



## НОВЫЙ ТИПЪ ФИЛОСОФІИ

(Прагматизмъ или мелиоризмъ).

В. Джемсъ, курсъ психологіи котораго былъ руководителнымъ компасомъ для многихъ русскихъ психологовъ, издававшии опыты по религіозной философіи, послѣдніе годы посвятилъ построенію философской системы, которая по его мнѣнію должна примирять и уничтожать религіозное и философское разномысліе, должна ободряющимъ и возвышающимъ образомъ дѣйствовать на людей и должна повести ихъ по опредѣленному и выясненному пути улучшенія и усовершенія. Джемсъ не претендуетъ на то, что путь указываемый имъ есть совершенно новый. Онъ даетъ своей книгѣ, посвященной изложенію новой философіи называемой прагматизмомъ и озаглавленной—прагматизмъ, такое подзаглавіе: „новое названіе для нѣкоторыхъ старыхъ методовъ мышленія“. Такимъ образомъ за методами онъ не признаетъ новизны. Но подзаглавіе, нужно замѣтить, гораздо скромнѣе книги. По подзаглавію получается, что только дается новое имя извѣстному старому факту; въ книгѣ развивается положеніе, что ранѣе методами, устанавливаемыми теперь прагматической философіей, пользовались безсознательно и случайно, а теперь этотъ методъ выясненъ и будетъ употребляемъ сознательно, постоянно и всегда плодотворно. Терминъ „прагматизмъ“ введенъ въ употребленіе не Джемсомъ, а Пирсомъ, къ которому Джемсъ и апеллируетъ. Но если Джемсъ и не является основателемъ новаго ученія, то онъ во всякомъ случаѣ выступаетъ его ревностнымъ и горячимъ миссіонеромъ. Его книга исполнена вѣры въ чудотворную

силу прагматизма. Автору настоящей статьи о прагматизмѣ эта вѣра не передалась ни въ малѣйшей степени. Напротивъ, въ книгѣ Джемса авторъ нашелъ новыя основанія для своего стараго убѣжденія, что или нужно отвергнуть все вѣры или нужно объясненіе смысла дѣйствительности и руководственный начала для дѣятельности искать въ вѣрѣ христіанской. Или человѣчество имѣетъ истину во Христвѣ или оно не владѣетъ и никогда не овладѣетъ истиной. Вѣрность этой дилеммы можно доказать съ большею строгостью, чѣмъ пиагорову теорему. Или Христовъ или ничто. Съ тѣми, кто избираетъ ничто, спорить трудно. Вѣдь, Иисуса можетъ назвать Господомъ лишь тотъ, кому это дано Духомъ Святымъ. Христовъ входитъ лишь къ тому, кто открываетъ передъ нимъ двери своего сердца. Открытіе сердца и воздѣйствіе на человѣка Святого Духа обуславливается конечно не логическими аргументами, а настроенностью человѣка. Логическіе и фактическіе доводы недостаточны, чтобы опредѣлить эту настроенность. Невѣріе имѣетъ свою опору въ религіозной пустотѣ человѣческаго сердца. Истинная вѣра утверждается на ощущеніи Божественнаго присутствія въ мірѣ и въ себѣ. Преодолѣть пустому невѣрія или полноту вѣры трудно. Но В. Джемсъ предлагаетъ философію, цѣнность которой въ его собственныхъ глазахъ повидимому главнымъ образомъ состоитъ въ томъ, что она хочетъ вернуться отъ поставленной дилеммы, ею долженъ быть созданъ такой *modus vivendi*, при которомъ не было бы нужды принимать опредѣленную религіозную вѣру или отрицать религію. Джемсъ лавируетъ между вѣрою и невѣріемъ. По отношенію къ невѣрующимъ Джемсъ держится униженнаго и заискивающаго тона. И порою его становится жалко и за него становится больно. Вѣдь, все эти раскланыванія передъ жестко мыслящими (*tough minded*) производятся Джемсомъ въ напрасной надеждѣ, что въ видѣ компенсаціи они согласятся принять предлагаемое имъ какое-то эластичное и чрезвычайно смутное подобіе религіи. Но Джемсъ ошибается: невѣрующіе не клюнутъ на эту удочку. Его почтительно подобострастное отношеніе къ нимъ только усилитъ ихъ самоуваженіе. Его книга съ ихъ стороны встрѣтила и встрѣтитъ отпоръ. Люди вѣры тоже не послѣдуютъ за Джемсомъ ни въ его почтеніи къ невѣрію, ни въ его теоріи иксовоѣ вѣры.

Книга можетъ встрѣтить вполнѣ благопріятный пріемъ только у тѣхъ, которые не пристали ни къ какому берегу и которые и послѣ прочтенія ея останутся на распутьи. Но еслибы Джемсъ былъ смѣлѣе и логичнѣе, онъ пришелъ бы къ болѣе ясной и твердой вѣрѣ, чѣмъ та, которая имъ излагается. Съ этой точки зрѣнія я хочу взглянуть на книгу Джемса. И изложу сначала ея содержаніе и потомъ подвергну разбору.

## I.

Книга Джемса состоитъ изъ восьми лекцій, прочитанныхъ имъ въ лувельскомъ и затѣмъ колумбійскомъ университетѣ <sup>1)</sup>. Первая лекція носитъ заглавіе „современная дилемма въ философіи“. Джемсъ начинается съ положенія Честертона, что самое важное въ человѣкѣ—его философія, представляющая собою болѣе или менѣе смутное чувство того, что представляетъ собою жизнь въ своей глубинѣ и значеніи. Философія опредѣляется темпераментомъ человѣка. Если каждый мыслитель въ защиту своего міровоззрѣнія ссылается на факты и доводы, не упоминая о темпераментѣ, то это такъ только въ теоріи. На самомъ дѣлѣ онъ подбираетъ факты и доводы, соответствующіе его темпераменту. Классифицируя типы философской мысли обусловленные различіемъ темпераментовъ, Джемсъ устанавливаетъ существованіе двухъ крайнихъ типовъ, признавая, что большинство міровоззрѣній представляютъ собою промежуточные звенья между этими крайностями. Одну крайность представляютъ собою рационалисты, оперирующіе принципами, другую—эмпирики, оперирующіе фактами. Одни имѣютъ дѣло съ идеями, другіе—съ дѣйствительностью. Въ первыхъ Джемсъ видитъ мягкій типъ (мягко мыслящихъ), во вторыхъ—типъ жесткій, онъ противопоставляетъ ихъ такимъ образомъ:

Рационализмъ	Эмпиризмъ
Интеллектуализмъ	Сенсуализмъ
Идеализмъ	Материализмъ
Оптимизмъ	Пессимизмъ

<sup>1)</sup> В. Джемсъ — Прагматизмъ. Переводъ Н. Юшкевича. С.-Петербургъ 1910.

Вѣрующій	Невѣрующій
Сторонникъ свободной воли	Детерминистъ
Монистъ	Плюралистъ
Догматистъ	Скептикъ.

Свою классификацію Джемсъ иллюстрируетъ примѣрами. Какъ типъ философа рационалиста, Джемсъ выводитъ Лейбница, соглашающаго въ своей теодициі фактъ вѣчныхъ мученій грѣшниковъ съ всеблагостью Творца и съ своимъ оптимистическимъ взглядомъ на міръ. Лейбницъ не устрашается той богословской теоріи, по которой число спасшихся будетъ очень ничтожно по сравненію съ числомъ погибшихъ. Лейбницъ обращаетъ вниманіе, что таково численное отношеніе праведниковъ и грѣшниковъ на землѣ, но сама земля—ничто въ сравненіи съ вселенной, которая можетъ быть полна счастья и славы. Земля—почти ничто по сравненію со вселенной, и отсюда получается, что и зло почти ничто въ сравненіи съ содержащимся во вселенной добромъ. Наказанія грѣшниковъ, по Лейбницу, опредѣляются не мстящею справедливостію Бога, а принципомъ гармоніи, по которому грѣхъ или зло влечетъ за собою возмездіе, кару, а дѣланіе добра награждается блаженствомъ. Джемсъ полагаетъ, что, рассуждая такъ, Лейбницъ не имѣлъ въ виду ни одного реального факта. Обращеніе къ дѣйствительности, по мысли американскаго философа, совершенно разрушаетъ блѣдный оптимизмъ Лейбница. Джемсъ цитируетъ анархиста Свифта, рассказывающаго какъ потерявшій работу рабочій принялъ ядъ, какъ другой рабочій убилъ своихъ дѣтей и себя: эти ужасные факты даютъ основанія Свифту обрушиться на религію, игнорирующую ихъ или пытающуюся лишить ихъ значенія. Что же принять: религіозный рационализмъ или безрелигіозный эмпиризмъ? Джемсъ рекомендуетъ вмѣсто нихъ обратиться къ прагматизму и во второй своей лекціи отвѣчаетъ на вопросъ, что такое прагматизмъ?

Рационалистъ даетъ рѣшенія вопросовъ, руководясь принципами; эмпирикъ—руководясь фактами; прагматистъ выбираетъ то или другое рѣшеніе, руководясь его цѣнностью. Если то или иное или даже всякое рѣшеніе какого-либо вопроса практически бесполезно, то вопросъ не заслуживаетъ и обсужденія, и всякій споръ о немъ будетъ празднымъ. Наши убѣжденія, говорилъ Пирсъ, фактически суть

правила для дѣйствія. Чтобы выяснитъ смыслъ какого-нибудь утвержденія, мы должны только опредѣлитъ тотъ способъ дѣйствія, который оно способно вызвать: въ этомъ способѣ дѣйствія и заключается для насъ все значеніе даннаго утвержденія. Наши рѣшенія, наши теоріи должны опредѣлять образъ нашего поведенія. Они должны служить намъ орудіями. Ихъ значеніе не въ томъ, что они говорятъ о прошедшемъ или настоящемъ, а въ томъ, что они опредѣляютъ будущее. Что же такое истина съ точки зрѣнія прагматизма? Истина, говорятъ Шиллеръ и Дьюи, „означаетъ въ нашихъ мысляхъ и убѣжденіяхъ тоже самое, что она значить въ наукѣ. Это слово означаетъ только то, что мысли (составляющія сами лишь часть нашего опыта) становятся истинными ровно постольку, поскольку онѣ помогаютъ намъ приходиться въ удовлетворительное отношеніе къ другимъ частямъ нашего опыта“<sup>1)</sup>. Мысль, устанавливая связь между вещами, экономизируетъ трудъ. Поскольку она это дѣлаетъ, постольку она истинна. Всякая новая мысль нарушаетъ установившееся равновѣсіе въ нашемъ міросозерцаніи, она вноситъ пертурбаціи. Но въ концѣ концовъ новая истина является миротворящей. Она сочетаетъ старыя мнѣнія съ новымъ фактомъ при минимумѣ пертурбацій и максимумѣ непрерывности. Истина — не абсолютна; она субъективна, человѣчна (*human*). Шиллеръ назвалъ эту теорію истины гуманизмомъ. Должно обратить вниманіе, что въ излагаемомъ новомъ типѣ философіи старыя слова—прагматизмъ, гуманизмъ—употребляются въ новомъ значеніи. Съ точки зрѣнія прагматизма, если окажется, что религіозныя идеи имѣютъ цѣнность для дѣйствительной жизни, то онѣ будутъ истинны въ мѣру своей пригодности для этого. Что же касается вопроса о томъ, можно ли имъ приписать большую мѣру истинности, то его рѣшеніе будетъ цѣликомъ зависѣть отъ ихъ отношеній къ другимъ истинамъ, которыя тоже должны быть признаны. Истина есть разновидность благого. Истиннымъ называется все то, что оказывается благомъ въ области убѣжденій, и благомъ въ добавокъ въ силу опредѣленныхъ наглядныхъ основаній. Въ этомъ пунктѣ теорія прагматизма, кажется, вызвала наибольшее число не-

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 40.

