда содержитъ въ себѣ больше, нежели «слагаемая», составляющія ее ¹⁾. Эта мысль дала Дильтею лишній разъ поводъ отнестись отрицательно къ культуровѣдѣнію, а Вундтъ въ сущности повторяетъ ту-же мысль другими словами, когда говоритъ о своемъ «творческомъ синтезѣ» («schöpferische Synthese») и о «наростаніи цѣлей» («Heterogenie der Zwecke») или какъ его поправляетъ изъ филологическихъ соображеній *П. Бартъ* («Heterogenität der Zwecke»), сообразно которымъ, 1) изъ двухъ духовныхъ элементовъ создается нѣчто новое, въ элементахъ не содержащееся, 2) каждая достигнутая цѣль заключаетъ въ себѣ больше, нежели мотивъ, вызвавшій къ жизни данную цѣль. Профессоръ *Штаудингеръ* ²⁾ выразилъ ту же самую мысль, говоря, что каждая достигнутая цѣль вызываетъ къ жизни множество непредвидѣнныхъ цѣлей. Положеніе объ умноженіи цѣлей послѣдній находитъ и у Энгельса и Маркса. Но никто изъ упомянутыхъ здѣсь мыслителей не знаетъ или не хочетъ знать, что всѣ эти трудности были очень хорошо извѣстны Лацарусу и Штейнталу, этимъ двумъ незаслуженно забытымъ оригинальнымъ ученымъ. Я говорю здѣсь обо всемъ этомъ, чтобы напомнить и о другихъ трудностяхъ и проблемахъ соціально-культурныхъ дисциплинъ. Но и ими далеко не исчерпывается критицизмъ соціально-культурнаго познанія. При соціально-культурномъ познаніи имѣются еще иныя гносеологическія, соціально-психологическія и соціально-этическія трудности, на которыя, между прочимъ, съ особенною силою, указывала русская, субъективная соціологическая школа, трудности въ конечномъ счетѣ преоборимыя. Научная обработка исторіи встрѣчаетъ, напримѣръ, еще спеціальныя затрудненія, аналогичныя которымъ встрѣчаются въ палеонтологіи. Но зато самостоятельная роль чистаго мышленія въ противовѣсъ къ такъ

¹⁾ Ср. «Einleitende Gedanken» въ «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», I Bd., 1860, стр. 15 и въ др. мѣстахъ.

²⁾ См. его талантливую работу «*Ethik und Politik*», Ferd. Dummlers Verlag, Berlin.

называемому чистому эмпиризму нигдѣ не будетъ со временемъ такъ глубоко оцѣнена, какъ именно въ социальнo-культурныхъ дисциплинахъ. Поэтому и философъ вправѣ ожидать для себя много поучительнаго отъ изученія феноменологии социальнo-культурнаго духа.

Въ общемъ критическое отношеніе къ социальнo-культурнымъ наукамъ можетъ быть сведено къ двумъ категоріямъ. Одна основываетъ свой критицизмъ и подчасъ скептицизмъ на результатахъ пониманія ею *познаваемого объекта*, другая же черпаетъ свои возраженія изъ возрѣнія на роль *познающаго субъекта* въ обществовѣдѣніи. О послѣдняго рода критическихъ соображеніяхъ профессоръ Наторпъ какъ будто и не подозрѣваетъ. Ему это, послѣ его социальнo-философскаго «прогрессивнаго» скептицизма, и не необходимо. Я поэтому и не остановился здѣсь на всей этой глубоко-интересной сторонѣ социальнo-культурной гносеологии.

Что же касается социальнo-этическихъ и социальнo-педагогическихъ проблемъ, затронутыхъ Наторпомъ, то, хотя и ими должна заниматься социальная философія, однако ихъ разборъ далеко выходитъ за предѣлы задачи, поставленной въ настоящей статьѣ.

Д. Койгень.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

С. Зенгеръ. *Дж. Ст. Милль*, его жизнь и произведенія. Переводъ съ нѣмецкаго Л. Ивановой, подъ редакціей Е. Максимовой. Изданіе редакціи журнала «Образованіе». Спб., 1903 г. II+225 стр.

