

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Обзор журналов и новые книги

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1905. № 9. С. 360-392.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПБДА
Санкт-Петербург
2009



Обзоръ журналовъ и новыя книги.

I.

Статьи по философіи: проф. М. И. Каринскаго, Н. Г. Дебольскаго, П. И. Вознесенскаго, проф. А. М. Лопатина, Н. О. Лосснаго, С. А. Аскольдова.

ВЪ ФЕВРАЛЬСКОЙ и декабрьской книжкѣ „Журн. Мин. Нар. Просв.“ печаталось продолженіе статьи проф. М. И. Каринскаго „Разногласіе въ школѣ новаго эмпиризма по вопросу объ истинахъ самоочевидныхъ“. Несомнѣнно, что наши воспріятія, сверхъ ощущеній, содержитъ въ себѣ и различныя ихъ истолкованія, часто соединенныя съ ощущеніями самою тѣсною связью, которую однако нельзя признать за непосредственно данную. И осторожный представитель точнаго знанія не упускаетъ изъ виду, при установкѣ фактовъ, дѣлать фактическую провѣрку тѣсно ассоціировавшихся въ воспріятіи ощущеній и истолкованій послѣднихъ. Опыты Анри и опыты, произведенныя самимъ М. И. Каринскимъ, показываютъ, напр., что процессы согласованія размѣровъ и разстояній, о которыхъ мы узнаемъ при посредствѣ зрѣнія, съ данными осязательно-двигательныхъ ощущеній предполагаютъ такую ассоціацію ощущеній и ихъ истолкованій. И чѣмъ неразвитѣе человѣкъ, тѣмъ менѣе способенъ онъ различать въ воспріятіи непосредственно данное отъ ассоціативныхъ примѣсей. Сознаніе получаетъ самую возможность различать дѣйствительно непо-

средственно данное отъ тѣсно связанныхъ съ нимъ толкованій только по мѣрѣ своего собственнаго развитія. Исторія человѣческаго сознанія показываетъ, что различеніе это совершается съ большою трудностью; съ другой стороны, и въ психологін мы находимъ доселѣ еще продолжающуюся борьбу взглядовъ по данному вопросу; такъ что сказать аподиктически, что въ извѣстныхъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло только съ непосредственно даннымъ въ нашемъ воспріятіи, безъ примѣси толкованій, мы никогда не имѣемъ полной гарантіи. Всегда остается сомнѣніе: не скрывается ли въ томъ или другомъ случаѣ, вмѣсто сознанія непосредственной данности, глубоко укоренившееся довѣріе къ уже образовавшейся чрезвычайно тѣсной ассоціаціи? Признавая незаконнымъ довѣріе къ такимъ ассоціаціямъ, эмпиристъ Миллевскаго направленія можетъ указать средство, превращающее опытную науку въ достовѣрное знаніе,—въ методическомъ изслѣдованіи каждаго положенія, претендующаго на такую достовѣрность. Но и такое опытное изслѣдованіе опять предполагаетъ факты, принятые ранѣе такого изслѣдованія просто на основаніи ихъ фактической очевидности и, можетъ быть, также представляющіе окрѣпшіе результаты ассоціативныхъ процессовъ. Наука, по взгляду и Милля и Спенсера, имѣетъ свою цѣлью познаніе законовъ связи объектовъ и ихъ измѣненій. Но достиженіе такой цѣли, во 1-хъ, въ основѣ своей имѣетъ непосредственно данные синтеза воспріятія и, во 2-хъ, неразрывно связано съ убѣжденіемъ въ объективномъ значеніи этихъ синтезовъ. И какъ въ первомъ отношеніи эмпиристы не могутъ стать выше довѣрія къ окрѣпшимъ результатамъ ассоціативныхъ процессовъ, такъ и во второмъ они не могутъ достигнуть такого убѣжденія въ объективности синтезовъ, которое и обладало бы высшею возможною для эмпиризма достовѣрностью и однако не основывалась бы на довѣрїи къ результатамъ ассоціативныхъ процессовъ. Правда, философы эмпиризма, признающіе объективную постановку синтезовъ воспріятія результатомъ познавательныхъ процессовъ, стараются установить тѣ сложные ряды посылокъ, которые, по ихъ мнѣнію, ведутъ сознаніе къ усвоенію этимъ синтезамъ объективнаго характера. Но о послѣдовательномъ проведеніи идеи методическаго изслѣдованія, о строго методическомъ обоснованіи самихъ этихъ посылокъ путемъ тщательнаго обслѣдованія громаднхъ массъ фактовъ здѣсь, ко-

нечно, нѣтъ и не можетъ быть рѣчи. Да и самый составъ выводовъ, доказывающихъ эту объективность, у различныхъ философовъ различенъ, такъ что мы не можемъ сказать ни того, что довѣріе ихъ къ объективности основано на послѣдовательно проведенномъ методическомъ изслѣдованіи, ни даже того, что общенаучному сознанию ясно представляется тотъ составъ вывода, методическое осуществленіе котораго переводило бы это довѣріе въ методически оправданное убѣжденіе. Очевидно, признавая въ силу собственной послѣдовательности основное значеніе въ дѣлѣ обоснованія научной достовѣрности исключительно за методическимъ изслѣдованіемъ, эмпирическая теорія должна бы отрицать налично существующее знаніе. Но вопросъ въ томъ: дѣйствительно ли подобное признаніе составляетъ неминуемую послѣдовательность эмпиристической теоріи? Когда Милль, доказывая необходимость оправдывать послѣднія посылки знанія путемъ методическаго изслѣдованія, хочетъ устранить всякія притязанія на значеніе въ этомъ случаѣ ссылокъ на необходимую мыслимость, то онъ считаетъ достаточнымъ для этой цѣли простое указаніе на случаи, гдѣ довѣріе къ необходимой мыслимости оказывалось въ разногласіи съ опытомъ. Однако мысль о противорѣчии между довѣріемъ къ необходимой мыслимости, какъ къ высшему критерию истины, и обращеніемъ къ методическому изслѣдованію при серьезныхъ возраженіяхъ противъ необходимо мыслимаго сужденія легко выдаетъ свою несостоятельность. Прежде всего, самый тотъ фактъ, который указываетъ на значеніе необходимой мыслимости въ дѣятельности наличнаго научнаго сознанія, состоитъ не въ томъ только, что оно въ своей обычной жизни вполне довѣрчиво относится къ сужденіямъ, представляющимъ по эмпиризму результаты неразрывныхъ ассоціаций,—но и въ томъ еще, что даже тѣ мыслители, которые отрицаютъ законность этого довѣрія, слѣдовательно, достаточно, повидимому, возвысились надъ той ступеню научнаго сознанія, которая характеризуется этимъ довѣріемъ, оказываются не въ состояніи фактически провести послѣдовательно свое требованіе обоснованія послѣднихъ посылокъ на строго методическомъ изслѣдованіи и въ существѣ дѣла опираются на довѣріе къ результату ассоціативной дѣятельности. А это показываетъ, что довѣріе науки къ необходимой мыслимости имѣетъ болѣе глубокое основаніе, чѣмъ недостатокъ

критическаго развитія. Для самого Милля оказалось возможнымъ съ прямолинейною послѣдовательностью провести отрицательный взглядъ на познавательное значеніе необходимой мыслимости лишь благодаря двумъ обстоятельствамъ. Съ одной стороны, онъ не замѣчаетъ, что самъ при доказательствахъ положеній, считаемыхъ за необходимо мыслимыя, никакъ не проводятъ послѣдовательно свое ученіе объ индукціи, а въ существѣ дѣла довольствуется той же ссылкой на твердый результатъ ассоціативнаго процесса. Съ другой стороны, онъ совсѣмъ игнорируетъ, что на этомъ самомъ ассоціативномъ процессѣ, по его же собственному, послѣдовательно проведенному, ученію, фактически опираются не нѣкоторыя только самыя общія посылки, но и то, что принимается за непосредственно данные факты. Затѣмъ, тотъ фактъ, что сочетанія, достигшія высшихъ ступеней ассоціативной связи, способны оказываться при развитіи и усложненіи опыта недостаточно согласованными съ нимъ, еще не даетъ права лишать критерій необходимой мыслимости, разсматриваемой какъ результатъ этой связи, значенія въ установкѣ послѣднихъ посылокъ знанія, а ведетъ только къ дополненію этого критерія требованіемъ, чтобы отсутствовали противъ необходимо мыслимаго положенія возраженія, выносимыя изъ общаго теченія познавательной жизни. При этомъ условіи необходимая мыслимость должна считаться надежнымъ свидѣтельствомъ въ пользу совершенной согласованности сужденія со всею совокупностью предшествующаго опыта. А отсюда слѣдуетъ, по крайней мѣрѣ, то, что довѣріе къ ней ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть поставлено въ одинъ разрядъ съ довѣріемъ къ ассоціациямъ, не достигшимъ неразрывности, и еще менѣе можетъ быть разсматриваемо какъ совсѣмъ не имѣющее серьезной познавательной цѣнности явленіе. И даже возникаетъ вопросъ: въ чемъ же мы должны поставить познавательную цѣнность методическаго изслѣдованія для того, чтобы она могла превысить эту цѣнность необходимой мыслимости? По крайней мѣрѣ, не ясно, въ чемъ именно заключается преимущество, принадлежащее выводу изъ этого изслѣдованія, которое представляетъ только косвенное доказательство того, что уже вполнѣ заслуживаетъ довѣрія вслѣдствіе восполненія необходимой мыслимости вышеуказаннымъ дополнительнымъ критеріемъ. Наконецъ и самое противорѣчіе между признаніемъ необхо-

димой мыслимости за высшій критерій достовѣрности и обращеніемъ при коллизіи къ методическому изслѣдованію вовсе не такъ безусловно, какъ представляется съ перваго взгляда. Тогда оно было бы безусловнымъ, если бы мы вмѣстѣ съ Миллемъ и Спенсеромъ предположили, что критерій достовѣрности долженъ ограничиться исключительно необходимою мыслимостью и не можетъ допускать никакихъ дополнительныхъ требованій. Но если признать, что такимъ критеріемъ должна служить и фактически служить въ наукѣ не просто необходимая мыслимость сужденія, а необходимая мыслимость, связанная съ требованіемъ отсутствія возраженій противъ нея, выносимыхъ изъ общаго теченія познавательной жизни, то возможность путемъ методическаго изслѣдованія открывать истину тамъ, гдѣ она затемняется столкновеніемъ необходимо мыслимаго сужденія съ серьезными недоумѣніями, сама по себѣ не доказываетъ противорѣчія между критеріемъ необходимой мыслимости и методическимъ изслѣдованіемъ. Скорѣе можно говорить о восполненіи одного критерія другимъ. Необходимою мыслимостью сужденій, при отсутствіи возраженій, достаточно гарантируется согласованность этого сужденія съ совокупностью прожитаго опыта. Но все же для такого сужденія остается возможность встрѣтиться съ отрицательными инстанціями при дальнѣйшемъ развитіи и усложненіи опыта; и въ этомъ неизбѣжная граница этого критерія. А методическое изслѣдованіе, насколько оно способно поставлать новые факты, какъ положительныя или отрицательныя инстанціи для необходимо мыслимыхъ сужденій, очевидно, даетъ возможность (конечно, въ извѣстныхъ предѣлахъ) переступить эту границу,—и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно, пользуясь всѣми доступными ему средствами, не находитъ отрицательныхъ инстанцій, оно во всякомъ случаѣ болѣе гарантируетъ достовѣрность этихъ сужденій, чѣмъ ссылкой на совершенную согласованность ихъ съ пережитымъ уже опытомъ. Конечно, въ этомъ случаѣ нельзя не видѣть преимуществъ методическаго изслѣдованія предъ необходимой мыслимостью, но нельзя не согласиться, что признаніе вышеуказаннаго значенія критерія необходимой мыслимости не будетъ стоять ни въ какомъ противорѣчіи и съ предпочтеніемъ ему методическаго изслѣдованія.

