ЛОГОСЪ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЕЖЕГОДНИКЪ ПО ФИЛОСОФІИ КУЛЬТУРЫ.

РУССКОЕ ИЗДАНІЕ.

Выходитъ 2 раза въ годъ книжками, въ 15—18 листовъ каждая.

ПРИ БЛИЖАЙШЕМЪ УЧАСТІИ:

В. Вернадскаго, И. Гревса, Ѳ. Зѣлинскаго, Б. Кистяковскаго, А. Лаппо-Данилевскаго, Н. Лосскаго, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. А. Чупрова.

КНИГА ВТОРАЯ.

№135
10/XI 17
1 В

Книгоиздательство «МУСАГЕТЪ».
Москва.—1910.

3-й

ПРОФ. 1957

СОДЕРЖАНІЕ:

В. Виндельбандъ (Гейдельбергъ). Философія культуры и трансцендентальный идеализмъ.
К. Іоэль (Базель). Опасности современнаго мышленія.
Б. Кроче (Неаполь). О такъ называемыхъ сужденіяхъ цѣнности.
Г. Зиммель (Берлинъ). Къ вопросу о метафизикѣ смерти.
С. Франкъ (Петербургъ). Природа и культура.

Э. Трёльчъ (Гейдельбергъ). О возможностяхъ христіанства въ будущемъ.

І. Конъ (Фрейбургъ). Страннические годы «Вильгельма Мейстера».
Л. Циглеръ (Карльсруэ). Объ отношеніи изобразительныхъ искусствъ къ природѣ.

Б. А. Кистяковскій (Москва). Реальность объективнаго права.
Андрей Бѣлый (Москва). Мысль и языкъ (философія языка А. А. Потебни).
Б. Яковенко (Москва). Обзоръ итальянской философіи.
Библіографія.
Рецензіи о книгахъ: Введенскаго, Васильева, Natorp'a, Schelling'a, Гераклита, Amrhein'a, Hessen'a, Bouasse etc., Cohen'a.
Замѣтки: В. Джемсъ.—IV международный философскій конгрессъ.—Новая тема на премію Кантовскаго О-ва.—Книгоиздательство «Путь».

Русское изданіе «Логоса» издается подъ общей редакціей С. І. Гессена (Петербургъ), Э. К. Метнера и Ѳ. А. Степпуна (Москва). Рукописи и запросы просятъ направлять по адресу книгоиздательства «Мусагетъ» (Москва, Пречистенскій бульваръ, д. 31, кв. 9), съ надписью «для Логоса».

Кромѣ русскаго издается еще нѣмецкое изданіе (выходитъ 3 раза въ годъ книжками въ 8 листовъ каждая) подъ общей редакціей: Г. Мелиса, Р. Кронера (Фрейбургъ въ Бр.), А. Руге (Гейдельбергъ), при ближайшемъ участіи: Макса Вебера, Виндельбанда, Г. Вёльфлина, О. Гирке, Гуссерля, Зиммеля, Мейнеке, Риккерта, Трёльча, Фосслера, Эйкена. Книгоиздательство И. Ц. Б. Моръ (П. Зибекъ) въ Тюбингенѣ.

Съ 1911—12 года предполагается основаніе новыхъ національныхъ редакцій, тѣмъ болѣе, что уже теперь цѣлый рядъ выдающихся иностранныхъ ученыхъ обѣщали «Логосу» ближайшее участіе: А. Бергсонъ, Э. Бутру и Э. Меерсонъ для Франціи, Бенедетто Кроче и Бернардино Вариско для Италіи, Гуго Мюнстербергъ и І. Ройсъ для Америки.

Съ 1911 года русскій «Логосъ» будетъ выходить три раза въ годъ, книжками по 10—12 листовъ каждая. О подпискѣ на 1911 годъ будетъ объявлено особо.

350
44

Л О Г О С Ъ

КНИГА ВТОРАЯ

Типографія „Печатное Дѣло“ Ф. Я. Бурче, Москва, Тверской Бульв.

Философія культуры и трансценденталный идеализмъ.

Статья В. Виндельбанда.

О философіи культуры можно говорить въ самыхъ различныхъ смыслахъ. Многіе, напримѣръ, будутъ требовать отъ нея выставленія идеала будущей культуры или обоснованія общезначимой нормы, которая позволила бы намъ оцѣнивать дѣйствительно существующія состоянія культуры: всѣ тѣ, кого удалось убѣдить въ томъ, что задача философа не искать или понимать цѣнности, а создавать ихъ и повелѣвать, будутъ ожидать отъ философіи своего рода проекта идеальной или заданной культуры.

Можно, однако, ограничить задачу философіи культуры, свести ее къ пониманію исторически преднаходимой и данной культуры. Истинной философіей такая философія будетъ, конечно, только въ томъ случаѣ, если генетическія изслѣдованія психологическаго анализа, соціологическаго сравненія и историческаго развитія будутъ служить лишь матеріаломъ для обнаруженія той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во внѣвременномъ, сверхъэмпирическомъ существѣ разума.

Но между этими двумя родами философіи культуры возможенъ цѣлый рядъ переходовъ. Само собой разумѣется, что идеальная картина заданной культуры болѣе или менѣе сознательно зависитъ отъ пониманія данной культуры: можно даже сказать, что эта невольная зависимость тѣмъ сильнѣе, чѣмъ рѣзче контрастъ между идеаломъ и прошлыми или настоящими условіями;

наконецъ, раньше или позже всегда также встаетъ вопросъ о реальномъ осуществленіи этого идеала, о развитіи его изъ даннаго состоянія культуры. Съ другой стороны, и философское пониманіе данной культуры неминуемо должно привести къ своего рода предвидѣнію будущаго ея развитія, ибо настоящій культурный моментъ, будучи включенъ въ историческое движеніе и понятъ какъ членъ этого развивающагося ряда, всегда указываетъ на предстоящій, за собственными его предѣлами лежащій моментъ.

Но и во всѣхъ этихъ переходныхъ пониманіяхъ философіи культуры противорѣчіе заданнаго и даннаго сказывается съ прежней силой: оно находится въ тѣсной связи съ принципіальными особенностями философско-историческаго метода. Для того, кто разсматриваетъ историческое развитіе по образцу математическаго и абстрактнаго (begrifflich) развитія, въ которомъ знаніе закона ряда и одного какого-нибудь члена его дѣлаетъ возможнымъ построеніе всѣхъ слѣдующихъ его членовъ, для того цѣль прогресса принципіально дана уже въ законѣ прогресса и при правильномъ разсужденіи можетъ быть всегда предвидѣна. Но если специфическую сущность историческаго развитія видѣть въ прогрессирующемъ оформленіи не опредѣляемаго въ понятіяхъ, временно-фактическаго процесса становленія, то пониманіе прошлаго и настоящаго сможетъ въ такомъ случаѣ повести лишь къ опредѣленію задачъ будущей культуры, увѣренность же наша въ ихъ осуществленіи будетъ уже дѣломъ не познанія, но убѣжденія и міровоззрѣнія.

Исходя изъ этихъ основныхъ моментовъ и различнымъ образомъ комбинируя ихъ, было бы не трудно построить основные возможные типы философіи культуры и соотвѣтственнымъ образомъ охарактеризовать главныхъ ея представителей отъ Руссо и Кондорсе до нашихъ дней. Но важнѣе, мнѣ кажется, указать на то общее, что они всѣ должны имѣть, разъ они дѣйствительно хотятъ быть философіей культуры, т. е. абстрактной наукой, оперирующей съ помощью понятій. Независимо отъ того, идетъ ли рѣчь о данной или о заданной культурѣ, основы ея должны быть заложены въ глубочайшемъ существѣ всякаго разумнаго творчества и, какъ таковыя, познаны философомъ. Ибо философское пониманіе культуры начинается лишь тамъ, гдѣ кончается психологическое или историческое

установленіе фактическаго ея состава; оно отвѣчаетъ на quaestio juris, причемъ руководится единственно лишь точкой зрѣнія имманентной предметной (sachlich) необходимости. Но въ этомъ именно и заключается, по моему мнѣнію, критическій методъ Канта, и вытекающій отсюда основной способъ пониманія культурныхъ функцій и есть трансцендентальный идеализмъ.

Въ опубликованномъ мною въ «Kultur der Gegenwart» (Томъ V, стр. 474 слл.) [1]) краткомъ изложеніи исторіи новой философіи я попытался охарактеризовать систему критицизма, какъ такого рода всеобъемлющую философію культуры: при этомъ я, конечно, имѣлъ въ виду не историческую постановку проблемы Кантомъ, но живой плодъ его ученія и его значеніе для духовной жизни настоящаго времени. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что въ своемъ критическомъ анализѣ Кантъ всегда исходилъ изъ вопроса: по какому праву въ выросшемъ изъ опыта индивидуальномъ сознаніи возможны апріорныя синтетическія сужденія, т. е. такія функціи разума, всеобщая и необходимая значимость которыхъ должна распространяться на весь опытъ? За это именно его идеализмъ и прозвали впослѣдствіи субъективнымъ. Но столь же несомнѣнно, что плодомъ кантовской критики всегда было вскрытіе тѣхъ разумныхъ основаній, на которыхъ зиждятся великія области культуры: «Критика чистаго разума» дала основную структуру науки, какъ ее нашелъ и понималъ Кантъ, «Критика практическаго разума» и построенная на ней «Метафизика нравовъ»—царство разумныхъ цѣлей въ морали и правѣ, «Критика силы сужденія»—существо искусства и эстетическаго творчества жизни; и затѣмъ только уже можно было поставить дальнѣйшій критическій вопросъ: какіе изъ характеризующихъ тѣ культурныя цѣнности моментовъ чистаго разума содержатся въ религіозной формѣ общественной жизни?

Этотъ путь, совершенный Кантомъ отъ постановки имъ проблемы до ея рѣшенія, есть путь философіи отъ 18-го до 19-го вѣка, отъ Просвѣщенія до Романтики. Развитіе это съ предметной точки зрѣнія состояло въ замѣнѣ естественнаго человѣка историческимъ, съ методической точки зрѣнія—въ замѣнѣ психологіи исторіей, какъ органономъ критики. Это самое разви-

[1]) Недавно вышелъ русскій переводъ подъ ред. А. И. Введенскаго и Э. Радлова. (Прим. ред.).

тіе повторила затѣмъ снова послѣ-кантовская философія, пройдя путь отъ Фриза къ Гегелю [1]).

Но что же стоитъ въ центрѣ всего этого развитія?—Безсмертная заслуга Канта—открытіе имъ синтетическаго сознанія. Критика чистаго разума разъ навсегда установила невозможность для зрѣлаго философскаго сознанія мыслить міръ такъ, какъ онъ является наивному сознанію, т. е. «даннымъ» и отраженнымъ въ сознаніи. Во всемъ томъ, что намъ представляется даннымъ, кроется уже дѣятельность нашего разума: на томъ фактѣ, что мы сначала создаемъ для себя вещи, и основывается наше познавательное право на нихъ. Намъ нужно сначала присвоить, приспособить къ себѣ тотъ міръ, который мы должны пережить, потому что мы можемъ пережить всегда лишь часть міра, одинъ только отрѣзокъ его, и то лишь въ упорядоченной связи, принципы же выбора и связи заложены въ структурѣ нашего сознанія, въ которомъ они и должны быть найдены. Міръ, который мы переживаемъ, есть наше дѣло. Пока что нельзя еще сказать, чтобы идея эта была особенно нова или глубока. Что эмпирическое сознаніе можетъ воспринять лишь небольшой отрѣзокъ громаднаго міра, и что каждый изъ насъ представляетъ себѣ этотъ отрѣзокъ на свой особый ладъ—соотвѣтственно предшествующей исторіи своей жизни,—объ этомъ давно уже и много говорилось, и, чтобы открыть это, Канту не надо было родиться. Но громадное значеніе его критическаго принципа покоится на въ сущности поразительно простомъ слѣдствіи изъ этого психологическаго факта. Если общезначимыя и необходимыя сужденія, составляющія фактически то, что мы называемъ «опытомъ», вообще должны имѣть мѣсто, то это возможно лишь благодаря тому, что всѣ эти эмпирическія ассоціаціи и апперцепціи проникаетъ трансцендентальный синтезъ, т. е. въ самихъ вещахъ кроющаяся, отъ движеній эмпирическаго сознанія независимая связанность элементовъ. Эти связи элементовъ суть формы «трансцендентальной апперцепціи», и ученіе, что всѣ рѣшительно предметы порождены этимъ общезначимымъ синтезомъ и что кромѣ нихъ ничего другого не существуетъ, и есть трансцендентальный идеализмъ.

[1]) Срав. мою рѣчь на засѣданіи Академіи въ Гейдельбергѣ о возрожденіи гегельянства (Über die Erneuerung des Hegelianismus), 1910 г., стр. 9 сл.

Не только въ данной связи, но и вообще для сохраненія и дальнѣйшаго развитія трансцендентальнаго идеализма необходимо особенно рѣзко подчеркивать, что кантовское понятіе «сознанія вообще» нельзя истолковывать ни въ психологическомъ, ни въ метафизическомъ смыслѣ, но что оно относится исключительно лишь къ предметнымъ предпосылкамъ общезначимыхъ сужденій. Съ другой стороны, однако, столь же необходимо рѣзко и недвусмысленно уяснить себѣ отношеніе трансцендентальной апперцепціи къ дѣятельности человѣческаго разума. У самого Канта, по крайней мѣрѣ если слѣдовать буквальному смыслу его словъ, отношеніе это далеко еще не ясно. Этотъ труднѣйшій вопросъ критицизма, вопросъ его жизни и смерти, не получилъ еще у него своего разрѣшенія. Извѣстно вѣдь, сколько различныхъ, даже противоположныхъ мнѣній высказано было относительно того, какъ слѣдуетъ понимать эти апріорныя формы разума: обусловлены ли и въ какой мѣрѣ обусловлены онѣ существомъ человѣка? Въ теоретической философіи Кантъ до самаго послѣдняго времени придерживался выставленнаго имъ въ диссертаціи «De mundi sensibilis etc» ученія, согласно которому пространство и время представляютъ собою специфически человѣческія формы нагляднаго представленія: сначала онъ отсюда психологистически вывелъ ихъ апріорную значимость для всего «нашего» опыта, затѣмъ въ «Критикѣ чистаго разума» онъ точно такимъ же образомъ ограничилъ примѣненіе категорій «міромъ явленій», основываясь исключительно на томъ обстоятельствѣ, что подлежащее категоріальному синтезу многообразіе можетъ быть наглядно дано человѣку лишь въ пространствѣ и времени: сами по себѣ категоріи значатъ также и для другихъ видовъ нагляднаго представленія, точно такъ же, какъ и, съ другой стороны, формы аналитическаго мышленія должны обладать разумною значимостью для любого содержанія и для всякаго мышленія вообще. Не будемъ доискиваться, допустимо ли мыслить отношеніе пространства и времени къ «нашему наглядному представленію» такъ, какъ его мыслилъ Кантъ, и могъ ли самъ Кантъ желать такого антропологическаго обоснованія для математическихъ истинъ, которыя должны вѣдь были на немъ покоиться: несомнѣнно то, что для дедукціи «основоположеній» оказалось необходимымъ примѣнить и вмѣстѣ съ тѣмъ ограни-

чить категоріи наглядно даннымъ человѣку во времени и пространствѣ многообразіемъ, что только такимъ образомъ удалось дойти до систематической структуры науки, до пониманія этой основной цѣнности теоретической культуры.

Точно такъ же обстоитъ дѣло и въ практической философіи: только Кантъ идетъ здѣсь обратнымъ путемъ [1]). Если при анализѣ знанія онъ исходитъ изъ ощущенія и нагляднаго представленія, и отъ этихъ антропологическихъ элементовъ поднимается затѣмъ къ всеобщему и разумному, т. е. къ категоріямъ, то въ «Критикѣ практическаго разума» (правда, предварительно подготовивъ почву въ «Очеркѣ обоснованія метафизики нравовъ») онъ начинаетъ съ закона чистой воли, значимость котораго распространяется на «всѣ разумныя существа», придаетъ ему затѣмъ характеръ категорическаго императива чрезъ отнесеніе его къ двойному чувственно-сверхчувственному существу человѣка и наконецъ въ «Метафизикѣ нравовъ» дедуцируетъ отдѣльныя обязанности чрезъ отнесеніе этой основной заповѣди къ эмпирическимъ условіямъ индивидуальной или общественной жизни человѣка. Такимъ образомъ и здѣсь, въ области нравственности и права, мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же основнымъ методомъ: и эта великая область культуры постигается какъ вторженіе всеобъемлющаго и всеобщаго царства разума въ разумную жизнь человѣка.

Отсюда (а правильность изложеннаго выше въ принципѣ врядъ ли можетъ быть подвергнута сомнѣнію) для трансцендентальной философіи вытекаетъ ясно опредѣленный методическій принципъ: сначала необходимо вскрыть общезначимыя предпосылки разумной дѣятельности, на которыхъ въ концѣ концовъ покоится все то, что мы называемъ культурой, затѣмъ съ помощью предметнаго анализа нужно установить, какія изъ этихъ предпосылокъ опредѣляются специфически человѣческими, въ широкомъ смыслѣ слова эмпирическими условіями: полученный остатокъ будетъ такимъ образомъ содержать въ себѣ одну только всеобщую сверхъэмпирическую необходимость самаго разума. Это абсолютное апріори обладаетъ само въ себѣ безусловной

---

[1]) Срав. Arnold Ruge, Die Deduktion der praktischen und der moralischen Freiheit, Heidelberg, 1910.

значимостью въ смыслѣ ὄντως ὄν, какъ его понималъ Лотце: входя въ эмпирическое сознаніе, оно не только становится нормой для желающаго познавать, дѣйствовать, творить субъекта, но получаетъ также и зависящую отъ особенностей эмпирическаго сознанія спецификацію, причемъ спецификація эта проходитъ послѣдовательно различныя ступени индивидуализаціи, начиная съ родового сознанія вплоть до пространственно и временно индивидуализированной формы субъекта. Въ послѣдней формѣ мы, какъ индивидуумы, переживаемъ все то, что міровой разумъ оставляетъ въ нашемъ конечномъ сознаніи, и отсюда, путемъ обратнаго восхожденія и постепеннаго исключенія всего эмпирическаго, мы должны снова прійти къ царству всеобщихъ значимостей во всей ихъ чистотѣ.

Слѣдующая извѣстная проблема логики поможетъ намъ уяснить себѣ это взаимоотношеніе. Ясно, что для абсолютнаго, только истиннаго и (въ спинозовскомъ смыслѣ слова) адэкватнаго мышленія отрицаніе (какъ качество сужденія) не имѣетъ никакого смысла; искать его среди конститутивныхъ категорій, т. е. реальныхъ отношеній предметовъ—напрасный трудъ. Но стоитъ только войти въ сферу желающаго познавать и потому способнаго ошибаться мышленія, какъ отрицаніе и отношеніе его къ утвержденію пріобрѣтаетъ существенное значеніе, открывая собою обширныя области логической закономѣрности, какъ извѣстно обусловленныя имъ. Но отрицаніе, какъ таковое, не зависитъ еще отъ особенностей человѣческаго мышленія: его значимость распространяется на всякое конечное и находящееся въ процессѣ движенія сознаніе. Чтобы прійти къ человѣческому мышленію, нужно обратиться къ различнымъ словеснымъ формамъ отрицанія, къ выраженію различія (A есть не B), къ общеотрицательному сужденію (ни одно S не есть P) или къ такъ называемому отрицательному понятію (Non—A) и т. п. Теорія отрицанія, не проводящая принципіальнаго различія между этими тремя логическими сферами, неизбѣжно запутывается въ множествѣ непонятныхъ и неразрѣшимыхъ противорѣчій.

Уже изъ этихъ краткихъ замѣчаній о методическомъ проведеніи принципа трансцендентальной философіи должно было стать яснымъ тѣсное родство этого принципа съ проблемой философіи культуры. Ибо подъ культурой мы въ концѣ концовъ

понимаемъ не что иное, какъ совокупность всего того, что человѣческое сознаніе въ силу присущей ему разумности вырабатываетъ изъ даннаго ему матеріала: центральнымъ же пунктомъ трансцендентальной философіи является выставленное Кантомъ положеніе, согласно которому во всемъ томъ, что мы привыкли принимать за данное, поскольку оно представляетъ собою общезначимый опытъ, присутствуетъ уже трансцендентальный синтезъ соотвѣтственно законамъ «сознанія вообще», соотвѣтственно сверхъэмпирическимъ, предметно значащимъ формамъ разума. Къ этому взгляду Канта привела критика науки, болѣе всего отвѣчавшей его метафизической потребности и потому болѣе всего интересовавшей его, и на этой критикѣ онъ построилъ затѣмъ свое опроверженіе догматической метафизики и обоснованіе метафизики явленій въ формѣ «чистаго естествознанія». Тотъ самый принципъ, съ помощью котораго Кантъ показалъ, какое знаніе невозможно и какое возможно, позволяетъ намъ также методически разграничить отдѣльныя науки, соотвѣтственно порождающимъ ихъ предметы различнымъ принципамъ выбора и систематизаціи. Постольку онъ составляетъ непремѣнную основу всякой гносеологіи.

Эта дѣятельность разума, дающая начало наукѣ и представляющая собою возсозданіе (Neuschöpfung) міра изъ закона интеллекта, имѣетъ точно ту же структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурнаго человѣка. Здѣсь поэтому коренится предметное (sachliche) единство трансцендентальнаго идеализма, какъ философіи культуры. Нигдѣ это порожденіе предметовъ изъ закона сознанія не сказывается съ такой явной самоочевидностью, какъ въ практической области (и только въ этомъ смыслѣ и можно говорить въ трансцендентальной философіи о приматѣ практическаго разума): что нравственная дѣятельность стремится обработать данный намъ міръ природы (въ широкомъ смыслѣ этого слова, включающемъ въ себя также и человѣческую инстинктивную и эмоціональную жизнь) согласно закону разумной воли, что изъ даннаго міра мы здѣсь путемъ выбора и систематизаціи создаемъ новый и высшій міръ,—это столь самоочевидно, что не нуждается ни въ какомъ поясненіи. То же самое встрѣчаемъ мы и въ правовой области: разумъ создаетъ въ правѣ новый порядокъ человѣче-

скихъ взаимоотношеній, послѣдній смыслъ котораго вытекаетъ въ принципѣ изъ категорическаго императива, повелѣвающаго обезпечивать свободу личности въ сферѣ ея соціальной дѣятельности. Вся сфера эстетической жизни точно также подчинена основнымъ формамъ изоляціи и синтетическаго возрожденія. Всякое художественное творчество порождаетъ свои предметы изъ активности сознанія, которую Кантъ называлъ силою воображенія генія, приписывая ей оригинальность и образцовость, а тѣмъ самымъ и объективную сообщаемость; даже импрессіонистъ, желающій ограничиться простой передачей «видѣннаго» имъ, отграничиваетъ, выбираетъ и формируетъ данныя своего переживанія, т. е. творчески обрабатываетъ ихъ. Всякое же наслажденіе художественнымъ произведеніемъ есть не что иное, какъ вторичное переживаніе того изолированія и возсозданія, которое художникъ однажды уже совершилъ съ своимъ матеріаломъ. Даже наслажденіе красотами природы не лишено этихъ моментовъ синтетическаго порожденія предмета: они сказываются здѣсь въ выборѣ мѣста, въ отысканіи дѣйственныхъ линій и отношеній. Наконецъ, что касается религіи, то въ нѣсколько измѣненномъ видѣ къ ней относится все то, что уже сказано было нами о наукѣ, о нравственности и правѣ, объ искусствѣ. Ибо религіи не соотвѣтствуетъ (какъ я это показалъ въ «Прелюдіяхъ») никакой особой области разумныхъ цѣнностей: всѣ содержимые въ ней элементы абсолютныхъ цѣнностей распредѣляются между тремя царствами истины, добра и красоты. Ея эмпирическое своеобразіе, какъ особой культурной формы, сводится къ соціологическому расширенію психической жизни за предѣлы союза эмпирическихъ субъектовъ, къ включенію въ него миѳическихъ силъ, переживаемыхъ самымъ различнымъ образомъ—соотвѣтственно стадіи развитія данной религіозной группы, начиная съ примитивнаго анимизма и кончая богословскимъ супранатурализмомъ или мистической неизреченностью. Ея особыя функціи лишены особаго трансцендентальнаго значенія, свои разумныя основанія онѣ заимствуютъ у логическихъ, этическихъ или эстетическихъ содержаній. Единственное разумное основаніе, присущее именно религіи, какъ таковой, сводится къ требованію пережить совокупностъ всѣхъ разумныхъ цѣнностей въ абсолютномъ единствѣ, недостижимомъ ни для одной изъ формъ нашего сознанія въ частности.

Таковы тѣ предметныя основанія, которыя вмѣстѣ съ формальнымъ схематизмомъ кантовскаго мышленія принудили его примѣнить послѣдовательно принципъ синтеза, открытый имъ сначала для обоснованія науки, и къ другимъ областямъ культуры: такъ само внутреннее развитіе проблемы привело къ тому, что критицизмъ, по методу своему возникшій сначала изъ проблемы науки, невольно получилъ болѣе широкое значеніе философіи культуры, даже сталъ философіей культуры par excellence. Въ сознаніи творческаго синтеза культура познала самоё себя: ибо въ глубочайшемъ существѣ своемъ она и есть не что иное, какъ этотъ творческій синтезъ.

Навсегда знаменательнымъ останется тотъ фактъ, что эта глубочайшая мысль, охватывающая и освѣщающая собою всю громадную область культуры, была сознана впервые такимъ скромнымъ и совсѣмъ не блестящимъ человѣкомъ, какимъ былъ кенигсбергскій мудрецъ. Въ чемъ заключалось то личное переживаніе Канта, которое сдѣлало изъ него философа такой колоссальной, единственной въ своемъ родѣ силы, создало изъ него все сокрушающаго, все проникающаго и все заново возсоздающаго мыслителя? Мнѣ кажется, не трудно отвѣтить на этотъ «современный» вопросъ: больше чѣмъ какой-либо другой философъ испыталъ Кантъ на себѣ самомъ, въ глубинѣ своей мощной сосредоточенной въ себѣ личности, эту творческую силу разума. Въ своей богатой внутренними переворотами жизни, безъ излишняго ученаго балласта, ни отъ кого не завися и ни къ кому не прислоняясь, Кантъ съ неподдѣльной геніальностью вполнѣ самостоятельно продумалъ и пережилъ всѣ философскія точки зрѣнія, строилъ системы и самъ же сокрушалъ ихъ и затѣмъ снова строилъ, на себѣ оправдывая свое сближеніе философіи съ математикой, которой дано построять свои предметы, величины, съ помощью одной лишь продуктивной силы воображенія. Если въ концѣ концовъ онъ пришелъ къ воззрѣнію, что всѣ рѣшительно науки познаютъ міръ лишь постольку, поскольку онѣ создаютъ изъ него согласно закону разума свои собственные предметы, то этимъ онъ только выразилъ свое личное переживаніе, великое переживаніе мыслителя, изъ глубины своей собственной личности творящаго предметы,—не въ качествѣ профессора Иммануила Канта, но въ качествѣ сознающаго

свое разумное назначеніе человѣка, въ послѣднемъ же счетѣ— въ качествѣ «мыслящаго существа вообще».

Такъ, свѣтъ, возсіявшій сначала въ глубинѣ философскаго мышленія, освѣтилъ собою всю сферу человѣческой культуры и тѣмъ самымъ сталъ источникомъ современнаго міровоззрѣнія — міровоззрѣнія духа. Для античнаго міровоззрѣнія сознаніе было всегда чѣмъ-то пассивнымъ, зеркаломъ, которому всѣ предметы, какъ наивысшіе, такъ и наинизшіе, идея и ощущеніе, должны были быть даны: эта пассивность сознанія была границей античнаго міровоззрѣнія, которую оно не въ силахъ было преступить. И вотъ обогащенный долгимъ опытомъ жизни познанія современный духъ въ лицѣ скромнѣйшаго своего мыслителя рѣшился молвить горделивое слово: разсудокъ — вотъ кто предписываетъ законы природѣ.

Это самосознаніе творческаго синтеза должно быть центральнымъ пунктомъ для выработки міровоззрѣнія, котораго такъ жаждетъ наша безконечно многогранная и вмѣстѣ съ тѣмъ столь расщепленная культура, и которое абсолютно необходимо ей, разъ духовному творчеству ея дано будетъ вообще когда-нибудь окристаллизоваться въ великихъ и законченныхъ твореніяхъ, въ длительныхъ и плодотворныхъ духовныхъ союзахъ. Такого міровоззрѣнія однако нельзя составить путемъ простого сложенія отдѣльныхъ знаній, интересовъ, дѣятельностей, учрежденій, твореній и стремленій. Для этого современная культура слишкомъ широка и многообразна. Она охватываетъ нынѣ всю землю и сознательно стремится къ полнотѣ. Быстрый прогрессъ технической цивилизаціи въ 19-мъ вѣкѣ вызвалъ къ жизни внѣшнія условія, необходимыя для осуществленія гуманитарнаго идеала 18-го вѣка. Но этотъ идеалъ представляется намъ уже не въ видѣ туманнаго космополитическаго единства Просвѣщенія, а въ видѣ самой рѣзкой дифференціаціи отдѣльныхъ національныхъ культуръ: и если мы вѣримъ въ то, что грубыя формы борьбы національныхъ силъ (борьбы, вызванной къ жизни тѣмъ же самымъ 19-мъ вѣкомъ) уступятъ со временемъ мѣсто болѣе высшимъ формамъ національнаго соперничества, то это отнюдь не значитъ, что частныя культуры должны потерять свое своеобразіе. Дифференцированныя культурныя формы народовъ должны сохранять свой особенный характеръ, подобно формамъ отдѣльныхъ инди-

видуумовъ, съ которыми онѣ раздѣляютъ равныя обязанности и равныя права. Но культура каждаго народа точно такъ же кроетъ въ себѣ множество разнообразныхъ творческихъ силъ и состояній, внѣшнихъ и внутреннихъ формъ жизни. Обозрѣть ихъ всѣ и объединить въ единое цѣлое въ одномъ сознаніи невозможно. Или кто-либо рѣшится нынѣ утверждать противное? Это цѣлое уже не существуетъ болѣе какъ актуальное единство. Расщепленное на отдѣльные слои, различающіеся между собою по образованію и профессіи, оно въ лучшемъ случаѣ представляетъ собою лишь непрерывную связь функціональныхъ зависимостей, благодаря постоянному и частому взаимному соприкосновенію этихъ разрозненныхъ слоевъ. Изъ всей этой массы жизненныхъ содержаній пытаться составить путемъ простого сложенія предметное и цѣлостное единство было бы напраснымъ трудомъ. Уже одинъ только міръ нашего знанія не сможетъ никогда уложиться въ одномъ умѣ, философія же хрестоматій и книгъ для чтенія, желающая понемножку набрать самое общее изъ всѣхъ научныхъ областей, столь же безплодна, сколь скучна. Точно такъ же и попытка сочетать данныя научнаго знанія съ потребностями чувства, придать имъ единство и цѣлостность настроенія сможетъ повести въ настоящее время лишь къ неяснымъ и спутаннымъ представленіямъ.

Въ этомъ отношеніи мы теперь скромнѣе нашихъ предковъ. И все же мы нуждаемся въ единомъ убѣжденіи, ибо всякая культурная работа есть сознательное творчество жизни. Убѣжденіе это можетъ и не быть всегда актуально сознаваемо. Вѣдь то же самое наблюдаемъ мы и въ индивидуальной дѣятельности отдѣльнаго человѣка: ея особыя функціи привязываютъ и прикрѣпляютъ ее къ ея матеріалу; невозможно и ненужно, чтобы единичныя детали этой дѣятельности въ каждый моментъ вполнѣ сознательно относились бы къ единству личной жизненной задачи; но возможность отнесенія все же должна быть всегда на лицо, позади всегда должно существовать единство задачи, разъ данная дѣятельность вообще обладаетъ цѣнностью. Точно такъ же и всѣ отдѣльныя безконечно различныя культурныя функціи тѣсно связаны съ своими частными содержаніями, и носители этихъ фунцкій часто знаютъ о нихъ лишь то особое, что отличаетъ ихъ другъ отъ друга: но послѣдняя цѣнность ихъ все же

дается лишь въ единствѣ системы, обезпечиваемой единствомъ культурнаго сознанія, единствомъ міровоззрѣнія.

Поэтому, чтобы обрѣсти, чтобы сознать это единство, необходимо постигнуть сущность функціи, представляющей собою то общее, что присутствуетъ во всѣхъ частныхъ культурныхъ дѣятельностяхъ, какъ бы различно ни было обрабатываемое ими содержаніе: а это означаетъ не что иное, какъ самосознаніе разума, самостоятельно порождающаго свои предметы и въ нихъ царство своей значимости. Но въ этомъ именно и состоитъ основное ученіе трансцендентальнаго идеализма.

Эта философія культуры есть постольку имманентное міровоззрѣніе, поскольку она по существу своему необходимо ограничивается міромъ того, что мы переживаемъ, какъ нашу дѣятельность. Каждая область культуры, наука, общественность, искусство означаетъ для нея вырѣзъ, выборъ, обработку безконечной дѣйствительности согласно категоріямъ разума: въ этомъ отношеніи каждая изъ нихъ представляетъ собою лишь «явленіе», въ этомъ именно выборѣ и въ этой именно обработкѣ существующее исключительно лишь для разумнаго сознанія, сотворившаго себѣ въ ней свой «предметъ». Послѣдняя же связь всѣхъ этихъ «явленій» остается недоступной нашему познанію. Но эта послѣдняя связь и есть не что иное, какъ только цѣлокупность всего того, что въ отдѣльныхъ частныхъ формахъ представляютъ собою доступные намъ разумные міры знанія, общественности, художественнаго творчества. Только цѣлостность эта невыразимо больше, чѣмъ простая совокупность отдѣльныхъ міровъ; тамъ, гдѣ предъ нами только разрозненныя и случайно соприкасающіяся другъ съ другомъ части, живетъ полное и цѣльное единство. Но у насъ остается за то утѣшеніе, что каждая изъ этихъ нами оформленныхъ частей дѣйствительно есть часть единаго цѣлаго и, какъ таковая, включена въ ту послѣднюю всемогущую связь. Въ этомъ смыслѣ трансцендентальный идеализмъ не нуждается болѣе ни въ какомъ «иномъ мірѣ», который Кантъ вначалѣ считалъ нужнымъ допустить въ понятіи вещи въ себѣ; вѣдь затѣмъ онъ самъ ввелъ насъ въ этотъ міръ чрезъ посредство практическаго разума и тѣмъ самымъ снова лишилъ его характера «иного міра».

Но одно при этомъ слѣдуетъ особенно имѣть въ виду и не

скупиться повторять во избѣжаніе умышленныхъ и невольныхъ недоразумѣній: никогда индивидуумъ не долженъ приписывать себѣ творческой силы въ порожденіи предметовъ: тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ истинныхъ культурныхъ цѣнностяхъ, мы никогда не дѣйствуемъ какъ индивидуумы или даже какъ экземляры нашего рода, но всегда какъ хранители и носители сверхъэмпирическихъ и потому предметно, въ существѣ самихъ вещей основанныхъ функцій разума. Только ими опредѣляются необходимые и общезначимые «предметы». Эта причастность къ высшему міру разумныхъ цѣнностей, составляющихъ смыслъ всѣхъ рѣшительно законовъ, на которыхъ покоятся наши маленькіе міры знанія, воли и творчества, эта включенность нашей сознательной культурной жизни въ разумную связь, выходящую далеко за предѣлы нашего эмпирическаго существованія и насъ самихъ, составляетъ непостижимую тайну всякой духовной дѣятельности. Но весь процессъ человѣческой культуры, углубленіе и расширеніе всего цѣннаго въ ней въ исторіи снова и снова вселяетъ въ насъ убѣжденіе въ этой включенности нашей жизни въ разумную связь, по своему значенію безконечно превосходящую насъ самихъ.

Опасности современнаго мышленія.

Статья Карла Іоэля.

Не внѣшнія опасности наиболѣе преслѣдуемой изъ всѣхъ наукъ, философіи, имѣю я здѣсь въ виду,—онѣ всегда были только во благо: идеальное государство Платона отомстило за кубокъ яда, выпитый Сократомъ; Галилей отомстилъ за смертный костеръ Джіордано Бруно и самъ былъ отомщенъ Декартомъ и Ньютономъ. Нѣтъ, я думаю объ опасностяхъ, которыя мысль сама себѣ создаетъ. Едва ли мысль отдѣлима отъ жизни, а всякая жизнь несетъ въ себѣ тысячу смертей. Конечно, изо всѣхъ внутреннихъ опасностей для философіи наиболѣе страшны односторонность и исключительность направленія. Но странно, съ этой стороны современному мышленію почти ничего не грозитъ; мы отнюдь не костенѣемъ въ матеріализмѣ, мы не горимъ идеализмомъ, мы плещемся въ полу-теплой серединности, но въ ней то и кроется наша опасность. Ибо въ серединѣ одинаково гнѣздятся сила и половинчатость, власть и отреченіе.

Ни одно изъ предшествовавшихъ столѣтій не изжило такъ до конца обѣ догматическія крайности идеализма и натурализма, какъ это сдѣлало XIX-ое столѣтіе, отпустившее насъ уже искушенными въ этихъ обоихъ излишествахъ: теперь вы все знаете, дѣти, будьте разумны и зрѣлы. И вотъ мы стоимъ у порога со всѣмъ опытомъ старости, со всѣмъ пыломъ молодости и не знаемъ, что дѣлать. Мы понимаемъ всѣ направленія, и наша начитанность дѣлаетъ насъ эклектиками; но мы также не прощаемъ ни одного направленія, и нашъ критическій складъ ведетъ насъ къ скептицизму. Скептицизмъ этотъ грозитъ отнять у насъ послѣднее и самое прекрасное, что завѣщалъ намъ XIX вѣкъ:

наше пониманіе исторіи. Первый ударъ нанесъ Ницше, нанесъ книгой, въ которой задумалъ сказать о пользѣ и вредѣ исторіи, но въ которой сказалъ лишь о ея вредѣ. Теперь скоро надъ главою надпишутъ: смерть одной науки. Монументальные труды по исторіи философіи принадлежатъ почти всѣ XIX-ому столѣтію; въ наше время эта наука все болѣе и болѣе падаетъ въ общемъ мнѣніи; какъ въ письменныхъ изложеніяхъ, такъ и въ лекціяхъ мы втискиваемъ ее въ формы руководствъ и обозрѣній. Занятія античной философіей переходятъ все болѣе и болѣе въ филигранную работу филологовъ, плодотворное сотрудничество которыхъ съ философами грозитъ скоро исчезнуть. Такъ и въ этой области спеціализація рождаетъ скептическое отношеніе къ міру идей.

Всемірная исторія пытается пристегнуться и прислониться къ естественнымъ наукамъ: въ своемъ соціологическомъ уклонѣ она охотно пользуется понятіями біологіи, и ужъ близко время, когда историки останутся единственными дарвинистами. Но если историки стучатся къ біологамъ, то сами біологи переселяются къ физикамъ и становятся какъ бы механичнѣе самой механики. Но тутъ снова повторяется то же: въ то время, какъ біомеханики довѣрчиво пытаются овладѣть органическимъ міромъ при помощи физико-химическихъ принциповъ и математическихъ формулъ, сами математики колеблютъ свои затвердѣвшія понятія, химики растворяютъ свои застывшіе атомы, а физики низводятъ свои боготворимые біологами принципы до уровня техническихъ символовъ и временныхъ гипотезъ опредѣленной рабочей цѣнности. Такъ, физики становятся гносеологами; становятся все критичнѣе, все скептичнѣе, тѣмъ самымъ все болѣе расшатывая весь рядъ зависящихъ отъ физики наукъ. Нѣтъ сомнѣнія, что эта игра въ превращенія, которою заняты современныя науки, ихъ жажда работать заимствованными методами, недовѣріе каждой къ самой себѣ, стремленіе всякой искать поддержки въ другой, все это въ концѣ концовъ должно привести къ скептицизму.

Мы можемъ совершенно оставить въ сторонѣ лингвистическій скептицизмъ Маутнера; вполнѣ достаточно упомянуть такія различныя имена какъ Ницше, Эллень Кей, Шоу, Махъ, изъ которыхъ каждый является центромъ родственныхъ теченій, что-

бы понять, что разлагающее начало нынѣ одинаково подкопалось какъ подъ нравственно-религіозную и соціальную, такъ и подъ литературную и научную почву. Въ довершеніе всего, современная химія разлагаетъ самое прочное основаніе нашего міропредставленія—устойчивую матерію и ведетъ насъ въ какомъ-то освобождающемъ опьянѣніи упреждающихъ другъ друга открытій и теорій въ туманность и неуловимость. Послѣдній остающійся шагъ свершаетъ только что вступившій на нѣмецкую почву англо-американскій прагматизмъ. На его знамени написанъ духовный оппортунизмъ; онъ явно стремится расшатать всѣ теоріи, опредѣляетъ истину, какъ начало относительное, видитъ въ ней работницу, пригодную на всякое дѣло («Mädchen für alles»), мѣняетъ ее, какъ ему нужно, вертитъ ею то влѣво, то вправо, дѣлаетъ ее легкомысленною вѣтреницей.

Все это должно привѣтствовать какъ благо; все это несетъ съ собою свободу и успѣхъ, но все это становится проклятіемъ, утверждая себя, какъ послѣднее. Скептицизмъ, довольствующійся самимъ собою, переходитъ въ свою противоположность, въ догматизмъ. Освобожденіе, освобождающее всегда лишь отъ чего-нибудь и никогда не для чего-нибудь, дѣлаетъ изъ свободы оковы, а самый нетерпимый фанатикъ — это фанатикъ свободы. Свобода—высшее земное благо, но только свобода, какъ ограниченіе, самоограниченіе, автономія. Свобода же безъ ограниченія бушуетъ въ пустотѣ и неминуемо приводитъ къ рабству, какъ и революція привела къ Наполеону. Но типъ такого фанатика, человѣка одного опредѣленнаго слова, неувядаемъ. Лишенный воли и смѣло преданный буквѣ, онъ подобенъ героямъ Мольера, этимъ деструктивнымъ натурамъ, воплощеніямъ какого-нибудь одного влеченія, для которыхъ весь міръ—узелъ, который имъ именно надлежитъ развязать. Развитіе возможно только какъ смѣна растворенія и закрѣпленія; вѣчно же растворяющій похожъ на портного, который вѣчно только кроитъ, даже не на портного, а на ножницы, на минутами только нужный инструментъ развитія. Вѣчное раствореніе невозможно. Всякое раствореніе ведетъ само къ закрѣпленію, и если не къ собственному, то къ чужому—къ тираніи. Разрыхляющій почву пусть сѣетъ на ней, иначе луга превратятся въ пустыни, и вѣчно только взрывающій выроетъ могилу себѣ. Хорошо тесать кам-

ни, чтобы строить изъ нихъ, но вѣчно только тесать—значитъ вѣчно только пылить. Въ своей борьбѣ противъ коснаго раціонализма прагматизмъ конечно правъ, но, расшатывая постоянно теоріи, онъ уничтожитъ въ концѣ концовъ и теорію. Желая, согласно тѣмъ или инымъ практическимъ требованіямъ, быть вѣчно только путемъ къ всевозможнымъ ученіямъ, быть «корридоромъ», прагматизмъ долженъ помнить, что въ корридорахъ жить невозможно, и что онъ самъ долженъ преодолѣть себя. Постоянно подчиняя теоріи практическимъ интересамъ, прагматизмъ признаетъ sacrificium intellectus за нормальное положеніе вещей; низводя истину до уровня средства, онъ возноситъ средства до достоинства цѣли. Такъ послѣдовательный прагматистъ становится Великимъ инквизиторомъ.

Величайшее ослѣпленіе думать, что скептицизмъ можетъ быть утвержденъ, какъ послѣднее. Скептицизмъ только шумное отрицаніе тихаго утвержденія. Онъ всегда несетъ съ собой затаенное слово и расшатываетъ закаленною сталью. Онъ колеблетъ вѣру въ пользу вѣры новой и болѣе сильной. Сомнѣніе было издавна лучшимъ путемъ къ вѣрѣ. Основатель античнаго скептицизма Пирронъ былъ главнымъ жрецомъ, и подобно ему и основатели современнаго скептицизма Монтэнь и епископальный викарій Шарронъ требовали признанія господствующаго вѣроученія. Подкапывается ли чистый скептицизмъ подъ самоувѣренность мышленія, подчиняетъ ли прагматизмъ мышленіе практическимъ требованіямъ, Ницше—инстинктамъ, Махъ—ощущеніямъ, все это явленія одного порядка, и всѣ они означаютъ низведеніе и порабощеніе мышленія, которое на руку реакціи, любящей болѣе всего услужливую покорность мысли, philosophiam ancillam. Такъ выростаетъ для современнаго мышленія изъ его наиболѣе свѣжихъ и передовыхъ стремленій величайшая опасность, такъ его свобода грозитъ ему закрѣпощеніемъ. Современный скептицизмъ мнитъ, что освобождаетъ мышленіе, въ сущности же онъ освобождаетъ только жизнь за счетъ мысли. Онъ правъ по отношенію къ раціонализму, который отрѣшаетъ мышленіе отъ жизни, провозглашая всевластіе мысли надъ жизнью. Но онъ не правъ, впадая въ противоположную крайность, наводняя мышленіе жизнью, подчиняя его жизни. Истина не хочетъ насилія. Она хочетъ справедливости, хочетъ, чтобы само мышленіе было

жизнью, ея дѣйственнымъ факторомъ, особою высшею формою жизни. Жизнь и мысль должны взаимно проникать и обогащать другъ друга, руководя другъ другомъ и отдаваясь одна другой. Но мысль можетъ быть плодоносна для жизни только тогда, когда зарождается въ ней и сохраняетъ себя самостоятельной силой; мысль не должна, уступая теченію жизни, размягчаться и разлагаться; ея обязанность—оформлять и скрѣплять текущую жизнь; она должна дать жизненному содержанію образъ и форму, должна возвыситься до построенія, до системы.

О такъ-называемыхъ сужденіяхъ цѣнности.

Статья Бенедетто Кроче.

Многими уже было замѣчено, что сужденія цѣнности не сужденія въ буквальномъ смыслѣ этого слова, или, что сводится къ тому же, не простыя сужденія. Лотце, въ спорѣ съ Гербартомъ, утверждалъ, что лишь словесная форма дѣлаетъ изъ нихъ сужденія, но что въ дѣйствительности они представляютъ собою не мыслительный актъ, а чувство удовольствія или неудовольствія, такъ что въ царствѣ чистаго разсудка они не могли бы возникнуть [1]). По мнѣнію Гартмана, Дöринга и многихъ другихъ современныхъ философовъ и психологовъ, посвящавшихъ особое вниманіе проблемѣ цѣнности, ихъ содержаніемъ является чувство.

Конечно, если разсматривать такъ-называемыя сужденія цѣнности въ общей имъ всѣмъ формулѣ, гласящей: «А таково, какимъ оно должно быть» (или: «А таково, какимъ оно не должно быть»), то нетрудно будетъ найти здѣсь сужденіе, потому что въ нихъ очевидно утверждается существованіе какого-нибудь такъ или иначе опредѣляемаго А. Но тотъ, кто сталъ бы переносить права первой формулы на вторую, непремѣнно впалъ бы въ заблужденіе, такъ какъ упустилъ бы самый существенный элементъ цѣнности. Безспорно, что такъ-называемое сужденіе цѣнности предполагаетъ сужденіе о фактѣ или реальности; потому весьма страннымъ является мнѣніе нѣкоторыхъ философовъ, заявляющихъ, что уже простого представленія достаточно

---

1) Grundsatz. d. prakt. Philos. § 7.

для этой предпосылки и берущихъ въ примѣръ художественные образы, влекущіе за собою, безо всякаго сужденія и экзистенціальнаго предиката, одобреніе или неодобреніе. Но въ этомъ примѣрѣ кроется очень грубый софизмъ, или, если хотите, этотъ примѣръ есть плодъ мало простительной разсѣянности; потому что, если правда, что художественные образы дѣйствительно предшествуютъ экзистенціальному опредѣленію (идеальность искусства), то столь же несомнѣнно, что для того, чтобы имѣть потомъ возможность ихъ одобрить или осудить, необходимо утвердить ихъ существованіе (а вмѣстѣ съ тѣмъ и опредѣленное ихъ качество) какъ образовъ (реальность ихъ идеальности). Невозможна оцѣнка какъ несуществующаго художественнаго произведенія, такъ и такого, о существованіи котораго мы ничего не знаемъ. Поэтому тѣ, кто, подобно Мейнонгу, стоятъ за необходимость экзистенціальнаго предиката для зарожденія чувства цѣнности, по моему мнѣнію, совершенно правы и даже не говорятъ ничего новаго.

Но все же предпосылка остается предпосылкой; условіе нельзя смѣшивать съ обусловленнымъ. Кромѣ сужденія реальности, въ формулѣ сужденія цѣнности чувствуется нѣчто другое, несводимое къ этому первому элементу, сама душа этого духовнаго акта: оцѣнка. Въ чемъ же она состоитъ? Быть-можетъ,— это новое сужденіе, которое прибавляется къ первому или слѣдуетъ за нимъ?

Я бы не упомянулъ здѣсь этой гипотезы, если бы цѣлый рядъ мыслителей не выдвигали ее, утверждая, что оцѣнка представляетъ собою новое сужденіе, совершенно особой формы. Если бы то было сужденіе, качественно однородное съ первымъ, то мы имѣли бы здѣсь просто дѣло съ цѣлымъ рядомъ сужденій, и новый, характерный элементъ, отличающій второй умственный актъ отъ перваго, не привлекалъ бы къ себѣ вниманія. Но даже въ такомъ исправленномъ и дополненномъ видѣ эта гипотеза не выдерживаетъ критики. На самомъ дѣлѣ, въ какой формѣ ни выражалось бы сужденіе (независимо отъ того, допустимы или нѣтъ строгія разграниченія сужденій), ясно, что всѣ формы должны будутъ подходить подъ общую природу сужденія, состоящую въ томъ, чтобы утверждать нѣчто мыслимое или истину. Если прилагать къ такъ-называемымъ сужденіямъ

цѣнности эту совершенно непримѣнимую къ нимъ мѣрку, если разсматривать ихъ не какъ то, что они собою въ дѣйствительности представляютъ, а какъ сужденія и утвержденія истины, то они сразу пріобрѣтаютъ нелѣпый видъ. Сужденіе «А таково, какимъ оно не должно быть»—логическій абсурдъ; потому что, если А существуетъ, то именно въ такомъ видѣ, въ какомъ и должно существовать, не имѣя возможности быть другимъ. Ясно, что отрицаніе существованія у того, что существуетъ, отрицаніе его одновременно съ его утвержденіемъ, не есть логическій актъ. То, что я осуждаю А, не мѣняетъ ни на іоту факта, что А было кѣмъ-либо другимъ одобрено, столь несомнѣнно то, что А существуетъ и, въ силу своего существованія, совершенно игнорируетъ мое сужденіе. Очевидная логическая абсурдность отрицательной формы сужденія цѣнности приводитъ къ согласію съ теоріями цѣнности (Rob. Eisler), утверждающими, что лишь положительныя оцѣнки правомѣрны. И не подлежитъ сомнѣнію, что правомѣрны одни только положительныя сужденія цѣнности, отрицательныя же имѣютъ смыслъ только постольку, поскольку они всегда могутъ быть обращены въ положительную форму. Но такъ-называемыя сужденія цѣнности или оцѣнки, о которыхъ мы уже говорили, даже и въ положительной формѣ логически недопустимы, и если имъ удается избѣгнуть абсурда, заключающагося въ логическомъ противорѣчіи, то имъ не избѣжать другого абсурда—тавтологіи (которая въ послѣднемъ анализѣ есть не что иное, какъ противорѣчіе). «А таково, какимъ должно быть», это предложеніе есть тавтологія въ силу указаннаго уже выше основанія, именно, что если А вообще существуетъ, то именно такъ, какъ должно существовать. Какъ бы то ни было, все это отнюдь не измѣнитъ логической пустоты этихъ мнимыхъ сужденій и выводовъ.

И если требуется еще одно доказательство этого, достаточно разсмотрѣть то логическое ученіе, къ которому защитникамъ сужденій цѣнности пришлось прибѣгнуть, чтобы оправдать свою точку зрѣнія: гербартіанство. По Гербарту, въ этихъ сужденіяхъ, называемыхъ имъ эстетическими или практическими, добавленіе (Zusatz), выражаемое въ терминахъ «достойный одобренія или порицанія» (vorzüglich und verwerflich), т.-е. находящійся въ соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи съ долженствованіемъ (Sol-

len), представляетъ собою предикатъ предмета, функціонирующаго въ качествѣ логическаго субъекта [1]). Поистинѣ нелѣпое ученіе, разсматривающее какъ субъектъ то, что не есть субъектъ, будучи уже логическимъ сужденіемъ (утвержденіе извѣстнымъ образомъ опредѣленнаго факта), а какъ предикатъ то, что на самомъ дѣлѣ представляетъ собою субъективную реакцію, Zusatz des Gemüthes, чувство! Между тѣмъ въ настоящемъ сужденіи субъектъ есть представленіе, а предикатъ—понятіе или универсалій. Чувство, функціонирующее въ качествѣ универсалія, есть contradictio in adjecto.

Всѣ эти нелѣпости, всѣ эти абсурды исчезнутъ только тогда, когда мы перестанемъ, какъ справедливо хотѣлъ Лотце, видѣть въ сужденіяхъ цѣнности сужденія, и признаемъ, что они лишь дополняютъ сужденія выраженіемъ чувства. Если ихъ нельзя передать логически, они за то могутъ очень легко быть переданы въ формахъ чувства. «А таково, какимъ должно быть» означаетъ: «А нравится мнѣ, желанно и любимо мною, я хочу его»; «А таково, какимъ не должно быть» значитъ: «А мнѣ противно, я его ненавижу, питаю къ нему отвращеніе, моя воля направлена противъ него». «Титъ—честный человѣкъ» значитъ: «я хочу (хотя бы на мгновеніе, на то мгновеніе, когда я чувствую, что онъ честный человѣкъ и симпатизирую ему) обезпечить существованіе Тита и способствовать ему». «Титъ—негодяй» значитъ (съ той же оговоркой): «я хочу сдѣлать все возможное, дабы прекратить существованіе Тита, какъ негодяя», или, по крайней мѣрѣ, выразить мое чувство, дабы повліять на мнѣніе другихъ людей и тѣмъ самымъ способствовать уничтоженію или ограниченію подлости Тита.

Необходимо настаивать на словѣ «выраженіе» (espressione), потому что такъ называемое сужденіе цѣнности не есть актуаль-

---

[1]) Смотри объ этомъ, между прочимъ, въ Kurze Encyclopädie, собр. соч., изд. Hartenstein, II, 74. Подробнѣе это ученіе разработано въ трудахъ его школы; напр., см. Allgem. Aesthetik Zimmermann'a, § 14 и слѣд. Въ Lehrbuch der empirischen Psychologie Lindner'a, въ § 74 сказано: «Субъектъ такого сужденія есть представленіе эстетическаго предмета, который, какъ таковой, долженъ быть составнымъ; предикатомъ же является именно эстетическое чувство».

ная любовь или ненависть, актуальное желаніе или отвращеніе, актуальное хотѣніе или нехотѣніе, а представленіе (и, слѣдовательно, выраженіе) того, что обыкновенно называется эмоціональнымъ переживаніемъ или практическимъ дѣйствіемъ. Значитъ,—только представленіе и выраженіе, предполагающія актуальность эмоціональнаго переживанія или практическаго дѣйствія, такъ же какъ и послѣднія, со своей стороны, предполагаютъ логическое сужденіе или сужденіе реальности. Выраженіе цѣнности не слѣдуетъ смѣшивать съ созданіемъ цѣнности (Wertausdruck съ Wertschaffung). Такое смѣшеніе было бы серьезной ошибкой. На этомъ вотъ еще почему необходимо настаивать: Лотце говоритъ, что по словесной своей формѣ оцѣнка есть сужденіе, а Дöрингъ добавляетъ, что «оцѣнка есть чувство, отчетливо выраженное и поднятое до самой высокой формы сознанія, до интеллектуальнаго выраженія, получившаго отвлеченную форму противопоставленія субъекта и предиката, что она есть размышленіе о фактѣ эмоціональнаго состоянія, получившее форму сужденія» [1]).

Итакъ несомнѣнно, что оцѣнка можетъ въ концѣ концовъ быть переработана въ сужденіе или сдѣлана субъектомъ сужденія; но въ непосредственномъ своемъ теоретическомъ проявленіи, она не обладаетъ логической формой, какъ не обладаютъ ею такія выраженія, какъ «я люблю», «я ненавижу», «я хочу» и тому подобныя. Логизирующіе грамматики старой школы, считавшіе эти предложенія эквивалентными такимъ, какъ «я есмь любящій», — я (субъектъ) входитъ въ общую категорію любящихъ (предикатъ) — и т. п., отнимали у этихъ предложеній ихъ непосредственность и тѣмъ самымъ искажали ихъ [2]). А это значитъ, что выраженіе цѣнности хотя и обладаетъ теоретической формой, но уже не теоретико-логической, а теоретической формой, еще болѣе простой, нежели та, логическая. Изъ того, что такая простѣйшая форма представляетъ собою чувственное или эстетическое познаніе, слѣдуетъ заключить, что теоретическое проявленіе оцѣнки есть чисто

[1]) Philosophische Güterlehre, цитировано мною по Philos. Wörterbuch Eisler'a (не смѣшивать съ другимъ Эйслеромъ, упомянутымъ выше).

[2]) Смотри „La giovinezza di Fr. de Sanctis (Napoli, 1889), стр. 165.

репрезантативный или эстетическій актъ теоретическаго духа. Поэтому терминъ «сужденіе цѣнности» (Werthurteil) слѣдовало бы въ философіи замѣнить терминомъ «выраженіе цѣнности» (Wertausdruck).

Можно бы было показать, что такъ-называемое сужденіе цѣнности не только представляетъ собою эстетическое выраженіе, но также поразительно вѣрно передаетъ характерныя черты эстетическихъ интуиціи и представленія, т. е. личный и лирическій характеръ любого поэтическаго произведенія и любого искусства, объективацію всегда разнообразныхъ и живыхъ стремленій человѣческаго духа; съ этой точки зрѣнія выраженіе цѣнности представляетъ собою какъ бы зародышевую клѣтку эстетическаго міра. Но я не останавливаюсь на этомъ вопросѣ, отчасти потому, что говорилъ о немъ въ другомъ мѣстѣ, отчасти для того, чтобы не осложнять главный вопросъ второстепенными, которые, хотя, конечно, близко соприкасаются съ нимъ, но не существенны для дальнѣйшаго хода мысли этой статьи.

Намъ здѣсь было важно выяснить, что выраженія цѣнности, какова бы и какъ бы велика ни была ихъ сила (а она очень велика, такъ какъ они представляютъ собою одинъ изъ конститутивныхъ элементовъ духа), нисколько не способствуютъ познанію объектовъ, и что содержанія ихъ относятся не къ логической, а къ эмоціональной и практической дѣятельности. Чтобы убѣдиться въ этомъ, вспомнимъ, какое мѣсто выраженія цѣнности занимаютъ въ жизненномъ обиходѣ. Какъ много ихъ въ нашей активной жизни! Мы поминутно слышимъ слова похвалы и ободренія, предостереженія, восхваленіе и оскорбленіе, гимнъ и сатиру. Всѣ наши сужденія о фактахъ окрашиваются выраженіями оцѣнки; и чѣмъ болѣе мы энергичны и стойки въ дѣйствіи, тѣмъ менѣе холодны и спокойны наши сужденія. Нашъ вождь или нашъ союзникъ—герой; противникъ нашъ—подлецъ или негодяй. Римъ нужно спасти: Carthago est delenda. Но какъ только настоящее уходитъ въ прошлое, эти такъ густо окрашенныя оцѣнками сужденія обезцвѣчиваются: герой обнаруживаетъ свои пороки, негодяй свои хорошія стороны, хвала охлаждается осужденіемъ, осужденіе—хвалой: покой снова охватываетъ души. Когда мы думаемъ о давнопрошедшемъ, о нашемъ дѣтствѣ или нашей юности, мы

пытаемся дать себѣ безпристрастный отчетъ въ томъ, что было, заглушая въ себѣ и ненависть, и любовь. Типической формой такого душевнаго покоя является исторія, обязанная одинаково воздать должное и Риму, и Карѳагену и, слѣдовательно, удаливъ чувства и выраженія цѣнности, дать мѣсто одному только сужденію реальности; поэтому желательно, чтобы исторія писалась о дѣйствительно прошедшемъ, а не о настоящемъ, ибо, внѣ условій покоя, невозможно производить справедливыя сужденія.

Утверждать необходимость для историка душевнаго покоя и безстрастія холодности значитъ указывать на основной моментъ исторіи, именно на то, что дѣлаетъ изъ нея исторію, а не поэзію и, слѣдовательно, сужденіе реальности. Подобно тому, какъ мы уже указывали на то, что выраженіе цѣнности и поэзія или искусство вообще суть синонимы, мы также имѣемъ право сказать, что сужденіе реальности является синонимомъ исторіи. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что отдѣльное историческое повѣствованіе, разсматриваемое конкретно, какъ рядъ сужденій реальности, образовавшихся въ душѣ какой-нибудь личности и выраженныхъ этой личностью въ словахъ, слѣдовательно въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ, можетъ обойтись безъ выраженій цѣнности. Для этого нужно бы было, чтобы описываемая дѣйствительность совершенно отошла бы въ прошлое, въ прошлое, ничѣмъ уже не связанное съ настоящимъ; въ прошлое міра, совершенно отличное отъ нашего міра. Но такого прошлаго нѣтъ; и если бы оно и существовало, мы бы не могли познавать его, потому что не имѣли бы къ нему никакого отношенія. Изъ всѣхъ міровъ мы знаемъ лишь одинъ нашъ міръ. Прошлое, какъ бы далеко оно ни отстояло отъ насъ, всегда такъ или иначе—настоящее; такъ же, какъ и настоящее (какимъ бы настоящимъ оно ни было) въ ту минуту, когда мы говоримъ о немъ, уже перестало быть настоящимъ и сдѣлалось прошедшимъ. А потому историкъ, поскольку онъ мыслитъ именно исторически, представляетъ собою тотъ чистый разумъ, о которомъ говоритъ гипотеза Лотце, и передаетъ прошлое во всей его непорочной реальности; но въ своей индивидуальности историкъ представляетъ цѣлую личность и, какъ такая сложная и цѣлая личность, онъ реагируетъ чувствомъ своимъ и волей на это являющееся

настоящимъ прошлое. Отсюда неизбѣжная примѣсь чувства, неизбѣжное выраженіе цѣнности, которыя (все равно въ рѣзкой или смягченной, явной или скрытой формѣ) поневолѣ встрѣчаются во всякомъ историческомъ повѣствованіи; уже самъ выборъ исторической темы указываетъ на опредѣленную симпатію и оцѣнку. Такимъ образомъ, спорный вопросъ о допустимости въ исторіи выраженій цѣнности, не такъ ужъ легко поддается разрѣшенію. На вопросъ относительно правомѣрности введенія въ историческое сужденіе субъективныхъ реакцій отвѣчать нужно, конечно, отрицательно, поскольку реакціи эти ставятъ себя на мѣсто истины и измѣняютъ ее (эмоціональность, которая ведетъ только къ искаженію). Но выраженіе цѣнности должно быть допущено въ историческомъ повѣствованіи, въ качествѣ эмоціональнаго, оживляющаго элемента; въ особенности же его нужно допустить на томъ основаніи, что его никакъ нельзя исключить. Вопросъ же о томъ, въ какой степени такія субъективныя реакціи могутъ быть терпимы, не можетъ быть разрѣшенъ теоретически. Это вопросъ практической цѣлесообразности, который нужно разрѣшать въ каждомъ случаѣ особо. Всякій изъ насъ знаетъ историковъ, не разсказывающихъ, а декламирующихъ, и что хуже всего,—декламирующихъ совершенно хладнокровно, съ цѣлью внѣдрить въ душу читателя такія чувства, которыя гораздо вѣрнѣе развились бы сами по себѣ, помимо всѣхъ внѣшнихъ возбужденій. Всякій знаетъ ихъ и осуждаетъ какъ риторовъ и фанатиковъ. Но каждый изъ насъ встрѣчалъ также другихъ историковъ, относящихся съ такой вялостью и съ такимъ равнодушіемъ къ жизни и ея проблемамъ, что они неспособны охватить прошлое чувствомъ и потому не могутъ проникнуть въ него и разумомъ: отсюда — скучные и поверхностные лѣтописцы и эрудиты. Такъ какъ нужно дать право гражданства исторіямъ самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ, то можно сказать, что всѣ онѣ вращаются вокругъ одной оси, вокругъ того нормальнаго типа историческаго повѣствованія, въ которомъ элементъ спокойнаго повѣствованія преобладаетъ надъ чувствомъ, подчиняя его себѣ. При этомъ, однако, онъ не изгоняетъ его, а вбираетъ его въ себя, черпая въ немъ силу для себя.

Только самый точный анализъ такъ называемыхъ сужденій цѣнности можетъ помочь оріентироваться въ этой запутанной

проблемѣ исторической гносеологіи и точно опредѣлить мѣсто субъективнаго, лирическаго и поэтическаго элемента въ историческомъ повѣствованіи. Мы здѣсь не претендуемъ отвѣтить на всѣ проблемы, которыя затрогиваются сложнымъ вопросомъ о ц ѣ н н о с т и в ъ и с т о р і и. Ибо намъ кажется, что подъ словомъ «цѣнность» здѣсь подразумѣваются различныя значенія, и что оно потому связано съ различными теоріями. Мы въ состояніи различить три такихъ главныхъ значенія; изъ нихъ одно мы уже вкратцѣ разсмотрѣли, вмѣстѣ съ соотвѣтствующей ему теоріей. Второе значеніе «цѣнности»—это «категорія» или «форма» духа; и въ этомъ смыслѣ спрашивается, нуждается ли исторія, для своего обоснованія, въ цѣнностяхъ, и если да, то необходимо построить теорію цѣнности, которая послужила бы основой историческому повѣствованію. Въ этомъ смыслѣ нашъ отвѣтъ долженъ быть безусловно утвердительнымъ, потому что безъ категорій сужденіе невозможно, и, слѣдовательно, невозможна и исторія; исторія невозможна безъ знанія того, что такое добро, или этическая жизнь, красота, или жизнь эстетическая, польза, или жизнь экономическая, истина, или жизнь мысли, потому что исторія есть исторія этихъ вещей или другихъ подобныхъ, если таковыя имѣются. Тотъ, кто мечтаетъ объ исторіи, изъ которой былъ бы изъятъ всякій субъективный элементъ, и подразумѣваетъ подъ субъективнымъ элементомъ ни болѣе ни менѣе, какъ кантовское апріори, т. е. ту субъективность, которая есть истинная и единственно возможная объективность, тотъ все еще находится въ туманѣ эмпиризма и долженъ ждать солнца философіи, которое, разсѣявъ туманъ, освѣтило бы и согрѣло его. Не менѣе законно требованіе теоріи цѣнностей т. е. категорій, или формъ духа; ибо намъ кажется, что это уже не какая-нибудь спеціальная теорія, а с а м а ф и л о с о ф і я, вся философія. Во всякомъ случаѣ, мы сейчасъ не можемъ итти дальше по этому пути; отмѣтимъ только, между прочимъ, что споръ, занимающій такъ много мѣста въ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ о понятіи цѣнности, споръ о томъ, существуютъ ли, кромѣ присущаго экономической наукѣ понятія цѣнности, еще другія не экономическія формы цѣнности, принялъ теперь новый оборотъ, такъ какъ экономисты начинаютъ уже понимать, что въ экономической наукѣ можно обойтись безъ понятія цѣнности,

поскольку оно имѣетъ философскій, а не экономическій смыслъ, и что понятіе цѣнности въ ней можно всецѣло свести къ количественному понятію цѣны [1]).

Наконецъ, въ третьихъ, терминъ «цѣнность» получилъ въ спорахъ по гносеологіи исторіи значеніе дѣятельности, создающей репрезентативныя понятія, которыя должны различать, раздѣлять и группировать массу историческихъ фактовъ, составляя изъ нихъ историческія книги того или иного опредѣленнаго размѣра и извѣстнаго, заранѣе опредѣленнаго направленія. Говорятъ, что такія понятія цѣнности, представляя собою необходимый и характерный элементъ исторіографіи, и суть настоящія историческія понятія. Намъ кажется, что дѣло обстоитъ немного иначе, а именно, что вышеуказанные пріемы выбора, подраздѣленія и группировки, т. е. эти репрезентативныя понятія, конечно, необходимы въ историческомъ повѣствованіи, но не являются конститутивными для историчности, для которой достаточно цѣнностей—категорій. Иными словами, понятія эти представляютъ собою въ истинномъ и буквальномъ смыслѣ этого слова эмпирическія, натуралистическія, приблизительныя понятія, которыя въ историческомъ повѣствованіи имѣютъ чисто вспомогательное значеніе, упрощая историческія событія и тѣмъ самымъ способствуя ихъ запоминанію. Тщетна надежда добиться при ихъ помощи теоретическаго разграниченія между фактами историческими и неисторическими, и именно потому, что понятія эти носятъ характеръ чисто эмпирическій и приблизительный. Каждое новое усиліе достигнуть этой недостижимой цѣли подтверждаетъ противоположное мнѣніе, а именно, что каждый фактъ, какимъ бы значительнымъ и обыденнымъ онъ ни казался, есть фактъ историческій, и что опущеніе нѣкоторыхъ фактовъ, рельефность, приданная другимъ, суть произвольные пріемы, хоть безспорно, но всегда условно полезныя дѣйствія, которыя какъ таковыя удобны, но не истинны [2]).

---

[1]) Смотри работу R. A. Murray. Il valore come concetto pure e i principii dell' Economia pure come pseudoconcetti (Firenze, Carnesecchi, 1910).

[2]) Мы имѣемъ въ виду извѣстную теорію Риккерта, противъ которой цѣлый рядъ справедливыхъ возраженій выставилъ Xénopol, La Théorie de l'histoire (Paris, Leroux, 1908) pp. 102—129.

Не стоитъ останавливаться на вопросѣ терминологіи и пытаться ограничить употребленіе слова «цѣнность» одной изъ трехъ вышеназванныхъ сферъ, разъ фактически значеніе его постоянно переходитъ изъ одной сферы въ другую; а, какъ извѣстно, къ капризамъ языка приходится относиться терпѣливо. Но тѣмъ болѣе необходимо настаивать на теоретическомъ разграниченіи трехъ значеній этого слова и на разграниченіи трехъ сферъ, въ которыхъ они въ различномъ смыслѣ примѣняются, потому что смѣшеніе всѣхъ трехъ значеній вмѣстѣ или смѣшеніе двухъ изъ нихъ окончательно затемняетъ проблемы, возникающія именно изъ каждаго изъ нихъ въ отдѣльности.

Если мы теперь вернемся къ первой сферѣ, составляющей собственно предметъ этой статьи (закрывъ скобку, открытую нами съ цѣлью какъ пролить свѣтъ на гносеологію исторіи, такъ и поучиться у нея), мы увидимъ, что сужденія реальности и примыкающія къ нимъ выраженія цѣнности представляютъ собою умственныя образованія двоякаго свойства. Изъ первыхъ возникаетъ реальное, фактъ, бытіе; изъ вторыхъ—идеальное, цѣнность, долженствованіе. Если, съ точки зрѣнія дѣйствительности, нѣтъ ничего иного, кромѣ бытія, то, съ точки зрѣнія оцѣнки, нельзя отрицать правомѣрности долженствованія. Пусть это послѣднее будетъ не сужденіемъ, а выраженіемъ воли или чувства; но, во всякомъ случаѣ, оно будетъ представлять собою нѣчто дѣйственное, какъ бы вторую реальность, возникшую рядомъ съ первой и противопоставляемую ей. Но какъ быть съ единствомъ реальности, разъ существуетъ такая вторая реальность? И какъ избѣжать миража двухъ реальностей, то есть какъ понять отношеніе между бытіемъ и долженствованіемъ, если она не существуетъ?

Отъ единства дѣйствительности отказываются всѣ теоріи, основанныя на различеніи бытія и долженствованія, устанавливающія дуализмъ фактовъ и цѣнности, теоретическаго и практическаго разума, мысли и чувства и, въ концѣ концовъ, болѣе или менѣе приводящія къ агностицизму. Это—форма метафизическаго дуализма, который можно назвать дуализмомъ ц ѣ н н о с т и и который проистекаетъ отъ недостаточно глубокаго изслѣдованія отношенія между фактами и цѣнностями, ибо

такого рода изслѣдованіе сразу уничтожило бы этотъ дуализмъ. Но этимъ еще нельзя объяснить жизнеспособности такого дуализма. Дѣло въ томъ, что онъ, въ свою очередь, основывается на другомъ, гораздо болѣе сложномъ и запутанномъ видѣ дуализма, на гносеологическомъ дуализмѣ духа и природы. Обѣ эти формы дуализма, которыя слѣдовало бы ясно разграничивать, переплетаются другъ съ другомъ тѣснѣйшимъ образомъ и образуютъ новую, смѣшанную форму, не совпадающую ни съ однимъ изъ этихъ дуализмовъ въ отдѣльности. Поэтому случается, что когда нападаешь на дуализмъ въ гносеологической его формѣ, то онъ принимаетъ видъ дуализма цѣнности; когда же борешься съ нимъ на почвѣ цѣнности, то внезапная метаморфоза опять превращаетъ его въ гносеологическій дуализмъ. Неопытный охотникъ легко устанетъ въ такой охотѣ, гдѣ звѣрь постоянно перебѣгаетъ изъ одного логовища въ другое; и ему никогда не удастся поймать добычу, пока онъ не закроетъ одно за другимъ оба логовища. Гносеологическій дуализмъ видитъ непримиримое противорѣчіе не въ отношеніи между дѣйствительностью и цѣнностью, а въ отношеніи между философскими и научными, т. е. чистыми и эмпирическими или абстрактными (естественно-научно-математическими) понятіями. Если разсматривать оба ряда этихъ понятій, какъ формы познанія, и проводить между ними параллель, то окажется, что дѣйствительно необходимо во главѣ первыхъ понятій поставить духъ, дѣятельность, цѣлесообразность, динамизмъ, а во главѣ вторыхъ—матерію или природу, пассивность, причинность, механизмъ. Чтобы опровергнуть этотъ дуализмъ нужно доказать, что естественно-математическія понятія не представляютъ собою истинныхъ понятій, и что, слѣдовательно, созданныя ими образованія не обладаютъ реальностью. Одни только чистыя понятія суть истинныя понятія, и, слѣдовательно, единственная реальность—это динамичность, дѣятельность, цѣлесообразность, духъ. Вотъ путь идеализма, или точнѣе, абсолютнаго спиритуализма.

Если отъ критики и разрѣшенія гносеологическаго дуализма мы перейдемъ къ разрѣшенію второго дуализма цѣнности, т. е. дуализма бытія и долженствованія, то увидимъ, что оно уже подготовлено анализомъ выраженій цѣнности. Мы уже го-

ворили, что содержаніемъ послѣднихъ являются воленія чувства, то есть практическій духъ, потому что тѣ же самыя чувства, взятыя въ ихъ непосредственности, суть не что иное, какъ волевой процессъ въ борьбѣ за свое становленіе. Экономисты совершенно справедливо связывали и связываютъ цѣнности съ потребностями. Такимъ образомъ, двойственность, о которой мы теперь будемъ говорить, уже не двойственность грубаго, но реальнаго факта и ирреальной, но манящей и требующей признанія цѣнности, которая неизвѣстно откуда снисходитъ, съ земли или съ неба, а иная двойственность—двухъ формъ духа: познающей и волящей формы, изъ которыхъ теоретическая форма воспринимаетъ дѣйствительность такъ, какъ она есть, а практическая форма расширяетъ дѣйствительность новыми созданіями.

Даетъ ли такая двойственность мѣсто дуализму? Представляютъ ли собою познаніе и воля, мысль и дѣйствіе (потому что именно это было бы дуализмомъ) двѣ параллельныя и независимыя другъ отъ друга формы духа? Не правильнѣе ли было бы признать, что мысль есть мысль о дѣйствіи, а дѣйствіе—дѣйствіе мысли? Постижимъ ли чистый разумъ безъ воли и активности? Что бы онъ могъ мыслить? Постижимы ли слѣпая, лишенная мысли воля и дѣятельность? Въ чемъ бы проявлялась такая дѣятельность? Намъ кажется, что для пониманія обоихъ этихъ терминовъ нужно признать, что они отличны и вмѣстѣ съ тѣмъ неразрывны, и что благодаря этому они противостоятъ другъ другу и являются взаимно то положительными, то отрицательными. Дѣятельность отрицаетъ мышленіе, мышленіе отрицаетъ дѣятельность; поэтому то обѣ онѣ и неразрывны; и двойственность ихъ (разрѣшающаяся не въ дуализмѣ, а въ діалектикѣ) представляетъ собою истинное единство, не неподвижность, а дѣятельность, не только бытіе, но и становленіе.

Замѣчательно, что тотъ самый философъ, который лучше всѣхъ зналъ силу діалектики, и который объявилъ, что дѣйствительность разумна, а разумное—дѣйствительно, не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ томъ, что именно поэтому каждая вещь можетъ быть поочередно и разумной и неразумной, и что нѣтъ ничего абсолютно дѣйствительнаго и абсолютно разумнаго, помимо духа въ цѣломъ. Каждая вещь, разумная въ актѣ своего

возникновенія, становится по возникновеніи неразумной, потому что должна быть преодолѣна. То, что слѣдуетъ за нею и побѣждаетъ ее, противоставляется ей, какъ цѣнность чистому факту, какъ разумное—грубой дѣйствительности, какъ достойно (dignamente) дѣйствительное—недѣйствительности. Но Гегель въ данномъ вопросѣ мыслилъ такъ неясно, что, желая оправдать тожество разумнаго и дѣйствительнаго, онъ прибѣгнулъ къ аргументу, что «заблужденіе и зло есть несовершенное и преходящее существованіе», «случайное существованіе», не есть дѣйствительность [1]), и что, слѣдовательно, признаваемое имъ тожество есть тожество разумной и неслучайной дѣйствительности (не несовершенной, не преходящей, не ложной и не злой). А это значило (если мы не ошибаемся) потерять изъ виду уже сдѣланное открытіе и снова вернуться къ различію между міромъ цѣнностей и міромъ фактовъ, между міромъ необходимаго и міромъ случайнаго существованія.

---

[1]) Encyklopädie, § 6 примѣч.

Къ вопросу о метафизикѣ смерти.

Статья Георга Зиммеля.

Культура сокровеннѣйшей жизни любой эпохи и то значеніе, которое эта эпоха приписываетъ смерти, находятся постоянно въ тѣсной зависимости другъ отъ друга. Наше пониманіе жизни и наше пониманіе смерти — въ сущности только два аспекта единаго отношенія къ міру. Быть можетъ, на предлагаемыхъ здѣсь разсужденіяхъ, хотя и построенныхъ на самыхъ разнообразныхъ понятіяхъ смерти, намъ удастся выяснить методъ ихъ построенія, какъ примѣръ выросшаго изъ современныхъ культурныхъ условій отношенія мышленія къ этимъ проблемамъ.

I.

Неорганическое тѣло отличается отъ живого прежде всего тѣмъ, что форма, ограничивающая его, дана ему извнѣ—иногда внѣшне, когда оно прекращается, потому что начинается другое, препятствующее его протяженію, грозящее его сломить, согнуть; иногда болѣе внутреннимъ образомъ, когда ограниченіе совершается подъ вліяніемъ молекулярныхъ, химическихъ и физическихъ силъ. Такъ вѣтры и непогода опредѣляютъ форму скалъ, охлажденіе—форму лавы. Органическое же тѣло само создаетъ свою форму: оно перестаетъ расти, когда рожденныя съ нимъ оформляющія силы достигаютъ своего предѣла; онѣ же и длительно опредѣляютъ особый родъ его объема. Такъ, условія всего его существа являются одновременно и условіями его видимой формы, тогда какъ неорганическому тѣлу эти послѣднія даны какъ внѣш-

нія ему силы. Тайна формы кроется въ томъ, что форма—граница; она одновременно и вещь, и прекращеніе вещи, сфера, въ которой бытіе и небытіе предмета сливаются воедино. И вотъ, въ отличіе отъ неживого, органическое существо не нуждается для этого границеноложенія во второмъ существѣ. Далѣе важно, что эта граница не только пространственна, но и временна. Благодаря тому, что все живое умираетъ, что его смерть (все равно по понятой или непонятой еще необходимости) уже предопредѣлена его природой, жизнь его пріобрѣтаетъ форму, въ которой однако количественный и качественный смыслъ сплетаются иначе, чѣмъ въ формѣ пространственной. Проникновеніе въ значеніе смерти требуетъ прежде всего освобожденія отъ того аспекта, въ которомъ она обыкновенно разсматривается, т. е. освобожденія отъ представленія «парокъ», внезапно «перерѣзающихъ» ту жизненную нить, которая до момента смерти плелась будто-бы какъ жизнь и только какъ жизнь; смерть отнюдь не ограничиваетъ жизнь въ томъ смыслѣ, въ какомъ неорганическое тѣло пространственно прекращается потому, что другое, въ сущности ничѣмъ съ нимъ не связанное, надвигается на него и опредѣляетъ его форму какъ «прекращеніе» его бытія. Благодаря этому невѣрному представленію, смерть рисуется большинству людей какимъ-то чернымъ пророчествомъ, постоянно витающимъ надъ жизнью, но соприкасающимся съ ней лишь въ моментъ своего исполненія, какъ увѣренность Эдипа въ томъ, что онъ когда-нибудь убьетъ своего отца. Въ сущности же смерть съ самаго начала заложена въ послѣднюю глубину жизни. Я оставляю въ сторонѣ всѣ спорные вопросы біологіи. Нужно ли одноклѣточные организмы признать безсмертными, такъ какъ, постоянно дѣлясь на новыя и столь же живыя существа, они, безъ наличности внѣшней силы, никогда не умираютъ, и считать, значитъ, смерть за явленіе, присущее только сложнымъ организмамъ,—или же утверждать, что одноклѣточныя существа, по крайней мѣрѣ частично, а быть можетъ и окончательно, подлежатъ смерти, — на всѣ эти вопросы мы здѣсь не обязаны отвѣчать. Насъ интересуютъ только тѣ существа, которыя безусловно умираютъ, и отношеніе которыхъ къ смерти отнюдь не теряетъ своей силы и остроты отъ того, что жизненная форма иныхъ существъ не отмѣчена этою же необходимостью.

Такъ же мало опровергаетъ пріуроченность нашей жизни къ смерти и длительную зависимость первой отъ послѣдней и тотъ фактъ, что нормальная жизнь въ началѣ безостановочно подымается въ гору, становясь все болѣе жизнью, все болѣе жизненной жизнью; лишь послѣ того, какъ она достигла своей кульминаціонной точки, отстоящей въ извѣстномъ смыслѣ отъ смерти дальше, чѣмъ любая изъ предыдущихъ, она начинаетъ медленно крениться къ низу. Однако и этотъ первый періодъ все нарастающей жизни поставленъ общею связью явленій въ неоспоримое отношеніе къ смерти. Если-бы даже наступающее отвердѣніе сосудовъ и не давало возможности констатировать и въ немъ присутствіе смерти какъ бы pro rata, онъ все же былъ бы другимъ, не составляй онъ звена той цѣпи явленій, которая замыкается смертью. Какъ причина опредѣленнаго слѣдствія не должна заключаться въ немъ субстанціально, въ полнотѣ своихъ признаковъ, какъ данное явленіе можетъ вызвать къ жизни качественно совершенно отличное отъ себя образованіе, такъ, обратно, и смерть—или хотя бы только частица ея—можетъ съ самаго начала соприсутствовать жизни, несмотря на то что, какъ дѣйствительность, она не будетъ видима ни въ одномъ изъ ея моментовъ. Каждую минуту жизни мы изживаемъ какъ смертные, и все было бы иначе, если бы смерть не сопутствовала намъ съ начала всѣхъ началъ, если бы она не была назначеніемъ нашей жизни. Такъ же мало, какъ мы рождаемся въ минуту нашего рожденія, а скорѣе каждую минуту рождается какая-нибудь частица насъ, такъ же мало и умираемъ мы въ послѣднюю минуту. Лишь эта мысль выясняетъ оформляющее значеніе смерти. Смерть ограничиваетъ, то есть оформляетъ нашу жизнь далеко не только въ послѣдній часъ; напротивъ, являясь формальнымъ моментомъ всей нашей жизни, она окрашиваетъ и все ея содержаніе. Ограниченность живого существа смертью предопредѣляетъ какъ всѣ его моменты, такъ и всѣ элементы его содержанія; качество и форма любого жизненнаго момента были бы иными, если бы онъ былъ въ состояніи преодолѣть эту имманентную ему границу. Одинъ изъ самыхъ смѣлыхъ парадоксовъ христіанства заключается въ томъ, что оно оспариваетъ это апріорное значеніе смерти и разсматриваетъ жизнь съ точки зрѣнія ея собственной вѣчности.

Къ тому же—вѣчности не въ смыслѣ примыкающаго къ послѣднему моменту нашего земного бытія продолженію жизни; наоборотъ: вѣчная судьба души ставится здѣсь въ прямую зависимость отъ всего ряда жизненныхъ элементовъ, и каждый моментъ жизни опредѣляетъ степенью своей этической значительности наше трансцендентное будущее, преодолѣвая такимъ образомъ свою собственную ограниченность. Такъ христіанство побѣждаетъ смерть не только тѣмъ, что продолжаетъ данную во времени линію жизни за оформляющую границу жизненнаго конца, но и тѣмъ, что опредѣляетъ всѣ моменты жизни, въ которыхъ дѣятельна смерть, и которые внутренно ограничены ею, какъ моменты вѣчной отвѣтственности.

Но и для обратно направленнаго взора смерть является создателемъ жизни. Всѣ организмы существуютъ въ концѣ концовъ въ окружающемъ ихъ мірѣ лишь благодаря тому, что имъ дана возможность приспособленія въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Отказъ организма отъ этой приспособляемости означаетъ его смерть. Какъ всякое рефлекторное или сознательное движеніе можетъ быть истолковано какъ стремленіе къ жизни, къ болѣе интенсивной жизни, такъ оно можетъ быть понято и какъ боязнь смерти, побѣгъ отъ нея. Въ этомъ смыслѣ символомъ каждаго нашего движенія является ариѳметическая величина, которая одинаково можетъ быть построена путемъ сложенія снизу и вычитанія сверху. Или, быть можетъ, сущность нашей активности — тайное для насъ самихъ единство, которое мы можемъ постичь, какъ и многое другое, лишь разложивъ его на борьбу за жизнь и бѣгство отъ смерти. Каждый шагъ жизни вскрывается такимъ образомъ не только какъ приближеніе къ смерти во времени, но и какъ нѣчто, этою смертью, какъ реальнымъ элементомъ жизни, положительно и апріорно оформленное. Оформленіе же это опредѣляется наряду съ другими элементами и устремленіемъ отъ смерти, благодаря тому, что нажива и наслажденія, работа и отдыхъ, какъ и всѣ другія съ естественной точки зрѣнія разсмотрѣнныя проявленія жизни, представляютъ собою инстинктивную или сознательную борьбу со смертью. Такъ, ту же жизнь, которую мы проводимъ въ приближеніи къ смерти, мы проводимъ и въ постоянномъ устремленіи отъ нея. Мы походимъ на тѣхъ, которые ступаютъ по

палубѣ корабля въ направленіи, противоположномъ его движенію: въ то время какъ они идутъ на югъ, корабль ихъ и палубу уноситъ на сѣверъ. И эта двойственность движенія опредѣляетъ каждую минуту ихъ положеніе въ пространствѣ.

II.

Это оформленіе жизни смертью на всемъ ея протяженіи остается пока конечно только образомъ, который самъ по себѣ совершенно не обязываетъ насъ ни къ какого рода заключеніямъ: намъ было лишь важно замѣнить обыкновенное представленіе смерти, какъ внезапнаго перерѣзыванія парками нити жизни, другимъ, болѣе органическимъ, для котораго она съ самаго начала является оформляющимъ моментомъ непрерывнаго жизненнаго развитія. Не будь смерти и по ту сторону ея явной видимости въ часъ умиранія, жизнь была бы совершенно и окончательно иной. Но какъ бы ни разсматривать такое распространеніе смерти на всю жизнь, видѣть ли въ немъ предуготовленіе и предвѣщеніе послѣдняго часа или имманентное окрашиваніе и оформленіе каждаго жизненнаго момента самого по себѣ, — во всякомъ случаѣ лишь оно, въ связи со смертью какъ не повторяемымъ актомъ, обосновываетъ цѣлый рядъ метафизическихъ представленій о сущности и судьбѣ души. Въ дальнѣйшемъ я не дѣлю оба намѣченные здѣсь смысла смерти; было бы нетрудно вскрыть вліянія и того, и другого въ общемъ ходѣ слѣдующихъ разсужденій.

Гегелевская формула, что каждое «нѣчто» требуетъ своей противоположности, сливаясь съ которой въ высшемъ синтезѣ оно одновременно и уничтожается, но и «приходитъ къ самому себѣ», вскрываетъ, быть можетъ, всю свою глубину именно въ отношеніи жизни и смерти. Жизнь сама требуетъ смерти, какъ своей противоположности, какъ то «другое», во что она какъ «нѣчто» претворяется, и безъ чего она потеряла бы свой специфическій смыслъ и свою специфическую форму. Въ этомъ отношеніи жизнь и смерть стоятъ на одной ступени бытія, какъ тезисъ и антитезисъ. Но это-же отношеніе ихъ требуетъ и третьяго, высшаго начала: цѣнностей и напряженностей нашего бытія, которыя высятся надъ противоположностью жизни и смерти,

и въ которыхъ жизнь обрѣтаетъ себя самое и достигаетъ своего высшаго смысла. Въ основѣ этого убѣжденія лежитъ мысль, что жизнь, какъ она намъ непосредственно дана, развертываетъ свой процессъ въ полной неотдѣлимости отъ своихъ содержаній. Это фактическое единство можетъ быть только пережито; интеллектуально оно не вскрываемо. Лишь аналитика мышленія разлагаетъ его на составные элементы процесса и содержанія; понятно, что проведенная такимъ образомъ линія отграниченія соотвѣтствуетъ объективной структурѣ вещей не меньше, чѣмъ—въ совершенно иной плоскости реальности — данное намъ въ чувствѣ единство переживанія. Фактическая же и психологическая возможность раздѣленія дана, какъ мнѣ кажется, въ особенности въ отношеніи къ нѣкоторымъ высшимъ цѣнностямъ, только тѣмъ фактомъ, что ихъ носитель, т.-е. процессъ, въ которомъ онѣ осуществляются, подлежитъ смерти. Живи мы вѣчно, наша жизнь осталась бы вѣроятно совершенно неотдѣлимой отъ своихъ цѣнностей и содержаній; не было бы никакого реальнаго основанія мыслить ихъ внѣ той единственной формы, въ которой они намъ даны, и въ которой мы можемъ переживать ихъ неограниченное число разъ. Но вотъ мы умираемъ и тѣмъ самымъ вскрываемъ жизнь, какъ начало случайное, преходящее, какъ нѣчто, что могло бы быть и инымъ. Такъ выростаетъ мысль, что содержаніе жизни отнюдь не должно раздѣлять судьбы жизненнаго процесса, и зарождается представленіе о независимомъ отъ всякаго теченія и конца, стоящемъ по ту сторону жизни и смерти значеніи нѣкоторыхъ содержаній жизни. Такимъ образомъ только фактъ смерти расторгаетъ изначальное сліяніе и солидарность жизненныхъ содержаній и жизни; но лишь въ этихъ внѣвременно значащихъ содержаніяхъ обрѣтаетъ протекающая во времени жизнь свою послѣднюю высоту; принимая ихъ, возвышающихся надъ собою, въ себя и проливаясь обратно въ ихъ міръ, жизнь какъ бы возвышается сама надъ собой, обрѣтаетъ себя самое, становится смысломъ и цѣнностью и постигаетъ свое назначеніе. Чтобы имѣть возможность сознательнаго устремленія къ своимъ содержаніямъ, жизнь должна сначала ихъ идеально отрѣшить отъ себя. Этому отрѣшенію способствуетъ смерть, которая можетъ оборвать процессъ жизни, но совершенно безвластна въ отношеніи къ значенію жизненныхъ содержаній.

Если это разграниченіе жизни и ея содержанія, свершаемое смертью, и устанавливаетъ конечность жизни и вѣчность содержанія, то тотъ же акцентъ переходитъ все же и на ту сторону линіи раздѣленія. Процессъ нашей внутренней душевной жизни, взятой какъ цѣлое, выявляетъ съ каждымъ шагомъ своего развитія все сильнѣе и яснѣе то своеобразное «нѣчто», которое мы именуемъ нашимъ «Я». Рѣчь идетъ о сущности и цѣнности, о ритмѣ и, такъ сказать, внутренномъ смыслѣ нашего существованія, какъ совершенно опредѣленной части дѣйствительности; о томъ, что мы въ сущности уже съ самаго начала собою представляли и чѣмъ мы въ полной мѣрѣ все же никогда не становимся. Это «Я» представляетъ собою своеобразную и требующую болѣе детальнаго опредѣленія категорію, нѣчто третье, стоящее по ту сторону данной дѣйствительности и ирреальной, лишь постулируемой идеи — цѣнности. Это «Я» связано однако въ началѣ своего развитія, какъ для субъективнаго сознанія, такъ и въ своемъ объективномъ бытіи, самымъ тѣснымъ образомъ съ отдѣльными содержаніями жизненнаго процесса. Мы видѣли, какъ этотъ процессъ отдѣляетъ отъ себя свои содержанія, и какъ они пріобрѣтаютъ опредѣленное значеніе по ту сторону ихъ динамически-реальнаго изживанія; но это лишь одна сторона явленія: какъ бы съ другой стороны, этотъ же процессъ отпускаетъ отъ себя uno actu съ содержаніями и «Я», которое тѣмъ самымъ отдѣляется отъ (всецѣло заполняющихъ вначалѣ наивное сознаніе) содержаній жизни, какъ особое значеніе и цѣнность, бытіе и требованіе. Чѣмъ больше мы переживаемъ, тѣмъ рѣшительнѣе опредѣляется это «Я», какъ единое и длительное во всѣхъ колебаніяхъ нашей судьбы и нашего міропредставленія; и не только въ психологическомъ смыслѣ, въ которомъ воспріятіе схожаго и пребывающаго въ разнородныхъ явленіяхъ облегчается ихъ численнымъ наростаніемъ, но и въ объективномъ смыслѣ: здѣсь «Я» какъ бы отстаивается само въ себѣ, выкристаллизовывается изъ всѣхъ текущихъ случайностей переживаемыхъ содержаній и, становясь все увѣреннѣе въ самомъ себѣ, все независимѣе отъ своихъ содержаній, развивается навстрѣчу своему собственному смыслу и своей собственной идеѣ. Такъ вступаетъ въ свои права мысль о безсмертіи души. Какъ въ выше разсмотрѣнномъ случаѣ смерть какъ бы погружаетъ

жизнь для того, чтобы высвободить ея внѣвременное содержаніе, такъ оканчиваетъ она, съ другой стороны, жизненный рядъ опредѣленныхъ содержаній, не уничтожая тѣмъ самымъ стремленія «Я» (обратная сторона той-же внѣвременности) къ вѣчному завершенію и дальнѣйшему существованію. Безсмертіе, какъ тоска многихъ болѣе глубокихъ людей, кроетъ въ себѣ такимъ образомъ смыслъ окончательнаго отдѣленія «Я» отъ случайностей его отдѣльныхъ переживаній. Иной смыслъ имѣетъ безсмертіе въ религіозномъ аспектѣ. Здѣсь оно означаетъ прежде всего жажду имѣть; душа хочетъ блаженства, или зрѣнія Бога, или просто дальнѣйшаго существованія; у этически болѣе сложныхъ натуръ она жаждетъ опредѣленнаго качества для себя самой: хочетъ быть спасенной, оправданной, очищенной. Но все это менѣе важно по сравненію съ теперешнимъ смысломъ безсмертія, т.-е. такимъ состояніемъ души, въ которомъ она уже ничего болѣе не переживаетъ, въ которомъ ея бытіе не связано ни съ какимъ особымъ содержаніемъ, заключающимся въ какомъ-либо такъ или иначе отдѣлимомъ отъ нея смыслѣ. Пока мы живемъ, мы переживаемъ объекты. Правда, съ годами и ихъ углубленіемъ наше «Я» возвышается надъ всѣмъ многообразіемъ мимотекущихъ содержаній, какъ чистый процессъ, какъ неизмѣнное и во всемъ пребывающее; но въ извѣстномъ смыслѣ оно все же остается длительно слитымъ съ элементами своего содержанія; его возвышеніе надъ ними, его упроченіе въ самомъ себѣ означаетъ въ концѣ-концовъ лишь ассимптотическое приближеніе къ тому «Я», которое мыслится нами существующимъ не при чемъ нибудь, а исключительно въ самомъ себѣ. Гдѣ существуетъ вѣра въ безсмертіе, всякое же матеріальное содержаніе, какъ цѣль его, отклоняется—или какъ этически недостаточно глубокое, или какъ абсолютно непознаваемое—гдѣ, такъ сказать, ищется чистая форма безсмертія, тамъ смерть всегда будетъ являться границею, за которой отъ «Я» будутъ отпадать всѣ обособленныя жизненныя содержанія, и гдѣ его бытіе и его процессъ будутъ опредѣляться какъ чистое самоопредѣленіе, какъ принадлежность исключительно себѣ самому.