Громадное значеніе Д. С. Милля въ исторіи развитія новѣйшей научно-философской мысли едва ли будетъ отрицаться даже самыми горячими противниками названнаго мыслителя. Его «Система логики», съ ея подробнѣйшимъ истолкованіемъ индуктивнаго процесса, съ ея разработкою извѣстныхъ экспериментальныхъ методовъ, съ ея изложеніемъ методологическихъ принциповъ основныхъ моральныхъ дисциплинъ, является однимъ изъ крупнѣйшихъ произведеній логической литературы за все XIX столѣтіе. Но нельзя сказать, чтобы и основные философскіе принципы Милля, его эмпиризмъ, утратили всякій кредитъ въ глазахъ позднѣйшей философіи. Наоборотъ, мы видимъ, что это направленіе въ самое послѣднее время высоко цѣнится нѣкоторыми выдающимися представителями даже нѣмецкой философской мысли, прошедшими строгую школу критицизма (Лаасъ, Паульсенъ). Наконецъ, нельзя не упомянуть о разнообразныхъ сочиненіяхъ Милля, тракующихъ различные вопросы практической философіи (кромѣ извѣстнаго «Утилитаріанизма», его трактаты «О свободѣ», «О подчиненіи женщины», «Политическая экономія» и т. п.), каковыя произведенія давно снискали ему заслуженную славу талантливаго публициста и глубоко-искренняго мыслителя, проникнутаго живѣйшимъ участіемъ ко всѣмъ наиболѣе важнымъ проблемамъ чловѣческаго общежитія.

Вопросы философіи, кн. 71.

До сего времени мы даже на родинѣ мыслителя не могли встрѣтить обстоятельнаго сочиненія, которое охватывало бы все разнообразное содержаніе миллевской философіи. Поэтому мы должны бы особенно привѣтствовать монографію Зенгера, которая вошла въ составъ извѣстной бібліотеки Фромана («Классики философіи»). Авторъ, повидимому, проникнуть искреннею любовью къ характеризуемому имъ мыслителю, хорошо изучилъ сочиненія послѣдняго, но при всемъ томъ изложеніе философіи Милля, данное Зенгеромъ, едва ли можетъ быть признано вполне удовлетворительнымъ. Несмотря на продолжительное изученіе произведеній Милля, авторъ не всегда могъ войти въ духъ его философіи, проникнуть въ истинный замыселъ нѣкоторыхъ изъ его твореній, и въ изложеніи Зенгера мы нерѣдко встрѣчаемся съ попытками втиснуть своеобразное содержаніе миллевскихъ концепцій въ рамки нѣмецкой философской мысли. Все это, конечно, сильно умаляетъ значеніе работы Зенгера, которая, при болѣе удачномъ выполненіи, могла бы служить лучшимъ пособіемъ для ознакомленія съ философіей англійскаго мыслителя.

Все сочиненіе Зенгера состоитъ изъ семи далеко неравномѣрныхъ отдѣловъ.

Первый изъ нихъ представляетъ собою небольшое введеніе, гдѣ авторъ пытается выяснитъ отношеніе Милля къ предшествующей философіи. Вліянія англійской философской мысли, подъ которыми сложились основныя воззрѣнія Милля, въ общемъ указаны вѣрно, хотя авторъ не совсѣмъ отчетливо отмѣчаетъ воздѣйствіе на Милля со стороны Юма и Бентама. Совершенно справедливо отмѣняя, далѣе, въ главнѣйшихъ трудахъ Милля преобладаніе симпатіи къ анализу социальныхъ явленій, Зенгеръ едва ли правъ, когда утверждаетъ, что «Милль не чувствовалъ сильной потребности выяснитъ себѣ вопросы о сущности воспріятія, о реальности внѣшняго міра, о понятіи субстанціи, объ относительности человѣческаго познанія», ибо всѣ эти проблемы, по словамъ Зенгера, затрогиваются только въ полемическомъ сочиненіи противъ У. Гамильтона. Но вѣдь нѣкоторые изъ этихъ и другіе аналогичныя вопросы теоретической философіи трактуются уже въ «Логикѣ», да мы и не имѣемъ основанія утверждать, что Милль не подвергъ бы этихъ проблемъ болѣе подробному обсужденію въ какомъ-либо новомъ произведеніи, если

бы ему не представился случай затронуть эти основные вопросы философіи въ своемъ «Examination».