Въ іюльской кн. „Ж. М. Н. П.“ помѣщена статья Н. Г.

Дебольскаго „Истинный смыслъ субъективизма“. При обсужденіи вопроса о томъ, ограничено ли наше знаніе областью явленій, или же оно простирается и на сущее въ себѣ, можно исходить отъ двухъ началъ: отъ начала *субъективности* знанія и отъ начала его *относительности*. Безъ сомнѣнія круги, захватываемые этими двумя началами, въ известной мѣрѣ совпадаютъ, тѣмъ не менѣе сами эти начала по существу различны. Въ своей статьѣ авторъ намѣренъ установить то положеніе что при рѣшеніи вопроса о предѣлахъ знанія руководящее значеніе должно принадлежать не началу *субъективности*, а началу *относительности*. Подъ руководствомъ этого послѣдняго начала разсужденіе ведется такъ: всякое знаніе опредѣляетъ свой предметъ лишь въ зависимости отъ другихъ предметовъ, т. е. въ соотношеніи съ ними; слѣдовательно, ничего неотносительнаго, истинно самобытнаго, слѣдовательно сущаго въ себѣ въ точномъ смыслѣ этого слова мы знать не можемъ. Начало субъективности, по которому всякое знаніе есть состояніе сознанія и всякій предметъ знанія существуетъ лишь для сознанія, представляется многимъ самоочевидной истиной, отрицаніе которой само по себѣ нелѣпо. Г. Дебольскій несогласенъ съ этимъ. „Что желаютъ сказать, когда утверждаютъ, что знать можно только то, что находится въ сознаніи? Если этимъ желаютъ выразить, что знаніе предмета есть *состояніе сознанія*, то утверждаютъ не имѣющій никакой цѣны трузимъ, изъ коего о мѣстопробываніи предмета ничего не слѣдуетъ. Если же этимъ хотятъ сказать, что познаваемый, слѣдовательно *сознаваемый*, предметъ не можетъ существовать также и *внѣ сознанія*, то здѣсь уже признается за доказанное то, что еще нужно доказать. Если бы самое понятіе сознаваемости исключало намъ нелѣпость, мысль о предметѣ, находящемся внѣ сознанія, то этой мысли также не могло бы возникнуть, какъ мысли о *кругломъ квадратѣ* или о *зеленой краснотѣ*. Между тѣмъ мысль о внѣсознательномъ существованіи по крайней мѣрѣ часто сознаваемого нами не только возникла, но признается за истинную даже и теперь едва ли ни большинствомъ философовъ“. Такимъ образомъ, апріорное отрицаніе возможности внѣсознательнаго существованія также неосновательно, какъ и апріорное утвержденіе. До надлежащаго опытнаго изслѣдованія для насъ допустимо, какъ то, такъ и другое. Но если убѣдительность субъективизма основывается на свидѣтельствѣ

дѣйствительнаго или предполагаемаго опыта, то получается весьма важный выводъ относительно историческаго значенія субъективизма. Субъективизмъ какъ философская, а не психологическая только, доктрина не можетъ покоиться только на опытныхъ основаніяхъ, а необходимо долженъ принять для себя умозрительныя, превышающія силу опыта, основы. Смыслъ опытнаго субъективизма заключается лишь въ слѣдующемъ: по отношенію къ предметамъ и состояніямъ какъ внѣшняго, такъ и внутренняго міра, ты обязанъ воздерживаться отъ всякаго заключенія къ тому, что превышаетъ область воспріятія. Лишь въ этомъ отрицательномъ смыслѣ мы съ точки зрѣнія эмпиризма имѣемъ право именовать предметы нашего знанія субъективными, а не въ смыслѣ положительнаго сужденія о томъ, что такое субъектъ и какъ онъ возможенъ. Если же мы желаемъ утвердить субъективизмъ какъ ученіе положительное, то непременно переходимъ изъ области опыта въ область умозрѣнія. Въ чемъ же состоитъ истинный смыслъ положительнаго, умозрительнаго субъективизма, т. е. какъ мы должны мыслить субъектъ или „я“ въ качествѣ предмета умозрѣнія? Этотъ субъектъ, въ отличіе отъ опытнаго субъекта, т. е. совокупности опытныхъ душевныхъ состояній, слѣдуетъ назвать сверхопытнымъ или, по терминологіи Канта, *трансцендентальнымъ* субъектомъ. Опредѣляя этотъ субъектъ или „я“ какъ мыслимое единство всѣхъ логическихъ законовъ мышленія, авторъ раздѣляетъ точку зрѣнія Канта, для котораго „я“ также есть единство всѣхъ категорій, т. е. формъ и законовъ мышленія. Но у Канта, говоритъ г. Дебольскій, это единство остается для категорій лишь формальнымъ или внѣшнимъ, вслѣдствіе чего дѣйствительнаго проникновенія категорій въ содержаніе „я“ и того, что можно назвать жизнью „я“ въ системѣ объединенныхъ категорій у Канта не получается. Поэтому задача умозрительнаго субъективизма—дать положительное ученіе о субъектѣ осталась невыполненною Кантомъ. Своимъ пониманіемъ „я“ г. Дебольскій думаетъ дополнить Канта и вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ къ концу разсужденія, имѣющія въ виду доказать поставленный имъ тезисъ. „Я“ можетъ быть названо терминомъ „умъ“. Все мыслимое дано субъекту или я какъ уму по его законамъ и никакихъ иныхъ законовъ мыслимаго, внѣ ума, нѣтъ. Эти законы или категоріи ума не суть нѣчто внѣшнее для него, нѣчто такое, что онъ только

созерцаетъ, но они составляютъ его собственное содержаніе, его, такъ сказать, собственную жизнь. Этими законами ума опредѣляются общія отношенія всего мыслимаго, т. е. всякій предметъ мыслимъ для насъ не иначе, какъ въ этихъ отношеніяхъ. Но разъ законы ума суть *отношенія* между мыслимыми имъ предметами, то, значитъ, все мыслимое нами, стало быть, и познаваемое, какъ видъ мыслимаго, въ каждомъ единичномъ его звенѣ, *совершенно относительно*, дано лишь чрезъ отношенія, связывающія его съ другими звеньями. Начало *субъективности знанія*, при вполнѣ послѣдовательномъ его развитіи, превращается, стало быть, въ начало *совершенной его относительности*. Но это начало относительности знанія сохраняетъ свои права лишь пока мы разсматриваемъ предметы познанія въ ихъ отдѣльности; возносясь же мыслью къ полнотѣ закономерно-обусловленныхъ существованій, мы постигаемъ ее какъ безотносительную. Но, конечно, иной вопросъ, можемъ ли мы осуществить эту полноту въ *дѣйствительномъ* движеніи познающей мысли.

Въ сентябрьской книжкѣ того же „Ж. М. Н. П.“ находимъ довольно обширную статью П. И. Вознесенскаго „Объ источникѣ философіи Мальбранша“. Особенностью этой статьи служитъ усиленное подчеркиванье авторомъ зависимости философскихъ возрѣній Мальбранша отъ ученія блаж. Августина. Впрочемъ, указывая, что главнымъ составнымъ элементомъ философіи Августина, повліявшимъ на Мальбранша, былъ безспорно религіозно-нравственный интересъ, проникающій все ученіе Августина, выразившійся, между прочимъ, въ словахъ его: „хочу знать Бога и душу“, авторъ обращаетъ вниманіе на то, что этотъ интересъ является вмѣстѣ съ тѣмъ и личною чертою автора и выраженіемъ духа времени, т. е. того возрожденія католицизма, которое произошло внутри послѣдняго въ продолженіе XVI—XVII вв. и проявилось, между прочимъ, какъ въ возникновеніи новаго органа практической дѣятельности и пропаганды—ордена иезуитовъ, такъ и новаго направленія въ разработкѣ католическихъ идей—янсенизма, обратившагося къ возстановленію и изученію ученія Августина. Что же касается вліянія на Мальбранша Декартовой философіи, которому при изложеніи философіи перваго обычно удѣляется главное вниманіе, то оно, по мнѣнію автора, сыграло чисто служебную роль, давъ въ руки новому чисто религіозному направленію лишь нѣ-

сколько только что выработанных наукой и философией понятий, которые не изменили общаго міровозрѣнія католическихъ философовъ, выработавшагося въ значительной мѣрѣ подъ воздѣйствіемъ ученія Августина. Мальбраншъ заимствовалъ изъ современнаго ему направленія философіи не методъ и не новыя идеи, а направленіе раціонализма, примѣнивъ его къ области богословія. Въ своемъ увлеченіи мыслью о вліяніи Августина на картезіанскую философію, мыслью, по моему мнѣнію, очень проблематическаго достоинства, авторъ даже находитъ полезнымъ „сравнить съ ролью Августина въ философіи Мальбранша ту роль, которую сыгралъ Августинъ въ философіи Декарта“, хотя самъ же потомъ сознается, что „между ученіями Августина и Декарта точекъ соприкосновенія слишкомъ мало, чтобы можно было говорить о дѣйствительномъ внутреннемъ сходствѣ системъ мышленія того и другого“. Такъ оно дѣйствительно и есть, и не зачѣмъ г. Вознесенскому было вводить въ свою статью лишнюю главу на эту тему. Нельзя не замѣтить, что его изложеніе философіи Мальбранша не вездѣ отличается ясностью. Указывая, напр., отношеніе этого философа къ Декарту, г. Вознесенскій утверждаетъ, что Мальбраншъ „признаетъ лишь знаніе чисто раціональное, выводное, основанное на идеѣ“ (стр. 27); на страницѣ же 37 онъ говоритъ: „не слѣдуетъ думать, что Мальбраншъ, отстаивая раціональное знаніе, былъ защитникомъ абстрактнаго, дискурсивнаго мышленія“; признавая, что у Мальбранша воскресаетъ онтологическое доказательство бытія Божія, авторъ почему-то думаетъ, что у Декарта такое доказательство находятъ лишь по недоразумѣнію (стр. 17, 39). Почему же по недоразумѣнію? Если „Декартъ не производитъ въ своемъ разсужденіи онтологическаго аргумента бытія Божія, даннаго Анзельмомъ Кентерберійскимъ“, то все таки неразрывность идеи Существа Всесовершеннѣйшаго съ идеєю его бытія у этого философа показана, можно сказать, рельефнѣе, чѣмъ у кого-либо другаго. Но въ общемъ авторъ довольно обстоятельно раскрываетъ религіозный характеръ философіи Мальбранша по пунктамъ: гносеологическое значеніе въ ней идеи Бога, разсужденія объ отношеніи разума къ вѣрѣ, о свойствахъ Божіихъ, своеобразное пантеистическое представленіе объ отношеніи Бога къ міру и человѣку и интеллектуальный мистицизмъ.