III.

Если первый изъ разсмотрѣнныхъ нами мотивовъ вскрылъ функцію смерти какъ бы при жизни, если второй выяснилъ роль смерти въ разложеніи жизни и показалъ, какъ смерть гарантируетъ чистоту самодовлѣющаго значенія, съ одной стороны, объективнымъ содержаніямъ жизни, а съ другой, — субъективному «Я», то теперь намъ нужно обратиться къ третьему мотиву, стоящему въ извѣстномъ смыслѣ между двумя первыми, къ переселенію душъ, которое хотя и мыслитъ смерть въ просторѣ безконечнаго существованія души, но все же дѣлаетъ изъ нея ту цезуру, послѣ которой начинаются ряды совершенно новыхъ содержаній, начинается новое «Я». Переселеніе душъ является какъ бы логически необходимымъ дополненіемъ безсмертія. Ибо безсмертіе требуетъ, собственно говоря, предсуществованія. Что душа должна безконечно существовать только потому, что она случайно родилась,—въ этомъ нѣтъ настоящаго смысла. Неуничтожимость же, какъ коррелатъ несозданности, вполнѣ понятна. Тутъ то же, что и съ «безсмертіемъ» мысли: дѣйствительно большая мысль является въ сущности только актуализаціей и осознаніемъ чего-то, что уже съ начала всѣхъ началъ принадлежало человѣчеству и составляло его наслѣдное богатство. Въ этомъ и кроется убѣдительность великихъ мыслей, особенно и прежде всего тѣхъ, которыя научно недоказуемы. Онѣ никогда не могли бы дѣйствовать такъ непосредственно—будто услышалъ то, что давно уже зналъ—и такъ убѣдительно, если бы не были споконъ вѣковъ заложены въ структуру души. Лишь тамъ, гдѣ жизнь принципіально мыслится основанною не на формѣ эмпирической ограниченности, а понимается какъ вырѣзъ изъ вѣчнаго бытія, безсмертіе перестаетъ быть невыносимымъ прыжкомъ изъ одного порядка вещей въ другой, и притомъ вполнѣ противоположный. Переселеніе душъ являетъ эту вѣчность жизни какъ бы въ призматическомъ преломленіи, въ безконечномъ рядѣ разноокрашенныхъ и индивидуально-ограниченныхъ существованій. Смерть является, такимъ образомъ, лишь концомъ индивидуальности, но не концомъ жизни.

Но тутъ-то и возникаютъ всѣ трудности представленія пе-

реселенія душъ. Какая же жизнь кончается со смертью? Лично индивидуальная? Но тогда непонятно, что ближайшее существованіе можетъ мыслиться, какъ существованіе того же неразрушеннаго субъекта. Если же мыслить переселеніе душъ съ сохраненіемъ личности, то возникаетъ вопросъ: что же остается въ ней тожественной самой себѣ, если она рождается сначала княземъ, потомъ тигромъ, затѣмъ нищимъ и, наконецъ, шакаломъ? Какой же элементъ бытія или сознанія остается неизмѣннымъ, чтобы оправдать наименованіе всѣхъ этихъ явленій, какъ явленій одного и того же субъекта. Извѣстныя намъ изъ исторіи представленія ставятъ эту альтернативу во всей ея рѣзкости. У очень многихъ и далекихъ другъ отъ друга примитивныхъ народовъ существуетъ вѣрованіе, что новорожденный есть возвратившійся покойникъ. Нѣкоторыя племена негровъ показываютъ новорожденному разныя вещицы умершихъ членовъ семьи. Если какой-нибудь предметъ вызываетъ у ребенка особое вниманіе, то это значитъ, что ребенокъ — вернувшійся собственникъ этого предмета. «Это дядя Іонъ, онъ узнаетъ свою трубку!» У новозеландскихъ маори жрецъ перечисляетъ передъ новорожденнымъ имена его предковъ: при какомъ имени ребенокъ чихнетъ или кашлянетъ, тотъ членъ семьи и возродился въ немъ. Это является очевидно самой грубой и внѣшней формой возвращенія умершаго въ жизнь, формой, которую едва ли даже можно назвать переселеніемъ душъ, ибо дѣло идетъ о возвращеніи умершаго во всей полнотѣ его психо-физическаго существа. Но все же это представленіе является самою крайней формой индивидуализма, который въ самыхъ разнообразныхъ оттѣнкахъ является одной изъ разновидностей ученія о переселеніи душъ. Крайность другого направленія представляетъ изъ себя болѣе глубокое ученіе буддизма. На сомнѣнія этическаго свойства: какъ же грѣхи прежде жившаго взыщутся съ другого, никогда не грѣшившаго, — буддизмъ отвѣчаетъ, что вся постановка вопроса совершенно не вѣрна, ибо никакого достойнаго наказанія грѣшника совсѣмъ не существуетъ. Существуютъ только природно-безличныя мысли и дѣянія, которыя минутами собираются вмѣстѣ и составляютъ опредѣленный аггрегатъ; во второмъ аггрегатѣ, причинно связанномъ съ первымъ, мы встрѣчаемъ все еще продолжающееся слѣдствіе тѣхъ прежнихъ эле-

ментовъ или ихъ частей. Грѣхъ и наказаніе не постигаютъ такимъ образомъ двухъ различныхъ субъектовъ, связанныхъ единствомъ нѣкоего «Я», а разыгрываются въ отношеніи безличныхъ комплексовъ психо-физическихъ отношеній и относятся другъ къ другу, какъ опредѣленное явленіе къ своему, быть можетъ, очень запоздалому слѣдствію. Очевидно, что и это предѣльное напряженіе безличнаго элемента разрушаетъ точный смыслъ представленія о переселеніи душъ; ибо разъ съ самаго начала совершенно отрицается стоящая по ту сторону всѣхъ своихъ особыхъ содержаній душа, то очевидно, что и представленіе о пребываніи себѣ самой тожественной души въ цѣломъ рядѣ существъ, связанныхъ лишь различіемъ такихъ содержаній, становится совершенно невозможнымъ.

Вотъ обѣ крайности. Очевидно, что всѣ возможныя представленія о переселеніи души будутъ лежать между ними и окажутся связанными съ тѣмъ или инымъ понятіемъ «личности». Для того чтобы оставаться тожественной самой себѣ во многихъ тѣлахъ, эта личность должна быть лишена всѣхъ тѣхъ признаковъ, которые выростаютъ для нея изъ связи души и тѣла. Аристотель однако смѣется надъ ученіемъ о переселеніи душъ, которое заставляетъ любую душу входить въ любыя тѣла: такъ же, говоритъ онъ, могло бы и плотничье искусство войти во флейты; въ дѣйствительности же, каждая опредѣленная душа можетъ быть связана только съ однимъ опредѣленнымъ тѣломъ. Но даже и предположеніе Аристотеля, что душа есть не что иное, какъ жизненность живого существа, — еще не дѣлаетъ необходимымъ отклоненіе переселенія душъ, особенно въ томъ случаѣ, если душу полагать тожественной идивидуальности существа. Эту индивидуальность можно толковать, какъ форму отношенія души къ ея содержанію, форму, отнюдь не зависящую отъ этихъ содержаній, а потому и тожественную самой себѣ среди безконечно разнообразныхъ комплексовъ душевныхъ переживаній. Какимъ образомъ эта индивидуальность, этотъ особый ритмъ, организованность, окрашенность переносится съ одного существа на другое—это вопросъ, на который отвѣтъ невозможенъ. Индивидуальность есть категорія, которая одинаково мало растворяется какъ въ физическомъ, такъ и въ психическомъ элементѣ, нѣчто третье, высшее, что находится и въ томъ, и въ другомъ и составляетъ какъ бы общій знаменатель ихъ дуализма. Согла-

симся, значитъ, съ Аристотелемъ въ его утвержденіи, что (въ экзистенціальномъ смыслѣ) одна и та же душа не можетъ переселяться изъ одного тѣла въ другое: все же самыя разнообразныя психофизическія образованія могутъ быть опредѣлены, какъ тожественныя по своей индивидуальности. Какъ это ни парадоксально—это все же такъ: князь и тигръ, нищій и шакалъ могутъ быть надѣлены одной и той же «индивидуальностью». Пусть психофизическія существа всѣхъ четырехъ не будутъ имѣть между собой ни одного схожаго по своему содержанію элемента; все же общій колоритъ, зависящій отъ взаимоотношенія характернѣйшихъ свойствъ, можетъ вездѣ повторяться. Индивидуальность въ отношеніи къ отдѣльнымъ элементамъ сравнима съ цѣнностью дроби, которая можетъ быть образована самыми разнообразными факторами. Переходъ «души» князя въ тигра дѣйствительно наталкивается быть можетъ на трудности, вскрытыя Аристотелемъ; но все же, какъ князь, князь можетъ быть «тѣмъ же», чѣмъ тигръ,—*какъ тигръ*. Этотъ внутренній законъ существа, вполнѣ индифферентный по отношенію къ матеріи своего осуществленія, и можетъ быть названъ его «индивидуальностью»: и если вообще фантастическая мысль переселенія душъ должна быть принята, то связанность каждой души съ опредѣленнымъ тѣломъ отнюдь не можетъ препятствовать этому. Вполнѣ признавая ее, можно однако мысль о переселеніи связывать съ безконечно многими законами отношеній между тѣломъ и душою или вообще между элементами существа, связывать значитъ съ тою индивидуальностью, которая, не вскрываемая даже и pro rata ни въ одномъ изъ этихъ элементовъ, все же придаетъ всему существу какъ бы нѣкій отпечатокъ, хотя и вполнѣ опредѣленный, но благодаря своему формальному характеру переносимый съ одного комплекса психофизическихъ элементовъ на другой, по своему содержанію отъ него совершенно отличный. Такимъ образомъ, смерть преодолѣваетъ не душа, въ смыслѣ исторически реальной субстанціальности, а внѣвременный по своей значимости законъ, воплощенный то въ такомъ, то въ иномъ комплексѣ элементовъ дѣйствительности; важно лишь то, чтобы всѣ эти элементы составляли единый во времени и смертью отдѣльныхъ реальностей раздѣленный на періоды рядъ, какъ и весь міровой процессъ, взятый въ цѣломъ, представляетъ собою — по своей пространственной ограниченности,

причинному порядку и логической структурѣ—опредѣленную индивидуальность, осуществленную въ формѣ одного сплошного свершенія единораднаго времени. Нѣчто аналогичное встрѣчаемъ мы и въ эмпирически-психологической дѣйствительности. Душа каждаго человѣка проходитъ между рожденіемъ и смертью чрезъ цѣлый рядъ построеній, совершенно противоположныхъ эпохъ, судебъ, которые, въ отношеніи содержанія, остаются совершенно чуждыми другъ другу. Но несмотря на это, индивидуальность субъекта являетъ собою совершенно законченную картину: какъ звукъ человѣческаго голоса остается одинъ и тотъ же, какія бы этотъ человѣкъ ни говорилъ слова, такъ и во всемъ многообразіи каждой жизни остается одинъ основной ритмъ, основная окраска, основная структура, какой-то апріорно-формальный законъ всякаго свершенія и претерпѣванія, законъ, переживающій кончину отдѣльнаго жизненнаго содержанія и переносящійся, какъ индивидуальность всей жизни, на каждое другое.

Этимъ мы затронули мотивъ, который рождаетъ возможность отказаться даже и отъ индивидуальности, какъ носительницы метампсихозы, а тѣмъ самымъ и возможность придать этому наиболѣе странному ученію о безсмертіи еще болѣе неограниченный смыслъ: правда не телеологическій, дѣлающій это ученіе болѣе близкимъ современному человѣку, но все же причинный, способный придать его возникновенію какъ бы идеальное обоснованіе. Проходящая сквозь цѣлый рядъ тѣлъ и жизней душа есть не что иное, какъ душа отдѣльной жизни, «написанная большими буквами»; переселеніе душъ—не что иное, какъ несуразное расширеніе, обостреніе и абсолютированіе нѣкоторыхъ явленій будничной, относительной жизни. Уяснимъ себѣ всѣ измѣненія, претерпѣваемыя нами самими отъ рожденія до смерти, и мы увидимъ, что ихъ отдаленность другъ отъ друга врядъ ли меньше, чѣмъ дистанція между нѣкоторыми человѣческими и животными существованіями. Каждый, кто дѣйствительно жилъ, знаетъ чувство, будто между полюсами его переживанія лежитъ не только вся человѣческая, но и вообще всякая мыслимая жизнь, будто имъ охвачены не только всѣ противоположности жизни—въ нихъ всегда еще скрывается коррелятивная соотносительность сторонъ—,но удаленности и неспособныя къ взаимному соприкосновенію безразличности, связанныя между собою лишь чисто формальнымъ жизненнымъ единствомъ и тѣмъ фак-

томъ, что всѣ эти элементы какъ бы нанизаны на протянутую во времени сплошную нить жизни. Уже однѣ удаленности типичнаго развитія: лепечущій ребенокъ, мужчина въ разцвѣтѣ своихъ силъ, отживающій старикъ,—что̀ даетъ право аппелировать къ этимъ явленіямъ, какъ къ единству, если не то, что сквозь всѣ течетъ одинъ и тотъ-же жизненный потокъ, совершенно не дающій имъ однако ничего схожаго и совершенно не объясняющій ихъ единства. Существуй переселеніе душъ въ дѣйствительности, этотъ потокъ могъ бы безъ особаго напряженія и безъ измѣненія своего направленія охватить своимъ формальнымъ единствомъ и еще нѣсколько болѣе удаленнные другъ отъ друга элементы человѣческаго и животнаго существованія. Между рожденіемъ и смертью мы не разъ чувствуемъ себя «перерожденными»—тѣлесно, душевно, въ смыслѣ новой судьбы, чувствуя однако все время ту же душу: она какъ бы пронизываетъ всѣ переживанія, но не окрашивается ни однимъ изъ нихъ. Есть нѣчто, что пребываетъ въ насъ неизмѣннымъ, въ то время какъ мы—мудрецы становимся глупцами, лютые звѣри—святыми, и за минуту еще счастливцы отдаемся отчаянію. Все механическое мѣняется съ мельчайшимъ измѣненіемъ своихъ частей, ибо въ немъ нѣтъ реальнаго внутреннаго единства, скрѣпляющаго всѣ элементы. Если по измѣненіи частей такой механизмъ, по какимъ либо терминологическимъ соображеніямъ, и продолжаютъ называть «единымъ», то въ сущности забываютъ, что имѣютъ передъ собою не т о ж е единство, а совершенно иное. Совсѣмъ другое дѣло живое или точнѣе одушевленное существо. Тутъ мы представляемъ себѣ, что оно могло бы не только иначе дѣйствовать, но даже и быть совершенно инымъ, не теряя своей тожественности, ибо въ немъ всѣ переживанія связаны опредѣленнымъ «Я», пребывающимъ все время по ту сторону всѣхъ отдѣльныхъ содержаній и дѣйствій. Отъ того и можно, пожалуй, только по отношенію къ человѣку утверждать, что онъ могъ бы стать инымъ, чѣмъ онъ сталъ; всякое другое существо перестало бы быть въ такомъ случаѣ самимъ собою. Очевидно, что именно въ этомъ пунктѣ скрещиваются проблемы свободы и личности («Я»); лишь онъ выясняетъ намъ, почему полярности и отчужденности разнообразныхъ настроеній и судебъ, рѣшеній и чувствъ представляютъ собою разностремящіяся кача-

нія маятника, который вѣдь тоже подвѣшенъ къ одной неподвижной точкѣ.

Если перейти теперь отъ такого разсмотрѣнія дѣйствительности къ вопросу о переселеніи душъ, то станетъ ясно, что это ученіе отражаетъ все ту же дѣйствительность, но только въ преувеличенномъ видѣ. Главную загадочность жизни, особенно всего, что собрано въ душѣ: (тотъ фактъ, что каждое существо ежеминутно иное и постоянно все то же), оно въ сущности только какъ-бы растягиваетъ удаленіемъ другъ отъ друга отдѣльныхъ моментовъ жизни. Если же разсматривать то же отношеніе съ точки зрѣнія вѣры въ переселеніе душъ, то мы должны будемъ въ каждой жизни видѣть аббревіатуру по безконечности временъ и формъ разлившейся души; такъ индивидуальная жизнь не разъ разсматривалась какъ явленіе жизни родовой, и каждый новый день, во всѣхъ созвучіяхъ счастія и страданія, во всѣхъ переливахъ силы и слабости, заполненности и пустоты часовъ, во всей его смѣнѣ творчества и воспріятія,—какъ миніатюра цѣлостной жизни. Всѣ тѣла, сквозь которыя проходитъ душа, являются такимъ образомъ только матеріализаціями тѣхъ состояній, которыя она сама создаетъ и претерпѣваетъ; такъ мытарства тѣней въ аду Данте являются какъ-бы образами мукъ, которыя душа пережила во время своего земного существованія. Судьба души между отдѣльнымъ рожденіемъ и отдѣльною смертью и ея же судьба между первымъ рожденіемъ и послѣднею смертью, которая устанавливаетъ ученіе о переселеніи душъ, взаимно символизируютъ другъ друга.

Такое пониманіе мифа вскрываетъ, какъ его глубочайшій смыслъ, уничтоженіе абсолютности жизни и смерти въ пользу относительности той и другой. Суровая и ни въ какомъ высшемъ синтезѣ не снимаемая противоположность жизни и смерти, замѣняется сплошнымъ, единообразнымъ, безконечнымъ бытіемъ, въ которомъ жизнь и смерть, являясь другъ для друга началомъ и концомъ, сплетаются какъ звенья единой цѣпи; причемъ смерть постоянно отдѣляетъ бытіе, оформляетъ его и переводитъ къ новой жизни. Современному человѣку ученіе о переселеніи душъ представляется, конечно, прежде всего крайнимъ парадоксомъ и дикой фантастикой. Но если мы все же находимъ его приверженцевъ среди народовъ, стоящихъ высоко въ своемъ развитіи, и среди выдающихся людей нашей культу-

ры, то это говоритъ за то, что, несмотря на всю свою причудливую и ненаучную форму, это ученіе инстинктивно скрываетъ въ себѣ углубленное представленіе о сущности жизни. Если бы къ этой сферѣ инстинктивно уловленнаго можно бы было отнести и отмѣченную нами въ концѣ символику, то мы могли бы вернуться къ тѣмъ мыслямъ, съ которыхъ начали нашу статью. Если безконечное умираніе и безконечное возникновеніе въ новыхъ формахъ есть, съ одной стороны, назначеніе души, а, съ другой, символъ индивидуальной жизни, отдѣльные моменты которой какъ-бы растянуты до самостоятельныхъ существованій,— то смерть является погруженной во всѣ эти части жизни совершенно въ томъ же смыслѣ, въ какомъ это вскрыло и наше начальное, хотя и совершенно иначе оріентированное разсужденіе. Если формы существованія вѣчно странствующей души соотвѣтствуютъ днямъ или минутамъ каждаго отдѣльнаго періода существованія, то смерть, какъ граница и форма, какъ элементъ и опредѣленная сила, присуща каждому дню и каждой минутѣ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ она опредѣляетъ и расчленяетъ ритмъ и оформленіе всего жизненнаго потока. Въ грубой и, такъ сказать, матеріалистической формѣ ученіе о переселеніи душъ преодолѣваетъ представленіе о смерти, какъ о перерѣзываніи нити жизни парками, совершенно въ тѣхъ же двухъ направленіяхъ, которыя совершенно независимо отъ него были вскрыты и нами: оно, съ одной стороны, уничтожаетъ абсолютность смерти въ жизни тѣмъ, что абсолютируетъ жизнь какъ нѣкое цѣлое, конкретизированное отдѣльною жизнью и соотвѣтствующей ей смертью, какъ началами относительными, а, съ другой стороны, погружаетъ смерть въ потокъ жизни, какъ символъ того, что жизнь, такъ сказать, каждую минуту преодолѣваетъ цезуру смерти, которая, являясь положительнымъ моментомъ жизни, постоянно пронизываетъ и оформляетъ ее. Подобно грубымъ символамъ, въ которыхъ примитивные народы предвосхищаютъ глубочайшія метафизическія идеи послѣдующаго духовнаго развитія, и ученіе о переселеніи душъ учитъ тому, что нуженъ всего о д и н ъ только шагъ, чтобы постичь смерть какъ элементъ жизни и чтобы преодолѣть ее; учитъ тому, что смерть существовала до того момента, когда парки перерѣзали нить, и что жизнь будетъ существовать и послѣ него.

Природа и культура.

Статья С. Франка.

Откуда, какъ разладъ возникъ?
И отчего-же въ общемъ хорѣ
Душа не то поетъ, что море,
И ропщетъ мыслящій тростникъ?
Тютчевъ.

I.

Одна изъ самыхъ основныхъ и многозначительныхъ противоположностей, издревле отмѣченныхъ человѣческимъ сознаніемъ и не перестающихъ занимать его, есть противоположность между «природой» и «культурой». Въ общей сферѣ всего сущаго устанавливается пограничная черта, дѣлящая ее на двѣ неравныя по объему и значенію части; или, говоря точнѣе, изъ этой общей сферы выдѣляется новая, меньшая сфера, которая, будучи частью цѣлаго, все же противопоставляется ему, какъ нѣчто постороннее ему и рѣзко отъ него отличное. А именно, все, что имѣетъ человѣческое происхожденіе и есть результатъ разумной, цѣлесообразной человѣческой дѣятельности, все, на чемъ лежитъ отпечатокъ человѣческихъ интересовъ и человѣческаго почина, замыкается въ особый міръ, образуетъ нѣкій микрокосмъ, которому противостоитъ все не-человѣческое, все, что существуетъ «само по себѣ», что отъ вѣка и непосредственно прорастаетъ изъ самобытныхъ глубинъ бытія и живетъ общемировой жизнью, независимой отъ интересовъ, оцѣнокъ и соображеній человѣка. Это есть противоположность между «искусственнымъ» и «естественнымъ», между «человѣческимъ» и «кос-

мическимъ», между «условно-относительнымъ» и «безусловнымъ и вѣчнымъ»—та противоположность, которую античная мысль выражала словами θέσει и φύσει и которую мы обозначаемъ терминами «культура» и «природа».

Эта противоположность, впрочемъ, не образуетъ исходной точки человѣческаго жизнепониманія. Напротивъ, контрастъ между «человѣческимъ» и «космическимъ» первоначально вообще не замѣчался; міръ представлялся тогда нерасколотымъ единствомъ, которое осмысливалось съ помощью привычныхъ категорій человѣческой жизни. Античная натуралистическая религія, какъ извѣстно, воспринимала силы природы въ видѣ одушевленныхъ человѣкоподобныхъ существъ и толковала ихъ дѣйствія по образцу человѣческихъ. Позднѣе, когда впервые была подмѣчена закономѣрность явленій природы, она была также выражена въ понятіяхъ человѣческаго общественнаго устройства. Главнѣйшая задача древнѣйшихъ философскихъ ученій состояла въ томъ, чтобы разрушить господствовавшее убѣжденіе въ произволѣ стихійныхъ силъ и внушить убѣжденіе, что въ природѣ дѣйствуютъ нормы и царитъ согласованность и правомѣрность, подобныя тѣмъ, которымъ подчиненъ общественный бытъ людей. Самыя понятія «космоса», какъ организованнаго стройнаго цѣлаго, и «закона природы» были выработаны, какъ извѣстно, черезъ перенесеніе на природу антропоморфическихъ понятій соціальнаго порядка и соціальныхъ нормъ. Если первоначально природа понималась, какъ анархическая совокупность разнузданныхъ, произвольно дѣйствующихъ могучихъ человѣкоподобныхъ силъ, то позднѣе она была постигнута, какъ организованный порядокъ, руководимый высшимъ разумомъ и послушный его отъ вѣка установленнымъ законамъ. Какъ бы ни очищался въ процессѣ философскаго творчества грубый антропоморфизмъ языческой религіи, послѣднимъ результатомъ этого процесса, въ лицѣ системы Аристотеля, явился все же идеализированный и облагороженный антропоморфизмъ. Божественно-космическое отличалось здѣсь отъ человѣческаго только особой, исключительной потенцированностью разумно-духовныхъ свойствъ человѣческаго бытія. Основной символической категоріей для пониманія жизни природы является въ аристотелизмѣ, этомъ высшемъ расцвѣтѣ античной мысли, понятіе человѣческаго искусства, т.-е. разум-

наго творчества, руководимаго представленіемъ о цѣли; закономѣрность природы тожественна съ ея цѣлесообразностью. Выражаясь современнымъ терминомъ, природа есть здѣсь не что иное, какъ высшая, сверхчеловѣческая и все же человѣкоподобная культура, и потому человѣческая культура есть въ свою очередь проявленіе и воплощеніе общихъ силъ и общаго устройства природы.

Но этотъ процессъ очищенія и утонченія тожества между человѣкомъ и природой былъ прерванъ инымъ теченіемъ мысли, которое и привело къ установленію разсматриваемой противоположности между «культурой» и «природой». Когда въ эпоху аѳинской демократіи были разрушены многовѣковыя общественныя и нравственныя традиціи, и въ раціоналистически настроенной античной культурѣ наступила пора произвола и «переоцѣнки цѣнностей», тогда впервые, повидимому, возникла и получила философское выраженіе мысль, что «человѣческое» принципіально отличается отъ «природнаго» своей неустойчивостью, произвольностью, условностью. Если то, что существуетъ «по природѣ», есть подлинная реальность, уходящая корнями въ послѣднія, извѣчныя глубины бытія, то рядомъ съ ней человѣческому размышленію открылась другая, измѣнчивая и относительная реальность, зависящая отъ человѣческаго произвола и усмотрѣнія, не прикрѣпленная къ центру бытія,—какая-то реальность, не имѣющая полноты подлинной реальности, полупризрачное, безплотное бытіе, царство мимолетныхъ тѣней и случайныхъ вымысловъ. На основѣ выработаннаго уже теоретическаго противопоставленія «кажущейся, обманчивой видимости» и «подлинной, реальной сущности» (или параллельно съ нимъ) была установлена коренная противоположность между «искусственнымъ» и «естественнымъ», между человѣческой культурой и космической природой. Зарождается представленіе о порядкѣ человѣческой жизни, какъ какомъ-то своеобразномъ исключеніи изъ общаго порядка природы. Человѣкъ обладаетъ способностью какъ бы отрываться отъ всеобщихъ корней природы, утрачивать связь съ почвой и строить свою собственную жизнь по своему произволу, внѣ и даже вопреки великимъ космическимъ законамъ, которымъ безпрекословно повинуется все остальное на свѣтѣ. Законы человѣческой жизни суть какъ бы законы второго порядка, иду-

щіе вразрѣзъ съ универсальными и вѣчными законами природы, особыя привилегіи, самовольно захваченныя человѣкомъ и не опирающіяся ни на какія подлинныя правовыя основанія. Человѣкъ есть, такимъ образомъ, двойственное существо: будучи подданнымъ великаго космическаго государства, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ творецъ и законодатель своего собственнаго устройства. «Законъ и природа не согласуются между собой: ибо законъ установили люди сами надъ собой, не вѣдая того, надъ чѣмъ они установили его, природу же всего устроили боги» [1]).

Съ того времени соотносительная противоположность между «природой» и «культурой» въ многообразныхъ формахъ проходитъ черезъ всю исторію человѣческаго жизнепониманія. Существенными признаками этой пары понятій служатъ моменты «естественнаго» и «искусственнаго»; само же понятіе «искусственнаго» — черезъ противоположность которому конституируется коррелативное понятіе «естественнаго» — опредѣляется двумя основными признаками: признакомъ «автономности», т.-е. свободнаго самоопредѣленія, и признакомъ выдѣленія или обособленія изъ общаго порядка; «искусственно» или «неестественно» то, что человѣкъ поставилъ самъ надъ собой, и притомъ не считаясь съ общими законами или даже прямо ихъ нарушая.

Къ этимъ основнымъ признакамъ психологически легко присоединяются—и фактически съ самаго начала были присоединены—другіе признаки, молчаливо подразумѣвающіе и оцѣнку обоихъ членовъ противоположности: все «естественное»—вѣчно, неизмѣнно, внутренне согласовано, основано на высшей мудрости и потому обладаетъ подлинной авторитетностью и обязательностью; все «искусственное», напротивъ, имѣетъ случайное происхожденіе, измѣнчиво, несогласовано съ остальнымъ порядкомъ, вытекаетъ только изъ ограниченнаго человѣческаго разума, основано лишь на добровольномъ человѣческомъ признаніи и потому не можетъ претендовать на абсолютную авторитетность и обязательность.

Въ конечномъ счетѣ эта противоположность опирается на

---

1) Изъ сочиненія „περὶ δικαίης“. (Цит. у Целлера. Philosophie der Griechen, I, 2 Hälfte. 5 Aufl. S. 696, прим.).

своеобразную идею метафизической авторитетности, въ которой слиты въ неразрывное единство необходимость и обязательность, бытіе и долженствованіе, реальная мощь и идеальная цѣнность. «Естественное» есть то, что идетъ изъ глубины бытія и имѣетъ въ немъ всѣ корни; и именно потому оно авторитетно; «искусственное» есть то, что лишено подлинной метафизической основы, а потому и не авторитетно. Разграниченіе по цѣнности непосредственно связано съ разграниченіемъ по метафизической силѣ и какъ бы подразумѣвается въ немъ. Понятіе необходимости берется здѣсь въ недифференцированномъ смыслѣ, т.-е. одновременно и какъ реальная, и какъ идеальная (морально-религіозная) необходимость. Обязательно лишь то, что необходимо и имѣетъ подлинное, связанное со всѣмъ строемъ космоса бытіе, и, напротивъ, ничтожно, пусто, безсильно въ смыслѣ авторитетности все, что безпочвенно и случайно по своему происхожденію. Выражаясь психологически, дѣленіе на естественное и искусственное опредѣляется присутствіемъ или отсутствіемъ религіознаго чувства благоговѣнія, піэтета: ибо именно въ этомъ чувствѣ дано сліяніе мотивовъ страха и любви, подчиненія силѣ и уваженія къ ея превосходству.

Однако, этимъ все же не исчерпано возможное содержаніе разсматриваемой противоположности. При самомъ ея возникновеніи—въ эпоху аѳинскаго Просвѣщенія—она была воспринята именно въ этой формѣ. Ея установленіе именно и означало признаніе одной части бытія—той, которая въ качествѣ «культуры» была противопоставлена природѣ,—эфемерной, призрачной и неподлинной, скептическое отрицаніе авторитетности человѣческихъ законовъ черезъ уясненіе ихъ отличія отъ законодательства природы. Но возможна и иная расцѣнка обоихъ членовъ противоположности. Если съ указанной точки зрѣнія культура есть нѣчто низшее по порядку и значенію въ сравненіи съ природой, то, съ другой стороны, культура означаетъ также совокупность того, что разумно создано человѣкомъ для самого себя, въ отличіе отъ природы, которая существуетъ независимо отъ воли человѣка и, слѣдовательно, безъ отношенія къ его нуждамъ. Если культура можетъ разсматриваться, какъ произвольное, незаконное нарушеніе порядка природы, то вмѣстѣ съ тѣмъ она можетъ означать и преодолѣ-

ніе этого порядка, самоосвобожденіе человѣка отъ власти природы. Развитая выше оцѣнка опиралась на идею метафизической авторитетности природы; противоположная ей оцѣнка считаетъ, нообороть, физическую необходимость тожественной съ грубостью, безсмысленностью, равнодушіемъ къ идеальнымъ цѣнностямъ. Все, что существуетъ „само по себѣ", что возникло непроизвольно, есть низшая, слѣпо-стихійная ступень бытія; ей противостоитъ высшая ступень, осуществляемая разумными силами человѣческаго сознанія. Человѣкъ возстаетъ противъ власти слѣпыхъ и равнодушныхъ силъ и созидаетъ міръ, который, будучи обусловленъ разумомъ и стремленіемъ къ благу, впервые воплощаетъ въ себѣ эти начала и возвышается надъ хаосомъ природы. Культура и здѣсь означаетъ разрывъ съ природой, она также отмѣчена общими признаками «автономности» и «обособленія»; но именно въ этихъ признакахъ усматривается ея преимущество надъ природой. Понятіе «искусственности» теряетъ свой оттѣнокъ призрачности, безпочвенности, неосновательности; «искусственное» становится здѣсь тожественнымъ съ «искуснымъ», т.-е. есть то, что создано цѣлесообразно и умѣло, на чемъ лежитъ печать разумности и осмысленности. Если человѣкъ отрывается отъ общихъ корней природы и становится самъ творцомъ и устроителемъ новаго бытія, то въ этомъ сказывается торжество свободнаго и разумнаго начала надъ естественной необходимостью и слѣпотой. Это воззрѣніе видитъ высшую ступень не въ непроизвольномъ и естественномъ, а въ свободномъ и самоопредѣляющемся бытіи. Если для первой точки зрѣнія возстаніе человѣка противъ природы означало недопустимое своеволіе раба противъ своего великаго властелина, ведущее къ анархіи и распаду, то для этой оцѣнки оно есть желанное освобожденіе высшей силы изъ-подъ гнета низшихъ, революція, впервые полагающая начало свободно-разумному существованію человѣка. Условимся называть эти два противоположныхъ жизнепониманія физіократизмомъ и ноократизмомъ.

Оба эти жизнепониманія выступаютъ въ исторіи философіи и религіи въ чрезвычайно многообразныхъ и измѣнчивыхъ оттѣнкахъ; и если основная ихъ тема—противоположность между «природой» и «культурой» и различная оцѣнка той и другой—всюду можетъ быть отчетливо разслышана, то обиліе варіацій

создается различіемъ въ содержаніи того, что фактически причисляется къ «природѣ» и «культурѣ»,—такъ сказать, различіемъ въ мѣстѣ, гдѣ проводится эта разграничительная черта. И это обиліе варіацій, эта произвольность разграниченія столь же велики, сколь велика увѣренность каждаго воззрѣнія въ безспорности и самоочевидности проводимаго именно имъ разграниченія. Въ особенной мѣрѣ это примѣнимо къ физіократизму. Что только ни называлось «естественнымъ» въ исторіи человѣческаго міровоззрѣнія и ни противопоставлялось, какъ образецъ и вѣчная первооснова жизни, «искусственному»! Эгоизмъ и альтруизмъ, преданность цѣлому и равнодушная сосредоточенность въ себѣ, холодный расчетъ и порывъ чувства, аскетическое ограниченіе потребностей и ихъ разнузданное удовлетвореніе, разсудительность и безпечность, свобода и деспотизмъ, произволъ и закономѣрность, равенство и неравенство — все это попеременно провозглашалось естественнымъ, причемъ соотвѣтствующая ему контрарная противоположность отвергалась подъ хулящимъ наименованіемъ «искусственнаго». И это весьма понятно. Въ самихъ понятіяхъ «искусственнаго» и «естественнаго» по существу данъ полный просторъ для ихъ произвольнаго примѣненія къ человѣческой жизни; они суть лишь условныя категоріи, между которыми могутъ быть совершенно свободно распредѣлены всѣ стороны и проявленія человѣческаго существованія. Ибо, съ одной стороны, все человѣческое «естественно», такъ какъ вытекаетъ изъ природы—именно, изъ человѣческой природы, и, съ другой стороны, все оно «искусственно», такъ какъ связано съ разумомъ и сознательной волей, отличающими человѣка отъ остальной природы. Проводя кругъ того, что мы относимъ къ «природѣ», шире или уже, мы получаемъ соотвѣтственно болѣе узкій или широкій кругъ «искусственности»; и причисляя къ природѣ, т.-е. къ основнымъ, органическимъ началамъ жизни, по желанію любыя проявленія человѣчности, мы получаемъ не только количественную, но и качественную произвольность дѣленія, измѣненіе не только величины обѣихъ частей сущаго, но и ихъ распредѣленія.

Въ этомъ множествѣ самыхъ разнообразныхъ и далеко расходящихся руслъ, по которымъ движется физіократическое теченіе, можно все же различить два основныхъ и особенно

рѣзко выдѣляющихся направленія; оба возникли почти одновременно съ самой противоположностью между «культурой» и «природой» въ софистикѣ и въ сократическихъ школахъ киренаиковъ и циниковъ и затѣмъ, черезъ преемниковъ послѣднихъ—эпикуреизмъ и стоицизмъ, влились въ нѣдра общеевропейскаго культурно-философского міросозерцанія и вплоть до нашего времени опредѣляли его главныя теченія. Условимся называть эти два направленія по наиболѣе вліятельнымъ школамъ, которыя ихъ представляли, эпикуреизмомъ и стоицизмомъ; подъ этими названіями мы будемъ разумѣть не исторически сложившіяся ученія обѣихъ школъ, а тѣ основные мотивы, которые ихъ опредѣляютъ и которые дѣйствовали и не перестаютъ дѣйствовать далеко за предѣлами этихъ школъ.

Эпикуреизмъ признаетъ «естественными» лишь низшія побужденія и проявленія человѣческой жизни—инстинктъ самосохраненія, эгоистическую жажду наслажденій и личнаго благополучія, и отвергаетъ, въ качествѣ «искусственныхъ», всѣ остальныя, высшія цѣнности и цѣли, обычно руководящія человѣческимъ поведеніемъ и противорѣчащія указаннымъ «естественнымъ» мотивамъ. Эпикуреизмъ есть нигилизмъ: его побудительной силой является разрушеніе кумировъ, развѣнчаніе всего идеальнаго, какъ чего-то призрачнаго и измышленнаго, не соотвѣтствующаго «подлинной» природѣ. Обычному дѣленію человѣческой натуры на плотскую и духовную, животную и разумную сторону, съ признаніемъ послѣдней чѣмъ-то высшимъ и болѣе цѣннымъ, онъ противоставляетъ убѣжденіе, что только плотское и животное начало есть нѣчто «естественное», необходимое и обязательное, тогда какъ все духовное и безплотное, всякое возстаніе противъ плоти и борьба съ ней есть лишь безсмысленное искаженіе природы. При этомъ для общефилософскаго характера этого направленія безразлична степень утонченности и сложности тѣхъ понятій, которыми оно пользуется: является ли оно въ видѣ грубаго гедонизма или въ видѣ утонченнаго и одухотвореннаго «эпикуреизма» (въ узкомъ смыслѣ слова), проповѣдуетъ ли оно культъ плотскихъ наслажденій или культъ духовныхъ радостей и общаго душевнаго покоя, отвергаетъ ли оно просто въ аморалистическомъ смыслѣ всѣ высшія цѣли или утилитарно оправдываетъ ихъ, усматривая въ нихъ сложныя средства эгоистическаго расчета—

во всякомъ случаѣ оно, въ качествѣ эвдемонизма, противостоитъ идеализму и отвергаетъ, какъ «неестественное», всякое самодовлѣющее признаніе идеальныхъ цѣлей. Выражаясь образно, эпикуреизмъ признаетъ «подлинной природой» только землю и земные корни жизни и возстаетъ противъ всякаго стремленія оторваться отъ земли и приблизиться къ небу, какъ противъ безсмысленнаго нарушенія законовъ природы. По существу эпикуреизмъ означаетъ бунтъ «стихійнаго» начала противъ подавляющей и тиранизирующей его духовности, возстановленіе правъ грубой, здоровой, плотской, эгоистической основы жизни, нарушенныхъ всѣми идеальными, духовными, утонченными, альтруистическими тенденціями. Обычный строй человѣческой жизни представляется здѣсь какимъ-то страннымъ и нелѣпымъ исключеніемъ изъ общей жизни природы: тогда какъ въ природѣ каждое существо опредѣляется здоровыми, органическими инстинктами, влекущими къ самосохраненію и наслажденію, къ власти и силѣ, человѣкъ обладаетъ печальной привилегіей измышлять мнимые, ненужные и неестественные мотивы вродѣ «добра», «долга», «соціальнаго блага», «религіозныхъ заповѣдей», и т. п. и ради нихъ отказываться отъ своихъ естественныхъ влеченій и признавать ихъ дурными. Начинаясь съ древнихъ софистовъ Калликла и Тразимаха, черезъ Аристиппа, Теодора и Эпикура, это теченіе мысли переходитъ въ міровоззрѣніе эпохи Возрожденія и, черезъ Гассенди, Гоббса, черезъ французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка и англійскій утилитаризмъ, въ лицѣ Штирнера и этическаго матеріализма, доходитъ до нашихъ дней.

Гносеологической (или, если угодно, метафизической) основой эпикуреизма является убѣжденіе: естественно только то, что осязательно и матеріально. Его этическій «матеріализмъ» есть матеріализмъ лишь въ переносномъ и метафорическомъ смыслѣ: ибо само собою разумѣется, что даже низшія, животныя вожделѣнія суть все же психическія, а не матеріальныя явленія. Тѣмъ не менѣе психологически для эпикуреизма существенно, что «подлинной реальностью или «естественнымъ» бытіемъ онъ признаетъ лишь тѣ стороны сущаго, которыя какъ бы ближе всего стоятъ къ матеріальному бытію или тѣснѣе всего съ нимъ связаны. Понятіе матеріи имѣетъ въ его системѣ не строгое онтологическое, а скорѣе физіологическое значеніе: матерія равно-

значна здѣсь тѣлу, плоти: связующимъ звеномъ между онтологическимъ и этическимъ понятіемъ «матеріальности» служитъ признакъ чувственности, въ смыслѣ чувственно познаваемаго и чувственно опредѣляемаго бытія. При всей условности и неопредѣленности этого понятія «матеріальнаго», оно все же имѣетъ тотъ смыслъ, что въ силу своей осязательности, исконности, неустранимости и наглядной ощутимости «матеріальное» представляется чѣмъ-то гораздо болѣе достовѣрнымъ, прочнымъ и реальнымъ, чѣмъ сфера логическаго и духовнаго бытія. Эпикуреизмъ есть этико-метафизическій коррелатъ гносеологическаго эмпиризма и сенсуализма, какъ и исторически онъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ послѣднимъ. Гносеологическая достовѣрность, метафизическая реальность и практически-моральная необходимость чувственнаго бытія, т. е. бытія, оріентирующагося на матеріальной средѣ и подчиняющагося физіологическимъ процессамъ, психологически сливается для эпикуреизма въ одно понятіе «естественности» чувственнаго, которому, въ качествѣ «искусственнаго», противостоитъ призрачное бытіе всего, что имѣетъ духовное происхожденіе и опирается лишь на человѣческія понятія, убѣжденія и вѣрованія.

Прямо противоположно этому направленію другое теченіе мысли, также руководимое «влеченіемъ къ природѣ»,—то, которое мы условились называть стоицизмомъ. Оно отличается отъ эпикуреизма, какъ раціонализмъ—отъ сенсуализма. Основное убѣжденіе стоицизма можетъ быть выражено въ формулѣ: естественно только то, что разумно. Если тамъ нормой жизни являлась идея осязательной, чувственной достовѣрности, то здѣсь ею провозглашается идея логической необходимости. Все логически необходимое и послѣдовательное вытекаетъ какъ бы изъ «природы вещей»: оно неотмѣнимо, не зависитъ ни отъ какого произвола, истекаетъ изъ вѣчно непререкаемыхъ глубинъ бытія; все остальное же есть излишній придатокъ, произвольное, условное, шаткое наслоеніе, не выдерживающее критики и потому неавторитетное и необязательное.

Однако, логическая необходимость сама по себѣ есть, какъ извѣстно, понятіе чисто формальное, совмѣстимое съ самымъ многообразнымъ содержаніемъ; и если логическое нормированіе жизни способно исключить нѣкоторые роды поведенія, какъ не-

послѣдовательные или неосновательные, то оно оставляетъ еще неизмѣримый просторъ для самыхъ различныхъ строевъ жизни, которые всѣ могутъ быть формально одинаково послѣдовательны: различіе выводовъ опредѣляется здѣсь различіемъ въ содержаніи посылокъ, котораго уже по существу не можетъ касаться логическая нормировка. Въ этомъ голомъ формальномъ видѣ «стоицизмъ» или этическій раціонализмъ появляется лишь весьма рѣдко: самымъ глубокимъ его выраженіемъ можетъ считаться кантовская этика «категорическаго императива». Этотъ голый этическій формализмъ, собственно, уже не относится къ разсматриваемымъ здѣсь воззрѣніямъ: ибо въ его идеалѣ отсутствуетъ самый существенный для насъ признакъ «соотвѣтствія природѣ». Чтобы избѣгнуть этого формализма и сочетать этическій раціонализмъ съ культомъ природы, стоицизмъ долженъ присоединить къ логическому идеалу жизни идеалъ метафизическій: онъ долженъ утверждать, что и посылки идеальнаго поведенія—формулированныя въ истинныхъ сужденіяхъ свойства реальности—суть отраженія разумности и какъ бы пропитаны логической необходимостью. Подчиняясь требованіямъ разума, человѣкъ живетъ въ согласіи съ природой, ибо природа сама разумна. Логическіе законы человѣческаго ума какъ бы отражаютъ разумное метафизическое законодательство природы и согласованы съ нимъ; прислушиваясь къ голосу разума въ насъ, мы повинуемся божественному разуму природы; и этотъ разумъ требуетъ отъ насъ не только формально разумнаго (т. е. послѣдовательнаго) поведенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ открываетъ намъ и разумныя исходныя посылки жизни въ лицѣ обоснованныхъ въ природѣ вещей «естественныхъ законовъ» или жизненныхъ аксіомъ. Фактически эта морально-метафизическая программа осуществима лишь въ той формѣ, что законами природы признаются основныя, общераспространенныя и ощущаемыя съ непререкаемой достовѣрностью нравственныя убѣжденія людей. Поэтому стоицизмъ есть необходимо метафизическій моралізмъ, т. е. вѣра, что въ основѣ природы лежатъ моральныя силы, адэкватно воспринимаемыя въ аксіомахъ нравственнаго сознанія людей. Тогда этимъ аксіомамъ и всему, что можетъ быть развито изъ нихъ съ логической необходимостью, противопоставляются всѣ «искусственныя» нормы и понятія, условно принятыя

людьми и не обладающія логической авторитетностью первыхъ; подчиненіе жизни общеобязательнымъ, независимымъ отъ человѣческой воли нравственнымъ нормамъ признается «естественной» жизнью, подчиненіе жизни условнымъ требованіямъ обычаевъ, положительныхъ законовъ моды, приличія, воспитанія и т. п. отвергается, какъ «искусственность», какъ искаженіе и загрязненіе первоначальной общечеловѣческой и общекосмической основы жизни.

Понятіе «разумности», которое образуетъ центральную идею стоицизма, имѣетъ, такимъ образомъ, двоякій, морально-логическій смыслъ: «разумна» или «естественна» жизнь, которая логически послѣдовательно проводитъ «разумныя» начала природы, заложенныя въ человѣческой совѣсти. Связующимъ звеномъ между обоими значеніями «разумности»—формально-логическимъ и моральнымъ—является здѣсь признакъ общеобязательности, самодостовѣрности, категоричности. Выражаясь кантовскимъ языкомъ, можно сказать: это направленіе признаетъ естественной жизнь, подчиненную однимъ лишь категорическимъ, а не «гипотетическимъ» императивамъ—причемъ въ составъ категорическихъ императивовъ входятъ одинаково и моральныя, и логическія нормы, различіе между которыми вообще не замѣчается. И именно совокупность категорическихъ императивовъ въ этомъ двойномъ смыслѣ образуетъ законодательство природы; ихъ деонтологическое, нормирующее значеніе отожествляется съ метафизической обоснованностью въ общей категоріи «естественности» или «метафизической авторитетности». Морально-логическія основы жизни суть вѣчныя божественныя заповѣди, которыми управляется природа, въ отличіе отъ условныхъ законовъ и порядковъ, устанавливаемыхъ людьми. Именно въ томъ и заключается характерная черта стоицизма, что, съ одной стороны, моральныя и логическія нормы сливаются въ общее понятіе «разумности», и что, съ другой стороны, ихъ общая деонтологическая принудительность въ свою очередь отожествляется съ физико-космической необходимостью въ понятіи «естественнаго закона».

Таковъ могучій и вліятельный идеалистическій физіократизмъ, прямо противоположный матеріалистическому физіократизму эпикурейства. Если тамъ природа мыслилась, какъ сти-

хія, какъ элементарная, разъединяющая сила, ищущая самосохраненія и удовлетворенія темныхъ органическихъ влеченій, то здѣсь она представляется космосомъ, который управляется идеей добра и разума. И наоборотъ: если тамъ «искусственными» признавались всѣ соображенія и побужденія высшаго, духовнаго порядка, которыя ограничиваютъ стихійные инстинкты, то здѣсь «искусственными» называются всѣ понятія, стремленія и склонности, которыя затемняютъ разумно-добродѣтельную основу жизни, загрязняютъ произвольно вносимымъ неравенствомъ, борьбой, разъединеніемъ внутренне согласованное, объединенное, мирное царство общечеловѣческаго разумнаго бытія. Въ метафизическомъ смыслѣ эпикуреизмъ есть атеистическій матеріализмъ, стоицизмъ — пантеистическій или теистическій спиритуализмъ. Въ этическомъ смыслѣ эпикуреизмъ есть по существу аморализмъ, стоицизмъ же есть всегда моралізмъ.

«Стоицизмъ» имѣлъ, быть можетъ, еще большую силу и вліятельность въ исторіи человѣческаго міропониманія, чѣмъ эпикуреизмъ. Его метафизической идеей безсознательно проникнуты всѣ древніе моралисты и законодатели, ощущавшіе устанавливаемыя ими предписанія, какъ непосредственныя велѣнія божественныхъ властителей міра. Мы встрѣчаемъ зачатки этого міровоззрѣнія у древнѣйшихъ античныхъ мыслителей—у Гераклита, Анаксимандра, пиѳагорейцевъ, — которые проповѣдывали божественную гармонію жизни и осуждали грѣховную склонность вещей и людей къ нарушенію разумной цѣлостности бытія черезъ эгоистическое обособленіе и самоутвержденіе. Болѣе отчетливое противопоставленіе въ этомъ смыслѣ «искусственнаго» «естественному» было также высказано въ софистическихъ кругахъ, положившихъ одновременно начало обѣимъ формамъ физіократизма. Извѣстны космополитическія и уравнительныя идеи, высказанныя Гиппіемъ, Ликофрономъ, Алкидамомъ: отрицаніе національностей, привилегій знати, рабства. Съ «стоицизмомъ» въ условленномъ широкомъ смыслѣ тожественъ этическій раціонализмъ Сократа. Сознательную его формулировку, связанную съ рѣзкимъ, прямолинейнымъ и почти до каррикатурности преувеличеннымъ практическимъ отверженіемъ всего «искусственнаго» даетъ, какъ извѣстно, цинизмъ. Но настоящее, широкое и глубокое развитіе онъ получаетъ въ стоической школѣ—въ тѣсномъ, историческомъ смыслѣ слова, —

откуда, черезъ посредство римской юриспруденціи, онъ переходитъ въ европейское сознаніе и въ качествѣ ученія о «естественномъ правѣ» играетъ такую колоссальную роль въ исторіи новой культуры; черезъ идеологію великой французской революціи и ея позднѣйшіе отзвуки онъ также доходитъ до нашихъ дней. Можно сказать, что всюду, гдѣ, съ одной стороны, дѣйствовала раціоналистическая потребность разумнаго, логичнаго и вмѣстѣ нравственнаго устройства человѣческой жизни, и, съ другой стороны, человѣческая жизнь ставилась въ связь съ общимъ строемъ природы, содержится проявленіе мотивовъ стоицизма.

Въ извѣстномъ смыслѣ стоицизмъ внутренне гораздо болѣе обоснованъ и потому можетъ проводиться гораздо болѣе прямолинейно, чѣмъ эпикуреизмъ. Послѣдній, при всей трезвости и убѣдительности своего пониманія природы, содержитъ въ себѣ коренное противорѣчіе; онъ признаетъ идеаломъ состояніе, которое въ его собственныхъ глазахъ лишено всякой идеальной цѣнности, онъ требуетъ, чтобъ человѣческій разумъ и воля, руководимая исканіемъ добра, ставили своимъ критеріемъ то, что прямо противоположно добру и разуму,— слѣпую власть стихійныхъ вожделѣній. Поэтому эпикуреизмъ лишь въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ бываетъ вполнѣ послѣдовательнымъ; онъ вынужденъ по большей части допускать, хотя бы въ условномъ смыслѣ, идеальное и разумное, какъ необходимую цѣль человѣческой жизни; и хотя онъ толкуетъ тогда эту цѣль, не какъ противоположность стихійному началу бытія, а какъ усовершенствованіе, утонченіе и осмысленіе того же самаго начала, но въ самомъ допущеніи желательности и цѣнности такого сознательнаго исправленія природнаго начала онъ устраняетъ или по крайней мѣрѣ смягчаетъ первоначально установленную рѣзкую противоположность между естественнымъ и искусственнымъ, природой и культурой. Въ большинствѣ случаевъ онъ способенъ имѣть практическую вліятельность и зажигать моральный энтузіазмъ лишь въ сочетаніи съ прямо противоположными мотивами: съ одной стороны, съ стоицизмомъ, и съ другой стороны,—съ возстаніемъ противъ природы во имя культуры, какъ это будетъ показано ниже. Напротивъ, стоицизмъ по существу склоненъ къ рѣзкому, прямолинейному, до конца послѣдовательному противопоставленію блаженнаго природнаго состоянія грѣховной

культурѣ. Признавая «природой» идеальные мотивы разума и добра, онъ опирается на неустранимый авторитетъ логической и нравственной совѣсти въ своемъ безпощадномъ обличеніи всѣхъ потребностей, привычекъ, понятій, укладовъ жизни, которые противорѣчатъ нормамъ общечеловѣческаго сознанія или даже только не обоснованы ими. Поэтому лишь моралистическая серьезность стоическаго умонастроенія, а не своевольно-легкомысленная проповѣдь эпикуреизма выступала въ исторіи, какъ вдохновляющая дѣйственно-реформаторская сила.

Таковы два основныхъ теченія физіократизма. Противоположное движеніе ноократизма обладаетъ не меньшей вліятельностью въ исторіи человѣческаго міровоззрѣнія. Его основные мотивы были охарактеризованы выше. Въ противоположность физіократизму, ноократизмъ считаетъ цѣннымъ именно то, что не естественно и сверхприродно, что создано автономной силой духа, разумной цѣлеполагающей волей вопреки естественному теченію вещей. Ноократизмъ есть всегда также въ извѣстномъ смыслѣ антропократизмъ, ибо когда природѣ противопоставляютъ культуру, стихійному процессу—вмѣшательство сознанія, то конкретной сферой столкновенія этихъ началъ всегда признается человѣкъ и область человѣческой жизни. Гегемонія духовности, автономія разумной воли въ отношеніи царства природы тожественна съ гегемоніей человѣчности въ смыслѣ тѣхъ началъ человѣческой жизни, которыя принципіально отличаютъ человѣка отъ животныхъ, отъ существъ только природныхъ.

Въ ноократизмѣ можно также различить два основныхъ направленія смотря по значенію, которое въ системѣ его мыслей имѣетъ идеалъ антропократіи, и эти два направленія во многомъ аналогичны описаннымъ двумъ теченіямъ физіократизма. Въ одномъ направленіи, которое можно назвать раціоналистическимъ ноократизмомъ, идеалъ антропократіи выступаетъ особенно рѣзко и образуетъ центральную мысль всего умонастроенія. Его лозунгъ есть власть человѣка надъ природой: человѣкъ, какъ существо, которое своей разумностью образуетъ исключеніе изъ всей природы, долженъ сознательно исправлять и приспособлять къ своимъ цѣлямъ слѣпое теченіе природныхъ силъ. Въ основѣ этого міровоззрѣнія лежитъ идея прогресса, какъ постепеннаго освобожденія человѣка изъ-подъ оковъ стихіи и тор-

жества въ жизни разумныхъ и свободныхъ силъ человѣческаго сознанія. Идеалъ разумной человѣчности или человѣческой разумности, какъ единственно цѣнной и совершенно исключительной сферы всего міросданія, образуетъ паѳосъ этого чистаго, такъ сказать, классическаго антропократизма. Древности, которая никогда,—и даже въ послѣднемъ своемъ періодѣ, когда специфическія начала ея философствованія были искажены и загромождены чуждыми тенденціями,—не могла всецѣло отречься отъ культа природы, это направленіе было совершенно чуждо. Оно цѣликомъ принадлежитъ сознанію новаго времени; возникнувъ въ эпоху Возрожденія въ лицѣ гуманизма, оно укореняется въ научной и философской жизни XVII вѣка, которая, начиная съ Бэкона, проникнута идеей побѣды человѣка надъ природой, пріобрѣтаетъ господство въ раціоналистическомъ «просвѣтительствѣ» XVIII вѣка (поскольку послѣднее не было пропитано физіократическими мотивами) и вдохновляетъ въ XIX вѣкѣ антропологизмъ Фейербаха и позитивистическую религію человѣчества Ог. Конта; оно составляетъ глубокій ингредіентъ всего современнаго политическаго и соціальнаго радикализма и съ особенной выразительностью выступаетъ въ соціализмѣ, который по существу есть мечта объ окончательномъ счастливомъ устроеніи человѣчества разумными средствами самого человѣчества, вопреки всѣмъ противодѣйствіямъ слѣпой и хаотической природы; самую глубокомысленную и духовно богатую форму оно пріобрѣло въ наше время въ идеалѣ «сверхчеловѣка» у Ницше; въ самой плоской обнаженной и прозаической своей формѣ оно образуетъ то, что зовется «американизмомъ»—поклоненіе техникѣ, погоню за богатствомъ и властью, чудовищную, почти безсмысленную интенсификацію утилитарной дѣйственности.

Этотъ раціоналистическій ноократизмъ или чистый антропократизмъ обладаетъ сравнительно небольшимъ вліяніемъ и можетъ даже считаться нѣкоторымъ исключеніемъ въ системѣ человѣческихъ жизнепониманій. Ибо, увѣковѣчивая и санкціонируя въ своемъ послѣднемъ выводѣ непереходимую пропасть между человѣческимъ и космическимъ, какъ бы имманентную изолированность человѣка въ природѣ, онъ лишаетъ свой идеалъ метафизическаго обоснованія и противорѣчитъ основ-

ному вселенскому, универсалистическому мотиву всякаго философскаго міровоззрѣнія. Если человѣческій разумъ не имѣетъ никакихъ космическихъ корней, никакой опоры въ абсолютномъ, то идеалъ его конечнаго торжества лишенъ и высшей правомѣрности и абсолютныхъ гарантій. Поэтому, наряду съ этой формой ноократизма, которая есть метафизическій сепаратизмъ, т. е. означаетъ выдѣленіе человѣческаго царства изъ общаго царства природы, призывъ къ возстанію человѣка противъ всего космоса, неизбѣжно должна существовать болѣе глубокая, метафизически обоснованная форма того же общаго движенія, которая можетъ быть обозначена, какъ религіозный ноократизмъ. Послѣдній также подчеркиваетъ дуализмъ между человѣческимъ и природнымъ, сознательнымъ и стихійнымъ, внутренне-осмысленнымъ и слѣпымъ, но переноситъ эту противоположность вглубь, въ метафизическія основы вселенскаго бытія. Въ самомъ бытіи различаются двѣ стороны — бытіе природное, плотское, темное, чисто-физическое, и бытіе разумное, благое, духовное, и задача человѣческой жизни усматривается въ сознательномъ содѣйствіи побѣдѣ послѣдняго начала надъ первымъ. То, что выдѣляетъ человѣка изъ состава всей остальной природы, есть присутствіе въ немъ именно этого высшаго начала бытія, несмотря на то, что и онъ скованъ силами низшаго порядка. Это направленіе, которое выражено въ платонизмѣ, христіанствѣ и въ разныхъ формахъ философскаго спиритуализма и идеализма, гораздо болѣе вліятельно и могуче, чѣмъ чистый раціоналистическій антропократизмъ, ибо оно гораздо болѣе закончено въ философскомъ смыслѣ. Оно лишь условно можетъ быть названо «антропократизмомъ» и скорѣе есть теократизмъ, ибо его основная идея есть не идея человѣчности, а идея Божества, высшей, небесной реальности, которая противопоставляется реальности земной или природной. Дѣленіе между небеснымъ и земнымъ, божественнымъ и дьявольскимъ, свѣтлымъ и темнымъ, между благодатью и природой вообще не укладывается цѣликомъ въ дѣленіе между природой и культурой. Однако оно все же близко послѣднему, и его мотивы, при всемъ ихъ своеобразіи, близки мотивамъ, заставляющимъ противопоставлять въ общей сферѣ бытія низшую область естественныхъ началъ высшей области разума и человѣчности. Антропократическая тен-

денція этого умонастроенія проявляется въ томъ, что именно человѣкъ и его высшія, какъ бы сверхприродныя побужденія, требующія побѣды разума и воли надъ стихійными влеченіями, признаются выраженіемъ и воплощеніемъ божественнаго начала. Достоевскому принадлежитъ распространенное теперь въ русской литературѣ противопоставленіе обоихъ видовъ антропократизма —раціоналистическаго и религіознаго — подъ названіями «человѣкобожества» и «богочеловѣчества»; при всей глубочайшей противоположности между ними, сходство обозначеній все же свидѣтельствуетъ о нѣкоторой общности, которая состоитъ въ исключительной оцѣнкѣ «человѣческаго» — либо въ формѣ прямого его обожествленія въ раціоналистическимъ антропократизмѣ, либо въ формѣ признанія его близости божественнному началу въ религіозномъ антропократизмѣ. Оба стоятъ также въ одинаковой противоположности къ физіократизму: все естественное представляется имъ низшей, несостоятельной формой бытія, и, наоборотъ, высшую цѣнность они приписываютъ тому, что «искусственно», что осуществляется вопреки силамъ природы, что сверхприродно или сверхъестественно.

Изъ всѣхъ описанныхъ направленій религіозный ноократизмъ, стремленіе, во имя высшаго, божественно-духовнаго начала, вырваться изъ природы и уничтожить ее въ самомъ себѣ, былъ вѣроятно, самой могущественной духовной силой исторіи. Долгіе ряды вѣковъ человѣчество жило подъ исключительной властью этого умонастроенія, которое заставляло уже Платона отворачиваться отъ прекрасной чувственной реальности античной жизни, и о дѣйствіи котораго еще доселѣ свидѣтельствуетъ каждый монастырь. Въ образѣ христіанскаго аскета, который съ почти сверхъестественной силой воли стремится къ недостижимому и все же единственно желанному абсолютному отрѣшенію отъ всего, имѣющаго корни въ физической природѣ, это умонастроеніе находитъ свое крайнее, потрясающее воплощеніе. Въ болѣе смягченныхъ и менѣе послѣдовательныхъ формахъ оно непрерывно живетъ и дѣйствуетъ во всѣхъ господствующихъ моральныхъ воззрѣніяхъ, въ оцѣнкѣ половой жизни, въ обаяніи всего духовнаго и утонченнаго, во всемъ, на чемъ лежитъ отпечатокъ культуры и воспитанія въ отличіе отъ грубой первобытности. И само понятіе культуры въ его современномъ, высокомъ

значеніи есть несомнѣнный продуктъ ноократическаго—и въ частности христіанскаго—ученія о религіозномъ перевоспитаніи и духовномъ очищеніи человѣчества.

Какъ бы ни была глубока, съ одной стороны, противоположность между физіократизмомъ и ноократизмомъ, и, съ другой стороны, противоположность между различными теченіями въ предѣлахъ каждаго изъ нихъ, не слѣдуетъ забывать, что въ чистомъ видѣ каждая такая духовная тенденція встрѣчается лишь весьма рѣдко, и что въ общемъ они суть скорѣе логически абстрагированные моменты міровоззрѣнія, чѣмъ реальныя его формы. Въ большинствѣ случаевъ мы встрѣчаемъ, наоборотъ, болѣе или менѣе тѣсное сплетеніе нѣкоторыхъ изъ намѣченныхъ формъ умонастроенія, а также и переходныя состоянія между ними. Такъ, весьма часто встрѣчается сліяніе обоихъ видовъ физіократизма: современный соціализмъ, напримѣръ, какъ и его родоначальникъ—соціально-политическій радикализмъ XVIII вѣка—проникнутъ одновременно и стоическими и эпикурейскими мотивами. Съ одной стороны, онъ исходитъ изъ матеріалистической этики, отрицаетъ объективную цѣнность духовныхъ благъ и видитъ основу жизни въ стремленіи къ самосохраненію и наслажденію; тѣмъ не менѣе, онъ считаетъ господствующій строй жизни, основанный на неравенствѣ и эксплоатаціи, неестественнымъ и вѣруетъ въ естественное равенство между людьми и въ естественную благость человѣческой природы, въ силу которой всѣ бѣдствія и пороки имѣютъ лишь искусственный и наносный характеръ. Этотъ двойственный физіократизмъ въ свою очередь сочетается въ соціализмѣ съ раціоналистическимъ ноократизмомъ: хотя человѣкъ не имѣетъ иной задачи, кромѣ возвращенія къ естественному состоянію безпрепятственнаго удовлетворенія своихъ органическихъ потребностей—или именно потому, что онъ имѣетъ эту задачу,—онъ долженъ, вопреки стихійному разброду силъ, разумно организовать и создать царство человѣческаго счастья, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть царство добра и справедливости. Точно также существуетъ много сочетаній и посредствующихъ формъ между стоическимъ физіократизмомъ и религіознымъ ноократизмомъ: они исходятъ оба изъ идеалистическихъ или спиритуалистическихъ предпосылокъ въ теоріи, и на практикѣ развиваютъ одинаковыя аскетическія тенденціи;

оба стремятся преодолѣть низшія начала бытія высшими, плотское—духовнымъ, и различаются лишь тѣмъ, что разумѣютъ подъ природой прямо противоположные отрѣзки бытія: что для стоика есть природа, для христіанина есть духъ, побѣждающій природу, и что для христіанина есть природа, для стоика есть искусственное отпаденіе отъ нея. Такимъ образомъ, принципіально столь важная противоположность между идеаломъ солидарности человѣка съ природой и идеаломъ разрыва человѣка съ природой можетъ оказаться совершенно мнимой, въ силу возможности вложить въ понятіе природы произвольное содержаніе: разрывъ съ природой въ одномъ ея значеніи можетъ именно означать сліяніе съ ней въ другомъ смыслѣ, и наоборотъ,—и такого рода переходы между физіократизмомъ и ноократизмомъ чрезвычайно часты. При всей неточности, шаткости, иногда противорѣчивости такихъ переходовъ и сочетаній мотивовъ, ихъ распространенность и неустранимость свидѣтельствуютъ о томъ, что физіократизмъ и ноократизмъ суть не только противоположности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и взаимно дополняющія другъ друга начала жизнепониманія, такъ что почти ни одно болѣе или менѣе широкое воззрѣніе не можетъ обойтись безъ нѣкотораго синтеза или компромисса между ними.

II.

Значеніе категорій «природы» и «культуры», однако, не исчерпывается тѣмъ, что онѣ являются образцами и идеальными цѣлями человѣческаго поведенія. Наоборотъ, великая вліятельность намѣченныхъ практическихъ жизнепониманій опредѣляется тѣмъ, что они способны выдѣлять изъ себя чисто объективные, теоретическіе осадки, которые хотя и не лишены связи съ расцѣнкой бытія, но сами по себѣ не содержатъ никакихъ директивъ или нормъ для человѣческой воли и функціонируютъ, какъ категоріи незаинтересованнаго, теоретическаго міропониманія. Такими категоріями служатъ самыя понятія «природы» и «культуры», которыя, съ одной стороны, содержатъ оцѣнку жизни, т.-е. суть, по терминологіи Риккерта, «цѣнностныя понятія» (Wertbegriffe), и, съ другой стороны, обосновываютъ чисто теоретическія конструкціи. Въ этомъ смыслѣ можно говорить о

физіократизмѣ и ноократизмѣ не только, какъ о религіозно-моральныхъ теченіяхъ, но и какъ объ основныхъ системахъ теоретической философіи, и именно эта сторона проблемы образуетъ главную тему предлагаемаго очерка; и если мы такъ подробно остановились на практической философіи, руководимой понятіями природы и культуры, то только потому, что она образуетъ психологическій корень теоретическаго употребленія этихъ понятій. Теоретическій физіократизмъ есть натурализмъ, т.-е. попытка постигнуть жизнь на основѣ категоріи природы; теоретическій ноократизмъ есть идеализмъ, т.-е. попытка постигнуть жизнь на основѣ категоріи культуры или самодѣятельнаго человѣческаго духа; между ними лежатъ дуалистическія системы, которыя разбиваютъ бытіе на двѣ отдѣльныя половины, изъ которыхъ одна мыслится, какъ природа, а другая—какъ духъ или культура; наконецъ, возможно и монистическое міровоззрѣніе, которое, понимая цѣлое, какъ неразрывное единство природы и духа, преодолѣваетъ вообще противоположность между тѣмъ и другимъ и лишаетъ эти категоріи основополагающаго философскаго значенія. Далѣе, въ отношеніи физіократизма можно найти теоретическія параллели также и обоимъ видамъ его практическаго пониманія: эпикуреистическій физіократизмъ есть въ теоретической сферѣ матеріалистическій и механистическій натурализмъ, тогда какъ физіократизму стоической формы соотвѣтствуетъ теистическій и телеологическій натурализмъ. Напротивъ, въ отношеніи ноократизма такія параллели невозможны, ибо раціоналистическая и чисто антропократическая его форма неспособна породить самостоятельную теоретическую концепцію и почти всегда опирается на матеріалистическій натурализмъ; ей можно было бы приписать родство съ чисто субъективнымъ идеализмомъ, но эта связь исторически не была реализована; скорѣе всякое теоретическое углубленіе ноократизма придаетъ ему религіозно-матафизическую форму и уже въ силу послѣдней въ сферѣ теоріи связывается съ идеализмомъ или спиритуализмомъ.

Между практическимъ и теоретическимъ использованіемъ понятій природы и культуры въ качествѣ основополагающихъ категорій жизнепониманія существуетъ глубокое сходство, которое касается общаго хода мыслей, приводящаго къ такимъ по-

строеніямъ. Этотъ ходъ мыслей всегда состоитъ въ томъ, что сначала вся совокупность даннаго раздѣляется на двѣ сферы «природы» и «культуры», и затѣмъ одна сфера объявляется призрачной, нереальной, несостоятельной, другая же берется то какъ образецъ для формированія и совершенствованія цѣлаго—въ практическомъ отношеніи,—то какъ теоретически универсальная категорія, по которой должно быть постигнуто и объяснено цѣлое—въ теоретическомъ отношеніи. Такъ, натурализмъ исходитъ изъ понятія природы, отличая ее, въ качествѣ особой части даннаго, отъ иныхъ моментовъ или признаковъ даннаго, напримѣръ, отъ разумной самодѣятельности человѣка, отъ сферы моральной жизни и т. п., и тѣмъ не менѣе стремится признать эту часть за глубочайшее выраженіе цѣлаго и объяснить всю жизнь изъ этой ея части, отвергнувъ все остальное, какъ мнимое и нереальное. Точно такъ же идеализмъ исходитъ изъ понятій, относящихся къ порядку «культуры», — напр. изъ «я», самодѣятельнаго духа, моральнаго идеала и т. п.,—т.-е. изъ началъ, рѣшительно противопоставляемыхъ природной, вещной реальности, и все же хочетъ съ ихъ помощью безъ остатка объяснить цѣлое, въ томъ числѣ и область природы. Чѣмъ уже содержаніе, вкладываемое при этомъ въ такія основополагающія понятія, тѣмъ болѣе насильственной и искусственной оказывается построенная изъ нихъ система. Такъ въ области натурализма крайней формой является матеріализмъ, который сперва лишаетъ понятіе природы всѣхъ признаковъ живого, психическаго, разумнаго и затѣмъ пытается изъ этой матеріальной природы вывести всю реальность, т.-е. и жизнь, и душу, и разумъ. Въ области идеализма крайней формой можно было бы признать, напр., моралистическое построеніе Фихте, въ которомъ вся природа есть лишь отблескъ или тѣнь ея противоположности—моральнаго начала долга. Но даже и болѣе широкія построенія сохраняютъ всегда ту же черту: созидая «систему природы» или «систему культуры (духа)», они пытаются уложить въ нее или охватить ею то, что по самому опредѣленію выходитъ за ея предѣлы.

Оставляя въ сторонѣ историческое развитіе этихъ мотивовъ теоретической философіи и лишь мимоходомъ отмѣтивъ, что античная философія почти всецѣло проникнута натуралистиче-

скими тенденціями, но по большей части весьма широкаго характера,—я остановлюсь на констелляціи этихъ мотивовъ въ новой и, въ частности, въ современной философіи. Частью внѣшнеисторическія, частью объективно-теоретическія причины обусловили то, что развитіе научной и философской мысли новаго времени пошло въ общемъ по руслу механическаго и матеріалистическаго натурализма—наслѣдія и коррелата эпикуреистическаго физіократизма. Понять совокупность всего сущаго, какъ продуктъ слѣпыхъ, механически дѣйствующихъ силъ природы, становится общей задачей теоретической мысли. Это движеніе достигаетъ своего апогея—и вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣтаетъ низшую, наиболѣе несостоятельную форму—въ серединѣ XIX в., когда черезъ дарвинизмъ, эволюціонизмъ и матеріалистическую мораль оно пытается охватить весь міръ общественной, духовной и культурной жизни. Наряду съ нимъ, однако, неоднократно возникаютъ и дѣйствуютъ движенія иного характера, выросшія изъ потребности философскаго оправданія религіознаго міровоззрѣнія и потому приводящія къ системамъ идеалистическимъ и спиритуалистическимъ. Глубочайшимъ выраженіемъ послѣдовательнаго идеализма, въ смыслѣ теоретическаго ноократизма, является канто-фихтевская философія. «Коперниканское дѣяніе» Канта состояло именно въ томъ, что онъ усмотрѣлъ невозможность построить общее міросозерцаніе въ формѣ «системы природы» и впервые намѣтилъ очертанія новой философіи, которая должна была представлять «систему культуры», исходить не изъ объективныхъ силъ реальности, а изъ самодѣятельности духа. Фихте правъ, по крайней мѣрѣ условно: разъ уже исходить изъ противоположности между природой и духомъ, то есть дѣйствительно только двѣ вполнѣ послѣдовательныя системы: натурализмъ (который у него назывался «догматизмомъ») и идеализмъ. Современное состояніе философской мысли, по крайней мѣрѣ въ Германіи, характеризуется стремленіемъ снова ограничить натурализмъ мотивами идеалистическаго характера, защитить самобытное начало духовной культуры отъ натиска необузданнаго натурализма, который хотѣлъ бы низвести все сущее до уровня природы и постигнуть его въ категоріяхъ послѣдней. Естественно, что реакція на гегемонію натурализма въ серединѣ XIX вѣка должна была принять форму рецепціи кантіанства. Эта рецепція

начинается съ слабой, неувѣренной и внутренне непослѣдовательной формы у Альб. Ланге и достигаетъ вершины въ современномъ неокантіанствѣ и неофихтіанствѣ. Внутренній смыслъ всего движенія лучше всего раскрывается въ системѣ Риккерта, которая, такъ сказать, подводитъ его общіе итоги и въ этомъ отношеніи должна быть признана однимъ изъ самыхъ глубоко захватывающихъ и многозначительныхъ созданій современнаго философскаго творчества, какъ бы къ ней ни относиться по существу. Движущій мотивъ всего философскаго развитія послѣднихъ десятилѣтій—потребность освободить идею культуры отъ духовнаго деспотизма натуралистическихъ теорій—приходитъ здѣсь, говоря по-гегелевски, къ сознанію самого себя: Риккертъ устанавливаетъ «границы естественно-научнаго образованія понятій» и доказываетъ самодовлѣющее значеніе понятій совершенно иного рода, истекающихъ изъ сущности «культуры» или цѣлеполагающаго духа.

Но здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, окончательное прозрѣніе сущности извѣстныхъ духовныхъ мотивовъ и совершенное теоретическое раскрытіе ихъ знаменуетъ уже начало новой фазы, въ которой они должны быть нѣкоторымъ образомъ преодолѣны или погашены. Повидимому, мы вступаемъ теперь въ эту фазу: послѣ того, какъ возрожденіе кантіанства побѣдоносно противопоставило натурализму систему міровоззрѣнія, основанную на идеѣ культуры, критическому взору начинаютъ уясняться и односторонности, присущія этой послѣдней системѣ, и возникаетъ потребность новаго синтеза, въ которомъ была бы вообще погашена противоположность между природой и культурой. Нижеслѣдующія замѣчанія имѣютъ цѣлью въ самой краткой и общей формѣ хотя бы отчасти намѣтить очертанія этого новаго пути.

III.

Необходимо признать, что понятія «природы» и «культуры» и основанная на нихъ концепція, которая изъемлетъ изъ общей сферы «естественнаго бытія» и противопоставляетъ ей особую область, созданную «искусственно» и «самовольно», суть не результатъ условной или эмпирической классификаціи явленій, а опираются на глубочайшія, неустрани-

мыя трансцендентальныя или метафизическія основанія. Съ перваго взгляда, правда, кажется, будто нѣтъ ничего легче, какъ признать все на свѣтѣ «естественнымъ» и отвергнуть само понятіе «искусственнаго», какъ противорѣчивое и несостоятельное. Развѣ законы природы могутъ быть нарушены? Развѣ не все существующее самимъ своимъ существованіемъ доказываетъ, что оно связано съ реальностью и обусловлено силами послѣдней? Развѣ можетъ вообще существовать что либо «неестественное», если подъ «естественнымъ» разумѣть просто то, что вытекаетъ изъ общихъ свойствъ бытія? «Даже самое неестественное есть природа,—говоритъ Гете. Кто не видитъ природы повсюду, тотъ нигдѣ не видитъ ея, какъ слѣдуетъ.... Мы повинуемся ея законамъ, даже когда боремся противъ нихъ; мы дѣйствуемъ *заодно* съ нею, даже когда хотимъ дѣйствовать *противъ* нея». Это воззрѣніе, правомѣрность котораго мы постараемся уяснить ниже, возможно, однако, лишь въ формѣ совершенно особаго, глубокаго синтеза, не имѣющаго ничего общаго съ обычнымъ натурализмомъ. Если однако мы будемъ исходить изъ представленія о природѣ, какъ *противоположности* культурѣ, если будемъ разумѣть подъ ней то, что существуетъ *по необходимости* и въ отношеніи общихъ законовъ сущаго лишено автономности и свободной иниціативы, то легко показать, что именно далеко не все на свѣтѣ есть природа, и что требовать низведенія всего подъ категорію природы въ *этомъ смыслѣ*—значитъ существенно искажать или игнорировать глубочайшія черты нѣкоторой группы явленій.

Противоположность между «естественнымъ» и «искусственнымъ» въ конечномъ счетѣ опирается на гносеологическую противоположность между субъектомъ и объектомъ[1]). Часть жизни предстоитъ сознанію *объективно*, какъ данное, какъ существующее само по себѣ, независимо отъ воли и активности познающаго субъекта: это есть «природа». Другая же часть дана, какъ продуктъ автономнаго творчества сознающаго духа; она нераз-

[1]) Предлагаемая статья была уже написана и набрана, когда мнѣ удалось прочесть статью Риккерта «О понятіи философіи» въ № 1 «Логоса». Я очень радъ, что несмотря на разногласіе въ тенденціяхъ и выводахъ разсужденія, я сошелся въ характеристикѣ основныхъ типовъ философскаго синтеза съ выдающимся нѣмецкимъ мыслителемъ.

рывно связана съ «я», какъ съ послѣдней, абсолютно свободной и изначальной точкой, которая именно сознаніемъ своей изначальности и свободы принципіально отдѣлена отъ всего объективно существующаго. Все, что беретъ начало изъ «я», изъ его цѣлеполагающей дѣятельности, есть именно не природа, а нѣчто «искусственное», самовольное, словомъ, принадлежитъ къ порядку культуры. Какъ бы ни толковать эту противоположность—понимать ли ее гносеологически или метафизически—во всякомъ случаѣ она неустранима, и всякая точка зрѣнія, которая стремится игнорировать ее или отмѣнить, должна быть признана несостоятельной. Въ этомъ смыслѣ неизбѣжно несостоятеленъ натурализмъ, какъ попытка построить міросозерцаніе всецѣло на категоріяхъ объективнаго бытія и признать ненужными и иллюзорными всѣ категоріи субъективнаго порядка. Сюда относятся, съ одной стороны наивный, гносеологическій реализмъ, и съ другой стороны—всѣ метафизическія теоріи, которыя хотятъ отмѣнить понятія цѣли, свободы, долга, истины, идеала и т. п., все, что опредѣляетъ своеобразную сферу субъекта или свободнаго духа. Несостоятельность этой позиціи обнаруживается въ томъ, что она никогда не можетъ дѣйствительно объяснить всю совокупность жизни категоріями объективной ея сферы, а всегда лишь незаконно игнорируетъ и какъ бы забываетъ субъективную сферу. Такъ, наивный реализмъ не замѣчаетъ, что объектъ немыслимъ безъ связи съ субъектомъ; такъ, матеріализмъ, механистическая философія и т. п. построенія не замѣчаютъ, что по меньшей мѣрѣ они сами суть идеальныя созданія духа, и что, внѣ признанія самобытныхъ категорій духовной жизни, они сами теряютъ всякій смыслъ и значеніе: ибо по крайней мѣрѣ себя самихъ они, не замѣчая того, разсматриваютъ и должны разсматривать, не только какъ продукты объективной природы, но и какъ разумныя созданія свободнаго, руководимаго идеальными нормами, субъективнаго духа. На этой же трудности терпитъ крушеніе и психо-физическій параллелизмъ, какъ попытка натуралистическаго объясненія духовной жизни: ибо единству и нормативности духа немыслимо подыскать параллели въ объективномъ мірѣ, такъ что параллелизмъ между духомъ и тѣломъ столь же мало можно продумать, какъ, напр., параллелизмъ между окружностью и прямой линіей; и если бы даже каждый пси-

хическій актъ имѣлъ соотвѣтствующее себѣ физическое состояніе, то на духовной сторонѣ неизбѣжно оставался бы несводимый ни къ чему иному избытокъ, въ лицѣ разумнаго сознанія этого соотвѣтствія. Также неустранимы понятія идеала, цѣли, нормы, какъ категоріи духовной жизни; ибо всякое ихъ устраненіе само должно претендовать на значеніе не только природнаго процесса, но и разумнаго акта; но послѣдній немыслимъ внѣ этихъ же категорій. Противъ натурализма доселѣ остаются въ силѣ тѣ абсолютно неопровержимые аргументы, которыми Фихте уничтожалъ «догматизмъ». Съ какой бы стороны натурализмъ ни подходилъ къ вопросу, онъ не въ силахъ устранить коренной противоположности между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть, между понятіями необходимости, объективной реальности, существованія въ силу законовъ природы, съ одной стороны, и понятіями цѣли, смысла, свободы, идеала, съ другой стороны,—словомъ, между понятіями естественнаго и искусственнаго, природы и культуры.

Повидимому, въ лучшемъ положеніи находится идеализмъ; ибо онъ одинъ, какъ думалъ Фихте, можетъ объяснить оба ряда явленій—не только бытіе, но и его сознаваемость, не только объектъ, но и субъектъ. Въ противоположность этому распространенному въ современной философіи мнѣнію, мы хотѣли бы отмѣтить, что идеализмъ также наталкивается на трудности, совершенно аналогичныя трудностямъ натурализма. Эти трудности въ конечномъ счетѣ опредѣляются тѣмъ, что сведеніе объекта на субъектъ, внѣшней реальности — на духъ, категоріи природы на категоріи культуры столь же неосуществимо и противорѣчиво, какъ обратное сведеніе въ духѣ натурализма. Прежде всего мы имѣемъ дѣло съ основной гносеологической трудностью включенія объекта въ составъ субъекта или сознанія. Всякій солипсизмъ, субъективный идеализмъ и «психологизмъ» страдаетъ тѣмъ противорѣчіемъ, что распространяетъ на всю совокупность даннаго черты, которыя per definitionem присущи только одной части даннаго, немыслимой внѣ отношенія къ другой, дополняющей ее части; утверждать, что совокупность переживаемаго, т.-е. не только процессъ сознанія, но и его объективное содержаніе, имѣетъ «психическій» характеръ или относится также къ области субъекта,—значитъ совершать совершенно очевидное

quaternio terminorum, употреблять одно и то же понятіе «субъективнаго» одновременно и въ его точномъ и общеупотребительномъ значеніи, и въ новомъ, универсальномъ значеніи, въ которомъ оно лишается всякаго опредѣленнаго смысла. Сознаніе этого дефекта идеализма уже нашло себѣ доступъ въ современную гносеологію. И этого противорѣчія не могутъ устранить никакія теоріи компромисснаго характера, говорящія о «сознаніи вообще» и тѣмъ или инымъ способомъ устанавливающія двойственное понятіе субъекта: ибо онѣ не преодолѣваютъ, а лишь формулируютъ трудность, присущую употребленію *части* на роль *цѣлаго*. Точно такъ же ясно, что можно лишь постулировать выведеніе объекта изъ субъекта, но не дѣйствительно осуществить его; и не только наивно-смѣлыя формы такого выведенія, какъ ихъ пытался установить Фихте, оказываются несостоятельными, но даже и общее кантіанское требованіе мыслить познаніе объекта, по аналогіи съ другими формами самодѣятельности духа, какъ ничѣмъ не стѣсненное свободное созиданіе самого объекта силами субъекта, столь же рѣшительно противорѣчитъ подлинному соотношенію вещей: ибо объектъ не творится, а данъ, и формы его категоріальнаго синтеза не могутъ быть дѣйствительно продуманы, какъ созданія автономнаго познающаго субъекта, а лишь преднаходимы послѣднимъ въ самомъ объектѣ. «Коперниканское дѣяніе» Канта все же не удалось, — это все болѣе начинаетъ уясняться теперь: ибо невозможно продумать соотношеніе между природой и познающимъ субъектомъ такъ, чтобы дѣйствительно понять первую, какъ продуктъ и свободное созданіе второго. Не только конкретное содержаніе, но и категоріальныя формы природы принципіально отличаются отъ подлинныхъ созданій или категорій субъективнаго порядка тѣмъ, что они лишены прозрачности для духа и могутъ быть лишь констатируемы, но не выводимы изъ жизни субъекта. Сказать, что они должны мыслиться «лежащими въ душѣ» («bereits im Gemüthe liegend»), значитъ прибѣгнуть къ ничего не говорящей вынужденной уловкѣ, которая обусловлена у Канта предвзятымъ мнѣніемъ, будто все не чувственное не можетъ быть отнесено къ области объекта. Подобно тому, какъ натурализмъ никогда не можетъ вывести изъ объекта дѣйствованія самый актъ дѣйствованія (включая в. дѣйствованіе и познаваніе), такъ и идеализмъ неспособенъ при

точномъ анализѣ вывести изъ акта дѣйствованія его объектъ, а всегда долженъ его предполагать.

Этотъ дефектъ идеализма, повторяю, начинаетъ теперь уясняться болѣе проницательнымъ гносеологамъ. Но не въ этомъ, чисто формальномъ, недостаткѣ лежитъ главное несовершенство воззрѣнія, которое пытается включать природу въ «систему культуры». Указанную трудность идеализмъ всегда можетъ сгладить либо признаніемъ «вещи въ себѣ», какъ неразложимаго объективнаго остатка, либо различеніемъ между «формой» и «матеріей» познанія, причемъ въ составъ послѣдней включалось бы все, что именно не можетъ быть сведено къ субъективному акту или выведено изъ него. Что же касается самихъ категоріальныхъ формъ объекта, то ихъ отнесеніе къ сферѣ субъекта остается, правда, совершенно голословнымъ, но съ другой стороны нельзя доказать, что онѣ *не могли бы* какимъ-либо ирраціональнымъ способомъ истекать изъ нея. Идеализмъ при этомъ сохранился бы, правда, не въ качествѣ непредвзятаго гносеологическаго анализа, но въ качествѣ произвольной и все же неопровержимой гипотезы. Главная трудность лежитъ совсѣмъ въ иномъ. Формы объективности не только вообще противостоятъ формамъ субъективности и не могутъ быть общеобязательно сведены къ послѣднимъ, но онѣ также обладаютъ способностью проникать послѣднія: категоріи субъективнаго порядка могутъ быть даны въ сферѣ объекта, такъ же, впрочемъ, какъ категоріи объективнаго порядка могутъ сознаваться въ сферѣ субъекта. Подобно тому, какъ въ сферѣ нашего «я» мы сознаемъ не только свободу, цѣлемѣрность, творчество, но также иногда и принудительность, слѣпоту, безвольность (въ случаѣ, напр., дѣйствія страстей, неисправимости сознанныхъ недостатковъ, психической болѣзни и т. п.), точно такъ же въ сферѣ объекта мы встрѣчаемся съ свободой, творчествомъ, цѣлесообразностью. Мы исходили выше изъ допущенія, что гносеологической основой противоположности между природой и культурой является противоположность между объектомъ и субъектомъ. Но это допущеніе сохраняетъ силу лишь въ познавательномъ, а не въ реальномъ смыслѣ. Мы *узнаемъ* категоріи «природы» по принудительности и внутренней связанности сферы объекта и категоріи «культуры»—по свободной изначальности и цѣлесо-

образной дѣйственности нашего я. Ни въ коемъ случаѣ, однако, нельзя—какъ это часто дѣлается—реально отожествлять формальное различіе между «я» и «не-я» съ предметнымъ, объективнымъ различіемъ между культурой и природой. Всякое «ты», всякое чужое сознаніе, чужая разумная дѣйственность и—еще шире—всякіе объективные признаки цѣлесообразности противорѣчатъ такому отожествленію. Какъ бы мы ни рѣшали проблему «чужого я»—за исключеніемъ только попытки отмѣнить его, признавъ его за «иллюзію», субъективную фикцію и т. п., что означало бы лишь testimonium paupertatis соотвѣтствующей теоріи,—мы всегда имѣемъ объектъ, въ которомъ проявляются категоріи «субъективнаго», или «культурнаго» порядка. Въ необъяснимости этого сочетанія для идеализма лежитъ главный недостатокъ послѣдняго. Вполнѣ послѣдовательный идеализмъ могъ бы, правда, въ извѣстномъ смыслѣ признавать «природу», какъ «данное», неразложимый остатокъ, или матерію духовной самостоятельности субъекта, но онъ никогда не могъ бы допускать подлинной духовности внѣ познающаго «я»; онъ могъ бы не быть теоретическимъ солипсизмомъ, но онъ непремѣнно долженъ былъ бы быть, такъ сказать, моральнымъ солипсизмомъ: всякое «ты» онъ долженъ былъ бы понимать только, какъ «не-я», а не какъ второе «я», равнозначное и равноцѣнное первому. «Система культуры» была бы съ этой точки зрѣнія лишь строеніемъ субъективной личной жизни, но никогда не могла бы содержаться въ объективномъ мірѣ. И этого результата не можетъ устранить различеніе между гносеологическимъ субъектомъ и конкретной психической личностью: ибо, съ одной стороны, категоріи культуры связаны именно съ субъектомъ (дѣйствуетъ по нормамъ и ставитъ себѣ цѣли тотъ самый субъектъ, который въ познаніи противостоитъ объекту), такъ что именно единственность гносеологическаго субъекта требовала бы единственнаго примѣненія категорій культуры въ сферѣ этого субъекта, и, съ другой стороны, понятіе личности устраняется, разъ мы порываемъ его связь съ субъектомъ; въ лучшемъ случаѣ (минуя всѣ представляющіяся здѣсь трудности) идеализмъ могъ бы признавать внѣ субъекта лишь безличную психическую реальность (въ формѣ психическихъ атомовъ, силъ и т. п.), но долженъ былъ бы мыслить ее подъ

категоріями «природы», т. е. внѣ отношенія къ нормамъ, цѣлямъ и свободѣ.

До извѣстной степени современный идеализмъ проводитъ именно эту точку зрѣнія, хотя онъ не созналъ ея послѣднихъ выводовъ. Если мы возьмемъ классическую въ извѣстномъ смыслѣ систему Риккерта или близкое ей построеніе Мюнстерберга, то мы увидимъ, что ихъ основная тенденція состоитъ именно въ отожествленіи «культуры» съ идеальнымъ или субъективнымъ и въ отрѣшеніи ея отъ всякой реальности. Любопытно видѣть, какъ міровоззрѣніе, построенное цѣликомъ на идеѣ культуры, приводитъ къ устраненію всѣхъ категорій культуры изъ состава объективнаго міра и къ рѣшительному натурализму въ области реальности. Въ этомъ отношеніи идеализмъ подчиняется господствующему въ современномъ міровоззрѣніи строжайшему дуализму между сферами природы и культуры. Еще никогда, быть можетъ, весь міръ не былъ такъ рѣзко и, можно сказать, безнадежно расколотъ на двѣ половины—природы и культуры,—какъ въ міровоззрѣніи XIX вѣка. Вся объективная дѣйствительность, все мірозданіе въ цѣломъ, разсматриваемое теоретически, мыслится, какъ аггрегатъ атомовъ и комплексъ механическихъ силъ, причемъ по крайней мѣрѣ въ идеалѣ это воззрѣніе распространяется и на сферу органическаго и психическаго бытія; нигдѣ здѣсь не допускается дѣйствіе цѣлей, нормъ и свободнаго разума. Но рядомъ съ этой природой возвышается, невѣдомо откуда взявшееся, царство разумной и цѣлесообразной человѣческой дѣятельности, міръ науки, искусства, морали, техники и разумнаго общественнаго устроенія. Это сочетаніе теоретическаго натурализма (эпикуреистическаго типа) съ раціоналистическимъ ноократизмомъ въ сферѣ практики образуетъ самую глубокую черту господствующаго міропониманія. Современный кантіанскій идеализмъ ничего не мѣняетъ въ содержаніи этого міропониманія; наоборотъ, онъ пытается лишь обосновать и санкціонировать его, давъ ему новое общее толкованіе. Его обобщеніе, правда, устраняетъ безсмысленный и нефилософскій дуализмъ обычнаго воззрѣнія, при которомъ остается вообще непонятнымъ, откуда берется цѣлесообразность человѣческой жизни, и какую общую цѣнность она можетъ имѣть; онъ включаетъ и природу въ составъ духа и толкуетъ ее, какъ функцію и продуктъ теорети-

ческой дѣятельности духа. Но эти формальныя общія скобки нисколько не затрогиваютъ заключеннаго въ нихъ содержанія и не вносятъ въ него никакого измѣненія. Скорѣе, дуализмъ между природой и культурой, такъ сказать, внѣкультурность всей реальности и нереальность всей культуры становится въ идеализмѣ еще рѣзче, ибо пріобрѣтаетъ не только фактическую, но и апріорную необходимость. То, что называется «природой», есть по Риккерту продуктъ генерализирующаго обобщенія, чуждаго какой-либо связи съ цѣнностями и приводящаго въ конечномъ счетѣ къ системѣ «законовъ», какъ общихъ безличныхъ отношеній между простѣйшими точками, или атомами; тогда какъ культура есть система понятій, отнесенныхъ къ цѣнностямъ и, слѣдовательно, чуждыхъ естественной закономѣрности. Эта теорія приводитъ къ принципіальному воспрещенію, съ одной стороны, вносить категоріи порядка культуры въ изслѣдованіе природы, и, съ другой стороны, разсматривать культуру, какъ сферу реальныхъ и закономѣрныхъ явленій. Въ отношеніи культуры этотъ дуализмъ достигаетъ апогея въ родственномъ воззрѣніи Мюнстерберга, согласно которому исторія (т.-е. наука о культурѣ или о субъективномъ рядѣ) не имѣетъ никакого отношенія къ причинамъ и къ теченію явленій во времени, какъ къ формамъ, относящимся къ объективному ряду. Такое утвержденіе, казалось бы, можетъ по праву считаться reductio ad absurdum всей конструкціи. Я не могу здѣсь дать обстоятельной критики этой методологической теоріи и ограничиваюсь противопоставленіемъ ей нѣкоторыхъ научныхъ данныхъ, несовмѣстимыхъ, на мой взглядъ, съ этимъ безграничнымъ дуализмомъ.