доразумѣній. Ее называли утилитарной. Говорили, что согласно этой теоріи, за истину должно признавать все то, что для насъ выгодно. Такая критика прагматизма, позволимъ мы себѣ вступить за Джемса, неосновательна. Я могу признать то или другое положеніе истиннымъ не на томъ одномъ основаніи, что оно для меня выгодно, но когда оно находится въ согласіи со всѣми имѣющимися у меня представленіями и взглядами или по крайней мѣрѣ не сталкивается съ ними. Иначе выгодное въ одномъ отношеніи, оно окажется вреднымъ въ другомъ: оно внесетъ пертурбацію въ систему моихъ представленій. Для меня, положимъ, выгодно не платить долга, такимъ образомъ рѣшеніе: я не долженъ платить, предполагая, что это можно сдѣлать безнаказанно, должно бы быть мною принято, но оно сталкивается съ представленіемъ, что другіе должны мнѣ платить долги, сталкивается съ давно мною формулированными требованіями моей нравственной природы, новое рѣшеніе оказывается несомѣстимымъ со всѣмъ моимъ міросозерцаніемъ. И если даже по неимѣнію средствъ или по легкомыслію я и не отдамъ долга, то теоретически я все-таки никогда не усвою рѣшенія, что я его и не долженъ отдавать.

Опредѣливъ, что такое прагматизмъ, Джемсъ далѣе демонстрируетъ примѣненіе прагматическаго метода къ обсужденію нѣкоторыхъ вопросовъ. Третью лекцію онъ посвящаетъ разсужденію „о нѣкоторыхъ метафизическихъ проблемахъ съ точки зрѣнія прагматизма“. Прежде всего онъ обсуждаетъ понятіе субстанціи. Для схоластики, по Джемсу, вопросъ этотъ имѣлъ практическое значеніе. Въ таинствѣ евхаристіи на мѣсто субстанціи хлѣба чудесно становится божественная субстанція, но остаются прежніе атрибуты хлѣбной субстанціи. Здѣсь возникаютъ вопросы объ отношеніи субстанціи къ атрибутамъ, о различіи субстанцій, но все это вопросы только для вѣрующихъ. Джемсъ не слѣдуетъ за ними. Онъ ставитъ вопросъ, что такое матеріальная субстанція, и находитъ, что прагматическій отвѣтъ на него данъ въ ученіи Берклея: матерія есть названіе для извѣстной группы нашихъ ощущеній. Затѣмъ, Джемсъ ставитъ вопросъ, что такое духовная субстанція, и находитъ прагматическій отвѣтъ въ томъ пониманіи, которое усвоетъ Локку термину тождество личности. Оно, по Локку, означаетъ нѣкоторое состоя-

ніе сознанія, именно тотъ фактъ, что въ извѣстный моментъ нашей жизни мы вспоминаемъ другіе моменты ея и сознаемъ, что всё они части одной и той же личной жизни. Идти далѣе въ выясненіи понятія субстанціи, съ точки зрѣнія прагматизма, значитъ предаваться праздному фантазированію и вести праздные споры.

Отъ субстанціи матеріи и духа Джемсъ переходитъ къ обсужденію вопроса о матеріализмѣ и спиритуализмѣ. Матеріализмъ утверждаетъ, что ходъ событій управляется законами физической природы, спиритуализмъ — что событія управляются духомъ. Если бы дѣло шло о прошедшемъ міра, если смотрѣть на міръ какъ на нѣчто законченное, тогда съ точки зрѣнія прагматизма совершенно безразлично, была ли причиной міровыхъ явленій матерія или этой причиной является Богъ. Но совсѣмъ другое дѣло, если вопросъ о принципѣ міра рѣшать съ точки зрѣнія будущаго міра. „Понятіе о Богѣ, пишетъ онъ, хотя оно и уступаетъ въ ясности математическимъ понятіямъ, столь употребительнымъ въ механическомъ міровоззрѣніи, имѣетъ зато надъ ними то практическое превосходство, что оно гарантируетъ идеальный и вѣчный міропорядокъ. Міръ, въ которомъ послѣднее слово принадлежитъ Богу, можетъ, разумѣется, погибнуть въ пламени, можетъ околѣнѣть отъ холода, но въ этомъ случаѣ мы думаемъ, что Богъ держитъ въ памяти старые идеалы и что онъ, навѣрное, гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ приведетъ ихъ въ осуществленіе. Такимъ образомъ тамъ, гдѣ есть Божество, трагедія носитъ только временный и частичный характеръ, финальный крахъ и гибель здѣсь—не конецъ всего. Эта потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца. Поэты, живущіе подобно Данте и Вордсворту, въ твердомъ убѣжденіи въ такомъ міропорядкѣ, этому именно факту обязаны необыкновенно поднимающимъ духъ и ободряющимъ дѣйствіемъ своихъ произведеній. Такимъ образомъ истинный смыслъ матеріализма и спиритуализма заключается не въ отвлеченныхъ тонкостяхъ насчетъ внутренней сущности матеріи или насчетъ метафизическихъ атрибутовъ Бога,—онъ состоитъ въ различныхъ вызываемыхъ имъ эмоціяхъ и образахъ дѣйствія, въ различномъ характерѣ надежды и ожиданія и во всѣхъ тѣхъ тонкихъ вторичныхъ послѣдствіяхъ.

которыя влекутъ за собою эти различія. Матеріализмъ по-просту означаетъ отрицаніе того, что нравственный міропорядокъ вѣченъ, и рѣшительный отказъ отъ послѣднихъ чаяній; спиритуализмъ означаетъ признаніе вѣчнаго нравственнаго міропорядка и широкой просторъ для нашихъ надеждъ. Какъ видимъ, для человѣка, способнаго чувствовать, здѣсь имѣется достаточно важная проблема... Спиритуалистическая вѣра во всѣхъ своихъ формахъ оперируетъ съ міромъ обфтованія, между тѣмъ какъ солнце матеріализма погружается въ море разочарованія“ 1).

Съ вопросомъ о матеріализмѣ и спиритуализмѣ стоитъ въ тѣсной связи вопросъ о цѣлесообразности въ мірѣ. Джемсъ отвергаетъ положеніе, что строй міра доказываетъ, что онъ устроенъ цѣлесообразно. По Джемсу, Дарвинъ неопровержимо выяснилъ, какъ изъ случайнаго можетъ возникнуть цѣлесообразное. И потому, что такое это цѣлесообразное? Съ точки зрѣнія личинокъ, живущихъ подъ корою дерева, отменная приспособленность организма дятла извлекать ихъ оттуда должна служить доказательствомъ существованія промыслителя—дѣвола. Но идея цѣлесообразности, идея промыслителя приобрѣтаютъ громадное значеніе, если имѣтъ въ виду не настоящее, а будущее. „Если ходомъ вещей управляетъ не слѣпая, а зрячая сила, то мы въ правѣ ожидать лучшаго финала. Это состояніе смутнаго, неопредѣленнаго довѣрія въ будущее представляетъ собою единственное прагматическое значеніе и смыслъ словъ промысль и промыслитель. Ничего другого въ настоящее время мы въ нихъ не можемъ найти. Но если довѣріе къ судьбамъ міра есть нѣчто хорошее, а не дурное, нѣчто правое, а не неправое, то этотъ указываемый смыслъ представляетъ для насъ большую важность. Такова та мѣра истины, которую мы можемъ признать за этими понятіями“ 2).

Послѣдней метафизической проблемой, обсуждаемой Джемсомъ съ точки зрѣнія прагматизма, является вопросъ о свободѣ воли. „Свобода воли, говоритъ онъ, въ прагматическомъ смыслѣ означаетъ новизну въ мірѣ, т. е. право ожидать, что будущее, какъ въ своихъ глубочайшихъ элемен-

1) Ibid. стр. 69—70.

2) Ibid. стр. 74—75.



тахъ, такъ и въ разыгрывающихся на поверхности явленіяхъ, не будетъ тождественно повторять прошлое и подражать ему. Если брать явленія *en masse*, мы имѣемъ дѣло съ подражаніемъ: кто рѣшится отрицать это? Вѣдь уже всякій частный законъ природы предполагаетъ общій принципъ „единообразія природы“. Но возможно, что природа телько приблизительно единообразна; и тѣ, въ комъ изученіе прошлой исторіи міра породило пессимизмъ (или же сомнѣнія въ благодати мірового порядка,—становящаяся достовѣрностію, если признать что міръ въ своихъ существенныхъ чертахъ неизмѣняемъ), тѣ должны привѣтствовать ученіе о свободѣ воли, какъ *меллористическое* ученіе. Индетерминизмъ допускаетъ хотя бы возможность улучшенія, между тѣмъ какъ детерминизмъ утверждаетъ, что всѣ наши понятія о возможномъ—продуктъ человѣческаго невѣжества и что необходимость и невозможность—единственные владыки міра“<sup>1)</sup>.

Такъ прагматизмъ Джемса повидимому склоняетъ его къ допущенію бытія Божія, промысла, цѣлесообразности и свободы.

Въ четвертой лекціи „единое и многое“ Джемсъ обсуждаетъ вопросъ—міръ съ точки зрѣнія прагматизма должно ли мыслить монистически или плюралистически? Дѣйствительность представляетъ намъ разнообразіе явленій, такимъ образомъ давая основанія для плюралистическаго воззрѣнія. Мысль, устанавливая связи между разнообразными фактами и явленіями, приводитъ ихъ къ единству и даетъ опору для монизма. Джемсъ приводитъ различныя основанія монистическаго взгляда. 1) Міръ одинъ или единое, какъ объектъ мысли и слова. 2) Въ мірѣ вещи и явленія связаны цѣпью непрерывности, значить, они—едино. 3) Вещи и существа—едино, потому что они вліяютъ взаимно другъ на друга. 4) У насъ есть идея причиннаго единства міра. 5) Въ мірѣ существуетъ родовое, генерическое единство. Экземпляры существъ не единичны, они существуютъ родами, роды можно обобщать въ классы, типы, царства и такимъ образомъ все у большаго числа единицъ будутъ оказываться общія сказуемыя. 6) У міра мы мыслимъ единство телеологическое (единство цѣли). 7) Міръ имѣетъ эстетическое единство

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 77.

Вещи имѣютъ исторію. Ихъ части связаны между собою такъ, что какъ бы образуютъ лѣстницу возрастающаго драматическаго эффекта. 8) У насъ есть идея единого субъекта познанія (Абсолютнаго), который и мыслить все въ единствѣ. Джемсъ приводитъ и мистическія оставанія и мистическое пониманіе единства бытія. Онъ приводитъ отрывки изъ лекцій Свами Вивекананды († бывшаго въ Америкѣ нѣсколько лѣтъ тому назадъ), послѣдователя веданты, „существуетъ ли еще какое-нибудь страданіе, сирашиваетъ Вивекананда, для того, кто узритъ Единство во вселенной, это Единство жизни, Единство всѣхъ вещей? Дѣйствительною причиною всяческаго страданія является это раздѣленіе между мужчиной и женщиной, между мужчиной и ребенкомъ, націей и націей, землею и луною, луною и солнцемъ, атомомъ и атомомъ,—и веданта говоритъ, что это раздѣленіе не существуетъ, что оно недѣйствительно. Оно только кажущееся, оно только на поверхности. Въ сердцѣ вещей постоянно царитъ единство. Если вы взглянете во внутрь вещей, то вы найдете это единство между мужчиной и женщиной, женщиной и дѣтьми, расами и расами, между высокимъ и низкимъ, богатымъ и бѣднымъ, богами и людьми: всѣ они—одно,—даже и животныя, если вы проникнете достаточно глубоко, и тотъ, кто достигъ этого познанія, для того нѣтъ больше иллюзій и обмана... Гдѣ существуетъ еще какой-нибудь обманъ для него? Что можетъ обмануть его? онъ знаетъ дѣйствительность всякой вещи, онъ знаетъ секретъ всѣхъ вещей. Гдѣ имѣется еще какое-нибудь страданіе для него? Что онъ можетъ еще пожелать? Онъ вскрылъ реальность всѣхъ вещей и прослѣдилъ ее до Господа, этого центра, этого единства всѣхъ вещей, и это есть вѣчное блаженство, вѣчное познаніе, вѣчное существованіе. Здѣсь нѣтъ ни смерти, ни болѣзни, ни печали, ни страданія, ни недовольства... Въ центрѣ, въ сердцѣ реальности, некого оплакивать, не о комъ печалиться. Онъ проникъ въ глубь всѣхъ вещей, въ чистое Единое, безформенное, безтѣлесное, незапятнанное, онъ—познающій, Онъ—великій поэтъ, самосуществующій, Онъ дающій всякому то, что тотъ заслуживаетъ... Когда человѣкъ узритъ самого себя, какъ единое съ безконечнымъ бытіемъ вселенной, когда прекратится всякое раздѣленіе, когда всѣ мужчины, всѣ женщины, всѣ ангелы, всѣ боги, всѣ живот-

ныя, всѣ растенія, вся вселенная, сольются въ это единство, тогда исчезнетъ всякій страхъ. Кого бояться? Развѣ я могу нанести ударъ самому себѣ? Развѣ я могу убить самого себя? Развѣ я могу причинить вредъ самому себѣ? Развѣ вы боитесь самихъ себя?—Тогда исчезнетъ всякая печаль. Что можетъ причинить мнѣ печаль? Вѣдь я—единственное существо въ мірѣ. Тогда исчезнетъ всякая зависть. Кому завидовать? Самому себѣ? Тогда исчезнутъ всѣ дурныя чувства. Къ кому я буду питать эти дурныя чувства... Вѣдь никого нѣтъ во вселенной кромѣ меня... Убейте это раздѣленіе, убейте это суевѣріе, будто есть многое. Тотъ, кто въ этомъ мірѣ многого видитъ Единое; тотъ, кто въ этой массѣ нечувствующаго видитъ это единое чувствующее Существо; тотъ, кто въ этомъ мірѣ тѣней схватываетъ эту дѣйствительность,—удѣломъ того будетъ вѣчный міръ и только того и никого другого и никого другого“ <sup>1)</sup>...