Статья Н. Г. Дебольскаго „О философіи Беркли“, представляющая введеніе къ изд. С.-Петербургскимъ философскимъ обществомъ переводу трактата Беркли „О началахъ человѣческаго знанія“, отмѣчаетъ также религіозный характеръ философіи англійскаго мыслителя. Главная задача Беркли какъ писателя есть опроверженіе скептицизма и атеизма, какъ и господствующимъ интересомъ его жизни было служеніе религіи и основанному на ней и къ ней приводящему просвѣщенію. Какъ философъ, Беркли находитъ возможнымъ осуществить свою задачу путемъ установленія имматеріалистическаго ученія, т. е. совершеннаго отрицанія бытія матеріи, понимаемой какъ субстанція внѣ духа. Къ такому взгляду Беркли приходитъ на почвѣ возрѣній Декарта и Локка, въ развитіи которыхъ его ученіе представляетъ „необходимую и въ высшей степени цѣнную ступень“. Прямымъ выводомъ изъ ученія этихъ мыслителей, является то, что духовныя существа заключены въ ряды и группы идей, лишь соотвѣствующихъ состояніямъ матеріи. Возникаетъ вопросъ, для чего же послѣдняя нужна въ составѣ мірозданія, коль скоро идеи и ихъ сочетанія существуютъ только для потребностей жизни духовъ, безразлично къ тому, есть матерія или ея нѣтъ? Не проще ли и не законнѣе ли даже съ точки зрѣнія эмпиризма мыслить существованіе только духовъ, въ коихъ, безъ всякой матеріи, по волѣ Божіей, возникаютъ и смѣняются въ законѣрномъ порядкѣ группы и ряды идей. Такъ приходитъ къ своему чисто спиритуалистическому ученію Беркли. Изложивъ остовъ этого ученія въ трактатѣ „О началахъ человѣческаго знанія“, г. Дебольскій считаетъ нужнымъ, въ видахъ критической его оцѣнки, бросить бѣглый взглядъ на то, какъ оно отразилось на дальнѣйшемъ движеніи философіи. Онъ показываетъ, какъ ученіе Беркли, имѣвшее цѣлью утвержденіе истинъ религіи и опроверженіе скептицизма, по странной ироніи судьбы, явилось переходною ступенью къ возникновенію самой сильной изъ скептическихъ теорій—теоріи Юма, по которой отрицается и субстанціальность духа, также какъ и матеріи, и утверждается призрачность понятій субстанціи и причины; какъ въ этѣмъ ученіи открываются уязвимыя мѣста для критики съ точки зрѣнія философіи здраваго смысла (Рида) и какъ Беркли, высказывая нѣкоторые взгляды, не вяжущіеся съ его основоположеніями, повидимому, и самъ сознавалъ слабыя стороны своей тео-

рии. Въ заключеніе г. Дебольскій, вмѣстѣ съ К. Фишеромъ полагаетъ, что у Беркли есть родство съ Кантомъ, хотя и отрицаемое послѣднимъ,—родство столь близкое, что „во многихъ отношеніяхъ Беркли можетъ быть названъ недоразвившимся Кантомъ“.

Въ своей рѣчи „Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева“ („Вопросы Фил. и Пс. кн. 72“) проф. Л. М. Лопатинъ излагаетъ сначала общіе философскіе взгляды покойнаго Н. В. Бугаева, бывшаго „столько же философомъ, какъ и математикомъ“, а затѣмъ выводы, какіе дѣлались изъ нихъ Бугаевымъ касательно математики и ея примѣненія къ кореннымъ вопросамъ человѣческой мысли. Общее міровоззрѣніе Н. А. Бугаева, которое „все проникнуто сознаниемъ огромнаго значенія индивидуальныхъ различій въ формахъ существующаго, качественного разнообразія въ этихъ послѣднихъ, свободнаго самоопредѣленія въ нихъ, какъ источника ихъ взаимныхъ отношеній“, не отличается оригинальностью, такъ какъ всецѣло построено на почвѣ философіи Лейбница. Гораздо интереснѣе стоящія въ связи съ общимъ міровоззрѣніемъ оригинальныя взгляды Бугаева на задачи математической науки и на ея приложеніе къ существеннымъ проблемамъ философіи. Математику Бугаевъ раздѣляетъ на два отдѣла: теорію непрерывныхъ функцій или математическій анализъ и теорію функцій прерывныхъ или аритмологію. Истинны и методы математики имѣютъ существенное значеніе для научно-философскаго міросозерцанія, и современное міросозерцаніе по справедливости можно назвать аналитическимъ. Подъ вліяніемъ аналитическаго міровоззрѣнія стало ясно, что нѣкоторые законы природы неизмѣнны и постоянны и что нѣкоторыя явленія совершаются въ такомъ порядкѣ, что можно обрисовать ихъ ходъ въ прошломъ и будущемъ. Эту точку зрѣнія философы распространили на всѣ явленія. Въ связи съ этимъ все чаще и чаще стала проникать въ сознаніе представителей науки мысль, что въ ходѣ міровыхъ явленій имѣетъ значеніе одна причинность и не играетъ никакой роли цѣлесообразность, что природа равнодушна къ цѣлямъ человѣка и не знаетъ ни добра, ни зла.. Такой взглядъ естественно приводитъ къ полному детерминизму и фатализму. Чтобы понять односторонность этого взгляда не слѣдуетъ забывать, что, кромѣ аналитической, можетъ быть и аритмологическая точка зрѣ-

нiя, кромѣ непрерывныхъ функцій есть и прерывная. Во многихъ фактахъ можно замѣтить эту прерывность. Она обнаруживается и тамъ, гдѣ появляется самостоятельная индивидуальность, и тамъ, гдѣ на сцену выступаютъ вопросы цѣлесообразности, вопросы эстетики и этики. Аритмологическое мировоззрѣнiе даетъ всему этому мѣсто и убѣждаетъ насъ, что добро, зло, красота, справедливость, свобода суть реальныя явленiя, а не порожденiя фантазiи. Особенно важнымъ представляется примѣненiе, какое даетъ Бугаевъ своимъ общимъ принципамъ по отношенiю къ вопросамъ психологiи и, въ частности, къ вопросу о свободѣ воли: функціи такъ называемыхъ „произвольныхъ величинъ“ даютъ почву для того, чтобы утверждать индетерминистическiй характеръ душевныхъ процессовъ и реальность свободы воли. Такимъ образомъ, свобода воли не только математически мыслима (вопреки укоренившемуся противоположному взгляду), но при опредѣленныхъ обстоятельствахъ математически необходима. „*Математическая необходимость свободы*—вотъ та глубокая идея, которую Бугаевъ раскрывалъ и защищалъ настойчиво, разнообразно, проникнутый непоколебимой вѣрой въ ея огромное значенiе“.

Обширная статья Н. О. Лоссаго „Обоснованiе мистическаго эмпиризма“, помѣщенная въ 72—75 кн. „Вопросовъ фил. и псих.“ представляетъ первую часть предпринятаго имъ очень интереснаго изслѣдованiя. Изслѣдованiе это гносеологическаго характера, и интересно оно съ двухъ сторонъ: во 1-хъ, авторъ занятъ проблемою, которая является центральнымъ пунктомъ изслѣдованiя у представителей современной философіи (такъ наз. эмпирокритицизма, и имманентной), и ведетъ свои разсужданiя въ курсѣ именно современныхъ теченiй мысли, критически относясь къ тому, что сказано другими, и давая новый—свой опытъ рѣшенiя этой проблемы; во 2-хъ, въ этомъ опытѣ онъ хочетъ быть русскимъ философомъ—продолжателемъ русскаго философа—проф. А. А. Козлова, развивая его мысль на почвѣ философіи Лейбница, Шеллинга и Гегеля. „Для всякаго, кто увѣренъ въ томъ, что знанiе проникаетъ въ сущность вещей, возникаетъ, говоритъ авторъ, мучительный вопросъ: почему же философія въ своемъ многовѣковомъ развитiи не только не доказала этого, но даже, наоборотъ, широко развила въ насъ склонность къ субъективному идеализму, проникающему уже въ