Что касается ряда «природы», то въ его пониманіи, повидимому, подготовляется въ послѣднее время крупнѣйшій переворотъ. Вся область органической и психической природы изъемлется изъ сферы механистическаго міровоззрѣнія (понимая послѣднее въ самомъ широкомъ и общемъ смыслѣ). Въ области органической природы новѣйшіе результаты экспериментальной біологіи дѣлаютъ, повидимому, не только мало вѣроятной, но и прямо невозможной гипотезу, которая разсматривала организмъ, какъ чрезвычайно сложную физико-химическую машину; и, съ другой стороны, уже достаточно обнаружилась несостоятельность дарвинизма и всѣхъ вообще эволюціонныхъ теорій, которыя

признавали происхожденіе и развитіе органическихъ формъ продуктомъ механическаго накопленія случайныхъ измѣненій [1]). Бытіе и развитіе органическаго міра отнынѣ немыслимы безъ категорій телеологіи, самопроизвольности, энтелехіи—словомъ, безъ тѣхъ категорій, которыя характеризуютъ «искусственный» рядъ въ отличіе отъ «естественнаго.» Вмѣсто понятій общихъ «законовъ природы» и атомистическихъ точекъ, имъ подчиненныхъ, въ разсмотрѣніе природы вводится понятіе живыхъ индивидуальныхъ цѣлестремительныхъ силъ. Еще ярче и убѣдительнѣе, повидимому, тотъ же переворотъ совершился въ психологіи. Психофизическій паралелизмъ, ассоціаціонизмъ и вся вообще атомистическая психологія, складывавшая сознаніе изъ отдѣльныхъ механическихъ частей, могутъ считаться окончательно опровергнутыми; единство, самопроизвольность и цѣлесообразность сознанія должны признаваться уже не иллюзіями, а необходимыми категоріями научнаго пониманія психической жизни. Наряду съ этимъ слѣдуетъ упомянуть о новыхъ попыткахъ рѣшенія заброшенной «проблемы чужого я», которыя намѣчаютъ и, правда еще не вполнѣ совершенно, гносеологически оправдываютъ понятіе внѣшней познающему субъекту духовной реальности. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ попытки разсматривать сферу объективной реальности или внѣшняго бытія только какъ «природу», т. е. съ помощью однихъ лишь категорій аналитически-механическаго порядка, неосуществимы и не соотвѣтствуютъ результатамъ спеціальныхъ наукъ. Понятія цѣли, свободы, личности, которыя доселѣ относились лишь къ субъективной сферѣ, становятся неизбѣжными и при разсмотрѣніи объективно-реальной сферы.

Но эта перемѣна должна отразиться и на пониманіи культуры. Если категоріи «культуры» содержатся въ самой природѣ, то и категоріи природы примѣнимы къ сферѣ культуры. Натурализмъ опасенъ для наукъ о культурѣ, и протестъ противъ него, столь глубокомысленно высказанный Риккертомъ, вполнѣ правомѣренъ, пока подъ природой разумѣется лишь слѣпое, внѣшне обусловленное, безличное закономѣрное бытіе. Но

[1]) Вмѣсто всѣхъ другихъ указаній я ссылаюсь на обобщающую «Philosophie des Organischen» D r i e s c h'a (Leipzig 1909).

если бы было признано, что къ природѣ относятся или въ ней имѣютъ мѣсто живыя, разумныя, цѣлестремительныя индивидуальныя силы, то стало бы просто невозможнымъ полагать между природой и культурой непроходимую пропасть. Какъ бы далеки ни были отъ зачатковъ органической и психической жизни идеальныя созданія и формы культуры, они должны разсматриваться, какъ ихъ естественное продолженіе и развитіе. Съ этой точки зрѣнія нельзя отрицать правомѣрности *осторожныхъ*, учитывающихъ своеобразіе предмета натуралистическихъ гипотезъ въ общественно-историческихъ наукахъ: если онѣ основаны не на приравненіи культурной жизни механическому бытію или низшимъ формамъ органической жизни, а пытаются разсматривать культуру, именно какъ продуктъ *высшаго рода* силъ, имѣющихъ себѣ аналогію въ нѣкоторыхъ процессахъ «природы», то онѣ являются законнымъ выраженіемъ обобщающей потребности человѣческой мысли.

Здѣсь необходимо строго отличать гносеологическую или категоріальную противоположность между субъективнымъ и объективнымъ, идеальнымъ и реальнымъ, отъ методологическаго или онтологическаго различія двухъ предметовъ познанія—сферъ духовности или матеріальности, культуры и природы. Само собою разумѣется, что въ первомъ, гносеологическомъ смыслѣ противоположность между «искусственнымъ» и «естественнымъ» совершенно неустранима. Все идеальное, долженствующее быть, нормативное, переживаемое съ сознаніемъ свободы логически противоположно всему реальному, объективно данному, воспринимаемому, какъ внѣшняя необходимость. Актъ оцѣнки, позиція практики и творчества противостоитъ акту познанія, позиціи теоріи и объективной оріентировки, и между ними не можетъ быть никакихъ переходовъ и никакого тожества. Но это различіе между духовными позиціями или точками зрѣнія не порождаетъ, въ *сферѣ самой теоріи*, двухъ замкнутыхъ предметовъ познанія или объективныхъ сферъ. Подобно тому, какъ контрарная противоположность между бѣлымъ и чернымъ не даетъ намъ права разбивать міръ на двѣ обособленныхъ половины, изъ которыхъ одна была бы сплошь черной, другая—бѣлой, а, напротивъ, допускаетъ, чтобы одинъ и тотъ же предметъ былъ окрашенъ, напримѣръ, на половину бѣлымъ, на по-

ловину чернымъ цвѣтомъ,—такъ и категоріальная противоположность между идеальнымъ и реальнымъ, свободнымъ и необходимымъ, искусственнымъ и естественнымъ не создаетъ двухъ обособленныхъ объектовъ или сферъ, а допускаетъ совмѣщеніе обоихъ членовъ противоположности въ каждомъ отрѣзкѣ объекта. И при томъ не только въ томъ смыслѣ, что всякій матеріалъ познанія можетъ субъективно подводиться подъ обѣ категоріи и восприниматься въ идеальномъ и реальномъ рядѣ—это допускаетъ и оспариваемое нами воззрѣніе,—но и въ томъ смыслѣ, что въ немъ могутъ быть объективно даны категоріи обоихъ порядковъ. Мы можемъ не только субъективно переживать категоріи цѣли, свободы, оцѣнки, но и объективно воспринимать ихъ во внѣшнемъ мірѣ; и точно такъ же мы можемъ переживать необходимость, связанность, внѣшнюю обусловленность въ себѣ самихъ, а не только воспринимать ихъ во внѣшнемъ мірѣ.

Категоріи, заимствованныя и уяснившіяся изъ обоихъ рядовъ духовной жизни, субъективнаго и объективнаго, или идеальнаго и реальнаго, не созидаютъ двухъ различныхъ замкнутыхъ міровъ, между которыми нѣтъ никакихъ переходовъ, а могутъ и должны совмѣстно участвовать въ познаніи каждаго ряда, причемъ ихъ участіе и роль въ каждомъ отдѣльномъ объектѣ не можетъ быть установлена a priori по гносеологическимъ соображеніямъ, а зависитъ отъ реальной природы объекта. Нельзя, напримѣръ, сказать, что категоріи цѣли или свободы или личности, какъ принадлежащія къ идеальному ряду, не могутъ находить примѣненія къ области объективной реальности; и такъ же нельзя сказать, что категоріи причинности или необходимости непримѣнимы къ идеальному ряду. Наоборотъ, примѣнимость или непримѣнимость каждой категоріи въ данномъ конкретномъ случаѣ никогда не можетъ быть опредѣлена a priori, а есть дѣло научнаго такта, руководимаго наблюденіемъ надъ эмпирическими свойствами объекта. Поэтому двумъ различнымъ гносеологическимъ интересамъ или позиціямъ не соотвѣтствуютъ двѣ различныя онтологическія или научныя сферы; они образуютъ лишь различные апріорные ингредіенты общаго міропониманія. Эта онтологическая сочетаемость должна естественно отражаться въ области методологіи: при всемъ гносеологическомъ значеніи уста-

новленнаго, напр., Риккертомъ различія между «естественно-научнымъ» и «культурно-научнымъ» образованіемъ понятій, или аналогичнаго Мюнстербергова различія между «объективирующимъ» и «субъективирующимъ» синтезомъ, эти различія не могутъ совпадать съ реально-методологическимъ различіемъ между науками о природѣ и науками о культурѣ: наоборотъ, наука о природѣ неизбѣжно должна пользоваться «культурно-научными понятіями», какъ и науки о культурѣ—«естественно-научными» понятіями. Понятіе организма, органической функціи и т. п., напримѣръ, не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ «Gesetzesbegriff»; оно скорѣе есть «Wertbegriff» или сочетаетъ элементы обоихъ видовъ понятій; еще очевиднѣе это въ психологіи или отвлеченной соціологіи, которыя, по Риккерту, суть Gesetzeswissenschaften, но не могутъ обойтись безъ цѣнностныхъ или культурно-научныхъ понятій. Съ другой стороны, было бы доктринерскимъ ослѣпленіемъ утверждать, что науки о культурѣ могутъ обойтись безъ «естественно-научныхъ» понятій закономѣрности и внѣшней необходимости.

Мы можемъ теперь сказать, что противоположность между «природой» и «культурой» можетъ пониматься, собственно, въ трехъ различныхъ смыслахъ. Въ обычномъ, популярномъ значеніе это есть онтологическая противоположность между двумя областями бытія: областью космической жизни (включая сюда сферу органической или неорганической жизни) и областью человѣческой жизни, опредѣляемой разумными и цѣлесообразными силами человѣческаго сознанія. Этотъ обычный дуализмъ замѣняется въ научно-философской концепціи кантіанскаго идеализма формально-гносеологической противоположностью, которая также обосновываетъ рѣзкій дуализмъ, хотя и иного порядка: «природа» есть здѣсь все вообще объективно-реальное—будь то реальность космическая или человѣческая,—тогда какъ „культура“ есть идеальная оцѣнка и нормировка сущаго, которая, конечно, конкретно дана лишь въ человѣческомъ сознаніи. Наконецъ, различеніе, которое мы пытаемся установить, имѣетъ, во-первыхъ, двойственный, гносеолого-онтологическій характеръ: будучи заимствованы изъ двухъ духовныхъ позицій, категоріи, конституирующія природу и культуру, участвуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ теоретической обработкѣ всѣхъ или большинства объ-

ектовъ реальности; и во-вторыхъ, это различеніе не приводитъ къ дуализму между двумя обособленными и цѣлостными сферами, а допускаетъ (хотя и не требуетъ) соучастіе обоихъ началъ въ каждой точкѣ бытія. Съ этой точки зрѣнія, пользуясь на мгновеніе двойственнымъ употребленіемъ понятій — общеупотребительнымъ и установленнымъ нами,—можно сказать, что почти во всякомъ явленіи «природы» содержатся начала, относящіяся къ порядку «культуры», и, наоборотъ, во всякомъ явленіи человѣческой культуры участвуютъ силы порядка «природы». Одно изъ величайшихъ заблужденій, породившихъ все физіократическое направленіе, есть мысль, что въ «природѣ» нѣтъ ничего самопроизвольнаго, цѣлестремительнаго, никакой борьбы или нарушенія «естественной закономѣрности». Стебель растенія, который подымается вверхъ силою органическаго роста, преодолѣвающаго «естественный законъ» тяготѣнія — явленіе отрицательнаго геотропизма—есть символъ и реальное воплощеніе начала «культуры» или «искусственнаго» въ природѣ. Точно такъ же извѣстно, что поступки моральнаго порядка, напримѣръ, самопожертвованіе во имя любви, преодолѣвающее «естественный» инстинктъ самосохраненія, суть вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ «естественныя» явленія въ животномъ мірѣ, напр. въ формѣ материнской или супружеской любви. Съ другой стороны, всякое проявленіе страсти, сильныхъ инстинктовъ, предразсудковъ и безсознательныхъ влеченій, часто побѣждающихъ разумъ и совѣсть въ человѣкѣ, есть признакъ дѣйствія «природы» въ царствѣ человѣческой культуры.

Съ этой точки зрѣнія открывается возможность преодолѣнія какъ теоретической односторонности натурализма и идеализма, такъ и практической односторонности физіократизма и ноократизма. Теоретически уясняется возможность міропониманія, которое не было бы только «системой природы» или «системой культуры», но давало бы синтезъ обоихъ построеній. Это предполагаетъ гносеологическое построеніе, которое преодолѣло бы противоположность между идеализмомъ и реализмомъ и было бы одновременно и тѣмъ и другимъ, т. е. брало бы исходной точкой не субъектъ и не объектъ, не идеальное и не реальное, а единство того и другого; или—иначе говоря—построеніе, которое не пренебрегало бы ни гносеологіей въ углу

метафизикѣ (какъ это дѣлаетъ наивный реализмъ), ни метафизикой въ угоду гносеологіи (какъ это дѣлаетъ критическій идеализмъ), а развивало бы равномѣрно реальную и идеальную сторону духовнаго космоса. Для этой системы было бы столь же неправомѣрно натуралистическое устраненіе всѣхъ абсолютныхъ цѣнностей и идеаловъ, противополагаемыхъ реальности, какъ и идеалистическое истолкованіе всякой реальности, какъ отраженія или функціи опредѣленной цѣнности или идеала. Практически постиженіе участія природы и культуры во всякомъ бытіи лишило бы смысла противопоставленіе природы и культуры и односторонній выборъ одного изъ этихъ началъ съ отверженіемъ другого, какъ это имѣетъ мѣсто въ физіократизмѣ и ноократизмѣ. Звать человѣка «назадъ къ природѣ» безсмысленно потому, что, съ одной стороны, даже самое искусственное и умышленное въ человѣческой жизни тоже «естественно», и, съ другой стороны, даже низшія формы бытія содержатъ ту же борьбу, то же возстаніе противъ «природы» и преодолѣніе ея, что и человѣческая жизнь. Извѣстная шутка Вольтера, что культъ природы у Руссо внушаетъ ему желаніе начать ходить на четверенькахъ, имѣетъ вполнѣ серьезный философскій смыслъ. Порицать человѣческую культуру и требовать возврата человѣка къ болѣе простымъ и необходимымъ формамъ жизни равносильно желанію вернуть животную жизнь къ ступени растительной жизни, или внушить организму поведеніе камня; вертикальное положеніе позвоночника (которое въ этой шуткѣ берется символомъ всей человѣческой культуры), будучи «искусственнымъ», однако столь же «естественно», какъ и искуственны и вмѣстѣ естественны всѣ вообще высшія формы жизни и отдѣлы природы по сравненію съ низшими. Съ другой стороны, отвлеченный ноократизмъ, восхваляющій свободный человѣческій разумъ въ противоположность стихійной слѣпотѣ природы, точно такъ же забываетъ, что самыя высшія и идеальныя начала жизни не оторваны отъ природы, а коренятся въ ней и имѣютъ себѣ аналогію и на низшихъ ступеняхъ бытія. Наука, искусство, религія, мораль, идеалъ разумнаго общественнаго и техническаго устроенія должны быть такъ же поняты, какъ продукты общихъ космическихъ силъ бытія. Не только земля, на которой стоитъ человѣкъ, но и небо, къ которому онъ стремится, въ общемъ смыслѣ принадлежитъ также къ природѣ.

«Geist ist Leben, das selber in's Leben schneidet» (Nietzsche). Высшая ступень лишь осуществляетъ начала, заложенныя въ низшей; но и только высшая ступень дѣйствительно осуществляетъ ихъ, вопреки сдерживающимъ силамъ, которыя скрывали и тѣснили ихъ на низшей ступени. Необходимая борьба между «естественнымъ» и «искусственнымъ», природой и культурой на каждой ступени бытія не свидѣтельствуетъ объ ихъ абсолютной противоположности или оторванности, а есть, такъ сказать, форма ихъ необходимаго сотрудничества и слитности во всякомъ бытіи. «Wemes nicht zu Kopfe will, dass Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder... Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind, und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben.... sollen» (Goethe). [1])

Это воззрѣніе явно родственно мотивамъ Шеллинго-Гегелевскаго философствованія. И дѣйствительно, послѣ того, какъ столь плодотворно и исчерпывающе были использованы современной мыслью основные мотивы Канто-Фихтевскаго идеализма, повидимому пора вспомнить о томъ, что есть вѣчно-цѣннаго въ философемахъ второго періода классическаго нѣмецкаго идеализма; и есть уже признаки, свидѣтельствующіе, что объ этомъ наслѣдіи начинаютъ вспоминать въ настоящее время. Разумѣется, эта рецепція не можетъ и не должна быть рабскимъ подражаніемъ, какъ это не имѣло мѣста и въ отношеніи системъ Канта и Фихте, а можетъ быть лишь свободнымъ возрожденіемъ, въ условіяхъ современнаго научнаго міровоззрѣнія, идей, которыя въ иной формѣ и съ иными оттѣнками уже были высказаны нашими философскими предками. И эта сущность Шеллинго-Гегелевской философіи совпадаетъ также съ основными чертами міровоззрѣнія Гете, глубина и богатство котораго, кажется, еще доселѣ не исчерпаны. Вмѣстѣ съ тѣмъ это преодолѣніе дуализма между природой и культурой означало бы нѣкоторое сближеніе современной философіи съ лучшими мотивами античной философской мысли. Еще разъ, по образцу классической эпохи нѣмецкой

[1]) Письмо къ Кнебелю отъ 8 Апрѣля 1812 (о Якоби.)

философіи, человѣческое міровоззрѣніе почерпнуло бы силу и гармоничность изъ неисчерпаемаго и неизсякающаго источника античныхъ духовныхъ силъ.

Обоснованіе и развитіе міровоззрѣнія, основаннаго на примиреніи началъ природы и культуры, выходитъ за предѣлы предлагаемаго очерка; наша задача состояла лишь въ томъ, чтобы намѣтить его возможность и философскую цѣнность.

О возможностяхъ христіанства въ будущемъ.

Статья Э. Трёльча.

Всякая философія ставитъ себѣ двѣ задачи: во-первыхъ, свою спеціально-научную, въ собственномъ смыслѣ слова,—уразумѣніе сознаніемъ и мышленіемъ самихъ себя, причемъ она имѣетъ дѣло съ психологіей, теоріей познанія и методологіей, во-вторыхъ, —обобщеніе всего жизненнаго содержанія данной эпохи и выработку міросозерцанія, т. е. метафизику и философію культуры. Какъ бы ни разрѣшался вопросъ о возможности и необходимости соединенія этихъ двухъ задачъ,—общаго, всемірно-историческаго вліянія философія достигаетъ только путемъ второй работы, при чемъ она возвышается до нея лишь тогда, когда поколеблены естественныя мѣрила и основныя воззрѣнія жизни. Такъ, въ пятомъ вѣкѣ кризисъ, пережитый греческимъ обществомъ и народной религіей, вызвалъ къ жизни греческое умозрѣніе, давшее возможность, на мѣсто естественной этики, религіи и общественности, вырости философскому гуманизму, и точно такъ же, послѣ полуторы тысячи лѣтъ существованія церковной философіи, державшейся за данные авторитеты въ религіи, этикѣ и обществѣ, философія новаго времени оказала свое революціонное вліяніе на всѣ эти области. Въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, философія имѣетъ также и религіозно-историческое значеніе. Въ позднiй періодъ античной эпохи она подготовила почву для христіанства и, снабдивъ его своими нравственными, религіозными и общественными философскими идеями, дала ему возможность стать великой духовной силой слѣдующаго

тысячелѣтія. Точно такъ же и въ новое время она снова разрушила авторитативный составъ того же самаго христіанства, а его идеи частью снова привела въ броженіе, частью измѣнила, частью подвергла критическому анализу и замѣнила новыми идеями, причемъ и сама она преимущественно находилась подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ моментовъ жизни христіанства.

Рѣшающее значеніе принадлежитъ при этомъ не столько отдѣльнымъ системамъ, какъ таковымъ, сколько заключающимся въ нихъ переработкѣ и выясненію великихъ общихъ мотивовъ мышленія, возникающихъ изъ различныхъ частныхъ наукъ и частныхъ процессовъ и приходящихъ въ философскихъ системахъ къ сознательному уясненію самихъ себя, а, путемъ сотрудничества этихъ системъ съ прочимъ содержаніемъ жизни — къ сознанію ихъ значенія и всюду простирающагося вліянія. Не отдѣльныя системы измѣняютъ и замѣщаютъ религію, но отъ нихъ исходитъ живое и явное воздѣйствіе важныхъ и новыхъ эмпирическихъ познаній и логическихъ связей. Отдѣльные религіозные мыслители оріентируются, примыкая болѣе близко или отдаленно къ существующимъ въ системахъ синтезамъ мотивовъ мышленія и реальнаго знанія даннаго времени. Иныя великія системы даже сами являются въ значительной степени синтезами, опредѣляемыми религіозными интересами, и относятся скорѣе къ религіозному, чѣмъ философскому движенію.

Такъ, новая философія на ряду съ тѣмъ значеніемъ, которое ей принадлежитъ, какъ чистой и абстрактной философіи, имѣетъ также большое религіозно-историческое значеніе. Въ чемъ же состоитъ это значеніе? Оно состоитъ, разумѣется, въ значительной степени въ воздѣйствіи на христіанство. Послѣднее пришло въ столкновеніе съ новымъ духовнымъ движеніемъ, которое возвело фактически существовавшія перемѣны въ принципы, уже въ состояніи конфессіональнаго распада, происшедшаго въ свою очередь путемъ чисто внутренняго религіознаго развитія, но тѣмъ не менѣе открывавшаго передъ новымъ міромъ въ его различной группировкѣ весьма различныя перспективы. Первымъ дѣйствіемъ философіи, благодаря утомительности религіознаго гнета прежней конфессіональной эпохи и преобладавшей еще христіанской базѣ философскихъ міровоззрѣній, былъ жизнерадостный и полный надеждъ компромиссъ въ

философіи и теологіи эпохи Просвѣщенія. Но компромиссъ не могъ существовать долго, и первоначально связанные между собою элементы въ теченіе одного столѣтія снова рѣзко раздѣлились. За этимъ послѣдовало оттѣсненіе церкви на ея прежнія позиціи и созданіе рѣзкаго противорѣчія между ея духовнымъ міромъ и выразившимся преимущественно въ философіи современнымъ міромъ. Католицизмъ вернулся къ старой церковной философіи и создалъ для себя съ ея помощью свою собственную духовную атмосферу. Протестантизмъ нашелъ себѣ въ ученіи о специфически христіанскомъ, основанномъ на опытѣ перерожденія (Wiedergeburt) способѣ познанія средство для защиты почерпнутыхъ въ Библіи воззрѣній, въ противовѣсъ современной руководствующейся мірскими мѣрилами наукѣ, и, предоставивъ этой послѣдней ея собственную сферу, преградилъ доступъ проникавшимъ въ религіозную сферу познаніямъ. Но значительная часть религіозныхъ людей, среди которыхъ безусловно преобладаютъ протестанты, восприняла новый міръ идей и преобразовала согласно съ нимъ теоретически и практически жизненныя силы христіанства. Такъ получилось то, что называлось сначала просвѣщеннымъ, затѣмъ либеральнымъ и, наконецъ, новѣйшимъ христіанствомъ и что, во избѣжаніе побочнаго смысла всѣхъ этихъ словъ, лучше, быть можетъ, называть «свободнымъ христіанствомъ» въ отличіе отъ церковно-авторитативнаго. Въ аналогичномъ же направленіи развивается такъ называемый католическій модернизмъ, который, сохраняя церковно-авторитативный аппаратъ, смотритъ на него лишь какъ на предохраняющій внѣшній покровъ внутренне отъ него независимаго религіознаго духа. Этотъ духъ долженъ самъ открыть новый путь для своего настоящаго и будущаго развитія въ живомъ усвоеніи всего современнаго мышленія.

Церковно-авторитативнаго возврата къ прежнимъ формамъ мы не будемъ здѣсь касаться, такъ же, какъ и радикальныхъ, ново-религіозныхъ или атеистическихъ теченій, враждебныхъ христіанству. Мы будемъ говорить о той возможной въ будущемъ формѣ христіанства, которая носитъ названіе «свободнаго христіанства». Сущность его въ короткихъ словахъ можно опредѣлить слѣдующими двумя признаками: оно замѣняетъ, во-первыхъ, церковно-авторитативную связь внутренней связью, сво-

бодно и индивидуально развивающейся на почвѣ общаго традиціоннаго духа; она превращаетъ, во-вторыхъ, старую христіанскую основную идею чудеснаго исцѣленія смертельно пораженнаго грѣхомъ человѣчества въ идею спасительнаго возвышенія и освобожденія личности чрезъ достиженіе у Бога высшей личной жизни. Раздѣляя общія матеріальныя и методическія предпосылки современнаго мышленія, оно гораздо болѣе открыто для воздѣйствій и столкновеній, чѣмъ церковное христіанство, отвергающее именно основныя методическія предпосылки и замѣняющее ихъ церковно-авторитативными способами познанія. Поэтому, если ставится вопросъ о возможномъ значеніи христіанства въ будущемъ, то основнымъ вопросомъ, въ собственномъ смыслѣ слова, является при этомъ слѣдующій: возможно ли вообще само по себѣ такое опирающееся на новыя предпосылки и основанія христіанство, или нѣтъ? Главный вопросъ не въ томъ, можетъ ли такое христіанство пустить корни и завоевать себѣ мѣсто въ церквахъ, хотя это и имѣетъ, конечно, первостепенное значеніе для практической жизни. Самый существенный, глубокій и трудный вопросъ заключается въ томъ, представляетъ ли оно само по себѣ нѣчто возможное и жизнеспособное, или оно есть лишь послѣдній отголосокъ отживающаго христіанства.

Этотъ вопросъ будетъ вѣроятно возникать все съ большей и съ большей настоятельностью, какъ слѣдствіе нашего духовнаго развитія, а вмѣстѣ съ нимъ также, конечно, и другой вопросъ: что же тогда должно занять мѣсто христіанства и возмѣстить его значеніе для всей совокупности нашей жизни? Но какъ только этотъ вопросъ ставится вполнѣ серьезно, жизненныя силы христіанства пріобрѣтаютъ новое значеніе по сравненію съ безсиліемъ и пустотой всего того, что выдаетъ себя въ глазахъ современнаго міра за самостоятельную религіозную дѣятельность. Поэтому для религіозныхъ людей вдвойнѣ важно отдать себѣ ясный отчетъ во внутренней возможности свободнаго христіанства. Вопросъ въ томъ, должны ли мы ожидать превращенія христіанства въ новую, еще неизвѣстную намъ религіозную форму, которая вдохнетъ въ нашу современную культуру новую религіозную душу, или мы должны имѣть въ виду безрелигіозное будущее, которое послѣ разрушенія такой возвышенной силы, какъ хри-

стіанство, потерпѣвъ неудачу въ самомъ высокомъ и великомъ, отвернется отъ всѣхъ вообще религіозныхъ иллюзій и всякой метафизики? Или, быть можетъ, разрушеніе религіозной основы указываетъ на начинающееся общее разложеніе европейской культуры, которая, не будучи въ состояніи создать новаго жизненнаго религіознаго начала, въ то же время не можетъ обойтись безъ него и потому подлежитъ общему для всѣхъ культуръ закону самоистощенія? Первыя двѣ возможности очень мало вѣроятны. Третью, разумѣется, нельзя отрицать, но она не освобождаетъ насъ отъ задачи — собрать наличныя религіозныя силы и именно при помощи ихъ выступить противъ такихъ сумеречныхъ настроеній съ увѣренностью, что мы въ нихъ обладаемъ силой, могущей связать время съ вѣчностью и укрѣпить насъ въ истинѣ, которая, что бы ни принесли слѣдующія тысячелѣтія человѣческой исторіи со своими возрожденіями и упадками, все же направляетъ насъ къ тому, что всегда и вездѣ приближаетъ человѣка къ высшей истинѣ и высшему смыслу жизни. Но такое сплоченіе религіозныхъ силъ едва ли можетъ быть чѣмъ-нибудь инымъ, кромѣ свободнаго христіанства, которое на ряду съ прежними формаціями христіанскаго міра заключаетъ въ самомъ себѣ свое право на существованіе и свою необходимость, разъ оно дѣйствительно вѣритъ въ себя.

Но эта вѣра въ себя связана съ выработкой яснаго пониманія собственной внутренней субъективной возможности среди современнаго духовнаго міра. Какъ обстоитъ дѣло въ этомъ отношеніи, — всего лучше можетъ показать анализъ существующихъ или только мнимыхъ важнѣйшихъ и наиболѣе общихъ разногласій.

Конфликты, объ изслѣдованіи которыхъ идетъ рѣчь, таковы: во-первыхъ, столкновеніе израильско-христіанскаго теизма и персонализма съ современнымъ монизмомъ и анти-персонализмомъ; во-вторыхъ, трудность тѣсно связать христіанскій міръ съ поклоненіемъ личности Іисуса, поклоненіемъ, которое, какъ возвышающее и искупляющее божественное откровеніе, является, конечно, единственнымъ связующимъ элементомъ специфически-христіанской общины; въ-третьихъ, трудность осуществленія христіанской морали перерожденія и любви при посюсторонности современной дѣйствительности и въ виду необходимости

регулирующихъ борьбу за существованіе добродѣтелей—мужества и справедливости; въ-четвертыхъ, непрочность всякаго общественнаго культа, благодаря безконечной раздробленности опирающагося на самого себя современнаго религіознаго индивидуализма.

Первое очевидно для всѣхъ. Монизмъ, по очень разнообразнымъ мотивамъ, конечно, и съ очень разнообразными послѣдствіями, является для широкихъ круговъ требованіемъ дня и окрашиваетъ собою самые тонкіе узоры современной мысли. Мотивами его являются, съ одной стороны, раціонализмъ вообще, который, подобно Элеатамъ, сводитъ всю постигаемую дѣйствительность къ принципу тожества и видитъ поэтому въ монизмѣ требованіе разума, отвергая всякую возможность существованія ирраціональной дѣйствительности. Съ другой стороны, идея закона, получившая широкое примѣненіе въ естественныхъ наукахъ, требуетъ по меньшей мѣрѣ единства связывающаго всю множественность закона, какъ метафизической міровой формулы. То и другое можетъ быть истолковано какъ идеалистически, такъ и матеріалистически, смотря по лежащему въ основѣ его жизненному отношенію ко всей совокупности вещей. Затѣмъ, въ пользу монизма дѣйствуетъ натурпантеистическое пониманіе искусства, которое видитъ въ безсознательномъ совпаденіи природы и творящаго духа сущность прекраснаго и въ понимаемомъ такимъ образомъ прекрасномъ—тайну міровой формулы. Наконецъ, существуетъ также и религіозный мотивъ, глубоко прочувствованная мистика тожества, которая смотритъ на религіозный процессъ, какъ на осознаніе тожества отдѣльнаго существа съ проявляющей себя въ отдѣльномъ существѣ вселенной и охотно ищетъ отвлеченную опору въ монистическихъ умозрѣніяхъ объ единствѣ. Подобно мотивамъ, разнообразны также и слѣдствія всего этого: глубокопроникающій утилитаризмъ, реализирующій единство родового сознанія; квіетистическая мистика; эстетизирующій натурализмъ; релятивизмъ, все во все видоизмѣняющій и лишающій каждую отдѣльную вещь ея непосредственнаго отношенія къ абсолютному; пессимизмъ, уничтожающій стремленія отдѣльнаго существа и черезъ культуру выходящій за свои собственные предѣлы. Этимъ разнообразнымъ теченіямъ противостоитъ пророчески-христіанскій персонализмъ, какъ вѣра

въ достижимыя, вѣчныя и абсолютныя цѣнности личности и въ существованіе абсолютнаго мѣрила истины и добра въ противоположность всѣмъ стремленіямъ, исканіямъ и заблужденіямъ земныхъ твореній, какъ вѣра въ твердую обоснованность идеальныхъ цѣнностей личности въ родственномъ ей существѣ божества и въ возможность завершенія человѣческой личности въ единеніи съ жизнью божественной личности. Это—принципіальный дуализмъ, отдѣляющій міръ абсолютныхъ истинъ и цѣнностей отъ міра ищущихъ и борющихся земныхъ твореній, которыя, на его взглядъ, созданы именно въ цѣляхъ этой работы. Это—принципіальный антираціонализмъ, для котораго бытіе вещей есть непостижимое чудо, объяснимое только изъ полагающей воли Бога, и для котораго каждая отдѣльная дѣйствительность, несмотря на всю связь ея съ цѣлымъ, является одновременно непостижимымъ, новымъ твореніемъ и особой, индивидуальной дѣйствительностью. И потому, именно, это въ то же время—оптимизмъ, вѣрующій въ цѣль міра и усматривающій въ абсолютныхъ цѣнностяхъ высшій смыслъ дѣйствительности, для котораго реализація ихъ при посредствѣ привлеченныхъ къ ней творческой дѣятельностью Бога твореній есть высшая цѣль работы духа, переживающей существованіе тѣла и природы и освобождающей себя отъ нихъ. При этомъ такой персонализмъ можетъ, конечно, усвоить себѣ воззрѣніе о вѣчности творенія, о неизмѣримости міра, о множественности духовныхъ царствъ, о связи каждаго отдѣльнаго творенія со всей совокупностью вещей, объ имманентности божественной творческой воли истекающему изъ нея міру. Но онъ все же остается всегда ирраціонализмомъ творенія, какъ въ большомъ, такъ и въ маломъ, дуализмомъ Бога и міра, абсолютнаго и относительнаго, вѣчныхъ цѣлей жизни, съ одной стороны, и природы, возвышающейся до нихъ только путемъ свободы,—съ другой. И какъ имманентный теизмъ, онъ остается радикальнымъ ирраціонализмомъ, дуализмомъ и персонализмомъ,—тѣмъ болѣе, что страданія и грѣхи и тогда также должны быть разсматриваемы не только съ точки зрѣнія причинно-понятнаго происхожденія изъ общей совокупности вещей, но какъ вмѣстѣ съ самимъ міромъ волей Бога положенная противоположность міра и достигаемыхъ въ борьбѣ высшихъ цѣнностей.

Противъ всего этого современное мышленіе не обладаетъ ни единымъ неопровержимымъ доводомъ. Монистическій выводъ изъ раціонализма только тогда былъ бы возможенъ, если бы толкованіе міра согласно раціоналистическимъ категоріямъ было единственно допустимымъ, или если бы понятіе единаго общаго мірового закона было дѣйствительно яснымъ, достижимымъ и исчерпывающимъ всю дѣйствительность. На дѣлѣ же, въ атмосферѣ современнаго мышленія ирраціоналистическіе мотивы столь же сильны, какъ и раціоналистическіе, и стремленіе понятія закона къ миѳологическому гипостазированію всюду уже ясно сознается. Утвержденіе, что нѣчто можетъ быть признано дѣйствительнымъ только подъ условіемъ его доступности раціонализированію,—не что иное, какъ чудовищный предразсудокъ, который теперь, какъ всегда, достаточно опровергается самой жизнью; а утвержденіе, что раціонализація должна заключаться въ сведеніи къ принципу тожества, — грубая и односторонняя логика. Такимъ образомъ отъ всего обобщающаго и раціонализирующаго мышленія остается только идея безконечной, коррелятивной и непрерывной связи, которая, однако, какъ во всей своей совокупности, такъ и въ своихъ индивидуальныхъ и всякій разъ новыхъ отдѣльныхъ проявленіяхъ есть въ то же самое время нѣчто ирраціональное. А вмѣстѣ съ тѣмъ остается также и возможность религіознаго теистическаго и персоналистическаго отношенія къ дѣйствительности. Послѣднее даже, наоборотъ, является прямо неизбѣжной предпосылкой всякой вѣры въ существованіе абсолютныхъ цѣнностей и мѣрилъ и въ достижимость абсолютныхъ личныхъ цѣнностей. Нужно уничтожить ихъ антропоморфную форму, благодаря которой кажется, что міровая основа существуетъ, какъ независимый субъектъ рядомъ съ міромъ, и антропоморфное ограниченіе цѣлей, благодаря которому кажется, что дѣло идетъ объ ограниченныхъ цѣляхъ чисто человѣческаго блага. Но всякая идея абсолютной истины и абсолютнаго добра и даже идея прекраснаго и, наконецъ, идея дѣйствительности и реальности вообще требуетъ бытійной основы, для которой и въ которой все это существуетъ независимо отъ заблужденій и ошибокъ земныхъ твореній. Пророчески - христіанская идея, такимъ образомъ, необходимо связана съ глубочайшими жизненными убѣжденіями. Голый пессимизмъ и релятивизмъ не научны, а вызваны практи-

чески нѣкоторыми жизненными настроеніями и сами себя опровергаютъ всякій разъ, какъ продумываются до конца, ибо сами они получаются только путемъ отнесенія къ отрицаемымъ ими мѣриламъ абсолютнаго. Они не могутъ только понять вѣры въ объективность этихъ мѣрилъ и тѣмъ скорѣе поэтому разрушаютъ энергію жизни или обрекаютъ послѣднюю на тривіальность, за которой высшія мѣрила могутъ быть забыты. Напротивъ, побѣда надъ страданіемъ, грѣхомъ и относительностью нашего существованія при помощи идеи божественной любви, ищущей насъ, воспитывающей насъ чрезъ борьбу и развитіе, исцѣляющей мученія совѣсти и внутренне самоопредѣляющей насъ, даетъ неизмѣримо болѣе твердую почву въ жизни, не впадая при этомъ въ такое неразрѣшимое противорѣчіе съ своими же собственными предпосылками, какъ радикальный пессимизмъ и релятивизмъ.

При такихъ условіяхъ не можетъ быть и рѣчи о томъ, что пророчески-христіанская идея Бога разрушена современной жизнью и замѣнена современнымъ мышленіемъ. Она остается и теперь, какъ всегда, центромъ и основой всякаго утвержденія абсолютныхъ личныхъ жизненныхъ цѣнностей. Она и теперь еще, какъ въ древности, когда платонизмъ и стоицизмъ благодаря ей только и получили свое всемірно-историческое значеніе, является средоточіемъ всѣхъ тяготѣній и стремленій къ духовному, независимому отъ хода вещей содержанію жизни. Для того, кто хочетъ такого содержанія жизни и считаетъ своимъ долгомъ хотѣть его, существуетъ только одна религія персонализма, т. е. ведущая свое начало отъ пророковъ и Іисуса религіозная жизнь.

Второй пунктъ представляетъ больше затрудненій. Тутъ, во-первыхъ, историческая критика многократно видоизмѣняла, очеловѣчивала и подвергала сомнѣнью церковную картину вѣры, которую рисуютъ Евангеліе и христіанская догма. Но отсюда получилась и общая трудность утвержденія вѣчныхъ истинъ на историческихъ фактахъ и ихъ непосредственнаго религіознаго истолкованія. Сверхъ того вся идея Искупителя міра страдаетъ при устраненіи геоцентризма и антропоцентризма. Воображая себѣ существованіе человѣчества на землѣ продолженнымъ на тысячелѣтія назадъ и впередъ, имѣя передъ глазами смѣну и упадокъ великихъ духовныхъ и культурныхъ системъ,

невозможно вообще представить себѣ эту единичную личность центромъ всей исторіи человѣчества. Все это сдѣлало невозможнымъ абсолютную центральность и обоготвореніе Іисуса; но переносить на одного очеловѣченнаго Іисуса церковные предикаты Христа, какъ универсальнаго Искупителя (какъ то зачастую хочетъ либеральная теологія) совершенно не мыслимо и явно противорѣчиво. Но, съ другой стороны, противъ этого говоритъ тотъ фактъ, что въ христіанской духовной общинѣ не существуетъ другой связующей силы, кромѣ общаго вѣрованія въ Іисуса, что специфически-христіанская идея Бога не можетъ имѣть жизненности безъ ея животворнаго воплощенія въ Іисусѣ, что всѣ величайшія и наиболѣе характеристическія идеи христіанства (о нисходящей на насъ и ниспосылаемой намъ благодати, о являющейся у насъ увѣренности, о болѣе могущественной, возвышающей насъ и побѣждающей силѣ) связаны съ религіозной оцѣнкой и толкованіемъ Іисуса, какъ божественнаго откровенія. Совершенно оторвать христіанскую вѣру въ Бога отъ личности Іисуса, значило бы оторвать эту вѣру отъ всѣхъ корней ея въ прошломъ, отъ всякихъ средствъ изображенія и нагляднаго представленія, отъ всего ея величія, безконечно превышающаго средняго индивидуума, и тѣмъ уничтожить окончательно ее самое.

Однако, такой отрывъ отнюдь не является необходимымъ слѣдствіемъ современнаго мышленія. Основная предпосылка, что именно глубочайшая и наиболѣе богатая содержаніемъ религіозность не есть произвольное, всюду одинаково повторяющееся переживаніе любого субъекта, остается въ силѣ и для него. Это относится только къ неопредѣленной, лишенной всякаго содержанія и формы мистикѣ, которая потому именно и безплодна. Тѣхъ или иныхъ символовъ и воплощеній, олицетвореній и осуществленій высшей религіозной силы требуетъ вообще всякая идущая далѣе такой субъективной мистики религіозность, будь то Платонъ, стоики, Кантъ или Фихте, или какой-нибудь необыкновенный человѣкъ, исполненный религіозной силы. Въ сущности не иначе надо понимать и значеніе Іисуса для христіанства. Онъ является представляемымъ все въ новомъ и новомъ видѣ воплощеніемъ высшей религіозной силы, біеніе которой проникаетъ собою весь христіанскій міръ, подобно тому какъ

движеніе корабельной машины чувствуется въ каждомъ уголкѣ корабля. Поэтому всюду, гдѣ жива пророчески-христіанская вѣра въ Бога, и онъ останется живымъ, и только въ вознесеніи серд цемъ къ такой личности сможетъ вѣра возвыситься надъ повседневной слабостью и бѣдностью жизни и достигнуть полной силы и увѣренности въ себѣ. А если это такъ, то всякая сколько-нибудь сильная христіанская вѣра въ Бога останется неразрывно связанной съ образомъ Іисуса. Мистика Христа, въ которой каждый вѣрующій чувствуетъ себя лучомъ, исходящимъ изъ этого центральнаго солнца, и въ которой вѣрующіе всегда вновь соединяются въ религіозномъ толкованіи и почитаніи Іисуса, какъ божественнаго откровенія, возвышающаго насъ надъ нами самими и подтверждаемаго тысячелѣтнимъ всемірно-историческимъ вліяніемъ,—эта мистика останется всегда основнымъ пунктомъ чистаго и истиннаго христіанства до тѣхъ поръ, пока послѣднее будетъ вообще существовать. Безъ этого и сама персоналистическая вѣра въ Бога развѣялась бы и угасла.

Но эта мистика Христа отнюдь не представляетъ собою чего-то невозможнаго. Что можетъ помѣшать благочестивымъ людямъ представлять себѣ въ своей фантазіи Іисуса, окруженнаго и истолкованнаго хоромъ пророковъ Ветхаго Завѣта и великихъ религіозныхъ личностей послѣдующаго времени, и обращаться къ нему, какъ къ источнику нашихъ религіозныхъ силъ и вѣры? Вѣдь критическое изученіе библейскихъ источниковъ не можетъ поколебать главныхъ чертъ проповѣди и личности, и связь вновь переживаемой религіозности съ великимъ и мощнымъ первообразомъ не представляетъ ничего такого, съ чѣмъ не мирилась бы сама религіозная идея. Напротивъ, во всѣхъ религіяхъ связь съ великими первообразами тѣмъ тѣснѣе, чѣмъ выше служащая прообразомъ жизнь, которая поэтому сужаетъ сферу новаго собственно религіознаго творчества и сводитъ религіозную дѣятельность въ значительной степени къ самоотдачѣ и пассивному проникновенію. Здѣсь нѣтъ въ дѣйствительности никакой непреоборимой трудности, какъ бы неясны и шатки ни были въ этомъ отношеніи чувства современнаго человѣка. Только отъ одного надо отказаться: отъ отношенія къ Іисусу, какъ къ центру міра или даже только, какъ къ центру исторіи человѣчества, и отъ обоснованія именно на этомъ его главнаго значе-

нія. Неизмѣримость міра влечетъ за собой предположеніе о безграничной множественности духовныхъ царствъ, среди которыхъ выросшее изъ біологическаго развитія земли человѣчество является только одной частью и можетъ сознавать себя только въ связи съ неизмѣримо болѣе обширной космической жизнью. Слѣдовательно, о космическомъ положеніи и значеніи Іисуса не можетъ быть рѣчи. Но такъ же трудно выполнимо желаніе видѣть въ Іисусѣ завершеніе человѣчества и стремленіе окончательно завоевать все человѣчество съ помощью проявившихся въ Іисусѣ религіозныхъ силъ. Громадность періодовъ человѣческой исторіи, возможность грандіознаго переворота и катастрофы въ ходѣ развитія, разнообразіе условій духовнаго роста для различныхъ культуръ и человѣческихъ группъ,—все это дѣлаетъ вѣроятнымъ, что рядомъ съ христіанствомъ всегда будутъ существовать другіе религіозные уклады жизни, имѣющіе своихъ собственныхъ искупителей и свои первообразы. Допустима также сама по себѣ мысль, что весь европейскій христіанскій культурный міръ исчезнетъ, и что когда-нибудь въ слѣдующія тысячелѣтія возникнутъ новыя великія религіозныя формы. Тогда Іисусъ именно и былъ бы религіознымъ центромъ европейскаго христіанскаго міра, который имѣлъ бы соотвѣтствующую ему и предопредѣленную религіозную основу своего существованія въ исходящей отъ пророковъ и Іисуса и воспринимающей въ себя плоды античной культуры религіозной жизни и который собственными жизненными силами несъ бы ее въ свѣтъ до тѣхъ поръ, пока онъ будетъ способенъ пріобщать чуждые народы и расы къ своей жизни. Тогда, вѣроятно, продолжительность и прочность европейской христіанской духовной жизни были бы связаны съ сохраненіемъ ея религіознаго фундамента, и, наоборотъ, вмѣстѣ съ нею, быть можетъ, умерло бы и само христіанство. Все это ничего не говорило бы противъ истинности послѣдняго, если только мы въ немъ дѣйствительно и по справедливости признаемъ самую внутреннюю, глубокую и дѣятельную изъ всѣхъ существующихъ религіозныхъ силъ. Всякая истина, открытая позднѣе, должна бы была содержать въ себѣ и его истину, а для такого другого цикла существованія ей не нужно непремѣнно быть связанной съ личностью Іисуса; она можетъ быть связана тогда съ другими первообразами и символами. Но для насъ и нашего цикла существованія, для нашей собственной

жизни и нашего стремленія къ ея распространенію воплощенная и олицетворенная въ Іисусѣ религіозность, исходящая отъ него высшая человѣчность осталась бы въ такомъ случаѣ глубочайшимъ и могущественнѣйшимъ источникомъ возможной и предназначенной для насъ жизни въ Богѣ. Мы чувствовали бы себя какъ бы стоящими передъ лицомъ Бога въ яркомъ сіяніи, исходящемъ отъ Іисуса, и имѣли бы передъ собою только задачу дѣйствительно пережить и воспринять въ себя Бога на этомъ предопредѣленномъ намъ пути, послѣ того какъ онъ уже самъ осѣнилъ насъ. И насъ не должно смущать, что въ великой божественной міровой жизни существуютъ другіе сіяющіе круги съ другими источниками свѣта, или что въ слѣдующіе періоды человѣческой исторіи, послѣ какихъ-нибудь новыхъ ледяныхъ эпохъ и въ совершенно новыхъ формахъ, смогутъ возсоздаться изъ глубинъ божественной жизни новые подобные же сіяющіе круги. Для всякаго цикла жизни и для всякаго общаго состоянія вѣчная божественная истина имѣетъ свою особую историческую форму, и то, что содержитъ въ себѣ эта особая историческая форма, никогда не можетъ стать неправдой, поскольку она дѣйствительно—истина. Она будетъ содержаться во всякой послѣдующей истинѣ и тѣмъ больше, чѣмъ зрѣлѣе и глубже будетъ она сама. Каждая эпоха имѣетъ непосредственное отношеніе къ Богу именно постольку, поскольку мы заключены въ исходящемъ отъ Христа сіяніи. Было бы безумiемъ думать, что эпоха, имѣющая столь глубокіе корни въ христіанствѣ и родственныхъ ему религіозныхъ силахъ античнаго міра, сможетъ когда-нибудь обратиться къ новой религіи. Она будетъ жить и погибнетъ вмѣстѣ со своей религіей, и великимъ вопросомъ жизни будетъ для нея вопросъ, въ состояніи ли она сохранить свои религіозныя силы и передать ихъ вновь появляющимся на горизонтѣ великимъ народамъ вмѣстѣ со всѣмъ своимъ духовнымъ достояніемъ. Философскимъ атеизмомъ, гальванизаціей лишенныхъ ихъ христіанскихъ примѣсей платонизма и стоицизма или тѣмъ болѣе пустой анархіей остроумныхъ афоризмовъ она никогда не будетъ въ состояніи жить.

Но въ такомъ пониманіи связь христіанскаго теизма и персонализма, христіанской вѣры въ искупленіе и возвышеніе до степени высшаго, отъ Бога рожденнаго человѣчества съ религі-

озной оцѣнкой и толкованіемъ личности Іисуса не имѣетъ въ себѣ ничего такого, что было бы невозможно въ атмосферѣ современнаго мышленія. Это никоимъ образомъ не представляетъ уже собой христологической догмы церкви; но это ея глубочайшій мотивъ, христіанская мистика внутренней связанности съ главой общины, изъ котораго исходитъ сила и жизнь ея членовъ, и въ представленіи себѣ котораго, какъ божественнаго откровенія и символа, заключается прежде всего истинно христіанскій культъ. Безъ этого христіанскій культъ, въ собственномъ смыслѣ слова, былъ бы невозможенъ, а религія безъ культа была бы умирающей религіей. Но христіанскій теизмъ не умирающая религія, а твердая опора всякаго личнаго человѣчества. Но въ такомъ случаѣ наши высшія человѣческія силы и убѣжденія остаются связанными съ добровольнымъ включеніемъ себя въ общую жизнь, исходящую отъ Іисуса. То, что лежитъ внѣ нашей способности видѣть и мыслить, практически не должно насъ смущать, а теоретически мы можемъ сказать себѣ: въ той мѣрѣ, въ какой оно истинно, оно не можетъ подрывать истины данной жизни, поскольку эта истина, какъ таковая, дѣйствительно оправдывается.

Но если, такимъ образомъ, съ практической точки зрѣнія, именно съ точки зрѣнія утвержденія глубины и прочности личной жизни, христіанство является сущностью также и всякой современной религіозной жизни, то при этомъ возникаютъ, конечно, именно съ практической и этической стороны, новыя затрудненія. Это—т р е т і й изъ вышепоименованныхъ спорныхъ пунктовъ. Христіанская этика есть по преимуществу религіозная этика, которая допускаетъ обрѣтеніе личности только въ Богѣ и потому обращаетъ индивидуальную мораль въ этику самоосвященія для Бога, а соціальную мораль—въ этику единенія всѣхъ чадъ Божьихъ въ Богѣ. Она переноситъ конечную цѣль индивидуальнаго поведенія въ личность, исполненную вѣчнаго содержанія, а высшую цѣль общественнаго поведенія—въ царство божественной любви, преодолѣвающей право, силу и борьбу за существованіе. Тутъ она вполнѣ логична и послѣдовательна, ибо побѣда надъ своимъ земнымъ «я» можетъ быть достигнута только въ неземномъ, а общая связь при помощи чего-то высшаго—лишь въ сферѣ божественнаго, и, наоборотъ, изъ такихъ религіозныхъ

предпосылокъ можетъ слѣдовать только такая мораль, какъ христіанская. Но именно потому и цѣли поведенія будутъ уже неземныя и потустороннія, даже если и допустить достиженіе на землѣ неземного Царства Божія. И вмѣстѣ съ тѣмъ такое поведеніе впадаетъ въ явное противорѣчіе съ земной гуманностью, которая одна только въ состояніи облагороживать и одухотворять природу и общество. Равнымъ образомъ мораль эта ставитъ себя сразу внѣ обычныхъ среднихъ условій жизни, являющихся лишь упорядоченіемъ и дисциплинированіемъ борьбы за существованіе путемъ организаціи власти, цѣлесообразныхъ общественныхъ учрежденій, права и правосудія, внѣ обычныхъ, среднихъ жизненныхъ возможностей, требующихъ прежде всего технической, экономической и духовной работы, смѣлости и мужества, побѣдоносной силы и энергичнаго самоутвержденія. Христіанская мораль противорѣчитъ инстинктамъ современной земной жизни и современнаго обоготворенія дѣйствительности. Она кажется сверхъ того утопіей, которая фарисейскою самооцѣнкою и преувеличеніемъ силы зла вводитъ себя въ заблужденіе относительно своей возможности.

Эти трудности не подлежатъ сомнѣнію. Онѣ чувствовались, конечно, и раньше. Онѣ существовали съ самаго начала христіанства и преодолѣвались всегда лишь при помощи компромиссовъ. Но во всякомъ случаѣ онѣ чувствуются еще сильнѣе теперь, когда, безгранично возростая, культурная работа чрезвычайно увеличиваетъ для каждаго значеніе земной жизни, когда картина закономѣрной связи всего мірового цѣлаго вводитъ земную жизнь въ единство божественной жизни, и когда эстетическая утонченнѣйшая культура чувствъ преображаетъ міръ и наши чувства. Въ то же время связь человѣческаго существованія съ великимъ основнымъ закономъ борьбы за существованіе и проникновеніе въ безконечно сложную обусловленность человѣческой жизни природой и обществомъ показываютъ зависимость всякой человѣческой жизни отъ самыхъ наиземныхъ условій, обнаруживаютъ невозможность побѣдить одной доброй волей и внутреннимъ убѣжденіемъ проистекающія изъ природы и законовъ соціальнаго развитія препятствія и нужды. Все это не подлежитъ сомнѣнію. Но столь же несомнѣнно глубокое стремленіе нравственной личности за предѣлы одного лиш

временнаго къ безвременному и вѣчному содержанію жизни и потребность въ высшей чисто личной морали, въ которой люди внутренне связаны преодолѣвающей право, силу, насиліе и борьбу общностью свободнаго внутренняго пониманія и взаимно отвѣчающаго настроенія. Въ этомъ же направленіи лежитъ идея дальнѣйшаго существованія личности послѣ смерти тѣла. Если вообще возможно осуществленіе абсолютныхъ цѣнностей по ту сторону относительныхъ лишь цѣнностей обыденной жизни, то для этого необходимо дальнѣйшее развитіе и совершенствованіе души послѣ смерти тѣла, гдѣ начала и зародыши высшаго существованія, почерпнутые изъ жизни въ Богѣ, завершаются окончательнымъ возвращеніемъ въ лоно божественной жизни. Въ этомъ кроется не что иное, какъ проблема абсолютныхъ цѣнностей вообще, побѣда надъ релятивизмомъ. Если личность вообще становится таковой лишь путемъ воспринятія абсолютныхъ цѣнностей въ природную душевную жизнь, то посмертное существованіе является одновременно также и проблемой личности, проблемой, которая не можетъ быть рѣшена независимо отъ идеи окончательнаго завершенія послѣ тѣлесной смерти, какою бы темнотою и трудностями ни былъ окутанъ этотъ пунктъ. Всякое утвержденіе послѣдняго, абсолютнаго бытія требуетъ ученія о послѣднихъ вещахъ также и въ сферѣ временнаго развитія человѣческаго духа. Всякое утвержденіе абсолютной цѣнности по ту сторону цѣнностей относительныхъ требуетъ потусторонности и въ метафизическомъ смыслѣ. И благодаря этому человѣческое поведеніе и чувство жизни воспринимаютъ въ себя духъ неземного.

Но именно эту черту выставляетъ на видъ христіанское благочестіе, и ее оно внѣдряетъ глубже всего въ души. Такимъ образомъ, оно несомнѣнно соотвѣтствуетъ высшему требованію практически-моральнаго сознанія. Нужно только признать, что это—высшее и конечное требованіе, которое можетъ получить значеніе только послѣ выполненія ближайшихъ и первыхъ требованій и, слѣдовательно, никогда не можетъ одно и всецѣло опредѣлить и исчерпать морали, но всегда предполагаетъ подъ собой и рядомъ съ собой низшія ея ступени. Оно можетъ начать свое дѣло только тогда, когда грубыя природныя потребности, инстинкты простой групповой связи, сумятица, вносимая борь-

бой за существованіе въ культурную работу и организацію, въ право и порядокъ, интеллектуальное и соціальное воспитаніе уже обузданы или видоизмѣнены и облагорожены. Только тогда, когда созданы вообще условія для возвышенія личности надъ голою природою, можетъ быть рѣчь объ истинной морали, завершающей личности до самаго ихъ основанія и ихъ взаимно связывающей. Она можетъ, слѣдовательно, быть понимаема лишь какъ высшая и конечная ступень моральности, которая, уже на первичныхъ ступеняхъ обнаруживая отчасти глубину своего настроенія и кротость, для окончательнаго своего завершенія нуждается, однако, въ безусловномъ преодолѣніи земныхъ условій жизни. Поступать согласно своему полному идеалу она сможетъ только съ тѣми, которые съ своей стороны признаютъ этотъ идеалъ; по отношенію же къ другимъ она должна пользоваться низшими и болѣе грубыми мѣрилами. Она должна будетъ всегда вступать въ компромиссъ съ создаваемыми борьбой за существованіе болѣе грубыми и могущественными моральными силами, и въ качествѣ одной изъ борющихся и ищущихъ силъ она сама должна будетъ также проявлять твердость и строгость, а также незаконченность и гибкость, которыя отсутствуютъ въ ней или излишни для нея въ ея чистѣйшемъ видѣ. Она должна быть въ состояніи въ особенности воспринимать въ себя посюсторонность и культуру чувствъ, чтобы лишь изъ земной работы познать неудовлетворенность однимъ земнымъ трудомъ и достигнуть одухотворенія чувственной природы путемъ облагороженія чувствъ. Она можетъ и должна сама смотрѣть на себя, какъ на внутреннее завершеніе предыдущихъ ступеней, непосредственно развивающееся изъ нихъ, и никогда не будетъ имѣть надобности стоять въ прямомъ и радикальномъ противорѣчіи съ этими ступенями, если только научится понимать и признавать въ нихъ то, что можетъ привести къ ней. Она не будетъ больше чувствовать себя только какъ внутренній разрывъ съ міромъ, но будетъ чувствовать въ возвышеніи надъ голой посюсторонностью сохраняющуюся въ противорѣчіи внутреннюю непрерывность. Свобода и внутренняя согласованность морали, желающей быть прежде всего раскрытіемъ отъ Бога почерпнутой и въ Богѣ соединяющей души жизни, сама уже позаботится также и о томъ, чтобы каждая индивидуальность совершала это развитіе своимъ осо-

бымъ образомъ и особымъ же, только ей свойственнымъ образомъ производила синтезъ чисто земной и сверхземной жизни.

Все это возможно и въ значительной степени существуетъ въ дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ прежде всего Шлейермахеръ прослѣдилъ христіанскій Ethos въ настроеніяхъ и соотношеніяхъ современной жизни и установилъ между тѣмъ и другими посредствующую связь. Но ясно, что мораль напряженной духовной и матеріальной культуры не можетъ быть простой, но необходимо должна имѣть компромиссный и примиряющій характеръ. Обнаруживающееся во всякой культурѣ отдѣленіе высшихъ религіозныхъ цѣнностей жизни и опредѣляемаго ими поведенія отъ чисто земной дѣятельности и благъ и связанной съ ними чисто земной этики здѣсь только возрастаетъ до крайнихъ предѣловъ и проводится съ обѣихъ сторонъ съ крайней (во всякомъ случаѣ съ крайней до сихъ поръ замѣчавшейся) послѣдовательностью. Отсюда практически должны вытекать разобщеніе односторонне опредѣлившихся группъ и безконечно разнообразные компромиссы индивидуальнаго поведенія. Но теоретически должна быть найдена такая логическая связь, которая черезъ внутреннія посредствующія звенья и переходы вела бы отъ однихъ къ другимъ, не растворяя, однако, самихъ противорѣчій въ одномъ простомъ понятіи имманентнаго этическаго развитія. Противорѣчіе должно остаться. Оно есть великое напряженіе жизни, въ которомъ заключается вся глубина и величіе ея. Но оно должно быть въ то же время внутренне перейдено и побѣждено. И именно въ этомъ заключается смыслъ этики свободнаго христіанства.

Однако, все это, конечно, мало помогло бы, если бы связь и жизненная сила христіанской церковной общины и культа была бы дѣйствительно разрушена. Религія безъ культа и исходящаго изъ него оживотворенія общихъ жизненныхъ содержаній, безъ производимаго имъ на почвѣ психологіи массъ укрѣпленія чувства и мыслей, была бы безнадежно погибающей религіей. Это приводитъ насъ къ четвертому пункту. И здѣсь, именно для свободнаго христіанства, дѣйствительно открываются большія трудности. Старыя великія вѣроисповѣданія обладаютъ жизнедѣятельной, хотя (именно въ протестантизмѣ) и поколебленной въ различныхъ отношеніяхъ церковной организаціей, объединен-

ной общимъ культомъ. Но послѣднимъ они, собственно говоря, обладаютъ именно потому, что съ самаго начала были и есть болѣе, чѣмъ такая внѣшняя церковная организація съ общимъ культомъ. Они были съ самаго начала общинами спасенія и искупленія, оспаривавшими другъ у друга преимущество быть единой и истинной христіанской общиной спасенія. Они смотрятъ на христіанство, какъ на учрежденную Богомъ черезъ посредство Христа сверхъестественную общину, обладающую абсолютной непогрѣшимой истиной и руководимую избранными свыше носителями этой истины. Поэтому община эта и стала для нихъ сверхъестественной сущностью и основой всякой общественной жизни вообще. Они стремились къ господству надъ обществомъ вообще, при чемъ, все равно, добивались ли они его силой или надѣялись получить его чрезъ посредство сокрытой въ нихъ чудесной мощи. Результатомъ этого во всякомъ случаѣ было то, что для достиженія и удержанія этого господства имъ должны были служить разнообразнѣйшія политическія и соціальныя средства. И, такимъ образомъ, церковная организація пріобрѣла силу, исшедшую изъ идеи абсолютной истины и ея призванія къ господству надъ цѣлымъ обществомъ. Отчасти она сохранила жизненность до сихъ поръ, отчасти же, какъ осадокъ ея, осталось въ силѣ отношеніе къ церковной организаціи и культу, какъ къ само собою разумѣющейся вещи.

Для массы современныхъ людей сила этой соціологической формы разрушена. Въ этомъ направленіи дѣйствовали, во первыхъ, мистическія общества, начиная съ баптистовъ и кончая піэтистами и современными сектами, у которыхъ внутренняя и личная религіозная увѣренность принимаетъ форму индивидуально различной благодати, а община—форму союза группирующихся около такой истины единомышленниковъ, вплоть до конечнаго слѣдствія—внутренней жизни, отрекающейся отъ всякой общинной жизни. Въ томъ же направленіи дѣйствовало соприкосновеніе и сравненіе съ научнымъ познаніемъ и научной увѣренностью, которыя были поняты, какъ свободное отъ традиціи автономное самоудостовѣреніе, и при тѣсномъ сплетеніи религіознаго и научнаго мышленія окрашивали своимъ цвѣтомъ также и первое. Къ этому присоединилось вліяніе всей новой соціологіи естественно-правового и индивидуалистическаго типа, которая, въ

противоположность объективнымъ и сверхъестественнымъ установленіямъ и связямъ прежняго времени, выводила всякую общественность изъ добровольнаго соединенія взаимносогласившихся индивидуумовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, въ качествѣ логическаго слѣдствія изъ такого воззрѣнія, выставляла, въ случаѣ несогласія, свободу отъ общественности. Въ то же время весь скептицизмъ и вся критика въ религіозной сферѣ также побуждали къ несогласію съ церковнымъ укладомъ; къ внутреннему же противорѣчію со всякой церковностью и ея абсолютными истинами вообще приводило все болѣе распространяющееся сознаніе того, что и здѣсь также лишь относительная истина, или только приближеніе къ высшей истинѣ. Всѣ эти причины создали въ наше время религіозный субъективизмъ и индивидуализмъ, стремящійся даже религіозныя общины обратить въ добровольные союзы и предоставляющій себѣ обыкновенно полную свободу личныхъ религіозныхъ убѣжденій. Либерализмъ и соціалдемократія единодушны по крайней мѣрѣ въ этомъ пунктѣ, и весь современный мыслящій міръ полонъ совершенно равнодушнаго къ религіи субъективизма. Въ особенности свободное христіанство отличается свойствомъ такъ сильно чувствовать личное убѣжденіе, относительный и субъективный характеръ всякаго религіознаго познанія, связь съ наукой и критикой, что о дѣйствительной общинѣ и жизнедѣятельномъ общинномъ духѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи. Вмѣстѣ съ тѣмъ ускользаетъ отъ него и церковная организація съ ея культомъ, которая не можетъ существовать безъ первой и которая сверхъ того, благодаря своей приверженности къ традиціи и поверхностному ея толкованію, во многихъ отношеніяхъ утратила теперь свой непосредственный характеръ и вліяніе.

Неизбѣженъ ли и длителенъ ли этотъ результатъ совершившагося развитія? Вопросъ этотъ есть вопросъ жизни для свободнаго христіанства. Противъ этого можно возразить, что вообще великая естественно-правовая индивидуалистическая волна уже спадаетъ, и что во всѣхъ областяхъ нарождается новая соціологія, которая, хотя и не обновляетъ старыхъ сверхъестественныхъ установленій и связей, но въ своихъ понятіяхъ органическихъ общественныхъ формъ снова отдаетъ преимущество цѣлому передъ индивидуумомъ, обществу передъ членами, духу общественности передъ субъективностями, воспитанію передъ

готовой автономіей. Всюду либерализмъ уступаетъ мѣсто соціализму. Только въ области религіи индивидуализмъ перваго устоялъ и въ соціализмѣ. Но если соціализмъ признаетъ религію частнымъ дѣломъ, то онъ это дѣлаетъ въ сущности въ надеждѣ разрушить этотъ вѣковой предразсудокъ, между тѣмъ какъ проповѣдуемой имъ самимъ метафизикѣ и догматикѣ онъ приписываетъ такое же абсолютное и всеобъемлющее значеніе, какое раньше своимъ догмамъ приписывала церковь. Здѣсь несомнѣнно заключается доля истины: прочная общественность дѣйствительно можетъ существовать только при общности метафизическихъ убѣжденій, и это сознаніе должно будетъ оказать снова обратное дѣйствіе на область религіи, въ которой оно въ свое время получило свое первое и наибольшее развитіе, и гдѣ оно было разрушено только въ силу реакціи освобожденнаго индивидуума противъ тысячелѣтняго гнета. Вѣдь и автономія личныхъ и согласныхъ съ совѣстью убѣжденій можетъ здѣсь такъ же мало, какъ и всюду, означать полнѣйшее отсутствіе традиціи и безудержный произволъ. Всюду рѣчь идетъ о доставшемся по наслѣдству достояніи знанія и объ исторически создавшихся жизненныхъ силахъ, для которыхъ противовѣсомъ можетъ быть не новое собственное знаніе, а только живое личное усвоеніе и дальнѣйшее творческое ихъ развитіе. Но тогда въ религіозной области можетъ по справедливости итти рѣчь только о переработкѣ и углубленіи историческихъ силъ, а не о безконечно варіирующемся собственномъ познаніи и новомъ творчествѣ. Но въ такомъ случаѣ духъ общественности и преданіе, а также и хранилище обоихъ, организованная община, получаютъ снова свое значеніе. Однако, всякій релятивизмъ и субъективизмъ можетъ, если онъ не хочетъ имѣть значенія всеуничтожающаго скептицизма, все же полагать, что ни въ одномъ вѣроисповѣданіи и ни въ одной религіи не найдено послѣдняго слова, что всюду совершается лишь движеніе по направленію къ абсолютной истинѣ, что всюду рѣчь идетъ только о приблизительныхъ цѣнностяхъ. Но и тогда все же высшія приблизительныя цѣнности имѣютъ свое особенное и завершающее значеніе, носятъ въ себѣ, благодаря этому, нѣкоторую силу абсолютнаго и объединяютъ, если не равенствомъ полнаго обладанія, то все же равенствомъ направленія и общностью исходныхъ пунктовъ. Радикальный

индивидуализмъ, сохранившійся въ области религіи, какъ наслѣдіе индивидуалистически-раціоналистическаго вѣка, и грозящій, благодаря ослабленію раціональной самоувѣренности, превратиться въ анархію и скептицизмъ, долженъ сперва изжить себя въ своихъ послѣдствіяхъ, уничтожить всякую общественность въ томъ, что по самой природѣ своей стремится всего сильнѣе къ сплоченію и общей связи въ сверхчеловѣческомъ, долженъ пробудить страстное отвращеніе ко всякой религіи, чувствующей естественную потребность общенія, соединить старыя церкви для энергичнаго отпора и привлечь къ нимъ всѣ нуждающіяся въ общественности и единеніи души. Онъ долженъ когда - нибудь вскрыть во всей его глубинѣ весь хаотическій распадъ современнаго духа. Тогда онъ почувствуетъ также и свою безсмысленность и снова соберетъ людей вокругъ общаго унаслѣдованнаго достоянія. Тогда и свободное христіанство почувствуетъ необходимость организацій и культа, осуществляющаго и наглядно представляющаго это достояніе, и привлечетъ къ себѣ всѣхъ пресытившихся и измученныхъ чрезмѣрнымъ религіознымъ индивидуализмомъ. И обратно, гнетъ антииндивидуалистическихъ, соціалистическихъ, бюрократическихъ и капиталистическихъ формъ борьбы долженъ сначала одержать верхъ и быть испытанъ во всей своей силѣ для того, чтобы свободный, религіозно и метафизически укрѣпленный, индивидуумъ, какъ онъ долженъ себя сознавать въ свободномъ христіанствѣ и его церковной организаціи, былъ понятъ во всемъ своемъ значеніи для спасенія свободы и индивидуализма, который теперь кажется еще столь же дешевымъ, какъ ежевика. Лишь тогда также снова будетъ понятъ смыслъ организацій, въ которыхъ только и можетъ расти и развиваться такой индивидуализмъ, тогда, наконецъ, снова поймутъ, что нельзя рубить сукъ, на которомъ сидишь.

Въ какой формѣ это совершится или можетъ совершиться, предсказать трудно. Преобладающая въ настоящее время въ Европѣ система привилегированныхъ, равноправно сосуществующихъ мѣстныхъ церквей является компромиссомъ между древнимъ единоцерковіемъ и современнымъ смѣшеніемъ религіозныхъ убѣжденій. Компромиссъ этотъ едва ли переживетъ ближайшее столѣтіе, и преобразованіе въ этой сферѣ будетъ одной изъ серіознѣйшихъ задачъ будущихъ главъ церквей и государствъ. И

только такое преобразованіе снова вдохнетъ жизнь въ религіозную проблему и призоветъ къ живой дѣятельности заинтересованныхъ въ ней. Только тогда станетъ вполнѣ жизненнымъ и вопросъ о введеніи свободнаго христіанства въ эти существующія уже организаціи. Придастъ ли оно себѣ собственную новую форму, или большія протестантскія церкви найдутъ возможнымъ покрайней мѣрѣ предоставить ему свободу общинной автономіи,— покажетъ будущее. Въ данный моментъ о новыхъ особыхъ церковныхъ организаціяхъ въ Европѣ нечего и думать; къ этому можно только стремиться по мѣрѣ силъ и возможности внутри существующихъ церквей, съ основой которыхъ свободное христіанство все же тѣсно связано, и протестантская организація которыхъ даетъ права гражданства субъективной религіозной жизни и критикѣ, отъ чего конечно никто добровольно не захочетъ отказаться. Въ теченіе ближайшаго времени можно только стремиться къ достиженію внутри протестантизма свободы развитія для наивозможно болѣе свободнаго христіанства, не утрачивая и не отвергая, однако, великихъ историческихъ родственныхъ связей съ реформаціей.

Таковы тѣ главные вопросы и отвѣты, которые могутъ быть на нихъ даны тѣми, кто, несмотря на охотное признаніе происшедшихъ перемѣнъ, все же не считаетъ себя вправѣ и не можетъ отказаться отъ вѣры въ жизненныя силы христіанскаго міра. Какъ ни многочисленны и ни велики пріобрѣтенія современнаго міра, въ религіозной области міръ нашъ все же ничего новаго не создалъ, и потому ему остается только преобразовывать старое достояніе.

Подводя итоги, можно сказать, что въ такой будущей формѣ христіанства дѣло идетъ не объ усвоеніи современныхъ философскихъ системъ, но о самостоятельномъ и своеобразномъ, въ собственномъ смыслѣ слова религіозномъ мышленіи, предполагающемъ и перерабатывающемъ только тѣ великіе логическіе мотивы и эмпирическія познанія, которыя и современная философія, съ своей стороны, предполагаетъ и развиваетъ дальше своимъ особымъ образомъ. На томъ именно, что оно воспринимаетъ ихъ въ себя и, однако, все же остается самостоятельнымъ религіознымъ мышленіемъ, и основывается главнымъ образомъ его внутренняя возможность. Оно погибло бы, если бы

дѣйствительно совпадало съ философской системой, которая все же всегда является лишь крайне индивидуальнымъ и съ трудомъ проведеннымъ синтезомъ чрезвычайно многообъемлющихъ размышленій. Въ виду того, что въ такомъ преобразованномъ христіанствѣ мышленіе ограничивается болѣе узкой сферой своихъ религіозныхъ исходныхъ пунктовъ и интересовъ и изъ общаго философскаго или принципіальнаго мышленія усваиваетъ себѣ только извѣстныя основныя направленія,—оно и уже, и ограниченнѣе, но въ то же время и устойчивѣе тѣхъ широкихъ и блестящихъ синтезовъ и тѣснѣе связано съ существенными жизненными интересами.

Только въ одномъ отношеніи этотъ религіозный міръ идей стоитъ близко къ одной группѣ современныхъ системъ. Ясно, что въ немъ надъ всѣмъ господствуетъ идея личности одновременно съ идеей абсолютныхъ истинъ и цѣнностей. Но именно эта идея проникаетъ также всю группу исходящихъ изъ Канта философскихъ системъ. Ихъ болѣе узкое, собственно философское значеніе состоитъ въ томъ, что въ нихъ метафизика и философія культуры тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ болѣе узкой и спеціальной задачей философіи, съ анализомъ сознанія и мышленія. Но такъ какъ анализъ этотъ производится въ нихъ по раціонально-апріорному принципу оформленія и оцѣнки человѣческой дѣйствительности согласно безусловнымъ законамъ и цѣнностямъ сознанія вообще, системы эти ведутъ, съ своей стороны, къ своего рода персоналистической метафизикѣ. Явно или implicite онѣ должны считаться съ понятіемъ «сознанія вообще», изъ котораго вытекаютъ безусловныя значимости, и для котораго онѣ остаются въ силѣ независимо отъ ихъ человѣческаго приблизительнаго осуществленія. Это означаетъ метафизику, для которой сознаніе логически необходимаго и цѣнностно-долженствующаго составляетъ конечную основу вещей, а осуществляемое чрезъ свободу возвышеніе духа въ сферу этихъ совершенныхъ цѣнностей сознанія — цѣль будущаго. Этому противостоитъ чисто психологически оріентированный анализъ сознанія, для котораго все то, что намъ представляется безусловнымъ, значимымъ и вѣчно цѣннымъ, есть лишь относительно продолжительный результатъ смѣняющихся комбинацій, и соотвѣтствующая ему пантеистически-релятивисти-

ческая метафизика, для которой все является лишь измѣнчивымъ состояніемъ тожественной себѣ въ своихъ превращеніяхъ субстанціи, поскольку вообще можно говорить еще о міровомъ единствѣ. Не подлежитъ сомнѣнію, что христіанскій міръ идей близокъ къ системамъ перваго рода. Можно даже, пожалуй, сказать, что раціонально-апріорная предпосылка этихъ системъ сама уже испытываетъ вліяніе христіанскаго міра и его персонализма. Это означало бы только, что жизнь и есть именно неразрывное единство, и что въ философскихъ предпосылкахъ сказываются аксіомы религіознаго міра, такъ же какъ въ образованіи религіозныхъ идей — отвлеченныя познанія науки. Вопроса о справедливости самихъ этихъ аксіомъ не рѣшаетъ никакая наука, но въ конечномъ счетѣ личное принципіальное отношеніе къ жизни. За общую основную аксіому кантіанскихъ и послѣкантіанскихъ системъ, какъ и за христіанскій персонализмъ, говоритъ, съ научно-философской точки зрѣнія, только совпаденіе инстинктивной человѣческой предпосылки абсолютной дѣйствительности съ абсолютной цѣнностью, обнаруживающейся не только въ религіи, но и во всѣхъ рѣшительно областяхъ культуры, и то обстоятельство, что въ персоналистической религіи это основное убѣжденіе получаетъ только полное и ясное религіозное выраженіе. Въ этомъ, и, разумѣется, только въ этомъ, смыслѣ можно сказать, что въ пользу внутренней возможности свободнаго христіанства говоритъ также и его соотвѣтствіе важнѣйшимъ и наиболѣе глубокомысленнымъ группамъ современныхъ философскихъ системъ. Если назвать согласіе съ основной предпосылкой этихъ системъ вѣрой въ Логосъ и въ его господство надъ имъ задуманнымъ и сотвореннымъ міромъ, то вѣра въ израильско-христіанскій религіозный міръ идей является въ то же время и вѣрой въ Логосъ; и тогда будетъ ясно, что связь современнаго христіанства со старымъ, несмотря на всѣ различія, состоитъ въ томъ, что вѣра въ Бога во Христѣ сливается съ вѣрой въ Логосъ въ мірѣ. Это не простая игра словъ, но существо вещей теперь, какъ и прежде.

„Страннические годы Вильгельма Мейстера".

(Ихъ смыслъ и значеніе для нашего времени).

Статья I. Кона.

Примѣчаніе автора къ русскому переводу. Русскому читателю можетъ быть будетъ не безполезно напомнить вкратцѣ содержаніе гетевскаго романа. «Страннические годы» въ общемъ мало связаны съ «Ученическими годами Вильгельма Мейстера». Въ «Ученическихъ годахъ» Наталія становится невѣстой Вильгельма, но этотъ послѣдній все же долженъ еще странствовать, прежде чѣмъ ввести ее въ свой домъ. Далѣе, Ярно говоритъ о своемъ планѣ эмигрировать въ Америку—этотъ планъ играетъ затѣмъ въ «Страннических годахъ» большую роль.

Въ началѣ «Страннических годовъ» мы находимъ Вильгельма съ его малолѣтнимъ сыномъ Феликсомъ путешествующими. На него возложено тѣмъ аббатомъ, который въ «Ученическихъ годахъ» играетъ, въ качествѣ пастыря душъ, замѣчательную и странную роль, своеобразное обязательство: онъ не долженъ оставаться подъ одной кровлей болѣе трехъ дней, и годъ цѣлый онъ не долженъ снова приходить въ то мѣсто, которое покинулъ. Объясненіе этому имѣется въ словахъ Ярно, приведенныхъ нами въ текстѣ (стр. 121). Странствующая жизнь должна заставить Вильгельма избрать какой-нибудь положительный образъ жизни. Поэтому обязательство это и снимается съ него, какъ только Вильгельмъ рѣшаетъ стать хирургомъ. Съ этого времени онъ можетъ оставаться тамъ, гдѣ сочтетъ нужнымъ, для того чтобы усовершенствоваться въ своей профессіи, на которую его натолкнулъ цѣлый рядъ значительныхъ переживаній. Въ качествѣ хирурга онъ затѣмъ присоединяется къ эмигрантамъ въ Америку. Профессіональное развитіе Вильгельма не описано въ романѣ, онъ только самъ при случаѣ разсказываетъ о немъ впослѣдствіи. Поэтому романъ распадается на двѣ части, раздѣленныя между собой долгимъ промежуткомъ времени.

Въ первой части Вильгельмъ, странствуя, знакомится съ цѣлымъ рядомъ разнообразныхъ человѣческихъ состояній. Его путь ведетъ его

черезъ Альпы въ Италію. Въ горахъ встрѣчаетъ онъ плотника Іосифа, жизнь котораго есть облагороженная религіей идиллія, представляющая собою рѣзкій контрастъ къ безпокойной, страннической жизни неудовлетворенныхъ, ищущихъ людей. Затѣмъ, узнавши, что Ярно живетъ неподалеку, онъ посѣщаетъ этого угрюмаго сердцевѣда, всецѣло отдавшагося горному дѣлу и получившаго поэтому прозвище Монтана. Этотъ другъ убѣждаетъ въ концѣ концовъ Вильгельма избрать какую-нибудь профессію и всецѣло отдаться ей. Но пока обязанность странствованія не снята съ него, онъ не можетъ остановиться. И онъ продолжаетъ свой путь; у подножія горы на границѣ Италіи онъ приходитъ въ имѣніе одного богатаго землевладѣльца (называемаго въ „Страннических ихъ годахъ“ просто «дядей»), который руководствуется въ управленіи своимъ имѣніемъ и въ устройствѣ своей семейной жизни принципами Просвѣщенія. Между одной изъ его племянницъ, Эрзиліей, и гораздо болѣе юнымъ Феликсомъ завязывается любовная интрига, причемъ влюбленные въ своихъ сношеніяхъ пользуются найденной Феликсомъ въ пещерѣ таинственной шкатулкой. Настоящей главой семьи является Макарія, сестра «дяди», мудрая совѣтчица всѣхъ окружающихъ, «эѳирная женщина», жизнь которой проходитъ въ какой-то таинственной связи съ движеніями солнечной системы. Она живетъ въ спокойномъ, одинокомъ домѣ, въ которомъ Вильгельмъ ее и посѣщаетъ. Племянникъ «дяди», Ленардо, возвращается въ это время изъ обычнаго тогда для благородныхъ юношей путешествія по Европѣ. Онъ медлитъ вернуться домой, терзаемый угрызеніями совѣсти. Передъ своимъ отъѣздомъ онъ обѣщалъ дочери одного набожнаго, но неудачнаго арендатора, котораго «дядя» рѣшилъ прогнать съ земли за неплатежъ долговъ, заступиться за него передъ «дядей», но не исполнилъ своего обѣщанія. И вотъ онъ во что бы то ни стало хочетъ найти Валерину (такъ называлась эта дѣвушка), увѣриться въ ея судьбѣ. Не имѣющій еще никакого назначенія Вильгельмъ хочетъ помочь ему въ его поискахъ. Но прежде ему нужно еще позаботиться о воспитаніи своего сына, Феликса. Ленардо совѣтуетъ ему обратиться для этого къ его прежнему учителю, живущему въ одномъ ближайшемъ городѣ. Этотъ послѣдній рекомендуетъ ему грандіозное воспитательное заведеніе по близости, педагогическую провинцію. Вильгельмъ направляется туда и передаетъ своего Феликса воспитателямъ педагогической провинціи. Описаніе этой педагогической утопіи относится къ важнѣйшимъ частямъ романа. Лишь изъ письма Ленардо мы узнаемъ впослѣдствіи, что онъ нашелъ Валерину въ хорошемъ состояніи.

Во второй части романа Вильгельмъ уже искусный хирургъ; воспитаніе Феликса, избравшаго профессію шталмейстера, уже закончено; также и другія, извѣстныя намъ изъ «Ученическихъ годовъ», лица развили каждое свои особыя способности въ томъ или иномъ соціально-полезномъ направленіи. Со всѣхъ сторонъ собрались здѣсь дѣльные люди. Ленардо, давно уже стремившійся эмигрировать, связалъ съ по-

мощью Вильгельма свои планы съ планами Лотаріо, аббата и ихъ кружка. Они всѣ вмѣстѣ основываютъ союзъ странниковъ. Ленардо между тѣмъ нашелъ случайно во время путешествія Валерину, къ которой его влечетъ глубокое чувство. Онъ находитъ ее совсѣмъ не въ такомъ хорошемъ состояніи, какъ то могло казаться по описаніямъ Вильгельма. Вмѣстѣ со своимъ отцомъ она нашла пріютъ у піэтистовъ (весьма распространенной въ XVII вѣкѣ секты)—ткачей, живущихъ въ горахъ. Вскорѣ она стала невѣстой сына одной семьи, руководящей этой домашней промышленностью; но юноша тяжко заболѣлъ и только въ послѣдніе свои часы смогъ онъ обвѣнчаться со своей невѣстой. Родители его умерли вскорѣ за нимъ, отецъ же молодой женщины впалъ въ старческій маразмъ. Поэтому она должна была взять на себя завѣдываніе всѣмъ предпріятіемъ, въ чемъ ей помогаетъ бывшій помощникъ ея отца, желающій жениться на ней. Но и этой удачной дѣятельности начинаетъ грозить машинное производство, вытѣсняющее постепенно домашнюю промышленность. Поэтому она думаетъ объ эмиграціи, тогда какъ помощникъ ея желалъ бы самъ основать фабрику. Положеніе осложняется еще тѣмъ, что «добрая красавица» (какъ называетъ свою возлюбленную Ленардо) не хочетъ брака съ помощникомъ ея отца, безъ котораго она однако не можетъ обойтись. Ленардо, путешествующій въ этихъ мѣстахъ съ цѣлью обучиться ткацкому ремеслу, находитъ ее поэтому въ состояніи внутренняго безпокойства. Онъ открываетъ ей тайну союза странниковъ. Но «добрая красавица», несмотря на любовь свою къ Ленардо, не рѣшается примкнуть къ союзу. Ленардо обращается за помощью къ Макаріи, которой онъ посылаетъ свой дневникъ.

Рѣчь идетъ теперь о томъ, чтобы разрѣшить создавшееся запутанное положеніе и найти выходъ накопленнымъ силамъ. Сначала Вильгельмъ снова посѣщаетъ педагогическую провинцію, гдѣ находитъ Феликса уже вполнѣ сложившимся и помышляющимъ исключительно лишь о свиданіи со своей возлюбленной Эрзиліей. Затѣмъ онъ снова встрѣчается съ Ярно. Отсюда Вильгельмъ приходитъ въ одинъ замокъ, въ которомъ собирается большая часть союза странниковъ во главѣ съ Ленардо, Фридрихомъ и управляющимъ этого замка. Это все почти ремесленники, большею частью бывшіе воспитанники педагогической провинціи. Къ этому союзу присоединяется Одоардо, именитый чиновникъ, призывающій одну часть членовъ союза къ внутренне-европейской колонизаціи, при чемъ другая часть странниковъ должна переселиться въ Америку, третья же, связанная узами любви, остается въ странѣ. Въ противоположность этому внѣшнему дѣйствію, внутренняя борьба находитъ разрѣшеніе свое у Макаріи, у которой постепенно собирается большая часть главныхъ лицъ романа. Своимъ благословеніемъ она очищаетъ прекрасныхъ грѣшницъ „Ученическихъ годовъ“, Филину и Лидію, помогаетъ Ярно вернуть себѣ любовь его жены Лидіи; „добрая красавица“ остается у ней въ качествѣ сидѣлки, Ленардо же отправляется въ Америку въ надеждѣ все же сломить сопротивленіе своей возлюбленной.

Въ концѣ романа изображается благотворное примѣненіе Вильгельмомъ своего искусства: въ качествѣ хирурга онъ спасаетъ жизнь своему сыну. Феликсъ добился таки свиданія съ Эрзиліей; дѣвушка, напуганная разницей въ лѣтахъ, отказываетъ ему, несмотря на свою къ нему любовь. Феликсъ въ отчаяньи покидаетъ ее и возвращается домой верхомъ на лошади. Вильгельмъ, тоже направляющійся въ имѣніе „дяди", видитъ своего сына скачущимъ на лошади вдоль берега рѣки, по которому и онъ ѣдетъ, а затѣмъ вдругъ бросающимся въ рѣку и тонущимъ. Рыбаки спасаютъ его, но приносятъ на землю почти бездыханный трупъ. Отецъ съ помощью своего искусства возвращаетъ его къ жизни. Этой сценой заканчивается романъ. Гете поставилъ въ концѣ „продолженіе слѣдуетъ". Въ разговорѣ съ Фридрихомъ фонъ-Мюллеромъ онъ намекнулъ на „Годы мастерства", которые онъ собирается въ будущемъ написать и которые будто бы еще труднѣе, нежели «Странническіе годы». Если бы Гете написалъ ихъ, то въ нихъ, вѣроятно, было бы изображено осуществленіе эмиграціонныхъ плановъ, такъ же какъ и профессіональная дѣятельность Вильгельма.

Философія культуры ставитъ себѣ двѣ задачи. Какъ наука о принципахъ, она стремится установить систему цѣнностей, осуществленіе которой мы называемъ культурой, и дедуцировать тѣ общія предпосылки, которыя дѣлаютъ культуру возможной. Эта работа сама по себѣ ведетъ къ уразумѣнію, что дѣйствительно существуетъ общая система культурныхъ цѣнностей, но что формы ея осуществленія всегда стоятъ въ зависимости отъ историческихъ условій. А потому рядомъ съ этой сверхъисторической задачей становится вторая—философско-историческая, на обязанности которой лежитъ познаніе особенностей конкретныхъ, историческихъ формъ культуры. Тутъ философу является крупнымъ помощникомъ поэтъ, который, воспринимая чуткой душою жизнь своего времени, перевоплощаетъ ее въ типичные образы. Поэтъ, какъ уже не разъ говорилось, играетъ тутъ роль уплотнителя (Dichter ist ein Verdichter). Въ его произведеніи уже выдѣлено существенное, въ немъ мыслитель находитъ облагороженный матеріалъ. Такимъ образомъ, мы можемъ хотя въ нѣсколько измѣненномъ смыслѣ повторить изреченіе Аристотеля, что поэзія ближе къ философіи, нежели исторія.

Эти общія размышленія могутъ быть безусловно примѣнены и къ поэтическимъ произведеніямъ, возникавшимъ безъ участія мысли, но тутъ весь обликъ поэзіи становится только идеаль-

нымъ представителемъ жизни. Иное, если конкретная мысль поэта разсматриваетъ нужды и горе своего времени. Тогда необходимо сочувственно вникнуть въ духъ произведенія и по возможности выразить прозрачнымъ и безцвѣтнымъ языкомъ понятія то, что создалъ поэтъ символически-загадочно, но красочно-живо.

Въ этомъ смыслѣ я попытаюсь истолковать «Страннические годы Вильгельма Мейстера». Но, ставя себѣ такую задачу, я уже утверждаю то, съ чѣмъ не каждый согласится. Выработать цѣлостный смыслъ произведенія возможно только тогда, когда произведеніе это само по себѣ цѣлостно. Но вѣдь извѣстна общая жалоба на нѣкоторую безсвязность «Странническихъ годовъ». Многіе читатели получали впечатлѣніе, будто отдѣльныя выраженія связаны между собою и съ ходомъ дѣйствія только чистовнѣшне. Имѣемъ ли мы тогда право ожидать связное цѣлое? Гете самъ высказывался относительно этого очень различно. Когда онъ, въ письмахъ Рохлица, натолкнулся на дѣйствительно мало удачныя попытки конструировать единство романа, онъ въ отвѣтѣ своемъ указалъ ему на различныя не связанныя другъ съ другомъ частности, «которыя все же, въ особенности въ данномъ случаѣ, опредѣляютъ цѣнность книги». Выражая свое недовольство по поводу писемъ Рохлица канцлеру Мюллеру, Гете называетъ «Страннические годы» лишь «аггрегатомъ». Но въ тѣхъ случаяхъ, однако, гдѣ выраженіе мнѣнія поэта не вызывается безплодными попытками раціональной конструкціи его романа, онъ говоритъ существенно иначе. Такъ пишетъ онъ 7 сентября 1821 года Цауперу: «Связь, цѣль и смыслъ находятся внутри самой книжечки. Если она и не изъ одного куска, то все же она изъ одного смысла. Въ этомъ-то и состояла задача: многія чуждыя другъ другу внѣшнія событія показать чувству согласованными». Не изъ одного куска, но изъ одного смысла—это выраженіе Гете уже примѣняетъ въ письмѣ къ С. Буасере отъ 23 іюля 1821 года и повторяетъ его въ Дневникѣ 1821 г., гдѣ онъ говоритъ о первомъ изданіи «Странническихъ годовъ». На эти слова мы и имѣемъ право смотрѣть, какъ на окончательное мнѣніе поэта о степени единства, которое онъ, по его мнѣнію, придалъ своему произведенію.

Но эта формула имѣетъ на ряду съ ея положительной сто-

роной и отрицательную. «Не изъ одного куска»—значитъ непланомѣрно, нецѣлостно построено. Исторія «Странническихъ годовъ» гораздо болѣе походитъ на медленный ростъ, которому отъ времени до времени способствуетъ заботливая рука садовника, нежели на произвольную къ опредѣленной цѣли стремящуюся конструкцію строителя или техника. Мы не будемъ повторять этой уже неоднократно переданной исторіи, прослѣдить которую намъ теперь, благодаря историческимъ документамъ [1]), было бы не трудно. Отмѣтимъ только, что надъ своимъ романомъ Гете работалъ болѣе двухъ десятилѣтій, причемъ первоначальная обработка представляла собою не опредѣленный планъ, который все болѣе и болѣе пополнялся частностями, но скорѣе нить, на которую нанизывались разсказы, мысли и переживанія. Разумѣется, это не простой случай, что именно эти элементы богатой сокровищницы Гете нашли другъ друга, напротивъ, въ нихъ есть и единство, и «смыслъ». Охватывая, такимъ образомъ, мысленно это единство, мы должны сознать, что тѣмъ самымъ мы въ формѣ мысли беремся выразить часть жизни самого поэта, но вмѣстѣ съ тѣмъ должны прибавить, что поэзія заимствуетъ у жизни только то, что соотвѣтствуетъ ей, какъ и кристаллъ вбираетъ изъ раствора только родственное ему. Надо, слѣдовательно, найти центръ кристаллизаціи.

Возьмемъ заглавіе: «Страннические годы Вильгельма Мейстера или Самоотрекающіеся». Отчего «Страннические годы», и

[1]) Документы эти приведены въ добросовѣстномъ трудѣ Graefs'a Goethe über seine Dichtungen I, 2. Frankfurt a. M. 1902. Здѣсь также (на стр. 904, сл.) имѣется полезное сравненіе обоихъ варіантовъ. 1-е изданіе вновь не перепечатано. Въ Веймарскомъ изданіи текстъ занимаетъ тома I, 24 и 25 (1894 и 95 гг.). Примѣчанія къ нимъ появились лишь въ 1905 г.—15, 2 т. Я здѣсь цитирую это изданіе, обозначая его черезъ W передъ этимъ, однако, всегда указываю соотвѣтствующую книгу и главу романа. Кромѣ того срв. Düntzers Erläuterungen (IV. Bändch. d. Erläutg. zu Goethes Werken, 2. Aufl. Leipz. Ed. Wartig. 1876) и хорошо освѣдомленное введеніе Wilhelm Creizenach'a къ 19 т. юбилейнаго изданія.

Цитаты изъ Гете приведены въ переводѣ П. Полевого (помѣщенномъ въ собраніи сочиненій Гете Н. В. Гербеля, 2 изд. подъ ред. Вейнберга, т. 5, СПБ. 1893 г. стр. 189—495). Страницы этого перевода, обозначаемаго буквой П, слѣдуютъ за нѣмецкими. Только въ немногихъ случаяхъ мы сочли нужнымъ отступить отъ текста перевода.