Второй отдѣлъ посвященъ біографіи и характеристикѣ Милля. Авторъ довольно обильно пользуется знаменитой «Автобіографіей» и нѣкоторыми другими источниками (напр., Бэнномъ), но онъ слишкомъ мало касается послѣдняго періода въ жизни Милля (особенно его дѣятельности въ качествѣ члена парламента). Вообще, высокая нравственная личность Милля, котораго Гладстонъ называлъ «святымъ рационализма», не вырисовывается передъ нами во всей ея цѣльности изъ нѣскольکو блѣднаго очерка автора, и жаль, что послѣдній не воспользовался для своей работы нѣкоторыми очень цѣнными воспоминаніями о духовномъ обликѣ философа (напр., извѣстной характеристикой Г. Брандеса). Можно было бы, далѣе, пожелать большей обстоятельности въ оцѣнкѣ историко-философскаго значенія Милля, хотя и теперь главнѣйшія особенности этого философа, обусловливающія живучесть его принциповъ, указаны вѣрно. Совершенно справедливо замѣчаетъ Зенгеръ, что Милль, «вполнѣ понимая важность наукъ о духѣ для культурной жизни, сознательно почти всѣхъ другихъ философовъ своего вѣка пытался поставить разработку ихъ на научную почву. Такимъ образомъ, онъ стремился установить между науками о природѣ и науками о духѣ то отношеніе, которое получило такое рѣшающее значеніе для развитія современной философіи... Съ этимъ связано его пристрастіе къ социальнымъ и историческимъ проблемамъ, дающее окраску его личности, сообщающее ей ту возвышенность и глубину, которая явилась слѣдствіемъ его горячаго участія въ культурной жизни человѣчества» (78 — 79 стр.).

Изложенію логическихъ воззрѣній Милля удѣлено достаточно мѣста сравнительно съ другими отдѣлами книги, но нельзя сказать, чтобы авторъ далъ вполнѣ вѣрное и обстоятельное изображеніе знаменитаго труда англійскаго философа. Несмотря на два параграфа съ такими заглавіями, какъ «Обшій характеръ логики Милля» и «Общая характеристика логики», авторъ не всегда точно опредѣляетъ существенный смыслъ логическихъ концепцій Милля и, главное, останавливается на болѣе подробномъ изложеніи тѣхъ частей логики, которыя имѣли меньшее значеніе въ глазахъ самого Милля. Такъ, очевидно, подъ влія-

ніемъ извѣстнаго капитальнаго труда по логикѣ Зигварта, Зенгеръ сравнительно подробно говоритъ объ анализѣ сужденій, хотя Милль совсѣмъ не выставлялъ на первый планъ этого отдѣла логики, при чемъ самое истолкованіе миллевскихъ воззрѣній въ изложеніи нѣмецкаго автора носитъ явные слѣды воздѣйствія со стороны отечественныхъ логиковъ. Наоборотъ, Зенгеръ сравнительно кратко касается другихъ существенныхъ отдѣловъ миллевской логики, довольно бѣгло говоритъ о методахъ экспериментальнаго изслѣдованія, не выясняетъ миллевскаго понятія о законахъ природы, совсѣмъ игнорируетъ классификацію логическихъ заблужденій. Характеристикѣ миллевской логики моральныхъ наукъ авторъ посвящаетъ особую главу, но она слишкомъ кратка, не содержитъ въ себѣ рельефнаго изложенія этой важной части логическаго труда Милля, не показываетъ отношенія намѣченныхъ здѣсь методовъ къ дальнѣйшему развитію методологическихъ принциповъ въ наукахъ о духѣ, съ которыми мы встрѣчаемся въ новѣйшихъ произведеніяхъ по логикѣ—Вундта и Зигварта.

Слѣдующая глава содержитъ характеристику миллевскаго феноменализма, какъ онъ открывается намъ, главнымъ образомъ, въ 11 и 12-й гл. «Изслѣдованія о философіи У. Гамильтона». Здѣсь опять можно было бы пожелать большей обстоятельности, тѣмъ болѣе, что другіе отдѣлы этого, столь важнаго для выясненія миллевскихъ воззрѣній труда остались почти незатронутыми авторомъ.