частныя науки, „даже въ общество?“ Если это объяснять ошибками, которыя дѣлались философіею, то многовѣковое существованіе этихъ ошибокъ показываетъ, что онѣ „кроются тамъ, гдѣ ихъ не можетъ усмотрѣть даже и наиболѣе чувствительный къ противорѣчіямъ, строго логическій умъ: онѣ кроются не среди явно высказанныхъ, а среди инстинктивно мыслимыхъ положеній, въ подсознательной подпочвѣ философіи“, въ тѣхъ неясно мыслимыхъ представленіяхъ о причинности, субстанціальности, о знаніи и т. д., которыми безсознательно и догматически руководится ученый и философъ и вскрыть которыя значитъ устранить источникъ роковыхъ ошибокъ философіи и проложить путь къ истинной теоріи знанія. Авторъ такъ и поступаетъ; впрочемъ, по особымъ соображеніямъ, не выдерживая строгаго плана, сначала подвергаетъ анализу съ указанною цѣлью докантовскій эмпиризмъ и раціонализмъ, затѣмъ даетъ первый очеркъ теоріи знанія, „свободной отъ предпосылокъ“, и наконецъ для большаго подтвержденія ея рассматриваетъ предпосылки критицизма и послѣкантовской философіи. Представители до-кантовскаго эмпиризма (авторъ имѣетъ въ виду Локка, Беркли и Юма), считая „я“ и „не-я“ обособленными другъ отъ друга, хотѣли въ „я“ получить *копію* съ „не-я“; иными словами, они въ своей теоріи знанія заранѣе предрѣшили, что это должна быть теорія *трансцендентнаго* знанія, т. е. знанія, которое совершается, какъ реальный процессъ, въ познающемъ субъектѣ, но имѣетъ отношеніе къ процессамъ, находящимся внѣ познающаго субъекта. Тамъ какъ въ опытѣ нельзя найти критеріевъ истинности трансцендентнаго знанія, то эмпиристы должны были закончить скептицизмомъ, который, однако, не освободилъ ихъ отъ противорѣчій и предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ ихъ направленія. То же должно сказать и о до-кантовскомъ раціонализмѣ. Декартъ начинаетъ съ тѣхъ же предпосылокъ, что и эмпиристы. Онъ полагаетъ что я и не-я обособлены другъ отъ друга и что всѣ состоянія познающаго субъекта цѣликомъ суть личныя субъективныя состоянія его сознанія. Поэтому, стремясь пріобрѣсти адекватное знаніе о внѣшнемъ мірѣ, Декартъ принужденъ предполагать, что это знаніе есть копія внѣшней дѣйствительности, строящаяся въ познающемъ субъектѣ. Иными словами онъ долженъ считать знаніе *трансцендентнымъ*. Совершенно также представляютъ себѣ отношеніе между я и не-я Спиноза и

Лейбницъ. Гносеологія, чтобы достигнуть своей цѣли, должна отказаться отъ этой предпосылки рационализма и эмпиризма, должна снять перегородки между субъектомъ и объектомъ, признать ихъ первоначальное единство и въ этомъ смыслѣ примирить ихъ другъ съ другомъ. Можно представить себѣ три различныхъ формы объединенія субъекта съ объектомъ: или субъектъ можетъ быть отождествленъ съ объектомъ, или объектъ можетъ быть включенъ въ субъектъ, или субъектъ и объектъ могутъ быть примирены не путемъ подчиненія одного другому, а путемъ признанія, что они, сохраняя свою самостоятельность по отношенію другъ къ другу, все же образуютъ неразрывное единство. Первая изъ этихъ теорій невозможна, потому что безъ субъекта нѣтъ знанія; что же касается второй и третьей, то вторая, рассматривая объектъ какъ порожденіе самаго процесса знанія, развита Кантомъ и его послѣдователями, а третья, которую, говоритъ авторъ, „мы называемъ *мистическимъ эмпиризмомъ*“, постепенно подготавливается къ жизни критическою философіею и даже построена уже нѣкоторыми философами, вышедшими изъ школы Канта, однако не выражена еще въ чистой формѣ. Эта теорія болѣе свободна отъ предпосылокъ, чѣмъ критицизмъ Канта, и знакомство съ нею, по плану автора, облегчаетъ вскрытіе такихъ предпосылокъ въ кантовскомъ критицизмѣ. Теорія знанія должна быть свободна отъ предпосылокъ: „это значитъ что приступая къ ней, мы должны начинать прямо съ анализа фактовъ, мы не имѣемъ права давать никакого опредѣленія знанія и не можетъ указать никакихъ свойствъ его, кромѣ тѣхъ, которыя прямо усматриваются въ фактическомъ матеріалѣ переживаній и будутъ приняты нами за основаніе, опредѣляющее, какіе именно факты подлежатъ нашему изслѣдованію“. Всякое переживаніе, называемое словомъ знаніе, заключаетъ въ себѣ явственно выраженное отношеніе къ чему то, что можно назвать объектомъ. Отсюда возникаетъ слѣдующій важнѣйшій для теоріи знанія вопросъ: находится ли объектъ знанія, т. е. то, къ чему относится переживаніе, называемое знаніемъ, внѣ процесса, знанія или въ самомъ этомъ процессѣ? Въ первомъ случаѣ знаніе имѣетъ трансцендентный характеръ, а во второмъ оно имманентно. Отвѣтомъ на этотъ вопросъ въ теоріи мистическаго эмпиризма служитъ ея первое положеніе, по которому безъ присутствія объекта знанія въ самомъ процессѣ знанія никакого знанія

быть не может; иначе говоря: знание может быть только имманентным. Второе же положение ее состоит в томъ, что знание есть нѣчто болѣе сложное; чѣмъ его объектъ, т. е. оно всегда складывается изъ объекта знанія вмѣстѣ съ нѣкоторымъ добавочнымъ процессомъ, именно процессомъ сравнѣнія. Знаніе есть переживание, сравненное съ другими переживаніями, и объектомъ знанія служитъ само сравниваемой переживание. Но это значитъ, что объектъ познается именно такъ, какъ онъ есть: въ знаніи присутствуетъ не копія (какъ утверждаютъ рационалисты) и не символъ или явленіе познаваемой вещи (какъ думаютъ эмпирики), но сама эта вещь въ оригиналѣ. Но если объектомъ знанія служитъ міръ „не я“, то какимъ образомъ онъ можетъ быть данъ въ оригиналѣ познающему субъекту? Критеріемъ для отличія міра я и міра не-я для насъ служитъ чувствованіе, точнѣе два чувствованія: для перваго — „чувствованіе принадлежности мнѣ“ и для втораго — „чувствованіе данности мнѣ“. Состояній, окрашенныхъ переживаніемъ „данности“ и, слѣд., составляющихъ міръ не-я очень много: разсмотрѣніе всѣхъ душевныхъ процессовъ приводитъ г. Лоссака въ его книгѣ „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“ къ выводу, что изъ всей совокупности процессовъ, входящихъ въ сферу какого-либо индивидуальнаго человѣческаго сознанія, въ общемъ только среднія по степени сложности переживанія относятся къ я этого человѣка, самыя простыя и самыя сложныя входятъ въ область міра не-я. Границу между міромъ я и міромъ не-я приходится, такимъ образомъ, провести не тамъ, гдѣ ее обычно проводятъ представители другихъ міросозерцаній, и знаніе о внѣшнемъ мірѣ въ отношеніи близости къ объекту ничѣмъ не отличается отъ знанія о мірѣ внутреннемъ: тотъ и другой познаются одинаково непосредственно. Когда, напр., мы воспринимаемъ шаръ, то дѣло не такъ обстоитъ, что будто бы имѣемъ въ сознаніи представленіе о шарѣ, а внѣ я находится дѣйствительный шаръ или какое-то нѣчто, которое своимъ дѣйствіемъ вызвало представленіе о шарѣ, но такъ, что шаръ, составляющій содержаніе нашего воспріятія, и есть именно часть міра не-я. Конечно, такое ученіе о процессѣ знанія требуетъ, чтобы мы освободились отъ стараго представленія объ абсолютной субстанціальности я и допустили совершенную объединенность я и не-я (подобную той объединенности, какая

существуетъ между различными духовными процессами въ самомъ я); благодаря которой жизнь внѣшняго міра дана познающему я такъ же непосредственно, какъ и процессъ его собственной внутренней жизни. Это непосредственное сознаніе внѣшняго міра авторъ называетъ терминомъ *мистическое воспріятіе* и *интуиція*. Въ составѣ воспріятій внѣшняго міра, съ точки зрѣнія изложенной теоріи, можно, такимъ образомъ, различать: во-1-хъ процессы изъ сферы субъективнаго міра, во-2-хъ, процессы трансубъективнаго внутри тѣлеснаго міра и, въ 3-хъ, процессы трансубъективнаго внѣтѣлеснаго міра. Согласно ученію, широко распространенному въ наше время, внѣшнія воспріятія цѣликомъ складываются только изъ процессовъ первой категоріи, согласно представленію наивнаго реалиста, они, пожалуй, цѣликомъ складываются изъ ощущеній третьей категоріи, а согласно теоріи мистическаго эмпиризма, они заключаютъ въ себѣ всѣ три категоріи, но детальное разграниченіе внутритѣлеснаго и внѣтѣлеснаго должно исходить, полагаетъ авторъ, не отъ гносеологіи, а отъ психофизиологіи и онтологіи. Теорія называется мистическимъ эмпиризмомъ потому, что, съ ея точки зрѣнія, „міръ не-я (весь міръ не-я, „включая и Бога, если Онъ есть“) познается также непосредственно, какъ и міръ я“; отъ обычнаго (индивидуалистическаго) эмпиризма онъ отличается тѣмъ, что „считаетъ опытъ относительно внѣшняго міра испытаніемъ, переживаніемъ наличности самого внѣшняго міра, а не однихъ только его дѣйствій на я“; слѣдовательно, онъ признаетъ сферу опыта болѣе широкою, чѣмъ это принято думать, или, вѣрнѣе, послѣдовательно признаетъ за опытъ то, что прежде непослѣдовательно не считалось опытомъ“. Такъ, онъ признаетъ результатомъ опыта не только чувственные элементы, но и нечувственные, т. е. связи между опытными данными, связи причинности, субстанціональности и т. п.; а отсюда новая точка зрѣнія и на методы изслѣдованія законовъ явленій.—Историческій обзоръ фактовъ приводитъ автора къ убѣжденію, что теорія мистическаго эмпиризма представляетъ естественный результатъ главныхъ теченій философской мысли XIX в., направившейся именно въ сторону устанавливаемыхъ имъ положеній. Такъ подвергнувъ подробному разбору предпосылки теоріи знанія Канта, авторъ приходитъ къ выводу, что, съ одной стороны, эти предпосылки не только лишаютъ теорію Канта критическаго