Джемсъ не увлекается этою возвышенною концепціею монизма. Дѣйствительность множественна и разнообразна. Міръ есть единое ровно постольку, поскольку части его соединены между собою какой-нибудь определенной формой связи. Міръ есть многое ровно постольку, поскольку мы не въ состояніи указать какой-нибудь определенной формы связи. Можетъ быть міръ и окажется когда-нибудь единствомъ, но теперь онъ является, какъ множество; прагматизмъ не можетъ закрыть на это глаза и потому долженъ принять точку зрѣнія плюрализма. Въ концѣ концовъ прагматизмъ усвоитъ на міръ взглядъ обычнаго здраваго смысла: міръ отчасти объединенъ, отчасти нѣтъ. Это ведетъ къ вопросу о взаимоотношеніи прагматизма и здраваго смысла. обсужденію чего Джемсъ посвящаетъ нѣтую лекцію.

Наши основные методы мышленія о вещахъ—это сдѣланныя весьма далекими предками открытія, сдумѣвшія сохраниться на протяженіи всего послѣдующаго опыта. Здравый смыслъ создалъ систему понятій или категорій, которыя помогаютъ людямъ классифицировать и представлять дѣйствительность. Эти категоріи суть:

Вещь.

Тождество и различіе.

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 96—98.

Роды.  
 Духи.  
 Тѣла.  
 Одно время.  
 Одно пространство.  
 Субъекты и атрибуты.  
 Причинное дѣйствіе.  
 Міръ вымысла.  
 Дѣйствительность.

Эти категоріи, по мнѣнію Джемса, были открыты доисторическими гениальными людьми, имена которыхъ покрыла ночь забвенія. Здравый смыслъ признаетъ вещи такими, какими онѣ кажутся или представляются. Люди науки отвергли этотъ взглядъ. Для нихъ вторичныя качества не существуютъ, они представляютъ собою только результатъ комбинацій атомовъ, за ними скрываются эфиръ и силы. Видимыя вещи суть результатъ смѣшенія невидимыхъ элементовъ. Критическая философія пошла еще дальше, она отвергла первичныя качества, какъ наука отвергла вторичныя. Вещь есть только правило соединенія нашихъ ощущеній. Философія видитъ въ категоріяхъ только рядъ гипотезъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ три типа мышленія: здраваго смысла, научный и философскій. Какому отдать предпочтеніе? Въ однихъ случаяхъ оказывается плодотворнѣе — первый, въ другихъ—второй, въ третьихъ—третій. Джемсъ отмѣчаетъ что въ настоящее время въ работахъ Маха, Оствальда, Дюгема совершается любопытный поворотъ къ точкѣ зрѣнія здраваго смысла на природу. Гипотезы, по воззрѣніямъ этихъ ученыхъ, должны оцѣниваться не съ точки зрѣнія ихъ соотвѣтствія дѣйствительности, а съ точки зрѣнія ихъ пользы. Всѣ наши теоріи инструментальны, онѣ суть способы приспособленія къ дѣйствительности, а не открытіе или логическія рѣшенія міровой загадки.

Всѣ эти разсужденія Джемса вполне готовятъ читателя къ тому, что онъ находитъ въ шестой его лекціи „прагматизмъ и его концепція истины“. Истинныя идеи—тѣ, которыя мы можемъ усвоить себѣ, подтвердить, подкрѣпить и провѣрить. Ложныя идеи—тѣ, съ которыми мы не можемъ продѣлать этого. Истина обладаетъ свойствомъ выгоднаго вожденія, т. е. она ведетъ насъ къ выгоднымъ

результатамъ, она даетъ намъ возможность по одной части предмета заключать о другой, даетъ возможность предвидѣть. Когда наши представленія объ одной части предмета на основаніи другой подтверждаются опытомъ, тогда это основаніе или эта истина оказывается провѣренной. Истину опредѣляютъ какъ соотвѣтствіе дѣйствительности. По Джемсу, истина есть то, что даетъ намъ возможность воздѣйствовать на дѣйствительность или на то, что связано съ ней. Успѣшность такого воздѣйствія также является провѣркой. Многие нельзя провѣрить непосредственно. Такова вся огромная область прошедшаго. Исторія Каина и Авеля не можетъ быть провѣрена. Но прошедшее можно провѣрять косвенно по тѣмъ послѣдствіямъ и продолженіямъ его, которыя мы наблюдаемъ въ настоящее время.

„Абсолютно истинное, т. е. то, чего никакой дальнѣйшій опытъ не въ состояніи измѣнить, представляетъ собою тотъ идеальный пунктъ схождения, въ которомъ, какъ мы полагаемъ, пересѣкутся когда-нибудь всѣ наши временныя истины. Ему въ точности соотвѣтствуетъ совершенно мудрый человѣкъ и абсолютно законченный опытъ, если всѣ эти идеальныя понятія будутъ когда-либо осуществлены, то это случится одновременно. До тѣхъ же поръ мы должны жить той истиной, которой въ состояніи достичь сегодня и быть готовыми назвать ее завтра ложью. Итологеева система, эвклидово пространство, аристотелева логика, схоластическая метафизика, всѣ они были удобны втеченіе столѣтій, но человѣческій опытъ переступилъ поставленныя ими границы, и мы въ настоящее время называемъ эти вещи лишь относительно истинными, истинными лишь въ извѣстныхъ предѣлахъ опыта. Въ абсолютномъ смыслѣ слова они ложны, ибо мы знаемъ, что предѣлы были случайными и что они могли быть преодолены мыслителями прошлаго, какъ они преодолены теперешними теоретиками“ <sup>1)</sup>. Абсолютная истина есть потенціальная истина, которая должна быть установлена впоследствии, подобно всѣмъ прагматическимъ понятіямъ это понятіе истины обращено къ конкретной дѣйствительности, обращено къ будущему. Абсолютная истина должна быть сдѣлана, создана на основѣ все растущей массы про-

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 137.

цессовъ провѣрки, которую непрестанно образуютъ собою наши полуистинныя идеи.

Въ седьмой лекціи „прагматизмъ и гуманизмъ“ Джемсъ продолжаетъ выясненіе понятія истины. Къ числу *idola tribus* Бэкона онъ относитъ такое пониманіе истины, по которому она есть единый опредѣленный отвѣтъ на вопросъ, что такое міръ. На самомъ дѣлѣ въ нѣкоторыхъ предѣлахъ истина есть продуктъ человѣческаго творчества. Это ученіе Шиллеръ назвалъ гуманизмомъ (*human—человѣческій*). Безполезно опредѣлять міръ черезъ то, чѣмъ онъ былъ, или черезъ то, что онъ есть отдѣльно отъ насъ. Міръ есть то, что мы изъ него дѣлаемъ. Міръ пластиченъ. Но міръ есть дѣйствительность. Всѣ наши истины суть убѣжденія относительно дѣйствительности. Истина считается съ дѣйствительностью. Должно признать существованіе трехъ родовъ дѣйствительности. Первый родъ или первая часть дѣйствительности, это—потокъ нашихъ ощущеній, ощущенія ни истинны, ни ложны, они просто *суть*. Вторая часть дѣйствительности—отношенія между ощущеніями, (1) измѣнчивыя и случайныя. 2) неизмѣнныя и существенныя) и наконецъ, третья часть дѣйствительности—прежде установленныя истины. Ощущенія, это—такая наличная дѣйствительность, которая повидимому не зависитъ отъ насъ. Но на самомъ дѣлѣ мы можемъ производить и здѣсь выборъ, мы можемъ ставить себя въ различное отношеніе къ дѣйствительности, можемъ сосредоточивать свое вниманіе болѣе на одной ея сторонѣ, чѣмъ на другой. По своему произволу мы дѣлимъ потокъ чувственныхъ ощущеній на вещи. Примѣромъ этого можетъ служить дѣленіе звѣздъ на созвѣздія. Когда мы выясняемъ законы о площадяхъ, мы разсматриваемъ треугольникъ, какъ половину параллелограмма. Во многихъ другихъ случаяхъ мы привуждены разсматривать многоугольники, какъ суммы треугольниковъ. Точно также по своему выбору мы часто устанавливаемъ и отношенія между вещами. Что касается до истинъ старыхъ, то онѣ представляютъ наиболѣе пластичный матеріалъ. Онѣ подвергаются измѣненіямъ и нѣкоторыя изъ нихъ даже элиминаціи подъ воздѣйствіемъ новаго опыта и новыхъ истинъ. Истина есть нѣчто подвижное. Джемсъ останавливается на слѣдующемъ соображеніи Лотце. „Дѣйствительность, дуемаемъ мы, находится передъ нами готовой

и законченной; съ появленіемъ разума на его долю выпадаетъ лишь единственная простая обязанность описать ее таковой, какова она уже есть. Но, спрашиваетъ Лотце, развѣ невозможно, что сами наши описанія представляютъ собою важныя прибавленія къ дѣйствительности? И развѣ невозможно также, что сама предыдущая дѣйствительность существуетъ не столько для того, чтобы снова появиться неизмѣненной въ нашемъ познаніи, сколько для того, чтобы побудить нашъ духъ къ созданію прибавленій, повышающихъ совокупную цѣнность вселенной. „Повышеніе находимаго нами передъ собой бытія“, это выраженіе употребляетъ гдѣ-то Эйкенъ, и оно напоминаетъ намъ глубокое замѣчаніе великаго Лотце“ <sup>1)</sup>.

Для раціоналиста истина закончена и дапа, для прагматиста она находится въ процессѣ образованія, и поскольку гипотеза объ абсолютномъ, объ абсолютной истинѣ имѣетъ значеніе для нашей жизни и для нашего созданія истины, постольку она принимается прагматистомъ. Прагматистъ не раціоналистъ и не матеріалистъ, онъ посредникъ, примиритель между ними. Раціоналистъ обращаетъ свои взоры къ міру сверхъопытному, совершенному, матеріалистъ отрицаетъ существованіе этого міра. Какъ долженъ смотрѣть на дѣло прагматистъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ Джемсъ даетъ въ своей послѣдней (восьмой) лекціи „прагматизмъ и религія“.

Раціоналистъ полагаетъ, что міръ *долженъ* быть спасенъ и будетъ спасенъ. Но существуетъ иная вѣра, что міръ *можетъ* быть спасенъ. Возможно спасеніе міра. Нужно выяснитъ понятіе возможности. Возможно все то, для осуществленія чего нѣтъ непреодолимыхъ препятствій. Но существуютъ различныя степени возможности. Куриное яйцо представляетъ возможность цыпленка, но куриное яйцо + насѣдка увеличиваетъ эту возможность. Возможность *можетъ* все болѣе и болѣе приближаться къ реальности. Есть люди пессимисты, которые думаютъ, что спасеніе міра невозможно. Прагматизмъ или меліоризмъ не считаетъ спасеніе міра ни необходимымъ, ни невозможнымъ. Онъ разсматриваетъ это спасеніе, какъ возможность становящуюся все болѣе и болѣе вѣроятною по мѣрѣ того, какъ увеличиваются реальныя

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 156—157.