Едва ли какая-либо другая часть книжки Зенгера заслуживаетъ большаго упрека въ томъ, что авторъ не всегда умѣлъ войти въ духъ миллевской философіи, чѣмъ отдѣлъ о моральныхъ воззрѣніяхъ Милля. Въмѣсто того, чтобы, послѣ внимательнаго изученія «Утилитаріанизма», изъ этого же послѣдняго извлечь способъ представленія этическихъ взглядовъ философа, Зенгеръ подходитъ къ этому сочиненію совсѣмъ съ другой мѣркой и даетъ изложеніе его черезъ призму кантовской моральной философіи. Отсюда съ самаго же начала изложеніе перемеживается съ критическими замѣчаніями, и читателю трудно составить вполнѣ отчетливое представленіе объ утилитаризмѣ Милля. Въ той же главѣ авторъ дѣлаетъ довольно краткія замѣчанія о сочиненіяхъ Милля по вопросамъ соціальной этики («О свободѣ», «Политическая экономія» и т. д.), при чемъ онъ

даже не упоминаетъ объ извѣстномъ трактатѣ Милля «О подчиненіи женщины».

Послѣдняя глава книжки Зенгера носить заглавіе «Размышленія о вѣчности». Это заглавіе едва ли вполне соотвѣтствуетъ содержанію, такъ какъ извѣстные «Три опыта о религіи», напечатанные уже послѣ смерти автора, не исчерпываются размышленіями о вѣчности, а затрогиваютъ болѣе разнообразныя и сложныя проблемы (объ отношеніи между религіей и наукой, моралью и религіей, о роли историческихъ религій и т. п.). Болѣе обстоятельно изложенъ Зенгеромъ трактатъ «Природа». Очень кратко затронута другая статья «Полезьа религіи» и почти совсѣмъ не дается представленія о третьей, болѣе обстоятельной работѣ Милля по философіи религіи, «Теизмъ», гдѣ содержится изложеніе деистическихъ воззрѣній Милля.

Несмотря на указанные, иногда довольно существенные недостатки, книжка Зенгера все-таки остается лучшимъ пособіемъ (на русск. яз.) для ознакомленія съ философіей Милля. Она, разумѣется, далеко не можетъ считаться исчерпывающею, но все-таки намѣчаетъ всѣ существенные пункты въ воззрѣніяхъ знаменитаго англійскаго эмпирика. Къ сожалѣнію, въ стилистическомъ отношеніи книжка также заключаетъ въ себѣ значительные недочеты. Написана она довольно тяжелымъ нѣмецкимъ языкомъ и читается не легко. Въ русскомъ переводѣ этотъ недостатокъ выступаетъ еще рельефнѣе, такъ какъ переводчица, кажется, старалась слишкомъ буквально держаться нѣмецкаго текста и мало сдѣлала для устраненія шероховатостей оригинала. Повидимому, для переводчицы представляли нѣкоторыя затрудненія немногія англійскія цитаты, встрѣчающіяся въ книжкѣ. Очевидно, поэтому опущено одно примѣчаніе, находящееся на 66 стр. оригинала. Вѣроятно, благодаря этому же, на 38 стр. перевода фамилія знаменитаго англійскаго историка передается словомъ «Гроте». Небольшой пропускъ въ послѣднемъ отдѣлѣ (относительно третьяго «опыта» Милля), нужно думать, не зависѣлъ отъ воли переводчицы. Вѣроятно, какой-нибудь технической неисправности нужно приписать порчу текста въ срединѣ 205 стр. перевода.

Н. Виноградовъ.

Освальдъ Кюльпе. Современная философія въ Германіи. Характеристика ея главныхъ направленій. Переводъ съ нѣмецкаго М. Лемберка подъ редакціей и съ предисловіемъ проф. Н. Н. Ланге.

Авторъ этого интереснаго изслѣдованія задался цѣлью дать какъ характеристику такъ и критическую оцѣнку основныхъ теченій современной нѣмецкой философіи.

Онъ предпосылаетъ своему изслѣдованію выясненіе отношенія философіи къ специальнымъ наукамъ и общую характеристику главнѣйшихъ теченій нѣмецкой философской мысли.