характера, но и дѣлають ее недоказанною, даже ложною, такъ какъ ставятъ неразрѣшимую проблему, и что, съ другою, эта теорія непосредственно подготовляетъ переходъ къ мистическому эмпиризму: Кантъ усмотрѣлъ несостоятельность ученія о трансцендентности знанія и пришелъ къ мысли о необходимости объединить субъектъ и объектъ, снять перегородки между ними, чтобы сдѣлать знаніе объяснимымъ (хотя рѣшеніе проблемы у него сохраняетъ еще слѣды старыхъ ученій: перегородка снята только между субъектомъ знанія и вещью какъ явленіемъ для субъекта, настоящая же жизнь и настоящія вещи остаются внѣ процесса знанія); мало того: онъ описываетъ иногда процессы знанія такъ, какъ это требуется ученіемъ о мистическомъ воспріятіи. Но и послѣ-кантовская философія пролагала путь къ теоріи мистическаго эмпиризма чрезъ отрицаніе гносеологическаго индивидуализма и чрезъ признаніе возможности интуитивнаго знанія. Авторъ отмѣчаетъ этотъ путь въ трехъ направленіяхъ западной философіи XIX в.: 1) мистическомъ раціонализмѣ (Фихте, Шеллингъ, Гегель и Шопенгауэръ); 2) позивитистическомъ эмпиризмѣ (Спенсеръ, Махъ, Авенариусъ) и 3) интуитивномъ критицизмѣ (имманентная философія, Риккертъ, Виндельбандъ) и въ ученіи русскихъ философовъ: В. С. Соловьева, кн. С. Н. Трубецкаго, А. А. Козлова и Лютославскаго (тоже начавшаго свою философскую дѣятельность въ Россіи). Какъ уже сказано было, самъ г. Лосскій ставитъ себѣ задачею развить собственно мысль Козлова—установить ученіе о непосредственномъ воспріятіи транс-субъективнаго міра во всемъ объемѣ этого понятія, а также примѣнить его къ рѣшенію проблемъ гносеологіи и даже логики (но не онтологіи). Направленіе, которое авторъ хочетъ обосновать, объединяетъ лейбницеанство Козлова съ мистическимъ идеализмомъ Соловьева и Трубецкаго, ведущимъ начало отъ Шеллинга и Гегеля. Авторъ не стоитъ одиноко въ этомъ отношеніи среди современныхъ представителей русской философской мысли и выражаетъ убѣжденіе, что если точки зрѣнія и методы мышленія Лейбница, съ одной стороны, и Шеллинга съ Гегелемъ съ другой, глубоко различны, и, несмотря на это, они начинаютъ въ русской философіи обнаруживать склонность къ органическому сліянію, то это благоприятный симптомъ для русской философіи: „среди философскихъ системъ такъ же, какъ и среди орга-

низмовъ, слияніе противоположныхъ началъ есть актъ оплодотворенія, ведущій къ возникновенію новой самостоятельной жизни“.

Въ 70 и 71 кн. „Вопросовъ фил. и псих.“ помѣщена статья одного изъ симпатичнѣйшихъ молодыхъ русскихъ философовъ С. А. Аскольдова „Въ защиту чудеснаго“. „Въ наше время о чудесахъ говорятъ обыкновенно съ улыбкой“, начинается свою рѣчь авторъ: „между тѣмъ едва ли какой-либо другой вопросъ философіи религіи является столь сложнымъ и зависящимъ отъ изслѣдованія основныхъ понятій теоріи знанія и метафизики, какъ вопросъ о возможности чудесъ. И безъ изслѣдованія этихъ понятій категорическое отрицаніе чудеснаго является, по справедливости, такимъ же суевѣріемъ, въ какомъ отрицающіе обвиняютъ признающихъ чудеса“. Въ своей статьѣ авторъ хочетъ намѣтить и сопоставить основные способы рѣшенія этого сложнаго вопроса, а также изложить ту точку зрѣнія, съ которой чудо можетъ быть признано вполне возможнымъ и нисколько не противорѣчащимъ ни требованіямъ разума, ни эмпирическимъ даннымъ. Понятіе чудеснаго онъ характеризуетъ двумя признаками: 1) независимостью отъ закономерностей матеріальной природы, т. е. такъ называемыхъ законовъ природы и 2) происхожденіемъ отъ духовныхъ факторовъ высшаго порядка, и самое чудо опредѣляетъ какъ событіе, обнаружившееся въ сферѣ объективнаго человѣческаго опыта и не вытекающее изъ законовъ матеріальной природы, но обусловленное силами высшихъ духовныхъ существъ. Всѣ возможные возраженія противъ чудеснаго относятся къ тремъ областямъ, гносеологической, метафизической и моральной. Въ возраженіяхъ гносеологическаго характера чудесное отрицается какъ противорѣчащее формальнымъ законамъ воспріятія и мышленія, т. е. какъ нѣчто непредставимое и немислимое. Изъ этихъ возраженій самымъ сильнымъ авторъ считаетъ то, которое исходитъ изъ закона причинности. По теоріи феноменалистической причинности, причинная связь признается тождественною съ законами природы, и чудесное, какъ не выводимое изъ законовъ природы, является противорѣчащимъ причинности. Но разсмотрѣніе феноменалистическаго понятія причинности приводитъ автора къ тому общему заключенію, что причинность, понимаемая какъ закономерная связь предъидущаго и послѣдующаго, есть по-

спѣшное обобщеніе опыта, которое имѣетъ свою дѣйствительную правоспособность лишь въ опредѣленной области явленій, обнимающей феномены такъ называемой „мертвой природы“. Жизнь сознанія изъ такой законѣрной причинности не выводима и во множествѣ случаевъ ей безусловно противорѣчить. Потому мы можемъ удержать за понятіемъ причинности только то опредѣленіе, по которому причина есть необходимое предыдущее (или сосуществующее) для даннаго явленія. А въ такой формѣ понятіе причинности нисколько не противорѣчитъ признанію чудеснаго.—Аргументы метафизическаго характера направлены противъ общихъ *метафизическихъ* предпосылокъ понятія чудеснаго, какъ, напр., противъ признанія высшихъ духовныхъ существъ и ихъ воздѣйствія на эмпирическую дѣйствительность; сюда же относится отрицаніе чудеснаго, какъ нарушающаго законы природы. Должное опроверженіе этимъ возраженіямъ можетъ быть дано на почвѣ опредѣленнаго философскаго міровоззрѣнія. Такимъ міровоззрѣніемъ можетъ быть только то, которое сущность причиной связи видитъ не въ правилѣ или законѣ слѣдованія, а въ живомъ творческомъ процессѣ, въ живомъ синтезѣ двухъ или болѣе сущностей, синтезѣ, въ которомъ часть бытія одной сущности переходитъ и синтезируется съ бытіемъ другой сущности. При этомъ должно быть совершенно безразличнымъ, относится ли такая причинная связь ко многимъ индивидуальнымъ случаямъ и въ силу этого имѣетъ характеръ правила или закона, или отличается полной индивидуальностью, т. е. имѣетъ единственное и исключительное осуществленіе въ міровомъ процессѣ. Съ такой точки зрѣнія законы природы окажутся лишь частными видами причинной связи, далеко ее не исчерпывающими и относящимися лишь къ простѣйшимъ сущностямъ міра, которыя обладаютъ крайнею косностью и элементарностью своей природы. На ряду съ этимъ, является полная возможность признать высшіе виды причинности, связанные со сложными процессами сознанія и исходящіе изъ активнаго единства духовныхъ существъ. Какое же философское міровоззрѣніе можетъ служить базисомъ для этой теоріи причинности? То, которое признаетъ въ основаніи всей дѣйствительности живыя творческія начала различныхъ порядковъ сложности и силы, называемыя монадами, субстанціями, душами. Это міровоззрѣніе можно назвать метафизическимъ

спиритуализмомъ. Имѣя родоначальниковъ своихъ въ Лейбницъ и Беркли, оно пережило эпоху критицизма безъ существеннаго ущерба для своихъ основоположеній. Въ этомъ міровоззрѣніи сходятся такіе разнородные мыслители, какъ Шеллингъ, Шопенгауэръ, Фехнеръ, Лотце, Тейхмюллеръ, Вундтъ. Этого міровоззрѣнія держится и самъ г. Аскольдовъ, который, по пути разработки своей темы „Въ защиту чудеснаго“, представляетъ соображенія и въ защиту метафизическаго спиритуализма, — главнымъ образомъ, отъ нападокъ современнаго эмпириокритизма. По отношенію же къ вопросу о чудѣ данная теорія даетъ слѣдующіе благопріятные выводы. Причинность и законмѣрность или правило представляютъ, съ ея точки зрѣнія, два понятія, другъ другу совершенно чуждыя и сопутствующія другъ другу лишь на низшихъ ступеняхъ дѣйствительности. Поэтому, представляя чудо какъ событіе совершенно иррегулярное, мы можемъ и должны его мыслить какъ событіе, подчиненное закону причинности, такъ какъ оно — дѣйствіе, имѣющее своего творца или виновника. Но съ точки зрѣнія спиритуализма, въ чудѣ не только не слѣдуетъ видѣть нарушенія закона причинности, но даже и нарушенія законовъ природы. О нарушеніи законовъ природы можно было бы говорить, если бы явленіе чуда уничтожало совершенно значимость того или другаго закона природы. Если бы, напр., при посредствѣ чуда законъ соединенія кислорода и водорода въ воду совершенно пересталъ существовать, или, напр., отъ чудеснаго поднятія человѣческаго тѣла на воздухъ совершенно уничтожился бы законъ тяготѣнія. Но ничего подобнаго признаніемъ чудеснаго явленія не предполагается. Въ чудѣ мыслится лишь преодоленіе естественныхъ силъ и законовъ въ конкретныхъ случаяхъ, а вовсе не упраздненіе ихъ въ цѣломъ мірѣ, — преодоленіе, подобное тому, какое бываетъ во всѣхъ случаяхъ столкновенія силъ природы и преодоленія однихъ другими, или подобное тому измѣненію природы элементовъ нашего тѣла, какое производится нашею волею. Но наша воля можетъ воздѣйствовать лишь на наше тѣло. Если же мы предположимъ высшее существо, которое способно сразу и непосредственно вліять на внутреннюю сущность любого элемента міроваго цѣлаго, то это равносильно тому, что такое существо можетъ въ любой моментъ преодолѣть существующую въ данномъ пунктѣ законмѣрность явленій и

произвести чудо, которое, такимъ образомъ, будетъ только необычной для человѣческаго опыта формою причинной связи. Что же касается признанія высшихъ духовныхъ существъ, какъ сверхестественныхъ факторовъ чудесныхъ явленій, то эта гипотеза вполне допустима. „Вѣдь если человѣческая дѣятельность значительно отличается отъ дѣятельности той сущности, которая соотвѣтствуетъ кислороду, водороду или кровяному шарикѣ и создаетъ совершенно новый видъ причинныхъ отношеній, то отчего же не предположить еще болѣе своеобразныхъ и могущественныхъ факторовъ, вліяющихъ на низшихъ существъ совершенно новымъ для насъ необычнымъ способомъ“. Съ одной стороны, эта гипотеза не можетъ быть признана стоящей въ противорѣчій съ опытомъ. А съ другой, „всѣ аналогіи опыта скорѣй говорятъ за то, что человѣкъ есть одна изъ промежуточныхъ стадій въ развитіи жизненныхъ формъ, чѣмъ за то, что онъ представляетъ изъ себя заключительное звено этихъ формъ. То, что эти формы недоступны нашему обычному воспріятію, ничего не говоритъ противъ ихъ дѣйствительнаго существованія“.— Въ послѣдней главѣ авторъ касается возраженій противъ чудеснаго, идущихъ изъ области морали и показываетъ связь чудеснаго съ нравственнымъ. Чудесное вовсе не есть нѣчто безинтересное для морали, поскольку она не замыкается въ узкіе предѣлы благоустройства человѣческаго общества. Напротивъ, высшія формы моральныхъ проявленій неизбежно переходятъ въ область чудеснаго. Высшая степень власти надъ своимъ тѣломъ ведетъ въ то же время къ власти и надъ всею низшею природою, т. е. къ *физическому* чудотворенію. Высшая степень любви и сочувствія ведетъ къ единству со всѣмъ міромъ и къ интуитивному познанію этого міра, т. е. къ чуду *нравственно-интеллектуальнаго* характера. Конечно, и общественные идеалы ведутъ въ концѣ концовъ, хотя, можетъ быть, и нѣсколько окольной дорогою, къ той же конечной цѣли перерожденія человѣка въ высшее существо. „Мы думаемъ, однако, говоритъ авторъ, что такой путь не обязательенъ и что для всѣхъ людей возможно болѣе непосредственное и независимое отъ экономической и политической жизни духовное развитіе. Но какъ бы оно ни происходило, его конечные идеалы должны во всякомъ случаѣ находиться за предѣлами человѣческой природы и человѣческихъ способностей взаимоотношенія съ міромъ“.