средства спасенія. Мы сами живыя возможности спасенія (улучшенія) міра. Однако могутъ сказать, что возможность спасенія не гарантируетъ спасенія и могутъ задуматься о цѣнности міра и о томъ, стоитъ ли жить въ такомъ мірѣ. Джемсъ отвѣчаетъ на подобныя предположенія слѣдующимъ разсужденіемъ. „Предположимъ, что создатель міра предъ сотвореніемъ его изложилъ бы вамъ все дѣло и сказалъ: „Я собираюсь сотворить міръ, совершенство котораго будетъ условнымъ, при чемъ условіемъ этимъ будетъ то, что каждый отдѣльный участникъ его постарается сдѣлать, съ своей стороны, все возможное. Я предлагаю вамъ возможность принять участіе въ подобномъ мірѣ. Какъ вы видите, безопасность его не обезпечена. Въ немъ имѣется реальная опасность, но имѣется и возможность полной побѣды. Этотъ міръ своего рода—кооперація, коллективный трудъ, который должно исполнять честно. Желаете ли вы принять участіе въ этой общей работѣ? Имѣете ли вы настолько довѣрія къ себѣ и къ другимъ участникамъ дѣла, чтобы отважиться на этотъ рискъ?“ Если бы вамъ было предложено участвовать въ подобномъ мірѣ, неужели вы вполне серьезно рѣшились бы отказаться отъ этого въ виду недостаточной безопасности такого міра? Неужели вы бы отвѣтили, что предпочитаете снова впасть въ дрему небытія, изъ которой на мгновенье васъ извлечъ голосъ искусителя, чѣмъ быть частичкой столь ирраціональнаго и насквозь плюралистическаго міра?“<sup>1)</sup> Джемсъ полагаетъ, что большинство отвѣтитъ согласіемъ на призывъ создателя. Но онъ признаетъ, что согласіе будетъ дано не всѣми. „У всѣхъ у насъ бываютъ минуты упадка духа, когда мы болѣемъ сами собой, когда мы устаемъ отъ тщетныхъ стремленій... Мы не довѣряемъ тогда случайному ходу вещей. Намъ нужна тогда вселенная, гдѣ мы могли бы отдаться, могли бы пасть на грудь своего отца и раствориться, исчезнуть въ Абсолютномъ такъ, какъ исчезаетъ капля воды въ рѣкѣ или морѣ. Міръ и покой, безопасность желаемая въ такіе моменты, это безопасность отъ бросающихъ насъ въ разныя стороны случайностей міра конечнаго опыта. Нирвана означаетъ успокоеніе отъ нескончаемаго круговорота приключеній, изъ которыхъ

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 177.



состоить чувственный міръ“ <sup>1)</sup>). Буддистъ, принимающій ученіе о нирванѣ, просто боится жизни. Джемсъ не боится жизни и другихъ призываетъ не бояться ея. Онъ повидному даже готовъ допустить, что сверхчеловѣческія существа могутъ содѣйствовать намъ въ нашихъ стремленіяхъ къ лучшей жизни, къ идеалу, къ спасенію. Но онъ не отвѣчаетъ утвердительно на вопросъ: все ли спасутся? Въмѣсто отвѣта онъ даетъ рядъ вопросовъ: „не слишкомъ ли слащаво понятіе о мірѣ спасенномъ какимъ то образомъ въ своемъ цѣломъ, не слишкомъ ли оно слабо, чтобы могло держаться? Не черезъ чуръ ли идеалличенъ религіозный оптимизмъ? Должны ли *все* быть спасены? Неужели не приходится *ничего* заплатить за дѣло спасенія?“ <sup>2)</sup>).

## 2.

Окончивъ обзоръ книгъ Джемса, вернемся къ ея началу и будемъ разсматривать его положенія въ томъ порядкѣ, въ какомъ онъ ихъ излагалъ, чтобы, снова дойдя до конца, дать оцѣнку его прагматизму, который имъ цѣнится такъ высоко.

Какъ купецъ расхваливаетъ свой товаръ, такъ Джемсъ расхваливаетъ свою философію. Онъ говоритъ: существуетъ рационалистическая философія, она оптимистична, но стоитъ въ несогласіи съ фактами: существуетъ эмпирическая философія, она стоитъ въ согласіи съ фактами, но она пессимистична; я даю вамъ философію, стоящую въ согласіи съ дѣйствительностію и дающую основанія для свѣтлыхъ надеждъ. Такъ какой-нибудь купецъ можетъ говорить: торговецъ А дастъ вамъ матерію красивую, но непрочную, торговецъ В дастъ вамъ матерію прочную, но некрасивую, а я даю матерію и красивую и прочную. Но торговецъ при этомъ укажетъ на опредѣленнаго А и на опредѣленнаго В. Джемсъ не поступаетъ такимъ образомъ. Джемсъ измыслилъ два типа негодной философіи и утверждаетъ, что его философія лучше. Лучше чего? Лучше опровергаемыхъ имъ доктринъ, но кто тѣ таинственные философы, которые держатся этихъ доктринъ? Частныя философскія положенія,

<sup>1)</sup> Ibid. стр. 175.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 150.

оспариваемыя Джемсомъ, защищались и защищаются нѣкоторыми мыслителями, но такихъ системъ, которыя онъ критикуетъ, кажется, не только не было, но и не можетъ быть.

Джемсъ представляетъ, что монизмъ, индетерминизмъ и оптимизмъ по естественному порядку должны быть связаны между собою. Трудно понять это утверженіе Джемса. Подъ монизмомъ мы понимаемъ ученіе утверждающее единство существующаго и *необходимость* совершающагося, второе вытекаетъ изъ перваго; отсюда монизмъ, проповѣдуемый пантеистическими, а порою и матеріалистическими системами, детерминистиченъ. Уже сама по себѣ идея, что все сковано желѣзною цѣпью необходимости, включаетъ въ себѣ мало оптимистическаго, а наличность зла, которое согласно принципу необходимо въ бытіи, набрасываетъ еще болѣе тѣни на жизнь вселенной. Гдѣ же здѣсь мѣсто оптимизму? Джемсъ противопоставляетъ монизмъ плюрализму, и здѣсь является несовѣмъ ясною его терминологія и совершенно непонятнымъ сближеніе плюрализма съ детерминизмомъ. Монизмъ признаетъ въ мірѣ осуществленіе одной системы законовъ или одной воли, плюрализмъ видитъ въ мірѣ сумму многообразій и допускаетъ дѣйствіе въ немъ многихъ несогласованныхъ или даже противоборствующихъ волей. Повидимому если какая философія и можетъ допускать свободу, то философія плюрализма, а не монизма. Но такъ какъ Джемсъ посвятилъ цѣлую лекцію разсужденію о единомъ и многомъ, то окончательную оцѣнку его сужденіямъ о монизмѣ и плюрализмѣ мы дадимъ при разборѣ этой лекціи.

Раціоналисты, по Джемсу, игнорируютъ факты, а эмпирики, они же обыкновенно являются и матеріалистами, оперируютъ фактами. Если мы съ одной стороны поставимъ Декарта, Паскаля и Лейбница, а съ другой барона Гольбаха, то спрашивается, кто здѣсь раціоналистъ и кто эмпирикъ? Джемсъ называетъ Лейбница раціоналистомъ. Однако должно указать, что Лейбницъ 1) не монистъ, а теистъ и 2) что Лейбницъ не закрывалъ глаза на дѣйствительность. Онъ открылъ дифференціальное и интегральное исчисленія, которыя даютъ могучее средство для выраженія законовъ управляющихъ явленіями природы, онъ приблизился къ выясненію принципа сохраненія энергіи, выразивъ напряженность живой силы формулою  $mv^2$  ( $m$ —масса,  $v$ —скорость, теперъ этой фор-

муль даютъ видъ  $\frac{mv^2}{c^2}$ ). Но Лейбницъ, по Джемсу, не имѣлъ въ виду ни одного реального факта, когда соглашалъ фактъ вѣчныхъ мученій съ благостію Божіею и своимъ оптимизмомъ, а анархистъ Свифтъ, возмущающійся релягіею и убійствами и самоубійствами голодныхъ и не имѣющихъ заработка рабочихъ, стоитъ на почвѣ фактовъ. По Джемсу оказывается: далеко Лейбницу до Свифта, но позволительно думать, что Свифту далеко до Лейбница. Самъ Джемсъ—не пессимистъ и однако не признаетъ теоріи всеобщаго спасенія. Эта теорія извѣстная въ богословіи подъ именемъ апокатастасиса—возстановленія всего и всѣхъ въ Богъ—утверждаетъ ничтожество человѣка и даетъ ему право быть безпечнымъ. Въ сущности теорія всеобщаго спасенія отрицаетъ свободу у конечныхъ тварей. У блаженнаго Августина развивается мысль, что Богъ могъ создать насъ безъ насъ, но спасти насъ безъ насъ не можетъ. Для того, чтобы діаволь спасся, нужно, чтобы онъ согласился быть спасеннымъ. Въ житіи св. Антонія Великаго мы читаемъ рассказъ о томъ, какъ отшельникъ однажды задумался о томъ—нельзя ли побѣдить не только искушенія, но и искушителя. Онъ началъ увѣщевать діавола, чтобы тотъ покался. Діаволь выразилъ согласіе, но поручилъ Антонію спросить у Бога—проститъ ли Онъ его, если онъ покается. Св. Антоній обратился съ молитвеннымъ вопросомъ къ Богу и получилъ отвѣтъ: „прошу“. Великій подвижникъ съ радостію спѣшилъ сообщить отвѣтъ діаволу. И что же? Онъ слышитъ страшный демоническій хохотъ. Твореніе міра было дѣломъ одного Бога, но спасеніе твари есть совмѣстное дѣйствіе Бога и твари. И слѣдовательно, выражаясь языкомъ Джемса, спасеніе не можетъ быть здѣсь гарантировано Абсолютнымъ. Съ другой стороны теорія всеобщаго спасенія, сущность которой сводится къ тому, что по какой дорогѣ жизни не пойдетъ человѣкъ, онъ въ концѣ концовъ попадетъ въ рай, дѣянія Нерона также обезпечиваютъ вѣчное блаженство, какъ и подвиги ап. Павла, эта теорія отнимаетъ импульсъ у разумнонравственной дѣятельности человѣка. Какъ ни поступи, конецъ будетъ одинъ и тотъ же. Надъ чѣмъ же тутъ задумываться? Эта теорія претитъ энергичной натурѣ Джемса и онъ идетъ противъ нея. Идетъ противъ нея и Лейбницъ. Джемсъ возмущается тою легкостію, съ которою Лейбницъ допускаетъ вѣчныя

муки. Но что понимаетъ Лейбницъ подъ ними? Для религіознаго человѣка жизнь внѣ Бога должна представляться мученіемъ. Однако человѣкъ можетъ свободно опредѣлить себя къ такой жизни и можетъ утвердить свою волю въ этомъ центробѣжномъ по отношенію къ Богу направленіи. У Сведенборга своеобразно представлявшаго Господа въ видѣ великаго человѣка, въ различныхъ частяхъ тѣла котораго пребываютъ ангелы и праведники, есть такой рассказъ. „Мой внутренній человѣкъ, говоритъ Сведенборгъ, находился въ среднихъ небесахъ, въ сердечной области Господа, въ лѣвомъ желудочкѣ, который составляется изъ общества такихъ ангеловъ, что любятъ истину, поколику она есть добро (amant verum, quoad bonum). При этомъ я почувствовала сильное вліяніе ихъ на мое сердце, проходившее черезъ него въ мой мозгъ, и у меня явилась мысль: какимъ образомъ возможно, чтобы благодать Господа допускала бѣсамъ вѣчно оставаться въ аду? Только что я это помыслилъ, какъ одинъ изъ ангеловъ праваго предсердія чрезвычайно быстро низринулся въ сѣдалищную область великаго сатаны и извлекъ оттуда, по внушенію отъ Господа, одного изъ самыхъ дурныхъ бѣсовъ, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мнѣ было дано видѣть, что по мѣрѣ того, какъ ангелъ восходилъ къ небеснымъ сферамъ, его плѣнникъ мѣнялъ гордое выраженіе своего лица на страдающее, и тѣло его чернѣло: когда же онъ, несмотря на свое сопротивленіе, былъ вовлеченъ въ среднія небеса, то съ нимъ сдѣлались страшныя конвульсіи, онъ всѣмъ своимъ видомъ и движеніями показывалъ, что испытываетъ величайшія и нестерпимыя муки; когда же онъ приблизился къ сердечной области небесъ, то языкъ его вышелъ далеко наружу, какъ у очень уставшаго и жаждущаго пса, а глаза лопнули, какъ отъ жгучаго жара. И мнѣ сдѣлалось его жалко, и я взмолился Господу, чтобы велѣлъ ангелу отпустить его. И когда, по соизволенію Господа, онъ былъ отпущенъ, то бросился внизъ головою съ такою стремительностію, что я могъ видѣть только, какъ мелькнули его чрезвычайно черныя пятки. И тогда мнѣ было внушено: пребываніе кого-нибудь въ небесахъ или въ аду зависитъ не отъ произвола Божія, а отъ внутренняго состоянія самого существа, и перемѣщеніе по чужой волѣ изъ ада въ небеса было бы также мучительно