Эволюція отношенія философіи къ специальнымъ наукамъ можетъ быть сведена, по мнѣнію Кюльпе, къ 3-мъ слѣдующимъ основнымъ этапамъ. Вначалѣ философія и наука были тождественны (еще въ XVIII вѣкѣ можно указать на ясныя слѣды подобнаго соотношенія); затѣмъ философія попыталась было взять на себя по отношенію къ специальнымъ наукамъ, приобретавшимъ постепенно нѣкоторую самостоятельность, роль руководительницы. И, наконецъ, послѣдней фазой въ этой эволюціи, столь характерной для нашей эпохи, является полное освобожденіе специальныхъ наукъ изъ-подъ ига философіи; онѣ сумѣли найти свою собственную дорогу, и по отношенію къ нимъ современная философія беретъ на себя уже только скромную роль дополненія. Это же послѣднее проявляется въ 3-хъ направленіяхъ: 1) современная философія дополняетъ специальныя дисциплины при помощи теоріи познанія и логики, 2)—при помощи метафизики, оформливающей и углубляющей выводы специальныхъ наукъ и 3)—при помощи изслѣдованій, которыя проводятся въ духѣ и согласно методамъ специальныхъ наукъ.

Всѣ науки исходятъ изъ предпосылокъ, нуждающихся въ изложеніи, повѣркѣ, въ систематической связи и обоснованіи. Найти же нѣчто подобное въ предѣлахъ самихъ специальныхъ наукъ, конечно, невозможно, такъ какъ значеніе такихъ предпосылокъ переходитъ границы каждой изъ специальныхъ наукъ въ частности. Такія предпосылки суть основы и принципы всякой науки; поэтому философія, поскольку она занимается ими, можетъ быть названа наукой о принципахъ. Къ этой первой задачѣ философіи, т.-е. къ обоснованію теоріи научнаго познанія (наукоученія), присоединяется еще вторая задача, заключающаяся въ науч-

ной выработкѣ міровоззрѣнія, которое не только завершало и объединяло бы научное познаніе, но одновременно удовлетворяло бы и практической потребности въ обоснованномъ жизнепониманіи. И пока будетъ существовать эта потребность и пока будетъ возможенъ прогрессъ научнаго изслѣдованія—на философіи будетъ лежать обязанность выполнить эту задачу, которая не можетъ найти своего разрѣшенія въ предѣлахъ одной специальной науки или даже всѣхъ специальныхъ наукъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло снова, какъ и въ первомъ случаѣ, съ областью специально свойственной философіи. «Старое» имя для этой части философіи есть метафизика. Современная же метафизика, въ отличіе отъ своей умозрительной предшественницы, примыкаетъ къ специальнымъ наукамъ тамъ, гдѣ послѣднія останавливаются и не даютъ руководства стремящемуся въ даль человѣческому духу. Подобная «индуктивная» метафизика, т.-е. метафизика, методологически примыкающая къ позитивному знанію нашего времени, и является той новой формой, въ которой могутъ быть обоснованы міровоззрѣніе и жизнепониманіе.

И, наконецъ, третьей задачей философіи (наиболѣе подверженной колебанію) является подготовка новыхъ специальныхъ наукъ и специально-научныхъ познаній. Такимъ образомъ было положено начало «мирнымъ и согласнымъ отношеніямъ» между философіей и специальными науками. Новый лозунгъ философіи гласитъ уже не мимо специальныхъ наукъ, а черезъ нихъ. Философія отказалась отъ своего спекулятивнаго метода и поступила какъ бы въ обученіе къ специальнымъ наукамъ, а эти послѣднія склонны теперь признать необходимость и пользу дополненія ихъ изысканій философіей. Но если приходится констатировать, что все современное философское мышленіе охвачено теперь потребностью примкнуть къ специальнымъ наукамъ, то самое это присоединеніе совершается все-таки различнымъ образомъ и въ зависимости отъ того, какъ оно происходитъ, можно различать 4 основныхъ теченія въ современной нѣмецкой философіи: позитивизмъ, матеріализмъ, натурализмъ и идеализмъ. Позитивизмъ совершенно отказывается отъ метафизики, которая давала бы завершеніе дѣлу специальныхъ наукъ, и занимается философіей лишь въ смыслѣ двухъ другихъ ея задачъ—логики и теории познанія. Наоборотъ, матеріализмъ, натурализмъ и

идеализмъ полагають, что выработка міровоззрѣнія и жизнепониманія составляетъ особенно существенную задачу и призваніе философскаго мышленія.