почему странствованіе сопряжено съ отреченіемъ? Обострим сначала первый вопросъ и спросимъ, въ какомъ смыслѣ странствованіе является отличительнымъ, содержаніемъ именно этого романа? Еще со времени Одессеи странствованія скитальцевъ всегда являлись предметомъ эпическихъ произведеній, и врядъ ли найдется матеріалъ, болѣе отвѣчающій запросамъ эпоса или романа, нежели этотъ. Разнообразіе замкнутыхъ въ себѣ эпизодовъ связуется нашимъ интересомъ къ личности странника въ ту незаконченную цѣлостность, которая составляетъ отличительный признакъ крупныхъ эпическихъ произведеній. Къ этимъ формальнымъ превосходствамъ присоединяются прелесть неожиданности, приключенія, быстрая смѣна окружающей обстановки. Но всѣ эти преимущества матеріала Гете значительно болѣе использовалъ въ «Ученическихъ годахъ», нежели въ «Странническихъ». Этотъ послѣдній романъ бѣденъ приключеніями, и новеллы не вводятся въ него, какъ рядъ переживаній странника. Если, такимъ образомъ, эстетическія преимущества странствованія отходятъ на задній планъ, то намъ придется остановиться, противопоставляя «Ученическіе годы» «Странническимъ», на ходѣ развитія образованія у нѣмецкаго ремесленника. Во всемъ романѣ идетъ рѣчь о ремеслѣ, и, такъ какъ Гете проектировалъ еще «Годы мастерства», то эта связь ясна. Но сравненіе Вильгельма со странствующимъ подмастерьемъ не соотвѣтствуетъ содержанію романа. Правда, въ концѣ «Ученическихъ годовъ» Вильгельмъ торжественно получаетъ дипломъ подмастерья; но ему какъ разъ недостаетъ того, чего долженъ добиться всякій подмастерье: основательности и ловкости въ ремеслѣ. Личность свою онъ развилъ, сталъ мужчиной, но поля дѣятельности для примѣненія этой мужественности, настоящей профессіи, какъ призванія, у него нѣтъ. Наоборотъ, молодой подмастерье долженъ, странствуя, сдѣлаться мужчиной, послѣ того какъ онъ въ годы ученія овладѣлъ техникой ремесла. Такимъ образомъ, можно сказать, что скорѣе «Ученическіе годы Вильгельма» соотвѣтствуютъ годамъ странствія ремесленника. Въ самомъ романѣ ясно говорится, что Вильгельмъ долженъ странствовать исключительно для того, чтобы найти свое назначеніе. Ярно, ярый защитникъ профессіональной спеціализаціи, говоритъ: «Ты принадлежишь именно къ той породѣ людей, которые легко свыкаются съ тѣмъ или дру-

гимъ мѣстомъ, но не легко привыкаютъ къ тому или другому назначенію. Всѣмъ подобнымъ людямъ даже и слѣдуетъ предписывать вести жизнь непостоянную, дабы они этимъ путемъ дошли, наконецъ, до избранія какого-нибудь положительнаго способа жизни» (11, 12; W. 25, I, 60; II. 388). Это почти походитъ на сознательное противопоставленіе Вильгельма странствующему ремесленнику. Въ дѣйствительности, надо полагать, дѣло происходило такъ: предварительно по намѣченной Гете схемѣ къ «Ученическимъ годамъ» примкнули «Странническіе»: впослѣдствіи же, въ силу внутренней необходимости самого матеріала, картина превратилась въ свою прямую противоположность. При этомъ къ слову «странствованіе» присоединился цѣлый рядъ значительно болѣе важныхъ мыслей, нашедшихъ свое воплощеніе въ «союзѣ странниковъ». Мышленіе Гете, въ особенности въ отношеніи языка, безусловно поэтическое. Въ то время какъ всякій абстрактный мыслитель долженъ стараться придать употребляемымъ имъ словамъ опредѣленное значеніе и исключить всякій мѣшающій ему побочный смыслъ, т. е. ограничить значеніе словъ и вмѣстѣ съ тѣмъ лишить ихъ богатства содержанія, поэтъ беретъ слово во всей полнотѣ его соотношеній, какъ совокупность всего, что мудрость предковъ и опытъ народа передумали въ немъ, что прибавило его собственное мышленіе и переживаніе. Гете съ ранней поры охотно представлялъ себя странникомъ (стихотвореніе «Wanderer») человѣкомъ безъ отдыха и покоя (въ Фаустѣ). Рѣшительнымъ поворотомъ въ его жизни было оставленіе имъ родного Франкфурта и поиски новаго мѣста жизни и дѣятельности. Странникомъ явился онъ въ Веймаръ и, если любовь, дружба, домашній очагъ и служба быстро приковали его къ мѣсту, если онъ въ Тюрингіи нашелъ новую родину, то мы все же не должны забывать, что эта родина была создана имъ самимъ, а не дана ему отъ рожденія. Несмотря на глубокое чувство, приковывавшее Гете къ Веймару, онъ все же чувствовалъ себя тамъ безпочвеннымъ. Въ іюлѣ 1776 г. онъ пишетъ Шарлоттѣ Штейнъ: «Если и тебѣ придется когда-нибудь покинуть страну, гдѣ ты нашла такъ много»... «глаза мои наполнились слезами, и я почувствовалъ себя достаточно сильнымъ, чтобы и это перенести». Французская революція и слѣдующія за нею бури были причиною того, что это чув-

ство неувѣренности и непостоянства еще болѣе окрѣпло въ немъ. Совѣтъ, который даетъ Доротеѣ ея первый возлюбленный: «и въ новомъ счастьѣ лишь слегка ступать скользящею ногой»,—проистекаетъ у Гете изъ личнаго жизненнаго опыта. 8-го сентября 1794 г. Гете пишетъ Якоби, которому уже грозила опасность лишиться родины, что онъ, Гете, готовится изъ-за военныхъ смутъ устроить мать свою у себя. «Такъ утрачиваешь чувство родины: я строю и все-таки готовлюсь на всякій случай къ эмиграціи». Когда въ 1806 г. Наполеонъ грозилъ изгнать герцога Карла-Августа изъ его страны, Гете рѣшился слѣдовать въ ссылку за своимъ княземъ. Я сознательно выдвигаю крупныя переживанія Гете для поясненія «Страннических ъ годовъ». Извѣстное изреченіе Гете, что его поэзія есть сплошная исповѣдь, оправдывается и здѣсь. Не надо только понимать «переживаніе» въ слишкомъ узкомъ смыслѣ; зрѣлый и, въ особенности, старѣющій поэтъ переживаетъ не только свою собственную судьбу, но и судьбы всего своего поколѣнія.

Не странствованіе Вильгельма, которое, кстати сказать, во второй обработкѣ романа кончается, какъ только онъ находитъ свое призваніе и совершенствуется въ хирургіи, характеризуетъ весь романъ, а странствованіе, какъ его понимаетъ «союзъ странниковъ». Что означаетъ этотъ союзъ, какъ сообщество, — займетъ насъ впослѣдствіи; теперь насъ интересуетъ только то, въ какомъ смыслѣ странствованіе есть отличительная черта его членовъ. Въ этомъ отношеніи особенно интересны «Пѣснь странника» и «Прощальная рѣчь», которую Ленардо, глава союза, говоритъ своимъ товарищамъ. И то и другое мы находимъ уже въ первомъ изданіи.

«Пѣснь странника» состоитъ изъ трехъ строфъ; можно сказать, что она построенна по схемѣ: тезисъ, антитезисъ и синтезъ. Первая строфа («Межъ горами, межъ холмами») представляетъ веселую картину бодро и въ тактъ идущихъ мужчинъ и производитъ на созерцающаго ихъ впечатлѣніе свободнаго ритмическаго движенія. Вильгельмъ въ этомъ смыслѣ посвятилъ стихи союзу. Но сами странники прекрасно знаютъ, что дѣло ихъ обстоитъ иначе, что они вынуждены покинуть родину и итти странствовать. Это выражено во второй строфѣ: «Я всѣ связи разрываю». Когда хоръ поетъ ее, то пѣніе становится все болѣе

громкимъ, такъ что печаль, выраженная въ пѣснѣ, переходитъ почти въ ужасъ, и Ленардо ласковыми словами прерываетъ поющихъ, напоминаетъ имъ о мѣрѣ и веселіи и предлагаетъ друзьямъ упомянуть и о томъ, «что именно между нами установлено непоколебимо, и что можетъ быть различнымъ образомъ измѣнено» (III, II; W. 23, I, 74; II. 394). Такъ, послѣдняя строфа «Смѣло, смѣлою стопою вдаль иди, иди впередъ» заставляетъ опять смотрѣть на вынужденное странствованіе, какъ на добровольное. Чтобы стать свободнымъ, надо превратить требованія судьбы въ свою личную задачу, т. е. выработать въ себѣ силы, создающія всюду новую родину, такъ какъ старый патріархальный (bodenständig) строй уже разрушенъ.

Прощальная рѣчь Ленардо начинается съ противопоставленія преимуществъ землевладѣнія и подвижной жизни. Искать благъ подвижной жизни въ особенности вынуждены они, младшіе: «ибо, еслибы даже и вздумалось намъ остаться на мѣстѣ и мирно наслѣдовать нашимъ отцамъ, мы все же тысячу разъ увидѣли бы себя вынужденными ни въ какомъ случаѣ не закрывать, не отвращать глазъ отъ того, что можетъ представляться намъ въ болѣе далекомъ, въ болѣе широкомъ будущемъ» (III, IX: W, 25, I, 180; II. 439). Въ противоположность старому изреченію «гдѣ мнѣ лучше—тамъ и отчизна моя», нужно теперь сказать: «отчизна моя тамъ, гдѣ я могу приносить пользу». «Дома каждый можетъ быть, пожалуй, и вовсе безполезенъ, и это не тотчасъ становится замѣтно: но за порогомъ дома безполезность каждаго тотчасъ обнаруживается» (W. ib. 181; II. 440). Послѣ поэтическаго описанія всѣхъ различныхъ классовъ странниковъ, наполняющихъ землю, Ленардо излагаетъ правила «союза странниковъ». Наряду съ взаимной поддержкой членовъ союза необходимо, чтобы они сами въ себѣ обрѣли ту устойчивость и силу, которую утратила ихъ внѣшняя жизнь: «Пусть человѣкъ—такъ скажемъ мы — научится мыслить и помимо настоятельнаго къ тому побужденія извнѣ, пусть научится искать послѣдовательности не въ окружающихъ его обстоятельствахъ, а въ себѣ самомъ—и тамъ онъ найдетъ ее, тамъ сохранитъ и воспитаетъ съ любовью» (II. 443). Итакъ, по Гете странствующіе должны быть способны къ странствованію въ двоякомъ смыслѣ: они всюду должны умѣть просуществовать, всюду принести пользу дру-

гимъ (оттого они и должны имѣть опредѣленную профессію), но кромѣ того они должны также находить въ самихъ себѣ тѣ устои, въ которыхъ имъ отказываетъ внѣшняя жизнь. Это второе требованіе указываетъ на религіозно-нравственную сторону романа, а вмѣстѣ съ тѣмъ на второе заглавіе: «Самоотрекающіеся».

«Типъ способнаго къ странствію человѣка»— вотъ въ чемъ, быть можетъ, разгадка и единый смыслъ этого многограннаго произведенія. Уяснить и доказать это положеніе мы сможемъ, только вскрывъ его связь съ теоретически наиболѣе важными частями романа. Этимъ путемъ мы уяснимъ себѣ проблему этого новаго типа человѣка. Я знаю, что такое пониманіе романа противорѣчитъ традиціонному его пониманію въ духѣ революціонной эпохи 48-го года, согласно которому, «Страннические годы» представляютъ собою соціальный, даже соціалистическій романъ или, наконецъ, даже коммунистическую утопію. Конечно, экономическія перемѣны и упорядоченіе соціальной жизни играютъ свою роль въ романѣ, но въ центрѣ его все же стоитъ отдѣльный человѣкъ. Какъ ему поступать при измѣнившихся соціальныхъ обстоятельствахъ — вотъ главный вопросъ, интересующій Гете. Съ новымъ типомъ способныхъ къ странствованію людей насъ знакомятъ частью уже сложившіеся индивидуумы, частью же еще слагающіеся, еще только воспитываемые; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ выступаютъ однѣ и тѣ же основныя черты: профессіональная ловкость, самоотреченіе и религіозное благоговѣніе. Эти мысли должны быть связаны нами съ цѣлостнымъ содержаніемъ романа. Мы можемъ главнымъ образомъ ограничиться въ данномъ случаѣ основнымъ дѣйствіемъ и тѣсно сплетеннымъ съ нимъ разсказомъ о «чернушкѣ» (Валеринѣ). Разсказъ св. Іосифа Второго важенъ только какъ контрастъ, остальныя новеллы стоятъ въ болѣе внѣшней связи съ руководящими мыслями. Онѣ написаны на разныя темы: странствованіе и самоотреченіе въ богатыхъ и разнохарактерныхъ образахъ проведены ими сквозь всѣ сословія и возрасты, сквозь строгость и шутку; нѣкоторые мотивы дѣйствія повторяются, какъ-то: неравный возрастъ влюбленныхъ, любовь отца и сына къ одной и той же дѣвушкѣ; такъ что если слѣдить за всѣми этими сплетеніями и созвучіями, то построеніе романа

перестаетъ казаться такимъ нехудожественнымъ и произвольнымъ, какимъ его часто считаютъ. Но этотъ вѣнокъ арабесокъ скорѣе затемняетъ смыслъ, нежели выясняетъ его. Оттого мы и отказываемся въ нашемъ изложеніи, для котораго существенно лишь ядро романа, отъ заманчивой задачи вскрыть все богатство этихъ намековъ и отношеній.

Принято считать, что Гете въ «Странническихъ годахъ» возвѣщаетъ эпоху спеціализаціи, односторонняго профессіональнаго развитія. Но этимъ, мнѣ думается, немногое сказано. И если бы рѣчь шла только о совѣтѣ развивать односторонне свою профессію [1]), то этотъ совѣтъ былъ бы для настоящаго времени излишнимъ. Молотъ реальной нужды и невозможность создать или достигнуть чего либо безъ спеціальнаго образованія уже съ самаго дѣтства вбиваетъ въ насъ узкій профессіонализмъ. Насъ мучаетъ другой вопросъ, возникающій, конечно, только при предположеніи, что человѣкъ весь уходитъ въ свою профессію. Какъ можетъ односторонній человѣкъ уберечь себя отъ внутренней чахлости? Какъ можетъ уцѣлѣть въ немъ человѣкъ? И если мы ближе всмотримся въ изложеніе Гете, мы увидимъ, что и у него эта проблема выдвинута на первый планъ. Кто знаетъ развитіе самого Гете, тому это, разумѣется, покажется вѣроятнымъ. Періодъ „бурныхъ стремленій“ былъ одинаково враждебенъ и чистому утилитаризму, и всякому обособленію. Въ «Поэзіи и правдѣ» (XII книга) Гете говоритъ о праотцѣ этого движенія Гамманѣ: «Принципъ, къ которому можно свести всѣ изреченія Гаммана, слѣдующій: все, что человѣкъ берется выполнить, будь то свершенное словомъ или дѣломъ, или какъ-либо еще, должно возникнуть путемъ объединенія всѣхъ силъ; все разобщенное негодно». Такъ и Вертеръ не можетъ отдѣлить должности отъ личности. Самъ творецъ Вертера раздѣляетъ эти двѣ вещи только въ чинѣ веймарскаго тайнаго совѣтника. Критическое обособленіе жизни и искусства, искусства и науки подго-

---

[1]) Нѣмецкое слово Beruf, соединяющее въ себѣ соціальное значеніе профессіи съ религіозно-нравственнымъ призванія, по необходимости приходится въ зависимости отъ контекста переводить различно. Въ особенности у Гете соединеніе обоихъ этихъ смысловъ пріобрѣтаетъ глубокій, принципіальный смыслъ, какъ это и пытается показать авторъ.
Ред.

товляется въ самомъ Гете раньше, нежели Шиллеръ знакомитъ его съ критической философіей. Но это не должно быть ложно истолковано. Разумѣется, вся своеобразность Гете проявляется во всѣхъ областяхъ его дѣятельности, но такъ какъ ему гораздо болѣе свойственно объединеніе, нежели разграниченіе, такъ какъ къ разграниченію жизненныхъ сферъ онъ долженъ себя еще воспитать, то ясность понятій является здѣсь для него прямо-таки потребностью. Къ тому же надо еще прибавить, что онъ, какъ художникъ, безусловно призванъ отстаивать самодовлѣющее право искусства противъ односторонности исключительно этически настроеннаго міра. Оцѣнка искусства съ эстетической, а не съ этической точки зрѣнія—вотъ требованіе, отдѣляющее Гете отъ Гердера, этого истиннаго послѣдователя Гамана. Въ «Ученическихъ годахъ» аббатъ и высказываетъ необходимость разграниченія областей дѣятельности въ связи съ наслажденіемъ художественными произведеніями. Но онъ сейчасъ же и обобщаетъ это положеніе (кн. VIII, гл. 7): «Притязая на разнородную дѣятельность и разнородныя наслажденія, человѣкъ безусловно долженъ пріобрѣсти способность развивать свои разнородные органы независимо другъ отъ друга. Кто все рѣшительно стремится дѣлать и всѣмъ рѣшительно наслаждаться во всей полнотѣ своихъ человѣческихъ силъ, кто все внѣ его лежащее хочетъ возсоединить въ такомъ наслажденіи, тотъ только даромъ растратитъ свое время и никогда не удовлетворитъ своихъ стремленій». Тутъ, слѣдовательно, разграничиваются области, для того, чтобы духъ человѣческій могъ имъ отдаться цѣлостнымъ и свободнымъ, согласно особенностямъ каждой изъ нихъ. Все еще живо стремленіе достичь многосторонности и всесторонности, но все еще также старое помѣстное дворянство является руководящимъ сословіемъ, хотя въ словахъ Ярно подчасъ и слышится уже приближеніе крушенія стараго строя. Такого дворянина стараго стиля утрата земельной собственности лишаетъ всего матеріальнаго и идеальнаго существованія, даже если онъ и смотритъ, въ духѣ Гете, на свое владѣніе, какъ на общественное достояніе и дѣйствительно является человѣкомъ въ высшемъ смыслѣ этого слова. Это уже видѣлъ Руссо. Его знаменитое предсказаніе приближенія революціи въ 3-й книгѣ «Эмиля» должно оправдать утвержденіе, что каждому, даже и

знатному и богатому, необходимо изучать ремесло. Судьба эмигрировавшаго французскаго дворянства подтвердила предсказаніе Руссо. Какъ Руссо, такъ и Гете подъ профессіей прежде всего подразумѣваютъ ремесло. Но въ данномъ случаѣ мы должны понимать подъ ремесломъ не опредѣленный хозяйственный строй, но квалифицированный ручной трудъ. Ремесленнымъ въ смыслѣ хозяйственнаго строя ремесло является только до тѣхъ поръ, пока въ распоряженіи рабочаго находится все необходимое для производства и сбыта товаровъ, т. е. до тѣхъ поръ, пока онъ собственникъ всѣхъ необходимыхъ ему орудій производства, и пока сбытъ товаровъ находится въ его рукахъ (Sombart. Der gewerbliche Kapitalismus, 1. 79). Такой ремесленникъ стремится лишь къ самостоятельности и къ устройству своей жизни соотвѣтственно своему положенію (тамъ-же, стр. 86). Ремесленника въ этомъ смыслѣ мы находимъ въ романѣ только въ лицѣ св. Іосифа Второго. Эта идиллія покойной, устойчивой жизни человѣка, видящаго въ своемъ святомъ патронѣ образецъ своей собственной жизни, стоитъ въ полной противоположности ко всѣмъ тѣмъ неспокойнымъ людямъ и еще только слагающимся новымъ жизненнымъ отношеніямъ, которыя вообще рисуетъ намъ Гете. Гете вообще не придаетъ никакого значенія экономической самостоятельности: домашнюю промышленность Швейцаріи онъ ставитъ на одинаковую ступень съ ремесломъ. Что хозяйственный строй мыслится имъ не какъ ремесленный—доказываетъ намъ расширеніе производства часовъ и заботливая эксплоатація времени, которая намѣчена въ устройствѣ американской колоніи. Но способъ работы мыслится все еще существенно-ремесленнымъ; на вторженіе машиннаго производства какъ Гете, такъ и его Ленардо смотрятъ съ меньшей благосклонностью, нежели на непосредственный ручной трудъ, гдѣ «работая нашими руками, мы въ то же время употребляемъ въ дѣло и нашу силу и наши чувства» (III, 4; W, 25, 106; П, 408). Сюда же относится и интимное объединеніе искусства и ремесла (срв., напр., III, 12; W, 25, 220; П, 457).

Выставленіе на первый планъ ремесленной дѣятельности безъ сомнѣнія облегчаетъ человѣку опредѣленной профессіи его задачу человѣчности, но не снимаетъ ея. Такъ какъ Гете предполагаетъ къ тому же широкую спеціализацію (особые конноза-

водчики, счетоводы и т. д.), и такъ какъ замѣна ручного труда машиной уже вошла въ кругъ его понятій, то мы вправѣ предположить, что романъ занимается именно проблемой человѣчности человѣка профессіи. На самомъ дѣлѣ, вопросъ этотъ уже намѣчается въ разговорѣ Вильгельма съ Ярно (1, 4). Вильгельмъ робко защищаетъ многостороннее развитіе въ то время, какъ Ярно, настойчивый защитникъ односторонности, выражаетъ свое мнѣніе въ слѣдующихъ словахъ: «Самое лучшее, конечно, если можно ограничиться какимъ-нибудь ремесломъ. Для наиболѣе ограниченнаго ума это будетъ только ремесло, для болѣе обширнаго — искусство; а что касается высшаго ума, то о немъ можно сказать, что если онъ что-нибудь дѣлаетъ, то въ одномъ онъ все совмѣщаетъ,—или, чтобы не казаться черезъ-чуръ парадоксальнымъ—въ томъ одномъ, что онъ правильно производитъ, онъ видитъ какъ бы подобіе всего, что можетъ быть правильно создано» (1, 4; W, 51; П. 216). Только въ томъ случаѣ, если человѣкъ изберетъ подходящую для себя профессію, онъ можетъ надѣяться, что она не будетъ для него только простымъ ремесломъ, а станетъ дѣйствительно призваніемъ. Очень ясно проводитъ поэтъ въ этомъ смыслѣ выборъ профессіи у лицъ своего романа. Онъ при этомъ, разумѣется, принимаетъ во вниманіе не только выраженныя особыя способности своихъ героевъ, но съ особенною любовію и тѣ переживанія ихъ, впечатлѣнія о которыхъ еще не отзвучали. Такъ, рѣшающими для Вильгельма являются воспоминанія съ нимъ и съ другими случавшихся несчастныхъ случаевъ, хирургическій ланцетъ, связанный въ его памяти съ первой встрѣчей съ его любимой Наталіей; такъ, Феликсъ хочетъ быть шталмейстеромъ и учится писать, желая сблизиться съ дѣвушкой, произведшей рѣшающее впечатлѣніе на его юную душу, чтобы предстать предъ нею отважнымъ наѣздникомъ и имѣть возможность писать ей письма. Профессія здѣсь—призваніе, она тѣсно связана съ личностью, какъ данною рожденіемъ, такъ и созданною жизнію: съ чѣмъ большею любовью человѣкъ охватываетъ то, что онъ дѣлаетъ, тѣмъ скорѣе найдетъ онъ въ этомъ образъ всего того, что можетъ быть правильно создано. Человѣкъ профессіи наиболѣе свободенъ тогда, когда онъ дѣло свое ощущаетъ не какъ принужденіе, а какъ игру, какъ упражненіе силъ. Такъ, однажды ревностный сель-

скій хозяинъ говоритъ о самомъ себѣ: «Счастливъ тотъ, для котораго это занятіе является игрушкой, который еще способенъ забавлять и потѣшать себя тѣмъ, что, собственно, по своему положенію, долженъ считать своею обязанностью» (1, 11; W. 25, 210; П. 286).

Въ условіяхъ связанной, нормированной жизни профессія обыкновенно передается по наслѣдству: но по разрушеніи такого патріархальнаго строя она избирается. Часто этотъ выборъ удается только послѣ цѣлаго ряда заблужденій и окольныхъ путей, поэтому воспитаніе должно планомѣрно вести къ тому, что раньше было предоставлено счастливой случайности. На это и направлено воспитаніе мальчиковъ въ «педагогической провинціи». Первую, самую важную, задачу и заботу составляетъ тутъ познаніе правильнаго призванія для каждаго воспитанника. Ему послѣдовательно даютъ различныя занятія для того, чтобы его воспитатели и онъ самъ уяснили себѣ, что ему болѣе всего подходитъ. Такъ какъ своеобразность характера также имѣетъ значеніе въ выборѣ профессіи, то дисциплина, вообще говоря очень строгая въ педагогической провинціи, не должна затемнять индивидуальнаго образа мыслей. Мальчикамъ въ выборѣ одежды дана извѣстная свобода: изъ того, какимъ образомъ они ею пользуются, воспитатели, какъ это остроумно рисуетъ Гете, узнаютъ степень ихъ самостоятельности или зависимости, склонность выказать себя передъ другими или же тихо замыкаться въ себѣ, а равно и многое другое.

Правильный выборъ профессіи безусловно ведетъ къ болѣе плодотворной дѣятельности и къ большей удовлетворенности. Но, съ другой стороны, онъ можетъ повести, какъ мы это часто наблюдаемъ у виртуозовъ всякаго рода, къ чудовищному развитію одной стороны человѣка за счетъ всѣхъ другихъ. Средствомъ противъ этого въ союзѣ странниковъ является свободная общительность, объединяющая одинаково всѣхъ членовъ союза,—какъ простыхъ рабочихъ, такъ и ученыхъ мастеровъ и духовныхъ руководителей. Такимъ образомъ, сохраняется соприкосновеніе съ тѣмъ, что дѣлаютъ другіе: каждый видитъ восполненіе своей узости, и высшіе умы, какъ говоритъ Ярно, отрѣшаются такимъ образомъ отъ взгляда на свою дѣятельность, какъ на самую цѣнную въ мірѣ, но видятъ въ ней со скромной

гордостью только образъ всего того, что можетъ быть правильно создано. Въ педагогической провинціи въ каждомъ, кромѣ его спеціальной профессіи, развиваютъ еще какую-нибудь способность; это должно послужить развитію запущенныхъ сторонъ человѣческой личности и дать каждому возможность пріобрѣсти умѣніе, которое пригодится ему и въ его собственной профессіи. Такъ, въ томъ нѣсколько странномъ примѣрѣ, который приводитъ Гете, коннозаводчики одновременно занимаются языковѣдѣніемъ, чтобы уберечь умъ свой отъ огрубѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣть возможность владѣть иностранными языками, необходимыми имъ во время конныхъ ярмарокъ. Постановка профессіональнаго образованія задумана въ своихъ основныхъ чертахъ по образцу ремесленнаго ученія, т. е. эмпирически и практически. Въ настоящее время быстрое развитіе техники и хозяйства вынуждаетъ насъ такъ развивать человѣка, чтобы онъ умѣлъ приспособливаться и къ чуждой ему дѣятельности. Это болѣе формальное воспитаніе къ подвижной жизни отсутствуетъ у Гете. Облагораживается и облегчается работа мальчиковъ и юношей пѣніемъ, которымъ она всегда сопровождается и которое придаетъ ей характеръ какой-то легкости, какой-то ритмической игры. Никто не станетъ утверждать, что предложенія Гете рѣшаютъ дѣйствительно проблему одновременнаго воспитанія человѣка къ профессіи и къ гуманности; но какъ символы возможныхъ путей рѣшенія и какъ импульсы дальнѣйшаго мышленія въ томъ же направленіи они остаются цѣнными.

При всемъ этомъ подчиненіе всѣхъ своихъ способностей одной цѣли является для всякаго—а въ особенности для богато одареннаго—тяжелымъ отреченіемъ. Тамъ, гдѣ профессія переходитъ по наслѣдству, гдѣ нѣтъ выбора, это отреченіе не входитъ въ сознаніе каждаго отдѣльно: но современный человѣкъ съ его сильнымъ стремленіемъ къ свободѣ болѣзненно чувствуетъ неизбѣжную необходимость заглушить въ пользу чего-либо одного то многое, что дано ему природою. Этимъ и объясняется, что члены союза странниковъ одновременно и «люди своей профессіи, своего призванія» и «самоотрекающіеся». Но отреченіе не ограничивается сферой профессіи: для всѣхъ главныхъ лицъ поступленіе въ союзъ обусловливалось совершеннымъ или временнымъ отреченіемъ отъ страстно же-

ланнаго счастія. И это намъ лучше всего выясняется на примѣрѣ личнаго развитія Гете. Молодой Гете требовалъ вмѣстѣ съ Фаустомъ яркихъ звѣздъ съ неба и высшихъ земныхъ наслажденій. Это безграничное хотѣніе должно было натолкнуться на преграды, которыя жизнь всюду ставитъ нашимъ желаніямъ. Необходимость отреченія—наше проклятіе: такъ ощушаетъ ее Фаустъ въ сценѣ договора съ Мефистофелемъ, хотя и написанной только въ 1801 году, но вполнѣ и сознательно передающей это юное настроеніе Гете. Въ Веймарѣ, будучи ментором князя Карла-Августа, Гете научился видѣть въ отреченіи необходимое условіе господства надъ другими людьми: онъ это выразилъ въ стихотвореніи «Ильменау». Но отреченіе здѣсь все еще жертва, оно—лишеніе, а не то добровольное, свободное самоотреченіе, которое только и дѣлаетъ человѣка нравственной личностью. Такъ передаетъ это отреченіе афоризмъ, помѣщенный въ первомъ изданіи «Странническихъ годовъ»:

«Prüft das Geschick dich, weiss es wohl warum;
Es wünschte dich enthaltsam! folge stumm» [1]).

Но въ чемъ состоитъ связь между способностью странствія и самоотреченіемъ? Въ то время какъ осѣдлый человѣкъ въ условіяхъ своей дѣятельности находитъ и ограниченіе своихъ страстей, странникъ пользуется свободой выбора и неограниченной свободой изживанія. Въ самомъ дѣлѣ, сознательное самоограниченіе и самоотреченіе гораздо нужнѣе свободному человѣку, нежели связанному. Послѣдній смотритъ на границы, поставленныя его волѣ, какъ на установленный, непоколебимый порядокъ; ему и не приходитъ въ голову мысль возставать противъ него, между тѣмъ какъ первый еще долженъ познать, что и его дѣятельность связана съ самоотреченіемъ. Разумѣется, мы бы совершенно ложно истолковали поэта, если бы подъ словомъ самоотреченіе понимали бездѣятельную покорность. Напротивъ отреченіе является у Гете условіемъ усиленной дѣятельности. Объ этомъ говоритъ изреченіе Гете, приведенное въ первомъ изданіи:

---

[1]) Если судьба тебя испытываетъ, она знаетъ зачѣмъ: она хочетъ видѣть тебя воздержаннымъ,—повинуйся ей нѣмо.

«Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann.
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann». [1])

Требованія дѣятельности и самоотреченія тѣсно связаны другъ съ другомъ. Всякая дѣятельность необходимо обусловлена массою обстоятельствъ, направлена на цѣль, достиженіе которой никогда не зависитъ только отъ свободной воли дѣйствующаго. Всякая дѣятельность направлена на сопротивляющійся предметъ, особенности котораго мы должны изучить, и къ которому мы должны отнестись бережно и внимательно. Человѣкъ не только обязанъ отказываться отъ многаго, чтобы дѣлать одно, но даже способъ, какъ онъ дѣлаетъ это одно, требуетъ отъ него постояннаго самоотреченія. Обязанность его не создавать міръ, но дѣйствовать въ уже существующемъ мірѣ. Не безъ намѣренія вставляетъ Гете въ первомъ изданіи между уже знакомыми намъ двумя призывами къ дѣятельности и отреченію еще и третій призывъ:

«Was machst du an der Welt, sie ist schon gemacht,
Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht.
Dein Loos ist gefallen, verfolge die Weise,
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise:
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,
Sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht.» [2])

Способный къ странствію человѣкъ долженъ объединять въ себѣ профессіональное умѣніе и дѣльность съ живой добровольной дѣятельностью и сознательнымъ самоотреченіемъ. Слово «странствовать» при этомъ мы можемъ понимать одновременно и въ переносномъ, символическомъ смыслѣ. Только тогда мы вполнѣ уяснимъ себѣ его значеніе. Мѣняютъ ли люди въ настоящее время мѣсто своего пребыванія чаще, нежели въ былое время,—это сейчасъ для насъ не важно; во всякомъ случаѣ не-

[1]) Пока еще день, пусть трудится человѣкъ: наступитъ ночь, и уже нельзя работать.

[2]) Что ты трудишься надъ міромъ, онъ уже сдѣланъ; Господь Создатель обдумалъ уже все: твой жребій выпалъ, иди за нимъ, путь начатъ твой, свершай его; заботы и горе ничего не измѣнятъ, они лишь вѣчно будутъ выбивать тебя изъ равновѣсія.

прерывно растетъ число тѣхъ, которые въ переносномъ смыслѣ оторваны отъ родной земли. Мы ищемъ нашу жизненную цѣль, наши убѣжденія, нашу нравственность, мы не довольствуемся тѣмъ, что дано намъ отъ рожденія и внушено воспитаніемъ. Соединить внутреннее, нравственное спокойствіе съ необходимою для исканія подвижностью ума весьма трудно. Большинство, какъ и Вильгельмъ, можетъ прійти къ такому соединенію путемъ ошибокъ и заблужденій, если только правильное воспитаніе не сократитъ пути къ этой цѣли. Какъ истый поэтъ, Гете рисуетъ цѣль сознательной и безсознательной работы вмѣстѣ съ тѣмъ какъ гармоническую форму природнаго дарованія. Тотъ, чье природное дарованіе соединяетъ въ себѣ упомянутыя выше черты, есть какъ бы рожденный вождь странниковъ. Гете, по своему обычаю, не высказалъ этого абстрактно, а изобразилъ въ лицѣ Ленардо. Среди новыхъ лицъ «Страннических ъ годовъ» Ленардо самое главное лицо; его всѣ охотно признаютъ вождемъ, какъ бы само собою на него падаетъ выборъ сказать прощальную рѣчь покидающимъ родину. Двѣ черты его характера особенно отмѣчаетъ Гете: порывъ къ творческой дѣятельности и даже слишкомъ уже утонченную нравственную деликатность. Ленардо говоритъ о самомъ себѣ (I, 11; W. 24, 217; П. 289): «Вы ободряете меня признаться, что я, собственно, только въ томъ и могу дѣйствовать охотно и свободно, что мною самимъ создано. Никогда бы не угодилъ на меня ни слуга, котораго бы я не выростилъ съ дѣтства, ни лошадь, которую бы не самъ я объѣздилъ». Отсюда и его стремленіе къ первобытному состоянію, къ эмиграціи въ Америку. Тѣсно связано съ этимъ пристрастіе Ленардо ко всему техническому, о которомъ упоминаетъ прозорливица Макарія, и о которомъ мы узнаемъ изъ его подробнаго описанія жизни занятыхъ въ домашней промышленности ткачей и прядильщиковъ. «Изъ этого», говоритъ Макарія, продолжая характеристику своего племянника, «можно было бы, пожалуй, заключить, что онъ и былъ и есть человѣкъ сухой, безучастный, предавшійся исключительно одной только внѣшности, тѣмъ болѣе, что и въ разговорѣ онъ не выказывалъ особеннаго расположенія къ общимъ нравственнымъ соображеніямъ, а между тѣмъ, въ глубинѣ души своей и втайнѣ отъ всѣхъ, онъ обладалъ удивительно тонкимъ практическимъ тактомъ въ рас-

познаваніи злого и добраго, похвальнаго и постыднаго, такъ что мнѣ никогда не случалось видѣть, чтобы онъ забылся въ обхожденіи со старшими или младшими, съ высшими или низшими» (I, 10; W. 24, 194; П. 279—280). Но эта совѣстливость переродилась въ немъ въ причудливую слабость, а потому мы и находимъ его запутаннымъ въ конфликтъ, причиной котораго является его слишкомъ чуткая совѣсть. Обѣщавъ дочери выгнаннаго его дядей за долги арендатора ходатайствовать за него, и не будучи въ состояніи сдержать этого опрометчиво даннаго слова, онъ не находитъ покоя до тѣхъ поръ, пока не получаетъ достовѣрныхъ свѣдѣній о судьбѣ этой дѣвушки. Изъ этой постоянно мучившей его мысли рождается потомъ, когда онъ, наконецъ, вновь находитъ ее, его любовь къ ней.

Человѣкъ всегда возвышается, если требуемое отъ него дается не тяжелою борьбою, а свободно исходитъ изъ его существа. Рѣдко такая свободная нравственность даруется природой, почти всегда приходится ее пріобрѣтать, и задача воспитателя предуготовить это пріобрѣтеніе. Мы видѣли, какъ въ педагогической провинціи односторонность профессіональнаго воспитанія восполняется развитіемъ самыхъ разнородныхъ способностей и какъ бы смягчается элементомъ музыки. Но воспитаніе высшаго человѣческаго совершенства достигается въ ней инымъ путемъ. «Благородныя, здоровыя дѣти, говорятъ начальники педагогической провинціи Вильгельму, многое вносятъ сюда съ собою: природа дала каждому изъ нихъ все, что ему потребно, чтобы прожить свой вѣкъ; развитіе этихъ-то задатковъ и составляетъ нашу обязанность; а очень часто случается, что они гораздо лучше развиваются сами собою. Только одно никому не бываетъ прирождено — а это одно служитъ основаніемъ всему и даетъ возможность человѣку являться человѣкомъ во всѣхъ отношеніяхъ. Если вы сами можете догадаться, чего именно недостаетъ человѣку и чему прежде всего его научить слѣдуетъ, то вы скажите намъ» (II, 1; W. 24, 239; П. 298). Вильгельмъ на это отвѣта дать не можетъ, а потому тѣ отвѣчаютъ ему: «Благоговѣнія» и продолжаютъ: «Всѣмъ его недостаетъ, можетъ быть и Вамъ самимъ». Въ благоговѣніи (Ehrfurcht) Гете видитъ ядро всякой настоящей религіи, хотя начальники педагогической провинціи и соглашаются съ тѣмъ, что древнѣйшія религіозныя

представленія обязаны своимъ происхожденіемъ только страху передъ всесильными явленіями природы. Но въ страхѣ нѣтъ спасенія. Даже правомѣрное стремленіе побѣждать все враждебное хитростью или насиліемъ никогда не приведетъ къ цѣли, ибо человѣческія силы ограничены. Оттого мы и остаемся во власти страха. Суевѣріе является часто данью, которую сильные люди дѣла отдавали страху. Страхъ передъ заразой, доходящій часто до смѣшныхъ и недостойныхъ человѣка эксцессовъ, это та жертва, которую наши научно-образованные люди приносятъ въ храмъ древнихъ идоловъ. Только однимъ путемъ можно побороть это идолопоклонство. Надо учиться почитать то, отъ чего зависишь. Но какъ же почитать невѣдомое?—Представляя себѣ его на подобіе почитаемыхъ человѣческихъ авторитетовъ. Впослѣдствіи Гете, сильное религіозное чувство котораго было первоначально пантеистически окрашеннымъ почитаніемъ природы и держалось вѣрою въ предчувствованное единство всего существующаго, независимо отъ различныхъ ступеней и родовъ сущаго, познала тѣсную связь между божествомъ и тѣми цѣнностями, къ достиженію которыхъ направлены всѣ наши стремленія. Онъ выразилъ это въ слѣдующихъ словахъ:

«Im Innern ist ein Universum auf auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Dass jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja, seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erde übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt» [1]).

Но если положеніе человѣка среди другихъ людей таково, какъ оно должно быть, если повиновеніе радостно и добровольно, то повелѣвающій долженъ быть одновременно и хранителемъ высшихъ цѣнностей. Этимъ создается своеобразное взаимодѣйствіе. Человѣкъ способенъ охватить свое отношеніе къ божеству, ко всей вселенной только чувствами, взятыми изъ человѣческихъ отношеній. Богъ есть властитель, законодатель,

[1]) И внутри тебя открыта вселенная; отсюда похвальный обычай народовъ называть все лучшее, извѣстное человѣку,— Богомъ, своимъ Богомъ, Ему вручать и небо и землю, Его бояться и по возможности любить.

народный вождь, карающій судья и любящій отецъ. Но и обратно: всѣ эти человѣческія отношенія освящаются лишь соотвѣтствующими имъ религіозными образами. Гдѣ только простой страхъ заставляетъ раба повиноваться, тамъ создается или рабская или игнорирующая общественную жизнь людей религія. Только тамъ, гдѣ послушаніе облагорожено благоговѣніемъ, и сама соціальная жизнь можетъ быть въ высокомъ смыслѣ религіозно освящена. И эту связь Гете также не отвлеченно показалъ, а развилъ ее въ глубокихъ и яркихъ образахъ. У Гете благоговѣніе, какъ воспитательное средство, проникаетъ всю обыденную жизнь, одновременно составляя содержаніе религіознаго празднества. Когда Вильгельмъ съ сыномъ пріѣзжаютъ въ педагогическую провинцію, имъ бросаются въ глаза странныя тѣлодвиженія, которыми воспитанники привѣтствуютъ сопровождающаго ихъ верхомъ начальника: «Младшіе изъ мальчиковъ крестообразно слагали руки на груди и весело глядѣли въ небо; средніе становились, заложа руки за спину, и съ улыбкою смотрѣли въ землю; третьи глядѣли бодро и мужественно; опустивъ руки по швамъ, обернувъ голову направо, они становились въ рядъ, между тѣмъ какъ первые два разряда оставались порознь на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ ихъ заставали наши путники при проѣздѣ» (II, 1; W. 24, 232; П. 294—295). Эти три поклона, такъ объяснили Вильгельму начальники провинціи, соотвѣтствуютъ тремъ родамъ «благоговѣнія». Первый родъ благоговѣнія — это благоговѣніе къ тому, что выше насъ, признаніе Отца Небеснаго и радостное почитаніе Его. Для ребенка Божество—высшее, внѣ его стоящее существо, возвышенный прообразъ того, что онъ любитъ и чтитъ въ своихъ родителяхъ и учителяхъ. Легко и естественно почитать благодѣтеля, благодарить Дарующаго добро. Но возмущеніе охватываетъ ребенка, когда онъ чувствуетъ себя обиженнымъ, или ему приходится страдать. Благоговѣть передъ высшей силой и въ этомъ враждебномъ столкновеніи съ жизнью, столкновеніи, избѣгнуть котораго мы не можемъ и которое всегда причиняетъ намъ страданія,—вотъ то второе, чему должно учиться. Мы должны побороть въ себѣ неразумную злобу противъ неизбѣжнаго, и даже самую тяжелую зависимость должны мы ощущать какъ слѣдствіе порядка, достойнаго благоговѣнія. Но такое благоговѣніе предъ тѣмъ, что надъ нами, не должно

слишкомъ долго длиться: оно можетъ развить въ воспитанникѣ ложное смиреніе. Воспитанникъ долженъ познать, что союзъ съ ему подобными защититъ его отъ опасностей, передъ которыми онъ, будучи одинокимъ, остался бы беззащитнымъ. Онъ долженъ научиться чтить то, что ему подобно; въ товарищѣ онъ долженъ видѣть всегда готоваго на помощь сообщника и уважать въ немъ свободную личность.

Это хорошо придуманный символъ выражать привѣтственными знаками то, передъ чѣмъ воспитанникъ выучился благоговѣть: этимъ обнаруживается, какая ступень нравственнаго развитія достигнута имъ. Смыслъ этихъ символовъ повышается для воспитанника еще тѣмъ, что ступени благоговѣнія преподносятся ему вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ ступени религіи. Особое религіозное воспитаніе примыкаетъ къ обще-принятой христіанской схемѣ, которой однако придается иное истолкованіе. Обученіе закону Божьему происходитъ въ святилищахъ, украшенныхъ картинами. Такъ какъ религіи, основанныя на страхѣ, не допускаются, то въ первомъ придѣлѣ святилища внушается благоговѣніе передъ тѣмъ, что выше насъ, какъ «первое счастливое отрѣшеніе человѣка отъ низкаго страха». Всѣ языческія религіи, поскольку въ нихъ дѣйствительно есть высшая религіозная жизнь, стоятъ на этой ступени. Силы, отъ которыхъ зависитъ судьба отдѣльнаго человѣка, мыслятся одновременно, какъ справедливо господствующіе правители всего народа. Оттого Гете и называетъ эти религіи этническими. Представительницей этой группы Гете избираетъ іудейскую религію, основываясь на вѣковѣчности и живучести еврейскаго народа. Вторая ступень религіи образуется благоговѣніемъ передъ тѣмъ, что намъ подобно. (Такимъ образомъ, ступени религіи не соотвѣтствуютъ вполнѣ ступенямъ поклоновъ). Эту вторую религію Гете называетъ философской: «ибо философъ, становящійся посреди̇нѣ, бываетъ вынужденъ все высшее низводить, а все низшее поднимать до своего уровня, и только въ этомъ срединномъ положеніи онъ заслуживаетъ названіе мудреца». (II, 1; W, 24, 243; П. 300). Эту религію проповѣдуетъ притчами и чудесами Христосъ во время своей земной жизни. Чудеса возносятъ житейское, они превращаютъ «обыденное въ необыкновенное». Нѣтъ ничего обыкновеннѣе и обыденнѣе ѣды и питья; но если какимъ-нибудь

образомъ напитокъ изъ дурного дѣлается хорошимъ, или кушанье изъ малаго количества такъ размножается, что его хватаетъ на безчисленное множество народа, то это намъ представляется уже явленіемъ чрезвычайнымъ. Наоборотъ, иносказаніе и притча приводятъ все къ одному уровню: они «чрезвычайное дѣлаютъ обыденнымъ». Высшія нравственныя понятія воплощаются въ понятныхъ намъ образахъ, такъ что мы можемъ себѣ ихъ усвоить и обращаться съ ними, какъ со своими. «Здѣсь высказывается живое ученіе, ученіе, не возбуждающее никакого спора; не можетъ быть даже и выражено мнѣнія о томъ, что въ немъ справедливо или несправедливо; это, безспорно, само олицетвореніе справедливости или несправедливости» (II, 2; W, 24, 251 сл.; П. 304). Тайной Вечерей кончается рядъ картинъ изъ жизни Спасителя. Послѣ осмотра ихъ Вильгельмъ вновь возвращается къ началу, такъ какъ третья религія, религія страданія, воплощенная въ исторіи страстей Христовыхъ, изображена въ запертомъ придѣлѣ Святилища. Это «Святое Святыхъ» отпирается только разъ въ годъ для тѣхъ, которые, окончивъ образованіе, должны вступить въ жизнь. Какъ извѣстно, Гете чувствовалъ отвращеніе къ распятіямъ на проѣзжихъ дорогахъ, но еще мало подчеркивалось, что это отвращеніе наряду съ эстетическими причинами имѣло и религіозныя. Изображеніе высшаго страданія должно быть скрыто, должно храниться въ сокровенномъ мѣстѣ новой церкви человѣчества (какъ это, исходя изъ родственнаго настроенія, требуетъ и Конрадъ Фердинандъ Мейеръ), доступное тому, кто его ищетъ.

Различія въ чередованіи поклоновъ и религій Гете не объяснилъ, но мы можемъ попытаться истолковать это различіе въ его духѣ. Въ жизни земной благоговѣніе передъ тѣмъ, что выше насъ, означаетъ лишь спокойное рѣшеніе относиться къ злосчастью, какъ къ ниспосланной намъ судьбѣ. Это долженъ постичь уже ребенокъ, но юноша обязанъ преодолѣть эту ступень, чтобы при содѣйствіи себѣ подобныхъ по возможности побороть враждебную судьбу. Что страданіе не есть только ниспосланное намъ испытаніе, которое мы должны принять, но вмѣстѣ съ тѣмъ и условіе высшаго совершенства—это можетъ быть предчувствовано лишь на послѣдней ступени нравственнаго развитія. Неси терпѣливо страданія, посланныя тебѣ земною жизнью, и чти въ

нихъ единство міра — вотъ чему учитъ оскорбленнаго ребенка второй привѣтъ. Только въ добровольно перенесенной скорби, только въ смертныхъ мукахъ освящается человѣчество и достигаетъ своего совершенства, — это высочайшее утѣшеніе религія страданія пріуготовляетъ претерпѣвающимъ взрослымъ.

Только сліяніе всѣхъ трехъ родовъ благоговѣнія даетъ истинную религію, высшее благоговѣніе—благоговѣніе передъ самимъ собою. О немъ говорятъ начальники педагогической провинціи, что благодаря ему «человѣкъ достигаетъ высшей степени того, чего онъ достигнуть способенъ; онъ при этомъ начинаетъ смотрѣть на себя, какъ на лучшее изъ всего созданнаго Богомъ и природою, и можетъ оставаться на этой высотѣ, не допуская, чтобы высокомѣріе и самомнѣніе вновь увлекли его въ пошлость обыденной жизни» (II, 1; W, 24, 244; П. 300). Аналогично объясняетъ Ленардо въ прощальной рѣчи послѣднее правило союза. «Въ заключеніе мы вмѣняемъ себѣ въ обязанность держаться правилъ доброй нравственности безъ всякаго педантства и особой суровости, насколько того требуетъ наше личное уваженіе къ самимъ себѣ, стоящее въ тѣсной связи съ тѣми тремя формами благоговѣнія, которыя признаются всѣми нами» (III, 9; W. 25, I, 190; П. 444). И тутъ мы должны попытаться развить то, что Гете насъ заставляетъ только предчувствовать. Человѣкъ находитъ въ себѣ опять всѣ тѣ препятствія, которыя ему ставитъ земная жизнь: болѣзни тѣла и души, зависимость отъ обыденныхъ потребностей. И то высшее, что онъ знаетъ, является сначала лишь путеводной звѣздой его внутренняго міра: испытывая себя самого, противопоставляя себя своему прошлому, онъ становится своимъ собственнымъ товарищемъ. Въ себѣ самомъ находитъ онъ такимъ образомъ соединенными всѣ ступени, и если онъ въ состояніи смотрѣть на нихъ благоговѣйно и найти имъ правильное взаимоотношеніе, то онъ становится достойнымъ самого себя;—но достигаетъ онъ этого не своими случайными качествами или дѣлами, дающими ему тѣ или иныя преимущества въ жизни, а только благодаря глубинѣ своего человѣческаго существа. Оттого это уваженіе къ самому себѣ лишено всякаго высокомѣрія и самомнѣнія.

Благоговѣніе предъ самимъ собой, какъ къ совокупности всего того, что мы должны чтить, есть новая, критически очищенная и

этически-возвышенная форма стараго пониманія человѣка, какъ микрокосма. Замѣчательно, что въ «Странническихъ годахъ» Гете снова явно возвращается къ этой излюбленной мысли своей юности. Чувствовать свое единство съ природой, съ любовью понимать ее—это было высшимъ блаженствомъ и Фауста и Вертера. Но только въ рѣдкихъ и мимолетныхъ моментахъ они удостоивались его. Равнодушіе природы къ ея твореніямъ каждый разъ снова указываетъ на непроходимую пропасть между чувствами тоскующаго человѣка и чуждаго ему міра. Такъ, Вертеръ въ концѣ концовъ съ ужасомъ видитъ въ когда-то столь любимой имъ природѣ одно только страшное разрушающее чудовище; такъ, отношеніе Фауста къ природѣ есть безпокойная смѣна любви и отвращенія. Естествоиспытатель Гете надѣется впослѣдствіи съ помощью науки перебросить мостъ черезъ ту пропасть, которая каждый разъ снова открывалась чувству поэта. Но разнообразіе научныхъ мнѣній должно было указать ему на то, что и тутъ человѣкъ не можетъ выйти за свои собственные предѣлы. Этотъ самъ собою подготовлявшійся уже критическій уклонъ гетевской мысли былъ впослѣдствіи значительно усиленъ Шиллеромъ, который въ своемъ знаменитомъ разговорѣ съ Гете о первичныхъ формахъ растительнаго міра сказалъ: «Это не опытъ, это—идея». Все болѣе и болѣе проникается Гете критическимъ убѣжденіемъ, что мы въ познаніи не охватываемъ независимо отъ насъ даннаго намъ міра, а оформляемъ его согласно необходимымъ требованіямъ нашего духа. Единство человѣка и природы, пониманіе міра какъ органическаго цѣлаго остается для него безусловно высшимъ, но изъ достижимой цѣли оно становится идеей въ критическомъ смыслѣ этого слова, т. е. необходимо поставленной и столь же необходимо неразрѣшимой задачей. Такимъ путемъ онъ, отнюдь не приходя къ скептицизму, все же проникается благоговѣйнымъ настроеніемъ резиньяціи по отношенію къ непознаваемому Абсолюту, побуждающимъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ къ неустанной работѣ надъ доступными намъ проблемами. Въ «Странническихъ годахъ» Гете выразилъ свою старую излюбленную мысль единства микрокосма съ макрокосмомъ въ образѣ Макаріи. Она — нѣжное, просвѣтленное существо, духовный центръ широкаго круга людей, которымъ она въ ихъ нравственныхъ нуждахъ даетъ вѣрные совѣ-

ты и оказываетъ нужную помощь. Но при этомъ также жизнь ея находится въ таинственной связи съ движеніями солнечной системы. Наряду съ своей теллурной жизнью она живетъ и жизнію космической. И какъ небесная душа Макаріи гармонично вторитъ небеснымъ движеніямъ, такъ и болѣе грубая чуткость крестьянина-рудокопа открываетъ, къ выгодѣ горнозаводчика Ярно, цѣнныя жилы въ нѣдрахъ матери-земли. Это звучитъ совершенно оккультно; но самъ Гете позаботился о томъ, чтобы люди тайныхъ наукъ не втянули его свѣтлаго духа въ ихъ неясную, сумрачную область. Онъ называетъ отношеніе Макаріи къ солнечной системѣ «воздушной поэмой» (ätherische Dichtung—III, 15; W. 25, 284; П. 486). Что означаютъ эти слова,—видно изъ размышленія, впервые появившагося въ качествѣ приложенія къ первому полному изданію «Странническихъ годовъ». Когда во время печатанія выяснилось, что второй и третій томы выйдутъ слишкомъ краткими, Гете прибавилъ изъ своего запаса нѣсколько афоризмовъ, избранныхъ Эккерманомъ. По желанію самого Гете эти дополненія, послѣ его смерти, были, какъ то и слѣдовало ожидать, освобождены отъ внѣшней связи: но какъ бы то ни было, выборъ ихъ былъ все же сдѣланъ соотвѣтственно содержанію романа. Это и позволяетъ намъ привести здѣсь для поясненія нѣкоторыя изъ этихъ «размышленій въ духѣ странниковъ». Одно изъ этихъ размышленій какъ бы пріурочено къ исторіи Макаріи. «Ни миѳологія, ни легенды не терпимы въ наукѣ. Предоставимъ ихъ поэтамъ, призваннымъ истолковывать ихъ на пользу и радость міра. Человѣкъ науки долженъ ограничиться ближайшимъ, яснымъ настоящимъ. Но, если онъ при случаѣ пожелаетъ выступить какъ риторъ, то и это ему не возбраняется». Съ этимъ вполнѣ совпадаетъ слѣдующее мѣсто самого романа: Ярно и астрономъ, сравнившій переживанія Макаріи съ движеніями небесныхъ свѣтилъ, рѣшили огласить свои наблюденія, «потому что тотъ, кто сталъ бы осмѣивать эти факты какъ фабулу, годную развѣ для романа, все же могъ бы смотрѣть на нихъ, какъ на символъ того, что наиболѣе желательно для человѣчества» (III, 14; W, 25, 273; П. 481). Что же это «наиболѣе желательное»? Этически его можно понимать, какъ совершенную гармонію «малаго міра», т.-е. человѣка, вращающагося вокругъ своей совѣсти, какъ планетная система вращается вокругъ солнца.

Это именно чувствуетъ Вильгельмъ, когда во время перваго посѣщенія Макаріи онъ, напрягши всѣ чувства, наблюдаетъ съ обсерваторіи звѣздное небо: «Человѣкъ не можетъ иначе противопоставить себя безконечному, какъ собравъ всѣ разрозненныя духовныя силы, сосредоточивъ ихъ въ самой далекой глубинѣ души своей и вопросивъ себя: дерзаешь ли ты даже представить себя въ средѣ этого вѣчно-движущагося стройнаго порядка, не ощутивъ и въ себѣ также чего-то дивнаго, вращающагося вокругъ чистаго прекраснаго центра?» (I, 10; W, 24, 181; П. 274) [1]). Эта этическая гармонія рождаетъ одновременно предчувствіе космической гармоніи. «Наиболѣе желанное» (такъ можемъ мы объяснить эти слова Гете) есть гармоничное единство микрокосма, выражающее вмѣстѣ съ тѣмъ и свое единство съ макрокосмомъ: но это наижеланнѣйшее доступно намъ только въ формѣ религіознаго предчувствованія. Религія есть всегда завершеніе незавершаемаго на землѣ. Но для каждой особой формы религіи характеренъ тотъ путь или тѣ пути, какими человѣкъ пытается найти отношеніе къ недостижимому. Въ юности для Гете чувство единства съ природой — природоощущеніе — было главнымъ путемъ; впослѣдствіи его мѣсто заступило природопознаваніе; старецъ же Гете въ нравственныхъ отношеніяхъ, въ завершенномъ благоговѣніи видѣлъ истинно религіозное чувство, а вмѣстѣ съ тѣмъ и путь къ предчувствованному единству съ макрокосмомъ.

Существуетъ ли между этими мыслями о религіи, о религіозномъ воспитаніи и новымъ типомъ способнаго къ странствію человѣка болѣе тѣсная связь? До сихъ поръ мы только видѣли, что для странника сознательная нравственность и религія еще нужнѣе, нежели для осѣдлаго человѣка. Но эта связь осталась бы чисто внѣшней (ибо не затронула бы всего своеобразія религіи Гете, какъ она изложена въ «Страннических годахъ»), если бы самъ Гете не указалъ намъ на болѣе глубокую связь, существующую между «странничествомъ» и его религіей. Правда, связь эта у него не формулирована точно, а, по обыкновенію, показана наглядно, вплетена въ дѣйствіе романа. Этимъ и слѣдуетъ объяснить то обстоятельство, что до сихъ поръ она мало кѣмъ была замѣчена. Ленардо олицетворяетъ собою такого спо-

[1]) Срв. также J. Schubert. Die philosophischen Grundgedanken in Goethes Wilhelm Meister. Leipzig, 1896, стр. 150.

собнаго къ странствію человѣка. Онъ, какъ мы видѣли, обладаетъ природной склонностью къ техникѣ и самостоятельности и вмѣстѣ съ тѣмъ той щепетильной совѣстливостью, которую другіе должны еще въ себѣ выработать. Въ его возлюбленной, Валеринѣ, изображена религіозная борьба новаго поколѣнія и ея исходъ. Когда дядя Ленардо сгоняетъ съ мѣста ея отца арендатора за неплатежъ долговъ, то этотъ послѣдній вмѣстѣ со своей дочерью находитъ пріютъ въ благочестивой семьѣ піэтистовъ-ткачей, живущихъ въ горахъ. Съ сыномъ этой семьи обручается дѣвушка, и въ этомъ счастливомъ положеніи находитъ ее Вильгельмъ, ищущій ее по порученію Ленардо. Такъ какъ она уже связана, то Вильгельмъ старается, во избѣжаніе внутренней борьбы, удалить отъ нее своего друга и даетъ въ письмѣ къ нему только поверхностное, общее описаніе ея образа жизни. «Домашнее состояніе ея, основанное на благочестіи, оживляемое и поддерживаемое стараніемъ и порядкомъ—ни слишкомъ узко, ни слишкомъ широко, а главное — въ самомъ благопріятномъ отношеніи къ ея способностямъ и силамъ» (II, 6; W. 24, 350; П. 347). Копію этого письма Вильгельмъ послалъ аббату, который отвѣтилъ на него такъ: «Мы ни мало не думаемъ отнимать у домашняго благочестія подобающую ему похвалу; это благочестіе служитъ основою безопасности для каждаго въ отдѣльности, такъ какъ въ немъ коренится твердость и достоинство личное; но этого благочестія уже оказывается недостаточно, и мы должны допустить понятіе о всемірномъ, всеобщемъ благочестіи, чтобы черезъ это открыть просторное поле дѣйствій нашимъ честнымъ человѣческимъ стремленіямъ и не только озаботиться о поощреніи къ прогрессу ближайшихъ къ намъ людей, но способствовать въ этомъ же отношеніи и всему человѣчеству» (II, 7; W. 24, 378; П. 359).

Эти общія замѣчанія аббата вполнѣ соотвѣтствуютъ внутреннему складу самой дѣвушки. Вильгельмъ въ своемъ нарочно крайне обще написанномъ письмѣ охарактеризовалъ правильно только ея обстановку, но не ее самое. И въ этой тихой деревенской семьѣ молодое поколѣніе начинаетъ отпадать отъ традиціонной вѣры. Сынъ семьи, женихъ Валерины, открылъ ей, что благочестіе родителей его болѣе не удовлетворяетъ. Онъ втайнѣ читалъ книги, «которыя даютъ уму болѣе общее, болѣе

свободное направленіе» и, замѣтивъ въ своей возлюбленной тѣ же склонности и стремленія, онъ сообщилъ ей то, что его такъ искренно и глубоко занимало. Такъ стали они чрезвычайно странною парою: «среди одинокихъ прогулокъ они бесѣдовали только о такихъ убѣжденіяхъ, которыя способствуютъ развитію въ человѣкѣ самостоятельности, и всѣ отношенія ихъ сводились только къ тому, что они старались другъ друга укрѣпить въ тѣхъ именно воззрѣніяхъ, которыя менѣе всего способствуютъ сближенію людей» (III, 13; W. 25, I, 236; П. 464). Такимъ образомъ, оба они пришли къ полному внутреннему разрыву съ религіозной жизнью своихъ отцовъ, которой внѣшне они все же должны были подчиняться. Въ этомъ положеніи засталъ ихъ Вильгельмъ, только что выяснившій и укрѣпившій свои религіозныя убѣжденія въ общеніи съ начальниками педагогической провинціи. Замѣтивъ, что выраженіе религіознаго чувства казалось имъ въ ту пору опошлившимся, и что главная суть религіи ускользала отъ нихъ, онъ обратилъ ихъ вниманіе на опасность ихъ положенія, не желая, однако, тѣмъ самымъ вернуть ихъ къ прежней связанности. Онъ согласился съ ними, что благочестіе, ставшее обрядомъ ежедневнаго обихода, дѣлается въ концѣ концовъ не болѣе какъ препровожденіемъ времени и дѣйствуетъ, какъ нѣкотораго рода полицейская охрана, только на внѣшніе поступки человѣка. «Единственное средство къ воздѣйствію на внутренняго человѣка можетъ заключаться только въ томъ, чтобы мы въ себѣ самихъ вызывали и установляли успокоивающія справедливыя и нравственно-дѣятельныя воззрѣнія на все, насъ окружающее» (тамъ же, 238; П. 465—6).

Но окончательно Вильгельмъ все-же не вникъ въ положеніе. Онъ упустилъ изъ виду, что хозяйственная основа домашняго очага, облагороженная семейнымъ благочестіемъ, была тоже уже обречена на гибель, на распаденіе, подобное тому, которому уже подвергались формы этого благочестія въ болѣе живыхъ умахъ молодого поколѣнія. Машинное производство все успѣшнѣе и успѣшнѣе конкуррируетъ съ домашней промышленностью и даже грозитъ уже проникнуть въ долины. Это все тотъ же освободившійся разсудокъ, критически разрушающій традиціонную религію, технически замѣщающій традиціонныя формы труда болѣе совершенными и создающій съ помощью

двойной бухгалтеріи капиталистическій строй. Мы видимъ, что и здѣсь Гете лишь ограничился простымъ описаніемъ этихъ тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ явленій, выразивъ связь ихъ въ образѣ личности, подвергающейся воздѣйствію всѣхъ этихъ перемѣнъ. Наше истолкованіе подтверждается желаннымъ образомъ нѣсколькими неоконченными варіантами Гете къ упомянутому выше письму аббата, которые помѣщены въ веймарскомъ изданіи сочиненій Гете (Paralipomena XLIX и L. W. 25, 2, 251 сл.). Въ самомъ подробномъ изъ нихъ отъ 28 ноября 1828 года встрѣчаемъ мы слѣдующія строки (L. Стр. 252): «Довольство вступленіемъ въ союзъ Ленардо, его техническое дарованіе, большое знаніе различныхъ ремеслъ. Желаніе—чтобы онъ мало-по-малу утратилъ свойственное ему отвращеніе къ машинному производству, хотя и можно почитать за счастье, что они за моремъ смогутъ способствовать ручному труду, и такъ все-бы сложилось и устроилось къ лучшему. Хвала домашнему благочестію, понятіе всемірнаго благочестія, практическое значеніе его: мы включаемъ въ нашъ кругъ не только ближняго, но и все человѣчество. Способствовать технической дѣятельности—это значитъ способствовать тому, что могутъ дѣлать всѣ... Развитіе техники освобождаетъ насъ отъ заботъ, оно постепенно возвышаетъ человѣчество надъ самимъ собой и пріуготовляетъ высшему разуму, чистѣйшей волѣ соотвѣтствующіе органы.» Въ выпущенной нами фразѣ Гете противопоставляетъ искусствамъ, демократизація которыхъ приводитъ къ ихъ искаженію, ремесло и разсматриваетъ ихъ только лишь какъ оживляющее средство въ техникѣ. Эта мысль повторяется въ окончательной редакціи письма: ею объясняется привлеченіе къ союзу странниковъ наиболѣе способныхъ изъ получившихъ воспитанье въ педагогической провинціи художниковъ. Замѣчаніе же о техникѣ, а равно и пожеланіе, чтобы Ленардо побѣдилъ свое отвращеніе къ машинѣ, здѣсь, наоборотъ, опущено. Почему Гете опустилъ то и другое—это почти невозможно установить: быть можетъ, связь съ педагогической провинціей показалась ему важнѣе, оставить же обѣ мысли не представлялось возможнымъ. Для насъ во всякомъ случаѣ важно отмѣтить, что Гете вполнѣ сознавалъ связь между разрушеніемъ благочестія и техническимъ духомъ времени: кромѣ того слѣдуетъ отмѣтить,

что Гете вмѣстѣ съ аббатомъ сознавалъ историческую необходимость машиннаго производства, а потому (согласно своему принципу не противодѣйствовать неизбѣжному, а напротивъ направлять его къ лучшему) и не одобрялъ разсудкомъ своего отвращенія къ машинѣ, которое онъ чувствомъ своимъ раздѣлялъ съ Ленардо. Но даже и въ окончательной редакціи письма можно найти указаніе на то, что религіозная и техническая революціи связаны другъ съ другомъ. Тотъ самый юноша, который привилъ своей невѣстѣ болѣе свободное религіозное направленіе, былъ самъ проникнутъ грустнымъ предчувствіемъ того, что введеніе машинъ уже близко и грозитъ разрушеніемъ веселой и дѣятельной жизни горныхъ долинъ (III, 13, W. 25, I, 249; П. 470). Съ патріархальнымъ образомъ жизни прядильщики утрачиваютъ также и домашнее благочестіе. Святой Іосифъ Второй, счастливо хранимый духовными и экономическими пережитками средневѣковья, представляетъ собою идеальную картину религіозно-освященной и довлѣющей себѣ семейной жизни. Въ немъ мы еще находимъ домашнее благочестіе во всей его простой, неразрушенной красотѣ. Картины старой часовни, въ которой онъ охотно игралъ ребенкомъ, изображая жизнь соименнаго ему святого, опредѣлили жизнь Іосифа. Онъ самъ говоритъ о себѣ (I, 2; W. 24, 16; П. 201): «собственно зданіе создало своихъ обитателей, потому что если безжизненное живо, то оно можетъ и воспроизводить живое». Іосифъ—человѣкъ осѣдлый, онъ—дворецкій монастырскаго имѣнія, которымъ до него управляли его отецъ и дѣдъ: онъ такъ тѣсно связанъ съ своей родиной, что безъ нея онъ кажется совершенно немыслимымъ. Тутъ нѣтъ ни выбора, ни критической провѣрки, ни выработки существеннаго, просто и естественно благоговѣютъ здѣсь передъ завѣщаннымъ отъ предковъ и слѣдуютъ ему.

Попробуемъ подробнѣе пояснить то, на что здѣсь Гете только намекаетъ. Домашнее благочестіе—удачный терминъ, характеризующій совершенно опредѣленный нравственно-соціальный строй жизни. Домъ, выстроенный на собственной землѣ, охраняетъ и объединяетъ въ своихъ стѣнахъ все, что принадлежитъ другъ къ другу; все же, что домъ объединяетъ, тѣсно связано другъ съ другомъ. Какъ работа и трапеза, такъ и ежедневныя богослуженія, пѣніе, молитва и чтеніе священныхъ

книгъ—все это обще всѣмъ. Въ этомъ замкнутомъ въ себѣ, но все-же исполненномъ жизни и дѣятельномъ кругу протекаютъ равномѣрно день за день и годъ за годомъ. Правда, покупка сырья и сбытъ товаровъ естественно отвлекаютъ вниманіе въ сторону внѣшняго; вѣрно хранится также связь съ отдаленными единомышленниками; и странствующему чужеземцу тоже всегда оказывается гостепріимство и пріютъ. Но все же, все, что находится внѣ дома, касается только поверхности жизни; внутреннее остается замкнутымъ и непоколебимымъ. Высшія духовныя потребности находятъ удовлетвореніе въ унаслѣдованной и привитой черезъ воспитаніе религіозной формѣ, нравственныя обязательства ограничиваются тѣснымъ кругомъ людей, отъ поколѣнія къ поколѣнію остаются неизмѣнными, а потому легко могутъ быть выведены изъ древнихъ правилъ. Заблужденія, безъ которыхъ немыслима ни одна упрочившаяся историческая форма, остаются незамѣченными и безвредными; никому не приходитъ въ голову отдѣлять ядро отъ скорлупы; существенное, само собою разумѣется, принимается вмѣстѣ съ несущественнымъ.

Но вотъ въ это сплоченное единство вторгается извнѣ разрушающій ферментъ. До слуха одного юноши доходитъ вѣсть о критической работѣ ума, онъ приходитъ къ сознанію права собственной критики, добываетъ книги, которыя вводятъ его въ кругъ мыслей его современниковъ. Благочестивыя домашнія традиціи подвергаются сомнѣнію и критикѣ. Тамъ, гдѣ чувство уваженія къ родителямъ мѣшаетъ открытому протесту, скрытность и слѣдованіе старымъ формамъ легко приводятъ къ лицемѣрію. А такъ какъ набожному духу семьи все завѣщанное одинаково важно, и такъ какъ сами просвѣтители не умѣютъ отдѣлить истиннаго содержанія традиціи отъ ея устарѣвшей формы, то существенному грозитъ опасность быть отвергнутымъ вмѣстѣ съ несущественнымъ. Одновременно начинаютъ колебаться и хозяйственныя основы домашняго очага. Тотъ самый разсудокъ, который поднялъ противъ традиціонной религіи знамя критики, выучился также эксплоатировать силы природы и цѣлесообразнѣе пользоваться человѣческимъ трудомъ, разумно раздѣляя и концентрируя его. Внѣшнее устройство жизни подчиняется отнынѣ холодной разсчетливости; старая патріархальная семья вдругъ съ ужасомъ замѣчаетъ, что ея разобщенность съ міромъ была только кажущейся.

Человѣку, освобождающемуся отъ домашняго закрѣпощенія и узости, Гете хочетъ дать взамѣнъ старой вѣры міровое благочестіе. Религіозныя разсужденія въ «Странническихъ годахъ» получаютъ, такимъ образомъ, новое освѣщеніе. При этомъ мы здѣсь отнюдь не имѣемъ дѣло съ внѣшней, нарочитой конструкціей, но, какъ всегда у Гете, съ плодомъ глубокаго внутренняго переживанія. Мать Гете очень набожная піэтистка; близкая ему и высоко чтимая имъ старшая подруга его юности, Сусанна фонъ-Клеттенбергъ, исповѣдуетъ ученіе гернгутеровъ. Но несмотря на это Гете уже въ Вецларѣ порываетъ съ церковными формами и признается впослѣдствіи Лафатеру, что онъ рѣшительно нехристіанинъ. Его собственное религіозное чувство вначалѣ носитъ натуралистическую, впослѣдствіи нравственную окраску. Какимъ образомъ съ этимъ послѣднимъ переворотомъ у Гете развивается болѣе положительное отношеніе, если и не къ церковнымъ формамъ, то къ главной сути христіанской религіи,—это трудно прослѣдить. Въ «Странническихъ годахъ» и въ другихъ сочиненіяхъ стараго Гете мы находимъ уже результаты этого развитія. Союзъ странниковъ настолько видитъ въ христіанствѣ первоисточникъ всякой высшей культуры, что евреямъ не разрѣшается вступать въ него. При этомъ, однако, онъ чрезвычайно своеобразно придерживается этой религіи: «Отъ самой ранней юности мы уже поучаемъ дѣтей нашихъ тѣмъ великимъ преимуществамъ, которыми мы ей обязаны; но о происхожденіи ея, объ ея исторіи — мы даемъ имъ свѣдѣнія гораздо позже. Только тогда, когда мы со всѣмъ этимъ ознакомимся, родоначальникъ этой религіи становится намъ милъ и дорогъ, и всякое свѣдѣніе, касающееся его жизни, становится для насъ священнымъ» (III. 11; W. 25, 210; П. 453). Передъ нами здѣсь, слѣдовательно, порядокъ преподаванія, совершенно противоположный обще-принятому. Не личность Спасителя должна обосновать его ученіе, а дѣйствіе религіи должно приблизить къ намъ ея Основателя. Только въ критическомъ вѣкѣ мыслимъ этотъ порядокъ, который, видимо, отражаетъ и собственное развитіе Гете. Въ религіозныхъ разсужденіяхъ романа (въ главахъ о педагогической провинціи) можно также отмѣтить двѣ формальныя основныя черты: всюду ясно выдѣляется главная суть религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣленно полагается въ основу и

форма христіанской традиціи. Безъ сомнѣнія, тому имѣются отчасти и личныя основанія. Несмотря на все свое критическое отношеніе къ библейскому ученію, Гете все же любилъ и цѣнилъ наглядную полноту библейской исторіи. Но этимъ, конечно, нельзя еще объяснить, почему Гете ограничился только христіанствомъ. Гете любилъ и эстетическую религію грековъ, и фаталистическую покорность Ислама волѣ Божіей. Отчего же онъ не исходитъ и изъ нихъ? Если въ преображеніи страданія онъ усматриваетъ превосходство христіанства, то отчего же онъ придерживается и предшествующей ему іудейской исторіи? Очевидно, присущее ему благоговѣніе передъ всѣмъ исторически сложившимся не позволяетъ ему въ данномъ случаѣ дѣлать выбора.

Насколько религіозные символы заимствованы изъ преданія, настолько же способъ обученія отступаетъ отъ традиціи. Въ противоположность обычному простому принятію на вѣру священной исторіи, воспитатели педагогической провинціи стремятся сообщить своимъ воспитанникамъ цѣнность религіознаго настроенія, объяснить ее съ помощью образовъ священной исторіи. Надо уберечь вѣчно цѣнную суть религіи отъ всякой критики, а тѣмъ самымъ удержать и за религіозной формой ея права. Суть же религіи Гете усматриваетъ не въ какомъ-либо познаніи: онъ не подчеркиваетъ ни чистаго еврейскаго монотеизма, ни умозрительнаго содержанія ученія о тріединствѣ, ни грѣхопаденія, ни искупленія. Для Гете религія скорѣе опредѣленный душевный укладъ. Но столь же мало исчерпывается религія и нравственностью. Во главѣ о предполагаемомъ основаніи колоніи Гете даже подчеркиваетъ, что ученіе о нравственности совершенно не связано съ христіанствомъ. Религіозное настроеніе есть скорѣе какъ бы предвосхищеніе завершенія нравственныхъ стремленій и борьбы. Только завершеніе это Гете освѣщаетъ всецѣло съ точки зрѣнія человѣка. Однако, такое антропоцентричное разсмотрѣніе религіи можетъ одинаково повести какъ къ ея оправданію, такъ и къ ея отрицанію— въ зависимости отъ того, будетъ ли въ человѣкѣ признана сверхъ-индивидуальная основа, или же все въ немъ будетъ разложено на индивидуальныя стремленія и, наконецъ, даже на органически обусловленныя чувства. Ясно, что Фейербахъ дер-

жался второго, Гете и Шлейермахеръ—перваго направленія. Такимъ образомъ, Гете строго въ духѣ критицизма исходитъ изъ того въ человѣкѣ, что составляетъ предпосылку его религіознаго чувства. Оттого благоговѣніе, какъ главная суть религіи, вмѣстѣ съ тѣмъ и обще-человѣчно, т. е., представляя собою условіе человѣчности или гуманности (въ смыслѣ понятія цѣнности), оно по своему содержанію вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо связано со свойственными всѣмъ людямъ основами бытія. Оттого оно также и способно объединять изначально чуждыхъ другъ другу людей. Оно есть настоящее, основное чувство мірового благочестія. Можно сказать, что домашнее благочестіе есть «піэтетъ», т. е. почитаніе традиціи, какъ таковой, тогда какъ міровое благочестіе есть благоговѣніе предъ вѣчными формами бытія.

Въ «Страннических̀ъ годахъ» Гете, какъ мы не разъ имѣли случай убѣдиться, намѣревался развить программу новаго времени. Но это новое время было для него продолженіемъ извѣстныхъ теченій предшествующаго періода. Разумѣется, прекрасная картина средневѣковой религіозно-освященной жизни ремесленника, которую намъ рисуетъ новелла о святомъ Іосифѣ Второмъ, имѣетъ не столько положительное значеніе, сколько значеніе контраста. Совершенно иное значеніе, наоборотъ, имѣетъ дѣятельность того крупнаго землевладѣльца, который намъ извѣстенъ подъ именемъ «дяди» Ленардо. Можетъ быть это не простая случайность, что только въ связи съ нимъ упоминаетъ Гете имена историческихъ дѣятелей. Да и выборъ этихъ именъ въ высшей степени замѣчателенъ. Дѣдъ «дяди» эмигрировалъ въ Америку съ Вильямомъ Пэнномъ, т. е. съ тѣми квакерами, которые, соединяя энергичную и настойчивую экономическую дѣятельность съ внутреннимъ благочестіемъ, требовали и осуществляли вѣротерпимость не въ силу религіознаго индифферентизма, а, наоборотъ, исходя изъ признанія всякой формы религіозной вѣры. Именно принципъ вѣротерпимости Гете и подчеркиваетъ особенно сильно, и притомъ, что для насъ въ высшей степени важно, въ связи съ основаніемъ колоній (I, 7; W. 24, 125; П. 247). Возвратясь въ Европу, дядя вводитъ въ своихъ имѣніяхъ свободу совѣсти и доказываетъ этимъ, какъ и многими другими нововведеніями, что онъ намѣренъ продолжать свою дѣятельность

хотя и въ старой части свѣта, но не придерживаясь старой традиціи. Образцомъ практической дѣятельности ему служитъ просвѣщенный абсолютизмъ, учителями его являются политико-экономы и философы права этого направленія—Беккаріа и Филанджіери (I, 6; W. 24, 96; П. 237). Гете самъ стремился въ первое десятилѣтіе своего пребыванія въ Веймарѣ проводить послѣдовательную политику народнаго блага въ смыслѣ просвѣщеннаго абсолютизма. И тутъ, конечно, романъ отражаетъ его собственныя стремленія съ той только разницей, что въ романѣ Гете дѣйствительно провелъ то, отъ чего въ жизни съ болью долженъ былъ отказаться.

Совершенно въ смыслѣ этой политики дядя смягчаетъ принципъ «большинству лучшее» во «многимъ желаемое». Впрочемъ, различіе между этимъ раціоналистическимъ эвдемонизмомъ и союзомъ странниковъ проводится весьма рѣзко. Джульетта, одна изъ племянницъ дяди, говоритъ Вильгельму: «Изъ этого вы можете видѣть, что мы употребляемъ всѣ старанія, чтобы не попасть въ вашъ орденъ, не быть принятымъ въ сообщество отрекающихся» (I, 7; W. 24, 125; П. 249). Подведя итоги, можно въ общемъ сказать: Гете примыкаетъ къ практической тенденціи Просвѣщенія, но этика Просвѣщенія его не удовлетворяетъ, тѣмъ болѣе, что сначала еще прочныя условія XVIII вѣка становятся все болѣе шаткими; нигилистическую же критику его онъ преодолѣваетъ путемъ выявленія вѣчнаго содержанія всякой религіи.

Больше, нежели объясненіемъ прошлаго, привлекаетъ насъ произведеніе Гете, какъ изображеніе настоящаго, которымъ и мы еще живемъ. Такъ понялъ «Страннические годы» Карлейль. Онъ называетъ ихъ аллегоріей XIX столѣтія, «живой картиной того, къ чему люди нашихъ дней должны бы были стремиться и стремятся» [1]). Есть ли то настоящее, о которомъ говоритъ Карлейль, и настоящее нашего времени? Я думаю, что намъ удалось показать, что проблема способнаго къ странствію человѣка, какъ поставилъ ее Гете, осталась и для насъ насущной проблемой. Распадъ патріархальныхъ прочныхъ формъ жизни и хозяйства сильно прогрессировалъ со времени старческихъ дней Гете. Все большіе и большіе круги людей охватываются въ на-

[1]) Въ своемъ Essay о Гете 1828 г.: Critical and miscellaneous Essays I, 202.

стоящее время желаніемъ создавать собственными силами свою жизнь на началахъ свободы и прогресса. Вопросъ, какъ совмѣстить практически необходимое раздѣленіе труда съ идеаломъ истинной человѣчности, мучаетъ насъ всѣхъ; задача, какъ спастись отъ распада домашняго благочестія съ помощью мірового благочестія, становится все настоятельнѣе. Итакъ, проблема романа во всѣхъ своихъ развѣтвленіяхъ и для насъ безусловно жива. Можемъ ли мы еще признать предлагаемый Гете способъ рѣшенія, или исторія уже опровергла его? Съ этой точки зрѣнія прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что Гете нигдѣ не упоминаетъ о національномъ движеніи, являющемся столь мощнымъ противодѣйствіемъ распаду первоначальныхъ союзовъ. Безъ сомнѣнія, движеніе это вернуло хотя бы буржуазнымъ классамъ большую долю внутренней осѣдлости. Въ другой области распадъ этотъ совершился напротивъ быстрѣе и радикальнѣе, нежели это предчувствовалъ самъ Гете. Мы видѣли, что ремесло для Гете продолжаетъ существовать, если и не какъ форма хозяйства, то все же какъ способъ производства. Но этотъ способъ труда, какъ извѣстно, въ настоящее время почти совершенно вытѣсненъ инымъ. Рабъ машины, выработывая своимъ полу-механическимъ трудомъ громадное количество трафаретныхъ предметовъ, не можетъ испытывать той радости, которую ощущаетъ ремесленникъ при видѣ художественнаго продукта своего личнаго труда и умѣнія. Гете, какъ мы видѣли, пытался итти навстрѣчу этимъ нововведеніямъ, но онъ уже не въ силахъ былъ совершенно измѣнить своимъ старымъ симпатіямъ. Но несмотря на всѣ эти новыя перемѣны и трудности, точка зрѣнія Гете на профессію, какъ на призваніе, и для насъ не утрачиваетъ своей цѣнности. По крайней мѣрѣ, у руководителей процесса производства и у тѣхъ рабочихъ, которые способны понять тонко продуманный механизъ всей системы работы, можетъ и при настоящихъ измѣнившихся обстоятельствахъ сложиться внутреннее отношеніе къ ней. Но не только это одно: необходимость слѣдить за постояннымъ измѣненіемъ всѣхъ способовъ и орудій производства безусловно требуетъ также, по сравненію съ прежнимъ ремесленникомъ, болѣе общаго интеллектуальнаго развитія квалифицированнаго машиннаго рабочаго [1]). Все прогресси-

[1]) Срв., напр., Du Bois-Reymond: Erfindung und Erfinder. Berlin 1906. Стр. 261.

рующая раціонализація труда и хозяйства требуетъ и въ воспитаніи усиленія раціональнаго элемента. Такимъ образомъ, картина воспитанія къ профессіи-призванію, которую рисуетъ себѣ Гете, во многомъ уже устарѣла. Иначе, мнѣ кажется, обстоитъ дѣло съ религіозно-философскими и религіозно-педагогическими принципами. На мой взглядъ, они такъ мало устарѣли, что скорѣе можно было бы спросить: достаточно-ли мы созрѣли для нихъ? Вообще, изъ выяснившейся несостоятельности нѣкоторыхъ сторонъ предлагаемаго Гете рѣшенія проблемы еще не слѣдуетъ, что все его рѣшеніе, какъ цѣлое, потеряло для насъ свою цѣнность. Мы неоднократно видѣли, какъ далекъ былъ Гете отъ того, чтобы смотрѣть на свой трудъ, какъ на панацею отъ всѣхъ бѣдъ. Онъ стремился только указать тѣ направленія, въ которыхъ могъ развиться новый достойный типъ человѣка, но онъ прекрасно зналъ, что въ каждомъ изъ насъ каждый день несетъ съ собою новый опытъ, а потому и новыя обязанности. Имѣя въ виду именно «Страннические годы», онъ сказалъ 8 іюня 1821 г. канцлеру Мюллеру: «Всякое рѣшеніе проблемы выростаетъ всегда въ новую проблему».

Объ отношеніи изобразительныхъ искусствъ къ природѣ.

Статья Леопольда Циглера.

Отношеніе человѣка къ природѣ обусловливаетъ собою родъ его дѣятельности въ культурѣ. Это отношеніе неисчерпаемо многообразно. Если даже оставить въ сторонѣ соприкосновенія съ природой въ области практической и технической, число которыхъ, вслѣдствіе постоянно возникающихъ новыхъ возможностей, безконечно,—то все же остаются еще многіе и притомъ весьма различные виды отношенія. Воспріятіе природы становится поводомъ къ дѣятельности разсудочныхъ актовъ, приводящихъ къ сужденіямъ о природѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ къ ея постепенному изслѣдованію и познанію. Но, съ другой стороны, оно можетъ побудить также къ роду дѣятельностей, объединяемыхъ точно въ понятіи художественнаго творчества. Такъ что познаваніе и творчество (Gestalten) суть тѣ двѣ цѣли, къ осуществленію которыхъ направлены всѣ акты воспріятія, благодаря которымъ природа становится предметомъ сознанія.

Къ нимъ въ своеобразной связи присоединяется еще въ качествѣ третьяго дѣйствія чувство природы. Оно не стремится ни выразиться въ разсудкѣ, ни проявиться въ дѣятельностяхъ изображенія (Bilden) или воспроизведенія (Darstellen). Наоборотъ, оно пребываетъ большею частью безъ влеченія и активности въ состояніи услаждающаго воспринимания и косности. Ему свойственны переходы отъ мечтательной созерцательности въ наслажденіи скромными и незначительными вещами къ бурнымъ экстазамъ предъ лицомъ великой природы, къ безмѣрному самозабвенію и

опьяненію, которымъ способствуетъ пребываніе на горахъ и которые легко разрѣшаются въ одинъ изъ тѣхъ торжественныхъ культовъ, какими богаты исторіи многихъ религій. Быть можетъ, прекраснѣйшимъ дѣйствіемъ этого чувства природы является превращеніе въ святыню разныхъ предметовъ ландшафта, горъ, пещеръ, ущелій, рощъ, рѣкъ, источниковъ и озеръ, которое всюду, у египтянъ и эллиновъ, у индусовъ, у сѣвероамериканскихъ индѣйцевъ и тибетскихъ ламаитовъ, свидѣтельствуетъ о преодолѣнномъ чувствѣ подавленности величіемъ природы.

Нельзя съ опредѣленностью рѣшить, слѣдуетъ ли возбужденіе этого чувства просто присоединить къ двумъ предыдущимъ въ качествѣ особаго вида дѣйствія природы, или же оно имѣетъ съ каждымъ изъ нихъ свои особыя отношенія и совершенно особенно связано съ познаніемъ природы и изображеніемъ ея. Что касается познаванія, то едва ли подлежитъ сомнѣнію то обстоятельство, что здѣсь чувство означаетъ, самое большее, глухое, хотя и продуктивное, состояніе подготовки, которое по возможности безъ всякаго посторонняго посредства должно перейти въ образованіе сужденій, въ раскрытіе интеллектуальныхъ задатковъ. Однако, съ воспроизведеніемъ природы дѣло обстоитъ уже совсѣмъ не такъ просто. И притомъ неувѣренность свойственна здѣсь не только простымъ смертнымъ и эстетикамъ, которые отъ созерцанія художественнаго произведенія, какъ и отъ природы, ждутъ лишь чувства и больше ничего. Но и сами художники не обладаютъ непогрѣшимымъ инстинктомъ, который бы давалъ имъ знаніе различія или общности между чувствомъ природы и ея изображеніемъ. Съ давнихъ поръ не только музыка и поэзія, но также пластика, архитектура и живопись стремятся къ возможно чистому дѣйствію чувства,—дѣйствію, которое въ наше время принято обозначать понятіемъ настроенія. Настроеніе должно быть цѣлью творческаго изображенія, равно какъ и созерцанія природы, въ немъ прежде всего надѣются обезпечить себѣ общность природы и искусства. Лирическое возбужденіе и напряженіе чувствъ ищется и цѣнится болѣе всего. Ими мы доказываемъ свое повышенное пониманіе дѣйствительныхъ и созданныхъ вещей.

Возникаетъ вопросъ, дѣйствительно ли цѣлью измѣненій, которыя художникъ вноситъ въ природу, является возбужденіе

чувства природы. Въ чувствѣ или въ настроеніи заключается общность эстетическаго дѣйствія между природой и искусствомъ изображенія? Въ томъ ли совпадаютъ съ природой искусства воспроизведенія пространства, что они похожи на нее въ своемъ дѣйствіи? И что такое само это дѣйствіе, если установить его точно,—что такое настроеніе, какъ эстетическое состояніе? Во вторыхъ: еслибы предположеніе объ общности дѣйствія, производимаго природой и искусствомъ изображенія, оказалось ошибочнымъ,—то какая связь между ними можетъ въ такомъ случаѣ имѣть мѣсто? Гдѣ совпадаютъ они, гдѣ расходятся?

I.

Приступая къ обсужденію первой проблемы, приходится прежде всего отграничить эстетическое употребленіе понятія «настроеніе» отъ его общепсихологическаго значенія. Психологія (напомнимъ здѣсь мимоходомъ) понимаетъ подъ настроеніемъ приблизительно господствующее душевное состояніе, представляющее собою общій результатъ мгновенныхъ тѣлесныхъ и душевныхъ переживаній, впечатлѣній, возбужденій и дѣятельностей, которыя сознательно и безсознательно совершаются въ насъ. Притомъ такъ, что отдѣльныя причины, порождающія это состояніе, не попадаютъ въ сознаніе. Мы настроены весело потому, что, быть можетъ, наша кровь совершаетъ свое обращеніе быстро, легко и безостановочно, что пищевареніе не разстроено, что мы безъ труда вдыхаемъ чистый, сухой и свѣжій воздухъ, обладаемъ избыткомъ мускульной силы, и въ то же время въ нашемъ сознаніи никакое представленіе особенной силы, ни одно впечатлѣніе не нарушаетъ играющаго равновѣсія. Это послѣднее обстоятельство столь богато послѣдствіями для опредѣленія понятія настроенія, что одинъ психологъ (Ремке) не безъ успѣха рѣшился описать настроеніе, какъ «чувство, лишенное опредѣляющей предметности» (Gefühl ohne ein massgebendes Gegenständliches).

Это психологическое понятіе настроенія заключаетъ въ себѣ два признака, которые также слѣдуетъ выдѣлить, какъ отличительные для его эстетическаго примѣненія. Во-первыхъ, его зависимость отъ времени. Мимолетное состояніе, обладаю-

щее лишь мгновенной длительностью, столь же мало можетъ называться настроеніемъ, какъ и состояніе, отличающееся безсмѣннымъ постоянствомъ. Внезапное удовольствіе, неожиданный страхъ или смущеніе, вообще все, что называется аффектами, не есть настроеніе. Не настроеніе, съ другой стороны, также и постоянное безпокойство или меланхолія. Настроеніе не есть ни мгновенное и временемъ едва ли измѣримое состояніе, ни состояніе скучное, длящееся годы и десятилѣтія. Наоборотъ, понятіе настроенія указываетъ на расположеніе духа умѣренной продолжительности, ни очень быстрое, ни черезчуръ медленное.

Другой признакъ понятія касается извѣстной свойственной ему неопредѣленности и неопредѣлимости. Если психологіи до сихъ поръ не удавалось притти къ одному рѣшенію касательно числа и рода чувствъ,—не удавалось даже только описать ихъ,—то еще труднѣе ей указать, въ чемъ состоитъ содержаніе какого-нибудь настроенія. Она можетъ намѣтить его въ лучшемъ случаѣ лишь съ помощью приблизительныхъ и недостаточныхъ выраженій, — и причина этого заключается въ самой природѣ дѣла.

Установить эстетическую цѣнность этого понятія еще труднѣе, нежели дать его психологическое опредѣленіе. Во всякомъ случаѣ одно существенное отличіе отдѣляетъ психологическое настроеніе отъ эстетическаго. Именно, если тамъ ощущенія и раздраженія, вызывающія какое-нибудь настроеніе, не могутъ быть указаны вовсе или могутъ быть указаны только несполна, то здѣсь зато обстоятельство, вызывающее настроеніе, ясно и вполнѣ входитъ въ сознаніе. Послѣдовательности звуковъ въ какой-нибудь сонатѣ воспринимаются съ такой отчетливостью, что становится возможнымъ точный отчетъ о тѣхъ впечатлѣніяхъ, которыя вызываютъ музыкальныя настроенія. Тѣмъ не менѣе они столь же мало поддаются описанію, какъ и въ предыдущемъ случаѣ. Лишенные предметности они остаются поэтому неопредѣлимыми и неисчислимыми. Съ другой стороны, подтверждается зависимость настроенія отъ временной длительности. Отнюдь не случайно то, что традиція именно музыку, чисто временное искусство (Zeitkunst), признаетъ подлиннымъ искусствомъ настроенія. Если понятіе подобнаго состоянія чувства должно найти

себѣ мѣсто въ эстетикѣ, то это могло бы, поэтому, случиться именно здѣсь, въ музыкѣ,—по крайней мѣрѣ преимущественно только здѣсь. Нѣмецкое «Stimmung»—настроеніе связано въ языкѣ со словомъ Stimme—голосъ; голосъ же и въ музыкѣ, и въ языкѣ служитъ органомъ выраженія для чувствъ, страстей и движеній души. Музыкальная фраза какой-нибудь симфоніи, говоримъ мы, соната, пѣсня, а, съ другой стороны, стихотвореніе, актъ драмы обладаютъ настроеніемъ, нѣкоторымъ неподдающимся описанію, а только переживаемымъ характеромъ, который составляетъ существенную часть полученнаго впечатлѣнія. Что это значитъ? Временная смѣна звуковъ, словъ и представленій фантазіи, несмотря на внутреннее многообразіе чувственныхъ впечатлѣній, обладаетъ однако поразительнымъ единствомъ дѣйствія. Это единство—причина того, что музыкальное предложеніе не распадается на отдѣльные звуки и отрывочныя мелодіи, а пѣсня и стихотворенія—на простую послѣдовательность словъ, стиховъ и строфъ. Оно служитъ ручательствомъ того, что, несмотря на многообразныя ощущенія и вопреки ихъ неодновременной апперцепціи, внутренняя эстетическая связь все же оказывается возможной.

Однако здѣсь слѣдуетъ строго различать два рода объединенія: объединеніе во времени и по состоянію. Благодаря первому, нами постигаются, какъ сопринадлежныя и постоянныя, временныя послѣдованія, какъ, напримѣръ, часть какой-нибудь сонаты со всѣми ея тактами, ритмами, смѣнами звуковъ и паузами, которая даетъ намъ отграниченно единое представленіе внутри безграничности времени. Однако, это еще не настроеніе, но лишь предпосылка для него. Настроеніе есть единство душевнаго состоянія, которое имѣетъ мѣсто и оказывается господствующимъ для длительности извѣстныхъ временныхъ единствъ. Если остаться при нашемъ примѣрѣ, то настроеніе относится не столько къ количественному единству акустическихъ воспріятій какого-нибудь музыкальнаго произведенія, не къ ритму, темпу, тональности или звуковому дѣйствію интерваловъ, но къ цѣнности музыкальнаго выраженія, такъ сказать, мажору и минору музыки, къ ея особенному дѣйствію на состояніе слушателя. Это состояніе остается легко отличимымъ отъ предметнаго измѣненія звуковыхъ ощущеній. Оно ими возбуждается, съ

ними, однако, не совпадая. Безъ него временныя искусства давали бы, правда, временную послѣдовательность чувственныхъ ощущеній или представленій фантазіи, но не то своеобразное эмоціональное явленіе, котораго всегда ждутъ, какъ дѣйствія, отъ музыки или поэзіи. Благодаря ему, сумма мимоидущихъ и смѣняющихся раздраженій приводится къ устойчивой, единой и реактивной константѣ чувства, которая по меньшей мѣрѣ столько времени остается въ силѣ, сколько продолжается воспріятіе впечатлѣній. Конечно, художественное произведеніе должно быть такимъ, чтобы у одареннаго слушателя создавалось единство настроенія. Какъ этого достигаетъ художникъ, его дѣло. Онъ такъ же мало можетъ это объяснить, какъ и мы сами. Для насъ важно только познаніе того, какая функція настроенія приходится на долю переживанія извѣстныхъ родовъ искусства. И въ этомъ отношеніи приходится установить слѣдующее: настроеніе есть реактивное и устойчивое чувство, благодаря которому смѣняющіяся впечатлѣнія какого-нибудь временнаго искусства постигаются нами, какъ отмѣченное единствомъ проявленіе нѣкотораго эстетическаго состоянія.

Если то, что мы только что высказали о настроеніи, заключаетъ въ себѣ нѣчто правильное, то отсюда можно уже вывести рѣшающее слѣдствіе. Дѣятельность эстетически настроеннаго субъекта, создающая въ лицѣ настроенія до извѣстной степени сверхвременное состояніе, отъ котораго измѣненіе чувственныхъ воспріятій отдѣляется, какъ событіе, совершающееся во времени,— эта дѣятельность оказывается просто излишнею передъ одновременнымъ сосуществованіемъ предметовъ пространственныхъ искусствъ (Raumkunste). Нельзя обойтись безъ установленія единства состоянія тамъ, гдѣ опредѣляющія впечатлѣнія измѣняются, смѣняются, слѣдуютъ другъ за другомъ, разрѣшаются во временности одно въ другое. Тутъ душевное состояніе создаетъ себѣ какъ бы память, въ которой оно сохраняетъ мимолетныя воспріятія, какія мгновеніе то даетъ намъ, то вновь отнимаетъ,—память, которая обезпечиваетъ послѣдовательности времени его длительность и препятствуетъ тому, чтобы съ каждымъ новымъ представленіемъ предыдущее безслѣдственно исчезало и забывалось. Настроеніе соединяетъ то, что время разсѣиваетъ и раздѣляетъ, оно даетъ состоянію то, чего не даетъ ему предметность: именно, постоянность и одинаковость содержанія.