для перемѣщаемыхъ, какъ переселеніе изъ небесъ въ адъ... И такимъ образомъ я понялъ, что вѣчность ада для тѣхъ, кто находятъ въ немъ свое наслажденіе, одинаково соотвѣтствуетъ какъ премудрости, такъ и благодати Божіей“<sup>1)</sup>. Живописное описаніе Сведенборга настаиваетъ на адѣ въ сущности во имя той же гармоніи, во имя которой его требуетъ Лейбницъ. Различіе между Лейбницемъ и Свифтомъ состоитъ не въ томъ, что первый, какъ раціоналистъ, закрылъ глаза передъ фактами, а второй, какъ эмпирикъ, основывается на нихъ, а наоборотъ въ томъ, что Лейбницъ въ своемъ разсужденіи принимаетъ во вниманіе всю извѣстную область фактовъ, между тѣмъ какъ Свифтъ, игнорируя большую часть дѣйствительности, вырываетъ нѣсколько моментовъ дѣйствительности, игнорируя по отношенію къ нимъ прошедшее и будущее. Вѣдь, человѣкъ, кончающій вслѣдствіе бѣдности самоубійствомъ, могъ раньше пользоваться счастьемъ. Приложимъ къ нему дилемму Сократа: мы или не будемъ или будемъ жить послѣ смерти. Если—первое, то получаемъ: человѣкъ пользовался въ жизни счастьемъ, и когда счастье отошло отъ него, покончилъ съ жизнью. Здѣсь нѣтъ ничего ужаснаго. Человѣкъ участвовалъ въ игрѣ называемой жизнью, пока выигрывалъ, и бросилъ игру, когда она стала складываться неудачно. Къ чему тутъ Свифтъ раздираетъ свои ризы? Другое дѣло—если мы будемъ жить послѣ смерти, но тогда страданія мѣсяцевъ и годовъ не предрѣшаютъ окончательнаго исхода, поэтому невозможна и ихъ оцѣнка. Можетъ быть въ результатѣ они дадутъ благо. Я не нахожу удобнымъ по поводу частнаго примѣра Джемса подробно обсуждать вопросъ о злѣ, но сказаннаго полагаю достаточно, чтобы показать, что предпочтеніе, которое Джемсъ оказываетъ Свифту, удѣлъ сочиненій, котораго вѣроятно лета, передъ Лейбницемъ—однимъ изъ самыхъ выдающихся представителей мысли и знанія—нисколько не заслужено Свифтомъ.

Считая прагматизмъ философіею примиряющею идеализмъ съ матеріализмомъ и часто отдавая предпочтеніе матеріализму, Джемсъ не замѣчаетъ, что на самомъ дѣлѣ его праг-

<sup>1)</sup> Svedenborg—Memorabilia, приложение къ Arcana coelestia. London. 1749—1756. см. Соловьева Вл. С.—Сведенборгъ (Энциклопедич. словарь Брокгауза и Эфрона. 57 полутомъ. стр. 79).

матизмъ есть только видъ идеализма. Идеализмъ вовсе не есть философія, закрывающая глаза на дѣйствительность, и матеріализмъ не есть доктрина, утверждающаяся на знаніи дѣйствительности. Кантъ былъ идеалистомъ, но его теорію происхожденія солнечной системы утилизировали матеріалисты. На долю матеріалистовъ приходится очень немного открытій и научныхъ теорій. Этого не отрицаетъ и Альбертъ Ланге, въ своей исторіи матеріализма явно симпатизирующій ему. Меня лично всегда поражало то обстоятельство, что именно люди матеріалистическаго склада мыслей оказываются обладающими очень скудными свѣдѣніями о природѣ и нашихъ познаніяхъ о ней. Я, напримѣръ, развертываю Энгельса (о Фейербахѣ) и читаю, что Дарвинъ доказалъ, что жизнь на землѣ произошла естественнымъ образомъ, но на самомъ дѣлѣ Дарвинъ не только не доказалъ этого, но во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ утверждалъ, что наука не знаетъ, какъ возникла жизнь. Даже натуралисты матеріалистическаго образа мыслей характеризуются тѣмъ, что, будучи свѣдущими въ одной области естествознанія, оказываются совершенно невѣжественными въ другихъ областяхъ. Проф. Хвольсонъ въ своей брошюрѣ о двѣнадцатой заповѣди („не пиши о томъ, чего не знаешь“) отмѣчаетъ, что біологъ Геккель обнаруживаетъ въ своихъ сочиненіяхъ незнаніе физики. Но и въ области біологіи, мнѣ думается, этотъ мыслитель идетъ гораздо дальше того, что даетъ дѣйствительность: его родословная челоуѣка гораздо болѣе фантастична, чѣмъ процессъ развитія гегелевской идеи. Діалектическіе процессы мысли можно наблюдать и на отдѣльныхъ лицахъ и на исторіи науки, но фантастическихъ предковъ, навязываемыхъ намъ Геккелемъ, никто не видалъ, процессовъ происхожденія видовъ аналогичныхъ описываемымъ имъ никто не наблюдалъ. Разумѣется, могутъ быть и идеалисты, не знающіе наукъ о природѣ. Но это вовсе не есть ихъ привиллегія. Великія заслуги естествознанію и математикѣ оказаны людьми идеалистическаго образа мыслей (Коперникъ, Кеплеръ, Паскаль, Ньютонъ, Амперъ, Коши, Гермиль, Пастеръ, Лаппаранъ и многіе другіе), и если бы науки о природѣ разрабатывались усиліями матеріалистовъ, то можетъ быть мы и теперь ушли бы недалеко отъ возрѣвнѣй ледниковой эпохи. Различіе между идеалистами и

материалистами заключается совѣтъ не въ томъ, въ чемъ полагаетъ его Джемсъ. Идеалисты признаютъ дѣйствительность, но вмѣстѣ съ этимъ они признаютъ нѣкоторые религиознонравственные постулаты, и эти послѣдніе являются для нихъ незаблѣмыми и вѣчными истинами, между тѣмъ какъ они охотно допускаютъ, что наши представленія о дѣйствительности могутъ подвергаться существеннымъ измѣненіямъ. Докматика материализма утверждается на физическихъ теоріяхъ дня, и материалисты не хотятъ признавать ничего болѣе. Этимъ можетъ быть и объясняется, что ихъ умы оказываются мало способными не только къ тому, чтобы совершать открытія, но даже и къ тому, чтобы усвоить ихъ. Познанная дѣйствительность для нихъ *вся* дѣйствительность. Новые факты и теоріи встрѣчались ими обыкновенно враждебно. Они отрицали измѣнчивость человѣческихъ расъ, отрицали паденіе азролитовъ, отрицали факты внушенія и гипнотизма. Ихъ лѣнивое и самодовольное мышленіе всегда съ трудомъ воспринимало новое.

Джемсъ примыкаетъ къ идеалистамъ въ своемъ признаніи цѣнности нѣкоторыхъ отвлеченныхъ постулатовъ, и Джемсъ менѣе расходится съ ними, чѣмъ съ материалистами, въ своемъ пониманіи истины, хотя не вполне повидимому сходится и съ ними. Материалисты полагаютъ, что они овладѣли истинной. Вѣдь, такія положенія, что религія есть опіумъ для народа, что Бога и безсмертія нѣтъ, чреваты очень важными практическими выводами. И эти утвержденія могутъ быть дѣлаемы лишь при твердой вѣрѣ въ правильность и полноту своихъ познаній о вещахъ. Идеалисты не претендуютъ на такое абсолютное познаніе. Научныя представленія по ихъ воззрѣніямъ имѣютъ временное значеніе, и они совершенно подготовлены къ тому, что они могутъ смѣняться радикально противоположными. Я приведу нѣсколько примѣровъ этого. Принимали, что кометы двигаются по параболическимъ орбитамъ. Согласно такому допущенію кометы, разъ приблизившись къ солнцу, навсегда уходили отъ него. Эта теорія смѣнилась другою, согласно которой кометы двигаются по удлинненнымъ эллипсисамъ и періодически возвращаются къ солнцу. Теоріи диаметрально противоположны: то комета никогда не возвратится, а то возвратится черезъ 5—6 лѣтъ. Но мы легко принимаемъ вто-

рую теорію вмѣсто первой, потому что практически мы не заинтересованы ни въ той, ни въ другой. Точно также съ легкимъ сердцемъ мы усвоили теорію электричества, по которой оно дѣйствуетъ въ проводникахъ, потомъ новое учение, что оно именно въ нихъ не дѣйствуетъ, а дѣйствуетъ внѣ ихъ и ихъ поверхность является границею для дѣйствія электрической силы. Наконецъ, въ самомъ концѣ XIX столѣтія мы также спокойно приняли новую теорію, по которой электричество дѣйствуетъ отчасти въ проводникахъ, отчасти—внѣ ихъ. Мы оцѣнивали всѣ эти теоріи съ той точки зрѣнія, поскольку они облегчали намъ запоминаніе, систематизацію и предвидѣніе электрическихъ явленій. И мы легко примемъ новое ученіе, если оно окажется лучше служащимъ цѣли, чѣмъ прежнія. Точно также мы не заинтересованы практически въ представленіи, что двѣ точки вполне опредѣляютъ прямую. Мы легко примемъ теорію Римана, по которой двѣ прямыя могутъ пересѣкаться въ двухъ точкахъ. Это уже касается самыхъ основныхъ нашихъ воззрѣній на пространство и природу, но мы не смущаемся мыслию, что намъ придется измѣнить ихъ. Мы не заинтересованы въ нихъ *кравственно*.

Но есть другой циклъ положеній или утвержденій, говорящихъ главнымъ образомъ не о томъ, что есть, а о томъ, что должно быть. Должно восторжествовать добро. Наше существованіе должно имѣть смыслъ. Насъ должно ожидать безсмертіе. Мы должны заботиться о томъ, чтобы спастись. Мы должны овладѣть истиной. Всѣ эти положенія утверждаются на вѣрѣ, что есть Богъ. Въ эти положенія могутъ быть вносимы дополненія и въ деталяхъ они допускаютъ многочисленныя варіаціи, но въ существенномъ они не могутъ подлежать измѣненіямъ. Въ концѣ концовъ такъ смотритъ на дѣло и Джемсъ. Его вѣра въ возможность улучшения міра конечно не допускаетъ мысли, что истинною когда-нибудь окажется отрицаніе такой возможности. Но въ своей теоріи Джемсъ не проводитъ различія между истинными идеальнаго порядка и истинами, касающимися чувственного міра.

Около десяти лѣтъ тому назадъ въ своей докторской диссертациі я писалъ объ истинѣ: „истину можно опредѣлить (условно), какъ совокупность представленій и сужденій. вла-



дѣя которыми человекъ можетъ поставить себя въ правильныя отношенія къ міру“ <sup>1)</sup>. Къ такому пониманію истины я пришелъ размышляя о томъ ея опредѣленіи, которое Гербертъ Чербери (1581—1646) даетъ въ своемъ трактатѣ *De veritate*. Истину Гербертъ опредѣляетъ, какъ извѣстнымъ образомъ обусловленное согласіе между нашею познающею способностію и познаваемымъ предметомъ. Мнѣ подсказался выводъ: согласіе должно выражаться въ нашемъ отношеніи къ міру, т. е. въ нашемъ образѣ дѣйствій. И весь трактатъ Герберта направлялъ къ такому практическому пониманію истины“ <sup>2)</sup>. Практическое пониманіе истины не есть что-либо новое. Но старый идеализмъ различалъ истины вѣчныя и временныя. Новый прагматизмъ какъ-будто не хочетъ знать этого различія. Но это совершенно напрасно. Исканіе истины предполагаетъ собою вѣру въ существованіе вѣчной истины. Джемсъ говоритъ, что истина творится, создается. Пусть такъ! Но какъ творится? У Джемса развивается принципъ улучшенія міра. Но теорія улучшенія предполагаетъ собою теорію готоваго идеала. У Джемса онъ уже и есть. Онъ говоритъ объ абсолютной истинѣ. Идеаль истины оказывается не искомымъ, а даннымъ, т. е. вѣчнымъ. Міръ не реализировалъ истины, онъ реализируетъ ее постепенно, онъ прибавляетъ новое и новое къ данной дѣйствительности, но за всѣмъ тѣмъ онъ реализируетъ уже данную идею и при помощи данныхъ или подаваемыхъ свыше силъ. Кто же далъ этотъ идеаль и средства для его достиженія? Конечно, его не могъ дать богъ Джемса, о которомъ американскій философъ говоритъ, что онъ есть *primus inter pares* по отношенію къ людямъ. Такой богъ не есть Богъ. Богъ Джемса есть богъ развивающійся, Но абсолютный идеаль, поставленный изначала какъ конечная цѣль, могъ быть поставленъ только Тѣмъ, что изначала было абсолютно и совершенно, только Тѣмъ Богомъ, котораго признаетъ теизмъ, противъ котораго дѣлаетъ неоднократныя выпады Джемсъ.