Материализмъ, натурализмъ и позитивизмъ всѣ хотять быть чистой философіей дѣйствительности; поэтому они совершенно уклоняются отъ метафизики, которая дополняетъ и вѣнчаетъ науки и стремится къ истинной сущности вещей.

Материализмъ всецѣло полагается на естествознаніе и отъ него ждетъ указаній относительно того, что должно думать о бытіи и обо всемъ происходящемъ въ мірѣ, не исключая и духовнаго начала. Натурализмъ же возводитъ это воззрѣніе на степень руководства для всей практической сферы нашей жизни, включая сюда и моральную жизнь человѣка. Позитивизмъ далекъ отъ такой односторонней оцѣнки естествознанія, внѣшняго опыта и дѣйствительности. Онъ опирается на *всякій* опытъ, на *всю спеціальныя науки* и на *всю совокупность дѣйствительности* и ея познанія. Позитивизмъ считаетъ всякую спекуляцію тщетной, праздною игрою образами и словами. Въ философіи, по мнѣнію позитивизма, не существуетъ никакого иного метода, кромѣ метода изслѣдованія, примѣняемаго спеціальными науками, и границы знанія, существующія для этихъ дисциплинъ, являются одновременно и границами философіи. Но самыя границы спеціальныхъ дисциплинъ (если только онѣ не исключительно формальны по своему характеру) опредѣляются опытомъ. Слѣдовательно и философія, желающая быть научной, должна, по мнѣнію позитивизма, быть ограничена опытомъ. А отсюда и слѣдуетъ, что она должна отчасти быть сама опытною наукою наряду съ другими, отчасти же теоріей опытныхъ наукъ (ст. 31). И вотъ въ противовѣсъ этимъ 3-мъ направленіямъ выступаетъ идеализмъ, какъ попытка возобновить старыя стремленія спекулятивной философіи при помощи лучшихъ средствъ — при помощи самихъ спеціальныхъ дисциплинъ, и черезъ нихъ достигнуть надежнаго идеальнаго міровоззрѣнія и жизнепониманія. Этотъ современный идеализмъ отъ своихъ прежнихъ прообразовъ отличается не столько тенденціей, сколько своимъ методомъ. Конечно, и онъ, какъ его прообразы, переступаетъ границы знанія о дѣйствительности и пытается проникнуть въ сущность вещей; но переступая границы, установленныя опытомъ, этотъ новый идеализмъ вооружается критической осторожностью, свойственной позитивизму.

и тѣмъ уваженіемъ къ естествознанію, которое столь характерно для матеріализма и натурализма.

Этотъ новый идеализмъ, уже обученный позитивизмомъ, призванъ, воздавая должное старымъ задачамъ философіи, открыть «новую эпоху идей и системъ». Такова въ общихъ чертахъ характеристика четырехъ основныхъ направленій современной нѣмецкой философской мысли, данная Кюльпе.

Въ основу своего критическаго изслѣдованія Кюльпе кладетъ ту руководящую мысль, что философія, несмотря на проникающій ее нынѣ строго-научный духъ, не должна все же отъказываться отъ выработки законченнаго міровоззрѣнія, и той новой формой, въ которой оно можетъ быть обосновано, является, какъ мы уже знаемъ, «эмпирическая или индуктивная» метафизика, методологически примыкающая къ точному знанію нашего времени. Эта новая «индуктивная» метафизика имѣетъ своей задачей продолженіе работы специальныхъ наукъ, при чемъ она «предвосхищаетъ результаты болѣе осторожныхъ специальныхъ изслѣдованій, рѣшаетъ спорные вопросы, соединяетъ разобщенные пути специальныхъ наукъ—однимъ словомъ, стремится набросать законченную картину міра (ст. 80).

По мнѣнію Кюльпе, критика Канта не касается очерченной здѣсь «индуктивной» метафизики, такъ какъ послѣдняя тѣсно примыкаетъ къ специальнымъ наукамъ и не проводитъ того рѣзкаго разграниченія между имманентнымъ и трансцендентнымъ, которое Кантъ въ своей критикѣ считалъ необходимымъ условіемъ метафизики.