Но это единство состоянія не нуждается въ пространственномъ искусствѣ. При этомъ послѣднемъ предметныя впечатлѣнія не смѣняются, и послѣдовательность воспріятій не теряется сейчасъ же послѣ того, какъ она только что проникла въ сознаніе. Самый предметъ пребываетъ и длится. Онъ наполняетъ сознаніе неизмѣннымъ настоящимъ. Состояніе единства здѣсь не требуется, оно даже и невозможно безъ того, чтобы не вытѣснить впечатлѣніе отъ созданнаго предмета изъ поля зрѣнія сознанія. Уже по психологическимъ основаніямъ невозможно при внимательномъ созерцаніи настоящаго (Gegenwart) какого-нибудь неизмѣннаго пространственнаго образа одновременно создать себѣ и нѣкоторое состояніе единства такъ, чтобы изъ-за него не забылось вновь само это созерцаніе. Или пространственныя искусства служатъ предмету и его видимости: въ такомъ случаѣ они не могутъ пробуждать настроенія. Или они хотятъ возбуждать состояніе единства: въ такомъ случаѣ они перестаютъ вызывать созерцаніе. Въ одинаковой мѣрѣ культивировать предметное созерцаніе и чувство, порождающее состояніе,—не дано пространственнымъ искусствамъ.

Поэтому было бы произвольнымъ и отнюдь недопустимымъ смѣшеніемъ, если бы произведенія изобразительнаго искусства обсуждались съ точки зрѣнія ихъ цѣнности для настроенія. Гдѣ случается этотъ тайный подмѣнъ, тамъ онъ показываетъ, что либо искусство еще неспособно дѣйствовать положительнымъ содержаніемъ представляемаго ими рода творчества, либо что зритель не обладаетъ зрѣлостью для художественнаго созерцанія. Что онъ ищетъ и любитъ не прекрасный предметъ, но интересное состояніе, что онъ лирически чувствуетъ, а не творчески ощущаетъ. Это вытекаетъ изъ анализа дѣйствія пространственныхъ искусствъ, цѣль которыхъ мы думали найти въ видимомъ изображеніи природы. Открытымъ остается при этомъ вопросъ, въ какомъ положеніи находится въ этомъ отношеніи сама природа. Вѣроятно, съ нѣкотораго времени у читателя готово одно возраженіе, которое достаточно серьезно для того, чтобы подвергнуть его точному изслѣдованію. Вѣдь природа (въ этомъ состоитъ возраженіе) въ любой моментъ времени, когда мы бываемъ захвачены ею, сама способна давать настроеніе. И если это такъ, то какъ могутъ тѣ искусства, оригиналомъ которыхъ

является природа, избѣжать того, чтобы не передавать возбуждаемыя ею настроенія? Вѣдь именно чувство природы было тѣмъ фактомъ, изъ котораго мы исходили. Какъ сама природа можетъ возбуждать настроеніе, а изображеніе ея художникомъ не можетъ? Или, быть можетъ, нѣтъ вообще никакой общности въ дѣйствіи между природой и пространственными искусствами?

Но это короткій отвѣтъ: природа дѣйствительно способна возбуждать настроеніе, но не въ качествѣ художественнаго явленія.

Отдадимъ себѣ отчетъ въ томъ, что отношеніе живописца, равно какъ и скульптора, къ природѣ есть результатъ далеко идущей абстракціи. Художникъ долженъ отвлечься отъ всѣхъ чувственныхъ впечатлѣній, доходящихъ отъ природы до человѣка, кромѣ однихъ только зрительныхъ ощущеній. Настроенія, которыя даетъ природа, складываются всегда изъ связей ощущеній, относящихся къ самымъ различнымъ областямъ чувственности; зрительное впечатлѣніе очень часто бываетъ при этомъ далеко не самымъ важнымъ и сильнымъ изъ нихъ. Правда, природа полна богатыхъ настроеній. Правда, земля и море, поле и лѣсъ, степь и горы, городъ и деревня, день и ночь, весна и осень, всякій часъ времени, всякое мѣсто пространства имѣютъ свое настроеніе. Но представимъ себѣ только на какомъ-нибудь наглядномъ примѣрѣ, какъ различны и сложны тѣ впечатлѣнія, изъ которыхъ вытекаютъ настроенія, порождаемыя природой. Вотъ, напримѣръ, въ лѣтній часъ мы сидимъ на палубѣ корабля со счастливѣйшимъ чувствомъ блаженнаго обновленія, возстановленія, преодолѣнія прежнихъ затрудненій, совершенно затерявшись въ настроеніи, состояніи, чувствѣ. Мы воспринимаемъ темносиній блескъ безподобнаго открытаго океана, порывы и шумъ вѣтра, солоноватость влажнаго воздуха, грохотъ и дрожаніе машины, мѣрные подъемы и опусканія корабля, танецъ маленькихъ волнъ, расплескивающихся у стального корпуса, немного стѣснительный запахъ смолы, бурлящую пѣну у килевой линіи и еще многое въ томъ же родѣ. Всѣ органы, начиная съ глаза и кончая порами кожи, дѣйствовали совмѣстно съ цѣлью пробудить въ насъ состояніе, слишкомъ богатое и слишкомъ нѣжное для того, чтобы его могло передать даже то стихотвореніе великаго американца, въ которомъ воспѣта вселенная

(«Πᾶν»). Соединились по меньшей мѣрѣ зрительныя, слуховыя, обонятельныя, двигательныя, осязательныя ощущенія и ощущенія равновѣсія, температуры и общія, чтобы вызвать то алкіоново настроеніе, которое, быть можетъ, приходитъ инымъ на умъ, когда рѣчь заходитъ о морѣ.

Потомъ подходимъ мы къ картинѣ, къ какой-нибудь маринѣ, и наивно ждемъ отъ нея того же настроенія, которое тамъ произвели многообразнѣйшія впечатлѣнія чувствъ. И если картина добровольно не даетъ того, чего мы отъ нея ждемъ, то мы находимъ ее неудачной. Или, что еще болѣе недопустимо, мы самостоятельно вызываемъ въ себѣ то настроеніе, которымъ проникнутъ былъ оригиналъ картины: разсматривая какую-нибудь картину, мы фантазируемъ. Столь невоспитанному эстетически человѣку можетъ даже совершенно не нравиться картина, вполнѣ отвѣчающая сущности живописи (напримѣръ, какой-нибудь морской видъ Монэ). Вѣдь онъ ищетъ не воспроизведенія видимой природы, иными словами, матеріи,—ему нужно содержаніе извѣстнаго состоянія. Сравнительно поздно и съ трудомъ научается человѣкъ понимать разницу между чувствами, возбуждаемыми природой, и какимъ-нибудь только видѣннымъ, только написаннымъ красками, только къ зрительнымъ представленіямъ обращающимся предметомъ. Мы всегда упускаемъ изъ виду, что создаваніе художественныхъ изображеній возможно только благодаря извѣстному отреченію: благодаря отказу отъ всякихъ представленій, неопосредствованныхъ глазомъ.

Поэтому природа возбуждаетъ, правда, настроеніе, но изобразительное искусство его не возбуждаетъ. Поскольку оно этого хочетъ, постольку мы имѣемъ дѣло съ несовершенной эстетической абстракціей, съ неудачнымъ отреченіемъ. Въ этомъ случаѣ искусство пытается «сформировать» (formen) многочисленныя впечатлѣнія, которыя входятъ въ сознаніе черезъ области другихъ органовъ чувствъ, и стремится сдѣлать видимымъ то, что индивидуумъ самостоятельно создаетъ для себя изъ звуковъ, словъ, запаховъ, воспоминаній, мыслей и всевозможныхъ ассоціацій.

Ошибочно было предположеніе, что чувство природы, полтора вѣка тому назадъ вновь пробудившееся въ Европѣ, должно было, какъ такое, стать причиною расцвѣта изобразительныхъ

искусствъ. Дѣйствительно, оно по праву возникло и было оцѣнено, какъ новая психологическая доминанта. Но при этомъ необходимо строго различать, что̀ въ этомъ чувствѣ относилось преимущественно къ поэтическому содержанію, и что̀ послужило на пользу вновь достигнутой ступени развитія оптическаго переживанія. Конечно, несравненны были тѣ чувства природы, которыя нашли себѣ выходъ въ Вертерѣ, въ стихотвореніяхъ и письмахъ Гете до-римскаго періода. Они дали ему силу вновь воссоздать утерянныя связи съ природой. Они снабдили его тонко чувствующими органами, которые дали ему возможность стать элементомъ великой матеріи («Erdkühlin») и соотвѣтственнымъ образомъ чувствовать себя, и съ которыми онъ принималъ участіе въ кругооборотѣ временъ года и, благодаря легко возбудимой чувствительности, проникалъ въ перемѣны погоды, воздушнаго давленія, атмосферической влажности. Періодичность природы и жизни, которую въ наши дни хотятъ подчинить математической формулѣ, Гете переживалъ нервами и чувствами. Потому то имя, которымъ называлъ его Шлегель,—«Магадевъ, земли владыка»,—кажется чѣмъ-то большимъ, чѣмъ простое сравненіе. Можетъ быть, эти чувства природы были причиной того, что изъ всѣхъ великихъ людей Гете больше всѣхъ взялъ отъ жизни и больше всѣхъ возвратилъ ей назадъ.

Новое отношеніе къ природѣ значительно измѣняется у другихъ, однако не ослабѣвая. Такъ, напримѣръ, у лорда Байрона и Руссо, которые уже не принимали участія въ природѣ въ гетевскомъ смыслѣ, но скорѣе искали въ ней прибѣжища отъ злобы, отвращенія, политики, сплетни, душевной растерзанности, хандры. Пока романтика не отняла δαιμόνιον'а у этого бѣгства къ природѣ и не стала покровительствовать тихой, мечтательной тоскѣ по ней. Родъ влюбленности, столь часто свойственной юношамъ. Да юношами и остались романтики. Они искали прежде всего ассоціативныхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается полное настроенія созерцаніе.

Романтика сдѣлалась европейскимъ вкусомъ и привела къ открытію ландшафта нашей части земли. Но эта побѣда чувствъ природы создала себѣ художественныя формы выраженія въ литературѣ, а не въ живописи или пластикѣ. Именно поэты, какъ Байронъ, Пушкинъ и Мицкевичъ, Гоголь и Штифтеръ, Мёрике

и Келлеръ завоевали ландшафтъ Европы, частью лирическимъ диѳирамбомъ, частью повѣствованіемъ, частью описаніемъ. Тамъ, гдѣ романтика оплодотворила изобразительное искусство, тамъ это врядъ ли послужило ему ко благу. Она безъ всякаго разсужденія переноситъ поэтическое понятіе настроенія на пространственныя искусства и требуетъ отъ ландшафта возбужденія чувства, въ качествѣ эффекта. Чего романтикъ ищетъ въ живописи, легко увидѣть, если найти терпѣніе прочесть болтливыя изліянія Тика въ «Скитаніяхъ Штернбальда». Благодаря своему литературному происхожденію, первые художники настроенія въ Германіи были также романтиками: таковы Каспаръ Давидъ Фридрихъ и Швиндъ, Рихтеръ, Фюрихъ, Шпицвегъ и Штейнле. Вмѣсто проблемы предмета живописи всѣ они тяготѣютъ большею частью къ проблемѣ предмета романтики. Этому смѣшенію мы обязаны тѣмъ, что еще и въ наши дни многіе понимаютъ подъ романтическимъ и живописнымъ одно и то же: обрывы скалъ, водопады, уединенные пруды съ чернымъ дномъ, наводящіе страхъ обломки и руины, восходъ и заходъ солнца, грозовыя тучи, бурю, молнію, пожаръ.

Это сильное и неблагопріятное вліяніе на живопись со стороны романтическаго понятія настроенія было возможно только благодаря недостаточности эстетическаго сужденія. Совершенно не было усмотрѣно основное различіе между чувствами, возбуждаемыми природой у поэта, и созерцаніемъ природы у художника. Еще не выработалось то болѣе зрѣлое воззрѣніе, которое Конрадъ Фидлеръ выражаетъ въ простыхъ словахъ: нѣтъ искусства вообще, существуютъ только искусства. То, что влечетъ къ природѣ поэта, есть склонность понять природу, какъ подобіе душевныхъ состояній человѣка. Поэтъ оцѣниваетъ природу такъ, какъ если бы она принимала участіе въ событіяхъ его внутренней жизни. Онъ ищетъ ея не ради ея предметныхъ свойствъ, но съ тѣмъ, чтобы вложить въ нее свои собственныя состоянія, чувства и настроенія. Она родственна ему, во всякомъ случаѣ подобна ему. Но именно этимъ-то вкладываніемъ чувства, примѣненіе котораго въ наше время заходитъ иногда слишкомъ далеко, и отличается поэтъ отъ художника.

Если бы подъ этимъ вкладываніемъ чувства мы понимали не что иное, какъ то, что Липпсъ называетъ «общимъ апперцеп-

тивнымъ вчуствованіемъ», то, конечно, созерцаніе природы художникомъ было бы «вчуствующимъ». Въ самомъ дѣлѣ, уже понятіе апперцепціи включаетъ въ себя участіе и дѣятельность воспринимающаго субъекта. Онъ не можетъ оцѣнивать съ эстетической стороны ни одного предмета природы безъ того, чтобы не пустить въ ходъ сумму воспринимающихъ и усвояющихъ дѣятельностей. Этому учитъ насъ всякое примитивное носеологическое разсужденіе, которое при этомъ не отличаетъ акта эстетическаго воспріятія отъ всякой другой апперцепціи. Но если пойти дальше и понять вкладываніе чувства въ болѣе строгомъ смыслѣ, какъ «вчуствованіе настроенія», и при этомъ все-таки утверждать всеобщее значеніе этого процесса для искусства вмѣсто отдѣльныхъ искусствъ, то этимъ въ дѣло вносится только путаница. Въ этомъ случаѣ упускаютъ изъ виду (напримѣръ, Липпсъ), что въ области изобразительныхъ искусствъ художникъ не обладаетъ никакими средствами воспроизведенія, какія дали бы ему возможность выразить въ видимой формѣ какое-нибудь состояніе чувства, какое-нибудь настроеніе. То, что возбуждаетъ его къ дѣятельности, есть не невидимое, но доступное и передающееся зрѣнію. Оно уже на томъ достаточномъ основаніи не нуждается въ состояніи, что онъ все равно не въ состояніи подчинить его своимъ средствамъ выраженія. Зато онъ является господиномъ предмета.

Отъ зрителя какой-нибудь картины еще менѣе, чѣмъ отъ художника требуется, чтобы онъ вчуствовалъ свое настроеніе въ созерцаемое. Уже выше было показано, какъ поверхностно всякое единство состоянія по сравненію съ единствомъ предмета. Поэтому отнюдь не случайнымъ было то, что художественно одаренные поэты вродѣ Гете, Келлера и Штифтера или уничтожали въ себѣ живописца, или все же опредѣленно должны были отграничиваться отъ поэта, прежде чѣмъ рѣшались окончательно имъ стать. Живописецъ и поэтъ, соединившись въ одномъ лицѣ, должны будутъ постоянно бороться другъ съ другомъ, и, вѣроятно, невозможно быть тѣмъ и другимъ въ одинаковомъ совершенствѣ. Для художника природа является цѣлью, если она возвышается до созерцанія формы, а для поэта только тогда, если онъ видитъ ее обогащенной его собственнымъ состояніемъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ относить ее къ чув-

ствамъ воображаемыхъ образовъ. Можетъ быть, нѣмцу именно потому такъ трудно быть живописцемъ (о скульптурѣ нечего и говорить), что немѣцкій народъ излилъ свое чувство природы въ значительномъ числѣ великихъ поэтовъ. По традиціи и по складу своему мы склонны къ тому, чтобы приближаться къ природѣ въ качествѣ поэтовъ, въ качествѣ мечтателей и фантазеровъ. Поэтъ былъ для насъ всегда по истинѣ сыномъ человѣческимъ. Его, равно какъ и наше, отношеніе къ природѣ, направленное на исканіе ея съ цѣлью наполнить ее своими человѣческими свойствами, осталось фаустовскимъ: гдѣ мнѣ найти тебя, безконечная природа? Это—отношеніе страстнаго стремленія, а не обладанія.

Однако, въ обладаніи природой, а не въ романтической только тоскѣ по ней, именно и заключается воля художника. Онъ радуется ея предметному бытію, какъ такому. Быть можетъ, онъ ее даже и не очень любитъ. Я думаю, что она приводитъ его въ безпокойство и мучитъ тамъ, гдѣ онъ не можетъ овладѣть ею средствами своего изобразительнаго искусства, такъ какъ ничто не лежитъ отъ него дальше, чѣмъ исканіе природы ради тѣхъ состояній, которыя она случайно въ немъ возбуждаетъ.

Имѣя это въ виду, можно усмотрѣть причины, почему завоеваніе природы живописью не имѣло мѣста въ нашей странѣ, и почему нѣмецъ въ этомъ отношеніи ученикъ Англіи и Франціи. Если начала этого событія почти еще соприкасаются тамъ съ границами жизни Гете, то у насъ потребовались поколѣнія для того, чтобы, наконецъ, научиться художественно понимать природу. Но возможнымъ стало это не благодаря врожденному чувству природы, но благодаря поздно пріобрѣтенному умѣнью отвлекаться отъ него въ пользу чисто созерцательныхъ дѣятельностей. «О, если бы я могъ видѣть природу такъ, какъ этотъ художникъ,» — вздыхалъ Гете, покидая Сикстинскую капеллу, гдѣ онъ наслаждался произведеніями Буонаротти. Онъ не долженъ былъ такъ видѣть природу: онъ долженъ былъ бы въ такомъ случаѣ перестать быть п о э т о м ъ предъ лицомъ ея.

Такъ, природа вслѣдствіе двоякаго основанія порождаетъ настроенія. Во-первыхъ, потому, что ея настроенія суть результаты многоразличныхъ психологическихъ дѣятельностей, которыя

возбуждаются, получая импульсы ото всѣхъ областей чувственности. Важность исключительно видимаго переживанія отступаетъ при этомъ на задній планъ, такъ что необходимъ нѣкоторый актъ абстракціи, чтобы самостоятельно выдѣлить это переживаніе изъ другихъ физіологическихъ впечатлѣній и душевныхъ ассоціацій. Живопись и пластика предполагаютъ эту абстракцію, и именно потому, что это такъ, онѣ и не обладаютъ настроеніемъ тамъ, гдѣ имъ обладаетъ природа. Другое основаніе, по которому постиженіе природы возбуждаетъ настроеніе, заключается въ унаслѣдованной и по традиціи переданной привычкѣ поэтически ощущать природу черезъ вчувствованіе въ нее человѣческихъ душевныхъ состояній и находить въ ней подобія нашего роста, нашихъ судебъ. Такъ, поэтъ съ инымъ намѣреніемъ, нежели Эмпедоклъ, говоритъ предъ лицомъ природы: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

Вслѣдствіе этой двоякой причины настроеніе не только не связано съ живописью, а относится къ поэзіи или музыкѣ, но даже стоитъ внѣ живописи, т. е. основывается на иныхъ, не оптически пространственныхъ впечатлѣніяхъ. Тѣмъ самымъ отклоненъ упрекъ, указывающій на свойственный природѣ характеръ настроенія. Было бы весьма ложно изъ него выводить необходимую способность изобразительнаго искусства вызывать настроенія, такъ какъ съ гораздо большимъ правомъ должно быть выводимо обратное слѣдствіе.

Къ этому присоединяется еще уже намѣченное третье обстоятельство, которое исключаетъ настроеніе изъ взаимодѣйствія природы и изобразительнаго искусства. А это ведетъ насъ къ начатымъ нами и прерваннымъ выше разсужденіямъ относительно этого понятія, причемъ мы дополнимъ различія между возбуждающимъ настроенія чувствомъ природы и видимымъ представленіемъ картины.

Идея временнаго и текучаго (транзиторнаго), которой Лессингъ воспользовался въ своихъ изслѣдованіяхъ относительно границъ пластики и поэзіи, выясняетъ не только различія искусствъ между собою, но также и разницу между впечатлѣніями, получаемыми отъ природы и отъ искусства. Такъ какъ природа никогда не остается сама себѣ равной, и уже постоян-

ное движеніе солнца мѣняетъ всѣ предметы вслѣдствіе измѣненія освѣщенія, то природа едва ли можетъ быть ощущаема иначе, какъ въ видѣ аналогіи какого нибудь произведенія временныхъ искусствъ. Подобно этимъ послѣднимъ требуетъ она по сравненію съ измѣнчивыми предметами нѣкотораго постояннаго единства состоянія, которое долженъ вызвать въ себѣ эстетически настроенный индивидъ. Мы сами, т. е. нѣкоторое искусственно развившееся въ насъ состояніе, должны вносить единство во временную смѣну вещей природы. Игра свѣта измѣняетъ видъ всего естественнаго; на мгновеніе оно попадаетъ на солнце и начинаетъ свѣтиться. Но лучъ блуждаетъ, и вотъ, только что еще блестѣвшій предметъ уже снова въ тѣни и для простого созерцанія оказывается инымъ нежели, прежде. Степени освѣщенія наростаютъ испадаютъ въ теченіе всего дня, съ ними измѣняется пространственное распредѣленіе свѣта и тѣней, относительная величина тѣлъ, ихъ границы, ихъ форма. Мы можемъ гдѣ-нибудь въ природѣ забиться въ уголокъ, тихо погрузившись въ созерцаніе чего-то, повидимому, вѣчнаго,—но, очнувшись, убѣждаемся, что окружающее постепенно и почти незамѣтно стало инымъ. Само собой создавшееся состояніе созерцанія заставило насъ забыть, что природа есть рядъ измѣненій во времени. Если временная послѣдовательность, а съ нею вмѣстѣ единство состоянія разсматривающаго должно быть исключено и замѣнено всегда наличною, устойчивой, сверхвременной фигураціей предметовъ, то это можетъ случиться только благодаря искусству, художественной дѣятельности, а не благодаря самой природѣ. Поэтому мы именно постольку способны создавать картины, поскольку способны порвать съ инстинктивной склонностью наслаждаться природой въ ея транзиторныхъ свойствахъ, въ качествѣ какъ-бы произведенія временныхъ искусствъ. На мѣсто пребывающаго состоянія долженъ стать устойчивый предметъ, который можно создать лишь искусственно, такъ какъ его не даютъ намъ ни природа, ни опытъ. Этотъ предметъ, отторгнутый отъ природы и ея связи, навсегда остается равнымъ себѣ и на все будущее время не обладаетъ никакимъ другимъ средствомъ нравиться человѣку, кромѣ нѣсколькихъ пятенъ, мазковъ кисти, нѣкоторыхъ пространственныхъ отношеній, тѣлесныхъ формъ. Въ отноше-

ніи ко времени и его измѣненіямъ картина точно также является продуктомъ абстракціи. Въ естественныхъ рядахъ явленій, которые должны быть при этой абстракціи опущены и преодолѣны, заключаются всѣ тѣ элементы, которые могли бы создать у человѣка состояніе, отмѣченное настроеніемъ. Съ ними вмѣстѣ отпадаетъ и ихъ возможное дѣйствіе. Пространственное искусство оставляетъ въ сторонѣ то, что въ природѣ и въ временномъ искусствѣ является побудительнымъ моментомъ къ развитію проникнутыхъ чувствомъ состояній.

Если, такимъ образомъ, обнаруживается ненужность порождающаго настроеніе дѣйствія чувства въ пространственныхъ искусствахъ, то все же не слѣдуетъ упускать изъ виду, что эти искусства не могутъ быть безусловно свободны отъ такого дѣйствія. Это невозможно по общимъ психологическимъ причинамъ. Нѣтъ для насъ никакихъ такихъ предметовъ, которые можно было бы освободить отъ всякаго соединенія съ элементами, связанными съ чувствами. Уже къ чистому спектральному цвѣту во время разсматриванія примѣшиваются всякаго рода неясныя ощущенія, чувства, мысли, которыя ассоціативно соединяются съ оптическимъ воспріятіемъ и даже въ живописныхъ сочетаніяхъ какой нибудь картины никогда совсѣмъ не исчезаютъ и не могутъ быть подавлены. Искусство образовъ, свободное отъ настроенія, есть цѣль эстетическаго мышленія (aesthetischer Zielgedank), а отнюдь не фактъ, подлежащій полному осуществленію. Однако, рѣшающее значеніе остается за вопросомъ, является ли настроеніе только случайно примѣшивающимся состояніемъ зрителя, которое только между прочимъ присоединяется къ акту эстетическаго воспріятія, или пространственныя искусства съ умысломъ отказались отъ вызыванія настроенія. Съ другой стороны, если нельзя провести художественную абстракцію такъ далеко, какъ того требуетъ понятіе, то это послѣднее даетъ по крайней мѣрѣ надежный и ясный масштабъ для сужденія, согласно которому слѣдуетъ оцѣнивать значеніе художественныхъ впечатлѣній.

II.

Природа и изобразительныя искусства ни въ коемъ случаѣ не совпадаютъ, такимъ образомъ, въ своемъ дѣйствіи, т. е. въ томъ состояніи, въ томъ чувствѣ, которыхъ причиной они

являются. Но съ другой стороны нельзя точно такъ же утверждать безъ всякихъ околичностей ихъ предметное согласованіе. Въ самомъ дѣлѣ, произведеніе художественной изобразительности возникло изъ природы благодаря извѣстному количеству отвлекающихъ дѣятельностей, которыя должны были какимъ-нибудь образомъ измѣнить предметъ, чтобы сдѣлать изъ природы искусство. Это необходимо отклоняетъ вниманіе въ сторону этихъ измѣняющихся и превращающихся функцій. Только познаніе этихъ функцій могло бы выяснить, гдѣ слѣдовало бы установить общность, а гдѣ—различія естественныхъ и формально представленныхъ предметовъ. Но разъ общности дѣйствія обѣихъ областей не существуетъ, то отъ этого недостатка мы заключаемъ къ его причинѣ, именно къ ряду превращеній, которымъ природа подчиняется благодаря художественной изобразительности; можетъ быть, отсюда выяснится отношеніе природы и пространственнаго искусства.

Оптически опосредствованный природный опытъ отмѣченъ тѣмъ фактомъ, что онъ всегда представляется, какъ нѣкоторая общая пространственная дѣйствительность, которая у людей является данностью, достаточно внутри себя согласованной для того, чтобы быть обсуждаемой въ своей одинаковости и общезначимости. Всѣ мы обладаемъ почти одинаковыми или въ высокой степени сходными зрительными впечатлѣніями, такъ что ихъ сходство позволяетъ достичь пониманія ихъ самихъ и ихъ значенія. Картины воспріятія, возникающія на свѣточувствительныхъ частяхъ ретины, настолько похожи одна на другую, что можно даже говорить о нѣкоторой общей оптической дѣйствительности. Къ этому испытанному сходству зрительныхъ впечатлѣній присоединяются функціи, которыя изъ непосредственныхъ воспріятій вырабатываютъ точно также общее представленіе о закономѣрно развитыхъ пространственныхъ цѣнностяхъ. Такъ, правильное пониманіе плоскости, тѣла, глубины, удаленія, высоты, перспективнаго сокращенія и разрѣза достигается каждымъ послѣ нѣкотораго упражненія достаточно увѣренно и быстро, сызнова подтверждая мысль объ общей намъ всѣмъ дѣйствительности воспріятія и защищая противъ сомнѣнія, которое невольно вызываетъ въ насъ болѣе точное сравненіе индивидуальныхъ отношеній.

Произведенія пространственнаго искусства находятся въ невыгодномъ контрастѣ съ этими согласующимися между собой воспріятіями природы и пространства. Имъ уже не свойственна убѣдительная общезначимость естественныхъ созерцаній, но они относятся къ нимъ,какъ нѣчто особенное, единственное въ своемъ родѣ.Пространственное представленіе, благодаря которому осуществляется какое-нибудь художественное произведеніе, не просто дано, но должно было сперва быть осуществлено художникомъ. Оно не можетъ быть ни присоединено, ни включено въ связь дѣйствительныхъ воспріятій. Само по себѣ оно можетъ быть въ высокой степени закономѣрно. Но его закономѣрность не допускается такъ само собою, какъ у природы, и не признается всѣми непроизвольно. Пространственныя цѣнности созданнаго и оформленнаго произведенія понятны не всѣмъ, но только тѣмъ, кто хочетъ и способенъ воспроизвести въ себѣ представляющія дѣятельности, благодаря которымъ произведеніе искусства возникло изъ данностей природы. Чѣмъ законченнѣе образованіе пространственныхъ цѣнностей картины, тѣмъ болѣе чуждымъ, отдѣленнымъ отъ дѣйствительности кажется оно зрителю, тѣмъ дальше его дистанція отъ воспріятія природы, тѣмъ сильнѣе ощущается оно, какъ особенность, какъ существованіе само для себя. Пусть художникъ возвратится къ простѣйшимъ и первоначальнѣйшимъ пространственнымъ отношеніямъ: къ сплетенію вертикальныхъ, косыхъ и горизонтальныхъ линій, къ равнинѣ, дереву, водной поверхности, къ сидящей, лежащей и стоящей фигурѣ. Онъ тѣмъ самымъ не приближается къ впечатлѣнію естественноприродныхъ пространственныхъ воспріятій, но, наоборотъ, отходитъ отъ него такъ далеко, какъ только возможно. Самое всеобщее въ природѣ воспринимается въ художественномъ произведеніи, какъ наиболѣе обособленное, труднѣе всего ощущаемое, какъ самое личное въ художникѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какая сила внимательности, упрощенія, усложненія, абстракціи, какой подъемъ въ познаніи существеннаго необходимы, чтобы изолировать то, что повсюду можно найти. Нѣтъ въ данномъ случаѣ лучшаго примѣра, чѣмъ судьба произведеній Марé. Съ усвоеніемъ художественныхъ пространственныхъ цѣнностей дѣло обстоитъ совершенно такъ, какъ съ пониманіемъ въ области логическаго познаванія: по мѣрѣ роста всеобщности растетъ трудность ея представленія.

Если, такимъ образомъ, нельзя не признать значительнаго различія въ апперцепціи дѣйствительныхъ и художественныхъ пространственныхъ впечатлѣній, то проблему ихъ связи можно выразить слѣдующимъ образомъ: какъ изъ общаго воспріятія дѣйствительнаго пространства образуется особое созерцаніе искусственно и художественно представленнаго пространства? Какъ создается у художника представленіе формы изъ обычнаго и отвѣчающаго правиламъ пространственнаго опыта?

Какъ мы видимъ, эта проблема точно совпадаетъ съ проблемою возникновенія художественной формы. Дѣйствительно, понятіе формы для человѣка непредубѣжденнаго означаетъ не что иное, какъ отграниченное пространство, какъ образъ предметовъ, опредѣленный въ качествѣ пространственной цѣнности. Стоитъ узнать, какъ и какими средствами понятіе формы приводится къ созерцанію.

Однако, если бы мы предположили, что въ понятіи формы достигнемъ очень простого рѣшенія нашей задачи, то мы ошиблись бы. Какъ мало однозначно это понятіе, можно понять изъ слѣдующаго описанія, которое оно допускаетъ: какъ пространственное ограниченіе предметовъ, форма есть не столько эстетическая цѣнность, сколько, наоборотъ, воспринимаемость природы и ея тѣлесныхъ проявленій. Гдѣ передъ взоромъ простирается пространственное существованіе, тамъ вступаютъ въ свои права опредѣленія границъ, и онѣ оказываются при этомъ необходимыми для того, кто хочетъ установить свое положеніе въ дѣйствительности въ качествѣ лица дѣйствующаго и испытывающаго. Поэтому художественная дѣятельность даже и не началась еще съ апперцепціей пространственно отграниченныхъ предметовъ, не говоря уже о томъ, что съ этой апперцепціей она стоитъ у цѣли. Но она можетъ начаться съ нею,—и это оказывается достаточно рѣшающимъ обстоятельствомъ. И при томъ начаться въ тотъ моментъ, когда человѣкъ пытается отъ руки набросать опредѣленіе границъ тѣла.

Конрадъ Фидлеръ остроумно и ясно показалъ важность этого процесса для пониманія художественнаго дѣйствія («Ursprung der künstlerischen Tätigkeit», IV и V въ «Schriften über Kunst»). Изъ его объясненія слѣдуетъ, что искусство изображенія начинается не съ возрастанія пространственныхъ предста-

ній и вообще не съ какого-нибудь оптическаго событія. Но съ акта нѣкоторой ручной дѣятельности, который направляется на порожденіе нѣкотораго новаго, не встрѣчающагося въ природѣ, воспринимаемаго, и благодаря которому оптическій, преимущественно вбирающій въ себя, впитывающій процессъ зрѣнія продолжается дальше и дополняется. Эстетическимъ событіемъ форма, въ ея первоначальнѣйшемъ и простѣйшемъ значеніи отграниченія предмета, дѣлается только черезъ участіе руки, а не черезъ утонченное и высоко развитое созерцаніе, представленіе или воспріятіе. Исключительное повышеніе физіологической дѣятельности глаза приводитъ къ употребленію оптическихъ аппаратовъ, служащихъ уменьшенію или увеличенію, необходимыхъ въ наше время для естествоиспытателя,—а не искусству. Тщательнѣйшій отчетъ въ зрительныхъ впечатлѣніяхъ цѣлесообразенъ и даже необходимъ для научнаго описанія. Однако, онъ достигается благодаря сочетанію понятій, предложеній и сужденій, а не благодаря искусству. Если даже научная работа, цѣлью которой при всѣхъ обстоятельствахъ остается с у ж д е н і е, при рисованіи растеній, животныхъ, ландшафтовъ, при съемкѣ картъ, очерковъ и поперечныхъ разрѣзовъ дополняется дѣятельностью, которая оказывается родственною съ художественной, то все же ей до нея нѣтъ дѣла, такъ какъ эта дѣятельность служитъ только описанію, подкрѣпляя сужденіе, а не выступая передъ нимъ самостоятельно въ качествѣ новой и особенной дѣятельности. Послѣднее имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ пространственныя представленія отграниченныхъ предметовъ съ помощью средствъ видимаго перенесенія изображаются рукой на плоскости или пластически въ подвергающемся обработкѣ матеріалѣ, причемъ нѣтъ никакой иной цѣли, кромѣ самого этого изображенія.

Ручная работа, способствующая продолженію оптическаго процесса, обусловливаетъ такимъ образомъ возникновеніе формы, поскольку эта послѣдняя становится художественнымъ явленіемъ. Безъ сомнѣнія, эстетика много выигрываетъ отъ этого основоположенія. Мы обязаны Фидлеру тѣмъ, что у насъ появилась впервые эстетика, занимающаяся х у д о ж н и к о м ъ и его дѣятельностью, а не з р и т е л е м ъ и сужденіемъ его вкуса, какъ это было до сихъ поръ; Ницше съ полнымъ правомъ упрекалъ за это философію. Но опять-таки въ приведенномъ основоположеніи еще

не высказано ничего простого или, тѣмъ менѣе, чего-либо, само собой понятнаго. Конечно, можно, присоединяясь къ Фидлеру, разсматривать дѣло такъ, какъ будто рука освобождаетъ глазъ отъ его неспособности произвести нѣчто большее, чѣмъ только обостренное вниманіемъ наблюденіе чего-либо уже даннаго, наличнаго. Но этого еще мало для пониманія удивительной и закономѣрной совмѣстной работы зрительныхъ представленій, ручной дѣятельности и разсудочныхъ актовъ при порожденіи художественнаго созерцанія формы.

Если человѣческая рука устаетъ передавать пограничныя черты какого-нибудь числа плоскостей и тѣлъ и тѣмъ самымъ переводить пространственныя цѣнности дѣйствительныхъ предметовъ въ ручныя формы выраженія, руководствуясь мѣрою своего личнаго умѣнья, то это можетъ случиться только такимъ образомъ что глазу, равно какъ и разсудку, ставится одновременно рядъ въ высшей степени трудныхъ проблемъ,—проблемъ, которыя можетъ одолѣть только совмѣстная дѣятельность руки, глаза и интеллекта, а не отдѣльныя ихъ функціи. Попытаемся слѣдующимъ образомъ представить себѣ это.

Пусть для изображенія извѣстныхъ пространственныхъ цѣнностей съ помощью ручныхъ способовъ выраженія художникъ возьметъ, напримѣръ, какую-нибудь небольшую поверхность, какъ-то изготовленную для этой цѣли мѣдную доску и стальную иглу, которая даетъ ему возможность выполнить рядъ очень тонкихъ штриховъ и оттѣнковъ. Ему даны пространственныя картины дѣйствительности, — нѣсколько пересѣченныхъ полей, дорога, на горизонтѣ крыша, нѣсколько деревьевъ. Задача, состоящая въ томъ, чтобы съ помощью тонкихъ штриховъ перевести пространственныя цѣнности природы на небольшую поверхность, не обладающую глубиной, уже потому колоссально трудна, что каждое оптическое впечатлѣніе содержитъ въ себѣ безконечное количество пространственныхъ и свѣтовыхъ цѣнностей, воспроизвести которыя рукою невозможно. Какъ ни одинъ художникъ не можетъ принудить свои глаза не воспринимать вообще въ природѣ того, что недоступно для его средствъ выраженія, такъ, съ другой стороны, нельзя и снабдить его могуществомъ воспроизведенія съ помощью рукъ того, что воспринято, во всей его полнотѣ. Такъ что положеніе художника оказывается

безнадежнымъ. Между гравировальной иглой, доскою и ландшафтомъ оказывается такое рѣзкое различіе, что кажется почти немыслимымъ, какъ съ помощью этихъ средствъ можетъ возникнуть и быть передано способное вызывать впечатлѣнія созерцаніе формы.

Этой трудности совсѣмъ нельзя было бы преодолѣть, ели бы только орудіе художественнаго изображенія (въ данномъ случаѣ игла) не снабжала глазъ способностью творчески видѣть въ природѣ то, что можетъ быть выражено иглою,—а именно систематическій рядъ линій и штриховъ, въ которые разрѣшается пространственная картина природы,—и въ то же время отвлекаться отъ всего того, что не можетъ быть представлено въ линейныхъ границахъ. Безъ оптическаго сведенія природы къ доступнымъ для ручныхъ средствъ выраженія единствамъ, именно штриху и линіи, не было бы возможно никакое изображеніе природы. Въ виду этого мы можемъ такъ опредѣлить первый и важнѣйшій законъ всякой изобразительной дѣятельности: способъ ручного воспроизведенія измѣняетъ взглядъ художника на природу и вліяетъ на него такъ, что пространственныя цѣнности природы оказываются допускающими подчиненіе этому способу.

Не случайно то, что языкъ называетъ одухотвореннымъ то произведеніе искусства, въ которомъ вполнѣ удалось приспособленіе представленія формы къ спеціальнымъ средствамъ выраженія руки. Дѣйствительно, необходимъ высоко развитый, богатый духъ для того, чтобы выполнить труднѣйшій актъ абстракціи, который сводитъ воспріятіе природы къ системѣ немногихъ линій и штриховъ и вмѣстѣ съ тѣмъ выявляетъ все же существенную сторону всѣхъ пространственныхъ цѣнностей, опредѣляющихъ какой-нибудь ландшафтъ или фигуру. Нѣсколько чертъ, врѣзанныхъ въ плоскость, должны вызывать представленіе глубины, свѣта и тѣни, предметности, жизни. Совершенно искусственно построенные элементы пространства, которые не включаютъ въ себя никакое первоначальное воспріятіе природы, должны сдѣлать наглядымъ все формально значительное и послѣднее въ природѣ. И это удается, поскольку только созерцаніе формы у художника согласовано со средствами выраженія, которыми одарена его рука, и съ ея орудіями воспроизведенія. А это согласованіе имѣетъ мѣсто въ любомъ изъ тѣхъ счастливыхъ актовъ художе-

ственнаго творчества, которые въ заслуживающемъ сожалѣнія невѣдѣніи принято называть «геніальными».

Поэтому первую ступень развитого созерцанія формы можно назвать абстракціею отъ оптическаго впечатлѣнія природы, которая должна совершаться по мѣрѣ средствъ, какими владѣетъ рука. Я называю эту ступень созерцанія формы, которая привела къ линейному отграниченію тѣлъ, первой потому, что ею обусловливается художественная дѣятельность, которая генетически появилась раньше всего: рисованіе контуровъ, обратное уменьшеніе впечатлѣнія, даваемаго природой, съ помощью прямыхъ и искривленныхъ линій. Весьма важно то обстоятельство, что именно примитивнѣйшее упражненіе, изъ котораго впрочемъ надо выводить всѣ графическія искусства, менѣе всего можетъ быть понято, какъ подражаніе природѣ. Оно предполагаетъ не только весьма высокую ступень абстрактивной способности для того, чтобы можно было говорить о подражаніи впечатлѣнію, получаемому отъ дѣйствительности. Но въ линейномъ отграниченіи оно воспроизводитъ нѣчто такое, что само по себѣ вовсе не встрѣчается въ природѣ, вовсе не доступно воспріятію. Мы видимъ это на примѣрѣ того инструмента, съ помощью котораго человѣкъ дилювіальнаго періода нацарапалъ на дощечкѣ изъ слоновой кости очертанія мамонта. Сѣть изъ линій, изображеніе которой было доступно его рукѣ, была впервые имъ самимъ вплетена въ его представленіе о природѣ.

Подозрѣніе, что художникъ подражаетъ въ своемъ творчествѣ, природѣ, легче могло бы пріобрѣсти значеніе при нѣсколько болѣе высокой ступени художественнаго созерцанія природы. Именно при дѣятельности живописца. Нельзя отрицать того факта, что здѣсь абстракція является не столь доминирующей, какъ при рисованіи очертаній или гравированіи. Поразительно неестественный способъ изображенія тѣлъ съ помощью отграниченія ихъ линіями замѣняется здѣсь плоскостнымъ очертаніемъ пространственныхъ цѣнностей. Оптическое впечатлѣніе не ослабляется темнымъ и свѣтлымъ цвѣтами, но красочный эффектъ вещей входитъ въ свои права. Какое-нибудь дерево или человѣкъ не сводятся уже больше къ сочетанію штриховъ, въ которомъ непосвященный часто даже не можетъ узнать предмета, не говоря ужъ о наслажденіи имъ. Здѣсь предъ нами уже болѣе

общепонятное, легче схватываемое сходство произведенія искусства съ природою. Рѣже чувствуется то обстоятельство, что и живопись тоже основывается на рядѣ абстрактныхъ процессовъ, которые такъ же, какъ и предшествующіе, отличаются ясно выраженною активностью.

Прежде всего здѣсь слѣдуетъ вспомнить одинъ извѣстный и основной фактъ. Живопись должна изображать трехмѣрую пространственность природы въ пространственныхъ изображеніяхъ двухмѣрнаго характера, на поверхностяхъ и плоскостяхъ. Ея единственнымъ средствомъ для этого является перенесеніе и распредѣленіе красочныхъ поверхностей на какомъ-нибудь пространственномъ единствѣ, доскѣ, полотнѣ или стѣнѣ. При этомъ кажется, что живопись имѣетъ передъ рисованіемъ то значительное преимущество, что для воспроизведенія плоскости въ природѣ она обладаетъ плоскостью, образующейся изъ краски, не будучи для этого ограничена штрихами и контурами, какъ рисованіе и гравированіе. Однако это предполагаемое преимущество сводится на нѣтъ вслѣдствіе одного недостатка, который долженъ отдалить живопись отъ всякаго преднамѣреннаго подражанія природѣ. При перенесеніи тѣлесныхъ воспріятій на линейную систему художникъ и зритель получаютъ существенную поддержку отъ геометрическаго разсудка, привыкшаго съ помощью суммы линій проицировать пространственныя отношенія на плоскости. Вслѣдствіе болѣе чѣмъ тысячелѣтняго культивированія геометрической конструкціи всякій, кто принадлежитъ къ нашимъ культурнымъ расамъ, наслѣдуетъ запасъ задатковъ, которые облегчаютъ толкованіе пространственныхъ созерцаній и ихъ математическихъ изображеній. Дѣйствительно, если художникъ, въ качествѣ рисовальщика, никогда не конструируетъ непосредственно, то все же его представленіе о пространствѣ, развитое въ сторону рисованія, должно всегда соотвѣтствовать элементамъ геометрической конструкціи.

Подобнаго наслѣдія, обладающаго общимъ значеніемъ и заключающаго въ себѣ преимущество для художественнаго творчества, живописецъ лишенъ. Его средство выраженія такъ своеобразно, что онъ нигдѣ не можетъ опираться на родство съ другими человѣческими дѣятельностями. Съ помощью различныхъ степеней яркости, тщательнѣйшаго распредѣленія красочныхъ

цѣнностей долженъ онъ ясно и однозначно сообщить созерцающему крайне сложную связь пространственныхъ отношеній въ природѣ. Средство изображенія снова оказывается выбраннымъ произвольно, и примѣненіе его нисколько не соотвѣтствуетъ природѣ, какъ оригиналу. Вѣдь дѣйствительность,—и это надо подчеркнуть,—не пользуется услугами красокъ для того, чтобы съ ихъ помощью выражать пространственныя цѣнности. Для этого она пользуется трехмѣрнымъ протяженіемъ, свойственнымъ матеріи, а не краской. Функціональная цѣнность краски оказывается въ живописи совершенно новой и единственной въ своемъ родѣ и не приближаетъ ее къ впечатлѣнію, получаемому непосредственно отъ природы, но отдаляетъ ее отъ него. Какъ средство пространственнаго творчества краска есть необходимость, существующая только для живописца. Въ природѣ есть почти случайное свойство, акциденція, оптическая роскошь тѣлесныхъ явленій, для художника же она оказывается средствомъ выраженія пространственныхъ цѣнностей. Если бы пространственныя свойства матеріи оставались тѣми же самыми и безъ цвѣтныхъ проявленій свѣта, если бы здѣсь вмѣсто краски могло бы имѣть мѣсто только различіе между свѣтлымъ и темнымъ,—художнику оставалось бы все та же задача—опосредствовать краской представленія о пространствѣ и его измѣненіяхъ.

Углубленіе въ смыслъ этой функціональной цѣнности краски удержитъ насъ отъ натуралистическаго пониманія дѣятельности живописца. Краска не имѣетъ цѣлью большее согласованіе съ природой, хотя ей мимоходомъ это и можетъ удаться. Она служитъ прежде всего выраженію созрѣвшихъ пространственныхъ представленій и при выполненіи этой цѣли такъ же однозначно опредѣлена намѣреніемъ художника, какъ и примѣненіе линій и штриховъ при рисованіи. Здѣсь, какъ и тамъ, созерцаніе формы зависитъ отъ ручныхъ способовъ выраженія. Точно также необходимо должно измѣниться представленіе о природѣ у того, кто хочетъ, какъ живописецъ, овладѣть впечатлѣніями природы. Онъ видитъ ее такой, какой она должна выглядѣть, чтобы его средства выраженія могли овладѣть ею. Или, выражаясь языкомъ Канта: онъ видитъ природу такъ, какъ если бы она была доступна живописи, какъ если бы краски въ ней обладали одновременно значеніемъ пространственныхъ цѣнностей.

Но цѣль красокъ не исчерпывается выраженіемъ пространственныхъ цѣнностей. Плоскость, глубина и тѣлесность, развиваемыя въ живописи, еще не даютъ картины, не даютъ эстетически удовлетворяющаго созерцанія формы. Краска не только осуществляетъ пространственныя представленія, но должна также изображать предметы. Или скажемъ осторожнѣе: она должна иногда вызывать у зрителя созданіе предмета. Живопись создаетъ больше, чѣмъ только пространственныя отношенія тѣлъ: именно наполненное содержаніемъ созерцаніе предметовъ. Она содержитъ не только отграниченія плоскостей на плоскостяхъ, но, наоборотъ, ступени матеріализированія, матеріальной сущности. Каждая пространственная цѣнность какой-нибудь картины сопредѣляется матеріальной цѣнностью, а каждая матеріальная цѣнность переходитъ въ пространственную. Для плоскостныхъ опредѣленій какого-нибудь тѣла рѣшающимъ моментомъ оказывается, какого оно свойства: твердое ли, газообразное, атмосферическое, водное, свѣтлое, туманное, облачное, влажное, сухое. Пространственная цѣнность какой-нибудь фигуры зависитъ отъ того, на солнцѣ она или въ тѣни, обнажена или одѣта, въ лохмотьяхъ или въ шелку. Эта цѣнность различна въ зависимости отъ рода своей предметности.

Для того, чтобы выразить въ созерцаніи количественную безконечность матеріи, живописецъ располагаетъ только всегда остающейся себѣ равной матеріей краски и средствъ ея закрѣпленія. Бархатъ, шелкъ, шерсть, мѣха, скорлупа плодовъ, листъ растеній, цвѣтовъ и деревьевъ, воздухъ, вода, скалы, драгоцѣнные камни, жемчугъ, оружіе, металлы, волосы, глаза, радужная оболочка, упругое, цвѣтущее или дряблое тѣло, эпидерма—все что наполняетъ матеріальный міръ въ многоименныхъ выявленіяхъ живой и мертвой субстанціи, должна передавать краска. Нельзя выдумать для этой цѣли болѣе бѣднаго, недостаточнаго и неестественнаго средства изображенія.

Въ природной дѣйствительности краски и матеріальное качество предметовъ сливаются въ одно общее впечатлѣніе, которое не можетъ больше быть разложено на свои составныя части, состоящія изъ воспріятій, въ то время, какъ оно апперцепируется. Тѣлесный цвѣтъ человѣческаго тѣла не можетъ для воспріятія быть отдѣляемымъ отъ субстанціальнаго дѣйствія клѣтокъ

кожи, капилляровъ и наполняющей ихъ крови, органической жизни. Голубой цвѣтъ стального вооруженія, напримѣръ, какого-нибудь оружія, въ актѣ зрѣнія сливается воедино съ познаніемъ металла, его твердости, блеска, непроницаемости и гладкости. Почти всякое оптическое впечатлѣніе природы безсознательно дополняется и разъясняется осязательными впечатлѣніями, воспоминаніями и разсудочнымъ знаніемъ, которыя обычно производитъ предметное качество. Гдѣ мы видимъ новое, матеріально неопредѣлимое тѣло, тамъ оно безпокоитъ насъ до тѣхъ поръ, пока мы не коснемся его вблизи или не включимъ его съ помощью разсудочныхъ актовъ въ какой-нибудь извѣстный классъ.

У художника нѣтъ никакихъ особыхъ средствъ непосредственно подражать этому впечатлѣнію качества, матеріи предметовъ. Различія, опредѣленіе которыхъ выводится изъ органовъ осязанія, какъ, напримѣръ, жесткость, гладкость, плоскость, мягкость, твердость, непроницаемость, текучесть, хрупкость, прочность, сухость, могутъ быть сдѣланы воспринимаемыми только съ помощью того же самаго способа выраженія, какъ собственно оптическія впечатлѣнія вродѣ перехода отъ краснаго или синяго, свѣтлаго или темнаго. Если живописецъ, чтобы достичь по крайней мѣрѣ распознаваемаго согласованія съ оптикой предмета, долженъ только нанести на полотно красную или голубую краску, то онъ не можетъ прибавить къ этому ни твердости, ни текучести и гладкости или другихъ подобныхъ осязательныхъ свойствъ,— необходимыхъ тѣмъ не менѣе для изображенія предмета. Поэтому навсегда останется неразгаданной тайной, какъ художникъ настолько измѣняетъ и преображаетъ красочный эффектъ, что матеріальная опредѣленность вещей входитъ въ оптическое бытіе и растворяется въ немъ. Въ этомъ отношеніи дѣйствіе колористическихъ цѣнностей является *символическимъ*. Какъ написанныя буквы служатъ оптическими символами для звуковъ, а звуки символами для понятій, такъ краски являются знаками для неоптическихъ свойствъ вещей, чувственными картинами, представителями, которые именно благодаря своей символической функціи вынуждаютъ къ образованію предмета въ представленіи. Дѣйствовать символически въ этомъ смыслѣ слова (если ужъ ни въ какомъ другомъ)—тріумфъ для художника. Черезъ это онъ создаетъ свой *матеріалъ*, краски и

средства для ихъ связи, если ужъ забыто о предметномъ значеніи матеріи, которая ихъ опосредствуетъ. Оптическое впечатлѣніе возвышается до такой степени, что оказываетъ вліяніе на матеріальныя представленія. Эстетическое созерцаніе воспринимаетъ уже не нанесенныя на полотно краски, но окрашенный предметъ. Или точнѣе: эстетическая апперцепція переработываетъ воспріятія нанесенныхъ красокъ въ представленіе объ опредѣленной матеріальности и предметности. Это приводитъ къ столь важному закону художественнаго творчества, что онъ вполнѣ можетъ быть поставленъ наряду съ первымъ закономъ о переработкѣ впечатлѣній, получаемыхъ отъ природы, согласно мѣрѣ ручныхъ средствъ выраженія.

Выше мы сказали, что задача краски, если отвлечься отъ функціи ея, какъ пространственной цѣнности, заключается въ томъ, чтобы побудить зрителя къ образованію предмета. Теперь понятно, въ чемъ именно состояла эта мысль. Такъ какъ краска неспособна давать предметы непосредственно въ воспріятіи, какъ это имѣетъ мѣсто въ природѣ, то она непосредственно является причиной представленія о предметахъ, поскольку развиваетъ и возбуждаетъ созерцательныя дѣятельности зрителя вплоть до наступленія этого процесса. Если говорить языкомъ психологіи, то воспріятію какого-нибудь произведенія искусства нечего дѣлать съ воспріятіемъ природы. Или, если угодно,—между этими воспріятіями такъ же мало общаго, какъ между землей, людьми, животными, растеніями, звѣздами и нѣсколькими красочными пятнами, нанесенными съ помощью масла или темперы на дерево, полотно или штукатурку. Только представленіе о предметахъ, которое зритель вырабатываетъ изъ красочныхъ впечатлѣній, преодолѣвая ихъ оптическую односторонность, допускаетъ извѣстное сравненіе съ природной дѣйствительностью. И искусство, и природа относятъ предметъ своего созерцанія въ различные душевные слои. То, что природа неутомимо вкладываетъ въ реальность чувственныхъ ощущеній, то искусство обнаруживаетъ, лишь какъ порожденіе представляющей дѣятельности. Если природа даже и косному человѣку безъ всякаго его участія даетъ въ воспріятіи созерцаніе вещей, то созерцаніе художественной формы, какъ у художника, такъ и у зрителя, должно быть постоянно вновь развиваемо въ представленіи изъ безпредметныхъ красоч-

ныхъ впечатлѣній. Вѣроятно, въ этомъ дальнѣйшее основаніе того факта, почему наслажденіе природой достигается легко, а наслажденіе искусствомъ съ трудомъ и во многихъ случаяхъ является при этомъ наградой неутомимаго напряженія.

Живопись проложила многіе пути къ тому, чтобы вызвать это образованіе предмета въ представленіи. Въ прежнія времена (напримѣръ, въ эпоху Ренессанса) она наивно дополняла свои собственныя, къ живописи относящіяся средства частью рисовальными, частью пластическими возможностями выраженія. Пространственное опредѣленіе достигалось больше рисованіемъ и рисовальной конструкціей, чѣмъ краской. На сѣти линейныхъ отграниченій распредѣлялась краска часто скорѣе для болѣе пріятнаго и сильнаго дѣйствія рисунка, нежели для того, чтобы съ ея помощью создать извѣстный образъ. Это смѣшеніе средствъ живописи и рисунка нетрудно показать на портретахъ Дюрера. Ограниченіе предмета и впечатлѣніе тѣлесности достигаются здѣсь благодаря штрихамъ, которые съ помощью кисти нанесены почти съ тою же тонкостью, какъ и карандашомъ. Въ этой живописи рисованіе остается еще первымъ и по времени, и какъ средство изображенія, всецѣло господствуя надъ процессомъ созиданія. Краска, какъ особенная прибавка, добавляется къ созерцанію, которое по существу опредѣлено и организовано съ помощью линій. Методъ, которымъ можно пользоваться въ очень широкихъ предѣлахъ, и который самъ по себѣ собственно и не подлежитъ отклоненію. Въ самомъ цѣлѣ, на смѣшеніи, соединеніи и примиреніи колористическихъ и рисовальныхъ средствъ воспроизведенія основывается дѣйствіе красочной рѣзьбы по дереву, достигшей въ Японіи столь прекраснаго расцвѣта. Если мы даже и не забудемъ, что рѣзьба по дереву и рисованіе сами отклоняются другъ отъ друга въ законахъ своего образованія, то все же первая имѣетъ съ рисованіемъ и гравированіемъ одну общую черту—именно, отграниченіе тѣлъ съ помощью контура,—иными словами именно то, что и требуется, разъ мы хотимъ разсматривать рѣзьбу, какъ комбинацію средствъ выраженія рисованія и живописи.

Конечно, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что при рѣзьбѣ по дереву краска измѣнила свою первоначальную изобразительную цѣль, и только поэтому она и обезпечиваетъ этому роду

искусства чистое дѣйствіе. Въ противоположность живописи, которая стремится преодолѣть плоскость краской, красочная рѣзьба по дереву хочетъ удержать впечатлѣніе плоскостности. Само по себѣ трактованіе пространства остается до извѣстной степени абстрактнымъ, пространственное окружающее какой-нибудь фигуры часто только намѣченнымъ какимъ-нибудь однимъ оттѣнкомъ, немногими штрихами, намѣченными тамъ и сямъ. Созерцаніе глубины остается исключеннымъ. Уже вслѣдствіе самаго способа своего нанесенія съ помощью пластинокъ краска отказывается вызывать какія-нибудь другія представленія, кромѣ плоскостныхъ. Она остается мѣстной краской и пріобрѣтаетъ предметное значеніе только черезъ тотъ контуръ, который она наполняетъ. Здѣсь особенно убѣдительно видно, какъ изобразительныя средства обусловливаютъ родъ законченнаго созерцанія формы. Не существуетъ никакой болѣе значительной разницы, чѣмъ та, которая имѣетъ мѣсто между живописной задачей какой-нибудь картины и колористической задачей красочной рѣзьбы по дереву—хотя въ обоихъ средствомъ выраженія служитъ краска. Краска въ живописи имѣетъ цѣлью тѣлесныя представленія о пространствѣ и образованіе предмета, а при рѣзьбѣ по дереву оживленіе начертаній въ контурѣ плоскости: иными словами, колористическое намѣреніе здѣсь является декоративнымъ.

Комбинація рисованія и живописи является поводомъ къ тому роковому заблужденію въ изобразительной закономѣрности, когда для передачи пространства пользуются линейными изображеніями, но все же не хотятъ пренебречь и краской для рѣшенія той же самой задачи. Только поздно, и притомъ въ рѣдкихъ случаяхъ, живописи удалось въ чистотѣ осуществить свое важнѣйше основоположеніе и освободиться въ этомъ смыслѣ отъ опеки рисованія. Кажущееся преимущество соединенія обоихъ средствъ выраженія основывается на томъ, что оно дѣлаетъ возможнымъ сравнительно легко и безъ напряженія выполнимый родъ образованія предмета. Благодаря точному линейному отграниченію пространственная цѣнность опредѣляется такъ, какъ она соотвѣтствуетъ общему геометрическому и стереометрическому воспріятію пространства, вслѣдствіе чего указанная цѣнность можетъ быть почти непосредственно разобрана въ своей

предметности. Если при этомъ и матеріальное изображеніе по цвѣту остается какъ можно болѣе близкимъ природѣ, то тѣмъ самымъ налицо оказывается высшая степень достижимаго сходства искусства съ природой въ актахъ воспріятія, а вмѣстѣ съ нею становится выполнимымъ и удобнѣйшее выраженіе эстетическаго созерцанія: сравненіе съ дѣйствительностью. Обыкновенный зритель восхищается, если художественный предметъ даже и подъ лупой соотвѣтствуетъ тому, что онъ себѣ о немъ представляетъ,—вѣрнѣе тому, чѣмъ предметъ долженъ только с д ѣ л а т ь с я въ представленіи. Такія произведенія хвалятъ за ихъ вѣрность природѣ,—вѣрность въ смыслѣ соотвѣтствія и сходства изображеннаго предмета съ оригиналомъ,—потому что они отличаются самою мелкой художественной правдой, самой ничтожной логикой въ своей организаціи. Такъ возникаютъ тѣ произведенія, которыя имѣютъ въ виду не столько новую пространственную картину по ту сторону дѣйствительности, сколько, наоборотъ, хотятъ подмѣнить дѣйствительную пространственную картину. Живопись, построенная на иллюзіи, совершенно не живописная пластика картины, создающая съ помощью всѣхъ своихъ соединенныхъ средствъ «модель» предмета, непосредственно подмѣниваетъ его трехмѣрную форму, вмѣсто того, чтобы дать ей возникнуть посредственно съ помощью заполненія плоскости средствами живописи. Натурализмъ побѣждаетъ тамъ, гдѣ онъ сначала съ помощью рисунка конструируетъ more geometrico созерцаніе пространства съ тѣмъ, чтобы для большей ясности дать вслѣдъ за тѣмъ матеріальную характеристику въ краскахъ. Многое въ девятнадцатомъ вѣкѣ, что вслѣдствіе его фантастическихъ мотивовъ считалось дальше всего стоящимъ отъ натурализма, на самомъ дѣлѣ натуралистично въ единственно правильномъ смыслѣ этого понятія: именно въ отношеніи къ тому методу и образующей дѣятельности, которые онъ создалъ. Привычка профановъ усматривать натурализмъ въ содержаніи, мотивѣ или оригиналѣ картины, вмѣсто того, чтобы видѣть его въ средствахъ художественной организаціи, приводили всегда къ одному и тому же недоразумѣнію, что будто бы неуклюжій натурализмъ можетъ создать какую-нибудь pieta или изобразить какую-нибудь старую изсохшую женщину, сохраняя въ то же время все благородство абстрактивнаго искусства.

Это образованіе предмета, основывающееся на обманѣ и подражаніи, всегда однако уничтожается мощнымъ и подлиннымъ дѣйствіемъ произведеній искусства, которыя остаются вѣрными законамъ своихъ изобразительныхъ средствъ и тѣмъ самымъ принуждаютъ зрителя не брать созерцаніе формы почти механически отъ живописи, но самостоятельно порождать его въ своемъ представленіи. Картина становится здѣсь причиной собственной физіологической и психологической дѣятельности наслаждающагося ею. Она принуждаетъ его принимать участіе въ процессѣ созиданія природы, сотрудничая въ немъ и дополняя. Она даетъ эстетическое созерцаніе не пассивно въ воспріятіи, но заставляетъ образующія пространство функціи такъ долго находиться въ движеніи, пока отвѣтное дѣйствіе зрителя не укроется въ активно созданномъ имъ представленіи.

Повидимому, впечатлѣніе отъ созерцанія формы растетъ сообразно съ богатствомъ представляющихъ функцій, вызывающимъ это созерцаніе. Я позволю себѣ разсказать объ одномъ моемъ личномъ переживаніи, которое сильно запечатлѣло во мнѣ значеніе этого положенія. Я не видѣлъ еще ни одного импрессіонистическаго произведенія, когда однажды довольно неподготовленнымъ очутился передъ «Отправленіемъ парохода» Манэ. Вблизи хаотическая куча цвѣтныхъ пятенъ даетъ картину, а на правильномъ удаленіи—убѣдительное представленіе о предметѣ. Кажется, что слышишь крикъ и шумъ, какими двигающаяся, суетящаяся и возбужденная человѣческая масса сопровождаетъ отплытіе большого корабля. Вода, небо, солнечное сіяніе, движенія отплывающаго судна, невѣроятно пестрая и шумная толпа людей дѣлаютъ картину величественнымъ видѣніемъ жизни и движенія,— не хотя, но потому, что это видимый міръ, который не въ видѣ воспріятія существуетъ на картинѣ, но съ увѣренностью возникаетъ въ представленіи созерцающаго.

Если живопись приближается къ осуществленію этихъ законовъ созиданія, если она опосредствуетъ предметныя представленія пространственно и матеріально съ помощью воспринимаемаго порядка красочныхъ единствъ, то тѣмъ самымъ намѣчается цѣль и направленіе, въ которомъ она можетъ развиваться дальше. Въ то же время эти законы распространяются и на то, что въ настоящее время принято характеризовать подающимъ поводъ

къ недоразумѣніямъ и дѣйствительно плохо понятымъ понятіемъ импрессіонизма: не такое изобразительное искусство, которое въ краскахъ передаетъ сумму произвольно истолкованныхъ впечатлѣній природы, но, наоборотъ, такое, которое отказывается отъ непосредственнаго рисовальнаго и конструктивнаго воспроизведенія предмета, чтобы съ помощью плоскостнаго распредѣленія красочныхъ единствъ вызвать созерцаніе формальныхъ пространственныхъ и матеріальныхъ цѣнностей. Предметъ передается не такъ, какъ онъ есть, но съ другой стороны и не такъ, какъ онъ случайно воздѣйствовалъ на слушателя черезъ впечатлѣніе. Но доступнымъ воспріятію дѣлается въ немъ ровно столько, сколько нужно для того, чтобы онъ необходимо выработался въ представленіи.

При этомъ проявляется существенная связь импрессіонизма съ новоимпрессіонизмомъ. Если допустить, что описаніе предыдущаго понятія правильно, и что образованіе предмета дѣйствительно достается на долю представляющихъ дѣятельностей, то будетъ только логично, если и элементарнѣйшему средству, которое живопись примѣняетъ для образованія созерцаній формы, краскѣ, мы дадимъ возникать только какъ физіолого-оптическому смѣшенію въ мозгу зрителя. Если произведеніе искусства дѣйствителено выигрываетъ отъ той степени, въ какой оно возбуждаетъ къ дѣятельности физіологическія и духовныя функціи, то оказывается положительнымъ прогрессомъ то, что новоимпрессіонизмъ даетъ мѣсто этому акту спонтаннаго развитія уже при цвѣтномъ плоскостномъ единствѣ картины и не передаетъ на сѣтчатку краску, какъ качественное впечатлѣніе, уже готовой. Жизненность произведенія искусства повышается, если мозгъ долженъ сперва возсоздать и смѣшать изъ элементовъ то, что онъ иначе просто получаетъ. Чѣмъ богаче работа надъ представляющими силами, тѣмъ полнѣе художественное произведеніе выявляетъ свой изобразительный законъ.

Ничто, поэтому, не исчезаетъ скорѣе, чѣмъ исчезаютъ предразсудки произвола, расположенія духа, момента или случая передъ рядомъ произведеній тѣхъ импрессіонистовъ, которые въ прошломъ столѣтіи были классическими,—иными словами,—законченными художниками. Они (излишне было бы передавать ихъ имена) проявляютъ такую неограниченную полноту и увѣ-

ренность зрѣлаго искусства, что всякое ложное, преждевременное, предвзятое понятіе о нихъ разсѣивается въ одно мгновеніе, какъ кучка табачнаго пепла, сдутаго съ платья. Мы отнюдь не находимъ у нихъ изображенія поспѣшныхъ, преходящихъ или слишкомъ личныхъ впечатлѣній (impressions). Какъ спокойны и уравновѣшены мальчики, юноши и лошади въ парадномъ шествіи на фрескѣ Парѳенона,—такъ же спокойно и у цѣли бытіе природы у импрессіонистовъ. Здѣсь съ великой матеріей происходитъ такое же пресуществленіе, какъ съ хлѣбомъ въ таинствѣ. Она продѣлала всѣ измѣненія отъ оптическаго чувственнаго воспріятія до художественнаго представленія и потому сдѣлалась человѣческимъ достояніемъ. Человѣкъ надѣлилъ природу плотью и душою, независимо отъ нея создавъ себѣ созерцаніе, съ помощью своихъ особыхъ средствъ выраженія.

Взятое въ этомъ смыслѣ понятіе импрессіонизма совершенно совпадаетъ съ основоположеніемъ художественнаго изображенія природы, освобождаясь такимъ образомъ отъ слишкомъ узкаго значенія для области одной только школы. Въ такомъ случаѣ импрессіонистическія движенія начались уже въ то время, когда въ Европѣ началась подлинно живописная, а не рисовальная, не пластическая живопись (по меньшей мѣрѣ съ 16 и 17 столѣтій). Съ тѣхъ поръ приходили все къ болѣе и болѣе ясному сознанію, что цѣнность художественно опосредствованныхъ созерцаній п р е в о с х о д и т ъ цѣнность непосредственно оптическаго воспріятія природы, и что художникъ таинственнымъ способомъ можетъ возвысить значеніе матеріала и матеріи, какъ если бы они принадлежали къ «высшему» слою дѣйствительности и такимъ образомъ подтверждали вѣру платонической философіи въ то, что искусство изображенія надѣляетъ чувственностью «идеи», эти образы и созерцанія трансцендентнаго мірового порядка. Это было ложнымъ выраженіемъ самого по себѣ правильнаго чувства, что воспріятіе природы и художественное представленіе формы относятся не къ одной и той же области данныхъ въ опытѣ связей. Только художникъ никогда не переходитъ, какъ думала эта теорія, отъ идей къ чувственному ея выраженію. Но наоборотъ, воспріятіе природы одухотворяется до представленія формы и возвышается рядомъ процессовъ, которые по крайней мѣрѣ отчасти могутъ быть сведены въ понятія и потому понятны.

Эти процессы одновременно и абстрактивны, и синтетичны. Абстрактивны потому, что при всѣхъ обстоятельствахъ они сводятъ непосредственное впечатлѣніе природы къ такимъ возбужденіямъ воспріятія, которыя соотвѣтствуютъ способности ручного выраженія и остаются въ ней господствующими. Синтетичны они потому, что эта абстракція одновременно ведетъ за собою внесеніе въ природу годныхъ къ воспроизведенію пространственныхъ единствъ, которыя сами по себѣ вовсе не содержатся въ природѣ и производимы только художникомъ съ цѣлью выразить съ ихъ помощью свое представленіе формы. Художественный процессъ одновременно и беретъ, и отдаетъ нѣчто природѣ. Что переходитъ за предѣлы ручныхъ средствъ выраженія, то у нея отнимается, а что въ ней можетъ примѣниться къ этимъ средствамъ выраженія, — тѣмъ она сама себя обогащаетъ: таковы линія, очертанія, контрастъ черныхъ и бѣлыхъ поверхностей, краска, какъ пространственная цѣнность, краска, какъ цѣнность предметная.

Согласно этому, между природой и изобразительнымъ искусствомъ нѣтъ никакого отношенія, согласія или подражанія въ томъ, что касается ихъ предметности, все равно какъ раньше не могла быть установлена общность ихъ дѣйствія. Что на самомъ дѣлѣ имѣетъ здѣсь мѣсто, такъ это продолженіе и дальнѣйшее развитіе тѣхъ рядовъ дѣятельностей, благодаря которымъ часть природы сперва изолируется, какъ оптическое воспріятіе, а потомъ превращается въ искусственно развитое созерцаніе формы. Отношеніе природы къ искусству нельзя понять черезъ сравненіе состояній, которыя оба они вызываютъ. Но, съ другой стороны, нельзя его понять и черезъ сравненіе предметовъ, которые природа даетъ въ актѣ воспріятія, а искусство въ представленіи. Но только черезъ разсмотрѣніе дѣятельностей, которыя изъ природы дѣлаютъ искусство. При этомъ иные вспомнятъ, можетъ быть, о Шеллингѣ, который въ своей вызывавшей прежде восхищеніе мюнхенской торжественной рѣчи (которая дала настоящей статьѣ ея заглавіе) высказалъ впервые догадку объ этой истинной связи природы и изобразительнаго искусства. Несмотря на нѣкоторыя явныя ошибки своей платонизирующей и метафизической эстетики, изложенной въ этой рѣчи, можетъ быть, съ большею къ ней любовью, чѣмъ гдѣ-либо еще,

Шеллингъ, повидимому, первый призналъ, что изобразительныя искусства не подражаютъ природѣ и не идеализируютъ ее, и въ своихъ созданіяхъ не остается позади и не превосходитъ ее. Такъ какъ они могутъ быть сравниваемы не въ своей предметной цѣнности, но лишь въ родѣ дѣятельностей, которымъ они обязаны своимъ существованіемъ. Если, конечно, на современный взглядъ Шеллингъ заходитъ слишкомъ далеко, желая понять процессъ художественнаго творчества, какъ процессъ, творческая дѣятельность котораго порождаетъ всю совокупность природы, то все же онъ правъ въ томъ, что проблема изобразительныхъ искусствъ есть проблема порождающихъ ихъ дѣятельностей, и что эти послѣднія стоятъ съ процессами природы, которые мы не можемъ вполнѣ объяснить, въ отношеніи продолжающагося развитія постепеннаго возвышенія.

Изобразительный процессъ былъ нами здѣсь истолкованъ, какъ спонтанное приспособленіе воззрительныхъ и представляющихъ силъ интеллекта къ тѣмъ средствамъ изображенія, какими обладаетъ рука. Если этотъ процессъ и его единственное въ своемъ родѣ свойство понять даже только со стороны точнаго завершенія и выдѣленія феноменовъ, то окажется, что онъ въ концѣ концовъ остается вовсе не такимъ ужъ обособленнымъ и затерянымъ, что во всей природѣ не имѣетъ себѣ подобнаго. Разъ мы опредѣлили его въ понятіи, то мы можемъ ужъ сравнить его съ однимъ всеобщимъ и естественнымъ закономъ. Онъ извѣстенъ біологамъ, какъ такъ называемое соотношеніе, которымъ они обозначаютъ взаимоотношеніе зависимости между различными органами одного и того же созданія. Согласно этому соотношенію, измѣненіе извѣстныхъ органовъ влечетъ за собой измѣненіе другихъ органовъ, повидимому, совершенно отъ нихъ независимыхъ. Дарвинъ въ своемъ изслѣдованіи о «прирученныхъ животныхъ и воздѣланныхъ растеніяхъ» подкрѣпилъ многими поучительными примѣрами этотъ фактъ, одинаково интересный, какъ для естествоиспытателей, такъ и для сельскихъ хозяевъ. Для насъ важно въ этомъ только то, что генетически существуетъ отношеніе взаимоопредѣленія органовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ функцій. Это облегчаетъ нѣсколько нашу мысль о соотношеніи между представляющими и ручными группами дѣятельностей у живописца. Одно большое отличіе отъ соотносительнаго

измѣненія въ смыслѣ біологіи заключается, конечно, въ томъ, что тамъ мы встрѣчаемъ загадочное и во всякомъ случаѣ менѣе всего цѣлесообразное, но совершенно слѣпое причинное измѣненіе, въ то время, какъ въ приспособленіи различныхъ художественныхъ дѣятельностей головы и руки мы должны чтить одно изъ цѣлесообразнѣйшихъ явленій, какія мы знаемъ. И въ этомъ смыслѣ «функціональное соотношеніе» человѣческаго творчества означаетъ точно также одухотвореніе и возвышеніе естественнаго явленія.

Если такую основную связь художественныхъ и естественныхъ законовъ изображенія можно по крайней мѣрѣ предчувствовать, и если можно издалека предполагать упорядочивающую общность обоихъ родовъ функцій, то, повидимому, исчерпывающія дѣло слова Поликсена въ «Зимней сказкѣ» Шекспира оказываются вѣрными:

«Yet nature is made better by no mean,
But nature makes that mean: so o'er that art
Which, you say, adds to nature, is an art
That nature makes. You see, sweet maid, we marry
A gentler scion to the wildest stock,
And make conceive a bark of baser kind
By bud of noble race: this is an art
Which does mend nature,—change it rather; but
The art itself is nature»..... [1])

Недостатокъ мѣста не позволяетъ намъ съ одинаковой подробностью разсмотрѣть пластическую дѣятельность такъ, какъ мы сдѣлали это съ живописью. Однако, бѣда отъ этого

[1]) Ну такъ что-жъ? природу
Ея же средствами и улучшаютъ.
Искусство то-жъ дитя природы. Краситъ
Она его. Мы вѣтку прививаемъ
На грубую кору, мой другъ, и дикій
Стволъ зачинаетъ отъ породы высшей,
Самъ лучше дѣлаясь. Итакъ, искусство
Природу улучшаетъ, иль, вѣрнѣе,
Немного измѣняетъ, оставаясь,
Попрежнему, все тою же природой.

Переводъ *П. Гнѣдича.*

небольшая. Общій характеръ приспособленія представляющихъ функцій къ ручнымъ средствамъ выраженія остается. Къ тому же Адольфъ Гильдебрандъ посвятилъ возникновенію пластическаго созерцанія формы весьма остроумное изслѣдованіе въ своей «Проблемѣ формы въ изобразительномъ искусствѣ» [1]). Мы можемъ передать здѣсь по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ высказанныя тамъ мысли. И тамъ точно такъ же созерцаніе формы понимается, какъ продуктъ представленій, а не воспріятій и непосредственныхъ зрительныхъ впечатлѣній. Это созерцаніе разсматривается не какъ данное, напримѣръ, въ смѣнѣ оптическихъ и двигательныхъ ощущеній, съ которыми мы имѣемъ дѣло при всестороннемъ разсматриваніи какого-нибудь тѣла. Но оно должно быть проявлено сперва въ пространственномъ представленіи, обработывающемъ различныя впечатлѣнія, приводящемъ ихъ въ согласіе и, тѣмъ самымъ, сообщающимъ зрителю то, чего нѣтъ въ дѣйствительности. Сумма всестороннихъ двигательныхъ воспріятій, которая постепенно даетъ намъ познать образъ какого-нибудь тѣла, сама не дается, какъ воспріятіе. Она должна быть создана представляющими дѣятельностями. Только если она создается въ головѣ художника, какъ продуктъ этого объединяющаго представленія, только въ этомъ случаѣ можетъ она испытать свое пластическое возсозданіе, совершающееся съ помощью руки, и черезъ то быть сообщена другимъ. Для скульптора трудность состоитъ въ томъ, чтобы такъ освѣтить свое созерцаніе формы, чтобы оно съ любой стороны убѣждало воспринимающаго и оставалось отчетливымъ и доступнымъ толкованію. На нашемъ языкѣ: чтобы и здѣсь также образованіе предмета было какъ можно болѣе опредѣленнымъ, и чтобы познанію пространственной связи его единствъ не препятствовало никакое сокращеніе, урѣзываніе и непонятное движеніе.

---

[1]) Русскій переводъ этой книги готовится къ печати въ издательствѣ „Мусагетъ“.

Реальность объективнаго права.

Критико-методологическій этюдъ Б. Кистяковскаго.

Среди другихъ отдѣловъ философіи совершенно особое мѣсто занимаетъ философія общественности. Отъ культурныхъ благъ, съ которыми связаны остальныя отрасли философіи, человѣкъ легко, хотя бы по видимости, можетъ отказываться. Можно отрицать науку и проповѣдовать скептицизмъ, солипсизмъ или крайній агностицизмъ. Чрезвычайно просто не признавать значенія искусства, и притомъ не только отдѣльныхъ видовъ его, но и искусства вообще. Наконецъ, можно не имѣть никакихъ религіозныхъ переживаній и быть не только атеистомъ, но и въ подлинномъ смыслѣ безрелигіознымъ человѣкомъ. Напротивъ, по отношенію къ общественности человѣкъ поставленъ въ совершенно особое положеніе. Здѣсь личное отрицаніе, непризнаніе, изолированіе себя часто не имѣетъ никакого значенія. Общественность вторгается въ жизнь каждаго сама, помимо его воли и желанія. Правда, при современномъ высокомъ культурномъ развитіи и остальныя культурныя блага пріобрѣли извѣстную силу принудительности. Но разница несомнѣнно существуетъ, и общественность со своими принудительными запросами гораздо настойчивѣе и непосредственнѣе затрогиваетъ личную жизнь каждаго. Если даже признать эту разницу лишь относительной и временной, то она все-таки чрезвычайно характерна для современной культурной эпохи. Та страстность, которую современные аморалисты и анархисты вносятъ въ свою проповѣдь, показываетъ, какъ чувствительно воспринимается нѣкоторыми это свойство общественности.

Но, конечно, не идеальная сфера нравственности, а болѣе реальная область права придаетъ общественности этотъ характеръ. Господство общественности надъ личностью создается, главнымъ образомъ, правомъ съ государственной организаціей, направленной на его осуществленіе, съ силой общественнаго мнѣнія, отстаивающаго ненарушимость основныхъ правовыхъ прин-

циповъ, наконецъ, съ укоренившимися побужденіями въ каждой отдѣльной психикѣ, постоянно всплывающими на поверхность сознанія и предъявляющими къ нему извѣстныя требованія. Несмотря, однако, на это доминирующее значеніе права въ современной культурѣ, вопросъ о томъ, что такое право и въ частности объективное право, какъ совокупность дѣйствующихъ правовыхъ нормъ, чрезвычайно спорный въ наукѣ. Теперь стало общимъ мѣстомъ положеніе, что истинное существованіе права не въ статьяхъ и параграфахъ законовъ, напечатанныхъ въ кодексахъ, не въ судебныхъ рѣшеніяхъ и не въ другихъ постановленіяхъ органовъ власти, касающихся правовыхъ вопросовъ, а въ сознаніи, какъ всего общества, такъ и отдѣльныхъ членовъ его. Однако, эта въ общемъ вѣрная точка зрѣнія, несомнѣнно, только затруднила рѣшеніе вопроса о томъ, въ чемъ заключается реальность права, и какую часть общественной культуры оно составляетъ. Въ самомъ дѣлѣ, право, какъ элементъ нашего сознанія, можетъ существовать въ двухъ видахъ: или какъ чисто психическое явленіе, т. е. извѣстная совокупность представленій, чувствованій и волевыхъ побужденій, или же какъ норма или совокупность нормъ, которымъ мы придаемъ сверхъиндивидуальное значеніе и которыя возникаютъ въ нашемъ сознаніи съ опредѣленными требованіями долженствованія и обязанности. Возможны различныя комбинаціи этихъ двухъ взглядовъ на право, какъ элементъ нашего сознанія, и различные переходы отъ одного къ другому. Посредствующимъ звеномъ между однимъ и другимъ обыкновенно служатъ соціально-психическія явленія. Но и соціально-психическія явленія можно истолковывать и въ чисто психологическомъ, и въ нормативномъ смыслѣ. Такимъ образомъ какъ бы по внѣшности ни казались разнообразны взгляды на право, какъ элементъ нашего сознанія, ихъ всегда можно свести къ двумъ вышеуказаннымъ основнымъ воззрѣніямъ. Они только и имѣютъ принципіальное значеніе, а потому, посчитавшись съ ними, мы посчитаемся со всѣми переходными видами психологически-нормативнаго пониманія права.

Однако, мы должны сразу указать на то, что ни психологическое, ни нормативное пониманіе права, поскольку они послѣдовательно разсматриваютъ право то какъ элементъ сознанія, то какъ продуктъ человѣческаго духа, не могутъ дать удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о томъ, что такое объективное право. Оба эти воззрѣнія въ концѣ-концовъ необходимо приводятъ къ отрицанію объективнаго права, какъ такового. Они указываютъ объективному праву такое мѣсто, которое совершенно не соотвѣтствуетъ его истинному значенію. На мѣсто твердой основы общественнаго порядка, создаваемаго системой положительнаго права, они ставятъ рядъ переживаній и ихъ объ-

ектированіе. И психологическое, и нормативное пониманіе права въ этомъ случаѣ солидарны; они только каждое по своему толкуютъ сущность переживаній, образующихъ право.

I.

Для того, чтобы уяснить себѣ это свойство психологически-нормативныхъ теорій права, возьмемъ самыя типичныя построенія ихъ. Наиболѣе опредѣленно чисто психологическое истолкованіе объективнаго права было дано Бирлингомъ. Правда, Бирлингъ извѣстенъ, какъ основатель и проповѣдникъ такъ называемой «теоріи признанія» [1]). Сущность этой теоріи заключается въ томъ, что право есть совокупность нормъ, основной признакъ которыхъ, отличающій ихъ отъ всѣхъ остальныхъ видовъ нормъ, заключается въ признаніи ихъ опредѣленной группой людей правилами внѣшняго поведенія для всѣхъ принадлежащихъ къ этой группѣ. Но упорно настаивая на томъ, что основной признакъ права—«признаніе», Бирлингъ ни разу не далъ исчерпывающаго анализа самаго понятія признанія. Между тѣмъ, слово «признаніе» имѣетъ самыя различныя значенія: признаніе можетъ быть или индивидуальнымъ, или коллективнымъ; въ свою очередь, то и другое признаніе можетъ быть или чисто психологическимъ, т. е. быть результатомъ естественныхъ побужденій и движеній (индивидуальной или коллективной) психики, или же нормативнымъ, т. е. сознательнымъ усвоеніемъ признаваемаго, какъ должнаго. Подъ словомъ «признаніе» скрывается, такимъ образомъ, цѣлый рядъ различныхъ понятій, которыя необходимо строго отграничивать другъ отъ друга; а потому, не являясь единымъ и неразложимымъ опредѣленіемъ, «признаніе» не можетъ быть возведено въ основной признакъ дѣйствительно научно построеннаго понятія права. Однако, опредѣленіе понятія права «признаніемъ» именно потому, повидимому, и кажется привлекательнымъ Бирлингу, что при этомъ основной признакъ права—«признаніе» оказывается столь многозначнымъ. Это особенно ясно изъ тѣхъ разсужденій Бирлинга, гдѣ онъ доказываетъ, что зерно истины въ старыхъ теоріяхъ права—«договорной»,

---

[1]) Впервые Бирлингъ высказалъ эту теорію въ критической замѣткѣ: «Ist das Recht einer freien Vereinskirche Recht im juristischen Sinne?» въ Zeitschr für Kirchenrecht, Bd. X Tübing. 1871, S. 442 ff. Затѣмъ онъ отстаивалъ ее въ критической статьѣ: «Das Wesen des positiven Rechts und das Kirchenrecht» въ томъ же журналѣ Bd. XIII, S. 256 ff. Систематически развиваетъ свои взгляды Бирлингъ въ своихъ сочиненіяхъ: «Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe», Th. 1 Gotha 1877, Th. II, Gotha 1883 и «Juristische Prinzipienlehre», Bd. I 1893, Bd. II 1898, Bd. III 1905. Ожидается выходъ четвертаго и послѣдняго тома.

«общей воли» и «теократической»—заключается постольку, поскольку онѣ имѣли въ виду именно «признаніе».

Тѣмъ не менѣе нѣкоторыя критическія замѣчанія (особенно упрекъ А. Тона, что понятіе признанія «безцвѣтно и не достаточно уловимо») заставили Бирлинга остановиться на самомъ понятіи признанія. Ко второй части своего сочиненія «Къ критикѣ основныхъ юридическихъ понятій» Бирлингъ присоединяетъ приложеніе—«О понятіи признанія и въ частности о непрямомъ признаніи». Нельзя сказать, чтобы въ этомъ приложеніи Бирлингъ давалъ полный анализъ всѣхъ тѣхъ смысловъ, которые вкладываются въ слово «признаніе», и которыми онъ часто пользуется самъ. Анализъ этотъ далеко не полонъ, но онъ интересенъ потому, что заставилъ Бирлинга склониться къ опредѣленному чисто-психологическому пониманію «признанія»; этого пониманія Бирлингъ въ общемъ и придерживается при дальнѣйшемъ развитіи своей теоріи, хотя онъ не чуждается отъ времени до времени пользоваться и другими смыслами слова «признаніе», тѣмъ болѣе, что онъ такъ и не отдалъ себѣ отчета въ многоликости своего опредѣленія. [1]).

Но въ одномъ случаѣ Бирлингъ послѣдовательно придерживается чисто психологическаго пониманія своего основного признака понятія права, именно при истолкованіи природы объективнаго права. Внѣшнее и независимое отъ нашей психики существованіе объективнаго права онъ объявляетъ лишь видимостью и признаетъ его кажущимся явленіемъ. Такъ Бирлингъ утверждаетъ, что «общей склонности человѣческаго духа соотвѣтствуетъ стремленіе *представлять* себѣ право прежде всего какъ нѣчто объективное, существующее само по себѣ *надъ* членами правового общенія. Конечно, это имѣетъ извѣстную практическую цѣнность. Но изъ-за этого нельзя забывать, что «объективное право», даже если оно получило въ писанномъ правѣ своеобразную внѣшнюю форму, всегда остается лишь *видомъ нашего воззрѣнія* на право, и какъ всякій другой продуктъ нашей духовной жизни, имѣетъ въ дѣйствительности свое истинное существованіе только въ душахъ по преимуществу самихъ членовъ правового общенія. Притомъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи это существованіе двоякое: всѣ правовыя нормы желаются или признаются съ одной стороны, какъ правовое требованіе, съ другой,—какъ правовая обязанность» [2]).

---

[1]) Ср. E. R. Bierling Zur Kritik der juristischen Begriffe, Th. II. S. 356 и сл. Высказанныя здѣсь положенія затѣмъ дословно повторены Бирлингомъ въ основномъ его теоретическомъ сочиненіи: Iuristicshe Prinzipienlehre. Bd. I. S. 42-43.

[2]) Juristische Prinzipienlehre, Bd. I S. 145 (Разрядка вездѣ автора) Ср. также стр. 151.

Но такъ какъ для всякаго юриста черезчуръ ясно существованіе права, какъ нѣкоторой дѣйствительности, обрѣтающейся и внѣ насъ и привходящей въ наше сознаніе извнѣ, то поэтому Бирлингъ стремится и эту объективную дѣйствительность права свести къ психологическимъ процессамъ. «Понятіе объективнаго права, — говоритъ онъ, — въ томъ смыслѣ, какъ мы сами (т. е. Бирлингъ) понимаемъ его, вполнѣ достаточно объясняется, повидимому, всеобщей потребностью нашего человѣческаго духа представлять себѣ разнообразныя явленія нашей внутренней жизни, какъ искони сами по себѣ и внѣ насъ существующія, и этимъ путемъ противопоставлять ихъ нашему я. Совершенно тѣмъ же способомъ мы употребляемъ многочисленныя другія понятія, придавая имъ также объективный смыслъ, хотя не подлежитъ сомнѣнію, что они являются лишь объединяющими выраженіями для извѣстныхъ продуктовъ, состояній и способовъ отношенія нашего духа. Иными словами, во всѣхъ такихъ случаяхъ мы сознательно или безсознательно, цѣликомъ или отчасти отдѣляемъ опредѣленное содержаніе духовной жизни—безразлично, относится ли оно къ сферѣ представленія, чувства или воли,—отъ живыхъ субъектовъ, въ душѣ которыхъ это содержаніе только и обладаетъ единственно истиннымъ, т. е. конкретнымъ существованіемъ, какъ ихъ представленіе, чувствованіе или желаніе. И именно этимъ путемъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣтаемъ средство объединять эти содержанія, представленія, чувства и воли или, вѣрнѣе, представлять себѣ ихъ объединенными въ тѣ обобщенныя содержанія и продукты, которые опять-таки никогда и нигдѣ не достигаютъ дѣйствительнаго проявленія въ отдѣльномъ реально-существующемъ человѣческомъ духѣ, но которые тѣмъ не менѣе носятся передъ нашей фантазіей, какъ содержаніе идеальнаго общаго сознанія, общаго чувства и общей воли» (тамъ же стр. 146). Такимъ образомъ, Бирлингъ не только сводитъ объективное право къ субъективнымъ психологическимъ переживаніямъ, но и наше представленіе объективнаго права, какъ реально внѣ насъ существующаго, онъ объясняетъ психологическими иллюзіями. Свою мысль онъ старается еще пояснить, проводя параллель между нормами, объективнаго права и родовыми понятіями, которыя онъ въ свою очередь истолковываетъ не нормативно, а психологически. Какъ родовыя и видовыя понятія реально не существуютъ, а являются лишь продуктомъ нашей психической дѣятельности, такъ, по его мнѣнію, не существуетъ внѣ насъ и объективное право.

Бирлингъ отдаетъ себѣ вполнѣ ясный отчетъ въ томъ, что его пониманіе природы объективнаго права несогласно съ общепринятыми въ наукѣ о правѣ воззрѣніями. По его словамъ:

«Господствующее мнѣніе среди современныхъ юристовъ преклоняется передъ тѣмъ общеизвѣстнымъ, заимствованнымъ, главнымъ образомъ, изъ римскаго права, воззрѣніемъ, на основаніи котораго «объективное право» является чѣмъ-то безусловно (schlechthin) внѣ насъ и надъ нами существующимъ, изъ чего «субъективныя права» и «обязанности» членовъ правового общенія должны быть еще выводимы» (тамъ же стр. 149, разрядки автора). Причины всеобщаго распространенія этого основаннаго, по мнѣнію Бирлинга, на предразсудкѣ воззрѣнія на объективное право, которое онъ кстати излагаетъ въ его наиболѣе анти-психологической формулировкѣ, онъ видитъ въ цѣломъ рядѣ по существу тоже психологическихъ обстоятельствъ. Самую глубокую и первоначальную причину этого явленія онъ усматриваетъ въ своеобразной связи права съ религіей и нравственностью, причемъ послѣднюю онъ всецѣло основываетъ на религіи: право почитается первоначально, какъ порядокъ, покоящійся на божественномъ авторитетѣ. Но и послѣ исчезновенія этихъ религіозно-теократическихъ воззрѣній цѣлый рядъ условій способствуетъ тому, чтобы право продолжало казаться проявленіемъ стоящей надъ нами высшей власти. Такъ, разумное воспитаніе требуетъ, чтобы правовыя предписанія внушались дѣтямъ не какъ таковыя, а какъ воля родителей, воспитателей, властей, Бога, вообще въ видѣ чужой воли. Наконецъ, возведенію объективнаго права въ нѣчто внѣшне-существующее въ наше время особенно способствуетъ то обстоятельство, что право теперь сплошь является писаннымъ правомъ, притомъ по преимуществу правомъ, изложеннымъ въ законахъ. А это, съ одной стороны, служитъ объективированію правовыхъ нормъ, т. е., по мнѣнію Бирлинга, установленному имъ процессу абстрагированія, съ другой—право, въ видѣ законовъ, можетъ въ извѣстномъ смыслѣ «съ полнымъ основаніемъ разсматриваться, какъ выраженіе высшей воли въ государствѣ, даже если не признавать божественнаго полномочія для власти». Но вникнувъ во всѣ эти факты, Бирлингъ приходитъ къ заключенію, что они не достаточны для того, чтобы научно оправдать господствующее воззрѣніе на объективное право.

II.

Предположеніе Бирлинга, что его теорія объективнаго права не можетъ быть принята представителями господствующихъ воззрѣній въ юридической наукѣ, повидимому, вполнѣ правильно. Но онъ не могъ предвидѣть, что господствующее воззрѣніе на право въ его главныхъ развѣтвленіяхъ—юридико-догматическомъ

и соціологическомъ—можетъ быть оттѣснено другимъ, именно психологическимъ. Тотъ психологическій элементъ, который Бирлингу послужилъ только для истолкованія его основного признака права—«признанія», можетъ самъ по себѣ составить основаніе для общей теоріи права, и тогда теорія объективнаго права Бирлинга станетъ единственно пріемлемой. Дѣйствительно, наиболѣе видный представитель психологической теоріи права Л. І. Петражицкій не только усваиваетъ эту теорію объективнаго права, но и вполнѣ послѣдовательно ее развиваетъ, что и даетъ намъ возможность легче оцѣнить ея истинное значеніе.

Теорію права Л. І. Петражицкаго мы можемъ здѣсь разсматривать лишь постольку, поскольку это необходимо для пониманія его теоріи объективнаго права. Въ основаніе своей теоріи права Л. І. Петражицкій кладетъ своеобразное ученіе объ образованіи научныхъ понятій. Ученіе это, по нашему мнѣнію, обладаетъ двумя наиболѣе характерными особенностями. Первое отличительное свойство его заключается въ томъ, что Л. І. Петражицкій считаетъ образованіе правильныхъ научныхъ понятій началомъ и исходнымъ пунктомъ научнаго знанія, а не концомъ и заключительнымъ звеномъ его. Онъ пространно доказываетъ, что нельзя научно изслѣдовать какой-нибудь предметъ, т. е. въ данномъ случаѣ право, не выработавъ предварительно точнаго научнаго понятія о немъ. Между тѣмъ, наука о правѣ, по его мнѣнію, повинна въ томъ, что до сихъ поръ не выработала правильнаго понятія права. Онъ утверждаетъ, что извѣстное изреченіе Канта, что «юристы еще ищутъ опредѣленія для своего понятія права» (которое онъ беретъ, повидимому, изъ вторыхъ рукъ, отъ Тренделенбурга или Рюмелина, такъ какъ придаетъ не свойственное ему ироническое значеніе) сохраняетъ свою силу и до сихъ поръ. На основаніи ряда примѣровъ, извѣстнымъ образомъ имъ истолковываемыхъ, онъ считаетъ возможнымъ выставить общее положеніе, что всѣ опредѣленія права въ современной юридической наукѣ основаны на «профессіональной привычкѣ называнія» юристами извѣстныхъ явленій «правомъ». Такимъ образомъ, по его мнѣнію, представители науки о правѣ до сихъ поръ оперировали съ неправильными понятіями права, т. е. исходили изъ ложныхъ предпосылокъ, почему онъ и отрицаетъ истинно-научное значеніе за всѣмъ сдѣланнымъ въ юриспруденціи до нашихъ дней.