Теорія возможности улучшенія міра посредствомъ дѣятельности свободныхъ существъ сама въ себѣ заключаетъ

<sup>1)</sup> С. Глаголева—Сверхъестественное откровеніе и естественное Богопознаніе въ истинной церкви. 1900. стр. 298.

<sup>2)</sup> О Р. Чербери см. С. Глаголева—Изъ чтеній о религіи. 1905. стр. 236

вѣру въ цѣлесообразность міра. Джемсъ отвергаетъ то положеніе, по которому настоящій міръ есть совершенный, но принимаетъ, что этотъ міръ заключаетъ въ себѣ возможность совершенствованія. Относительно этого едвали кто станетъ спорить съ Джемсомъ. Но для Джемса возможности совершенствованія есть принципъ рационалистическій, онъ думаетъ, что опытъ не даетъ основаній въ пользу телеологін. Дарвинъ, по Джемсу, неопровержимо выяснилъ, что изъ случайнаго можетъ возникать цѣлесообразное. Позволительно думать, что такому взгляду на дарвинизмъ пора бы уже отойти въ область прошедшаго. Въ теоріи Дарвина нужно различать представленіе исторіи органическаго міра съ внѣшней стороны и объясненіе этой исторіи. Нельзя сказать, чтобы между палеонтологією и дарвинизмомъ было желательное для дарвинистовъ согласіе, но мы теперь остановимся не на этомъ. Джемсъ какъ бы представляетъ, что Дарвинъ объяснилъ происхожденіе животныхъ формъ. Ничуть не бывало. Дарвинъ пытался объяснять сохраненіе животныхъ формъ (сохраняются приспособленнѣйшія къ средѣ), а какіе факторы порождаютъ измѣнчивость или возникновеніе новыхъ формъ—на этотъ вопросъ Дарвинъ вовсе не далъ неопровержимаго отвѣта, и одинъ изъ самыхъ правовѣрныхъ дарвинистовъ сказалъ, что для такого отвѣта не достаточно и десяти дарвиновъ <sup>1)</sup>. И на самомъ дѣлѣ съ точки зрѣнія дарвинизма органическій міръ представляетъ большую загадку. Сохраняются приспособленнѣйшіе организмы, но преспособленнѣйшими являются низшіе организмы. Имъ нужно очень немного благопріятныхъ условій для того, чтобы жить и размножаться. Чѣмъ сложнѣе организмъ, тѣмъ сложнѣе и его потребности. Низшіе организмы переносятъ громадныя размахи температуры, высшіе могутъ переносить лишь незначительныя ея колебанія. Требованіе относительно пищи и среды выше у высшихъ организмовъ. Наконецъ, высшіе организмы не плодовиты. И однако исторія земли есть исторія послѣдовательнаго появленія все болѣе сложныхъ, болѣе прихотливыхъ и высшихъ организмовъ. И это свидѣтельство исторіи многими рассматривается какъ доводъ, утверждающій цѣлесообразность міро-

<sup>1)</sup> Тимирязевъ—Факторы органической эволюціи.

вого процесса. Исторія челоуѣчества въ общемъ есть исторія ея улучшенія. Меліоризмъ Джемса, надѣющійся на улучшение въ будущемъ, опирается на опытъ прошедшаго и онъ вмѣстѣ съ тѣмъ вытекаетъ изъ знанія того факта, что міръ располагаетъ средствами для того, чтобы свободныя твари могли при помощи ихъ его усовершенствовать, т. е. по просту говоря, изъ знанія того факта, что міръ устроенъ цѣлесообразно.

Положеніе: міръ устроенъ цѣлесообразно конечно заключаетъ въ себѣ идею единства міра. Въ сущности эту идею заключаетъ въ себѣ уже слово „міръ“. Джемсъ много говоритъ о единомъ и многомъ и приходитъ къ выводу, что теперь, опираясь на дѣйствительность, міръ нужно мыслить плюралистически, но что въ будущемъ онъ можетъ оказаться единствомъ. Трудно понять смыслъ рѣчей Джемса объ этомъ. Онъ приводитъ разсужденіе послѣдователя веданты о томъ, что существуетъ только единое. Но мнѣ думается, что это разсужденіе не идетъ къ дѣлу. Веданта принимаетъ, что существуетъ лишь Брама, а міръ есть греза, обманъ, маія, есть противоестественный выходъ Брами изъ самого себя. міръ есть Брама внѣ себя, міръ есть больнои Брама, и кто созналъ, что этотъ міръ есть болѣзнь, обманъ, небытіе, тотъ становится одно съ Браною, въ концѣ концовъ исчезаетъ въ Брамѣ. Этой акосмической теоріи противостоитъ атеистическая теорія санкія, по которой Брама есть лишь потенція, возможность бытія; дѣйствительную реальность представляетъ лишь міръ, Брама въ сущности живетъ лишь въ челоуѣческихъ душахъ. Системы веданта и санкія изумительно отражаются въ философіи Фихте, которая представляетъ колебаніе между атеизмомъ и акосмизмомъ. Но эти системы на самомъ дѣлѣ занимаютъ рѣшеніемъ совсѣмъ не того вопроса, о которомъ трактуетъ Джемсъ. Не о единомъ и многомъ разсуждаютъ они, а о реальномъ и призрачномъ. Джемсъ совсѣмъ не поднимаетъ этого вопроса. Для Джемса всякое ощущеніе, всякое чувствованіе реально, реально и мое „я“, реально и чувствованія моего сосѣда и у Джемса не замѣтно мысли, чтобы эти реальности могли препятствовать существованію Бога или единству міра. Джемсъ противопоставляетъ монизмъ плюрализму, но весьма возможно, что найдется не мало мыслителей, которые усвоятъ монизму

тотъ смыслъ, который Джемсъ даетъ плюрализму и наоборотъ. Идея міра есть идея совокупности элементовъ находящихся во взаимодѣйствіи, имѣющихъ между собою связи. Мы можемъ допустить существованіе вмѣстѣ съ нашимъ міромъ другого міра, который не находится съ нашимъ ни въ какой связи и ни въ какомъ взаимодѣйствіи. Этотъ міръ для насъ не существуетъ. Его обитатели никогда не узнаютъ насъ, а мы— ихъ. Я могу знать только то, съ чѣмъ я нахожусь въ связи, во взаимодѣйствіи. Но во взаимодѣйствіи, въ связи могутъ находиться только такіе элементы или существа, которые соподчинены общимъ законамъ бытія. Міръ съ которымъ я связанъ, который я могу знать, долженъ управляться одной системой законовъ. Джемсъ говоритъ, что не вездѣ установлены связи и что имѣются связи очень слабыя. Оба эти положенія невѣрны. Со всѣмъ тѣмъ, что мы знаемъ, у насъ есть связь, у насъ есть связь и съ млечнымъ путемъ, лучи котораго воздѣйствуютъ на нашъ глазъ. у насъ есть связь и съ телескопическими и даже съ невидимыми въ телескопъ звѣздами. Такія звѣзды воздѣйствуютъ на наши фотографическія пластинки, несомнѣнно воздѣйствуютъ на нашу кожу, но по слабости нашихъ органовъ чувствъ мы не воспринимаемъ этого воздѣйствія. Джемсъ можетъ сказать, что въ данномъ случаѣ эта связь неуловима, что, значитъ, она безмѣрно слаба. Нѣтъ, скажемъ мы: слабыхъ связей нѣтъ, но есть связи болѣе сильныя и менѣе сильныя и первыя въ большей или меньшей степени парализуютъ дѣйствія вторыя. Но стоитъ устранить первыя, и вторыя немедленно проявятъ свою силу. Магнитъ притягиваетъ иглу. Можно ли сказать, что связь иглы съ земнымъ притяженіемъ очень слаба, потому что она не подчиняется ему и не падаетъ на землю. Нѣтъ, при данныхъ условіяхъ только связь иглы съ магнитомъ сильнѣе, чѣмъ съ землею. Устраните магнитъ, и игла упадетъ на землю. Тоже самое и въ области нравственной, такъ сказать, въ области нравственнаго притяженія. Положимъ, какой-нибудь чело-вѣкъ очень расположенъ къ группѣ людей А, нѣсколько менѣе расположенъ къ группѣ людей В, живущихъ въ иномъ мѣстѣ, чѣмъ А. Нашъ воображаемый чело-вѣкъ живетъ съ группою А, но допустимъ, что эта группа исчезнетъ, тогда дастъ себя почувствовать его связь съ В и онъ при отсут-

ствѣн препятствующихъ условіи переселится къ нимъ. Сама по себѣ каждая связь непреоборима, если она не препобѣждается высшею связью. Представимъ себѣ, что гдѣ-нибудь на краю вселенной находится звѣзда, которую не можетъ воспріять на землѣ никакая свѣточувствительная пластинка. Какая связь у земли съ этою звѣздой? Но опустошимъ вселенную. Представимъ, что всѣ міры исчезли, и остались бы только земля и наша звѣзда. Что произошло бы тогда? Онѣ немедленно задвигались бы по направленію другъ къ другу и стали бы приближаться одна къ другой со все возрастающею скоростію.

Признаніе, что конечныя твари владѣютъ свободою, под-сказываетъ дѣленіе связей на связи необходимости и связи свободы. Связи во вселенной не всѣ такого типа, какъ связь двухъ желѣзныхъ шаровъ соединенныхъ желѣзнымъ прутомъ. Есть существа, которыя сами спонтанейно могутъ измѣнять свои связи съ окружающимъ, свободно сближать себя съ однимъ и отдалять отъ другого. Дѣйствія такихъ существъ могутъ быть взаимно противоположны, въ мірѣ можетъ быть и дѣйствительно существуетъ и противоборство. Но мы необходимо принуждены мыслить, что и связи необходимости и связи свободы управляются одною системою законовъ. Можно ли въ виду этого говорить, что міръ представляетъ единое или многое? Это въ сущности споръ о словахъ очень мало плодотворный, на самомъ дѣлѣ нѣтъ необходимости настаивать на томъ или другомъ словѣ, гораздо важнѣе выяснить смыслъ употребляемаго слова. Джемсъ говоритъ: міръ—не единство, но можетъ стать единствомъ. У Джемса ясно чувствуется, что онъ желаетъ этого единства, и въ сущности его мысль такова: міръ не есть гармонія, но желательно, чтобы онъ сталъ ею. Если такое пониманіе Джемса правильно, я не вижу нужды его ослабивать.

Джемсъ полагаетъ, что въ концѣ концовъ лучше всего принять точку зрѣнія здраваго смысла: міръ отчасти объединенъ, отчасти—нѣтъ. Но почему Джемсъ, полагаетъ, что такова точка зрѣнія на міръ устанавливаемая здравымъ смысломъ? Официальная шотландская философія здраваго смысла не учила такъ, обычный *common sense* потому между прочимъ и есть здравый смыслъ, что онъ не ставитъ себѣ

даже вопроса о монизмѣ и плюрализмѣ. Здравый смыслъ рѣшаетъ вопросы просто и практично и отказывается рѣшать не имѣющіе практическаго значенія вопросы. Здравый смыслъ, по Джемсу, признаетъ вещи такими, каковыми онѣ непосредственно представляются. Изъ этого опредѣленія уже слѣдуетъ, что категоріи суть созданія мысли, искавшей большаго, чѣмъ сколько ищетъ здравый смыслъ. Надъ міропониманіемъ здраваго смысла Джемсъ ставитъ міропониманіе научное и надъ научнымъ міропониманіемъ критическую философію. Онъ разсматриваетъ ихъ какъ часто оказывающіяся въ несогласіи между собою. Но на самомъ дѣлѣ и люди стоящіе только на почвѣ здраваго смысла разногласятъ между собою, разногласятъ между собою и люди науки и философы. Съ другой стороны и каждый философъ пользуется здравымъ смысломъ и наукой. Здравый смыслъ видитъ дѣйствительность такую, какова она есть. Наука упрощаетъ дѣйствительность, она схематизируетъ ее. Принимая свои схемы за дѣйствительность, ученые въ прежнее время высококомѣрно относились къ непосредственному міросозерцанію простыхъ людей. Всѣ физическія, химическія (и они охотно прибавляли: и физиологическія) явленія суть результаты различныхъ комбинацій и движеній атомовъ. Въ природѣ нѣтъ ни тепла, ни звуковъ, ни свѣта, ни цвѣтовъ, есть только движеніе. Уже въ концѣ шестидесятихъ годовъ физикъ Гирнь—самъ атомистъ замѣтилъ по поводу этого ученія бывшаго тогда почти всеобщимъ, что изъ него вытекаетъ, что слѣпой, глухой и лишенный чувства температуры человѣкъ имѣетъ болѣе правильное представленіе о мірѣ, чѣмъ нормальные люди. Но этого, по Гирну, допустить нельзя. Джемсъ говоритъ, что въ научныхъ работахъ Маха, Оствальда, Дюгема замѣчается поворотъ въ сторону здраваго смысла. Работы Маха и Оствальда, кажется, хорошо знакомы въ Россіи. Имя физика Дюгема извѣстно менѣе. Дюгемъ—католикъ по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ, по всей вѣроятности Джемсъ имѣетъ въ виду его книгу *La Théorie physique, son objet et sa structure*. 1906. Махъ и Оствальдъ—люди совсѣмъ иныхъ философскихъ и религіозныхъ взглядовъ, но всѣ они сошлись въ пониманіи задачъ науки, и это пониманіе ведетъ къ союзу науки съ здравымъ смысломъ, а не къ борьбѣ между ними. II критическая фи-

лософія можетъ вполне примкнуть къ этому союзу. Конфликты міровоззрѣній у различныхъ лицъ и конфликты въ представленіяхъ одного и того же лица объясняются не тѣмъ, что они исходятъ то изъ началъ здраваго смысла, то изъ началъ научныхъ, то философскихъ, а совсѣмъ инымъ. Во 1) различныя лица строятъ свое міропониманіе, исходя изъ совершенно различныхъ фактовъ и обращая вниманіе на совершенно различныя стороны явленій. Представленія міра у нихъ оказываются различными. Такъ, Казбекъ сфотографированный съ сѣвера не похожъ на Казбекъ сфотографированный съ востока. Во 2) различныя свѣдѣнія получаемыя однимъ и тѣмъ же человѣкомъ нерѣдко оказываются въ противорѣчій между собою. Это объясняется какъ тѣмъ, что часть этихъ свѣдѣній, имѣвшихъ характеръ достовѣрности, можетъ оказаться ложною, такъ и тѣмъ, что человѣкъ не знаетъ посредствующихъ истинъ соглашающихъ то, что на первый взглядъ кажется противорѣчивымъ. Иголка, плавающая по водѣ, человѣку незнакому съ капиллярными свойствами жидкости можетъ показаться живымъ опроверженіемъ принципа тяготѣнія, но изученіе капиллярныхъ явленій покажетъ ему, что этотъ фактъ только подтверждаетъ принципъ. Мышленіе здраваго смысла, научное и философское—одно и тоже мышленіе, а различіе мнѣній, взглядовъ и теорій объясняется различіемъ матеріала, на основаніи котораго они составлялись, и различіемъ темперамента составителей, съ рѣчи о каковомъ темпераментѣ Джемсъ и началъ свою книгу.

Массы вообще религіозны, но въ настоящее время въ Европѣ и Америкѣ есть много пролетаріевъ, которые не имѣли дѣла ни съ какой наукой и ни съ какой философіей и которые относятся крайне враждебно къ религіи. Совсе не рѣдкимъ и не исключительнымъ оказывается такое явленіе, что какой-либо представитель критической философій вмѣстѣ съ простымъ крестьяниномъ отправляется въ воскресенье въ церковь на богослуженіе, и въ это же время другой представитель критической философій съ другимъ крестьяниномъ отправляются на митингъ, на которомъ они будутъ кричать, что религія есть опиумъ для народа. Мы имѣемъ такимъ образомъ здѣсь два враждебныхъ міросозерцанія, но это—не вражда критической философій съ

здравымъ смысломъ, это главнымъ образомъ—вражда чувствованій и настроеній.

Эту вражду хотѣлъ бы уничтожить или по крайней мѣрѣ смягчить Джемсъ своей философіей прагматизма. Его благородное желаніе безъ сомнѣнія найдетъ себѣ откликъ во многихъ сердцахъ, но одно дѣло—желать и другое достигнуть желаемого. Джемсъ хочетъ примирить вѣру съ невѣріемъ, предлагая какое то туманное исповѣданіе вѣры. Съ одной стороны онъ какъ будто готовъ признать реальность живого Бога-Творца, съ другой—Онъ неохотно допускаетъ терминъ. Абсолютное и его богъ—по отношенію къ людямъ *primus inter pares*—повидимому долженъ завоевывать лучшее будущее вмѣстѣ съ людьми. Джемсъ какъ-будто готовъ допустить существованіе и промысла и высшаго міра, но съ другой стороны лучший міръ еще только будетъ твориться лучшими людьми. И это улучшеніе міра и есть спасеніе. Джемсъ не объясняетъ намъ смыслъ понятія спасенія, но безъ этого теряетъ смыслъ и вся рѣчь о спасеніи. Допустимъ, кому-нибудь скажутъ: „если ты совершишь такое то дѣло—положимъ, раздашь свое имущество бѣднымъ, ты спасешься“. Ревнуя о спасеніи, тотъ откажется отъ своего достоянія. Ему тогда скажутъ: „жизнь есть зло. Такъ какъ ты совершилъ доброе дѣло, ты будешь избавленъ отъ этого зла, тебя ожидаетъ небытіе“. Таково спасеніе въ буддизмѣ. Я думаю, что большинство людей въ Европѣ нисколько не удивится, если лишившіяся имущества человекъ окажется возмущеннымъ этой наградой. Спасеніе есть прежде всего спасеніе существованія. Затѣмъ подъ спасеніемъ разумѣютъ пріобрѣтеніе блаженнаго существованія. И здѣсь нужно выяснитъ, въ чемъ должно полагать блаженство. Но Джемсъ не говоритъ намъ: можетъ ли человекъ спасти себя для вѣчности и въ вѣчности найти для себя блаженство? Джемсъ призываетъ насъ: улучшайте міръ и манитъ насъ въ даль туманными обѣщаніями. Но если люди и будутъ работать надъ улучшеніемъ міра, то во имя требованій своей нравственной природы, а никакъ не во имя обѣщаемого Джемсомъ спасенія.

Джемсъ напрасно полагаетъ, что прагматизмъ представляетъ собою новостъ хотя бы какъ методъ сознательный. Рѣшенія вопросовъ и особенно рѣшенія вопросовъ религіоз-



ныхъ по принципу оцѣнки практиковались давно и производились совершенно сознательно. Вотъ, какъ рассуждалъ Паскаль (1623—1662). Человѣческая мысль не можетъ постичь безконечнаго. Богъ есть безконечность. Анализируя это понятіе, мысль запутывается въ противорѣчіяхъ. Безконечность есть число, опредѣляющее или характеризующее величину. Всякое число есть четъ или нечетъ, и всякое число чрезъ прибавленіе къ нему единицы измѣняется изъ четнаго въ нечетное или наоборотъ. Безконечность не измѣняется чрезъ прибавленіе къ ней какого бы то ни было числа, какъ и отъ вычитанія. Такимъ образомъ безконечность для насъ непостижима, но въ такомъ случаѣ для насъ непостижимъ и Богъ. Какъ же рѣшить вопросъ—существуетъ Онъ или не существуетъ? Положимъ, намъ предложили бы участіе въ пари, одна сторона котораго говорить, что Бога нѣтъ, другая,—что Онъ существуетъ. Самое разумное, конечно, отказаться отъ пари, такъ какъ мы не знаемъ вѣрнаго отвѣта, но, говоритъ Паскаль, дѣлать ставку необходимо. „Не въ нашей волѣ играть или не играть. На чемъ же вы остановитесь? Такъ какъ выборъ сдѣлать необходимо, то посмотримъ, что представляетъ для васъ меньше интереса: вы можете проиграть двѣ вещи: истину и благо, и двѣ вещи вамъ приходится ставить на карту, ваши разумъ и волю, ваше познаніе и ваше блаженство; природа же ваша должна избѣгать двухъ вещей: ошибки и бѣдствія. Разъ выбирать необходимо, то вашъ разумъ не потерпитъ ущерба ни при томъ, ни при другомъ выборѣ. Это безспорно; ну а ваше блаженство?

Взвѣсимъ выигрышъ и проигрышъ, ставя на то, что Богъ существуетъ. Представимъ обѣ возможности: если вы выиграете, вы выиграете все; если проиграете, вы не потерпите ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Онъ есть.

Очевидно, слѣдуетъ такъ поступать, но, можетъ быть, я дѣлаю слишкомъ большую ставку.

Посмотримъ. Такъ какъ возможности выигрыша и потери одинаковы, то если бы вамъ представился случай выиграть только двѣ жизни за одну, то и тогда рискнуть этою одною не было бы неразумно. А если бы можно было выиграть три жизни, рискъ былъ бы еще умѣстнѣе (такъ какъ вы постав-

лены въ необходимость играть) и вы поступили бы неблаго-разумно, не рискнувъ своею жизнію ради выигрыша трехъ жизней въ такой игрѣ, гдѣ случайности выигрыша и проигрыша одинаковы. Но есть вѣчная жизнь и вѣчное счастье. Поэтому было бы глупостью не поставить на карту конечное ради безконечнаго, еслибы даже изъ безконечнаго числа случайностей одна бы только была на нашей сторонѣ, не говоря уже объ игрѣ при одинаковыхъ шансахъ за и противъ. Выигрышъ и рискъ здѣсь уравниваются. Вездѣ, гдѣ дано безконечное и нѣтъ безконечно великаго риска проигрыша противъ вѣроятности выигрыша, тамъ нечего взвѣшивать, а нужно отдавать все. Такимъ образомъ будучи принуждены играть, мы, желая сохранить свою жизнь вмѣсто того, чтобы рискнуть ею ради безконечнаго выигрыша—столь же возможнаго, какъ и проигрышъ ничтожества,—доказываемъ, что дѣйствуемъ вопреки разсудку.

Ни къ чему не послужило бы возраженіе, будто рискуешь вѣрнымъ ради гадательнаго выигрыша, и что безконечное разстояніе, отдѣляющее *несомнѣнность* ставки отъ *сомнительнаго* выигрыша равняется конечному благу, которое несомнѣнно ставится ради сомнительнаго безконечнаго. Это—не такъ. Всякій игрокъ несомнѣнно рискуетъ ради выигрыша, въ которомъ не увѣренъ, и тѣмъ не менѣе онъ рискуетъ конечнымъ ради сомнительнаго конечнаго выигрыша, насколько не погрѣшая этимъ противъ разсудка. Ложно думать, что между этою увѣренностію въ ставкѣ и неуѣренностію въ выигрышѣ разстояніе безконечно. Въ дѣйствительности же безконечность существуетъ лишь между несомнѣнностью выигрыша и несомнѣнностью потери. Но сомнительность выигрыша пропорціональна несомнѣнности ставки, какъ это вытекаетъ изъ отношенія случайностей выигрыша и потери. Отсюда получается, что если случайностей съ одной стороны столько же, сколько и съ другой, то идетъ партія равная противъ равной, и тогда увѣренность въ ставкѣ равняется неуѣренности въ выигрышѣ. Такимъ образомъ наше предложеніе безконечно сильно, когда рисковать приходится конечнымъ въ игрѣ, гдѣ возможности выигрыша и проигрыша равны и выигрышемъ можетъ быть безконечное. Это доказывается само собою; и если люди

способны понимать какія-нибудь истины, это — одна изъ нихъ“<sup>1)</sup>).

Вопросъ о бытіи Божіемъ Паскаль предлагаетъ рѣшать положительнымъ образомъ, руководясь мыслию о возможности безконечнаго выигрыша. При недостаточности теоретическихкихъ основаній люди обыкновенно рѣшаютъ вопросы, руководясь практическими соображеніями. Гораздо позднѣе Паскаля Вольтеръ писалъ:

*Si les cieux dépourillés de leur empreinte auguste*

*Pourvaient cesser jamais de le manifester,*

*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*

Это знаменитое: „если бы не было Бога, Его нужно было бы выдумать“ показываетъ, что Вольтеръ былъ болѣе прагматистъ, чѣмъ прагматисты. Прагматисты готовы принять идею во имя цѣнности, когда она и не обоснована, Вольтеръ допускаетъ, что нужно принимать завѣдомо ложныя идеи, если онѣ плодотворны и могутъ содѣйствовать улучшенію міра.

Если бы Джемсъ захотѣлъ прослѣдить исторію религіозной философіи XVI—XVII в.в., то онъ увидѣлъ бы, что большая часть трактатовъ въ эту эпоху была написана прагматическимъ методомъ. Вопросы о догматахъ рѣшались тогда при помощи оружія, и изъ за религіозныхъ разногласій пролились безчисленные потоки крови. Философы и старались предлагать такія религіозныя теоріи, которыя могли бы примирить враждующія стороны, и изъ подъ пера сначала французскихъ писателей (Бодена, Шаррона), а затѣмъ англійскихъ деистовъ выходили такія религіозныя ученія, которыя по своей эластичности и неопредѣленности не далеко отстоятъ отъ разсужденій Джемса.

Но важно не то, старый или новый методъ предлагается прагматической философіей; важно, насколько плодотворенъ этотъ методъ. То обстоятельство, что на самомъ дѣлѣ онъ употреблялся изстари, употребляется и теперь, само по себѣ даетъ основанія предполагать его цѣнность, но должно рѣшительно утверждать, что Джемсъ возлагаетъ на него ничѣмъ не оправдываемыя надежды. Практическая цѣнность идеи даже при отсутствіи отрицательныхъ инстанцій еще

<sup>1)</sup> Паскаль—Мысли о религіи. Переводъ Долгова. Изд. 2-ое стр. 65—66.

не дать вѣры въ эту идею. Знаменитое пари Паскаля и многія блестящія разсужденія въ его „мысляхъ“ часто производятъ то впечатлѣнiе, какъ будто великiй французскiй мыслитель хочетъ подавить собственныя сомнѣнiя и убѣдить самого себя. Въ Монте-Карло игроки нерѣдко ставятъ жизнь на номеръ рулетки. Или самоубiйство въ случаѣ проигрыша, или 20—30 тысячъ франковъ выигрыша. Причемъ имѣется только одинъ шансъ выигрыша и тридцать шесть шансовъ проигрыша (вѣроятность выигрыша на номеръ въ рулеткѣ =  $\frac{1}{37}$ , вѣроятность проигрыша =  $\frac{36}{37}$ ). Безъ сомнѣнiя все человѣчество можетъ быть за очень немногими исключенiями хочетъ, чтобы былъ Богъ благой и милосердый, но далеко не всѣ въ пари о Богѣ станутъ на сторону Паскаля. Въ ихъ сердцахъ нѣтъ Бога, они не чувствуютъ Его въ себѣ, не замѣчаютъ въ мирѣ и они дѣлаютъ выводъ, что Его и нѣтъ совсѣмъ. Пусть несчастный игрокъ на рулеткѣ имѣетъ одинъ шансъ противъ тысячи, у него всетаки есть одинъ шансъ, у невѣрующаго нѣтъ ни одного шанса и съ его стороны спорить за бытiе Божiе значитъ идти на вѣрный проигрышъ. Даже тамъ, гдѣ нѣтъ прямого невѣрiя, а есть сомнѣнiе и то самая безконечность выигрыша усиливаетъ сомнѣнiе въ его возможности. Вѣчное блаженство! Для временныхъ страдальцевъ земли это что-то необъятное и непостижимое, и они сильнѣе примыкаютъ къ скуднымъ радостямъ земли, видя въ мысли о небесномъ какое-то искушенiе.

Какъ бы ни была цѣнна идея, одна ея цѣнность не заставитъ повѣрить въ ея истинность. Люди любятъ жизнь и счастье и они хотятъ безсмертiя и блаженства. И однако мы находимъ у различныхъ народовъ рядомъ съ вѣрою въ безсмертiе сомнѣнiе въ этомъ безсмертiи и—главное—находимъ представленiе, что посмертная жизнь вовсе неблаженна. Помѣщенiя ада въ различныхъ религiяхъ гораздо обширнѣе райскихъ жилищъ. Предположенiя людей о судьбѣ мира, человѣчества, близкихъ и своей собственной основываются на наблюденiяхъ надъ прошлымъ и настоящимъ. Данныя этихъ наблюденiй очень различны, различны и выводы. Чѣмъ болѣе человекъ изучаетъ какую-нибудь одну узкую сторону или область дѣйствительности, тѣмъ менѣе его умъ становится способнымъ допускать возможности непохожiя на эту дѣйствительность. Его одностороннiй опытъ лишаетъ гнѣ-

кости его мышленіе. И можно указать, что именно ученые въ области своей специальности часто съ поразительнымъ упорствомъ отрицали возможность того, что потомъ оказывалось дѣйствительностью. Именно біологи не допускали возможности жизни на большихъ морскихъ глубинахъ, теперь фауна этихъ глубинъ изучается. Назадъ тому четверть вѣка для зоологовъ казалось недопустимымъ, чтобы на землѣ могло жить теперь крупное млекопитающее, котораго бы они не знали, и однако въ 1900 г. о такомъ животномъ услышали, а теперь его шкуры и кости имѣются въ европейскихъ музеяхъ. Это—окапи (близкое къ жираффѣ, но не имѣетъ рогъ и имѣетъ короткую шею). Медики больше всѣхъ шли противъ возможности гипноза и внушенія, имъ казалась чудовищною мысль, что заговоръ можетъ уничтожить боль или даже вылечить больного, и теперь они сами широко эксплуатируютъ это средство при леченіи внушеніемъ. Человѣкъ такъ устроенъ, что изъ своихъ ограниченныхъ знаній о безконечно малой части дѣйствительности онъ дѣлаетъ выводы относительно всей дѣйствительности, и онъ думаетъ, что вся вселенная въ сущности такова, какъ та ея часть, которую онъ знаетъ, и чѣмъ уже и тверже его знанія, тѣмъ смѣлѣе и безапелляционнѣе его выводы. Если такому человѣку предложить принять во имя цѣнности какую-нибудь истину, положимъ, бессмертія человѣческой души, которая не стоитъ въ противорѣчій съ его дѣйствительностью, но совершенно не похожа на нее, онъ не приметъ ея, потому что къ его міровоззрѣнію нельзя привязать этой истины, она внесетъ совершенную пертурбацію въ его міровоззрѣніе, и ему, слѣдовательно, нужно или духовно переродиться или ее отвергнуть. Въ большинствѣ случаевъ конечно произойдетъ послѣднее.

Джемсъ склоненъ видѣть въ прагматизмѣ новый типъ философіи, примиряющій рационалистовъ и эмпириковъ. Но сущность прагматизма заключается въ его методѣ, а этотъ методъ вовсе не направляетъ неизмѣнно рѣшенія міровыхъ проблемъ по тому руслу, которое намѣчаетъ Джемсъ. Въ рукахъ различныхъ мыслителей этотъ методъ будетъ давать и рационалистическія и материалистическія построенія, смотря по темпераменту этихъ мыслителей и по тому матеріалу, надъ которымъ они будутъ оперировать. Нравственное дока-

зательство бытія Божія и безсмертія души предложенное Кантомъ, это, вѣдь, — рациональное построеніе сдѣланное прагматическимъ методомъ. Но можно дѣлать и инья построенія. Наблюденія показываютъ, что каждому существу на землѣ жизнь дается на ограниченное время, и затѣмъ это существо само становится матеріаломъ для поддержанія какой-либо иной жизни. Червякъ пользуется жизнью, его съѣдаетъ рыба для поддержанія своей жизни, человекъ съѣдаетъ рыбу для той же цѣли. Когда этотъ человекъ умретъ, черви расправятся съ его трупомъ также, какъ онъ съ рыбой. Обижаться здѣсь не на кого и не на что. Всемъ даются жизнь и ея блага на время, а потомъ нужно будетъ уступить мѣсто другимъ. Нужно, вѣдь, и честь знать. Пусть изъ нѣдръ небытія выходятъ новыя созданія для пользованія жизнью, которою уже попользовались мы и которая по существу въ будущемъ могла бы давать намъ только повторенія прошедшаго. Такой взглядъ на міръ естественно подсказываетъ цѣнный практической выводъ, что нужно жизнь лично для себя использовать наилучшимъ образомъ. Призывъ къ улучшенію міра, съ которымъ обращается Джемсъ и который по существу представляетъ собою то же, что и призывъ Ницше къ человекѣ, чтобы онъ создалъ сверхчеловѣка, этотъ призывъ можно отвергать по многимъ соображеніямъ. Во 1) возможны сомнѣнія въ успѣхѣ дѣла. Наука склоняется къ мысли, что и земля и ея обитатели погибнуть въ будущемъ, слѣдовательно, сколько не старайся объ улучшеніи, а всеобѣждающая природа сведетъ къ нулю всю нашу дѣятельность. Во 2) для чего на самомъ дѣлѣ намъ нужно это улучшеніе міра? Джемсъ вѣрится въ дарвинизмъ, слѣдовательно, вѣрится въ животное происхожденіе человекъ. Спросимъ его, что выиграли обезьяны оттого, что отъ нихъ произошелъ человекъ? Еслибы наши проблематическіе обезьяноподобные предки встали изъ миоценовыхъ и пліоценовыхъ пластовъ и увидѣли бы насъ, то конечно не воспылали бы къ намъ родительскими и родственными чувствами и должны бы были глубоко возмутиться нашимъ безконечно высокомернымъ, пренебрежительнымъ и часто жестокимъ (эксперименты надъ обезьянами въ медицинѣ) отношеніемъ къ животнымъ тождественнымъ съ ними. Но, вѣдь, сверхчеловѣкъ едвали будетъ имѣть основанія трактовать насъ

иначе, чѣмъ мы трактуемъ павіановъ и мартышекъ. Зачѣмъ же мы будемъ создавать такой міръ, который будетъ презирать насъ? Въ чемъ заключается цѣнность такого самопожертвованія и самоотрицанія?

Методъ Джемса не ведетъ съ принудительностію ни къ одному изъ тѣхъ выводовъ, которые онъ дѣлаетъ. Его религіозныя чаянія вовсе не плодъ прагматическаго метода. Они были ante hoc, а не явились post hoc. Религіозная вѣра существовала, какъ фактъ, въ различныхъ формахъ, и для Джемса, какъ и для всѣхъ, предносился вопросъ: должно ли вѣрить или нѣтъ? И если Джемсъ вѣритъ, то потому что воспитанъ въ вѣрѣ, потому что выяснилъ, что вѣра не противорѣчитъ его знаніямъ, и—главное—потому что къ этой вѣрѣ склонила его нравственная природа. Въ книгѣ Джемса производится—хотя и неявно—сравненіе между буддійскимъ и христіанскимъ міровоззрѣніемъ, и утверждается истинность послѣдняго. Джемсъ какъ будто представляетъ каждому изобрѣтать свою вѣру и создавать свое пониманіе спасенія. Но нельзя вѣрить въ самоизмышленную вѣру, можно вѣрить лишь въ религіозное ученіе признаваемое возвышеннымъ свыше. Джемсъ говоритъ о личномъ религіозномъ опытѣ, о личныхъ религіозныхъ переживаніяхъ. Но они всегда неясны и неопредѣленны, пока за ними не стоитъ ясной и опредѣленной вѣры. И никакой другой вѣры за этими переживаніями не можетъ поставить истинно культурный человекъ кромѣ вѣры Христовой. Или Христосъ или ничто. Достоинство книги Джемса и заключается въ томъ, что въ ней слышится трепетаніе этой вѣры. Я вѣрю, онъ вѣритъ болѣе, чѣмъ хочетъ это показать нѣкоторымъ. Когда онъ говоритъ словами Христа, онъ говоритъ ими, какъ словами истины. Его практически цѣнныя истины выражаются въ терминахъ христіанской догматики. Въ концѣ концовъ получается впечатлѣніе, что самъ онъ признаетъ не систему проблематическихъ и неопредѣленныхъ цѣнностей, а опредѣленную религіозную вѣру, и изъ за его религіознаго тумана можетъ быть когда-нибудь выяснится образъ христіанскаго Бога, посылающаго въ міръ Своего Сына, дабы спасти міръ.

*С. Глаголевъ.*