Изъ недочетовъ и пробѣловъ книги Кюльпе, имѣющихъ значеніе, мы отмѣтимъ: 1) отсутствіе описанія научнаго движенія въ области специальныхъ философскихъ дисциплинъ, 2) отсутствіе характеристики эмпирио-критицизма Авенаріуса въ обзорѣ позитивизма, безъ чего нельзя составить себѣ правильнаго представленія о современномъ состояніи позитивистическаго течения, 3) явная *двойственность* въ отношеніи къ современному идеализму ¹⁾ или, говоря точнѣе, къ идеалистической метафизикѣ.

¹⁾ Мы должны отмѣтить здѣсь, что терминъ „идеализмъ“, имѣющій въ философіи много различныхъ значеній, Кюльпе беретъ именно въ его метафизическомъ значеніи и понимаетъ подъ нимъ такое ученіе, согласно которому реальный міръ въ своемъ конечномъ основаніи состоитъ изъ духовныхъ цѣнностей, которыя должно мыслить сходными съ фактами, данными въ нашемъ внутреннемъ опытѣ.

Среди двухъ противоположныхъ другъ другу воззрѣній, постепенно образовавшихся въ нѣмецкой философіи, изъ которыхъ одно идетъ отъ Лейбница и его школы, а другое принадлежитъ самой недавней эпохѣ и тѣсно связано съ именами Маха и Авенариуса—среди этихъ 2-хъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, Кюльпе старается занять среднюю «примирительную» позицію.

Что это ему не удалось, вскрываетъ между прочимъ проф. Ланге въ своемъ интересномъ предисловіи, которое предшествуетъ русскому переводу книги Кюльпе. Переводъ этотъ сдѣланъ вполне удовлетворительно.

М. Шварцъ.

Новыя книги и брошюры, полученные въ редакціи.

Adolf Bastian. Die Lehre vom Denken. II. Teil. Berin. 1903. Ст. X + 192. Ц. 5 М.

Э. Борецкая. Проблема объективности познанія. Ростовъ-на-Д. 1904. Ст. II + 66. Ц. 50 к.

Н. Боровко. Психологія мышленія. Варшава. 1904. Ст. 64. Ц. 60 к.

Н. Г. Вороновъ. На отвлеченныя темы. Москва. 1904. Ст. 37. Ц. 30 к.

А. И. Елистратовъ и А. В. Завадскій. Къ вопросу о достовѣрности свидѣтельскихъ показаній. (Опыты А. Бинэ и В. Штерна). Казань. 1903. Ст. 53.

Кантъ. Грезы духовидца, поясненныя грезами метафизика. Перев. съ нѣм. Б. П. Брудесъ. Спб. 1904. Ст. 125. Ц. 1 р.

Габріэль Компейрэ. Гербертъ Спенсеръ и научное воспитаніе. Педагогическая бібліотека подъ редакціей А. П. Нечаева. Вып. I. Спб. 1903. Ст. 136. Ц. 50 к.

Павель Левитовъ. Дѣйствіе прекраснаго на душу. Харьковъ. 1903. Ст. 25.

Ossip Lougié. Le bonheur et l'intelligence. Paris 1904. Ст. 201. Ц. 2 fr 50 c.

Отчетъ Виленской публичной бібліотеки и музея за 1902 годъ. Вильна. 1903. Ст. 39.

Отчетъ психіатрической больницы Уфимскаго губернскаго земства за 1902 годъ. Уфа. 1903. Ст. 118.

Очерки реалистическаго міровоззрѣнія. Сборникъ статей по философіи, общественной наукѣ и жизни. Спб. 1904. Ст. VII + 676. Ц. 2 р. 50 к.

Анри Пуанкаре. Наука и гипотеза. Перев. съ франц. Съ портретомъ автора и предисловіемъ проф. Н. А. Умова. Москва. 1904. Ст. VIII + 265. Ц. 1 р. 50 к.

Генрихъ Риккертъ. Границы естественно-научнаго образованія понятій. Перев. А. Водена. Спб. 1904. Ст. II + 615. Ц. 3 р.