Д. Миртовъ.

II.

Новыя книги.

Василій Поповъ: «Возвращеніе іудеевъ изъ плѣна Вавилонскаго и первые годы ихъ жизни въ Палестинѣ до прибытія Ездры въ Іерусалимъ (458 г.)» стр. I—XXIV+720. Кіевъ 1905. Цѣна 2 руб.

„Исторія Израіля и всѣ его надежды были связаны съ еврейской религіей; можно сказать, что *безъ религіи у евреевъ не было исторіи, а безъ исторіи религіи*“.

Эдершеймъ.

Названная книга г. Попова состоитъ изъ введенія и 2-хъ частей изслѣдованія, изъ которыхъ каждая заключаетъ въ себѣ по 4 главы—всего 8 главъ.

Разсуждая вообще, разсматриваемое сочиненіе автора весьма хорошее. Оно подробно знакомитъ насъ съ сужденіями, мнѣніями и гипотезами западныхъ ученыхъ объ освобожденіи евреевъ изъ плѣна вавилонскаго и первыхъ годахъ ихъ жизни въ Палестинѣ—и даетъ довольно полную исторію, главнымъ образомъ, внѣшней жизни народа еврейскаго разсматриваемаго времени. Сочиненіе это написано на основаніи добросовѣстнаго, даже тщательнаго изученія западной и русской—какая есть—литературы и библейскихъ источниковъ, преимущественно касающихся внѣшней стороны жизни. Взгляды и сужденія иностранныхъ богослововъ авторъ излагаетъ съ полнымъ знаніемъ дѣла, съ охотою и даже увлеченіемъ, по мѣстамъ, быть можетъ кто нибудь скажетъ, и излишнимъ. Автора, всего менѣе, можно обвинить въ незначаніи тѣхъ или иныхъ сужденій, или въ намѣренномъ замалчиваніи возраженій, въ искусномъ уклоненіи отъ ударовъ противника.—Послѣ подробнаго изложенія сужденій раціоналистическихъ богослововъ, а иногда и предварительнаго—для ясности—резюме ихъ, авторъ приступаетъ къ критикѣ

ихъ. Критика ведется умѣло, методически, спокойно и въ общемъ — обстоятельно. Правда, иногда она переходитъ въ діалектику, эристику и даже казуистику ¹⁾ и бываетъ очень слаба. Но справедливость требуетъ сказать, что въ большинствѣ случаевъ эти недостатки критики автора происходятъ не отъ его неспособности критиковать сильно, основательно, а главнымъ образомъ обязаны трудности, неудобству тѣхъ позицій, которыя авторъ считаетъ *нужнымъ*, даже *должнымъ* защищать. Правда, относительно этого „нужно“, „должно“, съ авторомъ можно спорить и не соглашаться. Но разъ станемъ на его точку зрѣнія, то едва ли можно значительно лучше вести дѣло критики, нежели какъ онъ ведетъ.— Изложеніе фактовъ послѣ-плѣнной жизни отличается наивозможною полнотою. Авторъ съ вниманіемъ останавливается на каждомъ библейскомъ сообщеніи, подробно разсматриваетъ его и ниспровергаетъ ложныя сужденія о немъ. Едва ли, напр., даже самъ Шешбацаръ, предводитель освобожденныхъ іудеевъ, съ такою тщательностью пересчитывалъ сосуды, врученные ему для будущаго храма іерусалимскаго (I Езд. I, 8—11), съ какою это дѣлаетъ нашъ авторъ (стр. 39—46). Или, можно съ увѣренностью сказать, что несравненное большинство вернувшихся іудеевъ не знало такъ подробно, не подвергало такой тщательной оцѣнкѣ всѣ жертвованія на храмъ, какъ знаетъ нашъ авторъ (стр. 128—133). А такіе вопросы, какъ о составѣ списковъ лицъ, вернувшихся изъ плѣна, времени ихъ появленія, или исполнявшихъ при храмѣ черныя работы неевреевъ и т. п., которыя могли бы показаться другому изслѣдователю излишними, во всякомъ случаѣ, крайне утомительными и скучными,—авторомъ изслѣдуются очень подробно и съ полнымъ знаніемъ дѣла. Все это обличаетъ въ авторѣ историка особаго типа. Вообще во всемъ своемъ изслѣдованіи авторъ подвигается впередъ медленно, но основательно и твердо.—Языкъ сочиненія правильный, легкій и простой, по мѣстамъ звучный и живой.

Однако пора поставить „но“ и въ отношеніи къ этому, несомнѣнно, почтенному труду, *но*, полагающее предѣлъ его восхваленію и побуждающее заглянуть на обратную сторону медали. Недостатки разсматриваемаго сочиненія не незначи-

¹⁾ См. стр. 65, 62, 403—4, 74, 292, 295, 382—3, 385 и др.

тельны: они касаются, по нашему мнѣнію, методологии, частности, плана сочиненія и содержанія его. Если бы мы не боялись сказать тривиальность, то относительно даннаго сочиненія выразились бы извѣстной русской пословицей, что оно хотя не совсѣмъ ладно скроено, зато крѣпко шито. А относительно содержанія сочиненія должно сказать, что въ немъ есть очень много лишняго, но многого—и существеннаго—недостаетъ ему.

Прежде всего, самое заглавіе сочиненія: „Возвращеніе іудеевъ изъ плѣна вавилонскаго и первые годы ихъ жизни въ Палестинѣ до прибытія Ездры въ Іерусалимъ“—какъ-то длинно и нескладно, притомъ, не совсѣмъ понятно. Непонятнымъ является здѣсь именно то, почему это автору вздумалось выдвинуть въ качествѣ главнаго предмета своего изслѣдованія—*возвращеніе* изъ плѣна. Вѣдь въ библии этому предмету посвящено только нѣсколько стиховъ (1 Ездр. I, 5 и 2 Ездр. V, 1—8). И чѣмъ только замѣчательно это „возвращеніе“? Если бы оно было подобно извѣстному печальному возвращенію 10 тысячъ грековъ, полному трагическихъ приключеній, столь трогательно описанному Ксенофонтомъ,—или освобожденію евреевъ изъ рабства египетскаго и болѣе чѣмъ 40-лѣтнему странствованію по пустынѣ, гдѣ совершилось начальное возрожденіе и обновленіе народа; тогда бы, конечно, оно могло быть предметомъ даже цѣлаго сочиненія. Но теперь... Впрочемъ, авторъ, повидимому, подъ *возвращеніемъ* понимаетъ и самое *освобожденіе* изъ плѣна. Но, прежде всего, это, несомнѣнно, два акта совершенно различныхъ. А затѣмъ, весьма важно имѣть въ виду въ данномъ случаѣ слѣдующее обстоятельство. Вѣдь всякая тема предполагаетъ что-нибудь, какъ нѣчто цѣлое, или, по крайней мѣрѣ, сравнительно полное, законченное. Такими темами по отношенію къ разсматриваемому времени еврейской исторіи могутъ быть, напр., *Плѣнъ Вавилонскій*, который предполагаетъ начало, продолженіе и конецъ, *Первые годы жизни іудейскаго народа по возвращеніи изъ плѣна*, *Дѣятельность Ездры и Неемии* и т. п. Между тѣмъ, нашъ авторъ почему то разрываетъ эту естественную цѣлостность предметовъ, отрываетъ отъ плѣна конецъ его и соединяетъ съ послѣдующимъ временемъ. Правда, иногда бываютъ подобныя захваты изъ другой области прямо необходимы, въ виду внутренней связи событій, какъ при-

чинъ и слѣдствій. Но въ данномъ случаѣ этого нѣтъ, и вторженіе автора въ чужую область не можетъ быть оправдано. Собственно *освобожденіе* изъ плѣна, какъ освобожденіе, вовсе не стоитъ во внутренней причинной связи съ дальнѣйшимъ развитіемъ жизни, а есть лишь его вѣдншій *prius*. Въ самомъ дѣлѣ, „іудейство“ (не столько этнографическій терминъ, сколько техническій, означающій всю сумму и особенность возрѣвнй послѣплѣннаго израиля) развилось не вслѣдствіе известнаго указа Кира и освобожденія чрезъ него ¹⁾, а *благодаря возрожденію въ самомъ плѣну*. Вѣдъ развитіе „іудейства“ главнымъ образомъ происходило среди вавилонскихъ іудеевъ. Вѣдъ они дали первыхъ книжниковъ и поддержали свѣтильникъ жизни палестинскихъ іудеевъ, когда онъ готовъ былъ тамъ, повидимому, погаснуть. Они также создали свой талмудъ. А между тѣмъ, вавилонскіе іудеи не воспользовались указомъ Кира. Итакъ, нельзя никакъ оправдать и доказать законность и важность первой половины темы и сочиненія автора; она безъ нужды осложняетъ дѣло, нисколько не помогая его уясненію.—Что же касается *первыхъ годовъ жизни іудеевъ по возвращеніи изъ плѣна вавилонскаго*, то это дѣйствительно время чрезвычайно важное и интересное, но, къ сожалѣнію, темное. Теперь посмотримъ, какъ авторъ освѣтилъ его.—Для того чтобы дать полное представленіе о книгѣ намъ приходится коснуться—хотя бы кратко—и 1-й части сочиненія.