Въ то же время Л. І. Петражицкій объявляетъ образованіе правильныхъ научныхъ понятій дѣломъ простымъ и легкимъ. Для этого, по его мнѣнію, слѣдуетъ только отвлечься отъ «привычнаго называнія» предметовъ и создавать понятія на основаніи правильно указаннаго общаго признака того или другого класса

предметовъ. По его словамъ, «правильно понимаемое образованіе понятій, какъ таковое, не встрѣчаетъ никакихъ особыхъ препятствій и затрудненій и не предполагаетъ для ихъ устраненія или обхода ни какихъ-либо «гносеологическихъ» или иныхъ тонкостей, ни какихъ-либо умышленныхъ или неумышленныхъ логическихъ погрѣшностей» [1]). Конечно, при такой постановкѣ вопроса получается какое-то несоотвѣтствіе между безплодностью тысячелѣтнихъ усилій юридической научной мысли и сравнительной простотой и легкостью той задачи, которую предстояло ей разрѣшить. Это непонятное съ перваго взгляда явленіе объясняется, несомнѣнно, тѣмъ, что Л. І. Петражицкій оріентируетъ свою теорію образованія понятій не на исторіи наукъ, а на чисто житейскихъ сужденіяхъ, разбавленныхъ разнообразными научными свѣдѣніями [2]). Въ противоположность этому, исторія всѣхъ наукъ показываетъ, что на первыхъ стадіяхъ ихъ развитія онѣ очень долго, изслѣдуя опредѣленные круги явленій, оперируютъ съ предварительными понятіями ихъ. Только постепенно, въ процессѣ научнаго развитія, понятія тѣхъ явленій, которыя изслѣдуетъ та или другая наука, отшлифовываются и становятся болѣе правильными. Истинно научныя понятія вырабатываются лишь при очень высокомъ состояніи науки. Иначе и не можетъ быть, такъ какъ истинное понятіе какого-нибудь явленія возможно только при полномъ знаніи его, а полное знаніе создается лишь продолжительной и упорной научной разработкой. Этотъ процессъ постепеннаго восхожденія каждой науки отъ сырого матеріала и непосредственныхъ представленій къ представленіямъ общимъ и затѣмъ отъ предварительныхъ понятій черезъ критически провѣренныя понятія къ понятіямъ научнымъ, приближающимся къ вполнѣ истиннымъ понятіямъ (различныхъ стадій можно, конечно, намѣтить любое количество и различнымъ образомъ ихъ обозначить), повидимому, неизвѣстенъ Л. І. Петражицкому.

Онъ безпощадно иронизируетъ надъ тѣми юристами (особенно Бергбомомъ), которые откровенно признаютъ, что современная юридическая наука принуждена удовлетворяться лишь «предварительнымъ» понятіемъ права. Но есть ли это дѣйствительно свидѣтельство жалкаго состоянія юридической науки? Не находится ли и все естествознаніе въ томъ же положеніи,

---

[1]) Л. І. Петражицкій. Введеніе въ изученіе права и нравственности. Основы эмоціональной психологіи. Изд. 2. СПБ. 1907, стр. 71.

[2]) Л. І. Петражицкій не только не питаетъ никакого интереса къ исторіи наукъ, но даже отрицаетъ значеніе за исторіей философіи. Въ свое время это отмѣтилъ П. И. Новгородцевъ. Къ вопросу о современныхъ философскихъ исканіяхъ (Отвѣтъ Л. І. Петражицкому). «Вопросы филос. и психол.» за 1903 г.

несмотря на свои колоссальные успѣхи? Въ послѣдніе годы мы получили неопровержимое доказательство того, насколько и всѣ естественно-научныя понятія имѣютъ предварительный характеръ, такъ какъ основное понятіе химіи, казавшееся въ теченіе всего XIX столѣтія такъ прочно и окончательно установленнымъ, именно понятіе химическаго элемента, какъ чего-то простого и неразложимаго, послѣ открытія радія и его свойствъ приходится совершенно переработать. Не то же ли надо сказать и относительно основного понятія физики—тяготѣнія, послѣ того, какъ экспериментальнымъ путемъ доказано, что лучи свѣта производятъ давленіе? Вотъ почему Риккертъ утверждаетъ, что совершенное научное понятіе есть кантовская идея, т.-е. задача, къ разрѣшенію которой мы должны стремиться, но которой мы никогда не можемъ разрѣшить окончательно [1]). Вѣдь мы можемъ только приближаться къ познанію истины, а не познать ее цѣликомъ.

Другое отличительное свойство ученія Л. І. Петражицкаго объ образованіи понятій заключается въ его взглядѣ на выработанное имъ психологическое понятіе права, какъ «на замѣну понятія права въ юридическомъ смыслѣ понятіемъ права въ научномъ смыслѣ». Онъ считаетъ, что «роковую роль въ исторіи науки о правѣ играло и играетъ то обстоятельство, что она находится въ состояніи зависимости отъ особой общественной профессіи, отъ практической юриспруденціи, т. н. «практики», т.-е. судебной практики» (тамъ же, стр. 58). Это показываетъ, что Л. І. Петражицкій признаетъ лишь одинъ видъ образованія научныхъ понятій, именно образованіе естественно-научныхъ понятій. Для того, чтобы придать своему понятію права характеръ наиболѣе близкій къ естественно-научнымъ понятіямъ, онъ считаетъ возможнымъ отвлечься отъ одного изъ существеннѣйшихъ признаковъ права, заключающагося въ томъ, что оно примѣняется въ жизни и осуществляется при помощи извѣстной организаціи. Л. І. Петражицкій сопоставляетъ понятіе права, вырабатываемое практической юриспруденціей, и его отношеніе къ «научному понятію права», какъ его понимаетъ онъ самъ, съ кулинарными понятіями «зелени», «овощей» и «дичи» и отношеніемъ ихъ къ научнымъ понятіямъ ботаники и зоологіи. Но это скорѣе остроумная, чѣмъ вѣрная аналогія, не затрогивающая существа чрезвычайно важнаго вопроса о соотношеніи между естественно-научными и техническими понятіями. Вообще Л. І. Петражицкій не касается теоретическаго вопроса о возможности и другихъ видовъ научныхъ понятій, кромѣ естественно-научныхъ. Между тѣмъ развитіе наукъ въ послѣднюю четверть XIX

[1]) См. H. Rickert. Zur Lehre von der Definition, 1888, S. 47.

вѣка совершенно не допускаетъ игнорированія вопроса объ историческихъ, техническихъ и философскихъ понятіяхъ со стороны мыслителя, разработывающаго методологическія основы гуманитарныхъ наукъ.

III.

Сосредоточеніе вниманія Л. І. Петражицкаго исключительно на образованіи естественно-научныхъ понятій отчасти оправдывается характеромъ поставленной имъ себѣ задачи. Не подлежитъ сомнѣнію, что изъ всѣхъ опредѣленій понятія права психологическое понятіе необходимо должно быть ближе всѣхъ къ естественно-научному. Въ связи съ этимъ чрезвычайно интересно обратить вниманіе и на историческія судьбы этого опредѣленія понятія права. Въ своемъ зародышномъ видѣ оно такъ же древне, какъ вообще теоретическія размышленія о существѣ права. И въ противопоставленіи греческими философами естественнымъ (φύσει) законамъ установленныхъ (θέσει), и въ ученіи нѣкоторыхъ римскихъ юристовъ о томъ, что законъ есть результатъ общаго согласія (consensus) или воли (voluntas) народа, выдвигались элементы намѣренія, воли, сознанія, которымъ могло быть придаваемо и чисто психологическое значеніе. Точно такъ же и различныя новѣйшія теоріи могли часто получать психологическую окраску; такъ «теоріи принужденія» психологическую окраску сообщилъ еще Анзельмъ Фейербахъ, который развилъ теорію уголовной репрессіи, какъ психическаго воздѣйствія, а въ наше время эту теорію разработалъ въ психологическомъ направленіи послѣдовательно Г. Ф. Шершеневичъ [1]). Затѣмъ защитники теорій «общественнаго договора», «общей воли» и «общаго сознанія», «цѣли въ правѣ», «правового чувства», выдвигавшіе по преимуществу сознательные элементы въ правѣ, также оттѣняли иногда психологическій характеръ его; наконецъ, выше мы видѣли, что и создатель «теоріи признанія», Бирлингъ, при дальнѣйшей разработкѣ своей теоріи придалъ ей по преимуществу психологическое толкованіе. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ разсмотрѣніе права, какъ психологическаго явленія, не выдвигалось въ качествѣ самостоятельной теоріи права, а лишь какъ извѣстное пониманіе другой теоріи. Напротивъ, самостоятельная психологическая теорія права впервые была высказана и развита не юристами, а естественниками и медиками—Бенедиктомъ, Штрикеромъ и И. Гоппе [2]). Очевидно, естественникамъ и особенно

[1]) См. Г. Ф. Шершеневичъ. Опредѣленіе понятія о правѣ. Казань. 1896.

[2]) См. M. Benedikt. Zur Pzychophysik der Moral und des Rechtes. Zwei Vorträge. Separat-Abdruck aus der «Wiener Medicinischen Presse». Wien 1875. S. Stricker. Physiologie des Rechts. Wien. 1884. I. Hoppe. Der psychologische Ursprung des Rechts. Würzburg 1885.

физіологамъ было легче, чѣмъ юристамъ, выдѣлить психическіе элементы въ правѣ и создать изъ нихъ особое психологическое опредѣленіе понятія права.

Однако психологическая теорія права Л. І. Петражицкаго не находится ни въ какой связи съ психологическими ученіями о правѣ вышеназванныхъ естествоиспытателей. Онъ игнорируетъ также и зачатки психологическаго ученія о правѣ въ юридической литературѣ, признавая ихъ, конечно, ненаучными [1]). Для построенія своей психологической теоріи или, какъ онъ выражается, просто «научной теоріи права» онъ считаетъ нужнымъ прежде всего произвести «реформу традиціонной психологіи» [2]). Реформу эту онъ начинаетъ съ опроверженія существующихъ психологическихъ ученій. Онъ подробно излагаетъ общепринятое въ современной психологіи дѣленіе психическихъ элементовъ на три вида—ощущенія, чувства и волевыя побужденія—и подвергаетъ его безпощадной критикѣ. По его мнѣнію, при такой классификаціи психологическихъ элементовъ цѣлый рядъ психическихъ явленій не находитъ себѣ мѣста, другія укладываются въ эту классификацію, какъ въ прокрустово ложе, совершенно искаженными. Недостатокъ ея онъ видитъ въ томъ, что она дѣлитъ психическіе элементы или на «односторонне-пассивные», какъ ощущенія и чувства, или на «односторонне-активные», какъ волевыя побужденія. Затѣмъ, подробно анализируя психическую природу голода и другихъ психическихъ явленій, «относящихся къ питанію», онъ доказываетъ, что ихъ истинная психическая природа «совершенно неизвѣстна въ современной психологіи», и потому въ трудахъ различныхъ психологовъ эти явленія принуждены перекочевывать изъ одного класса психическихъ явленій въ другой. Самъ онъ, наконецъ, открываетъ ихъ истинную природу, которую онъ усматриваетъ въ ихъ двойственномъ страдательно-моторномъ, пассивно-активномъ характерѣ. По его словамъ, «всѣ эти внутреннія переживанія, которыя, подобно голоду-аппетиту, жаждѣ, пищевымъ репульсіямъ и т. д., имѣютъ двойственную, пассивно-активную природу, слѣдуетъ, для цѣлей построенія научной психологіи, объединить въ одинъ основной классъ психическихъ феноменовъ, именно по признаку указанной двусторонней природы, противопоставляя ихъ доселѣ извѣстнымъ и признаннымъ въ психологіи элементамъ психической

[1]) Впрочемъ, когда онъ впервые выступилъ съ своей психологической теоріей права, онъ ссылался на то, что психологическая природа права общепризнана. См. Л. І. Петражицкій. Очерки философіи права. Спб. 1900 стр. 9. Изъ безспорности положенія, что право есть психическое явленіе, исходитъ и Еллинекъ въ своемъ одновременно вышедшемъ «Общемъ ученіи о государствѣ». См. русск. пер. 2 изд. стр. 243. Ср. также W. Wundt. Logik. Bd. III, 3 Aufl. 1908. S. 608 и сл.

[2]) См. Л. І. Петражицкій. Введеніе , стр. 136.

жизни, какъ одностороннимъ, имѣющимъ односторонне-пассивную (познаніе и чувства) или односторонне-активную природу (воля)» (тамъ же стр. 273). Эти психическія переживанія Л. І. Петражицкій для краткости называетъ «эмоціями» или «импульсіями». Ихъ пассивная и активная стороны, какъ онъ утверждаетъ, не доказывая, впрочемъ, своего положенія детальнымъ анализомъ, «отнюдь не представляютъ двухъ самостоятельныхъ и могущихъ быть переживаемыми отдѣльно другъ отъ друга психическихъ явленій, а именно двѣ стороны одного неразрывнаго цѣлаго, единое психическое недѣлимое съ двойственнымъ, пассивно-активнымъ характеромъ» (тамъ же стр. 225). Область «эмоціональной психики», по мнѣнію Л. І. Петражицкаго, не ограничивается вышеуказанными эмоціями, «завѣдующими питаніемъ организма», а чрезвычайно обширна; онъ настаиваетъ на томъ, что «мы переживаемъ ежедневно многія тысячи эмоцій, управляющихъ нашимъ тѣломъ и нашей психикой...; каждый день нашей сознательной жизни представляетъ съ момента пробужденія до момента засыпанія цѣпь безчисленныхъ, смѣняющихъ другъ друга, нормально скрытыхъ и невидимыхъ эмоцій и ихъ (отчасти тоже незримыхъ, отчасти замѣтныхъ) акцій» (тамъ же стр. 280).

Открытіе «эмоцій» и побуждаетъ Л. І. Петражицкаго реформировать научную психологію; онъ считаетъ нужнымъ замѣнить традиціонную трехчленную классификацію элементовъ психической жизни «четырехчленной», которую онъ самъ потомъ сводитъ къ двухчленной. По его мнѣнію, «элементы психической жизни дѣлятся на: 1) двухсторонніе, пассивно-активные—эмоціи (импульсіи); 2) односторонніе, распадающіеся въ свою очередь на: a) односторонне-пассивныя, познавательныя и чувственныя переживанія и b) односторонне-активныя, волевыя переживанія» [1]).

Переходя къ критической оцѣнкѣ психологической теоріи Л. І. Петражицкаго, надо прежде всего отмѣтить, что, несмотря на обстоятельность, онъ далеко не полно излагаетъ существующія психологическія теоріи. Такъ, онъ не указываетъ на то, что существующее дѣленіе психическихъ явленій на ощущенія, чувствованія и волевыя побужденія имѣетъ въ виду установить наиболѣе простые, далѣе неразложимые элементы психической жизни. Онъ даже прямо затемняетъ этотъ характеръ выше названныхъ рубрикъ, обозначая ихъ (или по преимуществу, или даже исключительно) терминами—познаніе, чувство и воля, имѣющими въ виду эти элементы психической жизни въ ихъ сложномъ и развитомъ видѣ. Далѣе Л. І. Петражицкій не удѣляетъ достаточнаго вниманія тому важному обстоятельству, что эти три

[1]) Тамъ же стр. 215 и 276. Ср. Л. І. Петражицкій. Теорія права и государства въ связи съ теоріей нравственности, т. I, стр. 3.

основныхъ элемента психической жизни получаются современной психологіей путемъ абстракціи и методологическаго изолированія ихъ. Реально человѣкъ никогда не переживаетъ чистаго ощущенія, а тѣмъ болѣе чистаго чувствованія или чистаго волевого побужденія безъ примѣси другихъ изъ этихъ элементовъ. Въ частности, наконецъ, излагая современное ученіе о волѣ, Л. І. Петражицкій упустилъ изъ виду самую основную часть его. Онъ совсѣмъ не упомянулъ о томъ, что какъ въ области познанія представленія слагаются изъ ощущеній и воспріятій, такъ въ области воли рѣшенія слагаются изъ волевыхъ побужденій, или импульсовъ [1]). Въ связи съ этимъ стоитъ и то обстоятельство, что Л. І. Петражицкій не сообщаетъ всѣхъ значеній нѣмецкаго слова «Trieb»; онъ передаетъ только его обыденное значеніе, переводимое по-русски словомъ «инстинктъ», и подробно критикуетъ это понятіе, какъ ненаучное, но онъ совсѣмъ не упоминаетъ значенія слова «Trieb», какъ научнаго термина, означающаго «волевое побужденіе» или «импульсъ». Если бы Л. І. Петражицкій обратилъ должное вниманіе на всѣ эти ученія современной психологіи, то, можетъ быть, и его теорія эмоцій пріобрѣла бы другой видъ.

Однако самое сильное недоумѣніе вызываетъ главная часть научнаго переворота, произведеннаго Л. І. Петражицкимъ въ психологіи, именно его теорія эмоцій. Какъ мы уже выше упомянули, онъ совсѣмъ обошелъ вопросъ о томъ, почему мы должны признавать эмоціи при ихъ двойной, активно-пассивной или претерпѣвательно-моторной природѣ первичными элементами, а не разлагать ихъ на болѣе простые и однородные, т. е. несомнѣнно первичные элементы. Вѣдь то обстоятельство, что двѣ стороны эмоцій «не представляютъ двухъ самостоятельныхъ и могущихъ быть переживаемыми отдѣльно другъ отъ друга психическихъ явленій», и что каждая эмоція переживается нами, какъ «единое психическое недѣлимое», не налагаетъ на насъ запрета въ цѣляхъ научнаго познанія производить это дѣленіе. Такъ, напримѣръ, мы никогда не переживаемъ отдѣльно въ совершенно чистомъ видѣ ни одного изъ первичныхъ элементовъ, устанавливаемыхъ традиціонной психологіей, и это не мѣшаетъ

---

[1]) На значеніи волевыхъ побужденій или импульсовъ при образованіи рѣшеній и воли особенно остановился Лотце еще въ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «Микрокосмъ». Но Л. І. Петражицкій, повидимому, незнакомъ съ этимъ сочиненіемъ и не обратилъ вниманія на ученіе объ импульсахъ и въ тѣхъ общихъ руководствахъ и монографіяхъ по психологіи, гдѣ оно усвоено. Если память мнѣ не измѣняетъ, переводчикъ «Микрокосма» на русскій языкъ В. Коршъ передавалъ нѣмецкій терминъ «Trieb» — волевой импульсъ—не привившимся у насъ словомъ «побуда». Конечно, слово «позывъ», употребляемое Л. І. Петражицкимъ, гораздо лучше.

послѣдней все-таки добывать ихъ. Съ другой стороны, всякое психическое переживаніе, даже самое сложное, едино, цѣльно и «недѣлимо», поскольку мы не желаемъ нарушить его реальности. Но если бы мы только преклонялись передъ этимъ единствомъ и цѣльностью, боясь подвергнуть ее дѣленію и разложенію на составныя части, то мы не двигались бы въ пониманіи психическихъ явленій и не имѣли бы науки психологіи. Объявленная Л. І. Петражицкимъ ненаучной «традиціонная психологія», разлагая реально «недѣлимое», поступаетъ подобно другимъ естественнымъ наукамъ; она дѣйствуемъ такъ, какъ дѣйствуетъ, напримѣръ, химія, которая, разлагая сложныя тѣла, хотя бы воду, уничтожаетъ ихъ реальную «недѣлимость» и вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ самихъ, такъ какъ вмѣсто одной жидкости—воды—она получаетъ два газообразныхъ химическихъ элемента—водородъ и кислородъ. Естествознаніе въ цѣломъ стремится въ своемъ конечномъ результатѣ установить безусловно простые и не могущіе быть дѣлимыми элементы, какъ это мы видимъ въ гипотезахъ атомистики и энергетики; этому примѣру слѣдуетъ въ принципѣ, хотя, можетъ быть, съ меньшимъ успѣхомъ, и «традиціонная психологія»; если существующее трехчленное дѣленіе психическихъ элементовъ и вызываетъ возраженія, то главнымъ образомъ потому, что, усганавливая множественность основныхъ элементовъ, оно возбуждаетъ предположеніе о недостаточной первичности ихъ; отсюда возникаетъ стремленіе свести эти элементы къ одному изъ нихъ, признаваемому болѣе первичнымъ, а это приводитъ или къ сенсуалистическо-интеллектуалистической, или къ волюнтаристической гипотезѣ.

Все это заставляетъ насъ придти къ заключенію, что для того, чтобы убѣдиться въ истинной научности «эмоціональной психологіи» Л. І. Петражицкаго вовсе не достаточно ознакомиться съ тѣмъ богатымъ описательнымъ матеріаломъ, который авторъ ея получаетъ путемъ самонаблюденія или опытовъ, произведенныхъ надъ собой и другими при помощи «метода дразненія», доводящаго эмоціи «до высокой степени интенсивности, даже бурности и страстности». Для этого нужно было бы прежде всего перестроить всю традиціонную теорію познанія. По отношенію къ теоріи познанія Л. І. Петражицкій долженъ былъ бы въ еще большей степени произвести ту реформу, которую, по его мнѣнію, онъ произвелъ по отношенію къ методологіи и психологіи, т. е. онъ долженъ былъ бы отвергнуть все до сихъ поръ сдѣланное въ теоріи познанія, какъ не достаточно научное и лишь, можетъ быть, случайно вѣрное, и затѣмъ, установивъ правильныя основныя понятія теоріи познанія, возвести ея зданіе съ самаго основанія. Эти основныя понятія должны покоиться на до сихъ поръ неизвѣстныхъ въ теоріи познанія по-

ложеніяхъ, какъ напримѣръ, что двусторонніе пассивно-активные психическіе «элементы» не разложимы и не должны быть разлагаемы, что первичными элементами должны быть признаваемы не односторонніе (или пассивные, или активные), а напротивъ двусторонніе пассивно-активные «элементы», что первые должны быть выводимы изъ вторыхъ, а не наоборотъ и т. д. Наконецъ, эта теорія познанія для того, чтобы укрѣпить вѣру въ неразложимость эмоцій, должна была бы хоть отчасти возродить «реализмъ понятій», который, впрочемъ, Л. І. Петражицкій отвергаетъ, излагая въ своемъ методологическомъ изслѣдованіи общепринятое теперь ученіе, что понятія не соотвѣтствуютъ и не могутъ вполнѣ соотвѣтствовать дѣйствительности (тамъ же стр. 111 и сл.). Но этой гносеологической критики основныхъ понятій, которая должна была бы доказать пріемлемость «эмоціональной психологіи», Л. І. Петражицкій не далъ; какъ мы видѣли выше, онъ относится отрицательно къ «гносеологическимъ тонкостямъ», устраняющимъ препятствія и затрудненія при образованіи правильныхъ научныхъ понятій.

Въ виду этихъ свойствъ «эмоціональной психологіи» Л. І. Петражицкаго, пишущему эти строки кажется, что не новичекъ и не самоучка въ психологіи, вездѣ склонный переоцѣнивать здравый смыслъ съ его методами, сметкой и глазомѣромъ, не сможетъ признать въ «теоріи эмоцій» цѣннаго пріобрѣтенія для науки психологіи. До тѣхъ поръ, пока научная совѣсть ученыхъ будетъ не позволять имъ признавать основными элементами чего-то сложнаго и будетъ заставлять ихъ доискиваться безусловно простыхъ и недѣлимыхъ элементовъ, «эмоціи» въ смыслѣ Л. І. Петражицкаго будутъ разлагаться каждымъ ученымъ на ихъ составныя части. Достаточно назвать тѣ эмоціи, которыя Л. І. Петражицкій анализируетъ или хотя бы упоминаетъ, какъ, напримѣръ, «голодъ-аппетитъ», «жажда», «охотничья эмоція», «сонная эмоція», «будительно-вставательная эмоція», «героически-воинственная эмоція», «возвышенно-религіозная эмоція», «страхъ», «каритативныя, благожелательныя и одіозныя, злостныя эмоціи» и т. д., чтобы убѣдиться въ томъ, что онъ имѣетъ въ виду реальныя, чрезвычайно сложныя психическія переживанія, которыя въ своей конкретной цѣльности и «недѣлимости» не годятся въ абстрактную науку психологіи. Ихъ надо разлагать на болѣе простые элементы, устанавливаемые традиціонной психологіей, несмотря на то, что Л. І. Петражицкій открылъ въ ней «цѣпь ошибокъ и недоразумѣній» и объявилъ ее находящейся въ хаотическомъ состояніи. А съ точки зрѣнія традиціонной психологіи надо признать, что наиболѣе существенную часть «эмоцій» Л. І. Петражицкаго составляютъ волевые импульсы, менѣе же существенную часть, всегда однако въ томъ или

иномъ видѣ имѣющуюся на лицо, составляютъ ощущенія и чувствованія. Такимъ образомъ, съ психологической системой Л. І. Петражицкаго и приходится считаться, какъ съ своеобразнымъ, недостаточно критически провѣреннымъ волюнтаризмомъ.

IV.

Неправильность исходныхъ психологическихъ точекъ зрѣнія Л. І. Петражицкаго не препятствуетъ тому, что его психологическое ученіе о правѣ представляетъ несомнѣнный интересъ и большое научное значеніе. Именно тѣ свойства ума Л. І. Петражицкаго, которыя привели его къ ошибочнымъ выводамъ, когда онъ взялся за реформу психологіи, и заставили его принять сложныя психическія переживанія за элементы нашей психики, оказали ему неоцѣнимую услугу при изслѣдованіи психологической природы права. Л. І. Петражицкій, несомнѣнно, обладаетъ громадною психологическою наблюдательностью и умѣніемъ точно устанавливать свои психическія состоянія. Его обращеніе къ своему непосредственному психологическому опыту и недовѣріе ко всему сдѣланному въ психологіи до него оказались въ концѣ концовъ чрезвычайно полезными при открытіи нѣкоторыхъ своеобразныхъ явленій въ неизслѣдованной области правовой психики. Наконецъ, его прямота, искренность и откровенность явились необходимымъ дополненіемъ при правильной передачѣ обнаруженныхъ имъ явленій. Коротко говоря, Л. І. Петражицкій несомнѣнный мастеръ описательной, но не теоретической психологіи.

Съ психологической точки зрѣнія право принадлежитъ къ обширному классу психическихъ явленій, обнимающихъ всѣ этическія переживанія. Исходя изъ этого общепризнаннаго въ современной наукѣ положенія, Л. І. Петражицкій чрезвычайно проницательно и мѣтко опредѣляетъ различіе между правовыми и этическими переживаніями въ болѣе тѣсномъ смыслѣ. Въ однихъ случаяхъ психическихъ переживаній обязанности или долга «нашъ долгъ представляется связанностью по отношенію къ другому, онъ закрѣпленъ за нимъ, какъ его добро, какъ принадлежащій ему заработанный или иначе пріобрѣтенный имъ активъ». Въ другихъ случаяхъ этихъ психическихъ переживаній обязанности или долга «нашъ долгъ не заключаетъ въ себѣ связанности по отношенію къ другимъ, представляется по отношенію къ нимъ свободнымъ, за ними не закрѣпленнымъ» (тамъ же стр. 46). Обязанности, которыя сознаются свободными по отношенію къ другимъ, Л. І. Петражицкій называетъ нравственными обязанностями, напротивъ, сознаваемыя несвободными и закрѣпленными за другими онъ называетъ правовыми или юри-

дическими обязанностями. Этимъ двумъ видамъ переживаній соотвѣтствуютъ и представленія или, какъ выражается Л. І. Петражицкій, «проекціи» двухъ видовъ нормъ. «Нормы перваго рода,— говоритъ онъ,—односторонне обязательныя, безпритязательныя, чисто императивныя нормы, мы будемъ называть нравственными нормами. Нормы второго рода, обязательно-притязательныя, императивно-аттрибутивныя нормы, мы будемъ называть правовыми или юридическими нормами» (тамъ же, стр. 56).

Идею объ императивно-аттрибутивномъ характерѣ права, какъ психическаго явленія, Л. І. Петражицкій примѣняетъ къ разсмотрѣнію и рѣшенію всѣхъ основныхъ вопросовъ права, и эта точка зрѣнія, освѣщаемая постояннымъ сопоставленіемъ между правовыми и этическими переживаніями, оказывается въ высшей степени плодотворной. Особенно важное значеніе этой идеи обнаруживается въ § 7 изслѣдованія Л. І. Петражицкаго при разсмотрѣніи «мотиваціоннаго и воспитательнаго дѣйствія нравственныхъ и правовыхъ переживаній». Что правовыя нормы являются мотивами дѣйствій, на это, конечно, не разъ указывалось въ юридической литературѣ. Но какъ онѣ дѣйствуютъ въ качествѣ мотивовъ, это совсѣмъ не было выяснено. Путемъ другихъ опредѣленій понятія права, заключавшихся напр. въ теоріяхъ «принужденія», «общей воли» или «общаго убѣжденія», «цѣли въ правѣ», эта сторона права не только не могла быть правильно выяснена, но даже по необходимости должна была быть представлена нѣсколько извращенно. Къ этому надо прибавить, что вопросомъ о правѣ, какъ мотивѣ человѣческихъ дѣйствій, занимались по преимуществу криминалисты, которые, конечно, придавали ему спеціально уголовное толкованіе, одностороннее по самому своему существу. Только психологическое пониманіе права и въ частности идея Л. І. Петражицкаго объ императивно-аттрибутивномъ характерѣ правовыхъ нормъ дали возможность болѣе полно выяснить это свойство права. Посвященныя этому вопросу страницы изслѣдованія Л. І. Петражицкаго отличаются почти классическимъ совершенствомъ; и если бы въ наше время изъ отрывковъ новой юридической литературы составлялись Пандекты, подобныя Юстиніановымъ, то они должны были бы занять въ нихъ мѣсто; въ то же время имъ должно было бы быть отведено почетное мѣсто во всякой хрестоматіи по описательной психологіи и педагогикѣ. Большой интересъ представляетъ также разсмотрѣніе Л. І. Петражицкимъ вопросовъ объ исполненіи требованій нравственности и права, о неисполненіи нравственныхъ и правовыхъ обязанностей, о вызываемыхъ этимъ неисполненіемъ реакціяхъ въ области нравственной и правовой психики и, наконецъ, о стремленіи права къ достиженію тожества содержанія мнѣній противостоящихъ сторонъ. Здѣсь хорошо извѣст-

ныя явленія правовой жизни получаютъ психологическое истолкованіе, что, несомнѣнно, помогаетъ ихъ уясненію. При этомъ Л. І. Петражицкій вездѣ устанавливаетъ, что «въ области правовой психики главное и рѣшающее значеніе имѣетъ аттрибутивная функція, а императивная имѣетъ лишь рефлекторное и подчиненное значеніе по отношенію къ аттрибутивной» (тамъ же, стр. 147). Напротивъ, въ области нравственной психики императивная функція, какъ единственно здѣсь существующая, имѣетъ самостоятельное и исключительно рѣшающее значеніе. И благодаря тому, что функціи права такъ не похожи на функціи нравственности, правовая жизнь общества во всемъ складывается отлично отъ его нравственной жизни.

Но выясненіемъ вышеназванныхъ вопросовъ и исчерпываются безспорныя достоинства психологической теоріи права Л. І. Петражицкаго. На ряду съ ними стоитъ цѣлый рядъ сомнительныхъ и даже прямо отрицательныхъ свойствъ ея.

Понятіе права, образованное на основаніи установленнаго Л. І. Петражицкимъ признака,—императивно-аттрибутивный характеръ нормъ, какъ психическихъ переживаній,—оказывается черезчуръ широкимъ. Въ свое время, еще когда Л. І. Петражицкій впервые выступилъ съ своимъ опредѣленіемъ понятія права, въ литературѣ было отмѣчено, что указанный признакъ съ одной стороны, не отграничиваетъ точно права отъ нравственности, съ другой,—что еще важнѣе, не даетъ возможности отличать правовыя психическія переживанія отъ болѣзненныхъ и преступныхъ [1]). На это Л. І. Петражицкій даетъ простой отвѣтъ, что «все то, что имѣетъ императивно-аттрибутивную природу, по установленной (вышеназваннымъ понятіемъ) классификаціи, слѣдуетъ относить къ соотвѣтственному классу» (тамъ же, стр. 133). Согласно съ этимъ, Л. І. Петражицкій относитъ къ праву правила игры, значительное количество правилъ вѣжливости, особое «любовное право» и «право дѣтское», а также право преступныхъ организацій, или «преступное право» и «патологическое право»—суевѣрное и галлюцинаціонное. Наряду съ этимъ онъ указываетъ на различные виды императивно-аттрибутивныхъ переживаній, которые въ прошломъ были правомъ и остаются, съ его точки зрѣнія, правомъ и теперь, напр., различные виды не признаваемаго государствомъ обычнаго права, хотя бы право кровавой мести, права, субъектами которыхъ признавались животныя, неодушевленные предметы, покойники, святые, боги, т.-е. вообще «религіозное право», наконецъ, право, объектъ котораго составляли извѣстныя душевныя состоянія, напр., императивно-

[1]) См. статью кн. Е. Н. Трубецкого въ «Вопр. философ. и психол.», кн. 57. Ср. также П. И. Новгородцева. «Къ вопросу о современныхъ философскихъ исканіяхъ», тамъ же, 1903 г.

аттрибутивныя нормы, требовавшія исповѣдыванія единственно истинной католической или православной вѣры, «политической благонадежности» и т. д. Въ этомъ случаѣ Л. І. Петражицкій слѣдуетъ, правда, вполнѣ самостоятельно и независимо, за Бирлингомъ, который, исходя изъ своей «теоріи признанія», долженъ былъ допустить существованіе «разбойничьяго права» и «права заговорщицкихъ кружковъ» и другихъ видовъ права, отклоняющихся отъ нормальнаго типа его. Поэтому Бирлингъ и долженъ былъ создать видовое понятіе «права въ юридическомъ смыслѣ», или «права государства» («staatliches Recht» въ отличіе отъ «Staatsrecht» —«государственное право»), которое онъ считаетъ правомъ по преимуществу. Въ противоположность, однако, Бирлингу, причисляющему къ правовымъ нормамъ только тѣ нормы, которыя признаются какой-нибудь соціальной группой, Л. І. Петражицкій заявляетъ: «всякое право, всѣ правовыя явленія, въ томъ числѣ и такія правовыя сужденія, которыя встрѣчаютъ согласіе и одобреніе со стороны другихъ, представляютъ съ нашей точки зрѣнія чисто и исключительно индивидуальныя явленія» (тамъ же, стр. 101). Слѣдуя своей психологической точкѣ зрѣнія, Л. І. Петражицкій объявляетъ правомъ «и тѣ безчисленныя императивно-аттрибутивныя переживанія и ихъ проекціи, которыя имѣются въ психикѣ лишь одного индивида и никому другому въ мірѣ неизвѣстны, а равно всѣ тѣ, тоже безчисленныя, переживанія этого рода, сужденія и т. д., которыя, сдѣлавшись извѣстными другимъ, встрѣчаютъ съ ихъ стороны несогласіе, оспариваніе или даже возмущеніе, негодованіе, не встрѣчаютъ ни съ чьей стороны согласія и признанія». Наконецъ, Л. І. Петражицкій признаетъ, что однѣ и тѣ же нормы могутъ переживаться одними какъ этическія, а другими какъ правовыя (тамъ же, стр. 47, примѣч.).

Кажется, нельзя болѣе послѣдовательно проводить свою точку зрѣнія. Но, несмотря на это логическое безстрашіе и готовность дѣлать всѣ выводы изъ разъ признанныхъ правильными положеній, Л. І. Петражицкій въ концѣ концовъ все-таки принужденъ быть непослѣдовательнымъ. Уже въ томъ параграфѣ, который мы назвали лучшимъ въ его изслѣдованіи, онъ долженъ вводить новый признакъ. Въ самомъ дѣлѣ, какое мотиваціонное, а тѣмъ болѣе воспитательное значеніе можетъ имѣть право, если оно будетъ состоять изъ разбойничьихъ нормъ, изъ нормъ, продиктованныхъ суевѣріемъ и галлюцинаціями, или хотя бы изъ нормъ, которыя никому неизвѣстны, кромѣ тѣхъ, кто считаетъ ихъ для себя обязательными? Л. І. Петражицкій долженъ признать, что здѣсь главную роль играютъ извѣстные соціально-психическіе процессы. По этому поводу онъ говоритъ: «въ силу дѣйствія тѣхъ (подлежащихъ выясненію впослѣдствіи) соціально-

психическихъ процессовъ, которые вызываютъ появленіе и опредѣляютъ направленіе развитія этическихъ эмоціонально-интеллектуальныхъ сочетаній, послѣднія получаютъ, вообще говоря, такое содержаніе, которое соотвѣтствуетъ общественному благу въ мотиваціонномъ и воспитательномъ отношеніи» (тамъ же, стр. 138). Въ концѣ своего изслѣдованія во второмъ томѣ онъ въ заключеніе останавливается на вопросѣ о «правѣ, какъ факторѣ и продуктѣ соціально-психической жизни». Но здѣсь онъ не говоритъ ничего по существу новаго, а только обѣщаетъ посвятить этому вопросу спеціальное изслѣдованіе. Когда онъ напишетъ это изслѣдованіе и примиритъ свою психологическую теорію права съ раньше имъ высказанными политико-правовыми идеями, то и его опредѣленіе понятія права по необходимости претерпитъ измѣненіе. Къ нему будетъ прибавленъ новый признакъ, который окажется differentia specifica понятія права въ соціально-психологическомъ смыслѣ, очень близкаго къ понятію права въ юридическомъ смыслѣ [1]).

Итакъ, понятіе права Л. І. Петражицкаго черезчуръ широко. Это не есть «понятіе права», а «понятіе правовой психики», и изслѣдованіе Л. І. Петражицкаго имѣетъ въ виду главнымъ образомъ правовую психику, а не право [2]).

Но, съ другой стороны, психологическое понятіе права Л. І. Петражицкаго и черезчуръ узко. Оно неспособно обнять, а тѣмъ болѣе опредѣлить истинную природу объективнаго права. Правда, Л. І. Петражицкій дѣлаетъ все для того, чтобы скрыть эти свойства своего понятіе права. Онъ посвящаетъ особые параграфы распредѣлительнымъ, организаціоннымъ и общественнымъ функціямъ права. Однако правовыя переживанія, которыя только и заключаетъ въ себѣ понятія права Л. І. Петражицкаго, неспособны охватить ни системы правовыхъ нормъ, ни тѣмъ болѣе правовыхъ учрежденій; они имѣютъ дѣло съ нормами объективнаго права и съ учрежденіями права лишь постольку, поскольку эти послѣднія воспроизводятся въ единичной психикѣ тѣхъ или другихъ индивидуумовъ.

Для того, чтобы объяснить и тѣ явленія правовой жизни, которыя особенно характерны для объективнаго права, Л. І. Петражицкій создаетъ два вспомогательныхъ понятія; это понятія фантазмы, или проекціи, и нормативнаго факта. Онъ обращаетъ вниманіе на то, что мы часто приписываемъ предметамъ свойства, которыя являются лишь отраженіемъ нашихъ пережи-

---

[1]) На отсутствіе соціально-психологическихъ критеріевъ въ опредѣленіи понятія права Л. І. Петражицкаго указалъ уже В. М. Хвостовъ въ своихъ этическихъ этюдахъ.

[2]) Это уже отчасти отмѣтилъ В. Я. Гинцбергъ. „Ученіе Л. І. Петражицкаго о правѣ и его предпосылки". (Вопросы философіи 1909, стр. 9).

ваній, возбуждаемыхъ ими, а не дѣйствительными ихъ качествами. Такъ, мы называемъ предметы страшными, отвратительными, грозными, мерзкими, возмутительными или же милыми, симпатичными, интересными, удивительными, трогательными, комическими и т. д. «Это явленіе,— говоритъ онъ,— имѣющее мѣсто и въ тѣхъ случаяхъ и областяхъ эмоціональной жизни, гдѣ для соотвѣтственныхъ кажущихся свойствъ вещественныхъ предметовъ нѣтъ особыхъ названій въ языкѣ, мы назовемъ эмоціональной или импульсивной проекціей или фантазіей. То, что подъ вліяніемъ эмоціональной фантазіи намъ представляется объективно существующимъ, мы назовемъ эмоціональными фантазмами или проектированными идеологическими величинами, а соотвѣтственную точку зрѣнія субъекта, т. е. его отношеніе къ эмоціональнымъ фантазмамъ, идеологическимъ величинамъ, какъ къ чему-то реальному, на самомъ дѣлѣ существующему тамъ, куда оно имъ отнесено, проектировано, мы назовемъ проекціонною или идеологическою точкою зрѣнія». Сопоставляя эти переживанія съ тѣми психическими состояніями, которыя испытываются всякимъ по отношенію къ правовымъ нормамъ, Л. І. Петражицкій приходитъ къ заключенію, что «не что иное, какъ продукты эмоціональной проекціи, эмоціональныя фантазмы представляютъ и тѣ категорическія велѣнія съ высшимъ авторитетомъ, которыя въ случаѣ этическихъ переживаній представляются объективно существующими и обращенными къ тѣмъ или инымъ субъектамъ, а равно тѣ особыя состоянія связанности, об(в)язанности, несвободы и подчиненности, которыя приписываются тѣмъ (представляемымъ) субъектамъ, коимъ (представляемые) этическіе законы повелѣваютъ и запрещаютъ извѣстное поведеніе» (тамъ же стр. 37). Соотвѣтственно этому, когда мы надѣляемъ людей правами, то, по мнѣнію Л. І. Петражицкаго, мы оперируемъ съ проекціями и фантазмами. То же надо сказать и относительно правовыхъ учрежденій публичнаго права. Такъ, если мы говоримъ, что судъ «обладаетъ властью» судить, народному представительству «принадлежитъ власть» вырабатывать законы, а монарху съ министрами предоставлена власть управлять государствомъ, то это снова проекціи и фантазмы. Существенными, во всѣхъ этихъ явленіяхъ, съ точки зрѣнія Л. І. Петражицкаго, надо признать лишь наши психическія переживанія зависимости и подчиненія, заставляющія насъ приписывать суду, народному представительству, монарху и министрамъ извѣстныя свойства. Л. І. Петражицкій обвиняетъ всю юридическую науку въ наивно-проекціонной точкѣ зрѣнія, т. е. въ исканіи элементовъ права не тамъ, гдѣ они дѣйствительно имѣются, т. е. не во внутреннемъ, «а во внѣшнемъ по отношенію къ переживающему правовыя явленія мірѣ». Онъ постоянно настаиваетъ на томъ, что «реально су-

ществуютъ только переживанія этическихъ моторныхъ возбужденій въ связи съ представленіями извѣстнаго поведенія».

Но Л. І. Петражицкій, конечно, знаетъ, что существуютъ не только представленія извѣстнаго поведенія или дѣйствій, а и самыя дѣйствія. Притомъ нѣкоторыя дѣйствія, какъ, напр., законодательныя постановленія, судебныя рѣшенія, административныя распоряженія, имѣютъ особое правовое значеніе. Л. І. Петражицкій называетъ ихъ «нормативными фактами» и обвиняетъ современную юридическую науку въ «смѣшеніи нормъ съ нормативными фактами позитивнаго права». По его словамъ, даже «понятія нормативныхъ фактовъ въ современной наукѣ права не существуетъ, именно вслѣдствіе смѣшенія ихъ съ нормами». Послѣднее однако несовсѣмъ вѣрно. Л. І. Петражицкій не упоминаетъ, въ какомъ отношеніи находится его ученіе о «нормативныхъ фактахъ» къ существующему въ юридической наукѣ ученію объ «источникахъ права». Между тѣмъ источники права, поскольку они являются источниками, никогда не смѣшиваются въ современной наукѣ съ самимъ правомъ. Но источники права выполняютъ, по ученію современной юриспруденціи, единственную задачу — свидѣтельствовать о существованіи объективнаго права. Напротивъ Л. І. Петражицкій, создавая свое понятіе «нормативныхъ фактовъ», искусственно исключаетъ цѣлый рядъ явленій изъ области права. Къ праву «нормативные факты», съ точки зрѣнія Л. І. Петражицкаго, конечно, не могутъ относиться, такъ какъ они не составляютъ психическихъ переживаній. Но Л. І. Петражицкій не говоритъ, къ какого рода явленіямъ относятся его «нормативные факты», т. е. законы, правовые обычаи, судебныя рѣшенія, административныя распоряженія,—послѣднія, поскольку они касаются правовыхъ вопросовъ. Должны ли мы ихъ причислить къ литературнымъ, научнымъ, художественнымъ, соціальнымъ, политическимъ или какимъ-нибудь другимъ фактамъ? Когда Л. І. Петражицкій попытается дать на этотъ вопросъ отвѣтъ, не окажется ли, что эти факты являются по преимуществу правовыми.

V.

Въ ученіи Л. І. Петражицкаго о правовыхъ фантазмахъ и проекціяхъ и о нормативныхъ фактахъ мы встрѣчаемся съ поразительнымъ явленіемъ. Ни въ одной иной области духовной культуры мы не находимъ такого отрицанія ея объективныхъ или реальныхъ элементовъ, какъ въ области права. А между тѣмъ всякую изъ этихъ областей съ такимъ же успѣхомъ можно свести лишь къ психическимъ переживаніямъ, какъ и право. Такъ, никому не приходитъ въ голову отрицать объективное

существованіе литературы и поэзіи. Но не подлежитъ сомнѣнію, что литература и поэзія существуютъ вовсе не въ книгахъ, называемыхъ собраніями сочиненій различныхъ писателей. Было бы наивно считать, что именно эти книги, изготовленныя наборщиками и испещренныя типографскими значками, заключаютъ въ себѣ литературу. Литература и поэзія не заключаются также и въ подлинныхъ рукописяхъ различныхъ авторовъ, такъ какъ рукописи эти или затеряны, или хранятся въ музеяхъ и библіотекахъ, и ихъ рѣдко кто видитъ. Истинное существованіе литературы и поэзіи въ насъ, поскольку мы, читая произведенія тѣхъ или другихъ авторовъ, воспроизводимъ въ своихъ душевныхъ переживаніяхъ тѣ представленія и другія состоянія души, которыя переживали ихъ авторы и желали возбудить ихъ въ своихъ читателяхъ. Поэтому произведенія Шекспира, Гете, Пушкина не поэзія, а лишь «литературные факты». Поэзія не внѣ насъ, а въ насъ.

То же можно доказать, слѣдуя методу Л. І. Петражицкаго, и по отношенію къ другихъ продуктамъ духовной культуры, напр. по отношенію къ произведеніямъ науки [1]) и искусства. Такъ Венера Милосская и Сикстинская Мадонна заключаются не въ томъ осколкѣ мрамора и не въ томъ кускѣ полотна, покрытомъ различными цвѣтными пятнами, которые хранятся въ Луврѣ и въ Дрезденской галлереѣ. Онѣ въ томъ впечатлѣніи или въ тѣхъ душевныхъ переживаніяхъ, которыя эти предметы въ насъ возбуждаютъ. Свои переживанія мы переносимъ, «проицируемъ» на мраморъ и полотно картины. Полагать, что художественное произведеніе въ мраморѣ или на полотнѣ картины, а не въ насъ, это значитъ слѣдовать наивно проекціонной точкѣ зрѣнія.

Правда, могутъ сказать, что произведенія литературы, поэзіи, искусства и науки безусловно индивидуальны. Въ противоположность имъ нормы права отличаются крайнею общностью. Нѣкоторыя изъ нормъ права, какъ напр. „правоспособность человѣка начинается съ момента рожденія“ или „договоръ обязываетъ заключившаго его“ почти такъ же общи, какъ ариѳметическія правила. Но эта общность характерна только для отдѣльныхъ и оторванныхъ нормъ, а такіе общіе элементы можно найти, хотя, конечно, въ меньшемъ количествѣ, и въ другихъ областяхъ духовной культуры. Напротивъ, право, заключающееся въ національныхъ системахъ права и въ національныхъ пра-

[1]) И дѣйствительно въ послѣдней своей книгѣ „Университетъ и наука“ (СПБ. Т. I, 1907, стр. 153 сл.) Л. І. Петражицкій не останавливается передъ сведеніемъ науки къ «психическому процессу». Но почему тогда не свести и весь міръ къ психическимъ переживаніямъ, т. е. признать его иллюзорность? Въ такомъ случаѣ однако Л. І. П. долженъ признать себя открыто сторонникомъ солипсизма.

вовыхъ учрежденіяхъ, такъ же индивидуально, какъ и произведенія литературы и искусства. Творцомъ этого продукта духовной культуры является только не отдѣльная личность, а цѣлый народъ. Такъ англійская система права не менѣе индивидуальна, чѣмъ англійская литература, а англійскій парламентъ не менѣе великое объективное произведеніе права, чѣмъ творенія Шекспира—объективное произведеніе литературы. Если другія системы права содержатъ больше заимствованныхъ элементовъ, вслѣдствіе рецепціи римскаго права, а затѣмъ англійскаго конституціонализма, то и онѣ благодаря своеобразному историческому развитію каждаго народа превратились въ вполнѣ индивидуальныя системы. Даже парламенты въ различныхъ странахъ, несмотря на то, что они только недавно были созданы по образцу англійскаго парламента, въ каждой странѣ имѣютъ своеобразный характеръ.

Сводя все объективное право къ проекціямъ психическихъ переживаній, Л. І. Петражицкій не принимаетъ во вниманіе ту организацію, которая свойственна нѣкоторымъ учрежденіямъ права и которая придаетъ праву объективное значеніе. Въ учрежденіяхъ онъ видитъ только конкретныя лица, которыя выполняютъ опредѣленныя функціи права и на которыхъ проицируются извѣстныя правовыя свойства. Между тѣмъ, благодаря современной организаціи правовыхъ учрежденій, сами лица, дѣйствующія отъ ихъ имени, являются обыкновенно лишь орудіями права. Такъ, сущность властвованія Л. І. Петражицкій видитъ въ проекціи извѣстныхъ свойствъ на монарховъ, министровъ, народныхъ представителей, судей и т. д. Насколько ошибочно при этомъ оказывается то понятіе власти, которое онъ создаетъ, можно судить потому, что въ современныхъ культурныхъ государствахъ властвуютъ не лица, а учрежденія, т. е. въ полномъ смыслѣ слова властвуютъ правовыя нормы. Притомъ, это не царствованіе какой-то «мистической» «общей воли», какъ утверждаетъ Л. І. Петражицкій въ полемикѣ противъ сторонниковъ реальности объективнаго права, а господство самой реальной и конкретной правовой организаціи. Итакъ, государственно-правовыя учрежденія, воплощающія въ себѣ объективное право, являются, благодаря своей организаціи, такимъ же реальнымъ продуктомъ въ сферѣ общественности психо-правовыхъ переживаній, какъ въ сферѣ науки реальнымъ продуктомъ интеллектуальнаго творчества являются научные труды, въ сферѣ искусства—художественныя творенія, въ сферѣ литературы—поэтическія произведенія. Надо игнорировать всю современную правовую культуру, чтобы не замѣчать того права, которое объективировалось и воплотилось въ учрежденіяхъ. Въ этомъ въ значительной мѣрѣ и повиненъ Л. І. Петражицкій. Подобно тому,

какъ онъ свои методологическія изслѣдованія оріентируетъ не на исторіи развитія научныхъ понятій, а на случайныхъ научныхъ данныхъ, такъ, несмотря на всестороннее знаніе правовой жизни, онъ предпочитаетъ судить о правѣ не на основаніи культурныхъ наслоеній въ правовыхъ учрежденіяхъ, а исключительно обращаясь къ психо-правовымъ переживаніямъ.

Но реальность объективнаго права гораздо многообразнѣе, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда; она заключается не только въ правовыхъ учрежденіяхъ, а и во всякомъ осуществленіи права въ общественной жизни. Психо-правовыя переживанія могутъ быть мотивомъ для осуществленія права, но не самымъ его осуществленіемъ, а если бы право не осуществлялось, не воплощалось въ жизни въ общественныхъ отношеніяхъ и учрежденіяхъ [1]), то оно не было бы правомъ. Какъ бы Л. І. Петражицкій ни настаивалъ на томъ, что, когда мы говоримъ объ осуществленіи права и его конкретизаціи въ общественныхъ отношеніяхъ, мы переносимъ свои психическія переживанія во внѣшній міръ и, кристаллизируя ихъ, ошибочно принимаемъ ихъ за нѣчто объективно-сущее, мы должны отвѣтить, что не мы ошибаемся, принимая осуществленіе права за правовую реальность, а ошибается онъ, разсматривая это осуществленіе съ исключительно психологической точки зрѣнія и сводя его только къ психическимъ переживаніямъ. Иными словами, не мы вносимъ въ опредѣленіе права чуждые праву элементы, а Л. І. Петражицкій, ставъ на свою психологическую точку зрѣнія, для того, чтобы быть послѣдовательнымъ, принужденъ исключить изъ области права принадлежащія къ ней въ дѣйствительности явленія. При этомъ онъ прибѣгаетъ къ совершенно недопустимому съ точки зрѣнія научнаго познанія абстрагированію. Извѣстно, что абстрагировать можно отъ всего; научное мышленіе началось съ того, что элеаты свели весь міръ къ понятію «существованія», но тогда это по крайней мѣрѣ помогло открыть нормы логическаго мышленія; при современномъ же состояніи науки такое абстрагированіе не только не даетъ никакой познавательной цѣнности, но даже приводитъ къ обратнымъ результатамъ.

Подводя итогъ и давая общую оцѣнку психологической теоріи права Л. І. Петражицкаго, надо признать, что онъ извлекъ изъ психологическаго ученія о правѣ все, что только можно

---

[1]) Это свойство права заставляетъ нѣкоторыхъ изслѣдователей итти черезчуръ далеко и говорить о вещеподобномъ и даже о вещномъ характерѣ права—«Dinghaftigkeit des Rechts» и «Dingcharakter des Rechts». См. Zitelmann. «Irrthum und Rechtsgeschäft». Leipzig 1879, S. 201. W. Schuppe. «Der Begriff des Rechts». Grünhut's Zeitchrift. Bd. 10 (1883) S. 353.

было изъ него извлечь. Его теорія отличается удивительной цѣльностью и послѣдовательностью. Но именно послѣдовательное развитіе психологическаго понятія права и обнаруживаетъ его недостатки и границы. Въ будущемъ это понятіе сохранитъ свое значеніе въ той ограниченной сферѣ правовой психики, къ которой оно и относится. И несмотря на то, что заслуга Л. І. Петражицкаго, заключающаяся въ разработкѣ этого понятія, неоспорима, психологическое ученіе о правѣ сдѣлается общимъ научнымъ достояніемъ, несомнѣнно, не въ той формулировкѣ, которую ей придалъ самъ Л. І. Петражицкій. Его теорія эмоцій, какъ мы убѣдились въ этомъ выше, совершенно непріемлема съ точки зрѣнія научной психологіи. Правда, Л. І. Петражицкій выдѣлилъ и подробно разработалъ интеллектуальные элементы въ правовыхъ переживаніяхъ, чѣмъ придалъ большую научность своему изслѣдованію. Но онъ совсѣмъ не остановился на волевыхъ элементахъ въ этихъ переживаніяхъ; если бы онъ это сдѣлалъ, то ему пришлось бы отказаться отъ своей эмоціональной психологіи. Наконецъ, хотя часто и высказывается мнѣніе, что «чувству нѣтъ мѣста въ правѣ», все-таки и ему, хоть и въ очень ограниченной мѣрѣ, принадлежитъ нѣкоторая роль въ области правовой психики. Общая черта, которая роднитъ высшее культурное проявленіе человѣческаго духа—религію съ его низшимъ проявленіемъ—правомъ, въ томъ и заключается, что какъ та, такъ и другое затрогиваютъ всѣ стороны человѣческой души—и представленіе, и чувство, и волю.

VI.

Очень похожей ограниченностью на ту, которая свойственна психологическому понятію права, какъ мы это констатировали при анализѣ его, отличается и нормативное понятіе права. Это понятіе, имѣющее дѣло, особенно въ своей первоначальной формулировкѣ, съ правомъ, какъ совокупностью идей, присущихъ нашему сознанію, часто отожествляли (а психологисты и до сихъ поръ отожествляютъ) съ психологическимъ понятіемъ. Но не подлежитъ сомнѣнію, что оно извлекаетъ и обобщаетъ не психологическіе, а скорѣе этическіе элементы въ правѣ, и потому правильнѣе было бы его признать этическимъ понятіемъ права.

Подобно психологическому понятію права нормативное его понятіе такъ же древне, какъ вообще размышленія о сущности права. Оно было господствующимъ въ греческой философіи, особенно со временъ Платона и Аристотеля, признававшихъ основною цѣлью права справедливость. Въ юридическихъ ученіяхъ однако это понятіе первоначально скрывалось подъ видомъ

двойника положительнаго права. Оно заключалось въ ученіи о естественномъ правѣ со всѣми его разновидностями, напримѣръ римской aequitas, поскольку всѣ эти ученія имѣли теоретическій, а не практическій характеръ. Впервые въ ученіи Руссо объ «общей волѣ» нормативное понятіе права сливается съ понятіемъ права вообще [1]). Но затѣмъ это понятіе права разработывается главнымъ образомъ философами, особенно благодаря новой постановкѣ этики у Канта. Высшимъ пунктомъ этой разработки является, несомнѣнно, ученіе объ объективномъ духѣ Гегеля. Въ неокантіанской философіи оно снова находитъ себѣ могучую поддержку, притомъ въ обоихъ ея главныхъ развѣтвленіяхъ. Такимъ образомъ, оно получаетъ свое обоснованіе, какъ въ ученіи о нормахъ, противопоставляемыхъ естественнымъ законамъ, т. е. въ ученіи объ области должнаго, на которомъ зиждется вся культура, въ противоположность неизбѣжно необходимому, безраздѣльно господствующему въ природѣ, такъ и въ ученіи объ «этикѣ чистой воли». Теперь въ новѣйшей и заключительной стадіи развитія перваго изъ вышеназванныхъ теченій неокантіанской философіи это понятіе права пріобрѣтаетъ реальный базисъ въ понятіи «культурнаго блага» и идеальное обоснованіе въ идеѣ «чистой цѣнности». Наконецъ, и въ юридической литературѣ нормативное понятіе права въ послѣднія десятилѣтія снова завоевываетъ себѣ значеніе благодаря возрожденію естественнаго права. Однако, и въ старомъ ученіи объ естественномъ правѣ, и въ новомъ практическіе мотивы часто берутъ перевѣсъ надъ теоретическими, а потому теоретически идея естественнаго права до сихъ поръ мало разработана [2]).

Все это показываетъ, что нормативное понятіе права недостаточно дифференцировано отъ смежныхъ этическихъ и юри-

---

[1]) Ср. П. И. Новгородцевъ. Кризисъ современнаго правосознанія. Москва 1909.—Въ виду того, что ученіе Руссо объ «общей волѣ» радикально устранило ученіе о двойникѣ положительнаго права, Руссо можетъ быть названъ въ большей степени разрушителемъ идеи естественнаго права, какъ особаго вида права, чѣмъ даже представители исторической школы. Во всякомъ случаѣ Руссо является родоначальникомъ столь характернаго для первыхъ трехъ четвертей XIX ст. стремленія научной юридической мысли устранить двойственность въ ученіи о правѣ и создать единое понятіе права. Къ сожалѣнію, смѣна этихъ чисто логическихъ тенденцій въ ученіи о правѣ мало изслѣдована.

[2]) Въ послѣднее время наиболѣе крупныя попытки разработать проблемы, связанныя съ этимъ понятіемъ права, сдѣланы Р. Штаммлеромъ. «Die Lehre von dem richtigen Rechte». Berlin 1902 и Г. Когеномъ «Ethik des reinen Willens», 2 Aufl. Berlin 1907. Но объ эти книги построены на особыхъ методологическихъ предпосылкахъ, которыя требовали бы обстоятельнаго разсмотрѣнія, и мало касаются изслѣдуемаго здѣсь вопроса, а потому мы предпочли отказаться отъ детальныхъ ссылокъ на нихъ. Раньше это понятіе систематически разработывалъ Тренделенбургъ.

дическихъ понятій, а логическая структура его почти совсѣмъ не изслѣдована. Поэтому надо признать несомнѣнной заслугой И. А. Ильина, что онъ въ своей первой самостоятельной работѣ—«Понятія права и силы»—сдѣлалъ попытку проанализировать именно это понятіе права. Для насъ это изслѣдованіе представляетъ интересъ потому, что его авторъ связалъ вопросъ о нормативномъ понятіи права съ занимающимъ насъ здѣсь вопросомъ о реальности права вообще, который онъ попытался своеобразно рѣшить. Оперируя въ своей безспорно талантливой работѣ исключительно съ нормативнымъ понятіемъ права, онъ въ то же время высказывается, ссылаясь а цѣлый рядъ литературныхъ источниковъ, въ пользу множественности понятій права [1]). Множественность понятій права онъ даже стремится примирить съ своимъ главнымъ методологическимъ построеніемъ; но это ему плохо удается, такъ какъ все его построеніе основано на признаніи единственно правомѣрнымъ нормативнаго понятія права. Благодаря же конструированію крайней противоположности между понятіемъ силы и права, причемъ на сторонѣ первой оказывается вся реальность, на сторонѣ же другого полное отсутствіе ея, методологическіе взгляды И. А. Ильина скорѣе приближаются къ дуалистическимъ, чѣмъ къ плюралистическимъ системамъ. Такъ какъ однако наша задача заключается въ томъ, чтобы показать ограниченность нормативнаго понятія права и въ частности его неспособность ухватить сущность объективнаго права, какъ особой культурной реальности, то мы въ своемъ анализѣ остановимся исключительно на главномъ методологическомъ построеніи И. А. Ильина.

Въ разсматриваемомъ изслѣдованіи авторъ ставитъ своей задачей «произвести анализъ понятій силы и права» «съ точки зрѣнія общей методологіи юридическихъ дисциплинъ». Онъ указываетъ на то, что современное правовѣдѣніе все больше и больше приходитъ къ признанію того, что «нѣтъ единаго универсальнаго и исключительнаго способа изученія права»; напротивъ, способовъ научнаго разсмотрѣнія права много, такъ какъ «право—въ высшей степени сложное и многостороннее образованіе». Между отдѣльными способами разсмотрѣнія права или «между методологическими рядами правопознанія «можетъ быть» большая или меньшая близость». По мнѣнію автора, «взаимная отдаленность рядовъ можетъ доходить до совершенной и полной кардинальной оторванности». Онъ считаетъ, что «есть ряды правопознанія, которые не только не даютъ отвѣта на вопросы, возникающіе въ другомъ ряду, но даже не терпятъ

[1]) И. Ильинъ. Понятія права и силы. Опытъ методологическаго изслѣдованія, Москва, 1910, стр. 4.

ихъ перенесенія и постановки въ своей сферѣ. Такіе ряды должны быть охарактеризованы, какъ ряды взаимно индифферентные въ методологическомъ отношеніи, и сознаніе этой индифферентности есть одна изъ ближайшихъ и важнѣйшихъ задачъ всего правовѣдѣнія въ цѣломъ». Однако онъ спѣшитъ оговориться, что «принципъ методологической индифферентности отнюдь не имѣетъ и не долженъ имѣть того смысла, что извѣстныя явленія общественной жизни не стоятъ другъ съ другомъ ни въ какой реальной связи, не обусловливаютъ другъ друга или не опредѣляютъ. Сущность этого принципа состоитъ въ извѣстномъ, условно допускаемомъ, познавательномъ пріемѣ логическаго отвлеченія отъ однѣхъ сторонъ права при разсмотрѣніи другихъ сторонъ его». Или, поясняя свою мысль конкретнѣе и опредѣленнѣе, авторъ говоритъ, что, «познавая право въ логическомъ ряду, мы отвлекаемся отъ тѣхъ сторонъ его, которыя характеризуютъ его, какъ реальное явленіе» [1]).

Съ этихъ общихъ методологическихъ точекъ зрѣнія авторъ и приступаетъ къ анализу понятій права и силы. Цѣль его изслѣдованія заключается въ томъ, чтобы «обнаружить, есть ли возможность того, что извѣстный методологическій рядъ правовѣдѣнія или, можетъ быть, нѣсколько методологическихъ рядовъ окажутся сродными той научной плоскости, въ которой стоитъ понятіе силы.» По мнѣнію автора, «если окажется, что такое сродство или скрещеніе этихъ методологическихъ рядовъ вообще возможно», то необходимо прослѣдить и указать, «для какихъ именно рядовъ это возможно и насколько». Вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ рѣшиться и вопросъ, «есть ли у права такая сторона, которая никоимъ образомъ не терпитъ методологическаго сближенія или тѣмъ болѣе отожествленія его съ силой». Все это, по словамъ автора, «даетъ возможность сказать: возможно ли вообще разсматривать право какъ силу, допустимо ли это вообще съ методологической точки зрѣнія, и если допустимо, то въ какихъ оттѣнкахъ обоихъ понятій это возможно».

Приступая затѣмъ къ анализу самихъ интересующихъ его понятій, И. А. Ильинъ прежде всего устанавливаетъ, что «понятіе силы, какъ бы оно ни опредѣлялось, лежитъ всегда въ реальномъ ряду, имѣетъ всегда онтологическое значеніе, тогда какъ понятіе права можетъ и не находиться въ реальномъ ряду, можетъ не имѣть въ числѣ своихъ предикатовъ и признака бытія». Подтвержденіе этого положенія авторъ находитъ въ ученіяхъ о силѣ, заключавшихся въ различныхъ философскихъ системахъ. По его словамъ, «одно обще всѣмъ ученіямъ о силѣ:

[1]) Тамъ же стр. 5. Здѣсь и ниже курсивъ по большей части принадлежитъ автору.

это—помѣщеніе ея въ реальный рядъ. Сила или сама реальна—эмпирически или метафизически, во времени или внѣ времени, самостоятельно или зависимо,—или же есть принципъ для познанія реальнаго». Изъ этого опредѣленія понятія силы авторъ дѣлаетъ выводъ, что «все, что помѣщается въ тотъ познавательный рядъ, въ которомъ живетъ представленіе о силѣ, помѣщается съ методологической точки зрѣнія въ рядъ реальный: получаетъ само значеніе реальнаго, метафизически-реальнаго или эмпирически-временно-реальнаго». Вмѣстѣ съ тѣмъ изъ этихъ положеній, по мнѣнію автора, слѣдуетъ, что «для того, чтобы понятіе права сближалось съ понятіемъ силы или, тѣмъ болѣе, поглощалось имъ, необходимо, чтобы оно само переносилось въ онтологическій рядъ, чтобы право такъ или иначе само становилось членомъ реальнаго ряда, получало значеніе чего-то реальнаго. Внѣ этого—понятія силы и права не могутъ сближаться».

При опредѣленіи понятія права авторъ исходитъ изъ общепризнаннаго положенія, что «право есть норма или совокупность нормъ». Подъ нормой онъ понимаетъ «сужденіе, устанавливающее извѣстный порядокъ, какъ должный». Произведя анализъ признаковъ, входящихъ въ эти опредѣленія, онъ приходитъ къ заключенію, что положеніе—«право есть норма—въ развернутомъ видѣ гласитъ: право есть сужденіе, которое устанавливаетъ извѣстный порядокъ, какъ должный». Такимъ образомъ, по мнѣнію автора, «право можетъ разсматриваться какъ норма и какъ сужденіе». Суть этихъ опредѣленій онъ видитъ въ томъ, что «оба указанныя разсмотрѣнія, трактующія право, какъ норму и какъ сужденіе, могутъ вполнѣ отвлекаться отъ всякой временности и дѣйствительности, т. е. двигаться въ ряду, чуждомъ бытія и реальности». По словамъ автора, «это возможно, во-первыхъ, благодаря тому, что норму, какъ правило должнаго, можно и интересно подвергать научному анализу въ «формальномъ» отношеніи и по «содержанію» предписанія, независимо отъ того, дѣйствуетъ она или не дѣйствуетъ, т. е. примѣняется или не примѣняется, и если примѣняется, то какъ и къ чему это ведетъ». «Во-вторыхъ, отвлеченіе нормы отъ времени и дѣйствительности возможно еще и потому, что «норма» и «сознаніе нормы» не одно и то же. Норма можетъ разсматриваться по содержанію такъ, что она будетъ представляться не какъ чья-то мысль, т. е. не какъ мысль того или иного опредѣленнаго человѣка или опредѣленной группы людей, а какъ мыслимое содержаніе нормативнаго характера вообще и само по себѣ». То же самое, по мнѣнію автора, «повторяется и при разсмотрѣніи права, какъ сужденія». Онъ утверждаетъ, что «логическое разсмотрѣніе интересуется пра-

вомъ, какъ юридическимъ сужденіемъ, и ставитъ себѣ задачей научное выясненіе и систематическую разработку тѣхъ юридическихъ понятій, которыя связуются въ сужденіи. Этотъ анализъ можетъ производиться опять-таки въ полномъ отвлеченіи отъ временной среды и временныхъ условій».

Опредѣливъ такимъ образомъ, въ чемъ заключается нормативное и логическое разсмотрѣніе права, авторъ предлагаетъ назвать его условно юридическимъ, причемъ онъ придаетъ термину юридическій «формально-методологическое», а не «матеріально-предметное» значеніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ структурѣ опредѣленныхъ выше понятій права и силы онъ находитъ и рѣшеніе вопроса о ихъ соотношеніи. Онъ утверждаетъ, что «если признать, что возможно и цѣнно методологическое обособленіе «юридическаго» ряда отъ временныхъ рядовъ, трактующихъ такъ или иначе правовую дѣйствительность», то придется притти къ заключенію, что «въ понятіи права (какъ нормы и сужденія) вскрыта тѣмъ самымъ извѣстная сторона, которая не терпитъ сближенія съ понятіемъ силы». По его словамъ, «мыслить право, какъ силу, значитъ мыслить право, какъ нѣчто реальное, а юридическій рядъ характеризуется въ своей методологической сущности именно полнымъ и послѣдовательнымъ отвлеченіемъ отъ всего реальнаго, отъ всякой онтологіи, какъ таковой». Развивая дальше эту мысль, авторъ говоритъ, что «нормативное и логическое разсмотрѣніе права не видитъ въ немъ чего-либо реальнаго ни въ какомъ отношеніи, мало того, самая постановка вопроса о томъ, не реально ли право въ этихъ методологическихъ рядахъ—не имѣетъ смысла: оно здѣсь ни есть, ни не есть, ему не приписывается ни бытіе, ни небытіе, ибо «предикатъ реальнаго мертвъ для этого ряда».

Итакъ, «чисто юридическое опредѣленіе права», по мнѣнію автора, не терпитъ никакого сближенія съ реальностью, но всѣ остальные виды разсмотрѣнія права основываются на немъ. Авторъ утверждаетъ, что «для всѣхъ остальныхъ способовъ разсмотрѣнія права и, слѣдовательно, для всѣхъ методологическихъ рядовъ юридическія опредѣленія являются необходимыми предпосылками, безъ которыхъ тѣ не могутъ и шагу ступить». Это положеніе онъ доказываетъ «на двухъ основныхъ реальныхъ рядахъ правопознанія—психологическомъ и соціологическомъ». Дѣйствительно, анализируя эти формы «реальнаго правопознанія», онъ приходитъ къ заключенію, что всѣ онѣ предполагаютъ понятіе правовой нормы или ея содержаніе «извѣстнымъ, готовымъ, необходимымъ и установленнымъ гдѣ-то въ иномъ мѣстѣ». То же самое авторъ открываетъ и по отношенію къ «политическому» разсмотрѣнію права, «движущемуся по суще-

ству своему въ реальномъ ряду». Нельзя не отмѣтить тутъ нѣкотораго пробѣла въ построеніи автора, такъ какъ и съ его точки зрѣнія надо было бы признать наличность трехъ основныхъ рядовъ «реальнаго правопознанія», т. е. къ психологическому и соціологическому прибавить еще государственно-организаціонное. Не подлежитъ сомнѣнію, что право реализуется въ государственныхъ учрежденіяхъ, т. е. въ судахъ, административныхъ органахъ и самомъ государствѣ, а также при помощи ихъ не въ меньшей степени, чѣмъ въ психикѣ и въ соціальномъ строѣ.

Свои выводы о соотношеніи между «нормативнымъ и логическимъ разсмотрѣніемъ права» съ одной стороны, и «реальнымъ правопознаніемъ» съ другой—авторъ резюмируетъ въ слѣдующихъ словахъ: «если юридическое опредѣленіе права есть логическій prius психологическаго, соціологическаго, историческаго и политическаго опредѣленія и разсмотрѣнія, то переходъ отъ перваго ряда къ остальнымъ рядамъ и можетъ быть съ нашей точки зрѣнія охарактеризованъ, какъ приданіе праву значенія силы. Именно въ остальныхъ указанныхъ способахъ разсмотрѣнія право дѣлается членомъ реальнаго ряда».

VII.

Изложенное нами выше съ возможно большей обстоятельностью и близостью къ подлиннику методологическое построеніе И. А. Ильина, долженствующее объяснить, что такое право и какъ надо представлять его реальность, кажется намъ научно неправильнымъ, хотя въ него, несомнѣнно, вложена большая энергія абстрактнаго мышленія. Съ точки зрѣнія дѣйствительно научнаго познанія права совершенно недопустимъ, по нашему мнѣнію, тотъ «отрывъ» нормативнаго и логическаго разсмотрѣнія права отъ реальнаго его разсмотрѣнія, который предлагаетъ производить авторъ, лишая при этомъ нормативное разсмотрѣніе права какого бы то ни было отношенія къ реальности. При такомъ отрывѣ понятія права (хотя бы это было лишь одно изъ его понятій, но основное и руководящее) отъ реальности права чрезвычайно легко и вполнѣ естественно впасть въ схоластическій платонизмъ.

Въ самомъ дѣлѣ, схоластики слѣдовали именно этому методу, когда, съ одной стороны, рѣзко разграничивали понятія одно отъ другого, съ другой,—устанавливали между ними чисто логическую взаимную связь, думая, что этимъ они объясняютъ реальныя явленія. Побудительнымъ принципомъ для такихъ построеній служило ихъ убѣжденіе, что общее есть причина частнаго. Методологическій путь, по которому они двигались, былъ

приблизительно таковъ: предположимъ, что надо объяснить, почему дерево то бываетъ зеленымъ, то нѣтъ. Для этого устанавливалось понятіе «дерева», какъ вещи, и понятіе «зеленое», какъ качества. Сами по себѣ эти понятія не имѣютъ между собой ничего общаго—одно есть понятіе вещи (субстанціальное понятіе), другое — понятіе качества. Но качества бываютъ двухъ родовъ: одни аттрибутивныя, которыя неразрывно связаны съ субстанціальными понятіями, какъ напр. протяженность; другія—акциденціальныя, которыя могутъ быть присвоены субстанціальному понятію и не быть присвоены. Качество «зеленое» и принадлежитъ къ акциденціальнымъ качествамъ, т.-е. оно обладаетъ тѣмъ свойствомъ, что оно можетъ привходить къ вещи и не привходить; когда процессъ привхожденія дѣйствительно происходитъ съ качествомъ «зеленое» по отношенію къ вещи «дерево», тогда дерево становится зеленымъ, что мы и наблюдаемъ весною и лѣтомъ. Все это разсужденіе, несомнѣнно, логически совершенно правильно, и тѣмъ не менѣе современное естествознаніе устранило самый методъ подобной постановки вопроса. Современная физіологія растеній разсматриваетъ дерево не какъ «дерево» плюсъ или минусъ «зеленое»; она учитъ не о соединеніи какихъ-то чуждыхъ понятій, не о привхожденіи къ «вещи» «качества», къ «дереву»—«зеленое», а о различныхъ состояніяхъ одной и той же вещи, одного и того же дерева.

Методологическое построеніе И. А. Ильина съ его «методологическимъ отрывомъ» идеальнаго ряда права, какъ нормы и сужденія, чуждаго всякой реальности, отъ реальнаго ряда силы, какъ бытійственнаго и онтологическаго, чрезвычайно напоминаетъ вышеприведенное разсужденіе. Онъ сперва конструируетъ безусловную противоположность рядовъ и ихъ взаимную «индифферентность» для того, чтобы доказать, что каждый рядъ долженъ подвергаться совершенно самостоятельному изслѣдованію. Но затѣмъ онъ совершенно такъ же рисуетъ «введеніе» правовой нормы и сужденія, лежащаго въ ряду, чуждомъ реальности, въ реальный рядъ силы — психологической и соціальной, какъ это происходило въ вышеприведенномъ примѣрѣ съ привхожденіемъ качества къ вещи. Въ результатѣ, подобно тому, какъ схоластикъ имѣлъ возможность подтвердить правильность своего разсужденія указаніемъ на то, что дерево весной и лѣтомъ бываетъ зеленымъ, такъ же точно и нашъ авторъ имѣетъ возможность констатировать, что правовая норма послѣ введенія ея въ психологическій рядъ превращается въ психологическое переживаніе, а послѣ введенія ея въ соціальный рядъ становится соціальнымъ явленіемъ, иными словами, что право становится реальностью и силой благодаря соприкосновенію съ реальнымъ рядомъ. Логическая правильность этого разсужденія, хо-

тя не подлежитъ сомнѣнію, нисколько не свидѣтельствуетъ о его познавательной цѣнности.

Мы не говоримъ, что эти способы разсужденія тожественны, ихъ можно только сравнить, а всякое сравненіе, какъ говорятъ нѣмцы, всегда немного хромаетъ. И. А. Ильинъ, конечно, совершенно свободенъ не только отъ грубаго, но и отъ какого бы то ни было реализма понятій, который такъ характеренъ для схоластическихъ разсужденій, подобныхъ вышеприведенному. Но въ самомъ способѣ построенія имъ своихъ методологическихъ рядовъ и примѣненія метода безусловнаго «отрыва» этихъ рядовъ другъ отъ друга заключается ошибка, ведущая къ извращенному конструированію отношеній между явленіями.

Не подлежитъ сомнѣнію, что «методологическій плюрализмъ», «выдѣленіе различныхъ сторонъ» или «обособленіе различныхъ рядовъ» суть совершенно правильные принципы научнаго изслѣдованія. Но эти принципы надо примѣнять умѣло. Если методологическіе ряды неправильно выдѣлены, а тѣмъ болѣе, если они послѣ своего выдѣленія превращаются въ какія-то чисто логическія категоріи, то ошибочныя построенія, напоминающія схоластическія конструкціи, неизбѣжны. И. А. Ильинъ оріентируетъ свои методологическіе пріемы на свѣдѣніяхъ, почерпнутыхъ изъ исторіи философіи и современной науки о правѣ. Между тѣмъ не надо забывать, что методологическій плюрализмъ есть по преимуществу приспособленіе къ гуманитарнымъ наукамъ тѣхъ методовъ, которые обнаружили свою плодотворность въ естествознаніи, а потому его надо оріентировать на данныхъ, доставляемыхъ естественными науками. Выдѣленіе различныхъ сторонъ, установленіе различныхъ рядовъ, производимыя въ качествѣ логическихъ операцій въ различныхъ гуманитарныхъ наукахъ, соотвѣтствуютъ тому реальному расчлененію, къ которому прибѣгаютъ естествоиспытатели по отношенію къ изслѣдуемымъ ими явленіямъ въ своихъ лабораторіяхъ и анатомическихъ кабинетахъ. Но и въ области естествознанія не всякое расчлененіе даетъ научное знаніе, и надо находить правильные пріемы расчлененія для того, чтобы научно изслѣдовать явленія. Такъ, если кто-нибудь, желая разложить воду, сперва станетъ кипятить ее и получитъ паръ, а затѣмъ начнетъ замораживать и получитъ ледъ, приметъ паръ и ледъ за части воды и рѣшитъ, что вода состоитъ изъ парообразнаго и твердаго тѣлъ, которыя при соединеніи образуютъ жидкость, то, хотя всѣ его заключенія будутъ подтверждаться опытомъ, такъ какъ отъ дѣйствія пара на ледъ, а льда на паръ, оба они будутъ превращаться въ воду, онъ будетъ ошибаться, такъ какъ приметъ различныя состоянія воды за ея составныя части. Такъ же точно анатомъ долженъ производить разрѣзы при анатомированіи тѣла въ извѣст-

номъ направленіи. Иначе, перерѣзавъ мускулы, артеріи, вены, нервы и т. д., онъ не получитъ той картины, которая объясняла бы ему физіологическіе процессы, а установитъ какія-нибудь произвольныя сочетанія. Въ качествѣ примѣра достаточно хотя бы вспомнить символическое изображеніе сердца, которое, несомнѣнно, явилось первоначально результатомъ анатомическихъ ошибокъ.

Именно неправильное установленіе рядовъ мы видимъ въ построеніи автора. Въ естествознаніи ряды образуются или для изслѣдованія однородной причинной зависимости, каковыми являются два основныхъ вида причинной зависимости — механической и химической, или же выдѣляется въ причинно-зависимый рядъ цѣлая группа однородныхъ явленій, какъ, напримѣръ, теплота, свѣтъ, звукъ, электричество, физіологическіе процессы и т. д. Послѣ изслѣдованія этихъ рядовъ въ изолированномъ видѣ естественники начинаютъ изучать ихъ и въ скрещенномъ видѣ. При этомъ нарушается обыкновенное дѣленіе наукъ и получаются новыя объединяющія отрасли наукъ, напримѣръ, физическая химія, физіологическая химія, біохимія, различныя отрасли физико-физіологіи, какъ, напримѣръ, оптика, акустика и т. д. Конечно, въ гуманитарныхъ наукахъ или въ наукахъ о культурѣ задача установленія рядовъ гораздо сложнѣе. Здѣсь кромѣ рядовъ однородной причинной зависимости приходится устанавливать ряды однородной телеологической зависимости и ряды, имѣющіе въ виду систему цѣнностей, лежащую въ основѣ культурныхъ благъ. Еще сложнѣе здѣсь, конечно, вопросъ о скрещиваніи рядовъ въ виду принципіальной разнородности между рядами цѣнностей, причинной обусловленности и телеологической зависимости. Но основная задача установленія рядовъ и здѣсь остается та же, что въ естествознаніи, именно *установленіе извѣстной связи между явленіями для объясненія ихъ*.

Этой однородности состава каждаго ряда, дающей возможность объяснить явленія правовой жизни, мы и не видимъ въ методологическихъ рядахъ, установленныхъ И. А. Ильинымъ. Правда, поскольку онъ опирается на современную науку о правѣ, онъ говоритъ о психологическомъ, соціологическомъ, политико-телеологическомъ и историческомъ способѣ разсмотрѣніи права. Но эти ряды онъ объединяетъ въ одномъ общемъ «реальномъ рядѣ», несмотря на ихъ крайнюю разнородность, такъ какъ первые два изъ нихъ имѣютъ въ виду причинную обусловленность явленій, третій телеологическую зависимость ихъ, а четвертый весьма сложные генетическіе процессы образованія явленій. Свой «реальный рядъ» онъ концентрируетъ или, вѣрнѣе, гипостазируетъ въ понятіи силы. Такъ какъ этотъ рядъ

въ цѣломъ не причинный и не телеологическій (а это авторъ отмѣчаетъ еще въ словахъ, что «о причинномъ значеніи силы» можно говорить, лишь «имѣя въ виду эмпиристическій рядъ»), то автору и приходится придать ему метафизическое значеніе; онъ особенно настаиваетъ на его «онтологичности». Напротивъ, нормативное и логическое разсмотрѣніе права имѣетъ въ виду понятіе права, чуждое всякой реальности; объ отношеніи его къ метафизическимъ категоріямъ кромѣ его неонтологичности авторъ не говоритъ. Но оно можетъ быть «введено» въ реальный рядъ и «двигаться» въ немъ. Въ чемъ заключается этотъ послѣдній процессъ, авторъ не объясняетъ.

Вся эта загадочность методологическихъ рядовъ, конструированныхъ И. А. Ильинымъ, происходитъ, по нашему глубокому убѣжденію, отъ того, что онъ, устанавливая свои ряды, провелъ неправильно раздѣлительную черту. Онъ отдѣлилъ право отъ различныхъ формъ его осуществленія, которыя онъ концентрировалъ въ понятіи «силы». Но это значитъ отдѣлить право отъ различныхъ его состояній, т. е. создать неправильное понятіе права. Право нельзя отдѣлять методологически отъ его осуществленія, такъ какъ всякое право, именно потому, что оно есть право, является всегда дѣйствующимъ или осуществляющимся правомъ. «Право для того и существуетъ — говоритъ Іерингъ — чтобы осуществляться». Нарушаемое право относится, несомнѣнно, тоже къ дѣйствующему праву. Что же касается «ломаемаго права» и «пригибаемаго права» или, какъ выражается И. А. Ильинъ, «безсильнаго права», а также «безправной силы», поскольку она, конечно, можетъ стать правомъ, а не есть выраженіе чистѣйшаго произвола, то это пограничныя явленія въ области права. Ихъ нельзя принимать за одинъ изъ исходныхъ пунктовъ при опредѣленіи понятія права, какъ это сдѣлалъ авторъ. Напротивъ, не дѣйствующее и не осуществляющееся право не есть право, а въ лучшемъ случаѣ лишь представленіе о правѣ, или, иными словами, есть понятіе права въ его чисто теоретическомъ и познавательномъ значеніи.

Здѣсь мы подошли къ основной методологической ошибкѣ И. А. Ильина, заключающейся въ структурѣ того его ряда правопознанія, который онъ называетъ юридическимъ, хотя и лишь въ условномъ формально-методологическомъ смыслѣ. Когда И. А. Ильинъ утверждаетъ, что понятіе права «можетъ и не имѣть въ числѣ своихъ предикатовъ признака бытія», что «нормативное и логическое разсмотрѣніе права не видитъ въ немъ чего либо реальнаго ни въ какомъ отношеніи», или что «въ логическомъ ряду право въ субъективномъ смыслѣ будетъ разсматриваться, какъ понятіе и сужденіе», то онъ при этомъ не вскрываетъ какую-то особенность юридическаго разсмотрѣнія права,

а самъ не подозрѣвая того, имѣетъ въ виду прежде всего основное свойство всякаго научнаго образованія понятій. Вѣдь всѣ науки, не исключая и естественныхъ наукъ, имѣютъ дѣло съ понятіями, т. е. съ логическимъ и идеальнымъ рядомъ, а не съ самими вещами, т. е. не съ реальнымъ рядомъ. Даже наука, трактующая наиболѣе реальныя явленія, напр. астрономія, оперируетъ не съ планетами и солнцемъ, какъ таковыми, а съ ихъ понятіями; всякое же понятіе даже самой конкретной вещи, поскольку оно—лишь логическое образованіе, можетъ разсматриваться, какъ «не имѣющее въ числѣ своихъ предикатовъ признака бытія», и въ немъ можно и не видѣть «чего-либо реальнаго ни въ какомъ отношеніи». Но, конечно, въ астрономіи трудно смѣшать, напримѣръ, планету, какъ реальный предметъ, съ понятіемъ планеты. Напротивъ въ наукѣ о правѣ очень легко принять понятіе права за самое право, подобно тому, какъ въ размышленіяхъ о Богѣ легко принять понятіе Бога за самого Бога. Основанное на этой ошибкѣ онтологическое доказательство бытія Божьяго необходимо должно было явиться на извѣстной стадіи человѣческаго мышленія: такъ какъ, если Богъ не доступенъ нашему чувственному познанію, а существуетъ въ нашемъ понятіи, то естественно было сдѣлать заключеніе, что въ этомъ понятіи и находится доказательство его бытія, а при извѣстномъ реалистическомъ взглядѣ на понятія можно было рѣшить, что и само понятіе есть Богъ. Поводъ для возникновенія этого логически ошибочнаго разсужденія остается неизмѣннымъ, такъ какъ Богъ прежде всего внутри насъ, въ нашихъ переживаніяхъ.

Такъ же точно существуетъ неизмѣнное основаніе для того, чтобы смѣшивать понятіе права съ самимъ правомъ. Оно заключается въ томъ, что всякая норма является всегда выраженіемъ какой-нибудь правовой идеи; эта правовая идея необходимо содержится въ правѣ и тогда, когда оно—психическое переживаніе, и когда оно соціальное явленіе, и когда оно актъ органовъ государственной власти, напримѣръ, законодательное постановленіе или судебное рѣшеніе. И. А. Ильинъ, несомнѣнно, имѣетъ въ виду именно правовую идею, когда говоритъ о нормативномъ разсмотрѣніи права. Но онъ дѣлаетъ ошибку, смѣшивая нормативное разсмотрѣніе права съ логическимъ и считая ихъ видами одного и того же рода правопознанія. Это и даетъ ему возможность утверждать, что «нормативное и логическое разсмотрѣніе права не видитъ въ немъ чего-либо реальнаго ни въ какомъ отношеніи». Возрожденіе предразсудковъ крайняго номинализма въ области правовѣдѣнія выступаетъ особенно ярко въ этомъ построеніи нормативнаго понятія права, созданномъ И. А. Ильинымъ. Собственно говоря, онъ имѣетъ при этомъ въ виду право, какъ оно излагается въ учебникахъ,

т. е. лишь какъ систему правовыхъ понятій. А система правовыхъ понятій сама по себѣ можетъ разсматриваться, конечно, какъ не имѣющая никакого отношенія къ бытію и реальности права. Вѣдь логически нѣтъ разницы между дѣйствующей и осуществляющейся нормой и нормой, не дѣйствующей и не осуществляющейся, внутреннее содержаніе ихъ тожественно. Но въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ фактомъ, на который Кантъ указалъ въ своемъ знаменитомъ примѣрѣ, приведенномъ имъ въ опроверженіе онтологическаго доказательства бытія Божьяго, что «пятьсотъ возможныхъ талеровъ» и «пятьсотъ реальныхъ талеровъ», поскольку вопросъ идетъ о содержаніи понятій, нисколько не меньше и не больше другъ друга.

«Отрывъ» права отъ его реальности при изложеніи системъ права въ учебникахъ особенно еще подчеркивается укоренившейся въ современной наукѣ о правѣ терминологіей. Такъ, принято говорить о системѣ римскаго права, хотя римское право—и Юстиніаново и реципированное—не является уже правомъ, ибо оно не дѣйствуетъ. Поэтому правильнѣе было бы говорить о системѣ правовыхъ понятій Юстиніанова или реципированнаго римскаго права. Однако изученіе этой системы правовыхъ понятій представляетъ особую цѣнность именно потому, что мы будемъ имѣть дѣло не съ выдуманнымъ правомъ, а съ когда-то дѣйствовавшимъ правомъ. Какъ таковое, оно обладаетъ всѣми свойствами дѣйствующаго права, такъ какъ оно явилось результатомъ приспособленія къ жизни и дѣятельности римскаго общества, отражало въ себѣ его соціальный строй, было испробовано на практикѣ, психически переживалось римскими гражданами и соотвѣтствовало ихъ правосознанію, отличалось извѣстнымъ единствомъ и цѣльностью, т. е., коротко говоря, ему присущи всѣ преимущества реальнаго, а не только возможнаго права. Съ другой стороны, при изложеніи системъ дѣйствующаго права для выясненія и углубленія правовыхъ понятій часто приходится отвлекаться отъ того, дѣйствуетъ или не дѣйствуетъ какая-нибудь норма, и приводить въ видѣ параллели не дѣйствующія нормы. Эти чисто логическія операціи И. А. Ильинъ и имѣетъ въ виду, когда въ подтвержденіе своей мысли говоритъ, что «догматическая разработка нормъ французской конституціи 1793 г., не нашедшей себѣ примѣненія, такъ же интересна и необходима въ научномъ отношеніи, какъ юридическій анализъ нормъ «отжившаго» римскаго права или разработка новаго русскаго уголовнаго уложенія въ періодъ между его утвержденіемъ и «приведеніемъ въ дѣйствіе» (тамъ же стр. 30). Но это не значитъ, что есть особый видъ научнаго изученія права, для котораго вопросъ о томъ, реальность ли право, или нѣтъ, «не имѣетъ смысла».

Итакъ ошибка И. А. Ильина заключается въ смѣшеніи нормативнаго понятія права, имѣющаго въ виду извѣстную реальную сущность права, съ тѣми чисто логическими построеніями понятій, которыя производятся при систематической обработкѣ права. Такъ какъ въ этихъ логическихъ операціяхъ приходится имѣть дѣло и съ не дѣйствующими нормами, то въ нихъ право можетъ являться и лишеннымъ предиката бытія. Напротивъ, нормативное понятіе права обобщаетъ извѣстную сторону дѣйствующаго права, и потому его нельзя отвлекать отъ реальности права.

Конечно, та сторона права, которая составляетъ содержаніе его нормативнаго понятія, съ перваго взгляда кажется не относящейся къ реальности права, такъ какъ это—правовая идея, заключающаяся въ нормѣ [1]). Но идея права, служащая основнымъ признакомъ для нормативнаго понятія права, должна быть воплощена въ дѣйствующихъ и осуществляющихся нормахъ; иначе, составленное нами понятіе не будетъ понятіемъ права, а понятіемъ какихъ-то произвольныхъ фантастическихъ нормъ, которыя, можетъ быть, только могли бы быть правомъ.

Поскольку, однако, это понятіе имѣетъ дѣло съ идеей права, оно подлежитъ обсужденію съ точки зрѣнія болѣе разносторонних критеріевъ, чѣмъ вопросъ о реальности права въ смыслѣ его осуществленія. Всякая идея права должна быть подвергнута разсмотрѣнію главнымъ образомъ съ точки зрѣнія ея значимости и цѣнности. Поэтому и нормативное понятіе права опредѣляетъ значимость и цѣнность права. Но именно значимость права, не являясь сама реальностью, свидѣтельствуетъ о реальности права, подобно тому, какъ законы природы, сами по себѣ не существуя, опредѣляютъ все существующее въ природѣ. Такимъ образомъ, нормативное понятіе права, съ одной стороны, упирается въ сферу чистыхъ этическихъ цѣнностей, съ другой,—оно коренится въ культурныхъ благахъ общественности.

Все это привело насъ къ выясненію значенія и границъ нормативнаго понятія права. Это понятіе имѣетъ въ виду по преимуществу трансцендентальную основу права. Границы его заключаются въ томъ, что оно неспособно цѣликомъ опредѣлить осуществленіе права и его конкретное воплощеніе въ психологическомъ переживаніи, соціальномъ явленіи и актѣ государственно-организаціонной дѣятельности, но оно имѣетъ съ ними непо-

---

[1]) Правовую идею или мысль признаетъ основнымъ элементомъ своего понятія „правомѣрнаго права“ и Штаммлеръ. По его опредѣленію, „правомѣрное право это то право, которое въ каждомъ особомъ положеніи согласуется съ основной мыслью права вообще“. Ср. R. Stammler. Die Lehre von dem richtigen Rechte, Berlin 1902. S. 15.

средственную связь, а потому сближеніе его съ простымъ логическимъ построеніемъ, лишеннымъ предиката бытія, совершенно ошибочно. Итакъ, подобно тому, какъ психологическое понятіе права, имѣя дѣло съ психическими переживаніями, не охватываетъ всей области права и не достаточно для объясненія реальности объективнаго права, такъ и нормативное понятіе права также не охватываетъ этой области цѣликомъ и не достаточно для всесторонняго объясненія осуществленія права.

VIII.

Вскрытые нами недостатки психологическаго и нормативнаго понятій права заставляютъ подвергнуть сильному сомнѣнію научную цѣнность этихъ понятій. Но значитъ ли это, что мы должны ихъ совсѣмъ отвергнуть, какъ неудовлетворяющія научнымъ требованіямъ? Когда Л. І. Петражицкій впервые выступилъ съ своей психологической теоріей права, то В. М. Нечаевъ вполнѣ опредѣленно высказался именно въ этомъ смыслѣ, заявивъ, что Л. І. Петражицкій исходитъ «изъ совершенно ложнаго положенія о томъ, что право есть явленіе психологическое, а не соціологическое» [1]). Должны ли и мы совсѣмъ отказаться отъ психологическаго и нормативнаго понятій права и высказаться въ пользу его соціологическаго или государственно-организаціоннаго понятія? Если бы мы это сдѣлали, мы повторили бы старыя ошибки. Вѣдь и соціологическое, и государственно-организаціонное понятія права такъ же ограничены, хотя и въ другихъ отношеніяхъ, какъ и психологическое и нормативное его понятія, и это уже не разъ доказывалось въ спеціальной литературѣ.

Единственно правильное научное рѣшеніе этого вопроса, согласное съ ученіемъ современной логики объ образованіи понятій, заключается въ томъ, что всякое строго научно построенное понятіе по необходимости ограничено. Еще Кантъ особенно настойчиво указывалъ на то, что изъ понятія нельзя извлечь больше, чѣмъ въ него вложено. А въ понятіе можетъ быть вложено только то, что заключается въ родовомъ признакѣ и въ видовомъ его отличіи. Поэтому, если мы возьмемъ для опредѣленія понятія права родовой признакъ изъ области правовой психики, то, оставаясь логически послѣдовательными, мы и будемъ имѣть дѣло только съ психическими правовыми переживаніями; такъ же точно, если мы возьмемъ родовой признакъ изъ правовыхъ явленій, поскольку они воплотились въ соціальныхъ отношеніяхъ, то мы и будемъ имѣть дѣло съ правомъ, какъ соціаль-

[1]) См. В. М. Нечаевъ. „Вѣстникъ Права“ и юриспруденція XIX вѣка. Журн. Мин. Юст. 1899, мартъ. Отд. от. стр. 43.