Проф. И. А. Синорскій. Опытъ объективнаго изслѣдованія состояній чувства. Кіевъ. 1903. Ст. 61. Ц. 75 к.

Н. М. Соколовъ. Объ идеяхъ и идеалахъ русской интеллигенціи. Спб. 1904. Ст. 527. Ц. 2 р.

Его же. Русскіе святые и русская интеллигенція. Спб. 1904. Ст. 73. Ц. 50 к.

М. М. Хомяковъ. Къ вопросу о психологіи свидѣтеля. Казань. 1903. Ст. 18.

W. v. Tschisch. Das Grundgesetz des Lebens. S. 16. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 122.

Энциклопедическій словарь. Томъ XXXIX. Шенье-Шуйскій монастырь. Издатели Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ), И. А. Ефронъ (С.-Петербургъ). Спб. 1904.

Московское Психологическое Общество.

ССХІ. Протоколъ экстреннаго распорядительнаго засѣданія 20 ноября 1903 г.

Засѣданіе было открыто въ залѣ правленія Университета въ 9 часовъ вечера подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. Н. Бернштейнѣ въ присутствіи гг. д. членовъ Н. А. Абрикосова, Ю. И. Айхенвальда, А. С. Бѣлкина, гр. И. А. Мамуна, П. И. Новгородцева и Г. А. Рачинскаго.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1. Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2. Доложено письмо А. О. Бачинскаго, благодарящаго за избраніе его въ члены Общества.
3. Постановлено устроить торжественное засѣданіе, посвященное памяти Канта, вечеромъ 31 января или 1 февраля 1904 г. въ Актовомъ залѣ Университета, въ присутствіи публики, для которой будутъ изготовлены особые билеты. Въ засѣданіи предложены рѣчи Ю. И. Айхенвальда, В. И. Вернадскаго, Л. М. Лопатина и П. И. Новгородцева.
4. По поводу предложенія А. С. Бѣлкина о привѣтствіи проф. Zeller'a постановлено передать этотъ вопросъ на обсужденіе Совѣта Общества, поручивъ А. С. Бѣлкину предварительно подготовить составленіе привѣтственнаго адреса.
5. По поводу полученной отъ постояннаго Бюро Съѣздовъ русскихъ исправительныхъ заведеній просьбы о содѣйствіи Общества при разрѣшеніи вопросовъ воспитательнаго и психіатрическаго характера, переданныхъ въ Бюро V-ымъ съѣздомъ, постановлено образовать съ означенной цѣлью особую комиссію, въ составъ которой пригласить Н. Н. Баженова, А. Н. Бернштейна,

А. С. Бѣлкина, В. В. Воробьева, Г. И. Россолимо, В. П. Сербскаго и С. А. Суханова, предоставивши комиссії право привлечь къ участию въ занятіяхъ тѣхъ лицъ, содѣйствіе которыхъ она найдетъ желательнымъ.

Засѣданіе закрыто въ 10¹/₂ часовъ вечера.

ССХІІ. Протоколъ очередного закрытаго (съ гостями) засѣданія 16 декабря 1903 г.

Засѣданіе было открыто въ залѣ правленія Университета въ 9 часовъ вечера подъ предсѣдательствомъ В. П. Сербскаго, при товарищѣ секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи гг. д. чл. Н. А. Абрикосова, Н. Н. Баженова, А. О. Бачинскаго, В. И. Вернадскаго, П. Б. Ганнушкина, В. Н. Ивановскаго, П. И. Новгородцева, Н. П. Постовскаго, Э. Е. Рыбакова и посторонней публики.

Въ засѣданіи, между прочимъ, происходило слѣдующее:

1. В. П. Сербскій довелъ до свѣдѣнія Общества о кончинѣ почетнаго члена Герберта Спенсера и предложилъ почтить его память вставаніемъ, что и было исполнено.

2. Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

3. Л. М. Лопатинъ прочелъ рефератъ: «Научное міровоззрѣніе и философія». (По поводу статьи проф. В. И. Вернадскаго «О научномъ міровоззрѣніи»).

4. Въ преніяхъ по поводу прочитаннаго принимали участіе: В. И. Вернадскій, П. И. Новгородцевъ, В. Н. Ивановскій и референтъ.

Засѣданіе закрыто въ 11¹/₂ часовъ вечера.