Во *введеніи* (I—XXIV) авторъ рѣшаетъ вопросъ о подлинности 1-й книги Ездры и Нееміи въ самыхъ общихъ чертахъ; но о 2-й книгѣ Ездры авторъ говоритъ только въ 4—5 строкахъ (стр. XIX); обзорнью прор. книгъ Аггея и Захаріи авторъ не посвящаетъ и странички (XVIII) и ничего не говоритъ о кн. пр. Малахіи и нѣкоторыхъ псалмахъ, какъ источникахъ даннаго времени. Это игнорированіе источниковъ внутренней религіозно-нравственной жизни чрезвы-

¹⁾ Авторъ, повидимому, думаетъ именно такъ. Онъ, напр. говоритъ: „Если возвращеніе и прибытіе іудеевъ въ Палестину изъ вавилонскаго плѣна является начальнымъ пунктомъ происхожденія іудейства *de facto*, то освобожденіе іудеевъ изъ плѣна,—время выхода указа Кира (1 Ездр. I, 1—4) по справедливости должно считать моментомъ рожденія іудейской общины *de jure*“ стр. 1. „Вообще можно сказать, что 538 г. является годомъ происхожденія іудейства“ стр. 13.

чайно характерно; оно отразилось, какъ увидимъ въ послѣдствіи, на всемъ сочиненіи автора. Въ концѣ введенія авторъ опредѣляетъ задачу своего сочиненія „какъ сильное, связанное возстановленіе послѣпленнаго періода съ момента возвращенія іудеевъ до прихода Ездры въ Іерусалимъ“ (XIX). Но авторъ чувствуетъ, что такая задача, какъ конценція внѣшнихъ событій—чрезвычайно узка, и вотъ онъ въ примѣчаніи оправдываетъ себя: „такъ какъ источники не даютъ достаточнаго матеріала къ всестороннему или по крайней мѣрѣ разностороннему освѣщенію жизни іудеевъ послѣпленна“ (стр. XX). Но это, какъ увидимъ, на самомъ дѣлѣ не такъ. Въ *первой* части, въ 1-й главѣ авторъ говоритъ объ освобожденіи іудеевъ изъ плѣна Киромъ, во 2-й главѣ о предводителѣ ихъ и первомъ областеначальникѣ. Обѣ эти главы не относятся къ дѣлу. Правда, вопросъ о первомъ областеначальникѣ автору нужно было рѣшать, но въ другомъ мѣстѣ и подъ другимъ угломъ. Собственно рѣчь на тему начинается съ III главы (съ 82 стр.), озаглавленной: „Выступленіе іудеевъ изъ Вавилона, ихъ приходъ и поселеніе въ Палестинѣ“. Слѣд., цѣлыхъ 80 страницъ не имѣютъ отношенія къ дѣлу. Но и это не все. Въ III главѣ лишнихъ около 20 стр. (102—120), трактующихъ о плѣненіяхъ Навуходносоромъ евреевъ. Далѣе слѣдуетъ IV глава „Гипотеза Кѣстерса о неисторичности факта возвращенія изъ плѣна іудеевъ при Кирѣ“ (135—190 стр.). Эта глава попала сюда совершенно по какой-то ошибкѣ. О гипотезѣ Кѣстерса, какъ совершенно не оригинальной, а представляющей собою, по словамъ самого автора, „только рѣшительный выводъ изъ критики Шрадера“ (стр. 183) и притомъ непопулярной, даже одиноко стоящей, вполне достаточно было бы упомянуть во введеніи, вмѣстѣ съ разборомъ возраженій Шрадера противъ подлинности книги Ездры—или въ качествѣ примѣчанія въ началѣ III главы, послѣ фразы: „Между тѣмъ рѣшеніе этихъ вопросовъ (связанныхъ съ фактомъ возвращенія іудеевъ) не только является интереснымъ для историка, но существенно—важнымъ, въ виду высказываемаго въ настоящее время нѣкоторыми учеными сомнѣнія въ самомъ фактѣ возвращенія іудеевъ въ Палестину при Кирѣ“ (стр. 83). Во всякомъ случаѣ эта глава никакъ не можетъ стоять послѣ III главы, гдѣ говорится уже о поселеніи евреевъ въ Па-

палестинѣ.—Такимъ образомъ, мы разсмотрѣли всю первую часть сочиненія (I—IV гл.), соответствующую 1-й половинѣ темы: „Возвращеніе іудеевъ“. Къ темѣ здѣсь имѣетъ отношеніе только III глава и то далеко не вся, а только 8 стран. изъ нея (82—89), ибо хотя важны въ этой главѣ разсужденія о спискахъ пришедшихъ іудеевъ (съ 90—102), о занятіи территоріи (121—128), о жертвованіяхъ на храмъ (128—134), но несравненно удобнѣе помѣстить ихъ во 2-й части сочиненія, гдѣ должна быть рѣчь о поселеніи въ Палестинѣ и гражданскомъ устройствѣ жизни и т. п.

Переходимъ теперь ко 2-й части сочиненія, которая служитъ раскрытію 2-й половины темы „первые годы жизни въ Палестинѣ“... Въ этой части долженъ заключаться весь интересъ темы, оправданіе важности работы. Отъ этой части мы въ правѣ требовать, прежде всего, отвѣта на такіе вопросы: въ какомъ положеніи іудеи нашли страну, въ отношеніи такъ сказать экономическомъ, этнографическомъ, при какихъ обстоятельствахъ они заняли ее, какъ опредѣлились ихъ отношенія къ сосѣднимъ народамъ, какъ велика была занятая территорія, какъ расселились по ней? Затѣмъ, нужно было выяснитъ политическое положеніе народа, отношеніе его къ персидскимъ царямъ, вопросъ о первомъ областеначальникѣ, социальное устройство общины и т. д. На нѣкоторые изъ этихъ вопросовъ мы совсѣмъ не находимъ отвѣта, даже не встрѣчаемъ попытки поставить ихъ. Отвѣты же на другіе вопросы, какъ, напр., о территоріи, расселеніи, о спискахъ помѣщены, какъ мы видѣли, почему-то въ 1-й части сочиненія въ III главѣ. Въ I главѣ 2-й части говорится объ отношеніи возвратившихся іудеевъ къ сосѣднимъ народамъ и о политическомъ и религіозномъ устройствѣ общины. Объ устройствѣ религіозномъ авторъ трактуетъ на 13 страницахъ (228—240). Но всѣ его разсужденія по этому предмету почти исчерпываются тѣмъ, что, вопреки сужденіямъ западныхъ богослововъ, авторъ доказываетъ, что Іисусъ былъ первосвященникомъ съ самаго начала, а не сдѣлался только по окончаніи постройки храма. Сюда присоединяются краткія разсужденія о левитахъ, пѣвцахъ, привратникахъ и неевнеяхъ. Во II и III главахъ авторъ говоритъ о сооруженіи жертвенника и храма. Въ началѣ II главы естественно было бы сообщить о жертвованіяхъ на жертвенникъ и храмъ,

вообще о средствахъ строящихся. Но авторъ о пожертвованіяхъ, какъ мы видѣли, говоритъ совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ. IV и послѣдняя глава сочиненія озаглавивается такъ: „періодъ іудейской исторіи отъ окончанія постройки храма (516) до прихода Ездры въ Іерусалимъ (458 г.)“⁴. Въ началѣ этой главы авторъ посвящаетъ почти 20 стр. (369—387) доказательству той мысли, что IV гл. (6—23 ст.) кн. Ездры не можетъ быть источникомъ для времени изображаемаго авторомъ. Затѣмъ авторъ переходитъ къ разбору гипотезы Селлина о судьбѣ Зоровавеля (388—413), по которой выходитъ, будто бы іудеи возстали противъ персидскаго царя вскорѣ по окончаніи постройки храма, выдвинувъ своего царя-мессію въ лицѣ Зоровавеля; попытка ихъ потерпѣла полную неудачу: Зороваель былъ казненъ, родъ его былъ лишенъ власти намѣстника, и вообще іудейскій областеначальникъ утратилъ свое прежнее значеніе, а выдвинулся первосвященникъ; Іерусалимъ былъ опустошенъ и стѣны его разрушены, въ какомъ состояніи находились до дней Нееміи. Эту гипотезу, весьма солидно аргументированную, авторъ ниспровергаетъ, ничего не давая въ замѣнъ ея. Въ заключеніе IV главы авторъ излагаетъ на 7 страницахъ (414—420) упадокъ религіозно-нравственной жизни іудейскаго народа предъ приходомъ Ездры, не выясняя причинъ этого упадка. Таково содержаніе сочиненія автора.

По нашему мнѣнію, содержаніе сочиненія не отвѣчаетъ смыслу темы. Главное значеніе послѣплѣннаго времени заключается въ томъ, что оно знаменуетъ „новую поступательную фазу въ развитіи идеи теократіи“; это есть время „происхожденія іудейства“ и именно содержитъ въ себѣ эмбриологію новой жизни. Поэтому вниманіе изслѣдователя должно быть направлено, главнымъ образомъ, на внутреннюю сторону жизни. Но такъ какъ внутренняя сторона тѣсно связана съ внѣшнею, то нужно было заняться и послѣдней. Необходимо было, по возможности, *всесторонне* изслѣдовать данный періодъ. И сдѣлать это, повидимому, не представляло непреодолимаго труда. Періодъ небольшой, всего какихъ либо 80 лѣтъ (отъ 538—458 г.). Источники на лицо. Это I и II книга Ездры, книга Нееміи, характеризующія жизнь преимущественно съ внѣшней стороны,—и книги пр. Аггея, Захаріи, Малахіи и нѣкоторые псалмы, изображающіе главнымъ образомъ картину внутренней религіозно-нравствен-