нымъ явленіемъ; далѣе, если мы возьмемъ родовой признакъ права изъ области чисто правовыхъ учрежденій, то мы и будемъ имѣть дѣло съ государственно-организаціонными правовыми явленіями; и тотъ же результатъ мы получимъ со всякимъ логически правильно образованнымъ, т.-е. точно отграниченнымъ родовымъ признакомъ и видовымъ отличіемъ, понятіемъ права.

Это ученіе объ образованіи понятій, развиваемое новѣйшей логикой, основано на данныхъ, доставляемыхъ современнымъ естествознаніемъ. Естественныя науки не знаютъ всеобъемлющихъ и единыхъ понятій для сложныхъ конкретныхъ явленій и оперируютъ съ множественностью понятій для каждаго отдѣльнаго явленія. Такъ, напр., нѣтъ одного естественно-научнаго понятія воды, ибо каждая естественная наука вырабатываетъ свое понятіе воды соотвѣтственно своимъ интересамъ, т.-е. той спеціальной области явленій, которую она изслѣдуетъ: физика создаетъ свое понятіе воды, какъ жидкости, подчиняющейся извѣстнымъ физическимъ законамъ, т.-е. имѣющей опредѣленный удѣльный вѣсъ, кипящей и замерзающей при извѣстной температурѣ и т. д.; химія оперируетъ съ другимъ понятіемъ воды, какъ тѣла, состоящаго изъ двухъ химическихъ элементовъ, постоянно находящихся въ опредѣленномъ отношеніи; географія имѣетъ въ виду понятіе воды, какъ площади океановъ, морей, озеръ и рѣкъ, покрывающей двѣ трети поверхности земного шара; климатологія и метеорологія имѣютъ свое понятіе воды, такъ какъ онѣ интересуются океаническими теченіями, водяными испареніями и ихъ осадками. Притомъ всѣ эти и многія другія науки разрабатываютъ одно и то же явленіе природы — воду въ различныхъ ея состояніяхъ или съ различныхъ сторонъ. Но наряду съ этими чисто теоретическими понятіями воды развитіе техническихъ знаній привело къ тому, что образовались особыя технической понятія воды. Такъ существуетъ техническое въ узкомъ смыслѣ понятіе воды, какъ самаго стараго, а теперь самаго дешеваго механическаго двигателя, пріобрѣтающаго въ послѣднее время большое значеніе, благодаря развитію электротехники. Рядомъ съ этимъ гигіена создаетъ свое понятіе воды, какъ главнаго средства поддержанія чистоты, начиная съ тѣлесной чистоты — умываніе и купаніе, и заканчивая чистотой жилищъ и населенныхъ мѣстъ—канализація. Медицина прибѣгаетъ къ своему понятію воды, какъ къ средству леченія. Наконецъ, можно образовать особое эстетическое понятіе воды, такъ какъ красота пейзажа главнымъ образомъ связана съ водой въ видѣ морей, озеръ, рѣкъ, водопадовъ, и вода играетъ большую роль въ искусственныхъ украшеніяхъ отдѣльныхъ уголковъ природы прудами, фонтанами, каскадами и т. п. [1]) Конечно, большинство

[1]) Ср. S. Hessen. Die individuelle Kausalität. Berlin 1910. S. 86 сл.

этихъ понятій обыкновенно не формулируется и имъ не придается вида законченнаго логическаго опредѣленія. Отдѣльныя науки и техническія дисциплины оперируютъ интересующимъ ихъ родовымъ признакомъ и видовыми отличіями воды въ опредѣленномъ ея состояніи, не упоминая о томъ, что понятіе воды, съ которымъ каждая изъ нихъ имѣетъ дѣло, должно быть опредѣлено такъ-то. Но если бы отъ нихъ потребовали этого опредѣленія, то онѣ должны были бы его составить вышеуказаннымъ способомъ.

Гуманитарныя науки, и въ томъ числѣ наука о правѣ, достигаютъ теперь того же состоянія, въ которомъ находятся естественныя науки. Въ частности развитіе науки о правѣ привело къ убѣжденію, что право входитъ въ различныя сферы человѣческой жизни и дѣятельности, которыя могутъ составлять предметъ различныхъ отраслей гуманитарныхъ наукъ. Поэтому научно правомѣрны не одно, а нѣсколько понятій права. Однако гуманитарныя науки обладаютъ и многими особенностями по сравненію съ науками естественными. Такъ, естественныя науки часто имѣютъ дѣло съ конкретно отграниченными предметами; всякій напр. знаетъ, что такое вода, и потому отдѣльныя науки могутъ изучать различныя интересующія ихъ состоянія воды, не давая опредѣленія того понятія воды, съ которымъ онѣ оперируютъ. Напротивъ, гуманитарнымъ наукамъ или, правильнѣе, наукамъ о культурѣ приходится изслѣдовать явленія, которыя не обладаютъ такою же наглядною отграниченностью; обыкновенно бываетъ очень трудно сказать, что такое право, хозяйство, литература, наука, поэзія, искусство и т. д., т.-е. хотя бы чисто внѣшнимъ способомъ отграничить одно явленіе отъ другого. Поэтому въ гуманитарныхъ наукахъ точныя опредѣленія играютъ гораздо большую роль, чѣмъ въ наукахъ естественныхъ. Въ частности, въ наукѣ о правѣ всегда большую роль играло опредѣленіе понятія права. Все это налагаетъ на насъ обязанность не только сказать, что есть не одно, а нѣсколько научныхъ понятій права, но и указать, сколько такихъ понятій и какія именно.

Но для того, чтобы дать на этотъ вопросъ удовлетворительно обоснованный отвѣтъ, надо проанализировать юридическую литературу по крайней мѣрѣ за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ, хотя бы въ ея главныхъ теченіяхъ. Здѣсь мы не можемъ этимъ заняться и сдѣлаемъ это въ другомъ мѣстѣ. Пока мы можемъ только намѣтить въ общихъ чертахъ тѣ понятія права, которыя, дѣйствительно, связаны съ обособленной сферой явленій и пріобрѣли въ современной наукѣ до извѣстной степени право гражданства. Такихъ понятій теоретическаго характера, по нашему мнѣнію, четыре.

На первомъ мѣстѣ надо поставить узко-юридическое понятіе права. Это понятіе права различными учеными опредѣляется, какъ совокупность нормъ, исполненіе которыхъ вынуждается, защищается или гарантируется государствомъ. Коротко, это понятіе можно формулировать въ словахъ: право есть то, что государство приказываетъ считать правомъ. Большинство юристовъ позитивистовъ обходится именно этимъ понятіемъ права. Его преимущества несомнѣнны, такъ какъ оно имѣетъ въ виду государственно-организаціонный элементъ въ правѣ. Но оно и крайне ограничено, ибо, будучи послѣдовательнымъ, съ точки зрѣнія этого понятія права изъ области права надо исключить обычное право, право, создаваемое судебными рѣшеніями, бо́льшую часть государственнаго права и международное право. Дѣйствительно, одни юристы-позитивисты или совсѣмъ не признаютъ нѣкоторыхъ изъ этихъ видовъ права, или отрицаютъ за ними правовой характеръ, другіе стараются подвести и ихъ подъ свое понятіе права, но достигаютъ этого главнымъ образомъ путемъ софистическихъ уловокъ и логическихъ натяжекъ.

На второмъ мѣстѣ въ систематическомъ порядкѣ надо поставить соціологическое понятіе права. Наиболѣе правильнымъ его опредѣленіемъ мы считаемъ слѣдующее: право есть совокупнось нормъ, создаваемыхъ соціально-экономическими условіями и закрѣпляющихъ извѣстный общественный строй. Это понятіе, несомнѣнно, шире чисто юридическаго; оно обнимаетъ и обычное, и государственное, и международное право. Но въ другомъ отношеніи оно и гораздо уже его, такъ какъ оно совершенно неспособно включить въ свое опредѣленіе и тотъ активный элементъ правовой жизни, который особенно дорогъ для всякаго юриста. Поэтому къ соціологическому понятію права очень любятъ обращаться всѣ тѣ, кто желаетъ оттѣнить недостатки всякаго правового порядка; имъ пользуются для того, чтобы обезцѣнить значеніе права, какъ такового. Правда, нѣтъ недостатка и въ попыткахъ облагородить это понятіе права. Но это достигается путемъ тѣхъ многозначащихъ чисто словесныхъ опредѣленій, въ родѣ «соціальная солидарность», которыя подъ соціологическою внѣшностью скрываютъ въ себѣ чисто этическое содержаніе.

Третье мѣсто занимаетъ психологическое понятіе права. Съ психологической точки зрѣнія, какъ мы видѣли, право есть совокупность нормъ, состоящихъ изъ императивно-аттрибутивныхъ психическихъ переживаній. Мы убѣдились, что это понятіе права неспособно опредѣлить истинной сущности объективнаго права. Какъ мало оно пригодно для юриста, можно судить хотя бы по тому, что Л. І. Петражицкій, поставивъ себѣ задачу послѣдовательно отстоять его, долженъ былъ от-

вергнуть всю научную юридическую литературу, какъ лишенную, съ его точки зрѣнія, истинной познавательной цѣнности.

Наконецъ, четвертое понятіе права нормативное. Съ нормативной точки зрѣнія право есть совокупность нормъ, заключающихъ въ себѣ идеи о должномъ, которыя опредѣляютъ внѣшнія отношенія людей между собой. По преимуществу идеологическій характеръ этого понятія заставляетъ нѣкоторыхъ изслѣдователей, какъ мы видѣли, предполагать, что это понятіе совсѣмъ не заключаетъ въ себѣ опредѣленія реальности права. Это предположеніе невѣрно, но въ то же время несомнѣнно, что вполнѣ опредѣлить реальность права это понятіе неспособно. Тѣмъ не менѣе это понятіе обладаетъ большой познавательной цѣнностью, такъ какъ оно выдѣляетъ такой элементъ въ правѣ, который не опредѣляется исчерпывающимъ образомъ ни однимъ изъ предыдущихъ понятій права.

Наряду съ этими чисто теоретическими понятіями права нельзя отрицать существованія и техническихъ или практическихъ понятій права. Одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ русскихъ юридическихъ мыслителей С. А. Муромцевъ [1]) тридцать съ лишнимъ лѣтъ тому назадъ съ такой опредѣленностью и отчетливостью обосновалъ и выяснилъ разницу между правовѣдѣніемъ, какъ наукой, и правовѣдѣніемъ, какъ искусствомъ, что намъ здѣсь нечего сстанавливаться на этомъ вопросѣ [2]). Но и право, какъ средство или орудіе устройства личной, общественной и государственной жизни, нельзя опредѣлить однимъ понятіемъ. Для этого необходимо по крайней мѣрѣ два техническихъ понятія права, одно—юридико-догматическое, другое—юридико-политическое. Съ точки зрѣнія юридической догматики, право есть совокупность правилъ, указывающихъ, какъ находить въ дѣйствующихъ правовыхъ нормахъ рѣшенія для всѣхъ возникающихъ случаевъ столкновенія интересовъ или столкновенія представленій о правѣ и неправѣ. Съ точки зрѣнія правовой политики право есть совокупность правилъ, помогающихъ находить рѣшенія или устанавливать нормы для удовлетворенія вновь возникающихъ потребностей или осуществленія новыхъ представленій о правѣ и неправѣ.

Всѣ эти понятія, какъ теоретическія, такъ и техническія не сводимы другъ къ другу. Это было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы между ними существовало отношеніе логической подчиненности, т. е. если бы одно изъ нихъ было

[1]) Какое значеніе имѣютъ труды С. А. Муромцева для развитія русской юридической науки см. Г. Ф. Шершеневичъ. Наука гражданскаго права въ Россіи. Казань, 1893 г. стр. 199 и сл.

[2]) См. сочиненія С. А. Муромцева. Очерки общей теоріи гражданскаго права. Москва, 1877.—Опредѣленіе и основное раздѣленіе права. Москва, 1879.—Что такое догма права? Москва, 1885.

родовымъ понятіемъ, а остальныя видовыми, чего, какъ мы знаемъ, нѣтъ. Но, можетъ быть, есть такое понятіе или изъ вышеназванныхъ, или изъ упущенныхъ нами, которое опредѣляетъ истинную сущность права, остальныя же понятія имѣютъ дѣло съ добавочными свойствами его? Вѣра въ то, что какая-нибудь наука можетъ опредѣлить истинную сущность явленія, а не изслѣдовать ту или другую сторону его, иногда возникала и по отношенію къ отдѣльнымъ естественнымъ наукамъ. Такъ, когда въ концѣ XVIII и въ началѣ XIX столѣтій были совершены открытія, произведшія переворотъ въ химіи, то одно время думали, что именно химія открываетъ истинную сущность явленій. Но эта идея могла быть использована только въ метафизическихъ системахъ, главнымъ образомъ Шеллингомъ и романтиками. Теперь никто не сомнѣвается болѣе въ томъ, что физическія свойства воды такъ же опредѣляютъ сущность ея, какъ и ея химическія свойства. Напротивъ, ставить себѣ задачу доискиваться „истинной сущности“ явленій можетъ только метафизика, а не наука, и потому мы оставляемъ эту задачу здѣсь въ сторонѣ.

Но на ряду съ множественностью научныхъ понятій права не подлежитъ сомнѣнію, что право, какъ явленіе, едино. Принципъ единства права выработался въ первой половинѣ XIX столѣтія въ борьбѣ за единое научное понятіе права отчасти цѣною суженія области права, выразившагося въ отрицаніи естественнаго права. Хотя задача создать единое научное понятіе права оказалась неразрѣшимой, тѣмъ не менѣе принципъ единства права, какъ явленія, сталъ общепризнаннымъ научнымъ достояніемъ. Къ семидесятымъ годамъ прошлаго столѣтія вопросъ о единствѣ права получилъ и научное выраженіе, такъ какъ къ этому времени было выдвинуто требованіе создать общее ученіе о правѣ. И теперь, когда, съ одной стороны, болѣе не исключаютъ изъ научной области права проблемъ естественнаго права, съ другой--приходится наконецъ признать, что нельзя создать единаго научнаго понятія права, а такихъ понятій нѣсколько, мы не можемъ и не должны отказаться отъ стремленія имѣть общую теорію права.

Здѣсь мы опять должны отмѣтить одну особенность наукъ о явленіяхъ культуры, отличающую ихъ отъ наукъ о явленіяхъ природы. Въ естествознаніи нѣтъ стремленія и потребности создавать общія ученія и теоріи о предметахъ естественно-научнаго познанія. Такъ напр. совсѣмъ не существуетъ общаго ученія о земномъ шарѣ, которое объединяло бы астрономическія, геологическія, географическія, геодезическія, минералогическія и т. д. теоріи и давало бы одну общую, т.-е. синтетическую теорію земного шара. Напротивъ, у насъ неискоренимо стремленіе къ синтетическимъ теоріямъ о явленіяхъ культуры.

Но если задача разработки общаго ученія о правѣ научно вполнѣ правомѣрна, то возникаетъ вопросъ о томъ, какими познавательными пріемами должна пользоваться эта отрасль знанія. Здѣсь прежде всего можетъ быть высказано предположеніе, что общее ученіе о правѣ могло бы удовлетвориться описаніемъ правовыхъ явленій. Но это предположеніе должно быть безусловно отвергнуто, такъ какъ при безконечномъ разнообразіи правовыхъ явленій для того, чтобы ихъ описывать, ихъ надо было бы систематизировать; а систематизировать ихъ пришлось бы на основаніи тѣхъ же научныхъ понятій права, опредѣленіе которыхъ дано выше. Поэтому, дальнѣйшее рѣшеніе этого вопроса заключается въ томъ, чтобы давать опредѣленіе и анализъ различныхъ научныхъ понятій права подрядъ въ ихъ чисто механическомъ сочетаніи. Такъ часто и дѣлаютъ. Правда, такъ какъ теорія множественности научныхъ понятій права пока еще не пользуется открытымъ признаніемъ, то къ ней прибѣгаютъ въ скрытомъ и замаскированномъ видѣ. Обыкновенно тотъ или другой ученый даетъ опредѣленіе только того понятія права, которымъ онъ научно наиболѣе заинтересованъ, и которое ему кажется поэтому единственно правильнымъ. Но наряду съ этимъ яко бы единственнымъ научно-правомѣрнымъ опредѣленіемъ права всегда ставятся и рѣшаются вопросы объ отношеніи между правомъ и государствомъ, правомъ и хозяйствомъ, правомъ и общественными формами, правомъ и нравами, правомъ и искусствомъ, правомъ и этикой, правомъ и религіей и т. д.; при этомъ, конечно, вводятся и другія понятія права, однако безъ надлежащей критической провѣрки ихъ. Пора, наконецъ, перейти отъ этого скрытаго оперированія съ различными понятіями права къ ихъ открытому признанію!

Но нельзя удовлетворяться также лишь перечисленіемъ различныхъ научныхъ понятій права. Не подлежитъ сомнѣнію, что должны существовать и такія синтетическія формы, которыя объединяли бы эти понятія въ новый видъ познавательныхъ единствъ. Путемъ анализа научной юридической литературы можно доказать, что *такія синтетическія формы*, дѣйствительно, *существуютъ*. Но разсмотрѣніе этого вопроса требуетъ самостоятельнаго и обширнаго изслѣдованія, и мы его должны отложить до другого раза. Здѣсь мы ограничимся постановкой задачи *найти такія логическія формы*, которыя объединяли бы различныя научныя понятія явленій, лежащихъ въ основаніи культурныхъ благъ.

* * *

Но какъ бы мы ни строили отдѣльныя понятія права, каждое изъ нихъ должно быть *связано съ реальностью права* и отчасти объяснять ее. Съ другой стороны, ни одно

изъ понятій права не можетъ цѣликомъ охватить всей реальности права. То, что мы показали по отношенію къ психологическому и нормативному понятіямъ права, мы можемъ установить и по отношенію къ соціологическому и «юридическому въ тѣсномъ смыслѣ» понятіямъ. Мы видимъ, такимъ образомъ, что вопросъ о реальности права чрезвычайно сложенъ и труденъ. Въ сущности это вопросъ вообще о научномъ познаніи права.

Лучше всего оріентироваться въ этомъ вопросѣ на томъ, какъ рѣшаетъ проблему реальности въ своей области естествознаніе. Извѣстно, однако, что въ противоположность той реальности матеріальнаго міра, которую мы такъ непосредственно и интенсивно ощущаемъ въ нашихъ переживаніяхъ, естествознаніе конструируетъ особую реальность, устанавливая необходимыя соотношенія между явленіями, а послѣдовательное развитіе этой научной точки зрѣнія приводитъ къ устраненію понятія матеріальной субстанціи изъ области научныхъ построеній и къ гипотезѣ энергетизма. Это и можетъ породить очень крупное недоразумѣніе, такъ какъ сторонники сведенія объективнаго права къ проекціямъ и фантазмамъ или защитники того взгляда, что нормативно-юридическое понятіе права чуждо реальности, пожалуй, станутъ утверждать, что они въ своихъ построеніяхъ идутъ по тому же пути, какъ и естествознаніе. Если бы это было такъ, то это значило бы, что естествознаніе доказываетъ иллюзорность внѣшняго міра. Но естествознаніе и наука вообще никогда этимъ не занимались. За эту задачу брались только представители нѣкоторыхъ метафизическихъ системъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что и защитники вышеприведенныхъ взглядовъ на право слѣдуютъ не по пути естествознанія, а возрождаютъ въ своихъ размышленіяхъ о реальности права «гносеологію» Беркли и ей подобныя.

Въ противоположность этому, если науки о культурѣ и въ томъ числѣ правовѣдѣніе, дѣйствительно, будутъ слѣдовать по тому же пути, какъ науки о природѣ, то онѣ, конечно, не могутъ удовлетворяться тѣмъ непосредственнымъ ощущеніемъ реальности культурныхъ благъ и въ частности объективнаго права, которое намъ дано въ нашихъ переживаніяхъ, а должны разлагать эту реальность и сводить ее къ извѣстнымъ отношеніямъ и принципамъ. Но при этомъ вмѣсто сведенія культурныхъ благъ къ иллюзіямъ, они должны доискиваться истиннаго основанія ихъ реальности. Только идя по этому пути, мы достигнемъ дѣйствительно научнаго познанія того, въ чемъ заключается реальность культурнаго блага вообще и права въ частности.

Мысль и языкъ.

(Философія языка А. А. Потебни).

Статья Андрея Бѣлаго.

Есть имена ученыхъ, слава которыхъ далеко опережаетъ ученые ихъ труды; quasi-научное обоснованіе общей мысли, раздѣляемой всѣми, нравится болѣе, нежели строго научное обоснованіе мысли новой и оригинальной; если мысль эта облечена въ рѣзкую парадоксальную форму, она встрѣчаетъ насмѣшки, глумленія; такова была мысль Ницше о происхожденіи греческой трагедіи; встрѣченная хохотомъ, все же она собрала вокругъ базельскаго философа небольшую группу людей; она и слѣпила, и отталкивала; вокругъ имени Ницше впослѣдствіи закипѣла борьба; въ шумѣ борьбы тяжелый молотъ непризнанія, раздробляя новую мысль, все же сковалъ изъ нея булатъ; новая мысль получила распространеніе.

Если же мыслитель высказываетъ глубоко оригинальные взгляды въ скромной, незатѣйливой формѣ, пытаясь подтвердить воззрѣнія свои не ослѣпляющими парадоксами, а тяжелыми многотомными фоліантами, какъ часто надолго его постигаетъ забвеніе; нѣсколько спеціалистовъ, безъ сомнѣнія, откроютъ его въ пыли музеевъ и библіотекъ, чтобы сдѣлать ссылки въ соотвѣтственныхъ выноскахъ и комментаріяхъ къ своимъ трудамъ; и только новая, нужная, быть можетъ глубоко революціонная мысль долго будетъ таиться подъ спудомъ; она даже покроется пылью обыденности; добросовѣстные изслѣдователи просмотрятъ быть можетъ ея необычное содержаніе; въ интересѣ къ частностямъ изслѣдованія растворится руководящая мысль. Но съ тѣмъ большимъ восторгомъ послѣдующая эпоха увидитъ въ обычномъ необычное; искристый свѣтъ заблеститъ жизнью изъ пыли архивовъ.

Много и долго писалъ А. А. Потебня. И читали, пожалуй, его не мало; а между тѣмъ просмотрѣли въ немъ замѣчательнаго ученаго; въ его сухихъ грамматическихъ изслѣдованіяхъ

видѣли добросовѣстность; просмотрѣли огромный талантъ; въ его небольшой, сжатой теоретической книгѣ «Мысль и языкъ» усматривали неясность, неудобочитаемость; дерзновеніе — просмотрѣли. И только недавно какъ бы вновь открыли его труды; съ изумленіемъ мы находимъ тамъ отвѣты на наиболѣе жгучіе вопросы, касающіеся происхожденія и значенія языка, миѳическаго и поэтическаго творчества; западно-европейская наука, въ лицѣ Макса Мюллера и Нуаре, лишь впослѣдствіи коснулась вопросовъ, имъ впервые намѣченныхъ; современные художники видятъ у него обоснованіе и развитіе ихъ мыслей. А. А. Потебня не только одинъ изъ величайшихъ русскихъ изслѣдователей; его по справедливости можно назвать однимъ изъ наиболѣе выдающихся европейскихъ лингвистовъ. Отчетливость мысли сочетается въ немъ съ многосторонностью освѣщенія; дерзновеніе выводовъ съ серьезной ихъ обоснованностью; богатство и разнообразіе мысли тонетъ въ еще большемъ богатствѣ фактовъ, имъ подобранныхъ; самостоятельность какъ бы прячется подъ маской имъ приводимыхъ цитатъ.

И если гордостью русской науки считаемъ мы Менделѣевыхъ, Лобачевскихъ, Мечниковыхъ, Пироговыхъ, то отнынѣ къ славному ряду именъ должны мы присоединить и имя А. А. Потебни.

* * *

Здѣсь приводимъ ходъ мыслей въ небольшой сравнительно съ другими сочиненіями Потебни книгѣ его «Мысль и языкъ» [1]). Въ ней развиваетъ авторъ основные взгляды свои о происхожденіи и генетическомъ развитіи рѣчи; въ дальнѣйшихъ своихъ трудахъ, главнымъ образомъ въ «Запискахъ по русской грамматикѣ» (III капитальныхъ тома) и въ трудѣ «Изъ записокъ по теоріи словесности» авторъ детализируетъ свои взгляды, подкрѣпляетъ ихъ филологическимъ, лингвистическимъ и историко-литературнымъ анализомъ словъ, фигуръ и тропъ рѣчи.

Потебня ставитъ себя въ зависимость отъ теоріи о происхожденіи языка Вильгельма Гумбольдта; не соглашаясь съ послѣднимъ во многомъ, онъ все же опредѣленно считаетъ себя продолжателемъ Гумбольдта; въ противоположность теоріямъ о сознательномъ изобрѣтеніи языка онъ развиваетъ теорію о непроизвольномъ развитіи языка изъ безсознательныхъ психическихъ импульсовъ человѣка. Потебня подчеркиваетъ необходимость бороться съ указанными выше теоріями, потому что онѣ, многократно опровергнутыя, подъ многообразными личинами воскресаютъ снова и снова; онъ стремится низвести къ минимуму всѣ

[1]) Мы пользуемся харьковскимъ изданіемъ 1892 года.

элементы врожденности въ рѣчи; если сравнить теоріи о происхожденіи языка съ психофизіологическими взглядами на происхожденіе пространственныхъ воспріятій, то и въ этихъ теоріяхъ мы встрѣтимъ своего рода борьбу нативистовъ съ генетистами. А. А. Потебня во взглядахъ на происхожденіе рѣчи думаетъ, что онъ генетистъ; ниже мы постараемся доказать, что это вовсе не такъ.

Свою точку зрѣнія на языкъ устанавливаетъ Потебня на критикѣ теорій Беккера и Шлейхера, а главнымъ образомъ на дополненіи данными гербартіанской психологіи теорій Вильгельма Гумбольдта.

Прежде всего онъ нападаетъ на сочиненіе Беккера «Organism der Sprache», пользуясь часто разборомъ ея Штейнталемъ (см. книгу этого послѣдняго «Crammatik, Logik und Psychologie»). Беккеръ развиваетъ мысль о томъ, что языкъ есть своего рода «организмъ»; Потебня доказываетъ, что это слово ровно ничего намъ не разъясняетъ; «органическое существо,—говоритъ Беккеръ,—представляется... какъ бы воплощенной мыслью природы». «Но въ мірѣ,—отвѣчаетъ Потебня,—мы находимъ только частности, только воплощеныя уже особенности, а «мысль природы» есть, очевидно, не болѣе, какъ общее понятіе, къ которому мы возводимъ частныя явленія. Такому обобщенію можетъ быть подвергнуто все безъ исключенія; а потому подъ приведенное опредѣленіе подходитъ и живой организмъ, и мертвый механизмъ» (Мысль и языкъ, стр. 10). Основная ошибка Беккера заключается для Потебни въ разсмотрѣніи Беккеромъ явленій природы, какъ воплощеній ихъ идеи; средства Беккеръ смѣшиваетъ съ цѣлью; «это все равно,—замѣчаетъ Потебня,—какъ еслибы кто опредѣлилъ грамматику такимъ образомъ: «Грамматика есть наука» (общее понятіе), «составляющая одно изъ произведеній дѣятельности человѣческаго ума» (понятіе, которое должно бы быть частнымъ, но есть общее, потому что не всякое произведеніе ума есть наука)» (стр. 12). Назвать языкъ организмомъ, для Потебни, значитъ не сказать ничего ровно [1]). Органы слова по Беккеру могутъ возбуждаться только духовною дѣятельностью; человѣкъ по Беккеру говоритъ по законамъ той же необходимости, по какой и дышитъ; для Потебни объясненіе образованія рѣчи сравненіемъ ея съ дыханіемъ не говоритъ ничего ровно; перенесеніе закона физіологіи на языкъ есть недопустимое смѣшеніе; методы процессовъ изученія рѣчи и методы научной физіологіи несоизмѣримы. Исходя изъ мысли Беккера о тожествѣ мысли и языка, Потебня устанавливаетъ необходимость признанія при этомъ существованія понятій до

[1]) Стр. 15.

слова; а въ послѣднемъ случаѣ Беккеръ, по мнѣнію Потебни, долженъ видѣть въ языкѣ изобрѣтеніе человѣческаго сознанія; желая видѣть вездѣ необходимость, Беккеръ «видитъ только произволъ» [1]), сліяніе мысли и слова оказывается въ такомъ случаѣ ихъ произвольною связью; дальше слѣдуютъ блестящее вскрытіе противорѣчій деталей Беккеровской теоріи и критика взглядовъ Беккера на двѣнадцать основныхъ категорій, дающихъ происхожденіе двѣнадцати предполагаемымъ глагольнымъ корнямъ вмѣсто 462 корней, эмпирически установленныхъ Гриммомъ для нѣмецкаго языка; признавая 12 глагольныхъ категорій, Беккеръ долженъ былъ бы признать и единую категорію, ихъ объединяющую; а въ такомъ случаѣ метафизическая система понятій должна предопредѣлять неисчислимое многообразіе словесныхъ корней. Потебня отрицаетъ возможность апріористическихъ построеній тамъ, гдѣ должны мы изслѣдовать живую генеалогію словъ, многообразіе и исторію словесной дѣйствительности; печать метафизики и безплоднаго формализма усматриваетъ Потебня въ теоріяхъ, подобныхъ теоріи Беккера. Здѣсь же высказываетъ онъ свои взгляды на эмансипацію отъ логической стороны слова въ историческомъ и сравнительномъ языкознаніи; мы должны отправляться отъ конкретной данности слова, а не отъ логической его данности.

Вскрывъ несостоятельность метафизической теоріи Беккера, Потебня переходитъ къ критикѣ теорій Шлейхера, изложенныхъ въ его «Die Sprachen Europas» (Bonn. 1850). Здѣсь обнаруживаетъ Потебня весь блескъ своей критики; онъ уличаетъ Шлейхера въ двойственности, въ извращеніи гегелевскаго пониманія историческаго развитія, въ неумѣніи отрѣшиться во взглядѣ на языкъ отъ безплодныхъ метафизическихъ пареній.

«Для теоріи намѣреннаго изобрѣтенія прогрессъ языка невозможенъ,—говоритъ Потебня,—потому что имѣетъ мѣсто только тогда, когда уже ненуженъ; для теоріи божественнаго происхожденія—прогрессъ долженъ быть регрессомъ, для Беккера и Шлейхера онъ можетъ существовать развѣ въ движеніи звуковъ. Всѣ упомянутыя теоріи смотрятъ на языкъ, какъ на готовую уже вещь (ἔργον), и потому не могутъ понять, откуда онъ взялся. Съ этимъ согласно ихъ стремленіе отожествить грамматику и вообще языкознаніе съ логикой» (ст. 27, разрядка наша).

Въ противоположность теоріямъ, отправляющимся отъ языка, какъ готоваго произведенія (ἔργον), Потебня выдвигаетъ взглядъ Гумбольдта на языкъ, какъ на живую, непрекращающуюся дѣятельность (ἐνέργεια); статику языка предопредѣляетъ динамика; языкъ есть столько же дѣятельность, сколько и

[1]) Стр. 17.

произведеніе [1]). Потебня подробно разбираетъ сочиненіе Гумбольдта «Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues», а также изложеніе Штейнталемъ Гумбольдтовскихъ антиномій языка. Въ противоположность взглядамъ на языкъ, какъ на органъ проявленія мысли, онъ развиваетъ теорію о языкѣ, какъ органѣ образованія мысли; метафизикѣ противополагается психологія; нативизму—генетизмъ. Гумбольдтовское пониманіе языка ведетъ къ новымъ и, повидимому, неразрѣшимымъ антиномiямъ. Такими антиномiями слова являются: 1) антиномія объективности и субъективности слова, 2) антиномія рѣчи и пониманія, 3) антиномія свободы и необходимости, 4) антиномія «недѣлимаго» (индивидуума) и народа.

Языкъ есть условіе мысли индивидуума, но языкъ развивается лишь въ обществѣ; связь рѣчи съ пониманіемъ углубляетъ антиномію субъективной и объективной стороны языка (противоположность частнаго общему). Человѣкъ, образуя языкъ, «вплетаетъ себя въ его ткань; народъ обведенъ кругомъ своего языка» [2]). Языкъ съ точки зрѣнія Гумбольдта и Потебни есть творчество индивидуальное, переходящее въ творчество индивидуально-коллективное и стремящееся расшириться универсально; языкъ есть созданіе «недѣлимыхъ», но предполагающее творчество безконечности поколѣній и зависящее отъ преломленія его другими; языкъ есть борьба суммы неологизмовъ съ окаменѣвшимъ наслѣдствомъ прошлаго; ученіе о языкѣ, какъ дѣятельности, непроизвольно наталкивается на пониманіе этой дѣятельности, какъ трагической коллизіи 1) между индивидуальными творчествами коллектива, 2) между предстоящей дѣятельностью, вызванной предшествующими причинами, и суммой продуктовъ творчества всего прошлаго. «Діонисическая» (Ницше) сторона языка, какъ энергія, и апполиническая законченность исторически сложившагося ведутъ къ установленію трагедіи языка въ антиномiяхъ. Потебня предостерегаетъ противъ пониманія антиномій Гумбольдта, какъ логическихъ ошибокъ: «рѣшить вопросъ о происхожденіи языка и отношеніи его къ мысли, говоритъ онъ вмѣстѣ съ Гумбольдтомъ, значитъ примирить существующія въ языкѣ противорѣчія» (стр. 40). Эти противорѣчія метафизическія понятія организма и имъ аналогичныя примирить не могутъ. Гумбольдтъ возводитъ духъ и языкъ (пониманіе и рѣчь) къ высшему началу; дуализмъ языка предопредѣленъ не даннымъ единствомъ. Тутъ кончается по Гумбольдту дальнѣйшее изслѣдованіе; тутъ начинается оригинальная теорія Потебни.

«Гумбольдтъ не находитъ ничего равнаго языку» [3]). Потебня

[1]) Стр. 29.
[2]) См. стр. 33.
[3]) Стр. 43.

устанавливаетъ поразительное сходство между происхожденіемъ и зависимостью словъ и происхожденіемъ и зависимостью миѳическихъ образовъ народнаго творчества; опираясь на исторію, онъ обращается къ даннымъ психологическаго анализа, смѣшивая историзмъ съ психологизмомъ; все многообразіе его трудовъ, вся кропотливая работа его колоссальныхъ «Записокъ по русской грамматикѣ» клонится къ установленію аналогіи между словомъ и миѳомъ. Двѣ величины: одна—творческая энергія рѣчи; другая—поэтическая энергія народовъ, выражающаяся въ фигурахъ и тропахъ рѣчи. Изъ произведеній первой энергіи рождается слово, осознаваемое, какъ мысль; изъ произведеній второй энергіи рождается поэтическій миѳъ, осознаваемый, какъ міросозерцаніе; обѣ энергіи, анализируемыя со стороны формъ проявленія, въ процессѣ историческаго образованія подчиняются тѣмъ же законамъ; двѣ величины, порознь равныя одной и той же третьей, въ этомъ смыслѣ равны; на установленіе этой аналогіи Потебня отдалъ всю свою жизнь, приложилъ весь блескъ ученой своей эрудиціи, обнаруживъ при этомъ необычайную тонкость и проницательность; онъ явилъ намъ въ своей личности рѣдкое соединеніе психолога, лингвиста съ поэтомъ и проницательнымъ эстетикомъ; задолго до современной критики перекинулъ онъ мостъ между исканіями науки и пламенной проповѣдью независимости художественнаго творчества современныхъ новаторовъ искусства объединеніемъ произведеній дѣятельности языка и произведеній поэзіи, какъ продуктовъ единаго творчества. Въ этомъ смыслѣ онъ является для насъ тѣмъ, чѣмъ нѣкогда являлся для Ницше Яковъ Бургхардтъ; многіе взгляды Вячеслава Иванова на происхожденіе миѳа изъ художественнаго символа, Брюсова—на художественную самоцѣнность словъ и словесныхъ сочетаній являются прямымъ продолженіемъ, а иногда лишь перепѣвомъ мысли Потебни, подкрѣпленной его кропотливыми изслѣдованіями.

Потебня соглашается съ Гумбольдтомъ лишь отчасти; языкъ, правда, есть произведеніе народа; но въ жизни «недѣлимаго» есть много фактовъ, требующихъ детальнаго «психологическаго» анализа, прежде чѣмъ переходить къ коллективу.

Прежде всего область языка не совпадаетъ съ областью мысли; и потому рано ихъ объединять въ высшее единство, какъ это дѣлаетъ Гумбольдтъ; дитя въ извѣстномъ возрастѣ не говоритъ, но думаетъ; глухонѣмой не говоритъ вовсе; въ математикѣ ученый отказывается отъ слова; мысль ваятеля, музыканта невыразима словомъ. Правъ Штейнталь, указывая на послѣдующую лишь связь мысли со словомъ, на разрывъ той связи при высокой степени отвлеченности. Слово есть стремленіе душевной дѣятельности къ уразумѣнію самое себя; таковъ выводъ для Потебни изъ теоріи Гумбольдта; духъ

Гумбольдта въ этомъ смыслѣ понимаетъ Потебня, какъ сознательную умственную дѣятельность, образующуюся посредствомъ слова; отсюда заключаетъ Потебня, что языкъ есть нѣчто самостоятельное по отношенію къ умственной дѣятельности, исторически независимое отъ нея; формы творчества въ языкѣ отличны отъ формъ умственнаго творчества; генетически формы творчества въ языкѣ первѣе вторыхъ; языкъ и духъ (въ смыслѣ Гумбольдта) Потебня выводитъ изъ ирраціональной «глубины индивидуальности»; въ глубинѣ индивидуальности рѣчь уже не есть орудіе мысли, а нѣчто нераздѣльное съ художественнымъ творчествомъ; порабощеніе слова мыслью въ этомъ смыслѣ периферично, не касается центральнаго значенія смысла слова, какъ такового; музыка словъ, художественное сочетаніе звуковъ, непонятное для ума, есть вѣчный импульсъ къ образованію новыхъ словесныхъ значеній; но эти значенія суть символы; въ нихъ, какъ и въ музыкѣ разсказъ о несказанномъ. Подъ терминологической отчетливостью словъ, какъ подъ остывшей земною корой, слышится Потебнѣ вулканическое безуміе, и въ немъ—жизнь слова. Подъ ледяной корой повседневнаго значенія слова мы слышимъ, выражаясь словами Тютчева,

«Струй кипѣнье...
И колыбельное ихъ пѣнье
И шумный изъ земли исходъ.

«Колыбельное пѣнье слова» устанавливаетъ Потебня за раціональнымъ смысломъ его; и намъ начинаетъ казаться, что тутъ говоритъ съ нами не харьковскій профессоръ, а символистъ Верлэнъ, требующій, какъ и Потебня, отъ слова музыки неуловимаго. Смыслъ всей дѣятельности Потебни—выявить «ирраціональные корни личности» въ творчествѣ словъ; онъ продѣлываетъ въ сущности ту же работу, какъ и Ницше: второй вскрываетъ трагическую глубину невоплотимаго подъ олимпійской маской греческаго народа; первый вскрываетъ трагическую глубину невоплотимаго подъ кристаллической отчетливостью раціонально выраженнаго, доказавъ ирраціональность самого слова, этого условія всякаго выраженія; отличіе Ницше отъ Потебни лишь въ томъ, что первый съ ослѣпительной силой дерзко бросилъ свою мысль въ лицо общества; второй же стыдливо обвернулъ по существу революціонную идею тысячами страницъ кропотливыхъ и подчасъ сухихъ изслѣдованій, а также затуманилъ ее данными не вполнѣ послѣдовательнаго психологическаго анализа.

«Самъ Гумбольдтъ»,—говоритъ Потебня,—не могъ оторваться отъ метафизической точки зрѣнія, но онъ именно положилъ основаніе перенесенію вопроса на психологическую почву своими опредѣленіями языка, какъ дѣятельности, работы духа, какъ

органа мысли» (стр. 46). Законы душевной дѣятельности не касаются исторіи; они — все тѣ же; постоянныя отношенія, найденныя изъ законовъ развитія языка, должны лечь въ основу вопроса о происхожденіи слова. Такъ переходитъ Потебня къ сближенію языкознанія съ психологіей. Скажемъ заранѣе, что тутъ наталкиваемся мы на основную ошибку обоснованій Потебней теоріи языка; ниже мы постараемся доказать, что вѣрныя мысли, положенныя имъ въ основу своей теоріи, не могутъ быть доказуемы при помощи данныхъ научной психологіи; въ сближеніи языкознанія съ психологіей есть натяжка [1]). Но Потебня полагаетъ, что такое сближеніе возможно подъ условіемъ пониманія психологіи, не какъ чисто описательной науки; описательная психологія ведетъ къ систематикѣ душевныхъ способностей, между тѣмъ какъ насъ интересуютъ не самыя эти способности, не самая система психологическихъ понятій, а генетическая ихъ зависимость; описательная психологія между тѣмъ для Потебни изъ опытной психологіи переходитъ въ миѳологію; здѣсь онъ съ Гербартомъ; здѣсь подъ опытной психологіей разумѣетъ Потебня не то, что мы; мы болѣе согласимся съ Вундтомъ въ томъ, что опытная психологія есть вѣтвь естествознанія, и какъ разъ задача ея—въ генетической связности психофизическихъ факторовъ; но Потебня, поскольку онъ пытается связать задачу свою съ задачами общей психологіи является гербартіанцемъ. «Гербартова теорія представленій, какъ силъ, говоритъ онъ, первая поставила психологію на степень науки, освободивши ее.. отъ грубаго, непригоднаго и въ практическомъ отношеніи эмпиризма» (стр. 57). Душевный механизмъ въ своемъ «параллелограммѣ силъ» заключаетъ и такую, которая неопредѣлима [2]); въ доказательствѣ независимости душевныхъ движеній отъ механическихъ силъ склоняется Потебня къ Лотце [3]).

Чувство и воля не выводимы изъ отношенія представленій; между образомъ предмета и понятіемъ о предметѣ есть прерывность; слово является посредствующимъ соединяющимъ звеномъ: въ словѣ однако вовсе не встрѣчаетъ насъ подлинное соединеніе образа представленія съ понятіемъ; слово являетъ намъ, правда, уже извѣстное развитіе мысли; но оно—чувственный матеріальный знакъ, неразложимый въ понятіи, непокрываемый имъ; невольно здѣсь соприкасается Потебня со взглядомъ нѣкоторыхъ гносеологовъ, согласно которому идеальное гносеологическое

[1]) Пока мы ограничиваемся въ изложеніи книги Потебни его ложной по нашему мнѣнію терминологіей; называя историзмъ Потебни «психологизмомъ», опредѣляя эстетизмомъ слово «психизмъ», мы, по необходимости пользуясь пока терминологіей Потебни, тѣмъ не менѣе помнимъ условность приводимыхъ имъ терминовъ.

[2]) Стр. 57.

[3]) Стр. 57—63 (ходъ доказательства съ цитатами изъ Лотце).

понятіе невыразимо въ словесномъ терминѣ, ибо самое слово, даже воспринятое какъ терминъ, метафорично (т. е. психологично); такъ Потебня подходитъ вплотную къ вопросу объ отношеніи психологіи къ теоріи знанія слишкомъ за сорокъ лѣтъ до того, когда этотъ вопросъ былъ выдвинутъ во всей его принципіальной важности въ современной теоретической мысли.

Слово предполагаетъ чувственныя воспріятія; слово предполагаетъ звукъ.

Чувственныя воспріятія.

Прекращая ходъ мыслей, а также внѣшнія впечатлѣнія органовъ чувствъ, мы остаемся съ чисто физіологическими ощущеніями организма, совокупность которыхъ являетъ намъ общее чувствованіе; оно не предполагаетъ органа: «субъективныя впечатлѣнія общаго чувства» и впечатлѣнія объективныхъ чувствъ въ различныхъ сочетаніяхъ суть тоже общія чувства; подъ общимъ чувствомъ разумѣетъ Потебня: 1) состояніе тѣла, 2) хаотическое смѣшеніе состояній души съ физіологическими ощущеніями, идущими отъ организма; въ первомъ смыслѣ общее чувство имѣетъ невыразимое содержаніе; во второмъ смыслѣ оно «есть форма отношенія души къ неопредѣленнымъ членамъ и вполнѣ заключается въ категоріи удовольствія и неудовольствія» (Стр. 67). Тутъ опять Потебня склоняется къ Лотце и проводитъ различіе между физіологическимъ и психологическимъ взглядомъ на чувство; ставъ на психологическую точку зрѣнія, мы не обязаны изслѣдовать физіологическія причины звука, но лишь изслѣдовать дѣйствіе звука, какъ такового; Потебнѣ необходимо отграничить его «психологію» отъ физіологіи для того, чтобы обосновать «психизмъ» матеріальнаго слова, какъ независимую, неразложимую цѣнность; но это ему не вполнѣ отчетливо удается; съ гораздо большимъ удобствомъ его точка зрѣнія условно обосновываема на доктринѣ психо-физическаго параллелизма; онъ собственно хочетъ сказать, что чувственное воспріятіе слова относимо къ внутреннему ряду параллелизма; но внутренній рядъ есть лишь постулатъ психологіи, отрѣзаемый отъ внѣшняго ряда теоріей знанія въ его «прогрессивномъ» и «регрессивномъ» (Вундтъ) разсмотрѣніи; «психическая» жизнь слова, законы этой жизни устанавливаемы лишь формально и притомъ за предѣлами психологіи, какъ науки; психологія словесности есть въ сущности теорія цѣнностей слова, взятаго со стороны ирраціональнаго его содержанія; она не нуждается въ психологическомъ обоснованіи; систематизація этого содержанія есть область эстетики: къ тому собственно и клонитъ Потебня, но запутывается въ психологическихъ теоріяхъ своего времени: вѣдь проблема цѣнностей, какъ

гносеологическая проблема, еще не была отчетливо выдвинута въ его время такъ, какъ выдвигается она, напримѣръ, во Фрейбургѣ.

Что Потебня клонитъ къ обоснованію самоцѣнности слова, явствуетъ изъ нижеслѣдующаго: «по мѣрѣ того, какъ съ увеличеніемъ раздѣльности впечатлѣній... уменьшается сила сопровождающей ихъ физической боли или наслажденія, все яснѣе и яснѣе выступаетъ другого рода оцѣнка впечатлѣній, именно — чувство ихъ собственной красоты» (Стр. 71). Въ словесно расчлененномъ звукѣ совершается, такъ сказать, объективація чувственности: слово предстаетъ, какъ эстетическій феноменъ; въ словѣ мы какъ бы освобождаемся отъ себя; и развитіе чувственной стороны языка совершается съ увеличеніемъ сложности звуковыхъ впечатлѣній; древніе языки изъ трехъ основныхъ гласныхъ (а, и, у) развиваютъ неуловимое прежде множество среднихъ звуковъ въ новыхъ языкахъ.

Слово есть избытокъ «психизма» человѣка; въ словѣ человѣкъ является единственнымъ существомъ, у котораго «психизмъ» переходитъ въ эстетическую игру; слово, само по себѣ, есть эстетическій феноменъ.

Звукъ словъ.

Даже членораздѣльный звукъ слова бываетъ непроизволенъ; источникъ звука для сознанія есть состояніе души; онъ—средство освобожденія отъ силы душевныхъ потрясеній; простѣйшія стихіи матеріала словъ—гласныя и согласныя; первыя—тонъ; вторыя—шумъ [1]), разнообразіе ихъ опредѣляется скалой между «и» и «у»; какъ невозможно выйти за предѣлъ спектра, такъ невозможно выйти и за предѣлъ скалы гласныхъ [2]).

Не всѣмъ языкамъ свойственны всѣ звуки; не всѣмъ инструментамъ свойственны всѣ тоны; въ звуковыхъ стихіяхъ слова открываемъ мы соотвѣтствіе раздѣльности воспріятій [3]). Тутъ Потебня подходитъ вплотную къ геніальной догадкѣ Бодлэра о соотвѣтствіяхъ, какъ подходитъ онъ и къ мысли объ аналогіяхъ ощущеній, которыхъ касается Вундтъ.

Впервые членораздѣльность слова выражается въ междометіи; междометіе характеризуетъ тонъ, оно не произвольно; оно—отголосокъ состоянія души; каждый разъ оно какъ бы возсоздается сызнова; оно незамѣтно для сознанія субъекта и въ томъ смыслѣ не имѣетъ значенія слова; междометіе уничтожается обращенной на него мыслью [4]). Замѣчая свой собственный звукъ, человѣкъ создаетъ слово; звукъ воспринимается; образъ звука

---

[1]) Стр. 85.
[2]) Стр. 87.
[3]) Стр. 88—89.
[4]) Стр. 90—94.

ассоціируется съ предметомъ: такъ музыкантъ отъ ноты переходитъ мгновенно къ клавишу. На этой стадіи развитія слова измѣняется переходъ отъ значенія къ звуку; сперва предшествуетъ образъ звука; потомъ—образъ предмета, вызывающаго звукъ; такое измѣненіе порядка ассоціацій происходитъ отъ того, что звукъ, первоначально произносимый самимъ субъектомъ, теперь раздается изъ устъ другого; слушающій начинаетъ понимать другихъ, какъ себя [1]). Образъ звука, вызывающій образъ предмета въ соединеніи съ представленіемъ, вызываемымъ этимъ образомъ, есть внутренняя форма слова, отличная отъ звуковой (окно, какъ рама со стеклами, вызываетъ представленіе о дѣйствіи: окно, какъ мѣсто, куда смотрятъ); она—текуча, перемѣнна, неповторяема въ различныхъ индивидуальностяхъ; она порождаетъ новое словесное творчество; въ такомъ случаѣ часто звуковая форма слова начинаетъ употребляться въ переносномъ смыслѣ; «въ ряду словъ того же корня, послѣдовательно вытекающихъ одно изъ другого, всякое предшествующее можетъ быть названо внутреннней формой послѣдующаго» (стр. 102).

Соединеніе звуковой формы съ внутренней образуетъ живой, по существу ирраціональный, символизмъ языка; всякое слово въ этомъ смыслѣ—метафора, т. е. оно таитъ потенціально рядъ переносныхъ смысловъ; символизмъ художественнаго творчества есть продолженіе символизма слова; символизмъ погасаетъ тамъ, гдѣ въ звукѣ слова выдыхается внутренняя форма; это бываетъ тогда, когда отвлеченная мысль превращаетъ слово изъ самоцѣли (эстетическаго феномена) въ орудіе; отвлеченная мысль и слово, соприкасаясь въ позднѣйшихъ стадіяхъ развитія языка, взаимно связываются; мысль и слово теряютъ свободу; обыденная рѣчь—сплошь гетерономна: здѣсь терминъ связанъ образомъ; образъ—мыслью: идеалъ мысли — автономія, т. е., умерщвленіе внутренней формы слова, превращеніе слова въ эмблематическій звукъ; идеалъ слова — автономія, т. е. максимальный расцвѣтъ внутренней формы; онъ выражается въ многообразіи переносныхъ смысловъ, открывающихся въ звукѣ слова: слово здѣсь становится символомъ; автономія слова осуществляется въ художественномъ творчествѣ; оно же есть фокусъ словообразованій.

Таковъ выводъ изъ ученія Потебни объ отношеніи внутренней и внѣшней формъ слова; этотъ выводъ снова и снова сближаетъ его съ грезой поэта-романтика о неизреченномъ, текучемъ, мгновенномъ и раціонально непередаваемомъ значеніи, какъ бы сквозящемъ изъ глубины каждаго слова; за покро-

[1]) Стр. 95—101.

вомъ обыденнаго смысла слово таитъ въ себѣ первобытно-стихійную, заклинательно-дѣйственную силу; ирраціональныя глубины личности сквозятъ въ самомъ обыденномъ языкѣ. Съ видимымъ удовольствіемъ цитируетъ Потебня Гейзе, утверждающаго, что «а» — общее выраженіе тихаго, яснаго чувства, «у» — выражаетъ страхъ, противодѣйствіе, «и» — любовь; съ удовольствіемъ останавливается онъ на сближеніи воспріятій, столь частомъ и въ народномъ творчествѣ («ясный звукъ»), на словахъ слѣпорожденнаго о томъ, что красный цвѣтъ напоминаетъ звукъ трубы и т. д.; Потебня признаетъ символизмъ самого звука словъ, отказываясь отъ надежды видѣть здѣсь разработанную теорію. Отъ лингвистики, грамматики и психологіи словесныхъ символовъ приходитъ Потебня къ утвержденію мистики самого слова; идя въ совершенно обратномъ направленіи, символистъ Маллармэ отъ вѣры въ мистику слова переходитъ къ парадоксальнѣйшей мысли о мистикѣ самой грамматики; здѣсь соприкасаются выводы ученаго изслѣдователя съ выводами одного изъ безумнѣйшихъ символистовъ. И обоихъ какъ бы доводитъ до парадоксальности Фабръ д'Оливэ, пытающійся въ своемъ сочиненіи «La langue hébraique restituée» истолковать священные тексты Библіи съ помощью довлѣющихъ себѣ сочетаній звуковъ еврейскаго языка.

Для всѣхъ трехъ въ словахъ, отрѣшенныхъ отъ раціональнаго содержанія, слышится «мысли музыкальный шорохъ», для всѣхъ трехъ островъ мысли омываемъ «колыбельнымъ пѣньемъ» словесныхъ струй.

Символизмъ языка и есть для Потебни его поэтичность; символизмъ этотъ обусловленъ, какъ видѣли мы, соединеніемъ звука съ внутренней формой; забвеніе внутренней формы переводитъ поэтическую рѣчь въ прозаическую. «Измѣненіе внутренней формы слова оказывается тожественнымъ съ вопросомъ объ отношеніи языка къ поэзіи и прозѣ, т. е. къ литературной формѣ вообще. Поэзія есть одно изъ искусствъ, а потому связь ея со словомъ должна указывать на общія стороны языка и искусства» (Стр. 177—8). Въ словѣ Потебня различаетъ внѣшнюю форму (звукъ), внутреннюю форму (способъ выраженія содержанія) и самое содержаніе; внутренняя форма, направляя и обусловливая мысль, вмѣстѣ съ тѣмъ нераздѣльна и съ внѣшней формой; она мѣняется съ ней; она ее обусловливаетъ. То же встрѣчаетъ насъ въ искусствѣ; содержаніемъ художественнаго произведенія является его идея; внутренней формой окажутся образы, въ которыхъ дана идея; внѣшней формой — матеріалъ, въ который воплощены образы. Искусство есть творчество въ томъ же смыслѣ, какъ слово. «Художественное произведеніе очевидно не принадлежитъ приро-

дѣ: оно присоздано къ ней человѣкомъ. Факторы, напр., статуи— это, съ одной стороны, безплотная мысль ваятеля, смутная для него самого и недоступная никому другому, съ другой — кусокъ мрамора, не имѣющій ничего общаго съ этой мыслью; но статуя не есть ни мысль, ни мраморъ, а нѣчто отличное отъ своихъ производителей, заключающее въ себѣ больше чѣмъ они. Синтезъ, творчество очень отличны отъ ариѳметическаго дѣйствія: если агенты художественнаго произведенія, существующіе до него самого, обозначимъ черезъ 2 и 2, то оно само не будетъ равняться четыремъ. Замыселъ художника и грубый матеріалъ не исчерпываютъ художественнаго произведенія, соотвѣтственно тому, какъ чувственный образъ и звукъ не исчерпываютъ слова. Въ обоихъ случаяхъ и та, и другая стихія существенно измѣняются отъ присоединенія къ нимъ третьей, т. е. внутренней формы... Искусство есть языкъ художника, и какъ посредствомъ слова нельзя передать другому своей мысли, а можно только пробудить въ немъ его собственную, такъ нельзя ее сообщить и въ произведеніи искусства; поэтому содержаніе этого послѣдняго (когда оно окончено) развивается уже не въ художникѣ, а въ понимающихъ. Слушающій можетъ гораздо лучше говорящаго понимать, что скрыто за словомъ, и читатель можетъ лучше самого поэта постигать идею его произведенія. Сущность, сила такого произведенія не въ томъ, что разумѣлъ подъ нимъ авторъ, а въ томъ, какъ оно дѣйствуетъ на читателя или зрителя,—слѣдовательно, въ неисчерпаемомъ возможномъ его содержаніи. Это содержаніе, проицируемое нами, т. е. влагаемое въ самое произведеніе, дѣйствительно условлено его внутренней формою, но могло вовсе не входить въ расчеты художника, который творитъ, удовлетворяя временнымъ, нерѣдко весьма узкимъ потребностямъ своей личной жизни. Заслуга художника не въ томъ «minimum» содержанія, какое думалось ему при созданіи, а въ извѣстной гибкости образа, въ силѣ внутренней формы возбуждать самое разнообразное содержаніе... Возможность того обобщенія и углубленія идеи, которое можно назвать самостоятельною жизнью произведенія, не только не есть отрицаніе нераздѣльности идеи и образа, но, напротивъ, условливается ею» (186—188).

Изъ объединенія внѣшней формы и содержанія путемъ взаимной обусловленности внутренней формы провозглашается единство формы и содержанія какъ въ словесномъ, такъ и художественномъ символѣ. И въ этомъ выводѣ своемъ Потебня предваряетъ и обосновываетъ одинъ изъ главныхъ лозунговъ русскаго символизма. «Находя, что художественное произведеніе есть синтезъ трехъ моментовъ (внѣшней формы, внутренней формы и содержанія), результатъ безсознательнаго творчества, средство

развитія мысли и самосознанія, т. е. видя въ немъ тѣ же признаки, что и въ словѣ, открывая въ словѣ идеальность и цѣльность, свойственныя искусству, мы заключаемъ, что и слово есть искусство, и именно поэзія» (стр. 198).

Ученикъ Гумбольдта, русскій профессоръ, черезъ добрые полстолѣтія протягиваетъ руку новѣйшимъ изслѣдователямъ грамматики и исторіи языка. Характерно совпаденіе Потебни со взглядами К. Фосслера, высказанными имъ въ статьѣ «Грамматика и исторія языка» (Логосъ. Выпускъ первый). Вотъ что пишетъ Фосслеръ: «Мы знаемъ, чему подчинено ученіе о правильности языка, т. е. практическая грамматика. Она служитъ языку, какъ искусству, и научаетъ насъ техникѣ словесной красоты. Кромѣ того, ясно, на какомъ фундаментѣ академическая грамматика въ спорныхъ вопросахъ, касающихся «usus'a» языка, должна основывать свой авторитетъ и фактически основывала, слѣдуя правильному инстинкту: на художественной способности, на чувствѣ вкуса и на развитіи вкуса рѣчи, на примѣрѣ художниковъ языка» (Логосъ. I, 167). И далѣе: «Притязать на научный характеръ можетъ только та исторія языка, которая разсматриваетъ весь практическій причинный рядъ лишь съ цѣлью найти въ немъ особый эстетическій рядъ» (стр. 170).

Мысль, высказанная Фосслеромъ и развитая въ деталяхъ Потебней еще пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ, имъ же обоснована на примѣрахъ, какъ въ капитальномъ изслѣдованіи «Изъ записокъ по теоріи словесности», такъ и въ трехтомныхъ «Запискахъ по русской грамматикѣ»; здѣсь основная мысль Потебни преломляется и сверкаетъ въ тысячахъ граней. «Слово только потому есть органъ мысли и непремѣнное условіе всего позднѣйшаго развитія пониманія міра и себя», говоритъ Потебня, «что первоначально есть символъ... и имѣетъ всѣ свойства художественнаго произведенія» (стр. 205). Теряя внутреннюю форму, слово утрачиваетъ свой символическій смыслъ, т. е. лишается поэзіи: оно превращается въ понятіе; въ поэзіи связь образа и идеи утверждается, но не доказывается; въ наукѣ подчиненіе факта закону должно быть доказано; доказательство же есть «разложеніе первоначальныхъ данныхъ»; отсюда цѣльность наслажденія художественной образностью слова и неполнота разработки научнаго факта, а также логическаго опредѣленія; наука дробитъ міръ, чтобы изъ мельчайшихъ недѣлимыхъ сложить систему понятій; «но эта цѣль удаляется по мѣрѣ приближенія къ ней,—система рушится». Безконечная разложимость поэтическаго слова, создавшаго условія научнаго мышленія, есть невозможность найти гармонію и цѣльность въ системѣ научныхъ понятій; и наука, какъ бы описывая круги развитія, временами возвращается къ поэзіи; символъ становится опять на

мѣсто понятія; здѣсь утверждается Потебней обусловленность самого научнаго мышленія поэзіей слова: наука только стремится перейти черту, отдѣляющую міръ символовъ отъ міра объективной дѣйствительности; по мѣрѣ осуществленія этого стремленія черта передвигается; объективная дѣйствительнасть ускользаетъ; мы снова возвращаемся къ символизму; ясность понятій затуманивается вновь.

«Міръ безтѣлесный, странный, но незримый
«Теперь роится въ хаосѣ ночномъ».

Такимъ образомъ, въ невозможности въ наукѣ перейти грань объективной дѣйствительности страннымъ образомъ сходится Потебня съ Риккертомъ.

* * *

Слово—символъ, заключая множество переносныхъ смысловъ, съ теченіемъ времени мѣняетъ внутреннюю форму; система метафоръ, являющаяся въ результатѣ измѣненія смысловъ, рождаетъ рядъ поэтическихъ миѳовъ; эти же послѣдніе лежатъ въ основѣ примитивнаго религіознаго творчества; между явленіями устанавливается здѣсь иная связь, необъяснимая принципомъ объективной причинности [1]); «но понятія объективнаго и субъективнаго — относительны». Здѣсь подходитъ Потебня вплотную къ вопросу, который поставилъ Кантъ: перекинуть мостъ отъ принципа объективной причинности къ причинности субъективной; находя въ сферѣ искусствъ проявленіе субъективной причинности, онъ пришелъ къ необходимости или вовсе исключить сферу красоты изъ своей системы, или дать обоснованіе эстетики; въ томъ и заключается смыслъ «Критики способности сужденій». Опредѣленіемъ слова, какъ поэзіи, Потебня включаетъ самую область грамматики въ область эстетики; и поскольку кантіанской эстетикой является эстетика трансцендентальная, а эстетическія произведенія разсматриваются, какъ культурныя блага, постольку теорія словесности и, болѣе того, теорія слова суть главы теоріи цѣнностей. Въ свѣтѣ современной научной философіи область этой теоріи не можетъ быть областью психологіи вообще; психологическое обоснованіе Потебни не выдерживаетъ критики; тѣмъ не менѣе ядро его мысли совершенно правильно; Потебня ни разу не рѣшилъ вопроса объ отношеніи психологіи къ теоріи знанія; вооружаясь противъ логизированія грамматики, Потебня возставалъ въ сущности противъ дурного метафизическаго догматизма; доказывая живую конкретность и неразложимость слова, указывая на историческое раз-

[1]) Стр. 205—216.

витіе слова, независимое отъ логики, онъ въ сущности доказывалъ неразложимость, въ методахъ точной науки, историческихъ событій, претерпѣваемыхъ словомъ; и потому-то его «генетизмъ» двоится; называя себя генетистомъ и противополагая логикѣ языкознанія психологію, онъ въ сущности противополагалъ принципу научной всеобщности принципъ индивидуальности исторіи; слово въ исторіи является намъ неразложимымъ, цѣльнымъ, конкретнымъ; оно какъ бы «индивидумъ» [1]). Но если возможно установить принципъ индивидуальной причинности, если въ исторіи устанавливаема какая бы то ни было связь, то должна быть форма, одинаково относимая, какъ къ всеобщему, такъ и къ индивидуальному; такая форма не есть всеобщая форма; она есть принципъ этого всеобщаго; такимъ принципомъ можетъ быть только принципъ трансцендентальный. Возставая противъ осѣданія грамматики логикой, Потебня протестовалъ противъ смѣшенія объективнаго принципа съ принципомъ самой объективности; борьба съ метафизическими теоріями языка, отнесеніе грамматики къ эстетикѣ возможны лишь подъ условіемъ принципіальнаго обоснованія грамматики, какъ независимой дисциплины. «Психологизированіе» грамматики не является для насъ сущностью и здоровымъ ядромъ теоріи Потебни; Потебня не могъ пользоваться тѣми данными теоретической философіи, которыми пользуемся мы; и борясь съ дурнымъ привкусомъ раціонализма въ теоріяхъ слова скорѣй полемически, нежели вслѣдствіе принципіальной необходимости, онъ перенесъ вопросъ о значеніи слова въ область психологическаго анализа. Психологія есть дисциплина, основанная на генетическомъ методѣ; но генетическій методъ объединяетъ научную психологію съ естествознаніемъ въ одну группу наукъ; между тѣмъ, оставаясь генетистомъ, Потебня не разъ противополагаетъ психологію естествознанію; его «генетизмъ» есть генетизмъ sui generis. Защищая позицію о нераздѣльной цѣльности, окончательной неразложимости исторически сложившихся словъ, онъ правъ безусловно; но неразложимость слова, его художественная самоцѣнность и цѣлостность вовсе не доказуема психологіей, которая ведетъ къ представленію о разложимости процессовъ словесныхъ образованій; психологизмъ Потебни есть неудачное одѣяніе его глубоко вѣрной мысли. Насъ не должна удивлять методологическая спутанность изслѣдованій Потебни; методологія частныхъ наукъ въ его дни была вовсе не разработана; отчетливость, характеризующая такую методологію въ наши дни, отсутствовала; болѣе долженъ поражать насъ въ Потебнѣ тотъ фактъ, что въ дѣлѣ принципіальнаго обоснованія своей по существу вѣрной мысли онъ оперировалъ съ чуждымъ языкознанію методомъ и не свя-

[1]). Я употребляю этотъ терминъ въ Риккертовскомъ смыслѣ.

залъ рѣшительный выводъ свой съ погрѣшностями, неизбѣжными при такомъ смѣшеніи. Онъ находился въ положеніи каменщика, лишеннаго молотка и работающаго пилой. Только вѣрное эстетическое чутье въ пониманіи мѣста теоріи слова, независимое отъ теоретическаго обоснованія этого мѣста въ ряду другихъ дисциплинъ, только перенесеніе центра тяжести изслѣдованій отъ теоріи къ многообразію конкретныхъ данностей (грамматики, поэзіи, миѳологіи) спасли Потебню отъ необходимости отрицать за словеснымъ творчествомъ автономный смыслъ. Психологическія обоснованія данныхъ словесности посредствомъ анализа процессовъ творчества неминуемо ведутъ къ гетерономіи слова; стало быть, повернуться въ сторону психологіи, стать генетистомъ, заставила Потебню не внутренняя необходимость, а чисто внѣшняя. Такая необходимость была: онъ боролся съ дурнымъ метафизическимъ догматизмомъ въ грамматикѣ и языкознаніи, усматривая даже у своего учителя Гумбольдта метафизическій привкусъ; полемика повернула его къ психологизму, односторонняя тактика заставила его причислить себя къ генетистамъ. Къ самому психологическому методу обратился Потебня съ заранѣе предусмотрѣнной цѣлью: доказать съ его помощью то-то и то-то; психологія въ его изслѣдованіяхъ не автономна, а гетерономна; смѣшно видѣть иныхъ послѣдователей Потебни, которые отнеслись къ его генетическому методу всерьёзъ; они необходимо должны просмотрѣть самую сущность Потебни; они не могутъ оцѣнить революціоннаго смысла его мысли, высказанной имъ слишкомъ за сорокъ лѣтъ до того, какъ эта мысль наконецъ получила обоснованіе.

Мысль Потебни получаетъ всю свою силу подъ условіемъ противопоставленія многообразія дѣйствительности, какъ объекта точной науки, многообразію дѣйствительности, какъ объекта историческихъ изслѣдованій; впервые мысль эта разработана и отчетливо разъяснена въ капитальномъ изслѣдованіи Риккерта [1]). Объектъ исторіи не есть объектъ естествознанія и психологіи; между тѣмъ и другимъ непереступаемая граница теоріи знанія; теорія знанія въ свою очередь ищетъ опоры и дальнѣйшаго своего развитія включеніемъ индивидуально неразложимыхъ историческихъ и эстетическихъ факторовъ, какъ культурныхъ цѣнностей. Ученіе о словѣ Потебни есть ученіе о немъ, какъ культурной цѣнности; «генетизмъ» Потебни есть въ сущности «историзмъ»; «психизмъ», приписываемый имъ слову, есть эстетизмъ этого слова; Потебня исторически устанавливаетъ независимость поэзіи слова отъ мысли: слово есть произведеніе искусства. Мѣсто слова, какъ формы искусства, въ рядѣ иныхъ

[1]) См. Границы естественно-научнаго образованія понятій.

формъ обусловлено философской эстетикой, задача которой дать принципъ обоснованія субъективной причинности; а этотъ принципъ есть трансцендентальный принципъ.

Велико значеніе Потебни для гносеологическихъ изслѣдованій будущаго въ области эстетики; включеніемъ грамматики и языкознанія въ эстетику мѣняется самый характеръ ея. Въ рядахъ цѣнностей культуры появляется новый рядъ: рядъ словесныхъ цѣнностей.

Столь же велико значеніе Потебни для будущей теоріи символизма, которая хочетъ видѣть себя теоріей творчества; теорія символизма, отправляясь отъ лозунга о приматѣ творчества надъ познаніемъ и расширяя сферу своего дѣйствія классификаціей рядовъ историческаго символизма (эстетическаго, религіознаго) и далѣе: отыскивая общій принципъ обоснованія проблемъ эстетики и религіи, разсматриваемыхъ теоріей знанія, какъ проблемы культурныхъ цѣнностей,—теорія творчества сталкивается съ теоріей знанія; общія задачи ихъ объединяютъ.

Въ зависимости отъ подхожденія къ все той же проблемѣ (эстетическаго или теоретическаго) даются въ настоящее время два разныхъ рѣшенія о взаимоотношеніи теорій знанія и творчества: 1) теорія знанія предопредѣляетъ теорію творчества, 2) теорія творчества предопредѣляетъ самую теорію знанія. Съ точки зрѣнія второго рѣшенія основной теоретической задачи современности ученіе Потебни подчеркиваетъ трудность самого словеснаго существованія теоріи знанія; термины ея—условны; мысль, выраженная въ ея чистѣйшемъ видѣ, чуждается стихіи членораздѣльнаго слова. Самые термины суть символы неизреченнаго:

«Мысль изреченная есть ложь».

Потебня одинаково долженъ быть дорогъ и теоретикамъ мысли и теоретикамъ искусства; множество положеній, высказанныхъ и обоснованныхъ Потебней, независимо отъ него всплыли, какъ боевые лозунги еще и донынѣ оспариваемой школы искусства. Литературная школа русскаго символизма выдвинула слѣдующія положенія: 1) творчество обусловливаетъ познаніе, 2) форма художественнаго произведенія неотдѣлима отъ содержанія: это единство и есть символъ искусства, 3) корни миѳическаго и религіознаго творчества таятся въ символѣ: между религіей, миѳологіей и искусствомъ есть внутренне реальная связь.

На всѣ три положенія еще за сорокъ лѣтъ отвѣчаетъ Потебня положительно: творчество словъ исторически первѣе познавательнаго творчества; познавательное творчество, описавъ кругъ, возвращается къ метафорѣ. Форма поэтическаго символа

неотдѣлима отъ содержанія, потому что самый матеріалъ поэтическаго символа, слово, есть единство содержанія и формы во внутренней формѣ. Всякій образный символъ—метафора; а само слово есть уже въ извѣстномъ смыслѣ метафора. Въ сущности, слово—наклонность къ метафорическому мышленію; это же послѣднее порождаетъ миѳъ, развивающійся въ религію.

Таковы отвѣты Потебни. Этими отвѣтами онъ изъ прошлаго связуетъ съ нами себя.

Итальянская философія послѣдняго времени.

Обзоръ Б. Яковенко.

I.

Итальянской философіей послѣднихъ столѣтій интересуются мало. Незначительный, мимоходный интересъ къ ней во Франціи и Англіи, почти полное отсутствіе интереса къ ней въ Германіи, абсолютное молчаніе о ней въ Россіи тому лучшее доказательство [1]). Философская литература Франціи и Англіи находится въ неизмѣримо болѣе выгодномъ положеніи. Не говоря уже о Россіи, которая долгое время жила (да, къ прискорбію, и теперь еще въ значительной мѣрѣ питается) французскимъ позитивизмомъ и англійскимъ эмпиризмомъ, плоды французской и англійской философской литературы постоянно проникаютъ въ круги германской философіи. И этимъ они пріобщаются къ общему философскому движенію, которое вотъ уже цѣлый вѣкъ, какъ акклиматизировалось въ Германіи, такъ властно и вмѣстѣ такъ законно завладѣвшей приматомъ въ сферѣ философскаго творчества XIX столѣтія. Объ итальянской же философской литературѣ

---

[1]) Изъ французскихъ общихъ трактатовъ, написанныхъ впрочемъ итальянцами, отмѣтимъ: L. Ferri: Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siécle. 2 vol (1869). A. Conti: La philosophie italienne contemporaine (1865). R. Mariano: La philosophie contemporaine en Italie (1867). На нѣмецкомъ языкѣ имѣется пространный, но скучный и водянистый трудъ Werner'a: Die italienische philosophie des XIX Jahrhunderts 5 Bde (1884—86) и его же книга: Kant in Italien (1880). Изъ итальянской литературы укажемъ: G. Gentile: La filosofia in Italia dopo il 1850 въ «La critica» voll 1—6 (1903—1908); Dal Genovesi al Galluppi (1903). F. Cosentini: La filosofia italiana contemporanea (1904); Per la storia della filosofia italiana (1905). Въ качествѣ далеко, впрочемъ, неполнаго справочника можетъ служить написанный Кредаро для Исторіи философіи Юбервега-Гейнце обзоръ итальянской философіи. См. Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. IV 10 Aufl. (1906) S. 555—593.

никто не говоритъ въ Германіи, никто ею не интересуется. Она остается какъ-то за бортомъ общаго движенія. А это и глубоко несправедливо, и чрезвычайно жалко!

Несправедливо такое отношеніе къ итальянской философіи XIX вѣка прежде всего потому, что не соотвѣтствуетъ ея внутренней цѣнности, ея существенному значенію. Оно вызвано, повидимому, къ жизни совершенно неправильнымъ представленіемъ о развитіи итальянской философіи послѣднихъ столѣтій. Общепринятъ въ философскихъ кругахъ взглядъ, будто философствующая Италія со временъ Ренессанса не дала ничего самостоятельнаго и значительнаго, утопая то въ церковно-католической схоластикѣ, то во французскомъ сенсуализмѣ, то въ бѣдномъ и безсодержательномъ эклектизмѣ. Такой взглядъ, дѣйствительно, соотвѣтствуетъ состоянію итальянской философіи въ теченіе первыхъ послѣ Ренессанса столѣтій. Эти первыя столѣтія, на самомъ дѣлѣ, даютъ картину философской пустыни, на которой случайнымъ оазисомъ возвышается одинокая фигура Вико. Но такой взглядъ совершенно не соотвѣтствуетъ состоянію итальянской философіи XIX столѣтія. Приблизительно въ то же время, что и въ Германіи, въ Италіи началось національное возрожденіе, сказавшееся философски созданіемъ цѣлаго ряда самостоятельныхъ и законченныхъ конструкцій. Вполнѣ естественно при этомъ, что возрождающаяся философская мысль Италіи не захотѣла порвать связей съ философской традиціей Италіи, хранившейся въ философскихъ твореніяхъ Средневѣковья и Ренессанса, и что потому она выступила, рядомъ съ нѣмецкимъ философскимъ движеніемъ, со своею собственной, такъ сказать, національной проблемою. Германскому идеализму возрождающаяся Италія противопоставила онтологизмъ. Соотвѣтственно своей философской традиціи, въ бытіи видѣла она основную проблему философской спекуляціи. Отсюда выросъ рядъ философскихъ системъ, обосновывающихъ философію, какъ онтологію, въ противовѣсъ германскому идеализму, сконцентрировавшему свои усилія на проблемѣ познанія и только въ лицѣ Гегеля и Гербарта проникшему черезъ эту послѣднюю проблему къ истинно-онтологической проблемѣ бытія. Оригинальный обликъ возродившейся итальянской философіи не помѣшалъ ей, впрочемъ, использовать, главнымъ образомъ въ лицѣ ея геніальнаго представителя, Антоніо Росмини, тѣхъ завоеваній, которыя были сдѣланы уже нѣмецкимъ идеализмомъ на почвѣ проблемы познанія, а равнымъ образомъ и всѣхъ тѣхъ истинно-философскихъ продуктовъ, которыми обогатилось новое время, начиная съ Декарта. Среди этихъ послѣднихъ итальянской философіи особенно пришлись на пользу труды Локка и шотландской школы своими тонкими психологическими анализами человѣче-

ской способности познанія. Сколь много поучительнаго, однако, ни нашла итальянская философія XIX вѣка въ философіи новаго времени и, въ частности, въ трудахъ нѣмецкихъ идеалистовъ,— ея истинными учителями были философы античные и средневѣковые: Платонъ, Аристотель, Плотинъ, Августинъ, Ѳома Аквинскій. Изъ ихъ рукъ восприняла уже разъ Италія (въ эпоху Ренессанса) проблему бытія; изъ ихъ же рукъ взяла она эту проблему и во второй разъ, чтобы создать рядъ онтологическихъ системъ, образующихъ собою классическую эпоху итальянской философіи и характерный циклъ онтологическихъ системъ въ новѣйшей философіи вообще.

Но въ итальянской философіи XIX столѣтія имѣются еще иныя, болѣе спеціальныя черты, придающія ей специфическій интересъ. Въ связи со своей философской и общенаціональной традиціей итальянская философія этого времени опредѣлилась не только, какъ теченіе онтологическое, но и какъ теченіе религіозно-онтологическое. Протестантскому идеализму новѣйшей нѣмецкой философіи, выросшему на отдѣленіи церкви отъ государства, теологіи отъ философіи, она противопоставила свой религіозный онтологизмъ, требующій, соотвѣтственно традиціонному въ Италіи единенію церкви и государства, сліянія философіи съ религіей или, вѣрнѣе, разрѣшенія философіи въ религіозно-обоснованный онтологизмъ. Въ этомъ пунктѣ съ особенной силой должна была обнаружиться, съ одной стороны, связь итальянской философіи со Средневѣковьемъ, а черезъ него и съ античнымъ міромъ, а, съ другой, ея опредѣленная враждебность новой философіи, получившей свою наиболѣе характерную чеканку въ рукахъ Канта и Гегеля. Провозглашая сосредоточіе философской мысли на проблемѣ бытія и погопляя гарантію и критерій бытія, въ конечномъ счетѣ, въ Божественномъ источникѣ, итальянская философія могла видѣть въ лицѣ философіи новаго времени только попытки сенсуалистически или формалистически исковеркать философское мышленіе, ввергающія его въ подлинную религіозную ересь. Въ глазахъ итальянскаго онтологизма, всей силой своего мышленія стремившагося философски обосновать католическую вѣру въ Бога, новѣйшая философія сводилась, стало быть, или къ ученію сенсуализма, или къ ученію нуллизма («меонизма» тожъ!) [1]), или къ смѣшанной философской доктринѣ. Кондильякъ, какъ характернѣйшій представитель перваго, Гегель, какъ лучшій представитель второго, Кантъ, какъ

[1]) Нѣмецкій идеализмъ получилъ у Росмини (см. Nuovo Saggio sull'origine delle idee. 3 voll.) и Джіоберти (см. Introduzione allo studio della filosofia 4 voll) пространную отповѣдь какъ разъ въ этомъ смыслѣ. Такъ что ничего оригинальнаго въ объявленіи критицизма меонизмомъ нѣтъ!

типичнѣйшій представитель третьей,—таковы были враги возродившейся итальянской философіи XIX вѣка. Религіозной стороною своего онтологизма и оріентировкой на философскихъ и богословскихъ твореніяхъ отцовъ церкви итальянская философія должна быть особенно интересна и поучительна для насъ, русскихъ. Уже съ давнихъ поръ пытаемся мы противопоставить западной эмпиристической или раціоналистической философіи новаго времени религіозно-обоснованное и религіозно-окрашенное философское теченіе, въ полномъ невѣдѣніи того, что такая попытка была уже сдѣлана на Западѣ, что она вылилась въ созданіе цѣлаго ряда философскихъ системъ, и что, вслѣдъ за тѣмъ, оставляя по себѣ нестираемый слѣдъ въ исторіи мірового философскаго духа, она разложилась, изсякла и уступила мѣсто инымъ философскимъ вѣяніямъ [1]). Если опытъ Средневѣковья обосновать философію на религіи, а религію на философіи, слишкомъ далекъ отъ насъ по времени для того, чтобы неудача этого опыта (и послѣдующее противоположное ему развитіе философской мысли) могли предостеречь насъ отъ его повторенія, то близкій намъ по времени классическій періодъ итальянской философіи смогъ бы, несомнѣнно, предохранить насъ своимъ поучительнымъ и въ полномъ смыслѣ классическимъ примѣромъ отъ повторенія философской ошибки святыхъ отцовъ церкви, если бы мы были знакомы съ нимъ, если бы мы интересовались имъ. Но, къ сожалѣнію, полагающаяся слѣпо на свои національныя умственныя силы Россія не хочетъ взять отъ Запада всего того, чему тамъ можно научиться, чтобы далѣе самостоятельно двигать впередъ развитіе философской мысли. Къ высокомѣрному, почти пренебрежительному отношенію къ германской философіи присоединяется у насъ полнѣйшее невниманіе къ философіи итальянской. Къ ней относятся у насъ такъ, какъ будто бы ея вовсе не существовало. Между тѣмъ, согласно всему вышесказанному, такое невниманіе къ итальянской философіи XIX столѣтія должно еще хуже отразиться на нашей русской философской мысли, чѣмъ высокомѣріе по отношенію къ нѣмецкой философіи. И потому, такое невниманіе съ нашей стороны болѣе, чѣмъ непростительно!

Наконецъ, рядомъ съ классическимъ онтологическимъ характеромъ и религіозной окраской итальянской философіи долж-

---

[1]) Этимъ невѣдѣніемъ только и объяснимо для насъ увлеченіе г. Бердяева, выступившаго недавно въ итальянскомъ журнальчикѣ «Coenobium» (anno IV. № 1. 1910) со статьей объ «оригинальной» русской религіозной философіи. Въ данномъ случаѣ оно тѣмъ болѣе непонятно, что г. Бердяевъ обращается къ итальянской философіи, давно уже выполнившей классически и систематично то, что вмѣняется г. Бердяевымъ въ громадную заслугу Лосскому.

на быть поставлена еще одна черта, дѣлающая ее чрезвычайно интересной въ связи съ той основной проблемой, которая выдвинута сейчасъ на германскомъ философскомъ горизонтѣ, въ связи съ проблемой психологизма. Въ лицѣ Джіоберти классическая эпоха итальянской философіи объявила общимъ врагомъ истиннаго абсолютическаго онтологизма психологизмъ, т.-е. философствованіе, отправляющееся въ своемъ творчествѣ отъ конечнаго, земного, человѣческаго или человѣку даннаго [1]). Въ этомъ смыслѣ психологическими были объявлены по существу своему не только сенсуализмъ, эмпиризмъ, субъективизмъ, но и критицизмъ, пантеизмъ и раціонализмъ, какъ неизбѣжные продукты начатаго Декартомъ направленія философской мысли. Даже онтологическій пантеизмъ Спинозы и идеалистическій онтологизмъ Гегеля были разложены здѣсь на такіе внутренніе элементы, что ихъ скрытый психологизмъ не могъ уже оставаться сомнительнымъ. Такимъ образомъ, современная нѣмецкая постановка проблемы психологизма имѣетъ своего невѣдомаго ей предшественника и при томъ, надо сознаться, предшественника болѣе крайняго и, пожалуй, послѣдовательнаго, чѣмъ она сама. Конечно, итальянская формулировка проблемы психологизма, во-первыхъ, слишкомъ онтологистична, а во-вторыхъ окрашена религіозно; этимъ затушеваны въ ней какъ разъ тѣ стороны, которыя такъ важны въ этой проблемѣ и которыя придаютъ ея современной постановкѣ такое рѣшающее значеніе: мы имѣемъ въ виду, при этомъ, сторону гносеологическую и всѣ связанныя съ нею особенности. Конечно, съ гносеологической точки зрѣнія и въ пантеизмѣ Спинозы, и въ онтологизмѣ Гегеля психологизмъ представляетъ только внѣшнюю оболочку, а внутренне психологической является, скорѣе, онтологическая философія, относящая міръ бытія къ Богу, какъ продуктъ къ производителю. Но какъ бы тамъ ни было, а итальянская философія уже три четверти столѣтія тому назадъ знала о томъ, что такое психологизмъ, и современное невниманіе къ ней при томъ значеніи, которое пріобрѣтаетъ нынѣ проблема психологизма, не можетъ быть не признано серьезной оплошностью.

Такимъ образомъ, итальянская философія второй четверти XIX столѣтія только по странному недоразумѣнію была подвергнута до сихъ поръ философскому остракизму. По существу же своему она заслуживаетъ глубокаго вниманія, тщательнаго изученія и своего полнаго признанія. Какъ представительница онтологизма, она хранитъ въ груди своей лучшіе завѣты античнаго

[1]) См.: Introduzione allo studio della filosofia 4 voll. (1839—40). Degli errori filosofici di Antonio Rosmini 2 3 voll. 1843 — 44. Мы указываемъ только главныя произведенія, какъ и во всѣхъ другихъ цитатахъ этой статьи.

міра и Средневѣковья, переноситъ ихъ въ новой формулировкѣ въ нашъ вѣкъ и этимъ выгодно отличается отъ того, что принято считать классической традиціонной философіей Франціи и Англіи, т.-е. отъ французскаго матеріализма и англійскаго эмпиризма. И столь же выгодно отличается отъ современной философской литературы Франціи и Англіи современная итальянская литература. Особенно отъ первой, эклектической, скудной и скучной, отдающейся то тому, то другому философскому настроенію, не имѣющей за своей спиной никакой прочной школьно-традиціонной философской базы. Вотъ уже десять лѣтъ, какъ въ Италіи замѣчается философское возрожденіе. Три итальянскихъ конгресса [1]), три чисто-философскихъ журнала [2]), возможность печатать философскія статьи въ рядѣ другихъ журналовъ, образованіе философскихъ кружковъ, образованіе Философскаго Итальянскаго Общества, выпускъ особой библіографіи по итальянской философіи [3]), все это свидѣтельствуетъ о серьезномъ подъемѣ философскаго интереса. Въ связи съ этой чисто-внѣшней стороною философскаго подъема стоитъ внутренняя, а именно: новое выступленіе онтологическаго идеализма противъ царившихъ всѣ послѣднія десятилѣтія позитивизма, сенсуализма и эмпиризма, противостоять которымъ не былъ въ силахъ слабый, не укрѣпившійся еще на итальянской почвѣ кантіанизмъ; упроченіе и развитіе этого самаго кантіанизма; постепенная идеализація итальянскаго позитивизма, въ началѣ болѣе матеріалистическаго и біологическаго. Въ общихъ чертахъ, мы присутствуемъ сейчасъ въ Италіи при борьбѣ между идеализмомъ и позитивизмомъ, борьбѣ, которой суждено, повидимому, стать послѣдней. Ибо позитивизмъ, пройдя циклъ своихъ различныхъ формацій, въ себѣ самомъ нашелъ мотивы для своей окончательной самокритики. Дѣйствительно, отъ матеріалистической своей фазы у Огюста Конта, онъ прогрессировалъ черезъ біологическую фазу у Спенсера къ психологической фазѣ у Лааса; пока не достигъ въ лицѣ Ардиго своей эклектической, т.-е. саморазлагающейся формы. Въ позитивистической системѣ Роберто Ардиго онъ достигъ своего окончательнаго развитія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и своего окончательнаго упадка, такъ какъ въ

---

[1]) Въ Миланѣ въ 1906 году, въ Пармѣ въ 1907 и въ Римѣ въ 1909 году.

[2]) Rivista di Filosofia. Organo della Società Filosofica Italiana (издается съ 1909 года). La cultura filosofica, diretta da De Sarlo (издается съ 1907 года). La Critica, diretta da B. Croce (изд. съ 1903 года). Къ этому слѣдуетъ еще присоединить два религіозно-философскихъ органа: Rivista di filosofia neo-scolastica и Rivista Rosminiana.

[3]) A. Levi e B. Varisco: Saggio di una Bibliografia Filosofica Italiana (1908).

ней съ особенной ясностью видны тѣ черты позитивистической философіи, которыя ведутъ ее къ саморазрушенію и къ переходу въ идеализмъ.

Въ своей борьбѣ противъ позитивизма итальянскій идеализмъ долженъ получить новые устои, пріобрѣсти новую крѣпость и новыя силы. Въ этой борьбѣ онъ долженъ вспомнить о томъ, что было сдѣлано въ началѣ XIX вѣка классическими онтологистами, поучиться у нихъ многому и, что главное, поставить подобно современному нѣмецкому идеализму во главу угла проблему психологизма. Только опираясь на правильную формулировку этой проблемы и на вытекающее отсюда правильное разрѣшеніе ея, сможетъ итальянскій идеализмъ окончательно разсчитаться съ позитивизмомъ. За послѣднія десять лѣтъ кое-что уже сдѣлано въ этомъ направленіи. Присоединяя сюда давнишнюю борьбу противъ психологизма, которую велъ Джіоберти, можно надѣяться скоро услыхать новую «итальянскую» формулировку проблемы психологизма.—Такъ безъ предварительнаго уговора, независимо другъ отъ друга, стараются нѣмецкая и итальянская философіи совершить тотъ шагъ въ философской спекуляціи, который завѣщанъ XX вѣку истекшимъ девятнадцатымъ, чтобы установить новый гносеологически-онтологическій синтезъ и осуществить его въ новомъ рядѣ систематическихъ философскихъ построеній.

II.

Чтобы лучше оріентироваться въ современномъ состояніи итальянской философіи и въ вышеотмѣченной характерной для нея борьбѣ между идеализмомъ и позитивизмомъ, будетъ полезно вкратцѣ прослѣдить развитіе итальянской философской мысли, начиная съ момента ея пробужденія въ XIX вѣкѣ. Если фактически классическую эпоху итальянской философіи приходится начинать съ Галлуппи (1770—1846), перваго, перенесшаго на почву Италіи критицизмъ Канта, и пожалуй единственнаго, повторившаго этотъ критицизмъ въ формѣ оригинальной философіи опыта [1]), то по существу своему первой классической системой была система роверетанскаго мудреца, аббата Антоніо Росмини (1797—1855). Только въ ней получило свое духовное зачатіе философское возрожденіе Италіи, только въ ней впервые расправило свои крылья, только въ ней заложила Италія краеугольный камень своей философской традиціи.

Основной проблемой всѣхъ философствованій Росмини

[1]) См. Galuppi: Saggio filosofico sulla critica della conoscenza ossia analisi distinta del pensiero umano. 6 voll. (1846—47). О немъ см. G. Gentile: Dal Genovesi al Galuppi (1903).

была проблема истинности и объективности познанія. Ибо только черезъ ея положительное разрѣшеніе могъ онъ достичь философскаго обоснованія христіанской вѣры въ истину, въ Бога. Всѣ великіе философы стремились разрѣшить эту проблему, установить тѣ зерна Божественнаго Логоса, которыя запали въ разумъ человѣческій. Изъ нихъ одна группа мыслителей, характерными представителями которой являются Локкъ, Кондильякъ, Ридъ, Стюартъ, не будучи въ силахъ достаточно глубоко проникнуть въ существо человѣческаго ума, отказалась отъ мысли открыть въ этомъ послѣднемъ пути къ объективной истинѣ, аппелируя къ субъективистической истинѣ ощущеній. Другая группа мыслителей, вожаками которой были Платонъ, Аристотель, Лейбницъ, Кантъ, повинна въ томъ, что допустила слишкомъ много источниковъ объективной истины, въ концѣ концовъ превращенныхъ Кантомъ въ субъективныя формы человѣческаго мышленія [1]). На самомъ дѣлѣ, источникъ объективной истины одинъ, это—данность неопредѣленнаго, лишь возможнаго бытія человѣческому умственному взору. Не царство идей, въ себѣ цѣльное и замкнутое, а только одна, отвлеченнѣйшая, универсальнѣйшая идея доступна человѣку [2]). Мы люди, а не боги; и не въ силахъ охватить всей истины, всего бытія сразу [3]). Намъ доступно лишь приближеніе къ нимъ, какъ къ идеалу. И это приближеніе совершается черезъ умственную интуицію идеи чистаго неопредѣленнаго идеальнаго бытія [4]). Что бытіе это есть, это—простой фактъ, легко вскрываемый непредвзятымъ наблюденіемъ [5]). Всякое недовѣріе къ нему есть умственное самоубійство. Скептицизмъ потому самопротиворѣчивъ [6]). Отправляясь отъ идеальнаго бытія, какъ отъ первороднаго факта, саморефлексія должна установить внутренній механизмъ человѣческаго познанія, заключающагося въ примѣненіи этого идеальнаго бытія, какъ критерія, къ чувственному матеріалу. Познаніе заключается въ сужденіи, т. е. въ субсумаціи данныхъ ощущенія подъ идею неопредѣленнаго бытія. Эта субсумація регулируется цѣлой системой вторичныхъ идей и принциповъ большей или меньшей конкретности. Такимъ образомъ, цѣлое человѣческаго познанія представляетъ собою статически іерархію формъ, сверху, отъ чистой идеальности, нисходящихъ постепенно до низу, къ матеріальнѣйшей

---

[1]) См. объ этомъ: Nuovo Saggio sull'origine delle idee. vol. 1. ed. 6 (1875), а также: Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica. Opera postuma. Parte prima. (1883).

[2]) См. Nuovo Saggio sull'origine delle idee. vol. I. p. 421, II p. 18—78.

[3]) ibid. III p. 324.

[4]) ibid. II p. 29 s., 84, 145, III p. 131, 358, 375.

[5]) ibid. III p. 41 s.s., 130 s.

[6]) ibid. III p. 35—75, ср. также: Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica. Parte seconda. p. 316.

реальности; динамически же оно являетъ собою постоянное оплодотвореніе хаоса матеріи, данной человѣку въ ощущеніяхъ, свѣтомъ абсолютно-истинной идеи бытія [1]). Философія, стало быть, начинаетъ фактически съ наблюденія познавательной дѣятельности человѣка; она находитъ путемъ такого наблюденія основную базу ея и затѣмъ регрессивно интерпретируетъ ея конституцію[2]). Но это только предварительная стадія философской работы, только пропедевтика. Ей должна слѣдовать прогрессивная, систематическая реконструкція сферы сущаго и мыслимаго, истинная система философіи. Предварительный философскій анализъ составляетъ идеологію, какъ изслѣдованіе существа познанія вообще, логику и психологію, какъ изслѣдованіе формальныхъ и матеріальныхъ условій его; сама система философіи должна заключать въ себѣ онтологію, теологію и космологію. Какъ философское укрѣпленіе христіанской католической религіи, какъ единственный путь къ Богу, она носитъ названіе теософіи[3]). Система Росмини, какъ мы видимъ, вполнѣ заслуживаетъ названія идеологическаго или даже психологическаго онтологизма. Она рѣзко различаетъ понятіе и сужденіе, интуицію и рефлексію, идеальное и реальное бытіе [4]). Человѣкъ надѣленъ особымъ умственнымъ чувствомъ понятія идеальнаго бытія[5]). Но человѣкъ только относительно и постепенно пріобщается къ бытію реальному черезъ рефлексію или сужденіе. И къ познанію существа наиреальнѣйшаго, т. е. Бога, приходитъ человѣкъ не непосредственно, а черезъ разсужденіе, отправляясь отъ умственно-интуитивной несомнѣнности идеальнаго бытія. Познаніе Бога, такимъ образомъ, отрицательно, негативно, неопредѣленно [6]). Непосредственная интуиція существа Божія недоступна человѣческому разуму. Онъ постигаетъ существо сіе не въ разумѣ, а только въ вѣрѣ, т. е. за сферой философіи, въ царствѣ самой религіозной вѣры, для которой философія можетъ служить только пропедевтикой [7]). Такая недостижимость совершеннаго познанія, т. е. полной реальности, и внизъ—по направленію къ міру конкретнаго существованія, и вверхъ—по направленію къ единой конкретной личности Бога, сообщаетъ человѣческому уму характеръ динамическій. Идея идеальнаго бытія представляетъ собою высшую цѣль человѣческаго познанія по отношенію къ матеріальному познанію, единственный просвѣтъ Божественной истины,

---

1) Nuovo Saggio II p. 79—511.
2) ibid. I p. XVII, III p. 41, 56, 63, 360 sg., 375 sg.
3) ibid. I p. XXXI—XXXII. Ср. также: Psicologia 2 voll. (1850); Logica (1854); Teosofia 5 voll (1859—74, incompinto).
4) Nuovo Saggio II p. 18—148; Saggio storico-critico p. 158—208.
5) Nuovo Saggio II p. 145.
6) ibid. III p. 333, 367—371, l. XXVI sg.
7) ibid. I p. L.

единственный лучъ Божественнаго Логоса по отношенію къ міру сверхчувственному [1]). Такъ къ психологической сторонѣ онтологизма Росмини присоединяется телеологическая и негативно-теологическая. Въ рельефномъ и основательномъ сочетаніи этихъ трехъ сторонъ, дѣйствительно другъ съ другомъ интимно связанныхъ, система философіи Росмини не имѣетъ себѣ равной во всей предыдущей и послѣдующей философіи [2]).

Дуализмъ психологическаго онтологизма Росмини вполнѣ естественно вызвалъ къ жизни монизмъ абсолютическаго антологизма Джіоберти (1801—1852). Менѣе систематичный и осторожный, но болѣе принципіальный и неуклонный, чѣмъ Росмини, Джіоберти не могъ удовольствоваться тѣмъ слишкомъ антропоморфнымъ обоснованіемъ бытія, которое мы находимъ у роверетанскаго философа. Росмини трижды правъ противъ сенсуалистовъ и критицистовъ, трижды правъ противъ Гегеля, гипостазировавшаго пантеистически кантовскій субъективизмъ въ онтологическую философію идеи; но принципіальное различеніе между идеальнымъ и реальнымъ, отрѣзающее человѣческій разумъ отъ Бога, а равно и то значеніе, которое приписывается Росмини исходу изъ самонаблюденія, дѣлаютъ этого послѣдняго не меньше Канта и Гегеля повиннымъ въ субъективизмѣ. Росмини недостаточно глубоко проникъ въ философію святыхъ отцовъ. Иначе онъ не отрицалъ бы за человѣкомъ непосредственнаго умственнаго постиженія существованія Божія, ввергая его тѣмъ въ конечномъ счетѣ въ скептицизмъ, ничѣмъ не лучшій, чѣмъ скептицизмъ субъективиста Канта. «Говорить, что Богъ не есть принципъ всего познаваемаго, то же самое, что отрицать за Богомъ значеніе абсолютнаго принципа» [3]), т. е. проповѣдывать атеизмъ. [4]) Психологія ни въ какомъ смыслѣ не можетъ служить исходомъ для философской спекуляціи, если эта послѣдняя должна быть истинно онтологична. Только съ чисто-онтологической точки зрѣнія могутъ быть правильно истолкованы и употреблены на пользу философіи данныя психологическаго анализа [5]). Идеологизмъ Рос-

[1]) ibid. I p. XLIX, LVI, III p. 200, 357. d.

[2]) Существующая о Росмини главнымъ образомъ итальянская литература чрезвычайнообширна. Уже къ 80-ымъ годамъ прошлаго столѣтія она насчитывала свыше 600 названій. Отмѣтимъ: Paoli. Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini 2 voll. (1879); Pestalozza: Le dottrine di A. Rosmini 2 voll. (1851—53); Ferrè: Degli universali secondo la teoria rosminiana 5 voll. (1879—81); R. Benzoni: Dottrina delle essere nel sistema rosminiano (1888); De Sarlo: La logica di A. Rosmini (1892); G. Gentile: Rosmini e Gioberti (1898); Carabellese: sa teoria della percezione intellettiva di A. Rosmini (1907). Orestano: Rosmini (1908). На нѣмецкомъ см. I томъ вышеупомянутаго труда о Werner'a; по французски см. Palhories. Rosmini (1909).

[3]) См. Degli errori filosofici di Antonio Rosmini vol. I p. 260.

[4]) ibid. II p. 140—208.

[5]) ibid. I p. 365.

мини, исходящій изъ primo psichologico и основывающій на немъ самую онтологію, неизбѣжно приходитъ къ негативной теологіи, стало быть, къ субъективизму и психологизму. Primo psichologico должно быть замѣщено primo ontologico или primo filosofico. Не психологическимъ наблюденіемъ, а онтологическимъ постулатомъ должна начинаться философія [1]). Такимъ постулатомъ является идеальная формула: высшее существо создаетъ существующее. Въ этой формулѣ находитъ свое начало все мыслимое, все сущее, все познаваемое, все возможное. Эта формула черезъ процессъ творенія созидаетъ весь міръ, конкретизируется въ немъ, отражается въ немъ всей своею сущностью, образуя такъ систему бытія. Къ этой формулѣ умъ человѣческій пріобщается въ актѣ непосредственной интуиціи [2]). Въ интуиціи слышитъ человѣкъ голосъ Божій, вѣщающій: Ego sum. Въ интуиціи онъ созерцаетъ реальность Бога. Но, открывшись человѣку, какъ реальность, Богъ еще не является опознаннымъ, какъ многообразное живое бытіе, еще не обнаруживается въ сознаніи, какъ актъ творенія міра. Для постиженія Бога въ моментъ его творчества нужно дальнѣйшее откровеніе, полнота священнаго Логоса. Человѣческій умъ достигаетъ ея въ рефлексіи надъ интуиціей. Онъ отвѣчаетъ слѣпо Богу: Tu es. Но, спохватившись и озарившись, речетъ затѣмъ: Qui est. Такъ становится бытіе въ человѣческомъ сознаніи опознаннымъ [3]). Между реальнымъ и идеальнымъ, между созданіемъ міра и его опознаніемъ нѣтъ никакого различія; они совпадаютъ въ существѣ Божіемъ. Однимъ и тѣмъ же актомъ откровенія устанавливается и міръ существъ, и сознаніе, его постигающее. Въ одной и той же формулѣ находятъ оба порядка свое оправданіе. Primo psichologico есть, въ дѣйствительности, само primo filosofico. Знаніе и бытіе суть лишь различныя видимости одного и того же существа [4]). Діалектика бытія и знанія едина въ своей сущности. [5]) Философія есть только потому опознаніе истины, что она есть опознаніе Бога и творенія, вполнѣ эквивалентное самому Богу, самому творенію. Философія есть потому теологія, христіанство, католицизмъ. Внѣ этого послѣдняго нѣтъ никакой философіи, а лишь пародія на нее. Все это не мѣшаетъ, однако, тому, что умъ человѣческій не въ состояніи проникнуть до подлиннаго существа Божія, что онъ ограниченъ только одной стороною Божественныхъ проявленій, что за чертой этой для него лежитъ сфера сверхпознаваемаго, истинная мистерія вѣры [6]).

---

[1]) ibid. II p. 96—208.
[2]) ibid. I p. 130, 163, 344 ss. II p. 96—208 III p. 79—350.
[3]) ibid. I p. 361—364.
[4]) См. Jntroduzione allo studio della filosofia v. I p. 397 sg.
[5]) Degli errori II p. 339.
[6]) ibid. v. I p. 229 s., II p. 35 s.s. 109 s., см. также: Jntroduzione III p. 902 sg.

Джіоберти не удалось придать своимъ мыслямъ той систематической формы, которой достигъ Росмини. Тѣмъ не менѣе, основныя черты системы были имъ намѣчены. Монизмъ всего сущаго въ Богѣ; непосредственная познаваемость его въ его творчествѣ и откровеніи; діалектическая сущность творимаго Богомъ бытія; динамизмъ онтологической сущности Бога;—таковы тѣ основныя его требованія, которыя побуждаютъ насъ, съ одной стороны, видѣть въ системѣ Джіоберти большой прогрессъ, а съ другой, утверждать недостаточность и неполноту преодолѣнія росминіанства. [1]) Джіоберти есть столь же итальянскій Гегель, какъ Росмини—итальянскій Кантъ. И подобно тому, какъ Гегель несетъ въ груди своей существеный остатокъ кантовскаго дуализма: діалектизмъ бытія, т. е. колебаніе между безконечнымъ и конечнымъ, такъ же и Джіоберти не въ состояніи преодолѣть росминіанское противопоставленіе бытія человѣку, такъ какъ познаніе Бога не есть у него еще познаніе существа и полноты Божьей. Этотъ субъективистическій остатокъ, неискоренимый на томъ фундаментѣ, на которомъ новая итальянская философія строила свое зданіе, долженъ былъ неизбѣжно привести ко вторичному обоснованію дуализма, еще болѣе открытаго, чѣмъ Росминіанскій, онтологизма, еще болѣе абсолютическаго, чѣмъ Джіобертіанскій.

Теренціо Маміани (1799—1885) суждено было занять это третье мѣсто въ развитіи итальянскаго онтологизма. У Маміани онтологизмъ принялъ реалистическую форму. Человѣческій умъ надѣленъ непосредственной интуиціей реальнаго. Оно является намъ въ своемъ невыразимомъ абсолютномъ единствѣ черезъ высшій принципъ тожества, какъ абсолютный фундаментъ бытія и истины. Но оплодотворяетъ наше познаніе оно не непосредственно, а черезъ доступныя уму человѣка идеи, точнѣе отголоски реальнаго существа, тѣсно связанные съ субъективной стороною человѣческаго познанія. Эти идеи человѣческій умъ находитъ путемъ самонаблюденія, какъ особые внѣчувственные, хоть съ чувственностью и тѣсно связанные, предметы познанія. Міръ идей представляетъ собою совершенно особую самодовлѣющую сферу, постигаемую совершенно особымъ внутреннимъ наблюденіемъ и выражаемую въ особомъ циклѣ сужденій. Въ идеяхъ лежитъ критерій познанія, гарантія объективности и истинности. Въ познаніи существа и смысла идей заключается основная за-

[1]) Кромѣ цитированныхъ сочиненій Джіоберти см. еще слѣдующія: Della protologia 2 voll. (1857); La teoria della mente umana, frammenti inediti (1910). О Джіоберти см. Rosmini: Vinc. Gioberti e il panteismo (1848); Spaventa: La filosofia di Gioberti (1863): Gentile: Rosmini e Gioberti (1898), На нѣмецкомъ языкѣ см. статью R. Seydel,я: Rosmini und Gioberti въ Zeitschrift für Philosophie Bd. 34 и 35 (1859) и II томъ вышеуказаннаго сочиненія Werner'a.

дача философіи. Какъ мы видимъ, доктрина Маміани напоминаетъ собою до чрезвычайности ученіе объ идеяхъ Платона. Идеальный реализмъ—вотъ ея адэкватнѣйшее опредѣленіе. Вполнѣ понятенъ въ связи съ этимъ ея характеръ, выраженно раціоналистическій, съ одной стороны, мистическій же, съ другой. Равнымъ образомъ, вполнѣ послѣдовательно ея стремленіе освободить онтологизмъ отъ посягательствъ со стороны теологіи, отведя религіи особое мѣсто рядомъ съ основной онтологической доктриной философіи. Въ общихъ чертахъ, въ лицѣ Маміани мы встрѣчаемъ нѣмецкаго Гербарта. И, какъ въ Германіи Гербартомъ кончился, собственно, циклъ классической философской эпохи идеализма, такъ въ Маміани нашло свое завершеніе, а равно и свой упадокъ, развитіе итальянскаго классическаго онтологизма [1]).

Новая эпоха принесла съ собою разнообразіе теченій, вызванныхъ къ жизни крушеньемъ трехъ только что разсмотрѣнныхъ системъ философіи. Отъ желаннаго возрожденія католицизма національное возрожденіе не могло ничѣмъ попользоваться. Потому не удался и религіозный подъемъ: одряхлѣвшій искусственный католицизмъ былъ неспособенъ къ новой жизни. Тѣмъ меньше могла получить отъ такого движенія философія. И, увидѣвъ всю безплодность и произвольность своихъ исканій на почвѣ теологіи, она стала искать новыхъ путей. Они открылись ей въ общемъ за промежутокъ между 50-ми и 70-ми годами въ пяти направленіяхъ. Скептицизмъ, гегеліанство, кантіанство, мистицизмъ и позитивизмъ въ теченіе десятилѣтій боролись за главенство въ итальянской философіи. Въ концѣ концовъ наибольшій успѣхъ выпалъ на долю позитивизма и умѣреннаго кантіанства позитивистическаго оттѣнка, которые смогли удержаться въ Италіи у власти до начала нынѣшняго столѣтія.

Скептицизмъ былъ представленъ въ итальянской философіи умѣренно-скептической философіей Франки, рѣзко-скептической доктриной Феррари и мистически-скептической системой Мацареллы. Первый изъ нихъ, Франки (1820—1894) [2]), выступилъ съ горячей критикой онтологизма и католическаго абсолютизма. Онъ старался вскрыть весь субъективизмъ притязаній такого онтологизма и правоту умѣреннаго скептицизма, не отрицающаго наличной вѣры познающаго въ объекти-

---

[1]) Mamiani: Confessioni di un metafisico 2 voll. (1865); Teoria della religione e dello stato (1868); Kant e l,ontologia (1870). О Маміани см. Gentile: La filosofia in Italia dopo il 1850 въ La critica voll. II—III (1904—1905); по нѣмецки II томъ сочиненія Werner'a.

[2]) См. Franchi: La filosofia della scuole italiane (1852—53), Ultima critica 3 voll. (1889—93).

визмъ его познаній, но и не идущаго при этомъ далѣе чисто феноменальной объективности. На мѣсто онтологизма долженъ стать объективизмъ ощущенія. Такой же релятивистическій взглядъ противопоставилъ Франки онтологизму въ сферѣ религіи: нѣтъ и не можетъ быть абсолютной религіи; всякая вѣра субъективна, имѣетъ значеніе ad hominem. Философскій скептицизмъ Франки удобнѣе всего назвать критическимъ антропологизмомъ. Джезуппе Феррари (1811—1877) [1]) обрушился на онтологизмъ и на всю вообще метафизику съ еще болѣе энергичной критикой. Философія, которая хочетъ постичь потустороннюю реальность при помощи идеи бытія, ложна и обманчива. Нѣтъ и не можетъ быть никакой метафизики, а равно и метафизически-обоснованнаго ученія о Богѣ. Философствованіе возможно только о земномъ. Философія есть наука о человѣкѣ. Она должна защищать антиметафизическій реализмъ. — Оба, и Франки и Феррари, особое вниманіе удѣлили философіи исторіи и общества, гдѣ развивали много разъ въ популярной формѣ свои релятивистическія идеи. Мацарелла [2]) соглашается на почвѣ теоретической философіи съ критикой Франки, признаетъ эмпирическую базу философіи. Философія должна быть занята уразумѣніемъ жизни, данной человѣческому разуму въ видѣ непосредственнаго факта. Жизнь можетъ быть понята философски только съ телеологической точки зрѣнія. Но этимъ не предрѣшается нисколько вопросъ о вѣрѣ. Вѣра несетъ въ себѣ абсолютный критерій. Доказать ее спекулятивно немыслимо, она можетъ быть лишь принята и телеологически-морально истолкована въ соотвѣтствіи съ методомъ философіи. Ученіе Мацареллы легко можетъ быть опредѣлено также и какъ критическій мистицизмъ.—Произведенія Франки, Феррари и Мацареллы, хоть и имѣли свое вліяніе въ жизни итальянской философіи, но никакой школы не создали и вообще не оставили по себѣ значительнаго слѣда. Нынче о нихъ совсѣмъ позабыли.

Почти одновременно со скептицизмомъ получилъ свое развитіе въ лицѣ Вѣра и Спавенты гегеліанизмъ, явившійся столь же характернымъ, какъ и скептицизмъ, симптомомъ разложенія религіознаго національнаго онтологизма. Вѣра (1813 — 1885) [3]) выступилъ съ защитой чистаго неизмѣненнаго гегеліанства, давъ въ трудахъ своихъ много цѣнныхъ комментаріевъ и введеній въ творенія Гегеля, которыми онъ сопровождалъ большинство своихъ французскихъ переводовъ этихъ послѣднихъ.

---

[1]) G. Ferrari: Filosofia della rivoluzione 2 voll. (1851).
[2]) Mazzarella: Della Critica 2 voll. 2 ed. (1878—79).
[3]) A. Uéra: Introduction à la philosophie de Hegel 2 ed. (1864); Introduction to speculative Logic and Philosophy (1874); Introductione alla filosofia della storia (1869); Il problema dell'assoluto (1872).

Въ своемъ послѣднемъ произведеніи онъ далъ въ чисто гегелевскомъ духѣ изложеніе проблемы абсолютнаго. Совершенно иной гегеліанизмъ проповѣдовалъ Бертрандо Спавента (1838—1882) [1]). Онъ впиталъ въ него все то, что было цѣннаго въ итальянскомъ онтологизмѣ. Не ученіе объ идеѣ, а ученіе о субъектѣ, о духѣ, поставилъ онъ въ центръ своего гегеліанства, понимая духъ, какъ абсолютное отношеніе, въ которомъ находятъ свое послѣднее отожествленіе всѣ вещи. И на разработку гегеліанской этики обратилъ Спавента большое вниманіе, чтобы показать всю сказочность гегеліанскаго детерминизма и всю внутреннюю необходимость для него въ этикѣ свободнаго практическаго духа. Совершенно своеобразную формулировку далъ гегеліанизму еще мало изученный Черетти [2]). Послѣ блестящаго успѣха въ 50-хъ и 60-хъ годахъ въ Неаполѣ и Сициліи, гегеліанизмъ велъ скромную жизнь вплоть до XX столѣтія, когда ему было суждено выступить снова и съ особою силой.

Кантіанство, собственно, издавна проникло въ Италію. Несмотря на протесты Росмини въ его идеологіи нельзя не узнать въ общихъ чертахъ критической доктрины Канта: эта послѣдняя освѣщена здѣсь только онтологически и теологически. Маміани и большинство философскихъ мыслителей столѣтія тоже получили свое первичное и основное воспитаніе на Кантѣ. Но это не помѣшало неокантіанству появиться въ Италіи только въ 70-хъ годахъ въ лицѣ Карло Кантони (если не считать оставшагося безо всякаго вліянія Тесты). Въ своемъ замѣчательномъ трудѣ о Кантѣ онъ сдѣлалъ для Италіи то же самое, что сдѣлали для Германіи Когенъ съ Файхингеромъ, а для Англіи Кэрдъ [3]). Интересными моментами въ интерпретаціи Кантони Канта являются: оттѣненіе того значенія, которое имѣла для Канта философія Локка, установленіе взаимоотношенія между психологіей и гносеологіей въ рѣшеніи кантовской проблемы; защита вещи въ себѣ; гипотетическая возможность соотвѣтствія апріорныхъ формъ познанія міру абсолютно-реальнаго; различеніе между трансцендентальной и продуктивной силой воображенія; и, наконецъ, значительная перестройка кантовской морали. Кантони не хочетъ совершенно отказаться отъ онтологизма. Но онъ пе-

[1]) B. Spaventa: Principii di filosofia (1867); Esperienza e metafisica (1889); Scritti filosofici ed. Gentile (1900); Principii di etica ed. Gentile (1904); Da Socrate ad Hegel ed. Gentile (1905). О немъ см. Gentile; Della vita e degli scritti di B. Spaventa (1900).

[2]) См. Ceretti: Saggio circa la ragione logica dituttе le cose 5 voll. (1888—1905).

[3]) См. C. Cantoni: Emanuele Kant 3 voll. (1879—1884; 2 ed. перваго тома въ 1907); см. сверхъ того: Corso elementare di filosofia 3 voll.; Studi Kantiani (1902); In memoria di Carlo Cantoni; scritti varii (1908). О немъ см. Rivista filosofica 1906 fasc. 5 и статью Gentile въ La Critica V (1907).

реноситъ центръ его тяжести изъ теоретической философіи въ практическую. Абсолютный порядокъ вещей является не интуиціи бытія, а основному нравственному чувству, вѣрѣ. Не теоретическій, а практическій разсудокъ получаетъ откровеніе. Въ этомъ видно рѣшительное вліяніе Лотце. Кантіанизмъ (какъ мы видимъ, далеко не ортодоксальный) Кантони можно разсматривать, какъ послѣднюю форму итальянскаго онтологизма и обозначить, какъ моральный онтологизмъ. Вслѣдъ за Кантони къ кантіанству примкнулъ цѣлый рядъ другихъ мыслителей, какъ-то: Маши, Барцелотти, Кіапелли, Токко [1]).—Незамѣтное сначала вліяніе кантіанизма съ приближеніемъ къ XX вѣку сказывалось все больше. Такъ что къ началу новаго столѣтія Кантъ сталъ однимъ изъ наиболѣе вліятельныхъ философовъ въ Италіи.

Въ наступившую послѣ разложенія итальянскаго онтологизма эпоху исканій и мистицизмъ не остался безъ выраженія. Онъ нашелъ своего защитника въ лицѣ Августо Конти (1822—1907) [2]). Философія опирается по его мнѣнію на естественные критеріи истины, данные человѣку въ sensus communis. Эти критеріи должны быть установлены, проанализированы и развиты путемъ анализа человѣческаго сознанія. Возсоединеніе первичнаго познанія съ послѣдующей рефлексіей даетъ filosofia comprensiva. Эта философія поднимаетъ до раціональнаго познанія изначала мистическое познаніе человѣкомъ себя самого, міра и Бога. Въ отстройкѣ своей системы Конти съ большимъ пристрастіемъ аппелируетъ къ мистическому Средневѣковью. Его точка зрѣнія легко можетъ быть опредѣлена также какъ мистико-онтологическій объективизмъ. Въ ней Италія услыхала послѣдніе отголоски классическаго онтологизма. Никакой школы по себѣ Конти не оставилъ.

Что касается позитивизма, то, введенный въ Италію Каттанео, Виллари, Габелли, Анжулли и Марселли, онъ былъ развитъ пространно и систематически Роберто Ардиго [3]). Послѣдній и въ настоящій моментъ является его главнымъ защитникомъ въ борьбѣ съ возродившимся гегеліанствомъ и укрѣпившимся кантіанствомъ. Въ 70—90 годахъ прошлаго столѣтія позитивизмъ игралъ серьезную роль въ научной жизни Италіи, пользуясь широкой популярностью и у ученыхъ, и у образованной публики.

---

[1]) Отмѣтимъ въ высшей степени интересный трудъ этого послѣдняго: Felice Tocco: Studi Kantiani (2 изд. 1910).

[2]) A. Conti: L'armonia delle cose o antropologia, cosmologia, teologia razionale [2], 2 voll. (1888) Il vero nell'ordine, o ontologia e logica [2] 2 voll. (1891).

[3]) R. Ardigo: Opere filosofiche 10 voll. (1882—1909). О немъ см. G. Marchesini: La vita e il pensiero di Roberto Ardigo (1907).

III.

Послѣ періода разнообразнѣйшихъ исканій и настроеній, послѣ всевозможныхъ эклектическихъ формацій, философское развитіе пришло теперь, повидимому, къ неизбѣжной рѣшительной борьбѣ выжившихъ и укрѣпившихся направленій. Начало XX вѣка характеризуется въ итальянской философіи, какъ мы уже знаемъ, проповѣдью позитивизма, окончательно сложившагося и систематизировавшагося въ трудахъ Ардиго, и горячимъ обновленіемъ гегеліанскаго идеализма въ лицѣ философской системы духа Бенедетто Кроче.

Позитивизмъ Ардиго въ своемъ основаніи имѣетъ слѣдующія три главныхъ идеи. Гносеологически онъ видитъ послѣдній критерій истинности и объективности, а равно и единственный источникъ познанія, въ ощущеніи. Только ощущеніе надѣлено непосредственно истинностью; истинность есть одно изъ возможныхъ качествъ ощущенія. Изъ ощущенія, какъ изъ единственнаго истиннаго источника познанія, проистекаетъ все его содержаніе [1]). Процессъ познанія, имѣетъ чисто-аналитическій характеръ опредѣленія неопредѣленнаго, различенія воедино-слитаго, разложенія на элементы первично-единаго. Сужденіе не есть актъ творчества, а только разъясненія. Его дѣятельность чисто служебная: раскрывать истину, спрятанную въ ощущеніи [2]). Его основнымъ закономъ является законъ экономіи, «аббревіатуры». Этотъ законъ есть прямое дѣтище закона истинности, всецѣло основывающагося на ощущеніи [3]). Весь познавательный механизмъ вышелъ изъ этого послѣдняго, приспособленъ для его цѣлей. Міръ идей есть міръ аббревіатуръ въ дѣлѣ использованія ощущеній [4]). Онтологически позитивизмъ Ардиго основывается на законѣ детерминаціи. Бытіе есть постоянный процессъ отъ простого къ сложному, отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному, отъ неяснаго къ ясному, отъ хаотическаго къ систематическому. Этотъ процессъ безконеченъ и въ сторону своихъ началъ, и въ сторону своего конца. Онъ представляетъ собою постоянную борьбу конечнаго—детерминаціи—съ безконечнымъ—индетерминированнымъ. Эта борьба безнадежна. И потому только возможно постоянное и вездѣсущее бытіе [5]). Наконецъ, космологически доктрина Ардиго опирается на единый принципъ механической эволюціи. Онтологическій принципъ детерми-

1) Ardigo: Opere filosofiche v. V p. 47. s.s., 535 s.s.
2) Ibid. v. VI p. 29 sg., 271.
3) Ibid. v. V. 98, 187, 235, 352, 374.
4) Ibid. v. V. 161—387.
5) Ibid. v. VII. 355—528; II см. статью: La formazione naturale nel fatto del Sistema Solare; IX см. статью: La formazione naturale e la dinamica della psyche.

націи проходитъ черезъ все сущее, пріобрѣтая соотвѣтствующую конкретную физіономію. Изъ сферы міросданія и небесной механики онъ постепенно переходитъ въ сферы земной механики, химической природы, жизни организмовъ, психики, общественной жизни, духовной жизни, науки, нравственности и искусства [1]). Гносеологическій сенсуализмъ, онтологическій динамизмъ или эволюціонизмъ и космологическій матеріализмъ—таковы характерныя черты итальянскаго позитивизма.

Кантъ былъ глубоко неправъ, когда въ сферѣ гносеологіи пренебрегъ динамизмомъ и схоластически построилъ систему мертвыхъ формъ. Въ современномъ человѣческомъ умѣ такія формы несомнѣнно есть и функціонируютъ, какъ направляющія его дѣятельность цѣли. Но для того, чтобы проникнуть, какъ слѣдуетъ, въ сущность человѣческаго познанія, необходимо изслѣдованіе его происхожденія и его первичнаго критерія. Безъ этого не можетъ быть адэкватно оцѣнено и значеніе познавательныхъ формъ, ихъ истинная роль въ познаніи. Безъ этого онѣ должны быть взяты, какъ самостоятельныя силы познанія, тогда какъ на дѣлѣ онѣ суть лишь вспомогательныя орудія ощущенія, развившіяся изъ его особенностей. Безъ этого сфера познанія должна быть субъективирована и поставлена совершенно въ сторонѣ, тогда какъ она вполнѣ адэкватна внѣшнему бытію, являясь его продолженіемъ согласно одному и тому же закону мірового процесса [2]). Всякое принципіальное различіе между психическимъ и физическимъ, между познаніемъ и вещью, гипостазированное произвольно Кантомъ, несостоятельно ни гносеологически, ни онтологически, ни космологически. Ибо все произошло изъ ощущенія, и познавательное противопоставленіе человѣкомъ себѣ самому какого-то внѣшняго міра есть лишь самообманъ, вполнѣ объяснимая иллюзія. Ибо все сводится къ единому принципу детерминаціи недетерминированнаго [3]). Ибо все есть результатъ одного и того же изначальнаго динамическаго процесса развитія міра. И въ морали Кантъ былъ неправъ, гипостазировавъ естественно выросшую въ душѣ человѣка тенденцію въ формалистическій законъ категорическаго императива. И мораль въ конечномъ счетѣ приводима къ общему психическому исходу, ощущенію; и она подчинена единому закону динамическаго процесса [4]).

[1]) Ibid: v. VII: L'unità della coscenza; II: La formazione naturale; III: La morale dei positivisti; IV: Sociologia; VIII: L'indistinto e il distinto nella formazione naturale; X: Infinito e Indefinito.

[2]) См. ibid. V: Il vero; VIII: L'inconoscibile di H. Spencer e il noumeno di E. Kant; IX: L'idealismo della vecchia speculasione e il realismo della filosofia positiva; X: Il quadruplice problema della gnostica, La nuova filosofia dei valori.

[3]) См. ibid. V p. 388—535; VII p. 393, 513 sg; IX p. 307.

[4]) Ibid. III: La morale dei positivisti.

Всѣ философскія системы выросли и выростаютъ изъ недостаточно научнаго отношенія къ сущему, изъ отчужденія философіи отъ науки, изъ безсилія бороться противъ религіозныхъ и вообще эмоціональныхъ предразсудковъ. Истинная философія возможна только на почвѣ науки и только черезъ науку [1]). Но это совсѣмъ не значитъ, что философія должна сама стать естественной наукой и отказаться отъ проповѣди высшихъ человѣческихъ идеаловъ. Совсѣмъ напротивъ! Только на научной почвѣ можетъ расцвѣсти здравая философская проповѣдь идеаловъ: истины, добра и красоты. Только на такой почвѣ идеалы эти могутъ быть сдѣланы поистинѣ человѣческими въ противоположность дикому фанатизму католицизма и холодной онтологической метафизикѣ присяжныхъ философовъ. Только на научной почвѣ можетъ человѣкъ использовать эти идеалы жизненно и осмысленно. Позитивизмъ есть, стало быть, высшая форма философской спекуляціи, не разрушающая, а укрѣпляющая присущій человѣческому духу идеалистическій порывъ. Безконечное повсюду предстоитъ и послѣдуетъ конечному: въ мірѣ—какъ онтологическая задача динамическаго процесса, въ душѣ человѣка—какъ задача познанія для ума и, какъ задача нравственности для личной и общественной его жизни. Позитивизмъ есть подлинный идеализмъ. Только не искусственный, мертвый идеализмъ грековъ и нѣмцевъ, а живой, человѣческій идеализмъ дѣйствительно-сущаго [2]).

Идеализмъ Кроче всецѣло опирается на Гегеля, но на Гегеля, просвѣтленнаго, какъ всѣмъ идеалистическимъ движеніемъ Германіи, такъ и итальянской философской традиціей. Въ этомъ Кроче является истиннымъ ученикомъ своего учителя, Спавенты. Въ трехъ отношеніяхъ характеренъ гегеліанскій идеализмъ Кроче. Онъ отказывается совершенно отъ гегелевской діалектики противоположностей [3]). Бытіе и универсальный духъ, его въ себѣ вмѣщающій, не суть безконечная и въ себѣ замкнутая борьба взаимопротиворѣчащихъ, другъ друга постоянно пожирающихъ моментовъ. Противорѣчіе существуетъ и въ мірѣ, и въ духѣ, но не какъ основной принципъ ихъ существованія, а какъ двигатель познанія въ борьбѣ его со своими заблужденіями. Въ основаніи бытія и духа лежитъ не противорѣчіе, а различіе; и соотвѣтственно единство ихъ не мнимо и вѣчно-сомнительно, а дѣйствительно и налично, будучи единствомъ другъ съ другомъ связанныхъ различій. Положивъ въ основаніе бытія одинъ и тотъ

---

[1]) Ibid. IX p. 9—119, 401—453; X p. 7—18, 179—201.

[2]) См. весь X томъ Opere filosofiche, а также статью Ардиго: I presupposti Massini Problemi въ Rivista di Filosofia II (1910) fasc. 3.

[3]) B. Croce: Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia d Hegel (1907) p. 77—96.

же принципъ противорѣчій, Гегель анулировалъ безконечное количество своеобразныхъ связей и взаимоотношеній. Между частями организма или частями философской системы отношенія совершенно иныя, чѣмъ между истиною и заблужденіемъ, бытіемъ и небытіемъ. Униформировавъ сущее въ діалектикѣ противоположностей, Гегель далъ просторъ самому безграничному формализму и подвергся вполнѣ справедливымъ въ принципѣ, хоть и неправильнымъ въ исполненіи, нареканіямъ. На мѣсто діалектики противоположностей должна стать діалектика различій, сохраняющая всѣ моменты развитія въ качествѣ одинаково-положительныхъ его этаповъ. Синтетическая классификація, а не контрадикторная градація должна быть основнымъ принципомъ философской системы [1]). Только на ея почвѣ можетъ быть построена философія истинной «идеальной исторіи духа», исчерпывая и его и бытіе во всѣхъ ихъ конкретныхъ особенностяхъ. И только на ея почвѣ въ состояніи философія снова развернуться во всемъ своемъ объемѣ, послѣ того какъ она побывала въ прокрустовомъ ложѣ гегелевской діалектики, низведшей ее до узкихъ границъ логики. Философскія дисциплины суть различные аспекты одного и того же бытія—духа, являющагося въ каждомъ актѣ своемъ не взаимопротиворѣчивымъ, а согласно-различнымъ и едино-разнообразнымъ. Въ этомъ трансцендентальная апперцепція Канта достигаетъ своего высшаго развитія [2]). Возстановленіе униженныхъ Гегелемъ отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ въ ихъ философскомъ достоинствѣ совершается въ системѣ Кроче слѣдующимъ образомъ. Духъ міровой, единый въ своей сущности, обнаруживается первымъ дѣломъ въ различіи своихъ двухъ основныхъ аспектовъ—теоретическаго и практическаго. Это различіе, какъ и всѣ истинно-спекулятивныя различія, есть въ то же время и тожество. Абсолютный духъ есть замкнутая въ себѣ окружность; проявляясь въ различіяхъ, онъ остается себѣ равнымъ. Въ началѣ было не Слово и не Дѣло, а Слово Дѣла и Дѣло Слова! [3]). Теоретическая сторона абсолютнаго духа имѣетъ въ свою очередь два момента: моментъ эстетической интуиціи и моментъ чистаго понятія. И эти моменты тоже одновременно и различны, и идентичны. Понятіе и интуиція суть аспекты одного и того же теоретическаго духа [4]). Практическая сторона тоже обнаруживается двояко: въ ней находятъ свой источникъ моральное и экономическое проявленіе духа [5]). Всѣ эти стороны,

---

[1]) B. Croce: Filosofia dello spirito vol. 1 (Estetica 3 ed. 1909) p. 55—69; vol. 3 (Filosofia dello pratica—1909) p. 3—13, 23—35, 204—213, 409—412.

[2]) Croce: ibid. II (Logica 2 ed. 1909) p. 153 ss.

[3]) Croce: ibid. III p. 205—213.

[4]) Ibid. I p. 3—37, II p. 3—13, 103 ss.

[5]) Ibid. III p. 3—13, 23—35, 205—213, 217—225.

явственно и принципіально отличаясь другъ отъ друга, вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютно связаны между собою, конкретно обнаруживаются лишь вмѣстѣ и въ отдѣльности доступны только абстракціи. Теоретическое (въ данномъ случаѣ философское) осознаніе абсолютнаго духа во всѣхъ его аспектахъ, сообразно набросанной только что структурѣ его, даетъ слѣдующую систему философіи: основной дисциплиной является философія интуиціи, т.-е. эстетика. Интуиція теоретически предваряетъ всѣ другія проявленія духа, будучи его первичнымъ откровеніемъ. Какъ таковая, она есть всегда экспрессія, Слово. Потому эстетика есть въ то же время и лингвистика [1]). За эстетикой слѣдуетъ логика, какъ философія чистаго понятія. Чистое понятіе получаетъ свое содержаніе въ лицѣ интуиціи и, оформивъ его, даетъ воспріятіе; но воспріятіе не чувственное, а духовное, воспріятіе чистаго понятія въ интуиціи [2]). Это воспріятіе реализируется въ исторіи, которая съ этой стороны тоже является философской дисциплиной. Исторія есть истинная реализація философскаго существованія абсолютнаго духа [3]). Будучи философіей чистаго понятія, логика является въ то же время и логикой философскаго духа въ его теоретическомъ аспектѣ, вообще она представляетъ собою философію философіи. Болѣе того, она теоретически выражаетъ собою весь абсолютный духъ, теоретически формулируя всю систему его категорій, относящихся также и къ другимъ его аспектамъ. Въ своей теоретической формулировкѣ абсолютный духъ есть система категорій, есть логика, какъ ученіе о категоріяхъ, есть категорія категорій. Въ своей теоретической формулировкѣ логика есть только одинъ моментъ абсолютнаго духа, и духъ этотъ выступаетъ, какъ замкнутый кругъ категорій, лишь одною стороною своего существованія [4]). Здѣсь, въ сферѣ логики, т.-е. чистаго понятія, съ особой ясностью проявляется идеалистическій характеръ философіи, трансцендентализмъ и замкнутая непрерывность духа [5]). Воспріятіе, продуктъ понятія и интуиціи, въ свою очередь служитъ матеріаломъ для практической дѣятельности духа. Этика и экономика опираются на эстетику и логику. То, что заключается въ интуиціи implicite раскрывается explicite въ понятіи; то, что скрыто implicite въ интуиціи и понятіи и въ ихъ продуктѣ—духовномъ воспріятіи, explicite обнаруживается въ полезномъ и нравственномъ, т.-е. въ экономическомъ актѣ и моральномъ поступкѣ. Разумѣется, предпосланіе воспріятія экономической и моральной

---

[1]) Ibid. I p. 3—14.
[2]) Ibid. II p. 3—13, 103 ss.
[3]) Ibid. II p. 195—227.
[4]) Ibid. II p. 183—194, 163—170.
[5]) Ibid. II p. 59, 186, 335, 338, III p. 209.

дѣятельности имѣетъ смыслъ только въ порядкѣ философской систематизаціи. На самомъ дѣлѣ, абсолютный духъ предваряетъ и свое теоретическое проявленіе практическимъ аспектомъ. Жизнь и познаніе одинаково споспѣшествуютъ другъ другу, одинаково побуждаютъ другъ друга, одинаково переходятъ другъ въ друга [1]). Абсолютный духъ есть абсолютный и безконечный круговоротъ аспектовъ. Система философіи абсолютнаго духа есть лишь его теоретическая транскрипція. Въ противоположность Гегелю, Кроче изгоняетъ совершенно изъ философіи, вѣрнѣе изъ теоретической философіи, всѣ остальныя науки. Всѣ онѣ носятъ названіе науки незаслуженно, ибо оперируютъ quasi-понятіями, абстракціями или полезными сокращеніями впечатлѣній [2]). Матеріалъ ихъ входитъ въ философію не какъ таковой, что наблюдалось у Гегеля, у котораго уже опредѣленно-обработанное отдѣльными науками содержаніе помѣщалось въ формалистическую схему діалектики противорѣчій, а какъ примитивный реально существующій міръ интуицій. Въ обработкѣ черезъ чистое понятіе онъ получаетъ видъ системы воспріятій и выливается въ форму историческаго процесса. Не въ такъ называемыхъ отдѣльныхъ наукахъ, а въ исторіи находитъ философія ту матеріальную среду, въ которой реализируется и въ которой вмѣстѣ съ нею реализируется абсолютный духъ всей своею теоретической жизнью. Такимъ образомъ, только философія и исторія истинно теоретичны, будучи управляемы чистымъ понятіемъ [3]). Всѣ же другія науки суть образованія утилитарныя и относятся къ области экономики. Непониманіе этого лишаетъ прагматизмъ всякаго философскаго значенія, ибо послѣдней потопляетъ все познаніе въ полезномъ. Истинная же философія одновременно и идеалистична, и прагматистична, и раціоналистична, и реалистична, и субъективна, и объективна. Всѣ основныя различія объединяются въ ней, питаются ею и гарманично развиваются изъ нея [4]).

IV.

Между позитивизмомъ и идеализмомъ въ современной итальянской философіи лежитъ цѣлый рядъ промежуточныхъ теченій переходящихъ одно въ другое по направленію отъ позитивизма къ идеализму. Уже въ ученіи Ардиго отмѣтили мы стремленіе

---

[1]) Ibid. III p. 23—35, 204—213, 217 ss.,307 ss.
[2]) Ibid. II p. 15 ss. 229—269.
[3]) Ibid. II p. 215—227.
[4]) Ibid. III 212. Кромѣ цитированныхъ произведеній, см. „Materialismo storico ed economia marxista“ [2](1907, есть рус. пер.), рядъ интересныхъ статей въ „La critica“ 8 voll. (1903—1910), статью въ настоящей книжкѣ «Логоса».

обосновать идеалистическую сторону познанія. Къ этому пришелъ Ардиго подъ давленіемъ развитія итальянской философской мысли. Къ этому побудилъ его укрѣпляющійся все болѣе и болѣе въ Италіи критицизмъ. Цѣлый рядъ мыслителей—позитивистовъ болѣе или менѣе прогрессировали къ ученію умѣреннаго критицизма. Для многихъ этотъ прогрессъ находится въ тѣсной связи съ формулировкой философіи, какъ науки о цѣляхъ, идеалахъ или цѣнностяхъ человѣческаго духа. Отсюда уклонъ къ критическому прагматизму. Въ этомъ отношеніи сильное вліяніе оказали: Лотце, Вундтъ, Ойкенъ и Мюнстербергъ съ одной стороны, а съ другой англо-американскій прагматизмъ. И имманентная школа Шуппе не осталась тоже безъ воздѣйствія.

Въ общемъ промежуточныя между позитивизмомъ Ардиго и идеализмомъ Кроче системы даютъ слѣдующую картину: 1) Дандоло, Паницца, Сальвадори, Серджи держатся еще чистаго позитивизма, то матеріалистической, то біологической, то психологической формы. 2) Десарло, Маркезини, Троило требуютъ громко идеализаціи позитивизма, установленія позитивистической гносеологіи, отличенія нормъ отъ психическихъ законовъ, интеграціи всѣхъ возможныхъ философскихъ мотивовъ [1]). 3) Энрикесъ [2]), а вмѣстѣ съ нимъ представители математической логики: Пеано, Падоа, Піери, Бураліфорти, Вайлати, Пасторе, проповѣдуютъ раціоналистическій утилитаризмъ познанія на почвѣ позитивистической психологіи [3]). 4) Гуастелла защищаетъ абсолютный эмпиризмъ и феноменализмъ, объявляя понятія иллюзорнымъ продуктомъ разсудка [4]). 5) Цукканте, Фажи, Кредаро, Ювальта, Леви стоятъ на почвѣ умѣреннаго критицизма съ уклономъ къ позитивизму, эмпиризму и феноменализму [5]). 6) Папини, Кальдерони, Ческа, стараются привить въ Италіи идеи прагматизма и философіи дѣйствія [6]). 7) Трояно, Орестано, Вилла видятъ въ философіи по преимуществу науку о цѣнностяхъ, имманентныхъ

---

[1]) См. De Sarlo: I dati dell' esperienza psychisca (1903), Principii di sciensa etica (1907), La psicologia in rapporto colle sciense filosofiche въ Atti del 5 Congresso internationale di psyshologia (1905), рядъ статей въ „La cultura filosofica" (I—IV); Marchesini: Verso il Neo-Idealismo? въ Rivista di Filosofia i Scienze affini VI (1904); Troilo: Necessitá d'integrazione del Positivismo въ Questioni Filosofiche; Idee eideali del Positivismo (1909).

[2]) Enriques: Problemi della sciensa (1906), La metafisica di Hegel въ Rivista di Filosofia II (1910).

[3]) см. Vailati: De metodo deduttivo (1898); Pastore: Sopra la teoria della sciensa (1903); Logica formale (1906).

[4]) Guastella: Saggi sulla teoria della conoscenza 3 voll. (1898—1905).

[5]) Zuvalta: Su la possibilitá e limiti della morale come sciensa (1907) Zuccante: Fra il pensiero antico e il moderno (1905).

[6]) Papini: Il crepuscolo dei filosofi (1906); Cesca: Filosofia dell'azione (1907).

человѣческому духу; основной методъ изслѣдованія цѣнностей—психологическое наблюденіе; общій обликъ этого философскаго направленія—гуманистическій волюнтаризмъ съ критицистической окраской [1]). 8) Вариско оставивъ эмпирико-позитивистическія позиціи, усвоилъ въ гносеологіи точку зрѣнія Шуппе; она связывается у него тѣсно съ теоріей абсолютныхъ трансцендентныхъ цѣнностей, съ плюралистически-спиритуалистической монадологіей и съ обоснованіемъ единаго Бога, какъ высшей цѣнности и высшей монады [2]).

По отдѣльнымъ областямъ философіи особеннымъ вниманіемъ соотвѣтственно традиціямъ итальянскаго онтологизма пользуются метафизика и философіярелигіи. Затѣмъ идутъ этика и философія права [3]). Гносеологія вызываетъ относительно меньшій интересъ, какъ спеціальная проблема; хотя гносеологическія соображенія встрѣчаются почти во всякой философской работѣ. Психологіей и педогогикой занимаются въ Италіи тоже очень много, и занятія эти успѣли привести ко многимъ интереснымъ результатамъ. — За послѣднее время подъемъ философскаго интереса выразился также въ ростѣ переводной литературы. Образовался рядъ предпріятій, выпускающихъ серіи классическихъ твореній, главнымъ образомъ, нѣмецкой философіи. Равнымъ образомъ, переводятся и многіе изъ современныхъ иностранныхъ трудовъ. Отрадно отмѣтить и въ выборѣ переводной литературы явный уклонъ къ идеализму.

V.

За свое многолѣтнее существованіе итальянскій позитивизмъ успѣлъ изжить свои силы, одряхлѣть и отстать отъ запросовъ времени. Нынѣ онъ обнаруживаетъ всѣ признаки глубокаго разложенія. Тому лучшее доказательство стремленіе самого его духовнаго отца, Роберта Ардиго, примирить позитивистическія тенденціи съ критицизмомъ и гносеологіей; а равнымъ образомъ и всѣ тѣ трансформаціи позитивистической мысли, которыя за послѣднеее время выступаютъ подъ флагомъ то эмпирическаго критицизма, то прагматизма, то гуманизма, то интеграціи всѣхъ философскихъ тенденцій. Два мотива привели позитивизмъ Ардиго къ такому состоянію разложенія и показали его основную несостоятельность: внутренній и внѣшній. Внутренній мотивъ

[1]) Trojano: Le basi' dell umanismo (1907); Orestano: I valori umani (1907); Villa: L'idealismo moderno (1905); L'intelletualismo nella filosofia contemporanea въ Questioni filosofiche (1907).

[2]) B. Varisco: I massimi problemi (1910); см. также: Sciensa e opinioni (1901); Studi di filosofia naturale (1903); La conosciensa (1904).

[3]) Въ сферѣ философіи права отмѣтимъ имена: Дикарло, Дельвеккіо, Рава, Донати, Леви.

заключается въ томъ противорѣчіи, въ которомъ стоятъ два основныя требованія—итальянскаго позитивизма: съ одной стороны, все объяснить изъ единаго космическаго принципа детерминаціи, съ другой,—все свести на единственный психологическій принципъ ощущенія. Космологическая и гносеологическая точка зрѣнія только внѣшне связаны у Ардиго, по существу же своему логически исключаютъ другъ друга. Внѣшнимъ мотивомъ является несоотвѣтствіе позитивистическаго способа мышленія философскимъ запросамъ воспитывавшейся на классическомъ онтологизмѣ Италіи: позитивистически невозможно разрѣшить основныя проблемы философіи; позитивистически ихъ можно только обойти, затушевать, обозвать иллюзіями. Но вѣдь и какъ иллюзіи онѣ остаются проблемами! Внутренней неспособностью своими силами справиться съ философскими проблемами вызваны всѣ тѣ попытки позитивизма, которыя показываютъ въ различной формѣ уклонъ къ идеализму и предрекаютъ этому послѣднему въ ближайшемъ будущемъ широкое развитіе. Эмпирическій критицизмъ, идеалистическій позитивизмъ, прагматизмъ, волюнтаризмъ ителеологизмъ суть несомнѣнные провозвѣстники возрождающагося идеализма. Въ лицѣ ихъ позитивизмъ поетъ свою лебединую пѣсню.

Въ атмосферѣ такого разложенія позитивистической мысли и все болѣе и болѣе сказывающейся потребности въ идеалистическомъ способѣ мышленія проснулись къ жизни старыя итальянскія онтологическія традиціи. И не съ пустыми руками являются онѣ снова на Божій свѣтъ, а умудренныя философскимъ опытомъ послѣдняго пятидесятилѣтія, съ сознаніемъ своей полной необходимости съ одной стороны, значительныхъ и неминуемыхъ преобразованій—съ другой. Опытъ позитивистической эпохи пошелъ имъ на пользу. Тому лучшимъ доказательствомъ является гегеліанская система Б. Кроче. Важно уже то, что онтологизмъ возродился въ формѣ обновленнаго гегеліанизма, въ формѣ идеалистической. Въ этомъ съ очевидностью сказывается необходимость для него предварительной гносеологической точки зрѣнія. Въ этомъ же сказывается и способность его существовать независимо отъ религіи, игу которой онъ былъ подчиненъ у Росмини и Джіоберти. Важно затѣмъ также то, что обновленный гегеліанскій идеализмъ учелъ вліяніе, оказанное на философскую мысль позитивизмомъ, и рѣшительно возсталъ противъ гегелевскаго формализма. Но, что самое важное, такъ это то, что возродившійся идеализмъ съ полнымъ сознаніемъ выступилъ подъ флагомъ трансцендентализма, объявляя философію системой категорій. Въ этомъ сознаніи осуществился громадный шагъ, совершенный итальянскимъ онтологизмомъ, шагъ, законно сближающій его съ нѣмецкимъ идеализмомъ (въ лицѣ своего нынѣшняго представителя, Германа

Когена, явственно идущаго ему навстрѣчу путемъ обратнаго процесса онтологизаціи нѣмецкаго идеализма). Разумѣется, обновленіе онтологизма въ гегеліанской системѣ Кроче имѣетъ только предварительный характеръ. Это явствуетъ уже изъ того, что здѣсь сдѣланы позитивизму хоть и полезныя въ противовѣсъ гегелевскому формализму, но по существу своему несостоятельныя уступки. Мы имѣемъ въ виду: во-первыхъ, отведеніе интуиціи фундаментальнаго значенія въ формѣ основного эстетическаго принципа, дѣлающее непрерывную замкнутость трансцендентальныхъ (категоріальныхъ) знаній внутренно невозможной; во-вторыхъ, выведеніе практической, дѣйственной стороны духа, какъ проникающаго весь духъ мотива, и связанное съ этимъ обоснованіе абсолютическаго прагматизма, по существу своему враждебнаго истинному трансцендентализму категорій; наконецъ, въ-третьихъ, полное изгнаніе изъ теоретической сферы такъ наз. отдѣльныхъ наукъ и отведеніе имъ мѣста въ сферѣ практической философіи, какъ образованіямъ экономическаго, утилитарнаго характера; это опять-таки имѣетъ свой смыслъ въ противовѣсъ гегелевскому формализму, втиснувшему въ свою систему всю массу научныхъ знаній и тѣмъ исковеркавшему ихъ подлинную природу, но принципіально лишено всякаго основанія, такъ какъ истинный трансцендентализмъ долженъ быть системой всѣхъ категорій, категоріи эти должны въ немъ сохранять свою дѣйствительную природу, и бытіе должно быть во всѣхъ своихъ проявленіяхъ (во всѣхъ наукахъ) взято, какъ теоретическое образованіе; другими словами и въ отдѣльныхъ наукахъ должна быть открыта категоріальная подоплека бытія. Предварительный характеръ философской системы Кроче указываетъ намъ то направленіе, въ которомъ должно пойти ближайшее развитіе онтологизма: уже осознанная онтологически-идеалистическая идея трансцендентализма должна получить болѣе детальное развитіе, болѣе обстоятельную разработку, чѣмъ та, которую далъ ей Кроче [1]). Намъ думается, что такая разработка должна быть въ то же самое время и освобожденіемъ онтологизма отъ уступокъ, сдѣланныхъ имъ въ системѣ Кроче позитивизму. А освобожденіе отъ этихъ уступокъ возможно лишь въ томъ случаѣ, если будетъ достаточно ясно формулирована и достаточно рѣзко поставлена проблема психологизма. Онтологическая система должна перестать быть философіей духа; она должна въ своей теоретиче-

[1]) Въ сущности, система Кроче далеко не даетъ системы философіи. Въ ней, скорѣе, показано, чѣмъ не должна быть философія. Если взять изъ нея всю критическую сторону, то останется только одна голая идея философіи, какъ системы категорій и какъ особаго абсолютнаго прагматизма.

ской части быть только и только философіей бытія; на всемъ же своемъ протяженіи — философіей трансцендентальнаго, категоріи; и нигдѣ—философіей духа.

Собственно говоря, проблему психологизма нужно не ставить, а возобновить, ибо она уже была въ Италіи давно поставлена. Нужна новая ея формулировка, которая использовала бы все то, что сдѣлано было въ Италіи за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ, и ясно направилась бы противъ отходящаго въ вѣчность позитивизма и его новыхъ прагматическихъ и критическихъ формацій. Постановкой и разработкой этой проблемы будетъ расчищенъ путь къ обоснованію и систематизаціи новаго трансцендентальнаго онтологизма, который вмѣстѣ съ нарождающимся тоже черезъ проблему психологизма нѣмецкимъ трансцендентальнымъ идеализмомъ предназначенъ, повидимому, ознаменовать философски XX вѣкъ рядомъ новыхъ классическихъ системъ.

Библіографія.

АЛЕКСАНДРЪ ВВЕДЕНСКІЙ. Логика, какъ часть теоріи познанія. Спб. 1909. стр. 404.

Книга эта представляетъ собою одно изъ самыхъ значительныхъ явленій въ русской философской литературѣ прошлаго года. Она издана, какъ учебникъ для университетскихъ слушателей автора. Основнымъ соображеніемъ, руководившимъ послѣднимъ при составленіи даннаго курса, была та весьма важная и совершенно правильная мысль, что при традиціонномъ изложеніи логики (въ узкомъ смыслѣ слова, въ отличіи отъ теоріи познанія) всѣ различные отдѣлы ея (ученіе объ объемѣ и содержаніи понятій) объ опредѣленіи и раздѣленіи ихъ, логическій квадратъ, ученіе о законахъ мышленія, объ индукціи и дедукціи, силлогистика) остаются для учащихся разрозненными, т. е. самоцѣльными, а въ общемъ безцѣльными главами. Авторъ и поставилъ себѣ задачей представить всю формальную и индуктивную логику въ такой системѣ, чтобы стало яснымъ философское значеніе ихъ. Достигнуть этого можно, по его мнѣнію, только излагая логику въ связи съ теоріей познанія, при чемъ логика должна быть вспомогательной дисциплиной для этой послѣдней. Весь курсъ Введенскаго объединенъ одной центральной мыслью, выражающей задачу логики, какъ науки: изученіе методовъ развитія научнаго знанія. Знаніе (имѣющее научный характеръ) выражается въ сужденіяхъ общихъ и синтетическихъ (положенія математики и законы естествознанія). Развитіе его есть оправданіе сужденій. Общія и синтетическія сужденія оправдываемы лишь помощью умозаключеній, т. е. посредствомъ вывода изъ другихъ общихъ и синтетическихъ сужденій, а не изъ опыта. Такимъ образомъ, умозаключеніе — основной методъ развитія познанія, и конечнымъ пунктомъ логики является вопросъ о послѣднихъ и самыхъ высшихъ посылкахъ — это точка соприкосновенія ея съ теоріей познанія. Таковы основныя звенья главной цѣпи мыслей автора, которая проходитъ чрезъ все его изложеніе, и къ которой онъ причленяетъ всѣ ука-

занные выше отдѣлы логики, постоянно подчеркивая, какое значеніе имѣетъ каждый изъ нихъ для одной, общей цѣли — развитія научнаго познанія. Поставленную себѣ задачу авторъ разрѣшилъ, поистинѣ, блестяще. Вся книга его представляетъ собою единую, стройную систему, одухотворенную одной, центральной идеей, къ которой сходятся и отъ которой расходятся всѣ отдѣльныя мысли. Столь скучные и безсодержательные вопросы формальной логики въ традиціонномъ ея изложеніи получаютъ здѣсь свой смыслъ и значеніе и пріобрѣтаютъ въ глазахъ учащихся тотъ интересъ, котораго раньше не было.— Поскольку авторъ «приходитъ» къ основнымъ вопросамъ теоріи познанія и въ общихъ чертахъ намѣчаетъ свое отношеніе къ нимъ, онъ оказывается типичнымъ, ярко выраженнымъ психологистомъ-антропологистомъ, въ своей послѣдовательности и прямолинейности оставляющимъ за собою даже классическаго представителя современнаго психологизма—Гейманнса. Но даже и несогласный въ этомъ отношеніи съ нимъ читатель прочтетъ книгу его съ значительнымъ удовольствіемъ: кристальная ясность мысли, точный и крайне простой языкъ, мѣткія опредѣленія, рѣдкая систематичность изложенія на каждомъ шагу даютъ чувствовать твердую, искусную руку мастера.

Л. С—въ.

Н. А. ВАСИЛЬЕВЪ. О частныхъ сужденіяхъ, о треугольникѣ противоположностей, о законѣ исключеннаго четвертаго. Казань. 1910. Стр. 47.

Требованіе реформировать традиціонную формальную логику стало въ настоящее время почти что тривіальностью. Необходимость освободить формальную логику отъ грамматики и связать ее съ гносеологіей и трансцендентальной логикой сознается всѣми, вызывая, такъ сказать, огульное отрицаніе традиціонныхъ формально-логическихъ ученій. Но (за исключеніемъ, быть можетъ, Зигварта и у насъ Введенскаго) мало кто пытался на детальной и имманентной критикѣ формальной логики показать ея несостоятельность. Въ своей брошюрѣ, являющейся предварительной сводкой болѣе обширнаго изслѣдованія, имѣющаго появиться въ скоромъ времени, Н. А. Васильевъ даетъ именно такую имманентную критику формальной логики. Исходитъ онъ изъ анализа частныхъ сужденій. Традиціонная теорія частныхъ сужденій основана, по его мнѣнію, на двусмысленности слова «нѣкоторые» въ частной формѣ: «нѣкоторые S суть P», которое можетъ означать либо «только нѣкоторые», либо «нѣкоторые, а можетъ быть и всѣ». Основываясь на этомъ анализѣ, В. остроумно доказываетъ затѣмъ ложность четырехугольника противоположностей и закона исключеннаго третьяго. Послѣдній дѣй-

ствителенъ лишь для сужденій о фактѣ, сужденія же о понятіи подчинены формулируемому имъ закону исключеннаго четвертаго. Такимъ образомъ, самъ авторъ приходитъ въ концѣ концовъ къ гносеологическимъ и трансцендентально-логическимъ проблемамъ, на которыхъ обѣщаетъ подробнѣе остановиться въ своемъ большомъ трудѣ. Къ сожалѣнію, однако, онъ недостаточно обосновываетъ свою критику гносеологически и трансцендентально. Поэтому, его собственныя построенія и раздѣленія страдаютъ нѣкоторой неубѣдительностью. Замѣнять одну формальную классификацію сужденій другой, столь же формальной, мало плодотворно. Нужно показать связь между формами сужденія и формами научнаго мышленія. Если бы Н. А. Васильевъ имѣлъ въ виду эту связь, то онъ врядъ ли бы рѣшился на такое безаппеляціонное утвержденіе, какъ «общность лежитъ въ природѣ мысли», и на чисто формальное и несправедливое изложеніе гегелевской критики закона противорѣчія, въ которомъ совершенно упустилъ руководившіе Гегелемъ въ его критикѣ трансцендентально-логическіе и метафизическіе мотивы. Какъ ни важна детальная критика формальной логики, истинно плодотворной сможетъ она быть только въ томъ случаѣ, если будетъ показана связь формально-логическихъ проблемъ съ гносеологическими и метафизическими. Остается пожелать, чтобы въ большомъ трудѣ своемъ авторъ не только вывелъ гносеологическія слѣдствія изъ своей критики, но также и обосновалъ послѣднюю гносеологически. Ясность и рѣзкость изложенія и мысли дѣлаютъ чтеніе брошюры В. легкимъ и интереснымъ.

С. Г.

PAUL NATORP. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u Berlin. B. G. Teubner. 1910. XX+416 стр. Ц. 6 Mr.

Книгу Наторпа, несмотря на ея крупные внѣшніе недостатки (главнымъ образомъ въ порядкѣ изложенія), приходится признать однимъ изъ лучшихъ, если не лучшимъ изъ имѣющихся въ философской литературѣ систематическихъ сочиненій по методологіи точныхъ наукъ. Уже одна принадлежность Наторпа къ марбургской школѣ—единственному въ настоящее время философскому центру, гдѣ вопросы научной методологіи разработываются на основаніи пристальнаго изученія дѣйствительныхъ методовъ математическаго и естественно-научнаго знанія (достаточно указать на работы Кассирера, Бука, самого Наторпа, Де-Порто и др.), уже одна близость Наторпа—пространственная и идейная—къ Германну Когену выдѣляютъ разбираемый трудъ изъ числа такихъ—частью поверхностныхъ, частью въ худшемъ смыслѣ «апріорныхъ» (т.-е. плохо-знающихъ, игнорирующихъ

или невѣрно, на основаніи предвзятыхъ конструкцій, описывающихъ самый фактъ научнаго знанія) сочиненій, какъ книги Гейманса, Бехера, Клейнпетера и др. Эта цѣнность книги Наторпа совершенно независима отъ объективной истинности основныхъ ея взглядовъ и поэтому можетъ быть признана и противникомъ марбургской школы. Дѣло въ томъ, что (отчасти благодаря точкѣ зрѣнія, отчасти благодаря долголѣтней коллективной работѣ марбуржцевъ надъ вопросами научной методологіи) Наторпу удалось подмѣтить и подчеркнуть такія особенности въ структурѣ и методахъ точнаго знанія, съ которыми долженъ будетъ отнынѣ считаться каждый серьезный гносеологъ. Укажемъ хотя бы на открытое въ области математическаго а н а л и з а постоянное и принципіально-неисчерпаемое творчество новыхъ объектовъ, происходящее безъ помощи созерцанія, посредствомъ повторяющихся «полаганій» чистой мысли и объединенія этихъ полаганій въ группы. Этотъ характерный для математики методъ особенно наглядно обрисованъ на примѣрѣ расширенія числового ряда, въ полемикѣ съ формалистическими тенденціями Рёсселя, Пеано и Кутюра. Здѣсь проблема о возможности апріорнаго синтетическаго сужденія неожиданно получаетъ совершенно новую форму, такъ какъ рѣшеніе ея путемъ ссылки на созерцаніе (хотя бы и чистое созерцаніе) становится невозможнымъ.—Въ высшей степени интересна также подмѣченная Наторпомъ тенденція всѣхъ математическихъ наукъ къ конечному растворенію въ анализѣ, т.-е. къ замѣнѣ спеціальныхъ своихъ объектовъ (напр. въ геометріи—направленій, фигуръ и т. д.) конструкціями чистой мысли. Тенденція эта была замѣчена уже сравнительно давно французскими методологами математики (напр., Мило и Ле-Руа, которыхъ Наторпъ почему-то не цитируетъ), но истрактована чисто-формалистически: акты чистой мысли приравнены къ произвольнымъ (или, какъ выражается Мило, «субъективнымъ») опредѣленіямъ. Наторпъ показываетъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ вполнѣ объективными и логически необходимыми конструкціями (напр., въ сведеніи геометрическаго понятія направленія къ понятію комплексныхъ чиселъ).

Основная идея Наторпа—панлогическая и панметодическая, вполнѣ въ духѣ марбургской школы. Наука представляется, по крайней мѣрѣ, въ апріорной своей части, созданной движеніемъ чистой мысли. При этомъ мысль не имѣетъ никакой отправной точки: она такъ сказать сама изъ себя зачинаетъ (и завершаетъ или стремится завершить) познаніе. Апріорныя ея формы выражаютъ собою не что иное, какъ пути или способы, необходимые для сохраненія ея связности, непрерывности. Въ этомъ смыслѣ непрерывность мысли—Denkkontinuität—высшій принципъ науки. Этотъ принципъ уже не дедуцируется: онъ считается «voraus-

setzungslose Voraussetzung» и приравнивается къ Платонову ἀνυπόθετον. На первый взглядъ можетъ показаться, что мы встрѣтились съ простой перефразировкой кантовой трансцендентальной дедукціи. Однако, Кантъ старается показать, что внѣ апріорныхъ формъ знанія невозможенъ никакой опытъ. Наторпъ же въ сущности совершенно не задается вопросомъ, при какихъ условіяхъ возможенъ или невозможенъ опытъ. Поэтому для Канта апріорные элементы знанія представляютъ собою чистыя формы опыта, для Наторпа—чистые методы мысли. Цѣнность этихъ методовъ не можетъ быть дедуцирована напередъ: она должна sich bewerten, т.-е. на практикѣ доказать свою пригодность къ установленію единой и связной системы мысли (ср., напр., стр. 30—31). Выходитъ, что въ концѣ концовъ «логическія основы наукъ» не такія ужъ абсолютно-незыблемыя логическія основы. Ихъ цѣнность въ концѣ концовъ относительная, такъ какъ завтра же какое-нибудь дальнѣйшее движеніе мысли можетъ потребовать, во имя сохраненія непрерывности, новыхъ основныхъ методовъ. Здѣсь, думается, намѣчается опасный разрывъ съ Кантомъ и даже—не парадоксальная ли неожиданность?—тревожное приближеніе къ такому антифилософскому теченію, какъ прагматизмъ.

Л. Габриловичъ.

FR. WILH. JOS. SCHELLING: Werke. Auswahl in drei Bänden mit drei Porträts Schellings und Geleitwort von Professor Arthur Drews, herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiss, CLXII+2433. 1907. Verlag von Fritz Eckardt. Leipzig M. 25.

Послѣ продолжительной эпохи «возврата къ Канту» въ Германіи проснулся серьезный интересъ къ послѣдовавшимъ за Кантомъ представителямъ нѣмецкаго идеализма. Такой интересъ только можно привѣтствовать. Слишкомъ ужъ долго залежались подъ спудомъ классическія произведенія германской философіи! Слишкомъ мало удѣляла имъ вниманія вторая часть истекшаго столѣтія! Переходъ отъ Kantstudien къ изученію Фихте, Шеллинга и Гегеля вполнѣ естественъ. Ибо то, что у Канта только подготовлялось, что было у него намѣчено только въ общихъ чертахъ, то здѣсь получило пространную систематическую форму. Критика чистаго разума, самое замѣчательное твореніе философской мысли всѣхъ временъ, была только пропедевтикой, только открытіемъ проблемы философской независимости, только сознаніемъ философіей себя самое. На ея фундаментѣ нужно было исчерпать безсознательно-хранившуюся въ духѣ человѣческомъ традицію Платона, Плотина, Отцовъ церкви и философовъ новаго времени. Это именно и выполнили классическія системы Фихте,

Шеллинга и Гегеля. Такъ что, обращаясь въ наше время къ ихъ твореніямъ, мы снова обращаемся къ міровой традиціи послѣ подготовительнаго періода «возврата къ Канту». Интересъ къ представителямъ нѣмецкаго идеализма повлечетъ за собою, несомнѣнно, интересъ къ античнымъ и средневѣковымъ геніямъ философской мысли. Какъ таковой, онъ означаетъ новый духовный порывъ къ философскому строительству. Наше время будетъ носить, повидимому, систематическій характеръ.—Показателемъ проснувшагося интереса къ систематической работѣ философской мысли является настоящее переизданіе произведеній Шеллинга. Выполнено оно и съ внѣшней и съ внутренней стороны очень хорошо. Сожалѣть приходится лишь объ одномъ, а именно о томъ, что изданіе это не полное, а сокращенное. Какъ и слѣдовало ожидать, въ немъ отсутствуютъ произведенія Шеллинга первостепенной важности, напр. Philosophie und Religion, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre, большинство произведеній изъ Nachlass'a и т. д. Сожалѣть приходится и о томъ, что послѣдній столь важный мистическій періодъ философіи Шеллинга, проливающій истинный свѣтъ на основы всего его философскаго творчества, подвергся прямымъ сокращеніямъ, такъ что въ новомъ изданіи не дано ни одного изъ произведеній этого періода цѣликомъ. Но, какъ бы тамъ ни было, и сокращенное изданіе твореній Шеллинга является философскимъ событіемъ первостепенной важности. Новому изданію можно только радоваться, его можно только привѣтствовать.—Чтобы обезпечить пользованіе новымъ изданіемъ, къ нему прибавлено введеніе Вейсса, а рядомъ со своей нумераціей страницъ приведена и нумерація ихъ по старому, полному изданію.

Я.

ГЕРАКЛИТЪ ЕФЕССКІЙ. Фрагменты. Переводъ Владиміра Нилендера. М. Издательство «Мусагетъ». 1910—VIII+86. Ц. 1 р.

Появленіе этой книги нельзя не привѣтствовать: Гераклитъ одинъ изъ тѣхъ философовъ, творчество которыхъ никогда не станетъ достояніемъ археологіи. Поэтому переводъ его фрагментовъ по праву долженъ быть поставленъ въ рядъ необходимыхъ. Философскіе классики древности вообще съ трудомъ поддаются переводу, и Гераклитъ вслѣдствіе своей афористичности раздѣляетъ эту судьбу. Тѣмъ большею заслугой передъ русской философской литературой является трудъ г. Нилендера. Къ переводу приложенъ греческій текстъ, комментарій и указатель терминовъ. Читателю представляется такимъ образомъ возможность не только прочесть, но и изучить фрагменты, насколько, конечно, это возможно безъ доксографическаго матеріала. Переводъ вы-

полненъ съ большой любовью къ тексту и стилю Гераклита. Къ сожалѣнію, переводчикъ положилъ въ основу своего перевода не совсѣмъ правильный принципъ: онъ стремится передавать греческій текстъ, сохраняя строй греческой фразы. Можетъ быть, это и приблизитъ насъ до извѣстной степени къ постиженію характерныхъ чертъ Гераклитовскаго стиля, но въ гораздо большей мѣрѣ дѣлаетъ русскій стиль переводчика искусственнымъ и натянутымъ. Тѣмъ болѣе, что иногда такого рода переводъ совершенно не требуется самымъ текстомъ опредѣленнаго фрагмента. Таковъ, напримѣръ, переводъ фрагментовъ 12, 21, 23, 70, 86. Въ нихъ указанныя особенности переводчика приводятъ къ прямымъ недоразумѣніямъ: самый смыслъ греческой фразы становится темнымъ въ переводѣ, благодаря причудливой разстановкѣ словъ. Переводъ г. Нилендера иногда нужно сканднровать, чтобы правильно прочесть, но врядъ ли такой способъ чтенія удобенъ для обыкновеннаго читателя, ищущаго во фрагментахъ Гераклита не поэзіи словъ, но смысла идей. — Нельзя до конца согласиться и съ предисловіемъ г. Нилендера. Если и справедливо, что трудно разграничить совершенно жизнь Гераклита и его творчество, то все же это еще не даетъ намъ права утверждать, что внѣ «біографіи» Гераклита не можетъ быть достигнуто пониманіе его творчества. Гераклитъ, по мнѣнію переводчика, вѣчный, живой символъ; понимать его надо символически и къ самому переводу его подходить не съ логической стороны. Но, если въ этомъ утвержденіи и есть доля истины, то въ общемъ съ нимъ нельзя однако согласиться. Гераклитъ стоялъ не внѣ исторіи. Его творчество не одна только поэзія понятій. Уже тотъ фактъ, что идея Логоса не угасла и не осталась чисто личнымъ дѣломъ Гераклита, только символомъ всей его жизни, но прошла сквозь всю исторію философіи, въ достаточной мѣрѣ опровергаетъ концепцію г. Нилендера. Книга издана роскошно.

Г. Г-нъ.

Dr. HANS AMRHEIN: Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. Mit einem Geleitwort von H. Vaihinger. VIII+210. 1909. Kantstudien. Ergänzungsheft № 10. M. 6,80.

Эта работа носитъ чисто филологическій характеръ. Въ виду того интереса, который возбуждаетъ въ послѣднее время проблема «сознанія вообще», кропотливое анатомическое изслѣдованіе того, какъ ее рѣшалъ Кантъ, являющійся вдохновителемъ всей современной теоріи познанія, въ высшей степени ко времени. И что касается самого Канта, то работу свою авторъ выполнилъ удивительно обстоятельно, точно и тонко. Можно быть

увѣреннымъ, что имъ не пропущено и не оставлено неиспользованнымъ ни одно мѣсто кантовскихъ произведеній, въ которомъ говорится о «сознаніи вообще» въ томъ или иномъ смыслѣ. Этого нельзя сказать о второй части работы, посвященной проблемѣ «сознанія вообще» въ послѣкантовской философіи. Здѣсь не только главные представители ученія о «сознаніи вообще» оказываются недостаточно обстоятельно изслѣдованными (напр., Маймонъ, Когенъ), но многіе изъ нихъ (напр., Гринъ, Ройсъ и другіе представители американскаго трансцендентализма, Ренувье) совсѣмъ даже не упоминаются. Хоть авторъ самъ говоритъ открыто, что не претендуетъ въ этой части своей работы на полноту, тѣмъ не менѣе это умаляетъ ея достоинство: хотѣлось бы имѣть полный обзоръ всѣхъ ученій о «сознаніи вообще». Въ своей работѣ авторъ даетъ много полезныхъ и удачныхъ замѣчаній по поводу «трансцендентальной апперцепціи», «эмпирическаго сознанія», «эмпирической апперцепціи» и т. д. Что касается самого «сознанія вообще», то авторъ склоненъ понимать его чисто гносеологически, какъ вспомогательное понятіе, какъ формальное образованіе; такое же самое его пониманіе онъ приписываетъ и Канту.

Б.

Dr. SERGIUS HESSEN: Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus. IX+151. 1909. Kantstudien. Ergänzungsheft N 15. M. 5, 50.

Работу г. Гессена можно разсматривать и какъ изложеніе философскихъ взглядовъ Риккерта, и какъ дальнѣйшее развитіе одной изъ самыхъ важныхъ проблемъ философіи Риккерта, именно проблемы индивидуальной исторической причинности. Въ обоихъ отношеніяхъ работа г. Гессена даетъ очень много интересныхъ мыслей. Какъ изложеніе, она совершенно самостоятельно и въ высшей степени своеобразно интерпретируетъ Риккертову философію. Эта послѣдняя представлена въ ней какъ послѣ-кантіанское, критически-трансцендентальное обновленіе эмпиризма. На первый планъ выдвинута проблема объективной дѣйствительности, т.-е. трансцендентальное оправданіе воспріятія, игнорированная Кантомъ и марбургской школой, въ силу ихъ раціонализма и субсумпціонной логики. Въ связи съ нынѣшнимъ сосредоточіемъ на проблемѣ психологизма, работа г. Гессена невольно наталкиваетъ на вопросъ о томъ, не является ли философія Риккерта именно потому психологистической, что она хочетъ трансцендентализировать эмпирію? Дозволителенъ ли логически переводъ воспріятія на трансцендентальный языкъ? Въ теорію исторической причинности работа г. Гессена тоже проливаетъ много свѣта. Интересна полемика по этому поводу съ Зиммелемъ,

Мюнстербергомъ, Рилемъ, Менгеромъ, Адлеромъ, Чупровымъ и т. д. Будемъ ждать появленія этой работы на русскомъ языкѣ. Намъ она особенно пригодится.

Б. Яковенко.

H. BOUASSE, P. DELBET, E. DURKHEIM, A. GIARD, A. JOB, F. DANTEC, L. LÉVY-BRUHL, G. MONOD, P. PAINLEVÉ, E. PICARD, TH. RIBOT, J. TANNERY, P. F. THOMAS: De la Méthode dans les Sciences. III+412. 1909. Felix Alcan 3 fr. 50.

Кто хочетъ познакомиться съ современнымъ состояніемъ большинства такъ-называемыхъ частныхъ наукъ во Франціи, тотъ можетъ съ пользой для себя потратить время на чтеніе этой книжки. Исчерпывающаго изложенія состоянія частныхъ наукъ вообще пришлось бы искать здѣсь тщетно: французы не интересуются другими странами и особенно не любятъ Германіи. И трактатъ о методѣ здѣсь открыть тоже трудновато. Подъ названіемъ Pilosophie des sciences французы преподносятъ обыкновенно суммарное изложеніе научныхъ данныхъ, съ сопровожденіемъ нѣкотораго количества методологическихъ замѣчаній. Систематическому изслѣдованію методологическихъ проблемъ они пока еще не научились у нѣмцевъ. Среди отдѣльныхъ статей съ интересомъ читается статья E. Picard'a: De la Science, статья J. Tannery: Mathématiques pures, статья A. Job'a: Chemie, статья Th. Ribot: Psychologie. Читая статью Levy-Brühl'a Morale, невольно пожимаешь плечами! Какъ будто бы уже сто лѣтъ тому назадъ мораль не получила своего вѣчнаго обоснованія или, во всякомъ случаѣ, совершенно яснаго направленія къ такому ея обоснованію въ Критикѣ практическаго Разума!

Б.

HERMANN COHEN. Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Ss. XX+557. Berlin. Bruno Cassirer. 1910. M. 16, 50.

Новое изданіе «Обоснованія этики Канта» Когена, появившееся черезъ 33 года послѣ перваго, должно быть съ полнымъ правомъ названо новымъ трудомъ. Разбросанные, разрозненные и подчасъ взаимно противорѣчащіе этическіе труды Канта собраны здѣсь въ одно стройное цѣлое. Первое изданіе этого труда Когена не шло далѣе простого обоснованія этики, въ новомъ же прибавленъ обширный отдѣлъ о примѣненіи этики въ областяхъ права, религіи и исторіи, и тутъ мы уже видимъ не Когена перваго изданія, гдѣ онъ былъ еще ученикомъ и безусловнымъ послѣдователемъ Канта, но Когена—творца самостоятельной «этики чистой воли». Кантовская этика, которую мы тутъ находимъ,

есть этика, преломленная въ цѣлой системѣ стеколъ когеновской философіи. Попытка раціонализировать этику доведена въ ней до послѣдней возможности; однако, въ центрѣ все-таки оставленъ человѣкъ, причемъ право, религія и исторія (съ политикой) являются не только матеріаломъ этическаго изслѣдованія, но въ еще большей мѣрѣ и областями примѣненія и осуществленія человѣкомъ этическихъ принциповъ. Въ этомъ отношеніи интересна также попытка К. связать этику съ соціализмомъ (стр. 368), о чемъ въ первомъ изданіи еще не было рѣчи.

А. Миноръ.

Замѣтки.

Памяти Вильяма Джемса. То, что думалъ, и то чѣмъ жилъ Вильямъ Джемсъ, далеко въ сторонѣ отъ большихъ теченій современной философской мысли въ Европѣ; но жизненность и свѣжесть его идей, безпредѣльность раскрывающихся въ нихъ перспективъ, плѣнительная красота его мужественной и неподкупной научной совѣсти привлекли и продолжаютъ все болѣе привлекать къ нему вниманіе европейскаго общества, въ общемъ чуждаго ему по своему духовному складу.

Джемсу враждебенъ раціонализмъ во всѣхъ его проявленіяхъ и формахъ, начиная съ эмпирическаго раціонализма и его наивной вѣры въ непреложность обыденнаго, и кончая утонченными построеніями возрожденнаго кантіанства. Міръ безконеченъ, міръ многообразенъ, міръ полонъ чудесъ и тайны. Разумъ конеченъ, однообразенъ, истины его всегда относительны и никогда не могутъ быть адэкватны правдѣ дѣйствительности. Разумъ—шаткіе, неустойчивые лѣса, по которымъ мы взбираемся на нерукотворную скалу жизни, и всякая истина отъ разума есть истина лишь постольку, поскольку она исполняетъ свое служебное назначеніе, поскольку она полезна на нашемъ жизненномъ пути. Истина—абсолютная, неоспоримая, сама себя обосновывающая и оправдывающая истина—въ непосредственномъ переживаніи, ибо переживаніе есть то сліяніе человѣческой души съ одною изъ безконечныхъ граней міра, которое исключаетъ возможность вопросовъ: почему? и зачѣмъ? Только въ непосредственномъ переживаніи осуществляется тожество бытія и сознанія, только въ этомъ первичномъ и конечномъ фактѣ разрѣшается великая тайна жизни. «Міры иные» не въ прошломъ, не въ будущемъ, не въ запредѣльныхъ сферахъ; ни время, ни пространство не

отдѣляютъ ихъ отъ насъ. Они здѣсь, они проникаютъ такъ называемый дѣйствительный міръ, и только тяжелая, неусыпная забота о «лѣсахъ» заслоняютъ ихъ въ нашемъ сознаніи. Наша душевная жизнь и не исчерпывается сознаніемъ. Подсознательное есть та же сфера общенія человѣка съ міромъ, и вторженіе его въ область сознанія часто раскрываетъ новыя, неожиданныя, подлинно реальныя стороны бытія. Рѣзкая грань, которую философія обыденности провела между нормальнымъ и ненормальнымъ внутреннимъ опытомъ, Джемсомъ стерта, ибо обыденность, какъ критерій истины, отвергается имъ вмѣстѣ со всѣми критеріями раціонализма. То, что въ этомъ основномъ вопросѣ ученый психологъ, эмпирикъ, послѣдователь Д. С. Милля такъ близко соприкасается съ геніальнѣйшими прозрѣніями Достоевскаго,— фактъ глубокаго, неоцѣнимаго значенія... Религіозное переживаніе, какъ подлинный внутренній опытъ, есть явленіе дѣйствительнаго общенія человѣческой души съ высшею міровою силою, и оно истинно въ этомъ смыслѣ не «прагматически», а абсолютно,—оно уже не служитъ тѣмъ или инымъ цѣлямъ обыденности, а само является подлинной безпричинной и самоцѣльной жизнью. Многообразенъ религіозный опытъ, — многообразна религіозная истина. Лишь обѣдненный въ сумеркахъ повседневности разумъ, движимый инстинктомъ самосохраненія, связалъ себя логическими путами, искусственно положилъ предѣлъ исканіямъ человѣческаго духа и поставилъ противоестественную идею монизма безусловнымъ требованіемъ жизни и мышленія. Въ дѣйствительной жизни душа окрыляется чувствомъ безконечныхъ возможностей и возможностью многообразныхъ истинъ въ множественной вселенной.

Много недоговореннаго и неяснаго въ трудахъ Джемса; глубокія недоумѣнія вызываютъ его мысли; но ищущіе истины съ благоговѣніемъ отнесутся къ его вѣрѣ и съ благодарностью примутъ его помощь въ своихъ дальнѣйшихъ поискахъ.

С. Лурье.

По постановленію послѣдняго Гейдельбергскаго конгресса 1908 г. (о немъ см. на русскомъ языкѣ обстоятельную брошюру Н. А. Васильева «Третій международный философскій конгрессъ въ Гейдельбергѣ». Спб. 1909 г. Ц. 30 коп.) въ мартѣ — апрѣлѣ 1911 года (во время пасхальныхъ каникулъ по новому стилю) въ Болоньѣ (въ Италіи) соберется IV-ый международный философскій конгрессъ, состоящій подъ покровительствомъ короля Италіи. Дѣятельность конгресса будетъ развиваться въ общихъ засѣданіяхъ, на которыя будетъ обращено особое вниманіе, и въ засѣданіяхъ секцій. Общія засѣданія будутъ посвящены докладамъ и дискуссіямъ. Предполагаются доклады: Св. Арреніуса, Г. Барцеллотти, Э. Бутру, Р. Ойкена, В. Оствальда, А. Пуанкаре, А. Риля, Ф. Г. С. Шиллера, Г. Зеелигера, Г. Ф. Стоута, Ф. Токко, П. Ланжевэна и В. Виндельбанда. Дискуссіи—по докладамъ «La tâche actuelle de la Philosophie generale» (современныя задачи общей философіи) А. Бергсона, которому возражать будетъ А. Chiappelli, и «Les jugements de valeur et les jugements de realité» (сужденія цѣнности и реальности) Э. Дюрк-

гейма. Секцій будетъ 8: 1) Общая философія и метафизика, 2) Исторія философіи, 3) Логика и теорія наукъ, 4) Мораль, 5) Философія религіи, 6) Философія права, 7) Эстетика и методика критики, 8) Психологія. Доклады и сообщенія конгрессу должны быть присланы до 1-го января (н. ст.) 1911 года въ секретаріатъ конгресса (Bologna, Piazza Calderini, 2). Сообщенія и дебаты допускаются на четырехъ языкахъ: нѣмецкомъ, англійскомъ, французскомъ и итальянскомъ. Членскій взносъ—25 франковъ. Организаторомъ конгресса является Ф. Энрикесъ.—Какъ видно изъ вышеприведеннаго списка докладчиковъ, изъ русскихъ философовъ пока еще никто не записался. Остается пожелать, чтобы, въ противоположность предыдущимъ конгрессамъ, русскіе приняли въ немъ самое активное участіе и тѣмъ подготовили почву для того, чтобы одинъ изъ слѣдующихъ конгрессовъ имѣлъ уже мѣсто въ Россіи.

Кантовское общество установило (по счету уже пятую) премію для работы на тему: Кантовское понятіе истины и его значеніе для гносеологическихъ вопросовъ современности. Условія конкурса опубликованы въ журналѣ о-ва «Kantstudien», томъ XV, книжка 2/3. Такъ какъ о понятіи истины у Канта до сихъ поръ нѣтъ еще спеціальной монографіи, то начинаніе кантовскаго о-ва нельзя не привѣтствовать. Работы допускаются только на нѣмецкомъ языкѣ, что, надѣемся, не помѣшаетъ однако и русскимъ философамъ принять участіе въ конкурсѣ. Срокъ доставленія работъ—22 апрѣля 1913 г. по новому стилю.

Недавно основавшееся въ Москвѣ философское книгоиздательство «Путь» находится въ тѣсномъ отношеніи съ московскимъ религіозно-философскимъ о-вомъ. О томъ говорятъ не только имена ближайшихъ участниковъ издательства (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Г. А. Рачинскаго, кн. Е. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрна), но и намѣченныя къ изданію книги. Изъ оригинальныхъ произведеній выйдутъ уже въ ноябрѣ 1910 г.: С. Булгаковъ, Два града; Л. М. Лопатинъ, Статьи и рѣчи; В. Эрнъ, Опыты философскіе и критическіе. Изъ переводныхъ: В. С. Соловьевъ, Россія и вселенская церковь, въ пер. Г. А. Рачинскаго. Готовятся къ печати: Н. Бердяевъ, Философія свободы; Е. Трубецкой, В. Соловьевъ и его дѣло; С. Булгаковъ, Философія хозяйства; переводъ Исповѣди Августина. Наконецъ, предполагается также серія монографій о русскихъ мыслителяхъ: Г. С. Сковорода—В. Эрна; Ѳ. И. Тютчевъ—Вяч. Иванова; Н. В. Гоголь—В. Зѣньковскаго; А. С. Хомяковъ—Н. Бердяева; А. А. Козловъ—С. Аскольдова; о. Серапіонъ Машкинъ—П. Флоренскаго; М. М. Сперанскій—А. Ельчанинова. Кромѣ того монографіи о Соловьевѣ, князѣ С. Трубецкомъ, Чичеринѣ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Книги для отзыва редакція проситъ присылать по адресу книгоиздательства «Мусагетъ» (Москва, Пречистенскій б., д. 31, кв. 9) съ надписью «для Логоса».

СОДЕРЖАНІЕ.

ФИЛОСОФІЯ КУЛЬТУРЫ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМЪ. Ст. В. Виндельбанда 1
ОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННАГО МЫШЛЕНІЯ. Ст. К. Іоэля. 15
О ТАКЪ НАЗЫВАЕМЫХЪ СУЖДЕНІЯХЪ ЦѢННОСТИ. Ст. Б. Кроче 20
КЪ ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИКѢ СМЕРТИ. Ст. Г. Зиммеля. 34
ПРИРОДА И КУЛЬТУРА. Ст. С. Франка. 50
О ВОЗМОЖНОСТЯХЪ ХРИСТІАНСТВА БЪ БУДУЩЕМЪ. Ст. Э. Трёльча. 90
СТРАННИЧЕСКІЕ ГОДЫ «ВИЛЬГЕЛЬМА МЕЙСТЕРА». Ст. І. Кона. 115
ОБЪ ОТНОШЕНІИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХЪ ИСКУССТВЪ КЪ ПРИРОДѢ. Ст. Л. Циглера 155
РЕАЛЬНОСТЬ ОБЪЕКТИВНАГО ПРАВА. Ст. Б. Кистяковскаго. 193
МЫСЛЬ И ЯЗЫКЪ (ФИЛОСОФІЯ ЯЗЫКА А. А. ПОТЕБНИ). Ст. Андрея Бѣлаго. 240
ОБЗОРЪ ИТАЛЬЯНСКОЙ ФИЛОСОФІИ. Ст. Б. Яковенко . 259
БИБЛІОГРАФІЯ. РЕЦЕНЗІИ О КНИГАХЪ: Введенскаго, Васильева, Natorp'a, Schelling'a, Гераклита, Amrhein'a, Hessen'a, Bouasse etc., Cohen'a. 286
ЗАМѢТКИ: В. Джемсъ.—IV международный философскій конгрессъ.—Новая тема на премію Кантовскаго О-ва.—Книгоиздательство «Путь» 295

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ СОДЕРЖАНІЕ БЛИЖАЙШЕЙ КНИГИ:

(выйдетъ въ февралѣ 1911 г.)

Вариско (Римъ). Субъектъ и дѣйствительность. **Е. Сеземанъ** (Петербургъ). Ирраціональный моментъ въ системѣ философіи. **Г. Мелисъ** (Фрейбургъ). Основные типы мистики. **Б. Яковенко** (Москва). Что такое философія?—**П. Б. Струве.** (Петербургъ). О нѣкоторыхъ мотивахъ въ современной политической экономіи.—**Г. Зиммель** (Берлинъ). Микель Анджело.—**Н. Н. Алексѣевъ** (Москва). Философія Б. Н. Чичерина. **М. Шварцъ** (Москва). О такъ называемомъ научномъ позитивизмѣ. Библіографія. Замѣтки.

ВЪ СЛѢДУЮЩИХЪ КНИГАХЪ редакція предполагаетъ между прочимъ помѣстить слѣдующія статьи:

Наторпъ (Марбургъ). А. Штадлеръ. **Риккертъ** (Фрейбургъ). О понятіи числа. **Кронеръ** (Фрейбургъ). Мистицизмъ и діалектика въ системѣ Гегеля. **Ф. Степпунъ** (Москва). Плотинъ, Эккартъ и мистика Р. М. Рильке. **Б. Яковенко**. Систематическое значеніе античнаго Логоса для современной философіи. **Б. А. Фохтъ** (Москва). О принципѣ трансцендентальнаго метода въ теоретической философіи Канта.—**Максъ Веберъ** (Гейдельбергъ). О марксизмѣ. **Іеллинекъ** (Гейдельбергъ). О реальности государства. **Мейнеке** (Фрейбургъ). О націи и націонализмѣ. **Радбрухъ** (Гейдельбергъ). Раціонализмъ и эмпиризмъ въ наукѣ уголовнаго права. **В. Эльяшевичъ** (Петербургъ). «Юридическое лицо» въ гражданскомъ правѣ. **Б. П. Вышеславцевъ** (Москва). Право большинства.—**Беншъ** (Страсбургъ). О культурномъ значеніи музыки. **Л. Циглеръ** (Карльсруэ). Р. Вагнеръ. **Христіансенъ** (Фрейбургъ). Объ основномъ феноменѣ эстетики. **Руге** (Гейдельбергъ). Принципъ формы въ творчествѣ Геббеля. **Андрей Бѣлый** (Москва). Идея призванія въ «Перепискѣ съ друзьями» Гоголя. **Э. Метнеръ** (Москва). Натурализмъ и мистицизмъ въ театрѣ.—**С. Гессенъ** (Петербургъ). Теоретическая философія В. Шуппе. **А. М. Воденъ** (Москва). Современное неогегельянство въ Англіи. **Г. Ланцъ** (Гейдельбергъ). Система Авенаріуса. **М. М. Рубенштейнъ** (Москва). Философія Л. М. Лопатина. **Л. Салаговъ** (Гейдельбергъ). Логика и гносеологія А. И. Введенскаго.

КРОМѢ ТОГО СТАТЬИ ОБѢЩАЛИ: **Лукачъ** (Будапештъ). **Оскаръ Эвальдъ** (Вѣна). **Д. Койгенъ** (Петербургъ). **Л. Габриловичъ** (Петербургъ). **Г. Гордонъ** (Москва). **А. Кубицкій** (Москва) и др.

Въ 1911 году будутъ помѣщены обзоры **французской** и **англійской** философіи.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ.

Отъ редакціи. **Г. Риккертъ**. О понятіи философіи. **Э. Бутру**. Наука и философія. **Р. Кронеръ**. Философія «Творческой эволюціи». (А. Бергсонъ). **С. Гессенъ**. Мистика и метафизика. **К. Фосслеръ**. Грамматика и исторія языка. **Ф. Степпунъ**. Трагедія творчества (Фр. Шлегель). **Б. Яковенко**. Теоретическая философія Г. Когена. **Б. Яковенко**. Нѣмецкая философія за послѣдніе годы. Библіографія. Замѣтки.

1911 г. **ОТКРЫТА ПОДПИСКА** год XXII.

НА ЖУРНАЛЪ

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

Изданіе МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

при содѣйствіи С.-Петербургскаго Философскаго Общества.

Журналъ издается на прежнихъ основаніяхъ подъ редакціей **Л. М. Лопатина.**

Въ „ВОПРОСАХЪ ФИЛОСОФІИ и ПСИХОЛОГІИ“

принимаютъ участіе слѣдующія лица:

Н. А. Абрикосовъ, Ю. И. Айхенвальдъ, В. Анри, С. А. Аскольдовъ, Н. Н. Баженовъ, Ѳ. Д. Батюшковъ, А. Н. Бекетовъ, Н. А. Бердяевъ, А. Н. Бернштейнъ, П. Д. Боборыкинъ, Е. А. Бобровъ, С. Н. Булгаковъ, В. А. Вагнеръ, В. Э. Вальденбергъ, А. В. Васильевъ, А-дръ И. Введенскій, Д. В. Викторовъ, Н. Д. Виноградовъ, П. Г. Виноградовъ, В. И. Герье, А. Н. Гиляровъ, Л. О. Даркшевичъ, В. В. Джонстонъ, Н. А. Звѣревъ, Ѳ. А. Зеленогорскій, В. Н. Ивановскій, Н. А. Иванцовъ, А. П. Казанскій, М. И. Каринскій, Н. И. Карѣевъ, Б. А. Кистяковскій, В. О. Ключевскій, Я. Н. Колубовскій, Ѳ. Е. Коршъ, С. А. Котляревскій, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатинъ, С. М. Лукьяновъ, П. Н. Милюковъ, П. В. Мокіевскій, П. И. Новгородцевъ, Д. Н. Овсянико-Куликовскій, И. Ф. Огневъ, Э. Л. Радловъ, В. П. Сербскій, В. С. Серебренниковъ, П. П. Соколовъ, С. А. Соллертинскій, Ф. В. Софроновъ, Г. Е. Струве, П. Б. Струве, С. А. Суховъ, П. В. Тихомировъ, гр. Л. Н. Толстой, кн. Е. Н. Трубецкой, Н. А. Умовъ, В. М. Хвостовъ, В. Ф. Чижъ, Г. И. Челпановъ, Н. Ѳ. Шаталовъ и др.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, іюня, октября и декабря) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ: На годъ (съ 1-го января 1911 г. по 1-е января 1912 г.) безъ доставки—6 р., съ доставкой въ Москвѣ—6 р. 50 к., съ пересылкой въ другіе города—7 р., за границу—8 р.

Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 р. Подписка на льготныхъ условіяхъ и льготная выписка старыхъ годовъ журнала принимается только въ конторѣ редакціи.

ПОДПИСКА принимается въ конторѣ журнала: **Москва**, Б. Никитская, Б. Чернышевскій пер., д. 9, кв. 5, и книжныхъ магазинахъ: **„Новаго Времени“** (С.-Петербургъ, Москва, Одесса и Харьковъ), **Карбасникова** (С.-Петербургъ, Москва, Варшава), **Вольфа** (С.-Петербургъ и Москва), **Оглоблина** (Кіевъ), **Башмакова** (Казань) и **другихъ.**

Полные годовые экземпляры журнала за третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—35), восьмой (№№ 36—40), девятый (№№ 41—45), десятый (№№ 46—50), одиннадцатый (№№ 51—55) годы продаются по 2 р. за каждый годъ, двѣнадцатый (№№ 56—60), тринадцатый (№№ 61—65), четырнадцатый (№№ 66—70), шестнадцатый (№№ 76—80), семнадцатый (№№ 81—85) и осьмнадцатый (№№ 86—90) годы по 3 р. за экземпляръ; экземпляры за 1908 г. продаются по 5 руб., 1909—по 6 руб., 1910 г.—7 р. Подписчики на новый 1911 г. получаютъ журналъ при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу по 2 руб. за годъ, до 1908 г. включительно. 1904 г. весь распроданъ. № 15-й журнала, не входящій ни въ одинъ изъ годовыхъ комплектовъ, весь распроданъ. Пересылка по разстоянію. При выпискѣ всѣхъ означенныхъ книгъ наложеннымъ платежомъ взимается съ каждаго рубля по 2 коп.

Редакторъ **Л. М. Лопатинъ.**