ной жизни. Но такъ какъ подлинность книги Ездры подвергается большому сомнѣнію, чрезъ что подрываются внѣшнія фактическія данныя о жизни послѣплѣннаго іудейства, то автору подобнаго изслѣдованія необходимо было заняться во введеніи къ сочиненію вопросомъ о происхожденіи ея и исторической достовѣрности легшихъ въ основу ея персидскихъ документовъ. Обстоятельное разсмотрѣніе вопроса о подлинности книги Ездры устранило бы всѣ тѣ существенныя возраженія, которыя дѣлаются противъ самаго факта освобожденія изъ плѣна, предводителя освобожденныхъ, времени построения храма и т. п. Въ такое введеніе должно было войти существенное содержаніе I, II и IV главъ 1 части сочиненія автора; но здѣсь все это было бы къ дѣлу и должно было бы быть изложено сжато безъ того искусственнаго расширенія и разглагольствованія, какъ теперь. Благодаря такому введенію не нужно бы было автору прерывать, или точнѣе, главнымъ образомъ заниматься разборомъ возраженій раціоналистическихъ богослововъ—въ изложеніи самого предмета сочиненія. Сильныя возраженія выставляются и противъ книгъ малыхъ пророковъ, особенно противъ 1-й части кн. пр. Захаріи и кн. Малахіи; и ихъ разобрать необходимо было автору. Нужно было гораздо подробнѣе коснуться вопроса и о 2-й кн. Ездры, въ виду неопредѣленности, времени ея происхожденія и отношенія къ 1-й книгѣ Ездры. Необходимо было сказать и о псалмахъ, какъ источникахъ внутренней религіозно-нравственной жизни. Свѣдѣнія можно было заимствовать и въ книгѣ *Вишнякова*: „О происхожденіи псалтири“, СПб. 1875 г. Не слѣдовало бояться, что введеніе къ сочиненію, подробно трактующее о всѣхъ этихъ источникахъ, разрослось бы на нѣсколько печатныхъ листовъ, потому что только на такомъ введеніи, какъ крѣпкомъ фундаментѣ, могло быть воздвигнуто стройное зданіе сочиненія. Даже ничего нельзя было бы возразить, если бы разсужденія объ источникахъ вошли въ самое сочиненіе. Вѣдь автору хорошо извѣстенъ трудъ *E. Meyer'a* „Die Entstehung des Judenthums“. Въ немъ разсужденія о происхожденіи одной (1-й) книги Ездры занимаетъ 71 страницу, т. е. значительно больше, чѣмъ 4-ю часть книги (всего въ книгѣ 243 стр.).—Послѣ рѣшенія вопроса объ источникахъ, авторъ могъ бы приступить къ изложенію предмета сочиненія, сначала исторіи внѣшней жизни, потомъ

внутренней. Въ виду того, что всѣ важнѣйшія возраженія, направленные противъ достовѣрности событій, были бы разобраны въ введеніи къ сочиненію, автору не пришлось бы прерывать плавнаго повѣствованія о библейскихъ фактахъ споромъ съ рационалистическими богословами. Автору тогда не нужно бы было, подобно Нееміи, и воздвигать зданіе сочиненія, и отбиваться отъ нападеній отрицательной критики; даже хуже того: Неемія все строилъ и только готовъ былъ къ отраженію нападеній; нашъ авторъ все сражается, и только изрѣдка полагаетъ камни въ стѣны зданія. Какъ бы то ни было, но источники дали бы возможность довести автору исторію только до 516 года,—года освященія храма; далѣе слѣдовалъ пробѣлъ. Но отсутствіе въ источникахъ прямыхъ указаній относительно какого либо времени—дѣло очень извѣстное всякому историку, и оно почти никогда не освобождаетъ его отъ обязанности такъ или иначе восполнить пробѣлъ, нарисовать возможную, предполагаемую картину жизни, которая вполнѣ бы отвѣчала естественному историческому ходу вещей и дѣлала бы понятнымъ появленіе тѣхъ событій, съ которыхъ начинается прерванное повѣствованіе. Гипотезы для историка такъ же необходимы, какъ изложеніе данныхъ фактовъ и ихъ освѣщеніе. Но здѣсь авторъ уже встрѣчался съ готовой гипотезою Эвальда и Селлина относительно разсматриваемаго времени ¹⁾). Гипотеза эта очень хорошо аргументирована и дѣлаетъ понятнымъ и естественнымъ дальнѣйшій ходъ событій. Если бы авторъ замѣтилъ въ ней очень большія натяжки, или самъ придумалъ нѣчто болѣе совершенное, тогда бы онъ могъ легкою рукою зачеркнуть ее. Но какъ сказано выше, авторъ, ниспровергая чужое, ничего не даетъ своего. Впрочемъ, справедливость требуетъ замѣтить, что критика гипотезы Селлина, быть можетъ, самая слабая часть въ сочиненіи.—Далѣе должна была слѣдовать самая важная часть сочиненія, вмѣстѣ съ тѣмъ

¹⁾ Мы не понимаемъ, почему авторъ не указалъ, что прототипомъ гипотезы Селлина является извѣстное предположеніе Эвальда (см. его *Geschichte*. В. IV, s. 152—158). Вѣдь Селлинъ ученый еще молодой и только въ послѣднее время извѣстный, во всякомъ случаѣ еще мало авторитетный. Другое дѣло Эвальдъ. Благодаря его имени гипотеза вдвое выигрываетъ въ своей серьезности и требуетъ особенно внимательнаго отношенія къ ней.

очень трудная, именно: уяснение внутренней религиозно-нравственной жизни народа. Здѣсь прежде всего нужно было выяснить, какъ и насколько оправдались пророческія предсказанія на возвратившемся изъ плѣна не цѣломъ народѣ, а „остаткѣ“. Не противорѣчило ли провиденціальному назначенію народа то, что онъ уже теперь лишился политической свободы, и представлялъ изъ себя лишь „религиозную общину“ (ср. *Bousset, Die Religion des Judenthums, Berlin 1903 s. 56*), въ качествѣ персидской провинціи; какое значеніе имѣлъ наступившій періодъ въ жизни народа и въ исторіи теократіи; да сохранилась ли прежняя теократія, въ чемъ сомнѣвался самъ народъ іудейскій (ср. *Агг. II, 1—6 особ. 5 ст.; Захар. II, III гл.*), какъ и нѣкоторые богословы (см. *Скабаллановичъ, первая глава кн. пр. Іезекіиля. Мариуполь 1904 г. стр. 25 и дал.*); если теократія сохранилась и вступила только „въ новую поступательную фазу развитія“, то въ чемъ состояла эта новая фаза и какое ея отношеніе къ предшествующему пророческому времени, что было причиною прекращенія пророчества и что повело къ господству закона, вообще къ образованію „іудейства“, насколько оно восприняло въ себя элементы раннѣйшаго религиозно-нрав. развитія и было ли оно дѣйствительно „новой фазой“, прогрессомъ по сравненію съ предшествующимъ временемъ; чѣмъ опредѣлялось новое развитіе; почему оно приняло такое, а не иное направленіе и т. д.?? Словомъ, необходимо было выяснить, какое значеніе въ жизни іудейскаго народа, какъ *какъ народа Божія, призваннаго для великихъ цѣлей спасенія всего міра*—имѣло послѣплѣнное время. И по этимъ-то существеннѣйшимъ вопросамъ авторъ рѣшительно не обмолвился ни однимъ словомъ. Это, по нашему мнѣнію, самый большой недостатокъ сочиненія. Писать исторію еврейскаго народа въ такой важный періодъ и вдругъ совсѣмъ не упомянуть о его религіи, о мессіанскихъ чаяніяхъ, о назначеніи народа и т. п.—это прямо не понятно; ибо все это составляло *суть* народа, *душу его исторіи*. „*Безъ религіи у евреевъ не было исторіи*“, какъ чрезвычайно глубоко замѣтилъ Эдершеймъ. — Вообще авторъ на протяженіи всего своего сочиненія обнаруживаетъ полную неохоту къ изслѣдованію собственно внутренней стороны жизни и въ особенности жизни религиозно-нравственной. Автора, напр., весьма близко касался вопроса о томъ, почему

одни іудеи оставили Вавилонъ, а другіе остались въ немъ. Для распознанія внутреннихъ импульсовъ жизни этотъ вопросъ очень важный; но авторъ посвящаетъ ему только небольшое примѣчаніе (на 90 стр.). Чрезвычайно жаль, что въ сочиненіи остался не использованнымъ богатый матеріалъ, заключающійся въ пророческихъ книгахъ и псалмахъ. Авторъ привлекался къ разсмотрѣнію нѣкоторыхъ мѣстъ изъ пророковъ лишь по необходимости, его оппонентами (см. напр. стр. 160—170, 290—306 и нѣк. др.).

Всѣ другіе недостатки сочиненія уже совершенно блѣднѣютъ предъ указаннымъ. О нихъ уже и нѣтъ желанія говорить; тѣмъ болѣе они довольно подробно указаны въ официальномъ отзывѣ проф. Мухина (см. Протоколы въ „Трудахъ“, 1904, XII и 1905, I). Мы присоединимъ только слѣдующее. Авторъ совершенно невѣрно оправдываетъ отказъ іудеевъ самарянамъ на ихъ просьбу принять участіе въ постройкѣ храма (см. разсмотрѣніе этого вопроса въ „Трудахъ к. д. академіи“. 1904, VІІІ, 643—648). Въ началѣ настоящаго отзыва мы писали: „оно (т. е. сочиненіе автора) подробно знакомитъ насъ съ сужденіями, мнѣніями и гипотезами западныхъ ученыхъ объ освобожденіи евреевъ изъ плѣна вавилонскаго и первыхъ годахъ ихъ жизни въ Палестинѣ—и даетъ довольно полную исторію“... Это не случайно: сочиненіе дѣйствительно даетъ намъ прежде всего *мнѣнія и сужденія ученыхъ*, а не исторію. Въ этомъ случаѣ можно бы было рекомендовать автору слѣдовать методѣ извѣстнаго историка Кёлера, который излагаетъ исторію по библіи, а счеты съ раціоналистическими богословами сводитъ въ нижнемъ этажѣ, въ примѣчаніяхъ.

Но все, что мы сказали о сочиненіи г. Попова,—это не въ судъ или въ осужденіе автора. Вѣдь о всякомъ трудѣ нужно судить не по его недостаткамъ, отъ которыхъ не свободно ни одно человѣческое произведеніе, а по достоинствамъ, которыя не рѣдко бываютъ сомнительны, а въ данномъ случаѣ на лицо. Притомъ, главный недостатокъ сочиненія г. Попова такого рода, что его можно не ставить въ счетъ автора, а объяснить его изъ особаго *направленія* его, какъ историка. Вѣдь существуетъ два типа историковъ: 1) историки положительнаго направленія, фактисты, буквалисты, каррикатурой которыхъ могутъ быть историки-лѣтописцы,

протоколисты,—и 2) историки философы, идеологи, нѣкоторымъ изъ которыхъ угрожаетъ опасность сдѣлаться мечтателями или людьми съ *idée fixe*. Представителемъ 1-го рода историковъ въ библейской наукѣ является *Келлеръ*; а во главѣ вторыхъ, несомнѣнно, стоитъ *Эвальдъ*. Оба эти типа историковъ восполняютъ и уравниваютъ другъ друга. Нашъ авторъ, конечно, принадлежитъ къ 1-му типу.

Во всякомъ случаѣ сочиненіе г. Попова трудъ цѣнный и достойный и потребовало отъ автора громаднаго напряженія силъ и усиленной работы.

М. Посновъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский Амвросий. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки