

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ ІХ.

Подъ редакціей В. П. Преображенскаго, при непосредственномъ содѣйствіи Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубецкого и при ближайшемъ участіи В. А. Гольцева, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, С. С. Корсакова, Вл. С. Соловьева, А. А. Токарскаго, Н. А. Умова:

Книга III (43).

М А Й — І Ю Н Ъ 1898 г.



МОСКВА.

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

1898.



СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Естественно-историческія возрѣнія Биша.— И. Ф. Огнева	355
Достовѣрность разума.— Вл. С. Соловьева	385
О. Контъ и его значеніе въ исторической наукѣ.— В. И. Герье	406
Мессіаническій идеаль евреевъ въ связи съ ученіемъ о логикѣ.— Кн. С. Н. Трубецкого	462

Безсознательная психическая дѣятельность и ея роль въ жизни человѣка.— Н. Ѳ. Шаталова	169
О логикѣ Платона въ связи съ хронологіей и стилометрією его сочиненій.— Г. Е. Струве	187
Къ вопросу о самообразовательномъ движеніи.— Вл. Н. Ивановскаго	206

Критика и библиографія.

I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Д-ръ С. Г. Шахъ-Назаровъ. Основныя положенія физиологической психологіи по Вундту, Цигену и Мейнерту. I. Теорія апперцепціи В. Вундта.— Д. В. Викторова	229
Felix Le Dantec. Le déterminisme biologique et la personnalité consciente.— Н. Д. Виноградова	231
Новыя книги и брошюры, полученные редакціей	235

IV

Стр.

II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1897, №№ 1—4.—В. Тронина	238
Revue philosophique, 1897, №№ 1—7.—Ю. И. Айхенвальда.	244

Извѣстiя и замѣтки	281
Психологическое Общество	282
ОБЪЯВЛЕНIЯ.	1

Естественно-историческія воззрѣнія Биша *)).

Не только однимъ врачамъ или естествоиспытателямъ, но и всякому сколько-нибудь образованному человѣку извѣстно имя Биша, какъ одного изъ выдающихся ученыхъ конца прошлаго и начала настоящаго столѣтія и одного изъ основателей современной біологіи. Прошедшей осенью исполнилось ровно сто лѣтъ, какъ впервые Биша прочель свой курсъ анатоміи и фізіологіи и изложимъ въ нихъ, въ общихъ чертахъ, тѣ взгляды, которые затѣмъ были развиты съ замѣчательнымъ талантомъ въ его знаменитыхъ „Anatomie générale“, и, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*“. Если уже по одной этой причинѣ умѣстно будетъ вспомнить теперь объ этихъ взглядахъ и указать на то плодотворное значеніе, которое они имѣли въ развитіи медицины и естественныхъ наукъ, то, по слѣдующимъ соображеніямъ нѣсколько общаго характера, болѣе подробное разсмотрѣніе воззрѣній Биша является теперь, какъ мнѣ кажется, особенно интереснымъ.

Каждый день приносить намъ все новые и новые факты и открытія какъ въ области естественныхъ наукъ вообще, такъ, въ частности, особенно въ области фізіологіи и гистологіи. Однако задача каждой науки не можетъ ограничиться однимъ накопленіемъ и сортировкой фактическаго матеріала. Для того чтобы наука не представлялась хаотической

*) Рѣчь, произнесенная въ засѣданіи Фізіологическаго Общества въ Москвѣ 19-го февраля 1898 г.

Вопросы философіи, кн. 43.

Листок
перелиты

грудой, составленной изъ разнообразныхъ, не связанныхъ между собою частей, она должна показать значеніе и возможную связь изучаемыхъ ею явленій между собою. Наука только тогда и становится наукой, когда обобщающая философская мысль сливается въ одно нераздѣльное цѣлое съ данными наблюденія и опыта; только при такомъ условіи происходитъ гармоническое и правильное ея развитіе. Безъ философскаго, связующаго обобщенія наука превращается въ лабиринтъ фактовъ, въ непонятный хаосъ; въ свою очередь обобщенія не связанные становятся нерѣдко причудливой игрой ума, фантастическими грѣзами. Конечно, каждый изслѣдователь, изучая какія-либо отдѣльныя явленія или факты, не обязанъ безпрестанно, пока длится его изслѣдованіе, заботиться объ общемъ ходѣ и общихъ задачахъ интересующей его науки. Такой изслѣдователь работаетъ надъ привлекающими его вниманіе явленіями такъ же, какъ работаетъ каменщикъ, который выкладываетъ изъ кирпичей стѣну зданія, не заботясь о планѣ этого зданія. Но такой мало сознательный трудъ каменщика долженъ быть согласованъ съ работою другихъ рабочихъ по постройкѣ и дѣятельность ихъ всѣхъ вмѣстѣ—съ планомъ архитектора.

Сознательно или бессознательно, но работа ученаго должна быть согласована съ общими цѣлями и задачами науки, дабы эта работа могла способствовать развитію послѣдней. Поэтому нѣтъ ничего интереснѣе и важнѣе для ума, способнаго воспринимать общія идеи, какъ проникнуть въ тайну того общаго плана, по которому совершается развитіе науки, охватить тѣ идеи, которыя положены въ основу этого плана. Но какъ проникнуть въ эту тайну, какъ уловить, другими словами, тѣ общія идеи, которыя кладутъ свою печать на весь строй и порядокъ фактовъ и все содержаніе той или иной науки?

Великимъ талантамъ и геніямъ, къ числу которыхъ бесспорно относится и Биша, дано съ одной стороны, какъ бы безъ всякаго труда, разумѣть идеи современности, съ другой—

данъ завидный творческій даръ созданія и открытія новыхъ идей, которыя перестраиваютъ современное знаніе и прокладываютъ новые плодотворные пути наукъ.

То, что дается генію безъ труда, достается обыкновеннымъ людямъ какъ плодъ упорной работы. Среди путей, ведущихъ къ пониманію основныхъ научныхъ идей, наиболѣе легкимъ и прямымъ является путь изученія историческаго развитія и преемственности этихъ идей. Слѣдя за тѣмъ, какъ возникали тѣ или иныя изъ біологическихъ наукъ, какъ накопились относящіяся къ нимъ наблюденія или данныя, и какія объясненія давались этимъ даннымъ, какія цѣли ставились наукъ, мы невольно приходимъ къ пониманію тѣхъ идей, которыя руководили развитіемъ наукъ въ ту или иную эпоху; сравнивая прошлое и настоящее, изслѣдуя далѣе отношеніе этихъ идей къ общему теченію современной философской мысли, мы придемъ и къ пониманію современныхъ руководящихъ идей, или, другими словами, къ пониманію того плана, по которому строится великое зданіе современной науки.

Вотъ почему мнѣ представляется особенно интереснымъ изложить воззрѣнія Биша въ ихъ характерныхъ чертахъ. Эти воззрѣнія и изслѣдованія, изъ нихъ возникшія, были тѣмъ зерномъ, изъ котораго развилась первоначально современная гистологія, а затѣмъ и современная біологія. Знакомство съ этими воззрѣніями и сравненіе ихъ съ тѣми взглядами, которые теперь господствуютъ въ фізіологіи и гистологіи, покажетъ намъ, какой огромный переворотъ произошелъ въ продолженіе одного столѣтія въ умахъ ученыхъ и какой огромный шагъ впередъ сдѣлала съ той поры наука о жизни.

Ксавье Биша родился 11-го сентября 1771-го года въ Thoirette, въ департаментѣ de l'Ain. Отецъ его Жакъ-Батистъ былъ врачъ, окончившій свой курсъ ученія въ извѣстной школѣ въ Монпелье. 20-ти лѣтъ отъ роду Ксавье Биша поступилъ въ медицинскую школу въ Ліонѣ и слушала тамъ лекціи извѣстнаго хирурга А. Пти. Послѣ

страшной осады Ліона въ 1793 году Биша оставилъ Ліонъ и отправился, послѣ короткаго пребыванія въ Бургъ, въ Парижъ, намѣреваясь усовершенствоваться въ хирургіи и поступить военнымъ врачомъ въ армію. Но судьба рѣшила иначе. Преподаваніе у знаменитаго хирурга Desault, у котораго Биша слушалъ лекціи въ Парижѣ, было устроено такъ: каждая лекція записывалась выбранными учениками и на слѣдующій день перечитывалась передъ цѣлымъ курсомъ учениковъ, въ присутствіи помощника Desault. Однажды очереднаго ученика не было на-лицо, и его мѣсто занялъ Биша. Чтеніе написаннаго имъ изложенія лекціи произвело огромное впечатлѣніе. Чистота стиля, опредѣленность и ясность мыслей, тщательность и точность въ резюмированіи ихъ — все это скорѣе показывало профессора, а не ученика. Биша былъ выслушанъ въ глубокомъ молчаніи и осыпанъ затѣмъ рукоплесканіями и похвалами.

Desault, которому было донесено обо всемъ этомъ его помощникомъ, пожелалъ познакомиться съ Биша. Едва это знакомство совершилось, какъ Desault поторопился открыть ему двери своего дома и ввелъ молодого Биша въ свою семью, гдѣ на него смотрѣли какъ на сына.

Понятно, что такое благородное и великодушное отношеніе было для счастливаго ученика самымъ сильнымъ поощреніемъ къ занятіямъ наукой. Онъ считалъ дѣломъ чести отвѣтить достойно на надежды своего учителя и своихъ соучениковъ. Онъ работалъ съ чрезвычайнымъ усердіемъ. Онъ былъ такъ называемымъ экстерномъ при больницѣ Desault, посѣщалъ частью больныхъ пациентовъ этого послѣдняго, помогалъ ему при операціяхъ, отвѣчалъ на многочисленныя письма, посылаемыя Desault со всѣхъ концовъ Франціи съ требованіями медицинскаго совѣта; часть своихъ ночей Биша употреблялъ на то, чтобы дѣлать разныя хирургическія изслѣдованія, которыя должны были служить для лекцій его наставника; среди этого всего онъ находилъ еще время упражняться въ разсѣченіи труповъ для пополненія своихъ анатомическихъ свѣдѣній, для производства операцій и для

совмѣстныхъ обсужденій съ учениками различныхъ вопросовъ по анатоміи и хирургіи. Въ 1797 г. Биша прочелъ впервые, послѣ двухъ лѣтъ упорной работы, свой первый курсъ анатоміи, во время котораго онъ затрогивалъ различные вопросы по физиологіи и часто прибѣгалъ къ вивисекціямъ. Въ промежуткахъ между лекціями онъ бесѣдовалъ съ болѣе способными и талантливými изъ своихъ слушателей, развивая передъ ними свои взгляды и дѣлая обобщенія со свойственной ему точной пронизательностью и широтою взгляда. Сильное кровохарканье прервало этотъ курсъ, но, едва оправившись отъ болѣзни, онъ открылъ новый, еще болѣе обширный, и часто, проработавши весь день, онъ посвящалъ ночь на писаніе своихъ трудовъ, или, первое время, на редактированіе трудовъ умершаго Desault, изданіемъ которыхъ онъ хотѣлъ воздвигнуть несокрушимый памятникъ своему учителю.

Усиленная работа совершенно подточила здоровье Биша, чему, можетъ быть, способствовало и то, что трудолюбивый ученый находилъ среди своихъ работъ время и для нѣкоторыхъ излишествъ. 6-го іюля 1802 года онъ упалъ, спускаясь съ лѣстницы Hôtel-Dieu. Тяжелые гастрическіе припадки, которымъ Биша былъ подверженъ прежде этого, послѣ паденія чрезвычайно усилились, больной впадалъ въ безпамятство; появились симптомы атаксіи, и черезъ двѣ недѣли страданій, 22-го іюля, Биша скончался, едва достигши 31 года отъ рожденія.

Корвизаръ, лѣчившій Биша, послалъ Наполеону I-му, тогда первому консулу, слѣдующее, характерное для той эпохи, извѣщеніе о смерти Биша: „Биша только-что скончался на такомъ полѣ битвы, на которомъ пало также не мало жертвъ; никто не сдѣлалъ въ такое короткое время столь многаго и столь хорошаго“.

Первый консулъ повелѣлъ поставить въ больницѣ Hôtel-Dieu памятникъ въ честь Desault и Биша. Соединить вмѣстѣ эти два имени значило ихъ вдвойнѣ прославить.

Слѣдующими симпатичными чертами характеризовали со-

временники личность Биша. Скромный и откровенный, онъ легко отказывался отъ своихъ мнѣній, когда ему дѣлали обстоятельныя возраженія. Неспособный къ гнѣву или выраженію нетерпѣнія, онъ былъ всегда одинаково доступенъ какъ среди работы, такъ и въ минуты отдыха. Его кошелькъ былъ всегда открытъ для тѣхъ изъ его учениковъ, которые нуждались въ средствахъ. Искусно открывалъ онъ таланты и всѣми средствами старался помогать имъ и ободрять ихъ. Всегда онъ былъ готовъ возобновить дружескія отношенія съ своими порицателями и завистниками.

Переходимъ теперь къ сочиненіямъ Биша. Изъ нихъ наиболѣе выдающимися, какъ по оригинальности мысли, такъ и по тому значенію, которое они имѣли въ исторіи науки, являются два, уже мною упомянутыя выше, и на которыхъ я и позволю себѣ остановиться. Это— „Recherches physiologiques sur la vie et la mort“, изданное въ 1800 году, и „Anatomie générale, appliquée à la physiologie et à la médecine“. Оба сочиненія тѣсно связаны между собою по своему содержанію и взаимно дополняютъ другъ друга. Общая анатомія служитъ какъ бы базой для физиологическихъ обобщеній, изложенныхъ въ первомъ изъ упомянутыхъ твореній Биша. Постараюсь передать вкратцѣ характерныя черты главнымъ образомъ „Recherches physiologiques“; передача этого сочиненія легче, такъ какъ здѣсь излагаются широкія обобщенія и общіе выводы; тогда какъ въ „Anatomie générale“ почти исключительно преобладаетъ описательно-практическій матеріалъ, могущій служить, правда, прекраснымъ образцомъ точнаго наблюденія и не утратившій во многомъ до сихъ поръ своего значенія, но не легко поддающійся передачѣ въ изложеніи.

Биша ясно сознаетъ, что самый существенный интересъ для физиолога заключается въ вопросѣ, что такое жизнь, и потому первое, съ чего онъ начинаетъ свои „Recherches“, это — съ опредѣленія жизни. „Жизнь есть совокупность функций, сопротивляющихся смерти“ („La vie est l'ensemble

des fonctions, qui résistent à la mort"). Все окружающее живыя тѣла стремится ихъ разрушить; неорганическія тѣла вредно вліяютъ на нихъ, сами они непрестанно воздѣйствуютъ другъ на друга и скоро-бы погибли, если бы въ нихъ не находилось начала противодѣйствующаго или способнаго реагировать. Это начало и есть жизнь; неизвѣстное въ своей сущности, оно можетъ быть изучаемо только въ своихъ проявленіяхъ; одно изъ существенныхъ проявленій есть воздѣйствіе со стороны внѣшнихъ тѣлъ и реакція со стороны тѣлъ живыхъ; эта альтернатива измѣняется съ возрастомъ. Въ ребенкѣ преизобиліе жизни: реакція превышаетъ воздѣйствіе; у взрослыхъ они равны другъ другу. Реакція жизненнаго принципа уменьшается, у старика, а такъ какъ внѣшнія вліянія остаются прежними, то жизнь слабѣетъ и мало-по-малу приближается къ естественному предѣлу, который настааетъ, когда всякое соотношеніе прекращается.

Жизнь, разсматриваемая въ цѣломъ, представляетъ двѣ замѣчательныя модификаціи. Одна обща растеніямъ и животнымъ, другая принадлежитъ только животному. Растеніе не имѣетъ другихъ отношеній къ окружающей средѣ, какъ полученіе изъ нея питательнаго матеріала; оно рождается, растетъ и гибнетъ на одномъ и томъ же клочкѣ почвы; животное къ этой внутренней жизни присоединяетъ еще жизнь внѣшнюю, которая устанавливаетъ многочисленныя отношенія между нимъ и окружающимъ, соединяетъ его существованіе съ другими существами или удаляетъ его отъ нихъ, дѣлаетъ ему доступной всю природу.—Итакъ, въ животномъ два ясно различимыхъ класса функций: одна слагается изъ послѣдовательности усвоенія и выдѣленія; посредствомъ нея животное непрерывно превращаетъ въ свое собственное тѣло молекулы сосѣднихъ тѣлъ и выдѣляетъ ихъ, когда они ему излишни; посредствомъ другой функции животное превращается въ обитателя міра, тогда какъ растеніе — обитатель того мѣста, на которомъ оно выросло. Животное чувствуетъ, думаетъ, двигается произвольно, можетъ передавать своимъ голосомъ другимъ су-

шествамъ свои желанія, страхъ, удовольствія и страданія.

Первый рядъ функций Биша называетъ жизнью органической, второй рядъ — жизнью животной, какъ представляющей исключительный аттрибутъ животнаго царства. Размноженіе Биша не относитъ ни къ той, ни къ другой жизни, — оно относится къ виду, а не къ субъекту, начинается, когда другія функции въ полномъ ходу, и кончается много ранѣе ихъ.

Каждая изъ жизней слагается изъ двухъ звеньевъ функций, связанныхъ между собою. Въ животной жизни функциональная дѣятельность направляется въ первомъ звенѣ отъ поверхности тѣла къ мозгу, во второмъ — отъ мозга къ органамъ движенія и голоса. Животное почти пассивно въ первомъ звенѣ функций, но дѣлается активнымъ во второмъ; здѣсь подъ вліяніемъ ощущеній возникаетъ въ мозгу желаніе и передается посредствомъ нервовъ органамъ движенія и голоса. Внѣшнія тѣла дѣйствуютъ на животное въ первомъ звенѣ, во второмъ оно реагируетъ на нихъ.

Въ органической жизни также господствуетъ двойное движеніе: происходитъ постоянное новообразование и разрушеніе въ животномъ тѣлѣ; организмъ остается все тотъ же, но составляющіе его элементы непрерывно измѣняются. Питательныя частицы, попеременно воспринятыя и выброшенныя, переходятъ отъ животнаго къ растенію и обратно. Ассимиляція веществъ совершается при помощи пищеваренія, кровообращенія, дыханія и питанія.

Каждая частица, попавшая въ организмъ, подвергается, прежде чѣмъ войти въ его составъ, дѣйствию этихъ четырехъ функций. Побывши нѣкоторое время въ организмѣ, частица подвергается всасыванію, уносится въ токъ крови, видоизмѣняется здѣсь и выдѣляется вонь легкими, кожей, или же другими секреторными органами. Всасываніе, кровообращеніе, выдыханіе, выдѣленіе образуютъ второй рядъ функций растительной или органической жизни. Отсюда слѣдуетъ, что кровеносная система есть основная система растительной жизни, подобно тому, какъ мозгъ есть ос-

новой органъ жизни животной. Въ крови циркулируютъ вмѣстѣ частицы, которыя должны быть ассимилированы, тѣ, которыя уже были усвоены и должны быть выброшены. Такимъ образомъ, кровь состоитъ изъ двухъ различныхъ частей: одной—питательной, откуда организмъ беретъ всѣ нужныя для своего питанія вещества; другой—выдѣлительной, отъ которой происходятъ всѣ выдѣлительныя жидкости. Иногда однако выдѣленіе служить, по мнѣнію Биша, для удаленія веществъ изъ кишечнаго канала: такъ, на примѣръ, при обильномъ введеніи въ организмъ водъ, кожа и почки удаляютъ жидкость безъ того, чтобы она сколько-нибудь послужила питанію. Точно также происходитъ и выдѣленіе молока изъ той части крови, которая не была ассимилирована питаніемъ. Различія между общими видами жизни позволяютъ дать рациональное раздѣленіе функций организма, какъ это ясно изъ всего сказаннаго.

Остановимся теперь на тѣхъ любопытныхъ различіяхъ, которыя съ большимъ остроуміемъ Биша указываетъ между обоими видами жизни. Первое различіе, которое можно найти между обѣими жизнями, касается органовъ, служащихъ для выраженія той и другой. Органы жизни животной парны и симметричны (на примѣръ, мозгъ, кожа, мышцы); органы растительной жизни непарны, и нельзя найти правильности или симметріи въ ихъ расположеніи (примѣромъ можетъ служить желудокъ, сердце, всѣ кровеносные сосуды).

Дыхательный аппаратъ представляетъ на первый взглядъ исключеніе изъ этого правила, но правый бронхъ отличается отъ лѣваго длиною и діаметромъ; одно легкое состоитъ изъ трехъ, другое изъ—двухъ долей, оба органа имѣютъ различный объемъ; обѣ *arteriae pulmonum* не походятъ другъ на друга ни діаметромъ, ни ходомъ; перегородка *mediastini*, раздѣляющая среднюю линію, замѣтно отклонена влѣво. Симметрія такимъ образомъ здѣсь только кажущаяся.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что животная жизнь является нѣкоторымъ образомъ двойною жизнью,—есть, такъ сказать, лѣвая и правая жизнь. Органическая жизнь является,

наоборотъ, одиночной системой, въ которой все координировано и связано между собою.

Болѣзнь печени на правой сторонѣ вліяетъ на состояніе желудка. Пораженіе правой стороны сердца и его венозныхъ сосудовъ немедленно ведетъ за собою пораженіе лѣвой и сосудовъ артеріальныхъ. Варіаціи въ распредѣленіи и формѣ органовъ животной жизни крайне рѣдки, тогда какъ органы растительной жизни могутъ быть весьма измѣнчивы какъ въ свой величинѣ, такъ и распредѣленіи,—примѣромъ чего могутъ служить лимфатическія железы, распредѣленіе которыхъ у двухъ субъектовъ рѣдко бываетъ одинаковымъ, варіаціи въ кровеносной системѣ и т. д.

Симметріи въ формѣ и расположеніи соотвѣтствуетъ въ органахъ животной жизни гармонія функций, особенно ясная въ дѣятельности мозга и органовъ чувствъ. Такъ, повидимому, несомнѣнно, что чѣмъ болѣе сходства между ощущеніями, получаемыми каждымъ изъ парныхъ органовъ чувствъ, тѣмъ сильнѣйшее и болѣе опредѣленное впечатлѣніе получается субъектомъ. Мы видимъ плохо, когда одинъ глазъ видитъ лучше другого. Если надѣтъ на одинъ глазъ вогнутое стекло, то для того, чтобы что-нибудь видѣть, надо закрыть тотъ или другой глазъ. То, что справедливо относительно глаза, касается и органа слуха. Двойное впечатлѣніе является болѣе сильнымъ и яснымъ. Почему одному человѣку такъ непріятенъ диссонансъ, а другого онъ нисколько не трогаетъ? — Потому, отвѣчаетъ Биша, что у перваго оба впечатлѣнія сливаются въ одно ясное и опредѣленное, и онъ замѣчаетъ поэтому малѣйшую разницу въ пѣніи; у другого оба уха всегда давали не совсѣмъ одинаковыя впечатлѣнія и потому общее являлось смутнымъ. Потому же самому одинъ человѣкъ въ танцахъ можетъ слѣдовать темпу музыки, а другой всегда съ нею въ разладѣ.

Если у человѣка насморкъ въ одной сторонѣ носа, то, чтобы получить ясное представленіе запаха, надо закрыть больную ноздрю: нарушенная гармонія функции органа дѣлаетъ смутнымъ впечатлѣніе запаховъ, и возможно думать,

что такая смутность, происходящая естественнымъ путемъ, зависитъ отъ неравномѣрности въ конформациі обѣихъ частей.

Сказанное относительно обонянія справедливо и относительно органа слуха и особенно осязанія, что Биша очень остроумно показываетъ на примѣрѣ слѣпого, у котораго кисть руки была лишена правильнаго движенія пальцевъ. Такой слѣпой съ трудомъ получилъ бы понятіе о величинѣ и формѣ предметовъ.

Ощущенія тѣсно связаны съ перцепціей, памятью, воображеніемъ и тѣмъ самымъ съ сужденіемъ.

Легко доказать, говоритъ Биша, что всѣ эти различныя способности слѣдуютъ тому же закону, какъ внѣшнія чувства, и что онѣ тѣмъ совершеннѣе обнаруживаютъ свое дѣйствіе, чѣмъ болѣе гармоніи въ органахъ, при которыхъ онѣ функционируютъ. Предположимъ, что одно полушаріе мозга развито сильнѣе другого, болѣе способно воспринимать раздраженія; перцепція тогда должна стать смутной, ибо мозгъ для души то же самое, что онъ есть для чувствъ; онъ передаетъ душѣ сотрясенія, полученныя отъ органовъ чувствъ; и точно такъ же, какъ ощущенія мозга, благодаря отсутствію гармоніи, будутъ смутны, когда нѣтъ гармоніи въ раздраженіи, идущемъ отъ органа чувствъ, такъ и душевная перцепція будетъ смутна, если вліянія на нее двухъ полушарій не будутъ гармоничны. На самомъ дѣлѣ, поврежденіе одного полушарія нерѣдко ведетъ за собою многочисленныя нарушенія въ дѣятельности памяти, сужденія, воображенія.—Такая же гармонія существуетъ и въ органахъ движенія и обуславливаетъ собою ловкость движущагося. Тотъ человѣкъ ловокъ, у котораго правая и лѣвая сторона тѣла не дѣйствуютъ въ разладъ.

Преобладаніе правой мускулатуры надъ лѣвой Биша объясняетъ частью общественными привычками (напримѣръ, обычай писать буквы слѣва направо, обычай хвататься за ружье правой рукой въ битвахъ и т. д.), частью нѣкоторыми условіями самого организма, напримѣръ, у человѣка—болѣе

широкимъ размѣромъ правой подключичной области, чувствомъ отягощенія въ желудкѣ, наполненномъ пищей, и т. д.

Гармонія голоса столько же зависитъ отъ гармоніи частей гортани между собою, сколько и отъ вѣрности слуха.

На ходъ явленій въ органической жизни гармонія не имѣетъ никакого вліянія. Нѣтъ ни малѣйшей важности въ томъ, дѣйствуетъ ли одно легкое или почка сильнѣе другой; если повреждена часть печени или селезенки, другая здоровая можетъ ее замѣнить. Кровообращеніе остается всегда правильнымъ, несмотря на варіаціи въ кровеносной системѣ.

Другой не менѣе важной разницей между животной и органической жизнью является то, что животная жизнь всегда течетъ прерывисто, наоборотъ, органическая—непрерывно. Прекращеніе дыханія или кровообращенія ведетъ непременно къ смерти; выдѣленія железъ идутъ непрерывно; если и замѣчается нѣкоторое уменьшеніе выдѣленій въ слюнныхъ железахъ при отсутствіи жевательныхъ движеній или желчи—изъ печени, въ промежутки между пищеварительными актами, то все-таки дѣятельность этихъ органовъ никогда не прерывается совершенно. Выдѣленіе и всасываніе чередуются непрерывно, ассимиляція и распаденіе въ своемъ движеніи прекращаются только съ жизнью. Всѣ эти функціи тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ дѣятельностью сердца и между собою,—всѣ онѣ прекращаются съ остановкой кровообращенія, безъ секреціи нѣтъ пищеваренія, безъ послѣдняго нѣтъ питанія и т. д. Въ дѣятельности же любого органа животной жизни всегда чередуется дѣятельность съ покоемъ, притомъ дѣятельность прерывается совершенно, а не ослабляется только. Всякій органъ чувствъ, утомленный отъ долгой дѣятельности, становится неспособнымъ болѣе воспринимать ощущенія. Ухо не раздражается болѣе звукомъ, глазъ закрывается отъ свѣта. Мышца, долгое время сокращавшаяся, можетъ вновь стать дѣятельной только послѣ отдыха. Прерывность въ животной жизни можетъ быть либо частичной, либо полною: усталый органъ можетъ успокоиться или заснуть, когда остальные органы еще нахо-

дятся въ дѣятельности и обратно. Вотъ почему функціи животной жизни другъ отъ друга независимы.

Третье различіе между обоими родами жизни заключается въ томъ, что животная жизнь подчинена привычкѣ, тогда какъ органическая лишена этого свойства. Все измѣняется привычкой въ животной жизни; всякая функція, усиленная или ослабленная ею, можетъ въ разныя времена своего дѣйствія принимать совершенно различныя свойства.

Чтобы лучше понять вліяніе привычки, надо различать двѣ вещи въ эффектѣ ощущеній,—чувство и сужденіе. Пѣніе дѣйствуетъ на наше ухо; первое впечатлѣніе, имъ произведенное, можетъ быть непріятно, или наоборотъ, пріятно: вотъ чувство. Если пѣніе продолжается, мы стараемся оцѣнить разнообразныя звуки, его составляющіе, различить ихъ аккорды: вотъ сужденіе. Привычка дѣйствуетъ обратно на эти двѣ вещи. Чувство постоянно ослабляется ею,—сужденіе, наоборотъ, обязано ей своимъ совершенствомъ. Чѣмъ дольше мы видимъ какой-либо предметъ, тѣмъ менѣе становимся мы чувствительны къ тому, что въ немъ есть пріятнаго или непріятнаго, и тѣмъ лучше судимъ объ его атрибутахъ.

Привычка уничтожаетъ чувство и сводитъ радость и горе на равнодушіе. Сказанное приложимо главнымъ образомъ къ относительнымъ чувствамъ, т.-е. такимъ, которыя предполагаютъ сравненіе между ощущеніями, даваемыми органами чувствъ, и состояніемъ души, которая сознаетъ это ощущеніе. Видъ прекрасной деревни насъ очаровываетъ, но это чувство относительно къ состоянію нашей души, ибо жителя этой деревни видъ ея давно уже оставляетъ равнодушнымъ. Все вообще, что даетъ намъ прекраснаго зрѣніе, что трогаетъ пріятно слухъ, все это даетъ радости, которыя скоро проходятъ и часто самое прекрасное зрѣлище, самые сладкіе звуки бывають послѣдовательно и постепенно источникомъ удовольствія, равнодушія, пресыщенія и, наконецъ, становятся отвратительны въ своей непрерывности. Откуда же истекаетъ та легкость, съ которой наши чувства испытываютъ столько различныхъ модификацій

и притомъ часто противоположныхъ другъ другу? Чтобы понять это, надо замѣтить, что центромъ этихъ переворотовъ въ удовольствіи, горести и равнодушіи служатъ не органы, которые получаютъ или передаютъ ощущеніе, но душа, ихъ сознающая. Раздраженіе глаза, языка, уха остается всегда однимъ и тѣмъ же, но съ этимъ раздраженіемъ мы соединяемъ всегда различныя чувствованія. Дѣйствіе души въ каждомъ чувствованіи состоитъ въ сравненіи даннаго чувствованія съ предыдущими; сравненіе это невольное и не есть результатъ размышленія. Чѣмъ болѣе разницы между настоящимъ впечатлѣніемъ и прошедшимъ, тѣмъ живѣе будетъ чувство; наиболѣе сильнымъ оно бываетъ отъ впечатлѣній, никогда еще не испытанныхъ. Чѣмъ чаще поэтому повторяются ощущенія, тѣмъ слабѣйшее дѣйствіе они производятъ. Всякое горе и радость сами себя разрушаютъ.

Искусство продолжать удовольствія заключается въ умѣннн разнобразить ихъ причины.—Биша думаетъ, что по законамъ нашей организацин постоянство есть только мечта поэтовъ: счастье только въ непостоянствѣ, и прекрасный полъ имѣлъ бы слабыя данныя на наше поклоненіе, еслибы красота женщинъ была черезчуръ однородна; еслибы лица всѣхъ женщинъ были одинаковы, то это было бы могилой любви. „Воспоминаніе, говорятъ, есть единственное счастье несчастныхъ любовниковъ; но признаемся, что оно есть единственное несчастье для любовниковъ счастливыхъ“.

Время идетъ и уноситъ горе; для послѣдняго оно есть единственное лѣкарство. Но почему же? Потому, что чѣмъ больше накапливается тяжелыхъ ощущеній, тѣмъ слабѣе дѣлается сравненіе между нашимъ теперешнимъ и прошедшимъ состояніемъ. Настаетъ моментъ, когда чувство это гложетъ: все уступаетъ непреодолимому вліянію привычки.

Но не будемъ далѣе останавливаться на этихъ нѣскольکو отвлеченныхъ различіяхъ между обоими видами жизни. Минуемъ также отношенія ихъ къ нравственности, на которыхъ долго останавливается Биша, утверждая, что страсти

имѣють мѣстопробываніемъ внутренніе органы растительной жизни, тогда какъ высшія проявленія человѣческой жизни связаны съ мозгомъ и вообще съ нервною системою. Идеальнымъ можно считать такого человѣка, у котораго жизнь растительная и жизнь животная находятся въ гармоніи между собою, а слѣдовательно умъ подчиняетъ себѣ чувство и страсти. Ограничимся однимъ упоминаніемъ о томъ, какъ развиваются обѣ стороны человѣческой жизни: функціи растительной жизни въ отличіе отъ функцій жизни животной рано обнаруживаются и сразу достигаютъ совершенства, тогда какъ для животныхъ функцій требуется не малое время для ихъ развитія.

Остановимся теперь на одной изъ любопытнѣйшихъ сторонъ воззрѣній Биша, которой мы еще не касались вовсе, именно на извѣстномъ ученіи его о жизненныхъ силахъ (*forces vitales*).

Большинство врачей, говоритъ Биша, которые писали о жизненныхъ силахъ, стремились опредѣлить принципъ этихъ силъ и отъ изученія природы его перейти къ его феноменамъ вмѣсто того, чтобы восходить отъ указаній наблюденія къ теоріямъ.

„Душа—Сталя, архей—Ванъ Гельмонта, жизненный принципъ Бартеца, жизненная сила души разсматривались послѣдовательно, какъ центръ всѣхъ жизненныхъ явленій, служили основаніемъ, на которое опирались, въ концѣ концовъ, всѣ фізіологическія объясненія. Но каждое изъ этихъ основаній одно за другимъ разрушалось, и среди ихъ обломковъ остались только одни тѣ факты, которые тщательный опытъ далъ относительно чувствительности и движенія“. —Въ слѣдующихъ словахъ Биша цѣликомъ предугадывается наше время и современныя наши воззрѣнія: „Таковы, въ самомъ дѣлѣ, узкія границы человѣческаго пониманія; знаніе первыхъ причинъ ему почти всегда недоступно. Искать связи между первопричинами и ихъ эффектами — это значитъ идти смѣло по дорогѣ, гдѣ тысячи тропинокъ ведутъ къ ошибкѣ. Но зачѣмъ намъ знать эти причины? За-

чѣмъ намъ знать, что такое свѣтъ, кислородъ, тепло, чтобы изучать ихъ проявленія или феномены? Точно также, развѣ невозможно, не зная того, что есть сущность жизни, изучать свойства органовъ, ею оживляемыхъ? Будемъ же дѣлать, какъ поступаютъ современные метафизики, будемъ предполагать причины и привязываться только къ ихъ широкимъ слѣдствіямъ.“

Разсматривая въ этомъ отношеніи законы жизненныхъ силъ, Биша приходитъ къ заключенію, что между ними и законами физическими существуетъ самая рѣзкая разница. Жизненные силы непрерывно мѣняются въ своей интенсивности, энергіи, переходятъ быстро отъ самой крайней слабости къ крайнему напряженію, подъ вліяніемъ самыхъ незамѣтныхъ причинъ измѣняются на тысячи ладовъ. Физическія силы, наоборотъ, постоянны, неизмѣнчивы, всегда однѣ и тѣ же во всѣ времена. „Сравните жизненную способность чувствовать съ физической способностью притяженія,— послѣднее всегда пропорціонально массѣ тѣла, тогда какъ чувствительность всегда измѣнчива въ своихъ отношеніяхъ въ одной и той же органической части и одной и той же массѣ матеріи.“ Неизмѣнность законовъ физическихъ явленій позволяетъ ввести въ науки, ими занимающіяся, математическое исчисленіе; но, приложенное къ явленіямъ жизни, оно не можетъ дать общихъ формулъ.

Можно вычислить возвращеніе кометы, но опредѣлить вмѣстѣ съ Боррели силу мышцы, съ Кейлемъ—быстроту кровообращенія, съ Лавуазье—количество вдыхаемаго воздуха,— это, думаетъ Биша, значить строить зданіе на зыбучемъ пескѣ, которое скоро разрушится. Нестойкость жизненныхъ силъ, причудливая измѣнчивость вызываемыхъ ими явленій, показываетъ, что науку объ организованныхъ тѣлахъ должно разсматривать, какъ нѣчто совершенно отличное отъ наукъ, занимающихся неорганической природой. Въ ней надо употреблять совсѣмъ другой языкъ, ибо большинство словъ, перенесенныхъ изъ физическихъ наукъ и прилагаемыхъ къ растительной или животной экономіи, на-

поминаеть о такихъ идеяхъ, которыя нисколько не вьжутся съ феноменами этой науки. Сказать, что физиологія есть физика животныхъ, значить дать о ней крайне неправильно представленіе; лучше сказать, что астрономія есть физиологія звѣздъ.

Но что же такое жизненныя свойства въ обоихъ родахъ жизни, составляющія основаніе физиологіи? Разсматривая свойства каждаго живого органа, можно различить два вида ихъ: одни связаны непосредственно съ жизнью и съ нею вмѣстѣ прекращаются или, лучше сказать, составляютъ ея сущность; другія свойства не связаны непосредственно съ жизнью, они кажутся зависящими отъ организациі или устройства частей.

Способности чувствовать и произвольно сокращаться представляютъ собою жизненныя свойства. Растяжимость, способность сжиматься, когда растяженіе прекращается,— вотъ свойства тканевыя. Правда, эти послѣднія получаютъ на свою долю нѣкоторый избытокъ отъ жизни, но они остаются въ органахъ и послѣ того, когда органы покинуты жизнью; разложеніе органовъ— вотъ предѣлъ ихъ существованія.

Легко видѣть, что чувство и движеніе въ обѣихъ жизньяхъ должны имѣть особенности, ихъ различающія. Въ органической жизни чувствительность есть способность воспринимать ощущенія; въ животной, кромѣ восприниманія, это— способность и передавать ихъ мозгу. Желудокъ чувствуетъ заключенную въ немъ пищу, сердце чувствительно къ притоку крови, протокъ железы къ ея выдѣленію; но предѣлъ этой чувствительности находится въ самомъ органѣ. Но кожа, глаза, уши, ротъ и носъ передаютъ ощущеніе отъ соприкасающихся съ ними тѣлъ мозгу. Такимъ образомъ, есть чувствительность органическая и чувствительность животная, весьма близкія между собою по своей природѣ. Чувствительность животная, т.-е. доходящая до сознанія, есть только высшее развитіе чувствительности органической. Воспаленіе хряща, кости и т. д. можетъ превратить ихъ смутную органическую чувствительность въ ясную и опредѣленную

животную. Всякій органъ обладаетъ извѣстнымъ запасомъ чувствительности, и послѣдняя, такъ сказать, приспособлена къ извѣстнымъ опредѣленнымъ раздражителямъ; отношеніе это опредѣляетъ жизнь органа. Такъ, гортань можетъ переносить раздраженіе отъ проходящаго въ нее воздуха, но не даетъ доступа никакому постороннему тѣлу. Выдѣлительные органы слизистыхъ оболочекъ, соприкасаясь съ разнообразными жидкостями на поверхности этихъ оболочекъ, по этому же самому не пропитываются этими жидкостями. Устья лимфатическихъ сосудовъ въ кишкахъ поглощаютъ потому же только хиль, а не поглощаютъ никакихъ иныхъ жидкостей, съ которыми чувствительность ихъ не находится ни въ какомъ отношеніи.

Подобно тому, какъ имѣется два вида чувствительности, имѣется, по Биша, и два вида сократительности: одна подчинена волѣ и сознанию, а слѣдовательно мозгу, и прекращается, когда связь черезъ нервы съ послѣднимъ нарушена; другая не зависитъ отъ мозга и воли и регулируется только органомъ, который движимъ ею. Оба вида чувствительности и сократительности связаны между собою. Сознательная чувствительность можетъ вызывать дѣятельность сознательной сократительности, но, конечно, не безусловно. Наоборотъ, чувствительность органическая никогда не разлучается съ органической сократительностью: сокращеніе сердца слѣдуетъ немедленно за притокомъ крови. Раздражительность—слово, которымъ авторы обозначали эту связь, обозначаетъ одновременно и чувство, вызванное въ органъ прикосновеніемъ какого-либо тѣла, и сокращеніе реакціи органа на это прикосновеніе.

Не вдаваясь въ дальнѣйшее изложеніе идей Биша по этому предмету, перейдемъ теперь къ другому крайне важному вопросу, который разработалъ Биша въ своей „Anatomie générale“, а именно вопросу о томъ, какъ составлены или образованы животные организмы. Какъ увидимъ сейчасъ, рѣшеніе, къ которому приходитъ Биша, самымъ тѣснымъ образомъ связано съ ученіемъ о жизненныхъ свойствахъ.

Каждый животный организмъ есть не что иное, какъ чрезвычайно сложный комплексъ машинъ или аппаратовъ, связанныхъ между собою въ одно общее неразрывное цѣлое. Отдѣльныя простыя машины или органы образованы сами изъ нѣкоторыхъ простыхъ тканей, составляющихъ элементы этихъ органовъ. Химія имѣетъ свои простѣйшія тѣла, изъ которыхъ слагаются сложные соединенія,—такъ и анатомія имѣетъ свою 21 простую ткань.

Не зачѣмъ перечислять эти ткани - элементы, но крайне важно отмѣтить, что каждая ткань обладаетъ только-что описанными жизненными свойствами въ различной мѣрѣ и съ различными оттѣнками. Такимъ образомъ изученіе тканей и ихъ свойствъ приводитъ къ полному пониманію жизни органа. Можно въ умѣ комбинировать ткани между собою, воображеніемъ создавать несуществующіе органы, которые однако, если бы существовали, обладали бы несомнѣнно всѣми свойствами слагающихъ ихъ тканей. Обратное, изучая неизвѣстные органы или организмы и находя въ нихъ извѣстныя простѣйшія ткани, можно сразу составлять себѣ понятія о значеніи этихъ органовъ и жизни неизвѣстныхъ организмовъ.

Вотъ тотъ кругъ идей, который былъ положенъ въ основаніе новой, еще тогда неизвѣстной науки, общей анатоміи. Въ ней сливались въ одно гармоническое цѣлое физиологія и морфологія—въ изученіи элементарныхъ явленій жизни и простѣйшихъ формъ, съ которыми эти явленія связаны.—Биша описываетъ тщательно и съ увлекательной живостью простѣйшія ткани въ организмѣ человѣка и млекопитающихъ, „отливаетъ колоколь, въ который потомъ нашлось много охотниковъ звонить“. Много труднѣе открытіе какой-либо идеи, нежели ея дальнѣйшее развитіе.

Я изложилъ въ главныхъ чертахъ идеи Биша. Какимъ далекимъ отъ теперешняго пониманія, отвлеченно общимъ кажетъ намъ его физиологическое ученіе! Очевидно, что во многомъ оно не совпадаетъ съ тѣмъ, что теперь называютъ физиологіей. Нерѣдко, какъ можно было видѣть

отчасти и изъ изложеннаго, оно вдается въ психологію или затрогиваетъ такія области, которыя относятся къ философіи. Едва ли, однако, такимъ представлялось ученіе Биша его современникамъ. Вспомнимъ, что наблюденіе, опытъ и экспериментъ, безъ которыхъ представляется намъ немислимымъ теперь изученіе физиологіи и всѣхъ вообще біологическихъ наукъ, вовсе не имѣли такого значенія въ глазахъ очень недавнихъ предшественниковъ Биша; значеніе опыта и наблюденія только-что начинало становиться яснымъ. Вспомнимъ также, что въ то время, вообще, вѣра въ непогрѣшимость человѣческаго разума еще не была поколеблена: отвлеченное логическое объясненіе давало, какъ казалось тогда еще, пониманіе отношеній вещей въ окружающей природѣ. Идеи Канта, выраженные въ „Критикѣ чистаго разума“, относительно границъ человѣческой познавательной способности и несоотвѣтствія между человѣческими идеями и реальными предметами и явленіями, только еще были высказаны ихъ знаменитымъ авторомъ и далеко еще не проникли въ сознаніе ученыхъ.—Вотъ почему объясненіе непонятнаго, непосредственно неусматриваемаго, неопредѣленной, неуловимой жизненной силой могло считаться за истинное объясненіе и могло давать настоящее удовлетвореніе.

Биша, очевидно, не удовлетворяется болѣе такимъ объясненіемъ жизненныхъ явленій. За единственное орудіе научной мысли онъ считаетъ одно только наблюденіе надъ проявленіями жизни. На мѣсто одной отвлеченно туманной жизненной силы онъ ставитъ отдѣльныя жизненныя силы или свойства органовъ и тканей, свойства, являющіяся результатомъ не измышленія, а дѣйствительнаго наблюденія, доступнаго опыту. Свойства эти не стоятъ далеко отъ организмовъ и тканей, какъ стояла жизненная сила,—они составляютъ одно гармоническое цѣлое со связанными съ ними органами. Характерно, что Биша нигдѣ не говоритъ о томъ, какъ собственно вліяютъ на органы эти силы или свойства, и обнаруживаетъ такимъ образомъ тактъ естествоиспытателя.

теля, который ограничивается описаніемъ тамъ, гдѣ не можетъ дать объясненія.

Всѣми этими методологическими приѣмами Биша приближается къ современной эпохѣ. По точности наблюденія и описаній, которыя онъ далъ въ своей „Anatomie générale“ для различныхъ, найденныхъ имъ тканей, онъ не можетъ имѣть соперниковъ. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что многіе теперь еще прочтутъ съ живымъ удовольствіемъ эти описанія, въ изложеніе которыхъ я не могу входить здѣсь, такъ какъ это было бы слишкомъ спеціально, и едва ли можно передать въ изложеніи ту точность и строжайшую послѣдовательность мысли, которыя поражаютъ въ этихъ описаніяхъ.

Легко теперь критиковать идеи и наблюденія Биша, находить въ нихъ ошибки и недостатки, но не будемъ этого дѣлать, какъ дѣлаютъ до сихъ поръ еще многіе. Мы можемъ предать Биша той строжайшей изъ критикъ, выдержать которую дано немногимъ, именно критикѣ исторіи. Если въ теченіе долгаго періода времени сохранилось что-нибудь отъ идей какого-либо человѣка, то несомнѣнно въ нихъ была хотя крупица истины, и эта крупица дала свои плоды. Посмотримъ, что исчезло, что сохранилось изъ того, что слѣлалъ Биша.

Исчезло ученіе о раздѣленіи жизней, осталось отъ него только одно понятіе, употребляемое для удобства обозначенія фізіологическихъ феноменовъ. Жизненные свойства и силы, представлявшіяся Биша, какъ простыя неразложимыя явленія, оказались сложными, запутанными феноменами. Представленіе о жизни, какъ о борьбѣ между матеріальными и нематеріальными началами, замѣнилось ученіемъ о томъ, что жизнь есть механической процессъ, подчиненный законамъ физики и химіи.

Пришлось бы изложить весь ходъ развитія естественно-историческихъ ученій въ продолженіе текущаго столѣтія, для того чтобы дать отвѣтъ на вопросъ, какимъ образомъ произошла такая перемѣна. Обыкновенно указываютъ на ту

реакцію, которую вызвала противъ себя идеалистическая метафизика Гегеля, Фихте и Шеллинга, далекая отъ реальныхъ фактовъ естествознанія, какъ на главную причину торжества материалистическихъ воззрѣній въ нашемъ столѣтіи. Въ приложеніи къ естественнымъ наукамъ, конечно, такое объясненіе имѣетъ только второстепенное значеніе. Съ одной стороны, не подлежитъ сомнѣнію, что подь вліяніемъ абстрактныхъ философскихъ системъ нѣкоторыя изъ естествоиспытателей доходили въ своихъ объясненіяхъ обыкновенныхъ реальныхъ явленій и предметовъ до самыхъ сумасбродныхъ и непонятныхъ умствованій и тѣмъ приготовляли самую ожесточенную реакцію противъ всякихъ предвзятыхъ идей въ естествознаніи. Какъ на примѣръ подобныхъ странныхъ спекулятивныхъ отвлеченностей, позволю себѣ привести изъ одной рѣчи Дю-Буа-Реймонда воспоминаніе его о лекціяхъ нѣкогого Генрика Стеффенса по антропологии, читанныхъ въ 1837—38 году: „Каждый органъ человѣческаго тѣла соотвѣтствуетъ опредѣленному животному, есть самъ животное. Такъ, двигающійся во всѣ стороны, скользкій и склизкій, языкъ есть сепія. Это ясно изъ того, что язычная кость не соединена ни съ какою изъ костей скелета. Въ сепіяхъ имѣется только одна кость, извѣстная „os seriae“. Слѣдовательно, эта кость не сочленена ни съ какою другою. Слѣдовательно, далѣе, языкъ есть сепія“ *) „Это даетъ понятіе,—говоритъ Дю-Буа-Реймондъ, черезъ какія дебри намъ приходилось пробираться. Поколѣніе, которое пережило войну и возстаніе, съ большимъ страхомъ ожидаетъ возвращенія ужасовъ послѣднихъ, чѣмъ то поколѣніе, которое знаетъ войну по сказаніямъ и пѣснямъ. Быть можетъ поэтому наши юношескія впечатлѣнія заставляютъ насъ смотрѣть съ глубокимъ недоброжелательствомъ на возрожденіе въ Германіи спекулятивныхъ воззрѣній въ физиологіи“.

*) Du-Bois-Reymond. Reden, 2-te Folge. Der physiologische Unterricht sonst und jetzt, стр. 364.

Нельзя, съ другой стороны, забывать и того, что со времени Декарта и Ньютона матеріализмъ сталъ не только философской системой, но и той базой, исходя изъ которой стали вообще изучать явленія природы, а задачу естественныхъ наукъ представлять себѣ какъ изученіе механики природы. Въ частности уже давно многіе фізіологи, какъ Спалланцани, Фонтана и др., несмотря на нѣкоторое увлеченіе витализмомъ, пользовались, какъ изслѣдователи нашего времени, индуктивнымъ методомъ и прилагали къ животнымъ организмамъ данныя физики и химіи. Могучимъ толчкомъ къ механическому пониманію природы послужили безспорно многочисленныя открытія въ фізіологіи и естествознаніи, указавшія на существованіе аналогіи и взаимной связи между многими процессами въ жизни животныхъ и растений и явленіями въ неодушевленной природѣ, на примѣръ, на аналогію между горѣніемъ и дыханіемъ, на связь между электрическимъ токомъ и нервнымъ раздраженіемъ и сокращеніемъ мышцъ и т. д. Путь изученія животнаго, какъ живой машины, указанный впервые Декартомъ, далъ скоро такіе блестящіе результаты, что противоположное направленіе само собою стало глхнуть, независимо отъ тѣхъ крайностей, въ которыя оно вдавалось и которыя отторгли отъ него лучшіе умы. Законы сохранения матеріи и энергіи, — одно изъ самыхъ великихъ открытій нашего вѣка, — дали возможность механическому пониманію природы дѣлать такія широкія обобщенія и выводы, о которыхъ оно не могло и помышлять прежде и, казалось, окончательно уничтожило всякую грань между живой и мертвой природой. При такомъ поворотѣ теченія естественно-исторической мысли можно было ожидать полного забвенія идей и ученій Биша, но оказалось, что этого не случилось, и притомъ въ двухъ отношеніяхъ. Основная идея общей анатоміи, высказанная впервые, какъ мы видѣли, въ „Anatomie générale“, выросла теперь въ одинъ изъ могучихъ корней фізіологіи, — въ гистологію и общую біологію. Съ теченіемъ времени измѣнилась не форма, но содер-

жаніе этой идеи: на мѣсто ткани стали клѣточки. Подобно тому, какъ прежде ткань была простымъ жизненнымъ элементомъ, такъ теперь таковымъ служить клѣточка. Какъ изученіе тканей вело къ пониманію жизни организмовъ въ цѣломъ, такъ ведетъ теперь къ той же цѣли изученіе клѣточекъ. Идея Биша стала только глубже и шире и получила громадную важность и самое широкое развитіе въ современной біологіи. Биша, такимъ образомъ, является однимъ изъ ея творцовъ.

Еще недавно можно было думать, что витализмъ, господствовавшій надъ лучшими умами врачей и естествоиспытателей въ началѣ текущаго столѣтія, погибъ безвозвратно, и торжество маханическаго міровоззрѣнія полное. Но не такъ давно произошло воскресеніе витализма и притомъ въ формѣ, довольно близкой къ той, которой держался Биша.—Что особенно замѣчательно, такъ это то, что начало поворота къ виталистическимъ воззрѣніямъ было положено однимъ изъ самыхъ ожесточенныхъ противниковъ ихъ—Дю-Буа-Реймондомъ. Въ своей извѣстной рѣчи о границахъ естествознанія, знаменитый фізіологъ указываетъ, что движеніемъ матеріальныхъ частицъ не можетъ никогда быть объяснена даже низшая ступень сознанія—ощущеніе. Слова Дю-Буа-Реймонда произвели въ свое время огромное впечатлѣніе и вызвали цѣлую бурю, восторженные похвалы и ожесточенные нападенія.—Но несомнѣнно также, что чисто-механически нѣтъ возможности удовлетворительно и съ полной достовѣрностью объяснить связи очень многихъ вещественныхъ явленій, напри- мѣръ, притяженія магнитомъ желѣза, солнцемъ—земли и планетъ, нельзя объяснить, что такое вообще сила и т. д. Такимъ образомъ, матеріализмъ не можетъ исполнить той задачи, за которую брался,—объяснить всѣ явленія въ природѣ; механическое объясненіе становится лишь однимъ изъ возможныхъ объясненій, не могущихъ претендовать на какую-либо исключительность. Вполнѣ опредѣленно впервые неовитализмъ былъ формулированъ извѣстнымъ химикомъ—

физиологомъ Бунге. „Обыкновенно утверждаютъ во всѣхъ введеніяхъ къ учебникамъ физиологіи, что физиологическое изслѣдованіе имѣетъ цѣлью свести всѣ жизненныя явленія на физическіе и химическіе, т.-е. въ результатѣ на механическіе законы. Называютъ отсутствіемъ или вялостью мысли, если теперь кто-либо изъ физиологовъ прибѣгаетъ для объясненія жизненныхъ явленій, какъ нѣкогда виталисты, къ жизненной силѣ“. Съ такимъ взглядомъ, продолжаетъ Бунге, „я могу согласиться лишь въ томъ смыслѣ, что однимъ лишь словомъ ничего не объясняется. Въ этомъ смыслѣ и я смотрю на жизненную силу какъ на удобный одръ, на которомъ, по выраженію Канта, „разумъ успокаивается на подушкѣ темныхъ качествъ“. Но я не могу согласиться съ утвержденіями противниковъ витализма, что въ живыхъ существахъ не дѣйствуютъ никакіе иные факторы, кромѣ силъ и веществъ неодушевленной природы“. Причина того, что мы ничего не находимъ въ живыхъ существахъ, кромѣ этихъ силъ и веществъ, лежитъ, очевидно, въ нашей ограниченности: для наблюденія какъ одушевленной, такъ и неодушевленной природы мы употребляемъ всегда одни и тѣ же органы чувствъ, которые не перципируютъ ничего, кромѣ ограниченаго круга явленій движенія. Но для наблюденія за одушевленной природой мы обладаемъ еще однимъ чувствомъ: это — внутреннее чувство для наблюденія за состояніями и перемѣнами нашего собственнаго сознанія. Нельзя согласиться съ тѣмъ, чтобъ эти послѣднія сводились исключительно на движеніе. Противъ этого говоритъ уже одинъ тотъ простой фактъ, что состоянія и процессы нашего сознанія не расположены пространственно. Пространственно лишь то, что проникаетъ черезъ врата чувствъ зрѣнія, осязанія и мышечнаго. Всѣ остальные чувственныя воспріятія, всѣ чувства, аффекты, стремленія и необозримый рядъ представленій являются расположенными во времени, а не пространственными.

О механизмѣ, слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи. Противники витализма обыкновенно утверждаютъ, что при

постепенномъ развитіи физиологіи удается сводить все болѣе и болѣе явленій, объяснявшихся прежде мистической жизненной силой, на химическіе и физическіе законы; полное сведеніе всей жизни на эти законы является поэтому лишь вопросомъ времени. Бунге полагаетъ совершенно обратное. „Чѣмъ полнѣе, многостороннѣе и основательнѣе изучаются жизненные явленія, тѣмъ болѣе приходимъ мы къ заключенію, что процессы, которые, казалось, можно было объяснить физическими и химическими законами, на самомъ дѣлѣ гораздо сложнѣе, и покамѣстъ насмѣхаются надъ всякимъ механическимъ объясненіемъ“. Явленія всасыванія въ кишкахъ, выдѣленіе жидкостей железами до сихъ поръ не могли быть объяснены простыми физическими процессами эндосмоса или диффузіи. Клѣтки, повидимому, обладаютъ способностью активно выбирать изъ окружающей среды нужныя имъ самимъ или для организма вещества. Лимфоидныя клѣтки выбираютъ изъ кишечнаго содержимаго только зернышки жира, но не трогаютъ самыхъ мелкихъ зеренъ, введенныхъ въ кишки пигментовъ. Простѣйшее *Vampyrella Spyroguyae*, какъ показалъ Ценковский, выбираетъ для своего питанія среди массы другихъ водорослей только однихъ спирогиръ. Какъ объяснить химически происхожденіе изъ одной яйцевой клѣтки множества клѣтокъ организма, которыя обладаютъ способностью выдѣлять извѣстныя вещества, другія, наоборотъ, вбирать въ себя и сохранять ихъ и измѣнять внутри себя такъ, какъ это потребно для функціональной дѣятельности клѣтки?—Кромѣ приведенныхъ, Бунге указываетъ еще не мало примѣровъ активной дѣятельности различныхъ клѣтокъ въ организмахъ и приходитъ къ выводу, что въ активности лежитъ существо жизненной загадки. Понятіе же объ активности мы получили не изъ внѣшняго міра, но изъ наблюденія надъ самими собою, надъ своей же волей.—Самая мельчайшая клѣтка заключаетъ въ себѣ уже всѣ загадки жизни. Разрѣшать ли когда-нибудь усовершенствованіе микроскопа и методика всѣ вопросы, касающіеся жизни клѣтки, возникно-

венія ея формъ, наслѣдственности и т. д.,—на все это Бунге не рѣшается дать отвѣта; но онъ полагаетъ, что физиологическое изслѣдованіе должно брать за исходную точку изученіе человѣческаго организма, такъ какъ этотъ организмъ единственный, при изслѣдованіи котораго мы не ограничены одними своими внѣшними чувствами, въ самое глубокое существо котораго мы можемъ проникнуть съ другой стороны, самонаблюденіемъ. Самонаблюденіе можетъ соединяться въ одно гармоническое цѣлое съ данными внѣшнихъ чувствъ. Плодотворность метода выяснить загадку жизни сразу съ двухъ сторонъ была показана впервые знаменитымъ Иоганнесомъ Мюллеромъ. Своимъ закономъ специфической энергии І. Мюллеръ показалъ, что одно и то же раздраженіе во внѣшнемъ мірѣ можетъ, дѣйствуя на различные чувствующие нервы, вызывать въ насъ разнообразныя ощущенія и, наоборотъ, различныя раздраженія въ одномъ и томъ же нервѣ—одинаковыя ощущенія; изъ этого слѣдуетъ, что между явленіями во внѣшнемъ мірѣ и нашими ощущеніями и представленіями нѣтъ ничего общаго, что внѣшній міръ есть книга за семью печатями; единственное, что доступно нашему наблюденію и познаваемо нами, суть состоянія и процессы въ нашемъ собственномъ сознаніи. Эта простая, но глубокая истина ведетъ къ пониманію того, что есть сущность витализма. Сущность эта заключается въ томъ, что за единственно вѣрный путь познанія витализмъ считаетъ тотъ, который исходитъ отъ извѣстнаго, отъ внутренняго міра, для того чтобы объяснить неизвѣстное—міръ внѣшній. Обратнаго держится механическое міровоззрѣніе или матеріализмъ; онъ исходитъ отъ неизвѣстнаго, отъ внѣшняго міра, для того чтобы объяснить извѣстное—міръ внутренній. Современные физиологи придерживаются механическаго міровоззрѣнія лишь потому, что психологія еще совершенно не достигла той точности, къ которой насъ пріучили физика и химія. Причина этого понятна: объектъ внутренняго чувства гораздо сложнѣе, чѣмъ доступное чувствамъ внѣшнимъ; свойства его гораздо многочисленнѣе

свойствъ вѣшняго міра; состоянія нашего сознанія быстро мѣняются и, главное, у насъ нѣтъ способоу изслѣдовать объекты внутренняго чувства количественно. Пока будетъ длиться такое состояніе психологіи, до той поры мы не получимъ удовлетворительнаго объясненія жизненныхъ явленій. Покамѣстъ поэтому не остается ничего другого дѣлать, какъ рѣшиться продолжать работать въ прежнемъ механическомъ направленіи. Надобно испытать, какъ далеко мы можемъ проникнуть при помощи химіи и физики. Недостижимое этимъ путемъ тѣмъ яснѣе и рѣзче выступить со временемъ. Такимъ образомъ современный механизмъ приведетъ насъ тѣмъ вѣрнѣе къ витализму будущаго.

Я остановился нарочно нѣсколько подробнѣе на изложеніи взглядовъ наиболѣе характерныхъ изъ современныхъ виталистовъ. Легко видѣть, что во взглядахъ этихъ многое очень близко къ воззрѣніямъ Биша. Характерно для Бунге, какъ и для Биша, что ни тотъ, ни другой не удаляются отъ реальнаго факта, въ изученіи матеріальныхъ отношеній видятъ средство для прогресса науки, признавая только одно, что механика не достаточна для объясненія всѣхъ явленій въ жизни организмовъ.

Въ заключеніе остановлюсь еще на другомъ представителѣ современнаго витализма — извѣстномъ патолого-анатомѣ Э. фонъ-Риндфлейшѣ. Существенныя черты въ воззрѣніяхъ Риндфлейша состоятъ въ слѣдующемъ. Основная задача естествознанія заключается въ опредѣленіи того, что есть матерія и сила и въ чемъ ихъ взаимная связь. Разбирая понятія силъ и матеріи, Риндфлейшъ находитъ, что каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности нѣтъ возможности объяснить тайну жизни. Можно, однако, представить себѣ матерію и силу связанными въ одно неразрывное цѣлое, какъ вещество, обладающее самостоятельнымъ движеніемъ. Такое вещество, правда, неизвѣстно; естественныя науки знаютъ перемѣщенія вещества, производимыя переходомъ силы отъ одного атома къ другому. Но можно разсматривать весь міръ въ цѣломъ какъ вещество, обладающее

самостоятельнымъ движеніемъ. Было бы непонятно, еслибы принципъ, двигающій міромъ, не находилъ себѣ выраженія въ различныхъ частныхъ явленіяхъ.

Риндфлейшъ полагаетъ, что живыя тѣла и являются такимъ выраженіемъ. Всякое живое тѣло опредѣляетъ само свое движеніе; брошенный камень падаетъ на землю, птица летитъ свободно. Конечно, не всѣ движенія, на видъ самостоятельныя, суть таковыя и на дѣлѣ. Возможно, на примѣръ, объяснить движеніе лейкоцитовъ и протоплазмъ просто набуханіемъ ихъ. Въ явленіяхъ жизни, однако, можно найти такія, которыя близко подходятъ къ своему прообразу—единенію матеріи и силы; всякое движеніе живого существа сопровождается ощущеніемъ этого движенія; всякое чувство можетъ, наоборотъ, вызывать, черезъ проэкцію нервной системы, движеніе. Короче, въ движеніяхъ живого существа можно видѣть самую тѣсную связь между дѣятельнымъ и пассивнымъ состояніями, между силой и матеріей. Не будетъ противорѣчіемъ, по мнѣнію Риндфлейша, сказать, что во всякомъ актѣ чувства, мысли или воли играетъ роль особая представляющая сила (*Vorstellungskraft*), вліяющая на такое же вещество (*Vorstellungsstoff*). Сила эта и вещество находятся въ такой тѣсной связи, что представляются намъ какъ одна душевная способность. Какъ высшій разцвѣтъ этого взаимнаго прониканія, является представленіе о представляющемъ,—самосознаніе, высшая ступень самоопредѣленія. Средства, которыми пользуется природа для того, чтобы поднимать все выше живыя существа по ступенямъ самоопредѣленія, заключаются въ томъ, что это послѣднее подчиняется любви къ ближнему. Каждая изъ миллиардовъ клѣтокъ, составляющихъ высшій организмъ, живетъ только при помощи другихъ. Онѣ живутъ только какъ органы одного тѣла и внѣ этой связи существованіе для нихъ невозможно. Одинъ для всѣхъ, всѣ для одного—таковъ законъ природы, самое высокое велѣніе нравственности. Свобода и любовь къ ближнему—вотъ признаки жизни. Свобода есть цѣль жизни, а любовь—

средство къ достиженію этой цѣли. Жизнь есть божественное откровеніе.

Ограничиваясь изложеніемъ возрѣній двухъ изъ наиболѣе типичныхъ современныхъ представителей витализма, замѣчу въ заключеніе, что витализмъ начинаетъ въ настоящее время проникать, какъ бы въ скрытой формѣ, даже въ сочиненія защитниковъ механическаго міровозрѣнія. Такъ, нерѣдко можно найти различіе между грубымъ, т.-е. обычнымъ, матеріализмомъ и болѣе тонкимъ, т.-е. просто понимаемымъ, какъ методологическій приемъ.

На-ряду съ ученіемъ объ обыкновенныхъ атомахъ и молекулахъ становится ученіе объ особенныхъ живыхъ частицахъ, которыя особенною силой соединяются вмѣстѣ въ организмъ. Даже цѣлесообразность въ природѣ, столь долго отвергаемая, начинаетъ снова обращать на себя вниманіе и приниматься въ расчетъ для объясненія развитія организмовъ *).

Все это показываетъ, что въ концѣ XIX-го вѣка мы стоимъ опять, какъ и въ концѣ прошлаго, среди сталкивающихся, взаимно-исключающихъ другъ друга, ученій. Мы можемъ спокойно смотрѣть на эту борьбу, не увлекаясь ни враждой, ни вѣрой по отношенію къ той или иной доктринѣ; историческое знакомство съ развитіемъ естественно-историческихъ ученій позволяетъ видѣть въ нихъ ступень къ познанію природы. Въ высокой степени вѣроятно, что настоящіе устои для построенія естественно-историческихъ возрѣній слѣдуетъ искать не въ самомъ естествознаніи, а въ психологии и теоріи познанія. Заслуга новаго витализма именно въ томъ и заключается, что онъ указываетъ на крайне важное значеніе такой точки зрѣнія.

И. Ф. Огневъ.

*) Такъ, на примѣръ, дѣлаетъ Вейсманнъ.

Достовѣрность разума.

I.

Есть безусловно достовѣрное, никакому сомнѣнію и спору не подлежащее знаніе,—именно знаніе того, что дается или происходитъ въ различныхъ душевныхъ состояніяхъ, поскольку они берутся въ своей простой наличности, какъ психическіе факты. Испытывая, на примѣръ, ощущеніе тепла, мы знаемъ, что намъ тепло, т.-е. что данное ощущеніе дѣйствительно существуетъ (какъ ощущеніе этого качества); дальнѣйшіе выводы изъ этого факта могутъ быть сомнительны и ошибочны, но знаніе о самомъ психическомъ фактѣ какъ данномъ, безусловно достовѣрно и ничѣмъ опровергнуто быть не можетъ. Какой-нибудь споръ въ этомъ отношеніи возможенъ лишь по явному недоразумѣнію, вродѣ спора между Тургеневымъ и его слугою: „Мнѣ холодно, затопи печку!“—„Помилуйте, Иванъ Сергѣевичъ, какое холодно?—совсѣмъ тепло: вѣдь съ утра топлено“. —„Ну, послушай! Положимъ, я глупъ, положимъ, я набитый дуракъ, но не до такой же степени я глупъ, чтобы не знать, холодно мнѣ или тепло“.

Это прямое сознаніе психической наличности есть знаніе не только безусловно достовѣрное, но при всей своей скудости всеобъемлющее въ извѣстномъ смыслѣ. Ибо все бываетъ и психическою наличностью, область которой очевидно не ограничивается одними ощущеніями, а включаетъ въ себя *съ извѣстной стороны* и всякую мысль, какъ самую

отвлеченную и формальную, такъ и самую сложную и многосодержательную. Положимъ, намъ дано какое-нибудь универсальное и утонченнѣйшее метафизическое ученіе, логически объясняющее все существующее изъ одного абсолютнаго начала. Достоверна, или нѣтъ такая система въ смыслѣ объективномъ, т.-е. имѣеть ли какую-нибудь дѣйствительную силу и значеніе та связь понятій и явленій, которая утверждается въ этой системѣ, заранее нельзя знать; но уже *заранѣе* можно и должно утверждать полную достоверность этой системы какъ даннаго сознанія: пока о ней мыслится, она составляетъ такой же непререкаемый, безусловно достоверный фактъ, какъ то ощущеніе холода, которое Тургеневъ отстаивалъ противъ своего слуги.

Рѣшительно все, о чемъ только мы можемъ говорить, обладаетъ безусловною достоверностью этого рода, и если этотъ способъ знанія, т.-е. непосредственное сознаніе психической наличности, мы находимъ скуднымъ и неудовлетворительнымъ, то не потому, чтобы какія-нибудь явленія или предметы въ него не входили, а потому, что всѣ возможные предметы и явленія входятъ сюда только одною стороною, берутся въ одномъ лишь отношеніи. Точнѣйшимъ образомъ отграничить эту сторону, или это отношеніе, въ которомъ всякое данное содержаніе обладаетъ безспорною достоверностью, составляло первую задачу теоретической философіи *). Имѣлась въ виду не достоверность вообще, а именно этотъ особый видъ достоверности—непосредственной, самоочевидной достоверности данныхъ сознанія какъ такихъ, или психической наличности, независимо отъ метафизическаго вопроса объ отдѣльномъ отъ этихъ данныхъ бытіи какихъ бы то ни было объектовъ и субъектовъ, *какъ существъ*.

Предварительно выдѣлить и отграничить простую, непосредственную достоверность текущей психической налич-

*) См. статью „Первое начало теоретической философіи“. *Вопр. фил. и псих.*, ноябрь—декабрь 1897 г.

ности ото всякой другой возможной достовѣрности есть дѣло необходимое для философіи именно ради того, чтобы получить точку отправления *дѣйствительно безспорную*. Мы знаемъ, что зачинатель новой философіи такимъ безспорнымъ пунктомъ ошибочно считаль существованіе субъекта какъ мыслящаго духа, видя здѣсь фактъ непосредственнаго сознанія. Мы не говоримъ о какой-нибудь ошибкѣ по существу, ибо мы не имѣемъ права заранѣе рѣшать такіе метафизическіе вопросы, какъ существованіе духа или мыслящей субстанціи,—оно, можетъ быть, окажется совершенно достовѣрнымъ,—но мы говоримъ объ *очевидной ошибкѣ Декарта, принявшаго спорное за безспорное*. Онъ самъ по необходимости призналъ, хотя и не оцѣнилъ должнымъ образомъ эту свою ошибку, когда ему пришлось вступить въ продолжительный и сложный, письменный и печатный споръ со многими серьезными мыслителями изъ-за его мнимо-безспорнаго принципа. Конечно, можно отвергать и очевидность, спорить противъ безспорнаго, но только или по грубому и легко обнаруживаемому недоразумѣнію (какъ въ случаѣ Тургеневскаго слуги, оспаривавшаго внутреннее состояніе своего хозяина—„холодно“—внѣшнимъ состояніемъ печки—„топлена“), или при завѣдомой недобросовѣстности. Но ни того, ни другого не было въ полемикѣ Декарта съ Гассенди и другими мыслителями, и слѣдовательно должно признать, что дѣло шло о спорномъ мнѣніи, а не о самоочевидной истинѣ или аксіомѣ. И до Декарта, и при немъ, и послѣ него можно было добросовѣстно и сознательно сомнѣваться въ существованіи духа, или мыслящей субстанціи; но что существуетъ нѣкоторая психическая *наличность*, что существуютъ *эти, теперь испытываемыя*, ощущенія и чувствованія, представленія и понятія, усилія и хотѣнія,—что они *существуютъ* какъ сознаваемыя состоянія, когда сознаются, или какъ душевные процессы, когда происходятъ—въ этомъ никакого сомнѣнія быть не можетъ. Значить только этотъ безспорный фактъ, а не декартовское *cogito ergo sum*, можетъ служить твердою точкой опоры для отчетливаго фи-

лософскаго мышленія. Въ порядкѣ этого мышленія первоначальная достовѣрность есть только достовѣрность наличнаго сознанія, въ которомъ не даны никакія существа и субстанціи, ни протяженныя, ни мыслящія, а развѣ только *мысли* о такихъ существахъ и субстанціяхъ, — мысли, не содержащія въ себѣ *заранне* никакого ручательства въ особомъ дѣйствительномъ, внѣ данной мысли, существованіи мыслимаго и мыслящаго.

II.

Итакъ, безспорно утверждается: все имѣетъ непосредственную достовѣрность или самоочевидность какъ психически данное, или какъ фактъ сознанія. Но что такое самое это утвержденіе? Во-первыхъ, оно также есть фактъ сознанія, или нѣкоторое психическое данное. Ясно, однако, что оно есть еще нѣчто другое. Фактъ сознанія здѣсь только въ томъ, что въ данный моментъ возникла *эта* мысль; но вѣдь въ этой же мысли, какъ она дана, отчетливо содержится не она только, какъ психическій фактъ, но и совокупность всѣхъ другихъ мыслей и всякихъ психическихъ фактовъ вообще въ ихъ отношеніи къ тому, что теперь утверждается въ этой самой мысли: про всѣ мысли, ощущенія и т. д. я говорю, что онѣ, какъ психическіе факты, непосредственно достовѣрны, или самоочевидны. Такъ какъ *всѣ* психическія состоянія, о которыхъ это мыслится теперь, не существуютъ теперь же въ наличной дѣйствительности, т.-е. сами не сознаются *раздѣльно* въ данной мысли о нихъ, то мы пока и не имѣемъ права считать эту мысль непосредственно достовѣрной въ ея всеобщемъ значеніи, но самая форма *всеобщности* здѣсь *на-лицо*. Говоря: *всѣ* психическіе факты *вообще* безусловно достовѣрны, какъ такіе, я можетъ быть ошибаюсь по существу, но что я при этомъ говорю именно о *всѣхъ* фактахъ, что здѣсь разумѣются всѣ, — это несомнѣнно, это дано въ самой наличности *этой* теперь существующей мысли.

Итакъ, въ данномъ потокѣ психическихъ состояній, одина-

ково достовѣрныхъ въ фактѣ своей наличности и съ этой стороны безразличныхъ къ истинѣ и лжи, необходимо однако слѣдуетъ важное различіе. Смотри на все, какъ на психическій фактъ, мы уже съ этой точки зрѣнія находимъ два рода такихъ фактовъ. А) Испытывается, на примѣръ, ощущеніе холода; въ непосредственномъ сознаніи этого факта нѣтъ ничего, выходящаго за его собственные предѣлы: холодно и больше ничего. Но Б) если на ваше заявленіе объ испытываемомъ вами ощущеніи какой-нибудь самоувѣренный потомокъ второго сына Ноева возразить: ну, нѣтъ, холодно-то вамъ—вовсе не холодно,—и вы, желая принципиально подорвать эту отрицательную критику, формулируете такую мысль: „*вѣсть* непосредственно сознаваемая фактическая состоянія безусловно достовѣрны какъ такія“, то эта ваша мысль, будучи сама, какъ мыслимая въ данный моментъ, простымъ фактомъ психической наличности, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достовѣрность ея самой, какъ данной (подобно первому заявленію объ ощущеніи холода), но и постулируется такая же достовѣрность *всѣхъ* психическихъ фактовъ, могущихъ быть на лицо, но не находящихся на лицо въ данный моментъ. Здѣсь такимъ образомъ существуетъ наличный психическій фактъ, собственное содержаніе котораго (мысль о *всеобщей* достовѣрности прямого сознанія) выходитъ за предѣлы всякой наличности, — данъ фактъ, *означающій* нѣчто большее всякаго факта.

Это формальное значеніе данной мысли (ея всеобщность) неотдѣлимо отъ самаго факта этой мысли и, слѣдовательно, такой фактической переходъ въ сверхфактическую область имѣетъ такую же несомнѣнную достовѣрность, какъ и всякій фактъ непосредственнаго сознанія: если достовѣрно, что существуютъ различныя ощущенія, чувства, желанія, представленія, то не менѣе достовѣрно, что существуютъ мысли *всеобщаго значенія*, существуютъ понятія, сужденія, умозаключенія, то-есть что существуетъ *разумъ*. Если, какъ было выше указано, самая всеобъемлющая система мыслей

имѣть такую сторону, которою она не отличается отъ всякаго единичнаго психическаго факта хотя бы самаго простаго и безсодержательнаго (напримѣръ, *ощущается* горькій вкусъ во рту, *мыслится* философія Гегеля—и то и другое суть *одинаково* наличныя состоянія сознанія), то теперь намъ открывается другая точка зрѣнія, съ которой, напротивъ, самая несложная и скудная мысль, если только она имѣетъ въ себѣ формальный логическій элементъ всеобщности, или постулатъ къ сверхданному, тѣмъ самымъ выдѣляется изъ всего потока психической наличности, какъ такой.

III.

Тотъ родъ достовѣрности, который присущъ всякому психическому факту, не можетъ быть отнятъ и у факта логическаго мышленія, то есть у того факта, что нѣкоторыя мысли, сверхъ своего (субъективнаго) существованія въ качествѣ данныхъ психическихъ состояній, существуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ (формально-объективномъ) значеніи всеобщихъ положеній, такъ что самая ихъ психическая наличность заключаетъ въ себѣ переходъ за предѣлы этой наличности. Чтобы пояснить этотъ фактъ тѣмъ, кому онъ можетъ показаться противорѣчивымъ, позволю себѣ повторить—въ модернизованномъ видѣ—сравненіе нѣсколько тривиальное, но (въ первоначальномъ видѣ) освященное сѣдымъ авторитетомъ Гераклита. Существуютъ бумажные листки, не имѣющіе другого значенія, кромѣ своей реальной наличности; но есть и такіе,—какъ банковые билеты и другія цѣнныя бумаги,—которые, кромѣ своей данной реальности, представляютъ еще всѣ возможныя реальности въ предѣлахъ обозначенной на нихъ цѣны. Всякій понимаетъ, что единичный характеръ такого листка, какъ этого наличнаго предмета, нисколько не противорѣчитъ его *общему* значенію, какъ представителя или эквивалента всякихъ другихъ предметовъ, которые не находятся съ нимъ вмѣстѣ на-лицо и однако имѣютъ съ нимъ несомнѣнно осуществимое соотношеніе. Подобнымъ же об-

разомъ существуютъ психическія состоянія, прямое знаніе о которыхъ, или непосредственное сознаніе, не заключаетъ въ себѣ ничего кромѣ ихъ наличности, каковы единичныя ощущенія, представленія, аффекты, влеченія и т. д., — но также существуютъ и такія психическія состоянія, каковы положенія логической мысли (понятія, сужденія, заключенія), которыя говорятъ въ сознаніи не только за себя, за фактъ своего наличнаго существованія, но и за всевозможныя другіе факты, въ наличности не существующіе, а лишь обозначаемые въ своемъ *общемъ* свойствѣ.

Конечно, формальная всеобщность мысли не ручается за матеріальную истинность ея содержанія (какъ и денежные знаки бываютъ фальшивыми). Тѣмъ не менѣе, во всякой данной мысли логическаго характера мы имѣемъ, кромѣ непосредственнаго сознанія самаго факта (что эта мысль мыслится), еще другое столь же достовѣрное знаніе, что эта мысль имѣетъ всеобщее значеніе, что она есть нѣчто большее, чѣмъ наличный психическій фактъ. Это достовѣрное знаніе о логическомъ свойствѣ даннаго факта мышленія, сверхъ его свойства психическаго, нисколько не зависитъ отъ дальнѣйшей оцѣнки опредѣленнаго смысла и содержанія данной мысли. Логическая природа мышленія, какъ формально-всеобщаго, есть какъ бы нѣкоторый *character indelebilis*, дающій себя знать при самомъ нелѣпомъ и вздорномъ содержаніи данной мысли, подобно тому, какъ самыя тяжкіе личныя грѣхи священника не упраздняютъ всеобщей силы совершаемаго имъ таинства. Чтобы привести примѣръ логически безупречной нелѣпицы, не выдуманный *ad hoc* и однако достаточно яркій, я обращусь къ дѣйствительному свидѣнію, такъ какъ на-яву всѣмъ умамъ свойственно избѣгать слишкомъ уже вопіющей безсмыслицы. Двадцать три года тому назадъ я видѣлъ весьма сложный и во многихъ отношеніяхъ замѣчательный сонъ, изъ котораго одна подробность относится къ нашему предмету. Между прочимъ я видѣлъ себя ѣдущимъ на пароходѣ изъ Петербурга въ Бразилію. Только что скрылся изъ виду Кронштадтъ, какъ

я услышалъ отъ капитана, что черезъ три часа мы войдемъ въ устье рѣки Амазонки. На мой вопросъ о причинахъ столь необычайно скорого хода капитанъ, взглянувши на меня иронически, сказалъ: „гдѣ вы учились физикѣ? Вы даже не знаете основного гидродинамическаго закона, что на морѣ время идетъ несравненно быстрѣе, чѣмъ на сушѣ, *потому что теченіе морскихъ волнъ, присоединяясь къ теченію времени, производитъ его ускореніе*“. Я сейчасъ же вспомнилъ этотъ законъ, и ничто въ жизни не повергало меня въ такой глубокой конфузъ, какъ это непонятное забвеніе столь элементарной истины.

Разберемъ съ точки зрѣнія гнозеологической этотъ случай, подобныхъ которому, хотя и менѣе яркихъ, не трудно было бы найти на яву. Можно ли по совѣсти утверждать, что мое прямое и достовѣрное знаніе о предметѣ этого разговора (сохранившееся въ моей памяти) ограничивалось только непосредственнымъ сознаніемъ психическаго факта, именно факта той нелѣпой мысли, высказанной воображаемымъ капитаномъ и сейчасъ же усвоенной мною? Вѣдь кромѣ этого единичнаго факта, что я услышалъ, или мысленно повторилъ эту мысль, я несомнѣнно зналъ, что эта мысль, которую я тогда считалъ истинною, а теперь долженъ признать нелѣпою, *во всякомъ случаѣ* имѣетъ формально *всеобщее значеніе*. Ибо совершенно несомнѣнно, что независимо отъ противоположной оцѣнки по существу, я и тогда, слыша ее, думалъ, и теперь, вспоминая, думаю о чемъ-то *не единичномъ, сверхданномъ, сверхфактическомъ*. Я зналъ и знаю, что подъ волнами, о которыхъ я мыслилъ, разумѣлись не тѣ только, что находились у меня передъ глазами, а *всякія* морскія волны вообще, что подъ временемъ, будто бы къ нимъ присоединявшимся, разумѣлось не время этого дня и часа, а *всякое* время вообще, равно какъ такой же всеобщій смыслъ имѣло и воображаемое его ускореніе. То, что здѣсь мыслилось, та опредѣленная связь, въ которую ставились явленія извѣстнаго рода, оказалась нелѣпостью. Но я зналъ—и это знаніе было *абсолютно достовѣрно*,—что дѣло

идеть о чемъ-то всеобщемъ, о міровомъ законѣ, а не объ одномъ психическомъ фактѣ этой мысли въ ея единичной наличности. Повторяю еще разъ: *всякая* мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается какъ единичное испытываемое въ данный моментъ психическое состояніе, но *вмѣстѣ съ тѣмъ* мы имѣемъ о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелѣпой, знаніе еще и съ другой, *логической* стороны — знаніе о формальной всеобщности составляющихъ ее терминовъ, совершенно независимо отъ реального содержанія самой мысли.

IV.

Итакъ, имѣется два рода достовѣрнаго знанія: *непосредственное* сознаніе испытываемыхъ психическихъ фактовъ, какъ таковыхъ, и *непосредственное* разумѣніе логическаго значенія нѣкоторыхъ изъ этихъ фактовъ: *сознается* текущая психическая наличность и *понимается* формальная всеобщность предполагаемой истины.

Мы необходимо различаемъ наличность данной мысли, какъ единичнаго психическаго факта, отъ мыслимой истины, содержащейся въ фактѣ этой же мысли, но относящейся не къ нему одному, а имѣющей всеобщее значеніе. Тутъ возможно важное недоразумѣніе, требующее очень тонкаго разъясненія. Можно спросить: развѣ достовѣрность непосредственнаго сознанія, о которой говорилось въ „Первомъ началѣ теоретической философіи“, не представляетъ также всеобщую *истину* своего рода? Безъ сомнѣнія, но вѣдь это есть истина нашего *размышленія* о непосредственномъ сознаніи, а не самого этого сознанія, *какъ такою*. Сознаваемая психическая наличность можетъ возбуждать о своей достовѣрности и о качествѣ этой достовѣрности *общій* вопросъ, но самая общность этого вопроса и его разрѣшенія показываетъ, что дѣло здѣсь происходитъ въ области логическаго мышленія, выступающаго за предѣлы простой психической наличности, которая въ другихъ случаяхъ сознается непосредственно, не возбуждая никакого общаго вопро-

са. Вѣдь животныя и большинство людей сознають же свои психическія состоянія, не предаваясь однако по этому поводу никакимъ гнозеологическимъ размышленіямъ. Размышляя о достовѣрности непосредственнаго сознанія и о его предѣлахъ, мы очевидно, *тѣмъ самымъ* выступали за эти предѣлы въ область логическаго мышленія. Что мы въ этомъ случаѣ *мыслили*, а не испытывали другія какія-нибудь состоянія сознанія, это было конечно наличнымъ и единичнымъ психическимъ фактомъ, но то, *что* здѣсь мыслилось, имѣло сверхъ своей фактической наличности всеобщее логическое значеніе. *Сознавалось*, что мыслится, сознавалось также, что мыслится то-то и то-то, и кромѣ этого понималось, что мыслимое относится не къ этому только психическому факту, а и ко всѣмъ другимъ того же рода.

Если бы наши мысли не имѣли сверхъ своей единичной психической наличности еще всеобщаго логическаго значенія, то нельзя было бы даже прійти къ понятію о достовѣрности непосредственнаго сознанія: переживаемыя состоянія сознавались бы непосредственно, но не сознавалось бы это сознаніе и его достовѣрность. Въ *размышленіи* о психической наличности эта наличность превращается въ нѣчто другое, въ логическій предметъ, и самый фактъ размышленія оказывается заразъ и фактомъ, и чѣмъ-то большимъ, чѣмъ фактъ. Сознаніе психической наличности, какъ такой, становится достовѣрнымъ, лишь теряя свою непосредственность, переставая быть *только* наличнымъ психическимъ состояніемъ, превращаясь въ мысль о всякихъ такихъ состояніяхъ.

Психическое *состояніе* *сознается* непосредственно, но *досто-
вѣрность* этого сознанія, какъ такого, не сознается только, а *признается*, и это признаніе, обнимая вмѣстѣ съ даннымъ и всѣ другія состоянія, относится не къ ихъ единичности, какъ такой, а къ тому, что у нихъ есть общаго, то-есть возводить ихъ на степень логической мысли.

Ясно, что уже въ „Первомъ началѣ теоретической философіи“, какъ и во всякомъ размышленіи, имѣлось неиз-

бѣжно нѣчто двойное: психическая наличность, какъ матерія размышленія, и логическій процессъ, какъ самый актъ размышленія. Мы остановились тогда на другомъ еще болѣе общемъ пунктѣ, именно мы различили *данное* отъ *искомое*. Даннымъ мы признали всю психическую наличность, какъ такую, слѣдовательно и логическое мышленіе *съ этой стороны*, какъ психическій фактъ. Но мы знаемъ теперь, что логическое мышленіе, какъ такое, имѣетъ значеніе, выходящее за предѣлы даннаго психическаго факта. Это не значить, конечно, что въ немъ должно признать наше искомое: ясно, напротивъ, что это мышленіе въ той мѣрѣ, въ какой оно намъ пока открылось, будучи уже чѣмъ-то больше, чѣмъ даннымъ, чѣмъ-то переходящимъ или перехватывающимъ за психическую наличность (трансцендентальнымъ), не есть еще то, чего мы ищемъ, не есть сама настоящая истина. Еслибы логическій характеръ мышленія по своему отличительному признаку (всеобщности) уже представлялъ собою самой истину (по существу), то должно было бы признать истиной и тотъ мнимый законъ гидродинамики, который несомнѣнно имѣетъ логическій характеръ всеобщности и однако столь же несомнѣнно долженъ быть признанъ нелѣпостью. Значить логическая всеобщность мышленія не есть еще то, чего мы ищемъ,—не есть сама истина.

Это пока есть только путь къ истинѣ, средство исканія. Но такъ какъ интересъ *теоретической* философіи состоитъ не только въ обладаніи истиною, но и въ полной отчетливости этого обладанія,—не въ томъ только, чтобы прійти къ истинѣ, но чтобы видѣть и помнить, какъ приходятъ къ ней,—то мы должны теперь, прежде чѣмъ стремиться дальше къ искомому, изслѣдовать внимательно самый способъ или средство исканія, то-есть логическое мышленіе.

V.

Задача особаго рода предварительнаго изслѣдованія мышленія встрѣчается съ недоумѣннымъ вопросомъ, который

былъ всего яснѣе высказанъ Гегелемъ, убѣдительно оспаривался Куно-Фишеромъ, но до сихъ поръ еще повторяется иными философствующими писателями *).

Можно ли предварительно изслѣдовать мышленіе въ его достовѣрности, когда само такое изслѣдованіе очевидно можетъ совершаться только мышленіемъ, такъ что изслѣдуемое уже предполагается въ видѣ способа изслѣдованія, какъ извѣстное и достовѣрное? Это затрудненіе держится обыкновенно на ошибочномъ представленіи мышленія какъ какого-то матеріальнаго орудія, которымъ добывается истина. Какъ щипцами нельзя взять сами эти щипцы, такъ, думаютъ, и мышленіемъ нельзя изслѣдовать самое это мышленіе. Но при такой неразборчивости въ пользованіи метафорами не только гнозеологія, но и болѣе простыя науки оказались бы невозможными. Однако, если бы на замѣчаніе, что солнце сѣло, какой-нибудь скептикъ сталъ спрашивать, на какой стулъ оно сѣло и на какомъ полу стоитъ этотъ стулъ,—то едва ли бы такой вопросъ испугалъ астрономовъ за существованіе ихъ науки. Не болѣе опасенъ для гнозеологіи вопросъ, *чѣмъ* можемъ мы изслѣдовать мышленіе?

Если не ошибаюсь, и между машинами есть такія, которыя имѣютъ приспособленія для регулированія и контролированія собственнаго хода. Что же касается до мышленія, то его несомнѣнное характерное свойство, открываемое въ непосредственномъ сознаніи и хорошо отмѣченное въ философіи еще Платономъ и Аристотелемъ, состоитъ именно въ способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предметѣ, но и о самомъ мышленіи о предметѣ, т.-е. дѣлать себя своимъ предметомъ. Изслѣдованіе о мышленіи есть самоизслѣдованіе мысли, и такимъ образомъ падаетъ другое, гегелевское метафорическое возраженіе противъ гнозеологіи,—что нельзя научиться плавать, прежде чѣмъ бросишься въ воду. Изслѣдуя природу мышленія, мы тѣмъ самымъ уже

*) Последній разъ я встрѣтился съ нимъ года четыре тому назадъ, если не ошибаюсь, на страницахъ нашего журнала въ статьѣ покойнаго Н. Н. Страхова, который даже прямо высказывался въ смыслѣ невозможности гнозеологіи.

бросаемся въ потокъ мысли, и задача гнозеологіи похожа здѣсь лишь на осторожность пловца, желающаго испытать и оцѣнить свои силы въ прибрежномъ плаваніи, прежде чѣмъ пускаться въ открытое море.

VI.

Хотя для мыслителя извинительно можетъ быть желаніе признать мышленіе безусловнымъ, себѣ довлѣющимъ началомъ и концомъ всего, но искушеніе принять это желаніе за истину и философствовать такъ, какъ будто бы вселенная дѣйствительно создавалась нашею мыслью,—это искушеніе не можетъ болѣе манить умъ тайною неизвѣданнаго подвига и неиспытаннаго наслажденія. Послѣ того какъ опытъ построенія всего изъ чистой мысли былъ въ полной мѣрѣ испробованъ (въ гегельяствѣ), легче становится исполнить нравственное требованіе философіи—мыслить добросовѣстно, заботясь прежде всего не о великолѣпіи, а объ основательности своихъ мысленныхъ построеній. Слѣдуя этому правилу, должно признать, что наше мышленіе не только не есть начало всего, но и не заключаетъ въ себѣ *всцѣлаго* начала себя самого. Оно можетъ и должно обращаться на себя, давать отчетъ о себѣ, регулировать и контролировать себя, но оно не есть нѣчто самосоздающееся и вполнѣ самозданное (т.-е. во всякомъ смыслѣ, а не въ формальномъ только). Условія его дѣйствительности не могутъ быть выведены изъ него одного; они опредѣляются другимъ, и мышленіе, такимъ образомъ обусловленное, есть *реакція на нѣчто другое*, на то, что не есть мышленіе. Логическое мышленіе (а значитъ и изслѣдованіе о немъ) не можетъ начинаться *вполнѣ* съ себя самого безъ всякой другой точки отправленія. И въ самомъ дѣлѣ, прежде чѣмъ мыслить логически, мы испытываемъ различныя психическія состоянія—ощущенія и душевныя волненія, стремленія и хотѣнія. На ихъ почвѣ, хотя не прямо изъ нихъ, вырастаетъ, или къ нимъ прививается логическое мышленіе. Оно начинается не

съ себя самого, а съ мысли о томъ, что дано въ другихъ психическихъ состояніяхъ. Ближайшая матерія логическаго мышленія заключается въ тѣхъ или другихъ фактахъ непосредственнаго сознанія. Слѣдуетъ ли отсюда, что все данное въ непосредственномъ сознаніи есть *тѣмъ самымъ* прямое условіе логическаго мышленія, такъ чтобы это второе вытекало изъ перваго, какъ потокъ изъ источника?

На самомъ дѣлѣ мы этого не находимъ. Можно сколько угодно испытывать ощущенія тепла и холода, мягкаго и жесткаго, горькаго и сладкаго, сколько угодно волноваться страхомъ и надеждой, враждою и любовью, предпринимать и исполнять всевозможныя движенія, и однако изъ всего этого не выходитъ никакихъ логическихъ размышленій, — какъ это вообще и признается относительно животныхъ. Логическая мысль не есть всецѣло продуктъ другихъ психическихъ состояній, а образуется изъ нихъ при извѣстныхъ опредѣленныхъ *условіяхъ*. Въ нихъ-то намъ и нужно отдать себѣ прежде всего отчетъ.

Возьмемъ такую простую мысль: *днемъ* (при прочихъ равныхъ условіяхъ) всегда бываетъ *теплѣе*, *чѣмъ* ночью. Ясно, что эта мысль матеріально обусловлена тѣми фактами непосредственнаго сознанія, которые заключались въ ощущеніяхъ тепла и холода, свѣта и тьмы. Безъ этихъ ощущеній наша аксіома, за отсутствіемъ содержанія, была бы невозможна. Но простое возниканіе и исчезаніе тепловыхъ и свѣтовыхъ ощущеній очевидно само по себѣ не могло бы обусловливать нашу мысль. А именно, если бы эти ощущенія, сознаваемые при своей наличности, сейчасъ же *забывались*, — т.-е. оставались для насъ *за бытіемъ*, — то никакой общей мысли изъ нихъ, какъ уже несуществующихъ, не могло бы образоваться. Нельзя утверждать: *бываетъ*, если не помнятся тѣ многіе случаи, когда *было*. Итакъ, если психическіе факты сами по себѣ возникаютъ и исчезаютъ, то матерію или первымъ условіемъ логической мысли могутъ быть не эти факты, какъ такіе, а только ихъ *сохраненіе*. Непрерывное возниканіе и исчезаніе есть *время*, и мы должны при-

знать время условіемъ всякаго психическаго быванія, а слѣдовательно и мышленія съ его *психической*, субъективной стороны; но мы видимъ, что то же мышленіе въ *логическомъ* своемъ значеніи не только не имѣетъ времени своимъ условіемъ, но, совершенно напротивъ, логическое мышленіе какъ такое обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется *памятью*, или *воспоминаніемъ* *). Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тѣмъ самымъ *отнято* у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль.

Итакъ, логическое мышленіе прежде всего обусловлено *реакціею противъ времени со стороны чего-то сверхъвременнаго, дѣйствующаго въ воспоминаніи.*

VII.

Ясно, что мыслить было бы невозможно, если бы то, о чемъ мыслится, возникая, сейчасъ же исчезало изъ сознанія, смѣняясь другимъ, также исчезающимъ, и т. д.,—мышленіе въ такомъ случаѣ было бы *матеріально* невозможно за отсутствіемъ предмета мысли. Прежде всего нужно, чтобы этотъ предметъ, т.-е. та или другая совокупность психическихъ состояній, сохранялась въ теченіи времени въ видѣ воспоминанія. Безъ этого мышленіе невозможно; но одного этого для мышленія еще недостаточно. Память есть психическій фактъ, самъ по себѣ еще не имѣющій логическаго значенія. Положимъ, воспоминается цѣлый рядъ испытанныхъ состояній, цѣлыя картины пережитыхъ явленій,—это представляетъ очень сложный, но все-таки лишь субъективный, частный фактъ, особый видъ психологической наличности, приподнятой, такъ сказать, надъ формою времени, но все-таки не выходящей за предѣлы даннаго процесса. Помнится то-то и то-то,—въ этомъ фактѣ, самомъ по себѣ, не видно никакой возможности ручательства или представительства какихъ-нибудь другихъ фактовъ. Но когда выска-

*) Въ настоящемъ разсужденіи эти два психологическіе термина могутъ употребляться независимо отъ различія между ними.

зывается хоть бы такое немудреное положеніе, что „днемъ бываетъ теплѣе, чѣмъ ночью“, то тутъ, кромѣ памяти пережитыхъ тепловыхъ и свѣтовыхъ ощущеній, заключается еще кое-что другое, и прежде всего *обобщеніе* сохраненныхъ памятью психическихъ фактовъ—въ *словѣ*. Безсловесныя животныя не мыслятъ логически, хотя имѣютъ память. Слово есть для мышленія вторая необходимая основа, безъ которой одна первая не дѣйствительна. Приведенное положеніе, несмотря на свою простоту и пустоту, несомнѣнно переноситъ насъ, благодаря слову, въ область логическаго, т.-е. всеобщаго мышленія. Въ словѣ „днемъ“ разумѣется всякій день, а не тѣ только дни, которые дѣйствительно находятся въ данномъ воспоминаніи, и подъ словомъ „тепло“ разумѣется тепло вообще, а не тѣ только тепловыя ощущенія, которыя остались въ памяти.

Память поднимается надъ психическою наличностью лишь въ томъ смыслѣ, что состояніе, исчезнувшее въ настоящемъ, сохраняется въ сознаніи, какъ бывшее; но этому сохраненію подлежатъ единицы и группы психическихъ состояній въ томъ же видѣ, въ какомъ они были непосредственно даны: то, что помнится или воспоминается, есть именно *это* бывшее и ничего болѣе. Оно можетъ быть очень простымъ, или очень сложнымъ, но и простота и сложность здѣсь имѣютъ чисто фактической, единичный или изолированный характеръ. Вспоминается *только это*. Между тѣмъ каждое слово означаетъ, наоборотъ, не „это“ (единичное), а „все такое“. Воспоминаніе представляетъ то, чего нѣтъ въ наличности, но что было наличнымъ фактомъ, тогда какъ слово вовсе не имѣетъ *непремѣннаго* отношенія къ какой бы то ни было фактической наличности, настоящей, или прошедшей,— оно представляетъ и то, чего нѣтъ и никогда еще не бывало, но что можетъ быть, или что *мыслимо*. Притомъ, если воспоминаемое есть группа различныхъ состояній, то фактическое отсутствіе внутренняго единства между этими состояніями не упраздняется памятью о нихъ, которая никакого новаго единства не создаетъ: воспоминаемые факты

остаются такими же *разрозненными, отдѣльными* въ воспоминаніи, какими были въ прошедшей дѣйствительности. Напротивъ того, слово создаетъ своему содержанію новое единство, не бывшее въ наличности непосредственнаго сознанія. Между тою розою, которую я видѣлъ и нюхалъ двадцать лѣтъ тому назадъ, и тою, на которую смотрю теперь, нѣтъ никакой фактической связи (разумѣю между этими двумя группами психическихъ состояній), точно также между ними и тѣми розами, которыя, какъ мнѣ представляется, цвѣтутъ въ саду китайскаго мандарина, или генераль-губернатора Канады. Но общее обозначеніе—слово роза (звучащее такъ или иначе, или вовсе не звучащее—все равно) дѣлаетъ изъ всего этого настоящее одно и совершенно упраздняетъ *отдѣльность* ощущеній, не оставляя на нее даже никакого намека.

Слово есть собственная стихія логическаго мышленія, которое безъ словъ также невозможно, какъ воздухъ безъ кислорода и вода безъ водорода. Разумѣется, дѣло идетъ о словѣ вообще, независимо отъ тѣхъ или другихъ образовъ его проявленія. Слово есть слово независимо отъ того, держится ли оно въ умѣ, или произносится вслухъ, или пишется, или печатается. Существенно для слова только общность выражаемаго или обозначаемаго и постоянство выраженія, или обозначенія, а не то, чтобы эти выраженія или знаки воспринимались чрезъ это, а не другое внѣшнее чувство. Исключительная зависимость слова отъ опредѣленныхъ звуковыхъ сочетаній достаточно опровергается какъ существованіемъ идеографическаго письма, имѣющаго значеніе только для зрѣнія безъ всякаго отношенія къ слуху, такъ и возможностью усвоить нѣсколькихъ языковъ, или перевода съ одного на другой, причемъ слово-звукъ наглядно оказывается подвижною оболочкой слова-смыслъ*). Слово вообще

*) Положимъ, извѣстные намъ памятники идеографіи (напримѣръ, у китайцевъ, или у египтянъ) созданы людьми говорившими (хотя и молчаливыми). Но если бы существовалъ гдѣ-нибудь цѣлый народъ глухонѣмыхъ, то, конечно, при благоприятныхъ условіяхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, онъ неминуемо

есть *символь*, т.-е. знакъ, совмѣщающій въ себѣ наличную единичность со всеобщимъ значеніемъ. Слово есть элементъ всякой мысли, и нужно оставить, какъ неточное, ходячее утверженіе, что слова сами по себѣ служатъ для выраженія именно *понятій*. Это ограниченіе слова лишь *одною* формой мышленія противорѣчитъ дѣйствительности. Такія слова, какъ *смеркается*, *разсвѣтаетъ*, *вечерѣетъ* и т. п., выражаютъ каждое не понятіе, а цѣлое сужденіе. Но самое это различеніе между понятіемъ и сужденіемъ, какъ формальными элементами мысли, можетъ быть намъ еще неизвѣстно или спорно, когда слово съ логическимъ своимъ значеніемъ всеобщности уже несомнѣнно существуетъ. Говоря „смеркается“ или „разсвѣтаетъ“ для выраженія того, что у насъ передъ глазами, мы безотчетно проявляемъ такой знакъ, который всегда и вездѣ и для всѣхъ можетъ обозначать всякій случай разсвѣта или вечернихъ сумерекъ, — намъ дана здѣсь и хранится въ памяти такая готовая печать, которая можетъ налагаться на неограниченное число соотвѣтственныхъ явленій, чтобы сверхъ ихъ осязательности сдѣлать ихъ еще и мыслимыми.

Но откуда же берется слово? Пусть на это отвѣчаютъ сразу тѣ, для которыхъ уже совершенно ясно, что значить здѣсь этотъ терминъ „откуда“. А для насъ *пока* терминъ „откуда“ обозначаетъ въ собственномъ смыслѣ только пространственное отношеніе, которое до природы слова вовсе не касается. Въ смыслѣ же вопроса чувствуется что-то другое, но что именно—пока неизвѣстно. Мы можемъ о словѣ съ ясностью и достовѣрностью утверждаетъ лишь слѣдующее: 1) слово существуетъ какъ психическій фактъ; 2) всякому слову сверхъ фактического присутствія его въ наличномъ сознаніи присуще универсальное значеніе; 3) слово получаетъ свой психическій матеріалъ посредствомъ памяти, т.-е. посредствомъ особаго психического факта, состоящаго въ реакціи чего-то сверхвременнаго противъ непрерывной

пришелъ бы къ какому-нибудь идеографическому обозначенію мыслей, т. е. къ *беззвучному слову*. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ глухонѣмого человѣка считать существомъ по природѣ *безсловеснымъ*.

смѣны наличныхъ состояній сознанія; 4) предполагая фактъ памяти, слово само предполагается мышленіемъ, которое безъ словъ не можетъ быть соединеніемъ *опредѣленныхъ* и *всеобщихъ* элементовъ, т.-е. не можетъ имѣть *логическаго* значенія *); 5) хотя тѣ или другія слова могутъ быть выдуманы, т.-е. явиться условнымъ продуктомъ мыслительнаго процесса, но только на основѣ уже существующаго слова, безъ котораго невозможенъ и самый процессъ; первоначально же слово, какъ основа раздѣльнаго и отчетливаго мышленія, не можетъ быть на немъ же основано, а есть фактъ, предворяющій всякую рефлексію и не обусловленный субъективно ничѣмъ другимъ, кромѣ сохраненныхъ памятью данныхъ психическихъ состояній, такъ что само слово можетъ быть опредѣлено лишь какъ прямое воздѣйствіе чего-то сверхфактически всеобщаго на ту или другую отдѣльность единичныхъ психическихъ фактовъ, подобно тому какъ память есть прямая реакція чего-то сверхвременнаго на процессъ непрерывнаго возникновенія и исчезанія психическихъ состояній. Какъ *память*, поднимаясь надъ смѣной моментовъ непосредственнаго сознанія, *удерживаетъ исчезающее* и возвращаетъ исчезнувшее, такъ *слово*, поднимаясь, *кромѣ того*, надъ *существованіемъ* *дробныхъ явленій*, *собираетъ разрозненное* въ такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное въ сознаніи, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время какъ первоначальныя формы чувственнаго созерцанія, а чрезъ это и всего дальнѣйшаго познанія, Кантъ ошибся, не оцѣнивъ достаточно гнозеологическаго значенія двухъ психическихъ основъ, непосредственно освобождающихъ сознаніе отъ полнаго подчиненія времени и пространству.

*) Въ просторѣчи называются мыслями и такія состоянія сознанія, которыя лишены опредѣленности и дѣйствительной всеобщности; но это лишь зачатки мысли, которые въ этомъ видѣ не образуютъ настоящаго мышленія.

VIII.

Внутренняя, сверхвременная и сверхпространственная связь психическихъ состояній, или данныхъ прямого сознанія, представляемая словомъ, сама по себѣ еще не образуетъ мышленія. Слово есть ближайшее предположеніе всякой возможной мысли, собственный ея элементъ, но оно еще не даетъ дѣйствительной мысли. Если мы будемъ произносить тѣ или другія слова по одиночкѣ, или соединя ихъ внѣшнимъ образомъ (напримѣръ, по созвучію), то изъ этого никакой мысли не выходитъ. Точно также, когда мы соединяемъ различныя представленія—какъ тѣ, которыя уже обобщены и объективированы словомъ, такъ и тѣ, которыя остаются на степени индивидуальныхъ воспоминаній—когда мы ихъ соединяемъ по правиламъ такъ называемой ассоціаціи—по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этомъ лишь тотъ порядокъ, въ которомъ одно представленіе фактически напоминаетъ намъ другое, то и тутъ мы не входимъ въ область мышленія: такъ называемые „законы ассоціаціи идей“ суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется умъ или тогда, когда онъ случайно бездѣйствуетъ (напримѣръ, въ разговорѣ о пустякахъ), или тогда, когда онъ вовсе теряетъ способность мышленія (напримѣръ, при прогрессивномъ параличѣ мозга, одинъ изъ вѣрныхъ признаковъ котораго есть именно безотчетное подчиненіе внѣшнимъ ассоціаціямъ представленій).

Мышленіе происходитъ изъ воспоминаній чрезъ слова. Память даетъ ему устойчивость противъ смѣны состояній во времени, слово освобождаетъ его и отъ временной, и отъ пространственной дробности; такимъ образомъ создаются условія для возможности мышленія. Но чтò же требуется для его собственной дѣйствительности? Въ чемъ настоящая мысль?

Когда раздается какая-нибудь рѣчь (т.-е. производится нѣкоторое соединеніе словъ), то хотя бы значеніе отдѣльныхъ словъ и было совершенно извѣстно, но если *цѣль* ихъ

соединенія, или общій смыслъ рѣчи остается неясенъ, то мы спрашиваемъ: что онъ хочетъ этимъ сказать?— и если на этотъ вопросъ получаемъ отвѣтъ: ничего!—то окончательно оставляемъ всю рѣчь безъ вниманія въ полной увѣренности, что это не мысль, а лишь наборъ словъ,—хотя самый вопросъ показывалъ, что всякая рѣчь (уже заключающая въ самыхъ своихъ элементахъ, т.-е. словахъ, общую возможность мышленія) предполагается, какъ выраженіе опредѣленной мысли, которая однако при отсутствіи опредѣленной воли, или намѣренія, оказывается не дѣйствительною, а только кажущеюся мыслью.

Итакъ, для мысли дѣйствительной, кромѣ *мыслительнаго состава* съ его общимъ значеніемъ, требуется еще *предпоставленное назначеніе этого состава служить нѣкоторой положительной цѣли*. Это намѣреніе, предшествующее дѣйствительной мысли, и слѣдовательно стоящее за мыслью, очень мѣтко называется поэтому (на русскомъ языкѣ) *замысломъ*.

Такимъ образомъ, опредѣлились три непремѣнныя условія мышленія:

1) *память*, дающая мышленію первый пребывающій, или *временпорный* матеріалъ;

2) *слово*, придающее этому матеріалу первоначальную форму всеобщности, или свободу отъ эмпирическихъ условій субъективнаго психическаго процесса;

3) и къ этимъ двумъ условіямъ возможности мышленія, чтобы сдѣлать его дѣйствительнымъ, привходитъ третье— *замысль*, создающій мысль, какъ необходимый путь къ задуманной цѣли.

Владимір Соловьевъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

О. Контъ и его значеніе въ исторической наукѣ.

(Продолженіе).

Г Л А В А II.

Позитивизмъ Конта, какъ основа философіи исторіи.

Познакомившись съ очертаніями жизни Конта, приступимъ ближе къ изученію его доктрины. Рѣдко какая-либо доктрина являлась въ такой степени продуктомъ своей эпохи, какъ позитивизмъ Конта.

Французское общество представлялось Конту жертвой двухъ исключавшихъ другъ друга міровоззрѣній, католичества и рационализма, и передъ его воображеніемъ открылась дорога, указывавшая спасительный выходъ изъ лабиринта, въ которомъ томилось современное общество. Путь этотъ давно, „уже болѣе двухсотъ лѣтъ тому назадъ былъ намѣченъ великими умами“, взаимодействіемъ указаній Бэкона, идей Декарта и открытій Галилея, — тотъ путь, который со времени Ньютона англійскіе ученые называли натуральной философіей, т.-е. — опытный методъ точныхъ наукъ, *les sciences*. Конту казалось, что нужно только обобщить методъ этихъ наукъ и приложить его къ наукамъ, которыя до сихъ поръ имъ прецедбегали, чтобы съ его помощью разрѣшить всѣ культурные и соціальные вопросы и вывести общество изъ нравственной и политической анархіи. Это обобщеніе метода точныхъ наукъ, это объединеніе въ одномъ методѣ

*) См. 42-ую книгу „Вопросовъ философіи“.

всѣхъ наукъ, должно было дать человѣчеству новое міро-воззрѣніе и замѣнить ему прежнія, оказавшіяся не только несостоятельными, но и гибельными въ современномъ ихъ разложеніи. Подъ вліяніемъ этой идеи сложилось въ умѣ Конта воззрѣніе, которое онъ назвалъ позитивной философіей, разумѣя подъ философіей обобщеніе всѣхъ человѣческихъ представленій въ одну общую систему—*systeme général des conceptions humaines* и прибавивъ слово *позитивный* для обозначенія свойства, которымъ его система должна была отличаться отъ всякой другой, ей предшествовавшей. Какое же это свойство? По опредѣленію Конта, оно должно было заключаться въ томъ, чтобы философія, какой бы области она ни касалась, ограничивалась задачей простого *сопоставленія* наблюденныхъ фактовъ (*la coordination des faits observés*). Это опредѣленіе задачи философіи станетъ намъ болѣе понятнымъ, если мы примемъ во вниманіе, что въ немъ заключается одинъ существенный, отрицательный признакъ. Позитивная философія ограничивается сопоставленіемъ фактовъ, рѣшительно отказываясь отъ всякаго изслѣдованія *причинъ*; причины въ двоякомъ смыслѣ этого понятія, какъ причины производящія, или *первыя*, такъ и причины конечныя, т.-е. *цѣли*, исключаются позитивизмомъ изъ области изслѣдованія.

„Я считаю,—говоритъ Контъ,—безусловно недоступнымъ для насъ и лишеннымъ всякаго смысла изслѣдованіе того, что называютъ причинами, будь то причины производящія (*causes génératrices*) или конечныя (*finales*)“. По убѣжденію Конта, философія можетъ, подобно наукѣ, точно изслѣдовать лишь обстоятельства, среди которыхъ произошло явленіе, и устанавливать, что между двумя явленіями или въ цѣломъ рядѣ явленій существуетъ извѣстное постоянное отношеніе; эти отношенія двоякаго рода: явленія или *сходны* между собою, или они *слѣдуютъ* другъ за другомъ. Такъ, по отношенію къ притяженію космическихъ тѣлъ и тяжести физическихъ тѣлъ на земномъ шарѣ, позитивная философія можетъ признать тождество обоихъ явленій—притяженія и

тяжести, но отнюдь не может считать одно *причиною* другого. Итакъ, позитивная философія только связываетъ явленія подъ общее понятіе тождества или послѣдовательности, не возводя ихъ, по отношенію другъ къ другу, на степень понятія причины и слѣдствія.

Если въ этомъ отношеніи позитивная философія мало притязательна, то нельзя того же сказать относительно другого ея стремленія—примѣнить этотъ методъ ко всѣмъ безъ исключенія явленіямъ. Позитивизмъ, говоритъ Контъ, „обозначаетъ одинаковый способъ обсужденія (*une manière uniforme de raisonner*) въ примѣненіи ко всѣмъ предметамъ, на которые можетъ простирается дѣятельность человѣческаго ума“.

Такимъ образомъ, ограничивая себя съ одной стороны, отказываясь отъ изслѣдованія причинъ, позитивизмъ стремится охватить всю область явленій. Онъ въ этомъ отношеніи идетъ по слѣдамъ другихъ предшествовавшихъ ему системъ и старается объединить всю область знанія и всѣ явленія въ одну общую систему. Но это объединеніе формальное, а не по существу. Позитивизмъ не выводитъ явленій изъ одной общей причины, а объединяетъ ихъ лишь посредствомъ одного общаго метода. Методъ этотъ заключается въ наблюденіи надъ фактами и въ установленіи между ними посредствомъ разсужденія постоянныхъ отношеній сходства или послѣдовательности. Эти постоянныя отношенія называются законами. И между этими отдѣльными законами могутъ быть усмотрѣны постоянныя отношенія, и вслѣдствіе этого частныя законы могутъ быть подведены подъ болѣе общіе законы. Но возможно ли продолжать эту работу до тѣхъ поръ, пока всѣ общіе законы будутъ подведены подъ одинъ общій законъ? Можно ли, другими словами, объединить всѣ явленія въ одномъ общемъ законѣ, такъ, чтобы всѣ прочіе законы, какъ и вообще всѣ явленія, оказались лишь частными примѣненіями этого общаго мірового закона?

Это было бы, по мнѣнію Конта, идеальнымъ завершеніемъ позитивизма, къ которому онъ безпрестанно стремится, хотя и очень вѣроятно, что никогда этого не достигнетъ.

Контъ указываетъ правда путь, по которому наука могла бы въ отдаленномъ будущемъ прійти къ объединенію всѣхъ явленій.

„Если бы можно было, говорить онъ, надѣяться на такой результатъ, онъ былъ бы, по моему мнѣнію, достижимъ лишь посредствомъ сведенія всѣхъ физическихъ явленій къ положительному закону наиболѣе общему, который намъ извѣстенъ, — къ закону притяженія“. „Но, — прибавляетъ Контъ, — по моему глубокому личному убѣжденію, я считаю всѣ попытки объяснить явленія однимъ общимъ закономъ чрезвычайно химерическими, даже когда они предпринимаются самыми способными на то умами. Я полагаю, что средства человѣческаго ума слишкомъ слабы, а вселенная слишкомъ сложна, чтобы научное совершенство стало когда-либо намъ доступно, и мнѣ кажется, кромѣ того, что люди обыкновенно имѣютъ очень преувеличенное представленіе о. выгодахъ, которыя были бы необходимымъ результатомъ такого объединенія, если бы оно было возможно. Во всякомъ случаѣ мнѣ кажется очевиднымъ, что въ виду теперешняго состоянія нашихъ познаній, мы еще слишкомъ далеки отъ того, чтобы такія попытки могли быть разумны до истеченія очень значительнаго времени“. Позитивизмъ такимъ образомъ, въ томъ видѣ, какъ его изобразилъ самъ Контъ, далекъ отъ того, чтобы представлять собою философію, т.-е. „общую систему человѣческихъ понятій“. Это лишь перенесеніе на всю область явленій человѣческой жизни наблюдательнаго метода естественныхъ наукъ.

Однако этотъ всеобъемлющій наблюдательный методъ оказывается съ перваго же шага недостаточнымъ для своей задачи. Читатель Конта не безъ удивленія встрѣчаетъ у него утвержденіе, что „человѣкъ нуждается въ какой-нибудь общей теоріи для того, чтобы предаваться наблюдению“, или, какъ говоритъ Контъ въ другомъ мѣстѣ, что во всякую эпоху чувствовалась потребность въ какой-нибудь теоріи для того, чтобы связать между собою факты.

Эта теорія, необходимая для наблюденія надъ фактами, заим-

√ ствуется *не изъ наблюдёнія, а выводится изъ разума*. И дѣйствительно, на первой же страницѣ позитивной философіи мы встрѣчаемъ теорію, которая служитъ Конту средствомъ для того, чтобы связывать факты и наблюдёнія. Это его извѣстная теорія о трехъ порахъ (âges) или вѣкахъ чело-вѣческой мысли. „Чтобы объяснить,—говоритъ Контъ—какъ слѣдуетъ, истинное свойство позитивной философіи, необходимо предварительно бросить общій взглядъ на прогрессивное движеніе чело-вѣческаго ума, взятаго въ его совокупности, ибо всѣ наши представленія могутъ быть хорошо поняты лишь посредствомъ ихъ исторіи“.

„Изучая, такимъ образомъ, общее развитіе чело-вѣческаго разума въ различныхъ областяхъ его дѣятельности отъ перваго и самаго простаго его шага до нашихъ дней, я открылъ — говоритъ Контъ — великій основной законъ, которому это развитіе подчинено съ неизмѣнной необходимостью. Законъ этотъ можетъ быть твердо установленъ какъ рациональными доказательствами, представляемыми знакомствомъ съ нашей организаціей, такъ и историческою провѣркой, вытекающей изъ внимательнаго изученія прошлаго. Этотъ законъ заключается въ томъ, что каждое изъ нашихъ основныхъ понятій, каждая отрасль нашихъ знаній, послѣдовательно проходитъ черезъ три различныя состоянія: состояніе вымысла или богословское, состояніе отвлеченія или метафизическое и состояніе научное или положительное. Другими словами, чело-вѣческой умъ по природѣ своей послѣдовательно употребляетъ въ дѣло въ каждомъ изъ своихъ изслѣдованій три философскихъ метода, существенно различныхъ между собою и даже радикально противоположныхъ. Сначала методъ богословскій, потомъ—метафизическій и, наконецъ, методъ положительный. Отсюда—три рода философіи, или три общія системы представленій о совокупности (l'ensemble) явленій, взаимно исключаящія другъ друга: первая представляетъ собою необходимую точку исхода чело-вѣческаго ума, третья—его окончательное и прочное состояніе, а вторая исключительно пред-

назначена для того, чтобы служить между ними переходомъ“.

„Въ богословскомъ состояніи человѣческой умъ, направляя свои изслѣдованія преимущественно (essentiellement) на скрытую (intime) природу вещей и на первоначальныя или конечныя причины всѣхъ результатовъ (effets), его поражающихъ,—однимъ словомъ, на безусловное познание,—представляетъ себѣ явленіе, какъ бы произведенное непосредственнымъ и постояннымъ дѣйствіемъ болѣе или менѣе многочисленныхъ сверхъестественныхъ дѣятелей, произвольное вмѣшательство которыхъ объемлетъ всѣ кажущіяся неправильности вселенной“.

„Въ метафизическомъ состояніи, которое въ сущности ничто иное, какъ простое общее видоизмѣненіе перваго, мѣсто сверхъестественныхъ дѣятелей заступаютъ отвлеченныя силы, настоящія сущности (entités) или олицетворенныя отвлеченности: онѣ представляются человѣку способными произвести отъ себя всѣ наблюдаемыя имъ явленія, и самое объясненіе послѣднихъ заключается тогда въ томъ, чтобы каждое явленіе отнести на счетъ соотвѣтствующей ему сущности“.

„Наконецъ, въ позитивномъ состояніи человѣческой умъ, признавъ невозможность достиженія абсолютныхъ понятій (notions), отказывается искать причину и назначеніе вселенной и распознавать скрытыя причины явленій,—устремляясь единственно къ открытію,—посредствомъ правильного сочетанія разсужденія съ наблюденіемъ, дѣйствительныхъ законовъ явленій (leurs lois effectives), т. е. ихъ неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сходства“.

„Богословская система дошла до высшей степени совершенства, на которое она способна, когда поставила провиденціальное дѣйствіе единого существа на мѣсто разнообразной игры многочисленныхъ, независимыхъ другъ отъ друга божествъ, которыя представлялъ себѣ первобытный человѣкъ. Точно также послѣдній предѣлъ метафизической системы заключается въ томъ, чтобы вмѣсто различныхъ

частныхъ сущностей измыслить одну великую, общую сущность—*природу*, разсматриваемую какъ единственный источникъ всѣхъ явленій. Подобнымъ образомъ совершенство положительной системы, къ которому она безпрестанно стремится, хотя по всей вѣроятности никогда его не достигнетъ, заключалась бы въ томъ, чтобы представить различныя наблюдаемыя явленія, какъ частные случаи одного общаго факта, напримѣръ, притяженія“.

Таково основное положеніе позитивизма, въ открытіи котораго Контъ видѣлъ поворотный пунктъ въ исторіи чело-вѣчества.

Попытки установить въ исторіи чело-вѣчества нѣсколько слѣдующихъ другъ за другомъ фазисовъ или вѣковъ начали задолго до Конта. Еще въ прошломъ вѣкѣ французскій писатель Буланже раздѣлилъ исторію на пять вѣковъ: золотой вѣкъ, вѣкъ теократіи, вѣкъ андрархіи, т. е. правленія *мужей* (военныхъ вождей), вѣкъ деспотіи, и вѣкъ номархіи, т. е. господство закона. Въ началѣ XIX вѣка подобную попытку сдѣлалъ учитель Конта, Сен-Симонъ, который различалъ 4 вѣка: вѣкъ дѣтства или техническихъ усовершенствованій, вѣкъ юности или художественныхъ стремленій, вѣкъ мужества или воинственныхъ предпріятій и вѣкъ, отмѣченный любовью къ наукѣ. При сопоставленіи теоріи Конта объ эпохахъ чело-вѣчества съ этими болѣе ранними попытками обнаруживается большое преимущество на сторонѣ Конта. Хотя „эпохи“ Буланже и Сен-Симона представляютъ собою извѣстную прогрессирующую пре-емственность, но ихъ смѣна не мотивирована никакимъ внутреннимъ принципомъ необходимости, не вытекаетъ изъ ихъ свойства и не заключаетъ въ себѣ никакого закона, тогда какъ у Конта вмѣстѣ съ эпохами устанавливается и законъ, ихъ связующій. Однако у Конта есть предшественникъ, къ формулѣ котораго Контъ подошелъ чрезвычайно близко. То былъ Тюрго. Въ своемъ очеркѣ „Исторія успѣховъ чело-вѣческаго духа“ Тюрго говоритъ: „Прежде чѣмъ познать взаимную связь физическихъ дѣйствій (effets),

было естественно предположить, что они произведены существами разумными, невидимыми и подобными намъ: иначе на кого же бы они походили? Все, что совершалось безъ участія человѣка, признавалось дѣломъ какого-нибудь бога, которому скоро стали поклоняться изъ страха или надежды. Когда же философы познали нелѣпость басенъ о богахъ, не приобрѣтши однако настоящаго пониманія природы, они вздумали объяснять причины явленій отвлеченными терминами, какъ-то—сущностями и способностями; эти термины, правда, ничего не объясняли, но о нихъ рассуждали, какъ будто это были особыя существа, новыя божества, поставленныя на мѣсто прежнихъ... Лишь очень поздно, когда предметомъ наблюденія стало механическое воздѣйствіе одного физическаго тѣла на другія, изъ этой механики были выведены гипотезы, которыя математика могла развивать, а опытъ провѣрять“.

Въ этихъ словахъ уже весь тотъ законъ эволюціи ума, на которомъ Контъ построилъ свою философію исторіи и свой „позитивизмъ“. Трудно рѣшить, существовала ли какая-нибудь непосредственная связь между приведенной идеей Тюрго и закономъ Конта. Читалъ ли Контъ очеркъ Тюрго, и не запала ли мысль предшественника безсознательно въ его умъ? Нѣсомнѣнно однако то, что брошенная вскользь мысль Тюрго получаетъ у Конта совершенно иное, всеобъемлющее и принципиальное значеніе и становится краеугольнымъ камнемъ новой доктрины и новаго міровоззрѣнія. Но именно это всеобъемлющее, безусловное значеніе, съ которымъ выставлена у Конта идея о смѣнѣ міеологическихъ представленій метафизическими, а затѣмъ научными, тотчасъ вызвала возраженіе не только со стороны его противниковъ или критиковъ, но, что крайне характерно, со стороны обоихъ ближайшихъ и крупныхъ его приверженцевъ — Джона Стюарта Милля и Литре. Милль, признавая, что законъ Конта вполне доказанъ какъ дедуктивно, такъ и индуктивно, вмѣстѣ съ тѣмъ оспариваетъ, какъ точку отправленія его формулы, такъ и результатъ, выве-

денный изъ нея Контомъ, такъ что лишаетъ его того значенія, которое ему приписывалъ основатель позитивизма; а именно, доказавъ, что математика никогда не проходила черезъ миеологическую и метафизическую стадію, Милль отвергъ исходную точку Конта, что „каждое наше понятіе, каждая отрасль знанія“ послѣдовательно проходила черезъ три стадіи мышленія. Но этимъ Милль отнялъ у положенія Конта тотъ всеобъемлющій характеръ, которымъ обуславливалось его значеніе общаго закона челоувѣческаго мышленія; и наконецъ утверждая, что теизмъ вполне совмѣстимъ съ позитивизмомъ, Милль отнималъ у положенія Конта значеніе культурно-историческаго закона, въ силу котораго „позитивное міровоззрѣніе“ должно было смѣнить собою „религіозное міровоззрѣніе“: Подобнымъ образомъ Литре, увѣряя, что онъ не отвергаетъ закона Конта, но ограничиваетъ его, еще болѣе лишалъ его универсальнаго значенія. Онъ указывалъ, что этотъ законъ не распространяется на всѣ области челоувѣческой дѣятельности,—ни на мораль, ни на искусство, ни на промышленность,—а потому и не можетъ быть признанъ единственнымъ закономъ исторіи. Поэтому Литре предложилъ даже вмѣсто трехъ контовскихъ „стадій“ или „состояній“ подвести ходъ челоувѣческой исторіи подъ четыре послѣдовательныя эпохи, сообразно той аналогіи, которую исторія челоувѣчества представляетъ съ жизнью индивидуальнаго челоувѣка.

Намѣчая эти эпохи, Литре возвратился къ формулѣ Сен-Симона, съ которой онъ въ то время впрочемъ еще не былъ знакомъ. Каждая изъ четырехъ эпохъ или возрастовъ Литре отличалась, какъ у Сен-Симона, преобладаніемъ какой-нибудь специальной стороны челоувѣческой дѣятельности. При обозначеніи эпохъ Литре нѣсколько отступалъ отъ Сен-Симона, признавая, что развитіе челоувѣчества совершается въ слѣдующихъ четырехъ областяхъ: промышленность, этика, эстетика (искусство) и наука. *).

*) Littré: «Auguste Comte», p. 51.

Эта оговорка относительно основнаго положенія Конта со стороны главныхъ его послѣдователей открываетъ собою цѣлый рядъ другихъ критикъ. Мы остановимся на обстоятельной критикѣ Флинта, весьма хорошо освѣщающей проблему. Флинтъ признаетъ за предлагаемымъ закономъ „известную мѣру истины“. Онъ согласенъ, что существуютъ три *способа* смотрѣть на вещи, три способа, къ которымъ можно отнести терминологию Конта. Но это три *воззрѣнія*, возможные для человѣка, а не три *стадіи*, черезъ которыя проходитъ мысль человѣческая. Утвержденіе Конта, что мышленіе человѣка во всемъ проходило черезъ эти три стадіи, не оправдывается историческими фактами: уже въ эпоху фетишизма у дикаря существовали представленія, къ которымъ можно приложить Контовскій терминъ *позитивныя*; затѣмъ, какъ это признаетъ и самъ Контъ, метафизическое воззрѣніе существовало одновременно съ богословскимъ; а отсюда слѣдуетъ, что исторія не можетъ служить доказательствомъ того, что религія и философія—лишь подготовительныя стадіи къ позитивизму.

Но развѣ наука не расширяетъ постоянно своихъ предѣловъ на счетъ богословія и метафизики? И развѣ не слѣдуетъ отсюда, что она ихъ окончательно упразднитъ? Флинтъ отвѣчаетъ, что такое мнѣніе основано на недоразумѣніи. Справедливо только то, что въ началѣ исторіи три способа воззрѣнія на вещи недостаточно между собою обособлены. Фетишизмъ есть ничто иное, какъ хаотическое смѣшеніе богословскихъ, метафизическихъ и позитивныхъ представленій. Дальнѣйшій прогрессъ мысли именно заключается здѣсь въ дифференціаціи, въ томъ, что каждому способу воззрѣній на вещи отводится своя область.

Флинтъ вслѣдствіе этого не отказывается признать, что законъ вѣренъ относительно большей части чисто позитивныхъ представленій, изъ которыхъ необходимо устранить богословіе и метафизику. Но отсюда далеко до вывода Конта, что успѣхи науки ихъ окончательно упразднятъ. Напротивъ, всякій успѣхъ въ наукѣ вызываетъ новые вопросы въ

богословіи и даетъ новыя данныя для метафизики. Поэтому Контъ потерпѣлъ полную неудачу (has entirely failed), желая доказать, что богословіе и метафизика—преходящія фазы мышленія, иллюзіи юности. Свидѣтельство исторіи говорить совершенно противное. Она даетъ увѣренность въ томъ, что они представляютъ собою реальную сторону бытія и соотвѣтствуютъ непреложнымъ стремленіямъ человѣческаго сердца.

Наконецъ, если, какъ и самъ Контъ признаетъ, нѣкоторыя представленія никогда не проходили черезъ богословскую и метафизическую стадію и съ самаго начала имѣли позитивный характеръ, то отсюда слѣдуетъ, что законъ, не приложимый ко всѣмъ явленіямъ, не можетъ быть признанъ закономъ этихъ явленій. Контъ самъ говорилъ въ своемъ IV томѣ, „что богословская философія никогда не могла быть исключительно преобладающей, даже въ раннемъ дѣтствѣ человѣческаго рода; т. - е. во всѣхъ областяхъ явленій самыя простыя и обыкновенныя явленія всегда признавались подчиненными естественнымъ законамъ, а не приписывались произволу сверхъестественныхъ дѣятелей. Адамъ Смитъ, на примѣръ, очень удачно замѣтилъ, что ни въ какое время и ни у какого народа не существовало бога „тяжести“. Это относится даже къ явленіямъ болѣе сложнымъ... Въ области нравственныхъ и социальныхъ явленій, которыя напрасно хотятъ изъять изъ-подъ господства позитивной философіи, во всякое время, по необходимости, существовала мысль о естественныхъ законахъ, ибо иначе въ этой области никогда нельзя было бы допустить никакой предусмотрительности“.

„Съ другой стороны, зародышъ позитивной философіи конечно восходитъ къ такой же древности, какъ и богословская философія, хотя онъ могъ развиться лишь гораздо позднѣе“. Самъ Контъ считаетъ такое предположеніе крайне существеннымъ для своей социологіи, ибо говорить, что „такъ какъ жизнь человѣчества представляетъ лишь простую постепенную эволюцію, то конечный подъемъ позитивизма остался бы научнымъ образомъ необъяснимымъ“,

если бы мы не допустили съ самаго начала существованія необходимаго для него зачаточнаго состоянія“ *).

Флинтъ находитъ это послѣднее замѣчаніе Конта превосходнымъ, но въ смыслѣ доказательства, что такого закона, какъ такъ называемый законъ трехъ состояній, вовсе *нѣтъ*. Если оно вѣрно, а это несомнѣнно, то законъ Конта не можетъ быть *закономъ* (the law), основнымъ закономъ исторіи. Если замѣчаніе Конта вѣрно, то Контъ былъ обязанъ въ силу логики совершенно измѣнить формулу своего мнимаго закона и признать, что если уже считать его закономъ (if a law at all), то ни въ какомъ случаѣ такимъ важнымъ закономъ, какъ онъ въ началѣ вообразилъ **).

Одновременно съ этой критикой появилась и на русскомъ языкѣ критика закона Конта, въ двухъ существенныхъ положеніяхъ совпадающая съ сужденіемъ шотландскаго ученаго ***). Разсматривая вопросъ, вѣренъ ли историческій законъ Конта, русскій критикъ разлагаетъ этотъ вопросъ на два: 1) насколько вѣрно понимается позитивизмомъ религіозное и философское воззрѣніе и 2) находились ли между собою въ дѣйствительной исторіи религія, метафизическая философія и положительная наука въ томъ *преемственномъ* отношеніи, какое утверждается въ законѣ трехъ фазисовъ?

Приводя опредѣленіе Контомъ сущности религии и его описаніе развитія религіознаго міровоззрѣнія, критикъ замѣчаетъ, что это объясненіе имѣетъ мало отношенія къ дѣйствительной религіи. Взглядъ на религію, какъ на нѣкоторую теорію или гипотезу для объясненія явленій, заключаетъ въ себѣ предположеніе, что первобытный человѣкъ былъ такимъ же абстрактнымъ теоретикомъ, каковы современные ученые. И если воззрѣніе Конта не примѣнимо къ элементарнымъ формамъ религіи, то это тѣмъ болѣе очевидно по

*) Comte Phif. Pos. IV, 492.

***) Flint: Philosophy of History in Europe 1874 p. 274. Въ новомъ изданіи этого сочиненія, вышедшемъ, почти 20 лѣтъ спустя (1893) подъ заглавіемъ History of the Philosophy of History, Флинтъ значительно расширилъ главу о Контѣ, но страницы о законѣ трехъ состояній перепечаталъ безъ измѣненій.

****) В. С. Соловьевъ: Кризисъ западной философіи. Москва, 1874.

отношенію къ болѣе совершеннымъ формамъ и важнѣйшимъ религіямъ, къ браманизму, буддизму, наконецъ, къ христіанству. Подобнымъ образомъ критикъ объясняетъ представленіе Конта о метафизикѣ, будто бы она каждому явленію назначаетъ соотвѣтствующую сущность—полнымъ незнаніемъ настоящей философіи со стороны Конта, что подтверждается его біографомъ Литре. Что касается до второго вопроса объ историческомъ отношеніи религіи, метафизики и положительной науки, то критикъ указываетъ на несоизмѣримость ихъ между собою: философія несоизмѣрима съ религіей, такъ какъ она есть дѣло личнаго разума и потому можетъ быть достояніемъ лишь ничтожнаго меньшинства, тогда какъ міровоззрѣнія цѣлыхъ народовъ имѣли только религіозный характеръ; а съ другой стороны, религія и философія несоизмѣримы съ положительной наукой, которая имѣетъ дѣло лишь съ явленіями, тогда какъ религія и философія имѣютъ своей задачей познаніе именно того, что подлинно есть, а не кажется только. Отсюда слѣдуетъ, что между ними не можетъ быть преемственнаго отношенія, и на самомъ дѣлѣ исторія представляетъ намъ религіи, философіи и положительныя наблюденія съ самаго начала одновременно существующими въ своихъ различныхъ сферахъ. Отвергая законъ Конта въ смыслѣ всеобщаго закона, критикъ признаетъ его вѣрнымъ лишь по отношенію къ изученію внѣшнихъ явленій. Въ этой области научное изслѣдованіе явилось и развилось лишь позднѣе, а до этого люди были принуждены прибѣгать для объясненія явленій къ другимъ уже готовымъ воззрѣніямъ, а именно религіознымъ. Такое объясненіе уже предполагаетъ существованіе религіозныхъ представленій, какъ предмета вѣры; а затѣмъ отсюда слѣдуетъ, что объясненіе внѣшнихъ явленій религіозными представленіями, или теологія, не составляетъ самой религіи. Подобнымъ образомъ и объясненіе внѣшнихъ явленій въ болѣе позднее время съ помощью общихъ понятій философской метафизики уже предполагаетъ эту метафизику и составляетъ лишь примѣненіе ея *въ ея собственной сферы*.

Такимъ образомъ историческій законъ трехъ фазисовъ, по заключенію критика, имѣетъ значеніе только для развитія естественныхъ наукъ, и замѣна позитивизмомъ теологіи и метафизики относится лишь къ теологическимъ и метафизическимъ элементамъ въ области естественной науки, въ подтвержденіе чего критикъ приводитъ и вышеприведенныя слова самого Конта, какъ „невольное и, вѣроятно, безсознательное“ признаніе.

Съ высказанными здѣсь замѣчаніями согласны и писатели, болѣе расположенные къ позитивизму, чѣмъ названные нами философы, какъ, напримѣръ, Фулье. Въ своемъ недавно вышедшемъ сочиненіи о „позитивистическомъ движеніи“ Фулье пользуется противорѣчіями, въ которыя впадалъ Контъ относительно закона „трехъ состояній“ для его защиты. Контъ, говоритъ онъ, былъ далекъ отъ отождествленія этихъ „трехъ состояній“ съ хронологически преемственными и прогрессирующими фазами. „Онъ очень хорошо понималъ, что они могутъ существовать и одновременно, и въ наше время еще одновременно существуютъ“. Несомнѣнно, впрочемъ, что относительное преобладаніе одного изъ нихъ придаетъ различнымъ периодамъ исторіи своеобразный характеръ *). Съ такой точки зрѣнія, по словамъ Фулье, законъ Конта вполне состоятеленъ (*peut très bien se soutenir*), или—какъ выражается Фулье въ другомъ мѣстѣ—изъ этого видно, „сколько глубины въ теоріи Конта“.

Однако и Фулье потомъ заявляетъ, что законъ Конта представляется спорнымъ, если его истолковывать въ томъ смыслѣ, что онъ обрекаетъ на исчезновеніе всѣ религіозныя вѣрованія и метафизическія „концепціи“. Въ этомъ отношеніи Контъ „къ несчастію, не достаточно ограничилъ свой законъ“ и былъ „жертвой иллюзіи“. Выяснивъ съ своей стороны значеніе метафизики—„ея полезную и необходимую роль въ прогрессивномъ раскрытіи истинъ и заблужденій“, Фулье приходитъ къ заключенію, „что человѣчество

*) A. Fouillée. Le Mouvement Positiviste p. 263 sq.

Вопросы философіи, кн. 43.

идеть къ синтезу трехъ состояній, а не къ полному исчезновенію двухъ первыхъ въ пользу третьяго“.

Приведенныя сейчасъ возраженія противъ „закона Конта“ исчерпываютъ вопросъ. Правда, самая серьезная критика не лишитъ этотъ законъ трехъ состояній его популярности и мнимой убѣдительности. Простота и ясность Контовской формулы всегда будутъ многихъ располагать въ ея пользу, и всякій въ состояніи привести изъ исторіи или личнаго опыта факты, ея подтверждающіе. Кому, напримѣръ, неизвѣстно, что древніе греки объясняли чуму гнѣвомъ и стрѣлами Аполлона, и многіе, вѣроятно, помнятъ у Гомера пластическое описаніе того, какъ Аполлонъ, негодуя на оскорбленіе, нанесенное Ахейцами его жрецу Хризу, „быстро съ вершины Олимпа устремился, ночи подобный, и, сѣвъ передъ судами Ахейанъ, сталъ метать пернатая стрѣлы“, и „какъ запылали по стану костры для сожженія труповъ“. Сопоставляя это наивно-поэтическое воззрѣніе эпической старины съ открытіями современной науки въ области заразныхъ болѣзней, не трудно извлечь отсюда доказательство въ пользу закона Конта. А съ другой стороны, сама философія истории является какъ бы подтвержденіемъ этого закона: и здѣсь можно указать эпоху, когда философія истории совпадала съ попытками выяснитъ въ историческихъ событіяхъ персть провидѣнія, затѣмъ знаменитую попытку объяснить ходъ исторіи діалектикой метафизической идеи и, наконецъ, современное стремленіе къ установленію историческихъ законовъ. Законъ Конта такимъ образомъ является интереснымъ обобщеніемъ цѣлаго ряда фактовъ изъ культурнаго развитія человѣчества. Популярность его поддерживается однако не только относительной истиной, въ немъ заключающейся, но и недоразумѣніемъ, которое онъ въ себѣ содержитъ и въ которое подаетъ поводъ впадать. Недоразумѣніе заключается въ томъ, что преимственность приемовъ человѣческой мысли при объясненіи явленій возводится у Конта въ преимственность міровоззрѣній. На основаніи того, что человѣкъ искалъ причины явленій въ области религіи, потомъ въ области философіи, а

наконецъ совѣмъ отказался придумывать какія бы то ни было причины явленій, приходится съ точки зрѣнія Конта признать необходимую смѣну религіи и метафизики позитивизмомъ, какъ особымъ міровоззрѣніемъ. Многимъ законъ Конта дорогъ именно за это положеніе. Но противъ допущеннаго здѣсь отождествленія *миѳологии* въ первобытныхъ научныхъ представленіяхъ съ религіознымъ міровоззрѣніемъ слѣдуетъ прежде всего протестовать въ интересахъ исторической науки. Для историковъ это отождествленіе, помимо его теоретической невѣрности, ложно потому, что оно искажаетъ одинъ изъ важнѣйшихъ факторовъ въ исторіи человѣчества. Роль религіи не можетъ быть сведена къ значенію первобытнаго *суррогата* науки: религіозное міровоззрѣніе не основано на одномъ только желаніи человѣка объяснить себѣ происхожденіе грома или чумы и на измышленіи—по неимѣнію лучшаго объясненія—перуновъ и чумныхъ боговъ. Объясненіе религіи изъ людской любознательности не выше, чѣмъ популярная въ XVIII в. и нынѣ забытая теорія о томъ, что *страхъ* есть источникъ религіи. Съ этой точки зрѣнія останутся не разъясненными именно тѣ элементы религіознаго міровоззрѣнія, которые имѣли наиболѣе сильное и благотворное вліяніе въ исторіи человѣчества.

Но провозглашеніе позитивизма *міровоззрѣніемъ*, которое должно прійти на смѣну религіознаго и метафизическаго міровоззрѣній, само по себѣ, т.-е. и теоретически, несообразно. Если позитивизмъ захочетъ остаться вѣрнень своему призванію служить *научнымъ* методомъ въ противоположность методамъ ненаучнымъ, если онъ будетъ ограничиваться ролью, которую ему отвелъ Контъ, ролью установленія отношеній сходства и послѣдовательности явленій, не задаваясь изслѣдованіемъ *причинъ* и *цѣлей*, онъ не можетъ быть *міровоззрѣніемъ*. Но самъ Контъ поддался увлеченію борьбы съ міровоззрѣніями, отъ которыхъ онъ хотѣлъ освободить науку и предлагаемый имъ методъ изслѣдованія явленій поставилъ на ряду (координировалъ) съ этими міровоззрѣніями или возвелъ въ особое міровоззрѣніе.

Эта ошибка, заключающаяся въ отождествленіи пріемовъ мыслительной дѣятельности чловѣка съ его міровоззрѣніемъ, вредно отозвалась на судьбѣ самого позитивизма. Желая быть міровоззрѣніемъ, Контовскій позитивизмъ вышелъ изъ своей роли усовершенствованнаго научнаго метода объясненія явленій и пересталъ быть таковымъ. Онъ сошелъ съ широкаго пути, по которому Контъ считалъ возможнымъ „прослѣдить на разстояніи 200 лѣтъ развитіе научнаго метода“, и потому остался въ сторонѣ отъ этого пути. Корифеи научнаго движенія поэтому отвернулись отъ него, и недавно еще одинъ изъ нихъ назвалъ доктрину Конта „архаическимъ позитивизмомъ *)“. Переставъ быть научнымъ методомъ, Контовскій позитивизмъ сталъ суррогатомъ религіи, и небольшая секта его послѣдователей усвоила себѣ доктрину Конта, какъ новое *credo*.

На этомъ мы пока оставимъ законъ Конта; мы вернемся къ нему, когда намъ придется рассмотреть его примѣненіе у Конта къ объясненію всеобщей исторіи.

II.

Установленный Контомъ законъ трехъ состояній въ развитіи чловѣчества—религіознаго, метафизическаго и позитивнаго становится для него источникомъ второй существенной теоріи, лежащей въ основаніи его доктрины—его классификаціи наукъ въ іерархическомъ порядкѣ.

Если, какъ утверждаетъ Контъ, каждое наше сужденіе объ окружающихъ насъ явленіяхъ послѣдовательно проходитъ черезъ три фазиса нашего мышленія, то очевидно, что чѣмъ проще эти сужденія, т.-е. чѣмъ легче наблюденія, на которыхъ они основаны, тѣмъ быстрѣе они пройдутъ черезъ неизбежные для нихъ фазисы мысли и тѣмъ раньше утратятъ богословскій или метафизическій характеръ. Отсюда можно заключить, что и самыя науки, которыя имѣютъ своимъ предметомъ болѣе или менѣе сложныя наблюденія, про-

*) Huxley: An Apologetic Irenicon. Fort. Rev. Nov. 1892, p. 558.

ходятъ въ извѣстномъ порядкѣ черезъ три періода умственнаго развитія человѣчества. Въ то время, какъ одна, напримѣръ, уже достигла фазиса позитивизма, другая можетъ еще обрѣтаться въ религиозномъ или метафизическомъ періодѣ. Науки такимъ образомъ представляютъ собою какъ бы восходящую лѣстницу—по мѣрѣ того, какъ онѣ освобождаются отъ низшихъ формъ прилагаемаго къ нимъ метода. А этимъ обусловливается далѣе и порядокъ, въ которомъ науки должны быть изучаемы. Чѣмъ сложнѣе явленія, составляющія предметъ извѣстной науки, и законы этихъ явленій, тѣмъ болѣе они предполагаютъ со стороны изслѣдователя знакомство съ болѣе простыми законами, установленными въ наукахъ, раньше достигшихъ своего научнаго, или позитивнаго фазиса. На этомъ основано то, что Контъ называетъ *ієрархіей* наукъ и что онъ считаетъ самымъ характернымъ достояніемъ своей философіи *).

Но чтобы понять Контговскую ієрархію наукъ, нужно еще имѣть въ виду нѣкоторыя замѣчанія, которыми онъ расширяетъ свое первоначальное опредѣленіе, что науки приближаются къ позитивистическому идеалу, по мѣрѣ того какъ наблюдаемая ими явленія становятся менѣе сложны. Порядокъ усовершенствованія наукъ, — говоритъ Контъ — „опредѣляется *степенью простоты*, или, что то же значить, *степенью общности явленій*, откуда проистекаетъ ихъ *последовательная* зависимость, а вслѣдствіе того большая или меньшая легкость ихъ изученія“. Изъ этихъ словъ нужно прежде всего заключить, что *науки* развиваются не только въ извѣстной последовательности, но и въ зависимости другъ отъ друга, сообразно со степенью сложности изучаемыхъ ими явленій. Затѣмъ нужно отмѣтить, что въ вышеприведенныхъ словахъ Контъ утверждаетъ, что простота и общность явленій тождественны.

Эта замѣна одного понятія другимъ, не оправдываемая

*) IV, 7. Les principes fondamentaux de ma hierarchie scientifique qui caractérisent le mieux ma philosophie.

ни логически, ни съ точки зрѣнія фактовъ, даетъ возможность Конту слить въ одно два порядка явленій—по степени ихъ усложненія и по степени ихъ общности и развязываетъ ему руки относительно классификаціи наукъ.

Но Контъ идетъ еще далѣе: къ двумъ признакамъ,—простотѣ и общности, онъ прибавляетъ еще третій, тождественный по его мнѣнію съ первыми двумя—отвлеченность. Въ силу этого онъ утверждаетъ, что самыя простыя явленія и вмѣстѣ съ тѣмъ самыя общія—въ то же время самыя отвлеченныя. Это даетъ ему возможность положить въ основаніе своей системы наукъ самую отвлеченную изъ нихъ—математику*).

Прежде, однако, чѣмъ изложить взглядъ Конта на іерархію наукъ, отмѣтимъ еще одно существенное для доктрины положеніе его.

Законъ трехъ *состояній* или трехъ *стадій* человѣческаго ума сослужилъ позитивизму двойную службу; Контъ придалъ ему въ своей системѣ двойкій смыслъ, такъ сказать, субъективный и объективный. Въ сущности этотъ законъ могъ имѣть лишь субъективный смыслъ; признавая его вѣрнымъ, можно было бы только сказать, что человѣкъ относительно *всѣхъ* явленій держится *одного* и того же метода изученія, т.-е. ко *всѣмъ* явленіямъ одинаково прилагаетъ сначала богословскій, потомъ метафизическій, наконецъ позитивный способъ объясненія. Отсюда, конечно, еще не слѣдуетъ, чтобы *всѣ* явленія, физическія, органическія и психологическія, были дѣйствительно *однородны*; но Контъ не останавливается на этомъ затрудненіи и исходитъ отъ гипотезы однородности явленій. Подобнымъ образомъ Контъ изъ установленной имъ классификаціи наукъ и зависимости изученія высшихъ наукъ отъ раціональнаго знанія низшихъ дѣлаетъ заключеніе, что одни и тѣ же законы дѣйствуютъ во *всѣхъ* наукахъ и что высшія представляютъ собою лишь дѣйствіе тѣхъ же законовъ, которые установлены въ низшихъ.

*) Критику положенія Конта о совпаденіи степени *простоты* съ степенью *общности* явленій и о примѣненіи къ нимъ понятія отвлеченности см. у Б. Н. Чичерина: „Положительная философія и Единство науки“. 1892, стр. 23.

Разсмотрѣніе „всѣхъ доступныхъ наблюденію явленій“ (tous les phénomènes observables), говоритъ Контъ, приводитъ насъ къ заключенію, что „возможно сгруппировать ихъ въ небольшое количество естественныхъ категорій (de catégories naturelles), расположенныхъ такимъ образомъ, что рациональное изученіе одной категоріи будетъ основано на знаніи главныхъ законовъ предшествующей категоріи и станетъ основаніемъ для изученія послѣдующей“. И въ этомъ случаѣ субъективная правда, т.-е. *рациональность* извѣстнаго метода служить для Конта гарантіей объективной правды: „реальная зависимость различныхъ научныхъ *изученій* (études scientifiques),—говоритъ онъ,—можетъ быть только результатомъ зависимости соответствующихъ *явленій*“. Это значитъ, на примѣръ, что убѣжденность изслѣдователя въ зависимости биологіи отъ предшествующихъ ей, по іерархической лѣстницѣ, физики и химіи даютъ ему увѣренность, что въ области биологическихъ явленій не дѣйствуютъ никакіе иные законы, кромѣ тѣхъ, которые могутъ быть установлены физикой и химіей, а въ исторіи дѣйствуютъ лишь законы биологическіе.

Въ обоихъ этихъ случаяхъ, т.-е. при утвержденіи однородности всѣхъ явленій и при утвержденіи, что въ болѣе сложныхъ явленіяхъ дѣйствуютъ лишь законы простыхъ явленій, Контъ поступаетъ по обычаю своихъ противниковъ-метафизиковъ: субъективную правду принимаетъ за объективную, отъ человѣческихъ представленій дѣлаетъ заключеніе къ самой сущности предмета—съ тою разницей, что метафизики имѣютъ на то полное право съ своей точки зрѣнія, онъ же выходитъ за предѣлы позитивизма.

Обратимся теперь къ Контовской классификаціи наукъ.

Въ установленную Контомъ „іерархическую систему наукъ“ вошли далеко не всѣ общепризнанныя науки. Два ряда наукъ устранены имъ: однѣ потому, что онѣ имѣютъ своей задачей не установленіе законовъ, а лишь *описаніе* явленій, другія потому, что Контъ отрицаетъ за ними всякое научное значеніе. Къ первымъ Контъ причисляетъ минералогію, ботанику и зоологію; онъ называетъ ихъ конкретны-

ми или описательными и противопоставляетъ ихъ настоящимъ, или отвлеченнымъ наукамъ, имѣющимъ цѣлью открыть законы, управляющіе различными разрядами явленій, тогда какъ конкретныя науки изучаютъ только примѣненіе этихъ законовъ къ явленіямъ: такъ, минералогія основана на химіи, а ботаника и зоологія служатъ примѣненіемъ физиологіи, или, какъ ее называетъ Контъ, біологіи.

Другой рядъ, вычеркиваемый Контотъ изъ разряда наукъ, обнимаетъ собою логику, психологію, науку языка, политическую экономію и право. Логика совпадаетъ для Конта съ простымъ, здравымъ смысломъ: примѣненіе этого здраваго смысла къ отдѣльнымъ наукамъ можетъ быть изучаемо только въ каждой изъ нихъ... Отвлеченная же или метафизическая логика даетъ въ результатѣ неоспоримыя, но вмѣстѣ съ тѣмъ безплодныя въ научномъ отношеніи положенія*).

Искусство мыслить не можетъ быть предметомъ догматическаго изученія, какъ и искусство ходить или говорить.

Истинныя логическіе законы человѣчества указаны позитивизмомъ, который открылъ ихъ въ исторіи умственнаго развитія индивидуумовъ и всего человѣчества. Вмѣстѣ съ тѣмъ Контъ и въ математикѣ видѣлъ „изумительное расширение естественной логики“.

Психологію Контъ отвергалъ на томъ основаніи, что считалъ немислимымъ внутреннее наблюденіе или самонаблюденіе. Мыслящій индивидуумъ,—говорилъ онъ,—не можетъ раздвоиться на два лица, изъ которыхъ одно рассуждало бы, а другое дѣлало бы свои наблюденія надъ этимъ рассужденіемъ. Такъ какъ наблюдаемый и наблюдающій въ этомъ случаѣ тождественны, то какимъ образомъ могло бы имѣть мѣсто наблюденіе? Контъ правда признаетъ, что человѣкъ могъ бы дѣлать наблюденіе надъ проявленіемъ своихъ аффективныхъ свойствъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ наблюдающій органъ и производящій явленіе не одинъ и тотъ же; но, тѣмъ не менѣе, онъ не допускаетъ научнаго зна-

*) VI, 651.

ченія самонаблюденія, составляющаго содержание психологии.

Почему Конть не признавалъ науки языка, можно заключить изъ сдѣланнаго имъ мимоходомъ замѣчанія по поводу логики,—что нельзя изучать искусство говорить. Этотъ доводъ тѣмъ менѣе удовлетворителенъ, что во времена Конта была уже извѣстна лингвистика, т.-е. сравнительное изученіе языковъ, которое давало полную возможность дѣлать наблюденіе надъ общими явленіями въ развитіи языковъ и выводило отсюда законы.

Устраненіе Контомъ политической экономіи изъ области наукъ приходится, повидимому, объяснять его разрывомъ съ Сен-Симономъ и его разочарованіемъ въ теоріи, которая, исходя изъ политической экономіи, привела Сен-Симонистовъ къ соціальной утопіи. Все, что касается жизни общества, Конть думалъ рѣшить съ помощью открытой имъ соціологии.

Но если отрицаніе за политической экономіей значенія науки характерно для личности Конта, то непризнаніе за правомъ самостоятельнаго научнаго значенія—знаменательный признакъ всего позитивистическаго направленія и представляетъ его слабую сторону. Оно конечно находится въ тѣсной связи съ недовѣріемъ Конта ко всѣмъ отвлеченнымъ и апріорнымъ принципамъ, но такъ какъ право всегда играло самую существенную роль въ исторіи человѣчества, то философская система, которая не находитъ у себя мѣста для права, обрекаетъ свою философію исторіи на *поразительный* пробѣлъ.

Если *остракизмъ права* со стороны Конта нашелъ многихъ послѣдователей, то въ вопросѣ о политической экономіи и психологіи за Контомъ отказались идти даже ближайшіе его привѣрженцы.

Самый крупный изъ нихъ, Стюартъ Милль, прославившійся самостоятельною разработкою этого предмета, заявилъ, что „всякому, кто знакомъ съ сочиненіями политико-экономовъ, достаточно прочесть немногія страницы, заключающія въ

себѣ полемику Конта противъ нихъ, чтобъ убѣдиться, какъ необыкновенно *поверхностенъ* могъ иногда быть Контъ“.

Очистивъ такимъ образомъ себѣ путь, Контъ раздѣлилъ оставшіяся науки на двѣ группы: первая изъ нихъ обнимаетъ у него явленія неорганическихъ тѣлъ (*des corps bruts*), другая—явленія тѣлъ организованныхъ или живыхъ.

По этому поводу у читателя Конта долженъ возникнуть вопросъ, чѣмъ мотивируется у него различіе между органическими и неорганическими тѣлами и чѣмъ отличаются между собою науки объ органическихъ явленіяхъ отъ наукъ, имѣющихъ дѣло съ неорганическими. И въ этомъ случаѣ проявляется характерный приѣмъ Конта устранять неудобные для его системы вопросы. „Здѣсь (*il ne s'agit pas ici*) говоритъ онъ,—нѣтъ никакой надобности разсматривать, одинаковаго ли свойства эти два разряда тѣлъ (*de la même nature*); это вопросъ не *разрѣшимый*, который однако слишкомъ часто еще поднимается въ наше время подъ вліяніемъ сохранившихся богословскихъ или метафизическихъ привычекъ; такой вопросъ не входитъ въ область позитивной философіи, которая формально признаетъ своимъ призваніемъ безусловно не вѣдать ничего о сокровенной природѣ каго-нибудь тѣла“. Контъ признаетъ за организмами сравнительно съ неорганическими тѣлами лишь отличіе въ *количественномъ* отношеніи наблюдаемыхъ въ нихъ явленій. „Какимъ бы способомъ,—говоритъ онъ,—мы ни объясняли различія этихъ двухъ разрядовъ явленій, несомнѣнно, что мы наблюдаемъ въ тѣлахъ живыхъ всѣ механическія или химическія явленія, встрѣчающіяся въ тѣлахъ неорганическихъ, и сверхъ того еще спеціальныя разряды явленій,—жизненныхъ явленій въ собственномъ смыслѣ, т. е. такія, которыя имѣютъ связь съ извѣстной организаціей,—*qui tiennent à l'organisation*“. Признанная здѣсь Контомъ неразрѣшимость вопроса о тождествѣ или различіи природы тѣлъ органическихъ и неорганическихъ не мѣшаетъ ему однако объявить ихъ однородными (*homogènes*), и на этомъ основаніи онъ считаетъ себя вправе признать всѣ науки о тѣлахъ отдѣлами одной общей

науки, которую онъ называетъ *физикою* и которую раздѣляетъ на физику *органическую* и *неорганическую*. Последняя рассматриваетъ или общія явленія вселенной, или явленія въ тѣлахъ земныхъ; отсюда раздѣленіе физики на небесную (астрономію) и земную: физика земная распадается на физику въ собственномъ смыслѣ и химію.

Аналогическимъ образомъ, говоритъ Контъ, раздѣляется и общая наука органическихъ тѣлъ. „Всѣ живыя существа представляютъ два разряда явленій, существенно-различныхъ,—тѣ, которыя касаются индивидуума, и тѣ, которыя относятся ко всему виду, въ особенности если онъ способенъ къ коллективной жизни (*quand l'espèce est sociable*). Это различіе имѣетъ основное значеніе преимущественно по отношенію къ человѣку. Последний разрядъ явленій болѣе сложенъ и имѣетъ болѣе частный характеръ, чѣмъ первый; онъ зависитъ отъ *него*, не вліяя съ своей стороны на него. Отсюда два великихъ отдѣла въ *органической физикѣ*—*физиологія* въ собственномъ смыслѣ и *соціальная физика*, основанная на первой.

Такимъ образомъ у Конта устанавливаются пять основныхъ наукъ, располагающихся въ слѣдующемъ порядкѣ: астрономія, физика, химія, біологія и соціальная физика или *соціологія*—терминъ, придуманный Контомъ,—т. е. наука о человѣческомъ обществѣ“.

Къ этимъ пяти наукамъ присоединяется, или вѣрнѣе *подъ нихъ* пододвигается еще шестая—математика, которую Контъ также раздѣляетъ на отвлеченную и конкретную, причисляя къ первому отдѣлу ариѳметику, алгебру, дифференціальное и интегральное исчисленія, а ко второму—геометрію и теоретическую механику.

Эта „классификація“ наукъ не разъ подвергалась строгой критикѣ. Спенсеръ еще въ 1854 году посвятилъ ей особое изслѣдованіе, въ которомъ отвергалъ какъ самый принципъ, положенный Контомъ въ основаніе его „лѣстницы наукъ“, такъ и преемственное расположеніе ихъ у Конта. Къ такому же выводу пришелъ и Гексли, заявившій, что, по

его мнѣнію, классификація Конта какъ съ исторической, такъ и съ логической точки зрѣнія безусловно лишена всякаго значенія (*absolutely worthless*). Другіе критики вносили поправки въ эту классификацію, указывая на ея пробѣлы.

Но какъ ученый, Контъ подвергся еще болѣе рѣзкому осужденію, чѣмъ какъ теоретикъ. Изложеніе *эволюціи* перечисленныхъ шести наукъ составляетъ содержаніе курса позитивной философіи Конта. Для осуществленія этой задачи Контъ долженъ былъ обладать громадными свѣдѣніями, какъ по исторіи каждой отдѣльной науки, такъ и по новѣйшимъ открытіямъ въ ея области. Обнаруженные имъ въ этомъ отношеніи пробѣлы знанія представили специалистамъ обширное поле для критики, указавшей кромѣ того во многихъ случаяхъ со стороны Конта совершенно произвольное и нерѣдко недоброжелательное отношеніе его къ теоріямъ и открытіямъ современныхъ ему ученыхъ.

Вотъ почему такъ поучительно мнѣніе другого позитивиста—въ смыслѣ представителя *положительной* науки—о первыхъ четырехъ томахъ курса *Позитивной Философіи*. „Та часть сочиненій Конта, говоритъ Гёксли *), — которая касается философіи естественныхъ наукъ, имѣетъ, въ моихъ глазахъ, весьма мало значенія и показываетъ, что онъ обладалъ лишь самымъ поверхностнымъ и взятымъ лишь изъ вторыхъ рукъ знаніемъ въ большей части отраслей того, что обыкновенно называется наукою. Я не хочу этимъ сказать только, что Контъ отсталъ отъ нашихъ современныхъ знаній или что онъ *былъ* недостаточно знакомъ съ частностями современной ему науки. Что меня поразило, такъ это отсутствіе пониманія главныхъ чертаній науки (*of the great features of science*), его странные промахи относительно заслугъ своихъ ученыхъ современниковъ и его до смѣшнаго ошибочныя представленія о той роли, которую было суж-

*) Huxley. The scientific aspect of Positivism. Вѣст. Ревю. 1869 г., июнь, 654.

дено играть въ будущемъ нѣкоторымъ изъ научныхъ теорій его времени. При такомъ вынесенномъ мною впечатлѣніи, не слѣдуетъ удивляться, если за послѣднія 16 лѣтъ я периодически впадалъ въ раздраженіе, когда предо мною выставляли Конта какъ представителя научнаго мышленія и когда мнѣ приходилось слышать, какъ писателямъ, мысль которыхъ шла въ прямомъ преемствѣ отъ Юма или имѣла свой источникъ въ нихъ самихъ, въ печати прилагалась кличка „Контистовъ“ или „Позитивистовъ“, несмотря даже на рѣзкій протестъ съ ихъ стороны“.

Мотивируя затѣмъ подробнѣе свое сужденіе о Контѣ, Гексли говорить: всякій, кто обладаетъ хотя бы поверхностнымъ знакомствомъ съ науками о природѣ, при чтеніи „лекцій“ (leçons) Конта не можетъ не убѣдиться въ томъ, что онъ былъ въ замѣчательной степени лишенъ реальныхъ познаній въ этой области и въ то же время замѣчательно злополученъ въ своихъ догадкахъ. Что подумать о современникѣ Юнга (Young) и Френеля, который никогда не упускаетъ случая высказаться презрительно о гипотезѣ „ээира“, — основного базиса не только для теоріи волнообразныхъ движеній свѣта, но и многихъ другихъ въ современной физикѣ, — пренебреженіе котораго къ нѣкоторымъ изъ самыхъ мощныхъ умовъ среди его поколѣнія было таково, что онъ выставлялъ простой фактъ существованія ночи какъ опроверженіе теоріи волнообразныхъ движеній“.

„Какую удивительную *мѣрку* своей собственной *цѣны* какъ научнаго критика даетъ намъ Контъ, когда увѣряетъ насъ, что френологія—великая наука, а психологія—химера, что Галль былъ однимъ изъ великихъ людей своего вѣка, а Кювье—„блестящій, но поверхностный умъ“! Сколь злополучнымъ должны мы признать смѣлаго фантазера, который передъ самою зарей современной гистологіи, которая ничто иное какъ примѣненіе микроскопа къ анатоміи, осуждаетъ то, что онъ называетъ „злоупотребленіемъ микроскопическими изслѣдованіями“, а довѣріе, какое имъ оказываютъ, называетъ преувеличеннымъ; который наканунѣ того дня,

когда морфологическое однообразіе тканей громаднаго большинства животных и растений было выяснено, говорилъ съ насмѣшкою о тѣхъ, кто дерзаетъ сводить всѣ ткани къ какой-то производящей ткани (*tissu générateur*), образованной изъ „химическаго и непонятнаго собранія какихъ-то органическихъ монадъ, которыя такимъ образомъ оказались бы истинными первичными элементами всякаго живого тѣла“ и который наконецъ увѣряетъ насъ, что „всѣ возраженія противъ прямолинейнаго порядка всѣхъ породъ живыхъ существъ совершенно нелѣпы“, когда какъ разъ противное положеніе представляетъ собою одну изъ самыхъ твердо установленныхъ и важныхъ истинъ въ зоологіи!“

„Взывайте, — кончаетъ свое обвиненіе Гёксли, вызывайте къ математикамъ, астрономамъ, физикамъ, химикамъ, биологамъ и т. п. по поводу „Позитивной Философіи“, и они всѣ въ одинъ голосъ, начнутъ завѣрять, что какія бы ни были прочія заслуги Конта, онъ не пролилъ свѣта на предметъ ихъ специальныхъ занятій“.

Такой именно *опросъ* специалистовъ, какой разумѣетъ Гёксли, производится теперь на нашихъ глазахъ по поводу столѣтней годовщины рожденія Конта, и этотъ опросъ вполне подтверждаетъ сужденіе англійскаго ученаго. Особенно важенъ въ этомъ отношеніи голосъ специалиста по физикѣ, такъ какъ отъ Конта въ этой области всего скорѣе можно было ожидать основательнаго знанія, и именно въ этой области былъ произнесенъ недавно строгій приговоръ надъ Контомъ:—„Контъ не былъ физикомъ, не понималъ ея задачъ и ошибался на счетъ цѣлесообразнаго выбора ея методовъ“ *). Подробные отзывы специалистовъ о роли Конта на различныхъ ступеняхъ „іерархіи наукъ“ выходятъ изъ рамокъ нашей статьи, посвященной его отношенію къ

*) См. проф. Q Д. Хвольсонъ: Позитивная философія и физика. „Міръ Божій“. Май 1898, стр. 57. Въ статьѣ съ замѣчательною наглядностью изображено состояніе физики въ дни Конта и отношеніе этого мыслителя къ главнымъ ея отдѣламъ и вопросамъ.

исторіи, тѣмъ болѣе, что различныя промахи Конта въ другихъ наукахъ еще не обусловливаютъ собою заблужденій въ социологіи; но оцѣнка компетентными судьями тѣхъ частей философіи Конта, которыя предшествуютъ социологіи, въ одномъ особенно отношеніи интересна и для историковъ: нельзя не замѣтить, что многіе изъ сдѣланныхъ Контомъ въ этихъ частяхъ ошибокъ и промаховъ проистекали не только изъ плохого знакомства съ дѣломъ или изъ высоко-мѣрнаго пренебреженія къ современнымъ изслѣдователямъ, но можетъ быть преимущественно изъ двухъ чертъ его ума, отраженіе которыхъ можно встрѣтить на каждомъ шагу и въ его социологіи. Сюда мы относимъ прежде всего замѣчательный, врожденный Конту консерватизмъ, который представляетъ собою странный контрастъ съ его претензіей пересоздать строй общества и его міровоззрѣніе. Другой источникъ его промаховъ — это страхъ метафизики, побуждавшій его относиться недовѣрчиво между прочимъ къ самымъ блестящимъ приемамъ математики или къ самымъ поразительнымъ результатамъ опытной науки, если онъ подозрѣвалъ въ нихъ проявленіе метафизики.

Такъ, онъ видѣлъ, напримѣръ, въ дифференціальномъ исчисленіи Лейбница остатокъ метафизическихъ началъ вслѣдствіе того, что считалъ малую величину вовсе непредставимою. Изъ-за опасенія же метафизики Контъ отвергалъ гипотезу объ эфирѣ. На томъ же основаніи онъ не хотѣлъ признавать начала химическаго сродства въ химіи.

По тому-же поводу Контъ отвергалъ исходную точку современной біологіи—ученіе о кѣлочкахъ, усматривая въ нихъ какія-то химерическія *монады.* Наконецъ, этотъ же суевѣрный страхъ Конта передъ метафизикой вызвалъ съ его стороны поразительную для проповѣдника опытнаго метода выходку противъ микроскопическихъ наблюденій. Онъ предостерегаетъ противъ „злоупотребленія и преувеличеннаго довѣрія къ этому столь двусмысленному способу изслѣдованія“, потому что этотъ способъ, по его словамъ, „придавалъ нѣкоторую благовидность теоріи о кѣлочкахъ,

вытекавшей изъ существенно *метафизической* системы общей философіи“.

III.

Независимо однако отъ этой неудовлетворительной разработки отдѣльныхъ наукъ у Конта, — неудовлетворительности, идущей *crescendo*, по мѣрѣ того, какъ Контъ удаляется отъ математики и поднимается по лѣстницѣ наукъ — его „іерархія“ затрогиваетъ самые существенные интересы исторической науки. Основная мысль іерархіи наукъ заключается въ томъ, что каждая наука должна стоять на плечахъ предшествовавшей, усвоивъ себѣ ея результаты и законы и взявъ ихъ для себя исходной точкой. Отсюда вытекаетъ для насъ вопросъ, въ какомъ отношеніи стоитъ соціологія къ предшествующей ей біологіи, т.-е. что даетъ ей біологія и чѣмъ отличается соціологія отъ біологіи?

Если мы съ этими вопросами обратимся къ Конту, то получимъ въ отвѣтъ, что соціологія встѣмъ обязана біологіи и что она даже не что иное, какъ небольшой къ ней придатокъ. Прежде всего соціологія заимствуетъ у біологіи свое научное *строеніе*; подобно ей, она по существу распадается на два отдѣла—*статикку* и *динамикку*. Контъ въ этомъ отношеніи является послѣдователемъ и продолжателемъ фізіолога Бленвиля, который примѣнилъ къ своей наукѣ заимствованное имъ изъ области механики раздѣленіе явленій на статическія и динамическія. Исходя отсюда, Бленвиль установилъ въ своемъ сочиненіи *Общія начала сравнительной анатоміи*, что всѣ живыя существа могутъ быть изучаемы или по отношенію къ своей способности къ дѣйствию—*статика* или какъ дѣйствующія—*динамика*. Слѣдуя ему, Контъ раздѣлилъ біологію на статику, или *анатомію*, изучающую строеніе тѣла живого существа или его организацію, дѣлающую его способнымъ къ извѣстнымъ функціямъ и дѣйствіямъ, и на динамику, или *фізіологію*, изучающую самыя функціи или дѣйствія, въ которыхъ проявляется жизнь существа. Это раздѣленіе біологіи на статику и динамику Контъ „потомъ перенесъ и на соціологію.“

Но помимо ея формальнаго строенія біологія предопредѣляетъ у Конта самый научный характеръ соціологіи, давая ей, по увѣренію Конта, ея исходную точку, — біологическое опредѣленіе того существа, исторію котораго изучаетъ соціологія. Біологія, какъ выражается Контъ, создаетъ для соціологіи первоначальный типъ человѣка, развитіе котораго раскрываетъ соціологія.

Этимъ утвержденіемъ Контъ очевидно хотѣлъ устранить гипотезы рационалистовъ XVIII в. о *естественномъ* состояніи человѣчества. По его мысли философія исторіи должна получить человѣка непосредственно изъ рукъ біологіи. Съ этой точки зрѣнія онъ идетъ такъ далеко, что видитъ въ исторіи человѣчества лишь „частную и второстепенную эволюцію одной изъ животныхъ породъ“. Правда, оказывается, что такая постановка дѣла для самого Конта пока лишь *primū desiderium*; для осуществленія этого желанія онъ рассчитываетъ на полное развитіе френологическихъ изысканій Галля, находящихся еще въ младенествѣ. Только съ завершеніемъ этихъ изслѣдованій будетъ, по его словамъ, научнымъ образомъ установленъ первоначальный типъ того существа, жизнь котораго составляетъ предметъ соціологіи.

Но какъ бы то ни было предметомъ соціологіи является, по Конту, раскрытіе эволюціи первоначальнаго человѣческаго типа, установленнаго біологіей.

На самомъ же дѣлѣ отношенія между соціологіей и біологіей оказываются у Конта совершенно не таковы, какъ можно было бы вывести изъ вышеприведеннаго положенія. Его соціологія находится въ полномъ обособленіи отъ біологіи и даже въ противорѣчій съ нею.

Здѣсь повторилось съ Контомъ то же самое, но еще въ большихъ размѣрахъ, что мы замѣчаемъ у него при переходѣ отъ наукъ о неорганическихъ тѣлахъ къ біологіи. „Истинный духъ положительной философіи“ связывалъ у него неорганическую и біологическую философію „въ одно однородное и непрерывное цѣлое“. Въ виду этого онъ утверждалъ, „что жизненное движеніе представляетъ нашему уму

только чисто химическія явленія“. А между тѣмъ онъ выдѣлялъ изъ жизни органическаго міра явленія животнаго царства и видѣлъ въ нихъ „неодолимую преграду“ сліянію неорганической и біологической философіи и приписывалъ этимъ явленіямъ возможность сохранить за біологіей ея самостоятельность какъ отдѣльной науки *).

Такъ и въ исторіи человѣка желаніе слить соціологію съ біологіей въ „одно однородное и непрерывное цѣлое“ побудило Конта утверждать, что первая получаетъ свою исходную точку отъ біологіи; занятія же соціологіей заставили Конта и въ этомъ случаѣ впасть въ „счастливую“ непослѣдовательность.

Дѣйствительно, соціологія Конта въ существенныхъ отношеніяхъ порываетъ связь съ біологіей и вообще съ предшествовавшими ей въ „іерархіи“ науками. Она, во-первыхъ, отличается отъ нихъ своимъ методомъ. Контъ признаетъ въ физическихъ наукахъ три вида научнаго метода: наблюдение, опытъ и сравненіе, представляющіе въ свою очередь извѣстную іерархическую лѣстницу. Наблюденіе—самый простой и общій видъ научнаго изслѣдованія; онъ исключительно господствуетъ въ астрономіи, въ физикѣ и химіи; къ нему присоединяется въ этихъ наукахъ опытъ, въ біологіи же преобладаетъ сравненіе. И въ соціологіи Контъ допускаетъ примѣненіе этихъ трехъ видовъ метода физическихъ наукъ, однако съ значительными оговорками и ограниченіями: такъ онъ, напримѣръ, замѣчаетъ, что опытъ въ прямомъ смыслѣ въ соціологіи невозможенъ и замѣною ему должно служить наблюденіе надъ *патологическими* состояніями общества, напримѣръ, надъ эпохами революціи и анархіи. Точно также Контъ предостерегаетъ отъ увлеченія сравненіемъ въ соціологіи; не слѣдуетъ безразлично сравнивать между собою общества и эпохи въ соціологіи: такъ какъ человѣческія общества подвержены извѣстной эволюціи и пред-

*) См. объ отношеніи біологіи къ химіи и о противорѣчьи, въ которое въ этомъ случаѣ впасть Контъ, Б. Н. Чичеринъ: Положительная Философія и Единство Науки, стр. 133.

ставляютъ собою такимъ образомъ извѣстные возрасты, то и при сопоставленіи обществъ другъ съ другомъ слѣдуетъ сравнивать между собою только соотвѣтствующія по возрасту и по степени эволюціи. Но хотя такимъ образомъ социология въ методологическомъ отношеніи сродни другимъ наукамъ, она у Конта рѣзко отъ нихъ отдѣляется, благодаря особому, исключительно ей свойственному методу, а именно, историческому. Эволюція социологическая у Конта отличается отъ всякой другой непосредственнымъ *вліяніемъ*, которое имѣетъ каждое поколѣніе на слѣдующія за нимъ. Въ изслѣдованіи и указаніи этого вліянія заключается *историческій* методъ, составляющій особое отличительное достояніе социологии.

Во-вторыхъ, исходная точка, которую біологія Конта даетъ его социологии, оказывается непригодной для послѣдней. Эта исходная точка заключалась въ установленномъ біологіею первоначальномъ типѣ человѣка, эволюцію котораго должна раскрыть социология. Мы видѣли, что біологія Конта разрѣшала эту задачу посредствомъ усвоеннаго ею ученія Галля о прирожденныхъ человѣческому существу способностяхъ, между которыми Контъ различаетъ умственные и аффективные. Въ противоположность философамъ XVIII вѣка Контъ старается доказать преобладаніе въ первобытномъ человѣкѣ чувствъ или аффектовъ надъ умственными способностями (*facultés intelligentes*) и въ то же время преобладаніе личныхъ, эгоистическихъ свойствъ надъ благородными, а между тѣмъ, по его словамъ, все дальнѣйшее развитіе требуетъ преобладанія умственныхъ способностей надъ чувственными и общественныхъ стремленій надъ личными. Такимъ образомъ, самъ Контъ принужденъ признать, что въ основаніи исторіи цивилизации или эволюціи человѣчества лежитъ внутреннее противорѣчіе. „Съ одной стороны,— говоритъ Контъ,— человѣкъ не можетъ достигнуть благоденствія иначе, какъ благодаря продолжительному труду, болѣе или менѣе руководимому разумомъ, а между тѣмъ умственное напряже-

ніе ему по его натурѣ антипатично. Затѣмъ *только* однѣ общественныя наклонности способны обезпечить человѣку личное счастье, и тѣмъ не менѣе человѣкъ находится и долженъ находиться подъ властью своихъ личныхъ инстинктовъ, такъ какъ только одни они могутъ быть для общественной жизни постояннымъ двигателемъ и давать ей правильное направленіе“. Въ этомъ двойномъ антагонизмѣ Контъ усматриваетъ настоящій зародышъ борьбы, обусловливающей дальнѣйшую эволюцію.

Въ третьихъ, Контъ отступается въ социологіи отъ принципа, провозглашеннаго имъ въ біологіи, что „исторія чело-вѣчества представляетъ собою лишь частную и второстепенную эволюцію одной изъ животныхъ породъ“. На самомъ же дѣлѣ несмотря на утвержденіе, что между чело-вѣкомъ и животнымъ нѣтъ существеннаго различія, или, какъ гласитъ одинъ изъ афоризмовъ Конта, для богословія—человѣкъ послѣдній изъ ангеловъ, для науки же—высшее животное — Контъ приходится признать, что органическая жизнь имѣетъ для чело-вѣческаго рода совершенно иное значеніе, чѣмъ для царства животныхъ.

Оказывается, что, если у животныхъ сознательныя отправленія служатъ средствомъ для удовлетворенія органическихъ потребностей, — у чело-вѣка, наоборотъ, органическая жизнь существенно подчинена сознательной дѣятельности и служить развитію послѣдней *). Контъ поэтому принужденъ прибѣгнуть здѣсь къ гипотезѣ какого-то превращенія и въ этомъ превращеніи видѣтъ самое благородное научное понятіе, которое можно составить себѣ о чело-вѣческомъ ествѣ въ отличіе отъ животнаго.

Превращеніе это достигается тѣмъ, что, „въ силу счастливаго научнаго отвлеченія переносится на весь родъ или по меньшей мѣрѣ на общество та первоначальная цѣль, которая въ животныхъ ограничивается особью или, въ крайнемъ случаѣ, временно семействомъ“.

*) Чичеринъ. Полож. Фил. и т. д. стр. 183.

Наконецъ, полное несоотвѣтствіе социологіи съ біологіей обнаруживается у Конта и по вопросу о томъ, что же обусловливаетъ собою „эту эволюцію одной изъ животныхъ породъ“, какъ опредѣляетъ Контъ исторію человѣчества? Этотъ вопросъ разрѣшается для біологіи Конта усвоеннымъ имъ у Бленвиля опредѣленіемъ органической жизни, какъ „постояннаго и непрерывнаго внутренняго процесса сложения и разложенія при взаимодействіи организма съ окружающею средой“.

Опредѣленіе это страдаетъ тѣмъ, что допускаетъ въ своей формулѣ то самое понятіе *организма*, которое подлежало предварительному опредѣленію, такъ что біологія Конта вращается въ безвыходномъ кругѣ; но, допустивъ молча понятіе объ организмѣ, Контовская біологія обогащается весьма плодотворнымъ представленіемъ объ органической эволюціи, какъ о результатѣ взаимодействія организма съ окружающею средой.

Выдвинувъ окружающую среду, какъ могущественный факторъ въ органической жизни, Контъ былъ однако далекъ отъ того, чтобы предоставить ему рѣшающее значеніе и приписывать ему самое созданіе организма. На этомъ основаніи Контъ отвергъ современную ему эволюціонную теорію Ламарка, который объяснялъ прогрессивное развитіе организмовъ на землѣ происхожденіемъ высшихъ организмовъ отъ низшихъ подъ вліяніемъ окружающей среды. Контъ подвергалъ эту теорію очень серьезной критикѣ, которая сводится къ признанію „необходимаго равновѣсія между двумя независимыми и разнородными началами“—организмомъ и окружающею средой. Вслѣдствіе этого Контъ не допускалъ въ организмѣ безграничной способности приспособленія въ ущербъ собственнымъ, неискоренимымъ стремленіямъ и считалъ опредѣленность ступеней въ органической природѣ необходимою для научнаго пониманія ея.

Отвергнувъ эволюціонную теорію въ ея обширномъ толкованіи, представляющую всѣ органическія породы звеньями одной непрерывной цѣпи, такъ сказать древомъ, развив-

шимся изъ одного общаго сѣмени, Контъ разрушилъ непосредственный мостъ между своею біологіей и соціологіей. Поэтому его тезисъ, что между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ существеннаго различія, и тому подобныя утвержденія являются скорѣе орнаментами рѣчи, которые должны были придать соціологіи „біологической“ характеръ, чѣмъ неотъемлемыми положеніями общей гармонической системы. Поэтому и біологія его имѣетъ лишь чисто формальное значеніе для его соціологіи; оно состоитъ въ томъ, что идея преемственности соціологіи и біологіи придаетъ первой позитивистическій оттѣнокъ. Въ виду того, что, по Контъ, всѣ біологическія изслѣдованія имѣютъ цѣлью объяснять жизненные процессы изъ взаимодействія организма и внѣшнихъ условій и изгоняютъ изъ области науки всѣ богословскія фикціи и метафизическія сущности, онъ надѣется, что біологическій методъ подорветъ окончательно теологическое міровоззрѣніе. Этимъ наслѣдіемъ біологіи Контъ довольствуется для своей соціологіи. На самомъ же дѣлѣ онъ строитъ свою соціологію отнюдь не на біологическомъ основаніи.

Въ послѣдней, какъ мы видимъ, эволюція обусловливается взаимодействіемъ организма съ окружающими условіями жизни. Въ соціологіи Конта ничего объ этомъ не слышно; въ ней почти нигдѣ не указывается на вліяніе окружающей среды; главный соціологическій законъ Конта — законъ о трехъ послѣдовательныхъ стадіяхъ мышленія — развивается совершенно изолированно, независимо отъ какого-либо вліянія окружающей среды, или жизненныхъ условій.

Этотъ законъ, съ другой стороны, не стоитъ ни въ какой связи съ біологіей: это — чисто умственный законъ, который не имѣетъ корней въ животной природѣ человѣка. Контъ въ этомъ отношеніи стоитъ на почвѣ философовъ-раціоналистовъ, которыхъ онъ такъ строго осуждаетъ за невниманіе къ положительной наукѣ; его собственный позитивизмъ въ этомъ случаѣ скорѣе имѣетъ характеръ *тенденции*, т. е. стремленія свести философію исторіи на біоло-

гическую почву, чѣмъ представляетъ осуществленіе этой задачи.

Несмотря на строгую іерархію наукъ и громкое провозглашеніе у Конта зависимости социологіи отъ біологіи, связь между исторіей челоуѣка и органическою природою выяснена въ позитивизмѣ Конта менѣе удовлетворительно, чѣмъ въ предшествовавшей ему философіи исторіи Гердера.

IV.

При такой искусственной связи между социологіей Конта и его біологіей понятно, что послѣдняя не только не даетъ первой закона, какъ это требуется по іерархіи наукъ, но что даже и *вліяніе* ея очень незначительно. Социологія Конта слагалась не столько подъ вліяніемъ его біологическихъ изысканій, сколько его политическихъ и социальныхъ убѣжденій и стремленій. Поэтому для объясненія социологіи Конта необходимо предварительно познакомиться съ его политическими идеалами и симпатіями. Это тѣмъ болѣе необходимо, что и самая цѣль позитивизма, какъ было упомянуто, заключается для Конта не только въ объединеніи наукъ посредствомъ общаго метода, но и въ объединеніи умовъ (*convergence des esprits*) посредствомъ общей социальной доктрины,—не только въ установленіи вновь открытаго универсальнаго закона челоуѣческаго мышленія, но и въ реорганизациіи самого общества. Позитивизмъ, по мысли Конта, долженъ не только господствовать въ умственной области, но и захватить въ свои руки духовное руководство челоуѣчествомъ (*s'emparer du gouvernement spirituel de l'humanité*) и для этого сдѣлаться политической и социальной программой.

Путь для осуществленія этой программы тождественъ съ тѣмъ, по которому позитивизмъ долженъ былъ осуществить коренную реформу въ области науки. Контъ въ двойномъ отношеніи противопоставалъ позитивизмъ богословію и метафизикѣ, — какъ истинно-научную теорію и какъ истинную *практическую* программу; въ идеяхъ Конта позитивизмъ

не только долженъ былъ избавить науку отъ господства въ ней богословскихъ и метафизическихъ воззрѣній, но и спасти челоѳчество въ его социальной жизни отъ ихъ влiянiя.

Эту социально-практическую, — на самомъ же дѣлѣ фан-
тастическую — сторону позитивизма необходимо имѣть въ виду для правильной оцѣнки его теоретической стороны. При ея изученiи съ очевидностью выяснятся двѣ важныя точки зрѣнiя на предметъ: необыкновенно наглядно окажется, въ какой степени Контъ сынъ своей эпохи и среды, до какой степени его научная теорiя обусловлена злобою дня его времени, мѣстными интересами и недугами французскаго общества въ 20-ыхъ годахъ; и затѣмъ, — что вторая фаза въ жизни Конта — эпоха позитивной политики — не представляетъ собою перелома въ его жизни, отступленiя отъ убѣжденiй позитивной философи, а уже коренится въ мечтанiяхъ его юности, породившихъ позитивизмъ. Контъ былъ совершенно правъ, когда писалъ въ своей позитивной политикѣ: „моя политика не только не противоположна моей философи, но до такой степени представляетъ ея естественное продолженiе, что послѣдняя была прямо установлена (instituée) для того, чтобы служить основанiемъ первой“. А въ другомъ мѣстѣ Контъ говоритъ: „съ самаго начала (dès mon début) я пытался основать ту новую духовную власть, которую нынѣ учреждаю“.

Исходной точкой для сужденiя Конта о современномъ состоянiи общества становится представленiе объ умственной анархiи, господствующей, по мнѣнiю Конта, въ обществѣ. Эта умственная анархiя породила нравственную анархiю, а послѣдняя стала источникомъ анархiи политической.

Чѣмъ же обусловливается, по мнѣнiю Конта, этотъ коренной недугъ современнаго ему общества, эта тройная анархiя? Общество, говоритъ Контъ, нуждается въ двухъ условiяхъ, одинаково настоятельныхъ для его нормальнаго существованiя: въ порядкѣ и прогрессѣ. Никакой порядокъ не можетъ держаться безъ прогресса, и никакой прогрессъ не можетъ упрочиться помимо порядка. Въ на-

стоящее же время, поясняетъ Контъ, эти два принципа существуютъ раздѣльно и даже антипатичны другъ другу. А происходитъ это оттого, что въ настоящее время всѣ идеи порядка выводятся исключительно изъ устарѣлой доктрины богословской и военной системы; всѣ же идеи прогрессивныя—изъ метафизики, т.-е. философіи чисто отрицательной, вышедшей изъ протестантизма.

Здѣсь ярко выступаетъ передъ нами одно изъ характерныхъ положеній Контовскаго позивитизма—установленіе непосредственной связи, съ одной стороны, между двумя принципами, которые должны господствовать въ организаціи и жизни человѣческаго общества—порядка и прогресса, а съ другой стороны—двумя культурными фазисами, чрезъ которые должно было пройти человѣческое мышленіе, богословское и метафизическое міровоззрѣнія. Порядокъ и прогрессъ оба необходимы обществу, но общество находится на ложномъ пути, потому что то представленіе о порядкѣ, которымъ оно руководится, есть порожденіе богословскаго періода, представленіе же о прогрессѣ, господствующее въ современномъ обществѣ—порожденіе метафизическаго періода. Такимъ образомъ идея порядка отождествляется въ глазахъ Конта съ католицизмомъ, т.-е. средневѣковой теократіей, идея же прогресса—съ отрицаніемъ этой теократіи, протестантизмомъ, породившимъ метафизическую философію. Прежде чѣмъ выяснитъ, какія послѣдствія для философіи исторіи Конта имѣетъ это отождествленіе порядка съ католицизмомъ а ложнаго прогресса, т.-е. отрицанія порядка, съ протестантизмомъ и метафизикой, мы должны разсмотрѣть субъективное или личное отношеніе Конта въ его жизни къ четыремъ упомянутымъ въ этомъ историческомъ параллелизмѣ факторамъ, къ католицизму и протестантизму, къ консервативному и революціонному принципамъ.

Въ началѣ жизни Конта у него замѣтна довольно рѣзкая антипатія къ католицизму, и параллельно съ этимъ у него проявляется извѣстное расположеніе къ отрицанію автори-

тета въ общественной жизни. Сюда можно было бы отнести выдающуюся роль, которую игралъ Контъ въ демонстраціи, произведенной учениками политехнической школы противъ одного изъ репетиторовъ, демонстраціи, повлекшей за собою исключеніе Конта изъ школы, которое имѣло такое роковое значеніе для его жизни,—еслибы не приходилось объяснить этотъ фактъ скорѣе индивидуальными побужденіями, чувствомъ собственнаго достоинства, которое было очень высоко развито у Конта, и заступничествомъ за товарищей: демонстрація была направлена противъ репетитора на младшемъ курсѣ, самъ же Контъ былъ уже на старшемъ. Но расположеніе Конта къ тому, что онъ потомъ называлъ революціонной метафизикой, во всякомъ случаѣ проявилось въ его горячемъ сочувствіи юльской революціи 1830 г. и въ республиканскихъ идеяхъ, которыя тогда еще не многихъ охватили во Франціи. Послѣ паденія легитимной монархіи Контъ предложилъ, между прочими реформами, упраздненіе университетскаго бюджета, т. е., по французской терминологіи: содержанія всего вѣдомства министерства просвѣщенія, университетовъ и школъ, а также уничтоженіе постоянного войска; онъ былъ очень недоволенъ, когда Людовикъ-Филиппъ принялъ королевскій титулъ. Тогда же Контъ отказался вступить въ національную гвардію на томъ основаніи, что не можетъ клятвенно обязаться защищать правительство, противъ котораго онъ въ качествѣ республиканца самъ бы возсталъ, если бы считалъ себя человѣкомъ дѣйствія. Контъ былъ за это подвергнутъ заключенію, впрочемъ весьма непродолжительному. Но нѣсколько лѣтъ спустя, Контъ совершенно порвалъ всякую связь съ республиканской партіей и устранился отъ всякой политической агитаціи. Все болѣе и болѣе онъ укрѣплялся въ мысли, что для обновленія общества необходима диктатура, основанная на возстановленіи духовной власти на началахъ позитивизма. Согласно съ этимъ онъ въ диктатурѣ Людовика Наполеона видѣлъ „переходное состояніе“ къ этой новой власти и возлагалъ на нее надежду, что она упразднитъ „парла-

ментаризмъ“ и подготовить почву для позитивистической диктатуры. Его сочувствіе къ диктатурѣ вообще выразилось въ этомъ періодѣ между прочимъ и въ томъ, что онъ обратился съ письмами къ Императору Николаю и къ великому визирю съ приглашеніемъ усвоить себѣ принципы позитивизма. Этому направленію соотвѣтствуетъ его обращеніе въ 1853 г. „ко всѣмъ истиннымъ французскимъ республиканцамъ“, въ которомъ онъ имъ совѣтуетъ вычеркнуть изъ республиканскаго девиза слово „равенство“, одобрить упраздненіе парламентаризма и подчиниться энергической диктатурѣ, при которой должна существовать полная свобода слова. Два года спустя давнишнее расположеніе Конта къ партіи де-Местра выразилось въ его „Воззваніи къ консерваторамъ“, въ которомъ онъ предложилъ ультрамонтанамъ союзъ противъ революціи. Молчаніе, съ которымъ органы католической партіи отнеслись къ этому предложенію, Контъ объяснялъ уваженіемъ къ нему и въ 1857 г. обратился черезъ одного изъ своихъ послѣдователей къ генералу іезуитовъ въ Римѣ съ предложеніемъ взаимныхъ дѣйствій, направленныхъ къ уничтоженію протестантизма, деизма и скептицизма и къ возстановленію духовной власти. Іезуиты должны были переименоваться въ Игнаціанъ, генераль ихъ стать на самомъ дѣлѣ главой католической церкви и, оставивъ папу епископомъ Рима, переселиться въ Парижъ, столицу новаго духовнаго авторитета.

Вмѣстѣ съ этимъ сближеніемъ съ принципами и органами католицизма росло отвращеніе Конта къ протестантизму. Уже въ 1848 году Контъ при основаніи „позитивистическаго общества“ высказался за крайнюю осторожность при приѣмѣ въ члены общества протестантовъ въ виду того, что они почти всѣ революціонно настроены. Протестантовъ и революціонеровъ онъ съ этого времени всегда ставилъ на одну доску и неуспѣхъ своихъ воззваній объяснялъ „злоступнымъ заговоромъ“ противъ него англичанъ, нѣмцевъ (протестантовъ) и „революціонеровъ“.

Эти проявленія симпатій и антипатій Конта, хотя уже

относятся къ позднѣйшей, обильной причудами, эпохѣ его развитія, имѣютъ однако большую важность и для пониманія его настроенія въ эпоху разработки позитивной системы. Они показываютъ намъ, почему Контъ, съ точки зрѣнія позитивизма одинаково отвергавшій первыя двѣ ступени мышленія—богословскую (католическую) и метафизическую (протестантскую), въ сущности и тогда относился чрезвычайно различно къ нимъ. Осуждая католицизмъ за его религиозное содержаніе, Контъ высоко прославлялъ его за *организацию* духовной власти; мало того, и въ религиозномъ содержаніи католицизма онъ усматривалъ условіе прогресса и въ своей динамикѣ, или философіи исторіи, отступилъ отъ своего отождествленія католицизма съ одностороннимъ принципомъ порядка и выставялъ средневѣковый католицизмъ не только принципомъ порядка, но и элементомъ прогресса.

Совсѣмъ иначе относится Контъ къ политическому принципу *прогресса*, который онъ выводитъ изъ метафизики. Контъ отождествлялъ метафизику съ доктриною безусловнаго отрицанія и потому основную ошибку метафизической политики видѣлъ въ томъ, что оппозиція противъ владычества богословской системы превратилась у приверженцевъ прогресса въ отрицаніе *всякаго* правильнаго порядка, откуда вытекалъ, по мнѣнію Конта, и революціонный характеръ метафизики.

Этой-то революціонной метафизикѣ Контъ приписываетъ два величайшихъ заблужденія: она видѣла въ правительствѣ постоянного врага общества,—врага, такъ сказать, по необходимости; во-вторыхъ, она провозглашаетъ догматъ абсолютной свободы, т.-е., какъ истолковываетъ это Контъ, признаетъ за всѣми абсолютное право свободнаго изслѣдованія—*du libre examen*. Этотъ догматъ, который, какъ выражается Контъ, слишкомъ льститъ горделивой слабости нашего ума, не что иное какъ безусловное освященіе чисто-переходнаго положенія дѣла и становится систематическимъ препятствіемъ ко всякой истинной организаціи общества.

„Всегда изслѣдовать, говоритъ Контъ, и ни на что не рѣшаться—признается безуміемъ въ житейскомъ быту; тѣмъ

болѣе это должно считаться безуміемъ въ политическомъ, гдѣ масса призвана къ дѣловой жизни и только едва замѣтное меньшинство можетъ посвятить себя размышленію (contemplation). При господствѣ принципа абсолютной свободы изслѣдованія, умственная анархія становится хронической, ибо объединеніе или соглашеніе умовъ (convergence des esprits) невозможно безъ добровольнаго отреченія отъ права все подвергать вопросу; соціальныи порядокъ не совмѣстимъ съ свободнымъ обсужденіемъ основъ общественной жизни; тамъ, гдѣ критическое сомнѣніе признается органическимъ, т. е. возводится въ принципъ, тамъ неизбежно устанавливается тираннія“.

Подобно догмату абсолютной свободы, Контовская критика подвергаетъ полному осужденію и другіе догматы революціонной метафизики. Въ неминуемой связи съ догматомъ свободы сужденія или, какъ выражается Контъ, неограниченной свободы совѣсти стоитъ догматъ равенства, самый существенный и дѣйствительный послѣ догмата свободы и непосредственно изъ него вытекающій, такъ какъ провозглашеніе всеобщаго права свободного обсужденія ведетъ къ признанію самаго существеннаго равенства—равенства умственнаго, откуда уже выводится представленіе о политическомъ равенствѣ. Контъ признаетъ, что провозглашеніе безусловнаго равенства было историческою необходимостью: только этимъ способомъ можно было опрокинуть старинныя неравенства; но, провозглашаемая сверхъ мѣры и нужды, эта идея съ разрушительною энергіей смѣло обращается противъ самой основной организаціи общественныхъ классовъ. Ибо очевидно, говоритъ Контъ, что люди не равны между собою и даже неравноцѣнны и не должны поэтому пользоваться въ обществѣ тождественными правами, за исключеніемъ права свободного нормальнаго развитія личной дѣятельности. Непрерывающійся прогрессъ цивилизаціи далекъ, по словамъ Конта, отъ того, чтобы приближать насъ къ химерическому равенству, а наоборотъ побуждаетъ насъ къ тому, чтобы до крайности развить наши основныя различія.

Догматъ народовластія, по Конту, также ведетъ свое начало отъ принципа безпредѣльной свободы совѣсти и также, подобно догмату о равенствѣ, былъ неизбѣженъ, какъ прямое выраженіе безвозвратнаго паденія стараго порядка; но въ своемъ безусловномъ примѣненіи этотъ догматъ является препятствіемъ всякому правильному порядку, навсегда осуждая высшихъ на произвольную зависимость отъ массы лицъ, ниже ихъ стоящихъ.

Наконецъ, къ революціонной метафизикѣ Контъ причисляетъ и догматъ самобытности національностей, который привелъ къ разложенію стараго европейскаго порядка и является препятствіемъ къ организациі правильныхъ международныхъ отношеній. Цѣня героизмъ, съ которымъ Франція во время революціи отстаивала противъ Европы свое право преобразовать себя по своему усмотрѣнію, Контъ считаетъ несомнѣннымъ, что революціонная метафизика, освящая навсегда безусловный духъ національной исключительности, задерживаетъ социальную реорганизацію человечества.

Между этими двумя доктринами или политическими системами, богословской ретроградной и метафизической революціонной, постепенно установилась третья—*уродливое сочетаніе* обѣихъ какъ обозначаетъ ее Контъ: теорія конституціонной монархіи, которую онъ признаетъ, въ противоположность первымъ двумъ, теоріей застоя. Контъ относится съ крайнимъ пренебреженіемъ, съ нескрываемой враждебностью, къ теоріи конституціонной монархіи, которая именно тогда, когда онъ писалъ свой курсъ позитивной философіи, при Людовикѣ Филиппѣ, лежала въ основаніи политическихъ учрежденій Франціи и находила горячихъ приверженцевъ и умныхъ истолкователей, какъ со стороны оппозиціи, такъ и со стороны правительственныхъ дѣятелей. Контъ не хочетъ ее даже удостоить имени доктрины; онъ отрицаетъ за ней всякій самобытный принципъ; она воспользовалась лишь паденіемъ предшествовавшихъ ей доктринъ и вошла въ силу вслѣдствіе возрастающаго недовѣрія къ

нимъ (discrédit). Контъ считаетъ тщетными всѣ усилія водворить во Франціи эту теорію, которую ея приверженцы эмфатически выдаютъ за окончательный типъ политической философіи. Онъ берется доказать въ исторической части своего сочиненія, — чего онъ впрочемъ не сдѣлалъ, — что парламентарная монархія сложилась въ Англии вслѣдствіе особенныхъ мѣстныхъ условій и что даже тамъ ей предстоитъ неизбежное и близкое разрушеніе.

Такимъ способомъ онъ разсчитываетъ съ очевидностью доказать капитальное заблужденіе философовъ и государственныхъ людей, которые на основаніи единичнаго и мимолетнаго опыта тщетно искали въ перенесеніи на европейскій материкъ *мѣстныхъ*, т.-е. англійскихъ, учрежденій окончательное разрѣшеніе великаго революціоннаго кризиса современныхъ обществъ. Главная заслуга конституціонной доктрины заключается, по Конту, въ томъ, что она приводитъ къ убѣжденію въ необходимости примирить условіе *порядка* съ условіемъ *прогресса*. Но, не внося въ этотъ вопросъ никакой новой идеи, конституціонная доктрина безсильна и для практическаго разрѣшенія проблемы и неизбежно сводится къ тому, что она одинаково приноситъ въ жертву *оба принципа*, какъ порядокъ, такъ и *прогрессъ*, и такимъ образомъ лишь усиливаетъ умственную анархію современнаго общества.

Признаки этой умственной анархіи Контъ усматриваетъ между прочимъ въ филантропическихъ и социальныхъ бредняхъ — *extravagances* — своего времени, образчиками которыхъ онъ выставляетъ слѣдующія цѣли: изыятіе денегъ изъ употребленія, уничтоженіе городовъ ради сельской жизни, нормированіе государствомъ заработной платы, равенство заработной платы и отмѣну смертной казни.

Изъ этой умственной анархіи Контъ выводитъ затѣмъ *нравственную* анархію, повсюду установившуюся. Онъ видитъ проявленіе ея прежде всего въ пагубномъ вліяніи, которое французская революція имѣла на коренную основу общественной жизни — на бракъ. Допустивши разводъ, револю-

ція нанесла принципу брака тяжелый ущерб—une grave atteinte. И хотя это постановление исчезло изъ законодательства, безумныя секты, какъ выражается Контъ, стали въ его дни подрывать семью въ ея двухъ необходимыхъ основахъ — бракъ и правъ наслѣдованія. Другіе же лжепреобразователи общества стали прямо отрицать самый основной принципъ простой индивидуальной морали, — необходимое подчиненіе страстей разсудку. Въ этихъ нападкахъ Конта высказывается осужденіе современныхъ ему социалистическихъ теорій, а также господствовавшей въ тогдашней Французской беллетристикѣ тенденціи, ратовавшей противъ нерасторжимости брака и за эмансипацію женщины.

Другой признакъ нравственной анархіи Контъ видитъ въ подкупъ избирателей и депутатовъ, какъ средствъ правительственной системы. Результатомъ іюльской революціи было провозглашеніе конституціоннаго принципа въ томъ смыслѣ, что правительство должно было безусловно зависѣть отъ большинства голосовъ въ нижней палатѣ. При раздробленности и враждебности партій, правительство, т. е. различныя министерства Людовика Филиппа, было принуждено для формальнаго соблюденія конституціоннаго принципа составлять себѣ искусственное большинство въ Палатѣ и старалось привлекать на свою сторону депутатовъ и избирателей разными личными выгодами. Обобщая это явленіе, Контъ обвиняетъ всю общественную и государственную жизнь того времени въ стремленіи дать частному интересу преобладаніе надъ общественнымъ и выводитъ это стремленіе изъ необходимости поддерживать извѣстную дисциплину въ обществѣ при отсутствіи всякой истинной духовной организациі общества.

Съ этимъ Контъ приводитъ далѣе въ связь преобладаніе матеріальной точки зрѣнія во всѣхъ политическихъ вопросахъ и этимъ объясняетъ двѣ вредныя тенденціи своего времени: во-первыхъ, общую тенденцію искать источникъ политическихъ бѣдствій въ однихъ лишь учрежденіяхъ и стрем-

леніе предоставлять свѣтской власти регламентацію того, что составляетъ принадлежность духовной власти; въ особенности осуждаетъ Конть стремленіе предоставлять свѣтской или государственной власти рѣшеніе вопросовъ, касающихся принципа собственности, что составляетъ исходную точку всѣхъ социалистическихъ стремленій. Другое вліяніе господствующей матеріалистической точки зрѣнія Конть усматриваетъ въ систематическомъ устраненіи отъ вліятельной общественной дѣятельности всѣхъ людей съ возвышенной душой и серьезнымъ умомъ, мѣсто которыхъ занимаетъ посредственностью и политическими шарлатанами. Конть жалуется по этому поводу, что политическое руководство обществомъ находится въ рукахъ метафизиковъ, къ которымъ онъ, что весьма характерно, причисляетъ и юристовъ. Въ средніе вѣка руководящимъ классомъ были доктора богословія и легисты, т.-е. знатоки римскаго права; теперь стало еще хуже, ихъ мѣсто заступили ихъ эпигоны: докторовъ богословія замѣнили литераторы, а законовѣдовъ—адвокаты; метафизическое направленіе сохранилось, но оно утратило смыслъ и серьезность; фраза заняла мѣсто идеи—l'expression a détrôné la conception.

Изъ пространной критики, которой Конть подвергъ умственное состояніе и политическій строй своего отечества, можно достаточно ясно усмотрѣть поводы и размѣры его неудовольствія противъ современнаго ему порядка и предчувствовать (pressentir), какъ выражается Конть, характеръ той доктрины, которая должна была служить выходомъ изъ анархіи, т.-е. доктрины позитивизма. Вездѣ вокругъ себя, въ идеяхъ, въ нравственныхъ убѣжденіяхъ и въ учрежденіяхъ Конть видѣлъ пагубные слѣды того переворота, который исходилъ изъ *метафизическихъ* началъ XVIII вѣка, какъ ихъ называетъ Конть. Осуждая также всѣ современныя доктрины—конституціонную, какъ доктрину застоя, социалистическую, какъ доктрину анархіи, Конть вздумалъ поставить на мѣсто новую доктрину, которая была бы ни анархической, ни ретроградной, была бы вполне связной

и цѣльной, прывязанной къ прошлому и потому способной относиться къ нему безпристрастно, была бы въ состояніи дисциплинировать умы и внушать имъ принципъ порядка, вселить въ душу людей покорность (*résignation*) относительно неустрашимыхъ бѣдствій и золь и въ то же время была бы истинно прогрессивной.

Таковою ему представлялась доктрина позитивизма. Въ его глазахъ она должна была осуществить окончательное и прочное объединеніе умовъ, до нея неизбежно химерическое, т.-е. такое состояніе, въ которомъ всѣ различные разряды человѣческихъ понятій, безповоротно подчиненные единому основному методу, представляли бы разумный рядъ однородныхъ законовъ, строго координированныхъ послѣдовательной научной іерархіей: Эта доктрина позитивизма должна была служить источникомъ умственного возрожденія. Она одна могла говорить съ каждымъ классомъ общества, съ каждой политической партіей, на языкъ убѣдительною и внушительною. Одна она, свободная отъ слабости и непослѣдовательности, охватывая, съ точки зрѣнія достаточно возвышенной, всю область соціальнаго вопроса, была въ состояніи воздать каждой изъ самыхъ противоположныхъ школъ полную справедливость. Одна она была въ силѣ съ полнымъ авторитетомъ предписывать порядокъ во имя прогресса, а прогрессъ — во имя порядка.

Но позитивизмъ былъ въ глазахъ Конта не только доктриной, которая должна была прекратить анархическое состояніе умовъ, дисциплинируя ихъ общимъ научнымъ методомъ и направляя ихъ къ общей цѣли, но и практической программой, способной привести къ этой цѣли и обезпечить какъ порядокъ, такъ и прогрессъ; позитивизмъ былъ для Конта не только средствомъ для умственного возрожденія Франціи и человѣчества, но и для нормальной реорганизации общественнаго строя. Эта доктрина должна была слѣдаться источникомъ новаго незыблемаго авторитета, новой духовной власти, которой слѣдовало поручить общее руководство духовной и культурной жизнью человѣчества. Этою

властью должны были быть облечены позитивисты, т.-е. уче-
ныя, прошедшіе всѣ науки въ порядкѣ ихъ іерархіи и усво-
ившіе себѣ путемъ такого предварительнаго подготовленія
высшую изъ нихъ—соціологию.

V.

Познакомившись съ отрицательной критикой Конта по отношенію къ современному ему обществу и съ его взгля-
домъ на значеніе позитивизма, какъ средства для умствѣн-
наго, нравственнаго и политическаго обновленія этого об-
щества, мы можемъ приступить къ изученію самой его со-
ціологии. Изложенными сейчасъ взглядами и убѣжденіями
Конта на всякомъ шагу освѣщается содержаніе его соци-
альной физики и обусловливается духъ, въ которомъ имъ
разработанъ ея научный матеріалъ. Этотъ матеріалъ Контъ
сгруппировалъ въ два отдѣла, на основаніи принципа, за-
имствованнаго имъ, какъ уже упомянуто, у физиолога Блен-
виля, примѣнившаго къ біологіи установленное въ механикѣ
различіе между статикой и динамикой. Слѣдуя ему, Контъ
сталъ различать въ біологіи два отдѣла — біологиче-
скую, статику или анатомію, изучающую строеніе тѣла
живого существа или его организацію, дѣлающую его спо-
собнымъ къ извѣстнымъ функціямъ и дѣйствіямъ, а съ дру-
гой стороны—динамику, изучающую самыя эти функции или
дѣйствія, въ которыхъ проявляется жизнь существа. Ис-
ходя изъ такого принципа, Контъ открылъ и въ соціологіи
два отдѣла—статику или изученіе законовъ, опредѣляющихъ
состояніе человѣческаго общества, и динамику, изучающую
движеніе въ человѣческомъ обществѣ, т.-е. прогрессивное
развитіе, или эволюцію общества. Такимъ образомъ дина-
мика соприкасается у Конта съ однимъ изъ двухъ основ-
ныхъ принциповъ политической жизни, которые должна при-
мирить и объяснить соціологія — съ прогрессомъ; предметомъ
же изученія статики становится общественный порядокъ, его
условія и законы. Надо впрочемъ замѣтить, что оба отдѣла
соціологіи Конта, въ особенности же статика, являются у

него не столько изученіемъ законовъ строенія и развитія общества, сколько *проповѣдью* порядка и прогресса, какъ ихъ понималъ Контъ. Эти два отдѣла соціологіи съ внѣшней стороны разработаны Контотъ весьма неравномѣрно. Тогда какъ динамика занимаетъ два обширныхъ тома, — пятый и шестой, — статикѣ посвящена небольшая глава въ 60 страницъ. Этому сравнительно незначительному объему вполне соответствуетъ поверхностная обработка предмета. По опредѣленію Конта, статика должна представлять собою соціальную анатомію т. е. изученіе взаимодействія общественныхъ элементовъ и силъ — *des actions et réactions mutuelles* — взаимодействие нравовъ и законовъ, и все это въ связи съ соотвѣствующимъ фазисомъ въ развитіи человечества. Но вмѣсто этого статика Конта представляетъ въ значительной своей части лишь полемику противъ теорій XVIII вѣка о происхожденіи общества и защиту принциповъ авторитета и порядка противъ современныхъ Контоту разрушительныхъ тенденцій.

Статика Конта по своему содержанію распадается на три части, разсматривая сначала элементы общества — индивидуумъ и семью, а затѣмъ самое общество. Изъ этихъ трехъ факторовъ общественной жизни Контъ придаетъ наименѣе важное значеніе индивидууму.

Согласно съ этимъ существенный вопросъ о роли и значеніи личности въ жизни общества и въ исторіи Контотъ совершенно не разработанъ. Убѣжденный до доктринерства поклонникъ принциповъ авторитета и духовной власти, Контъ враждебно относился ко всякимъ проявленіямъ индивидуалистическаго принципа, гдѣ бы онъ ихъ ни встрѣчалъ — въ тканяхъ организмовъ въ видѣ клѣточекъ, въ обществѣ въ видѣ индивидуума, въ исторіи въ видѣ личности. При такомъ настроеніи онъ не имѣлъ возможности вдаваться въ научныя изслѣдованія по этому вопросу. Его разсужденія объ индивидуумѣ въ его статикѣ представляютъ интересъ только съ полемической стороны.

Полемизируя противъ теоріи XVIII вѣка, считавшей об-

щество совокупностью индивидуумовъ и объяснявшей его происхождение добровольнымъ соединеніемъ отдѣльныхъ лицъ, Контъ видитъ въ обществѣ соединеніе семействъ.

Теорію „Общественнаго договора“ Руссо и другія теоріи, старавшіяся объяснить соединеніе людей въ общество, Контъ устраняетъ указаніемъ на „общественность“, т.-е. врожденную человѣку склонность жить съ другими, доказанную, по мнѣнію Конта, френологическими изысканіями Галля.

Подобнымъ образомъ и въ опредѣленіи самого индивидуума Контъ расходится съ рационалистами XVIII вѣка, которые исходили въ своихъ общественныхъ теоріяхъ отъ индивидуума, какъ разумнаго существа, тогда какъ Контъ видитъ въ началѣ исторіи не „разумное существо“ рационалистовъ, а „біологическій типъ“. Но затѣмъ онъ оставляетъ біологическую точку зрѣнія на человѣка и, идя путемъ рационалистовъ, слѣдитъ лишь за эволюціей разума въ исторіи.

Страницы статики, посвященныя семьѣ, представляютъ собою не столько соціологическое изслѣдованіе, сколько общественную проповѣдь на тему о значеніи и святости семейнаго начала.

Какъ въ отвлеченномъ смыслѣ понятіе семьи является необходимымъ звеномъ между понятіями индивидуума и общества, такъ, по словамъ Конта, въ практическомъ отношеніи семейная жизнь должна быть неизбѣжнымъ подготовленіемъ къ общественной жизни. Только въ семьѣ человѣкъ выходитъ изъ предѣловъ своей личности и научается жить въ другихъ.

По мнѣнію Конта, только позитивизмъ въ состояніи правильно оцѣнить высоко-нравственное и культурное значеніе семейнаго быта и реорганизовать его на вѣрныхъ и прочныхъ началахъ. Въ этомъ отношеніи Контъ, конечно, ошибался по незнакомству съ другими философскими системами, но нужно ему отдать справедливость, что онъ превосходно опредѣлил значеніе семьи, и краснорѣчивая, прочувствованная апологія брака у Конта тѣмъ знаменательнѣе, что она исходитъ отъ человѣка, которому

въ личной жизни не удалось остаться вѣрнымъ своему принципу. Эта апологія брака сопровождается у Конта горячей полемикой противъ „смѣлыхъ софистовъ, подогрѣвающихъ устарѣлыя заблужденія“. Контъ надѣется, что эта полемика немедленно и безповоротно уничтожитъ всѣ софистическія декламации, внушенныя невѣжествомъ или развращенностью, практической результатъ которыхъ былъ бы, подѣ предлогомъ усовершенствованія, низведеніе челоуѣка на низшую ступень бытія. Анализируя семейный бытъ съ точки зрѣнія позитивизма, Контъ видитъ основную черту его въ подчиненіи половъ и возрастовъ: подчиненіемъ жены мужу обусловливается возникновеніе семьи, подчиненіемъ дѣтей отцу — семья поддерживается. Являясь такимъ образомъ горячимъ приверженцемъ римскаго принципа подчиненія жены мужу, Контъ выводитъ его изъ болѣе общаго основанія, которое онъ видитъ въ естественной и непреложной подчиненности женщины по отношенію къ мужчине. Позитивизмъ, устранивъ прежній религіозный мотивъ этой подчиненности, который, по словамъ Конта, въ настоящее время, можетъ только пошатнуть (compromettre) этотъ принципъ, долженъ поставить его на незыблемомъ основаніи. Это незыблемое основаніе Контъ видитъ въ положительной біологіи, которая, въ особенности въ силу важной теоріи Галля, начинаетъ научнымъ путемъ разсѣивать (faire justice) химерическія революціонныя декламации о мнимомъ равенствѣ женщинъ и мужчинъ. Анатомическое изслѣдованіе и фізіологическое наблюденіе, по мнѣнію Конта, доказали неопровержимо въ анализѣ половъ и возрастовъ, что женскій полъ представляетъ собою нѣчто въ родѣ постоянного дѣтскаго состоянія біологическаго типа челоуѣка. Дополняя эти біологическія данныя, социологія должна доказать полную несомѣстимость общественной жизни съ химерическимъ равенствомъ половъ, указывая каждому изъ нихъ спеціальныя, постоянныя функціи для достиженія общей цѣли различными путями.

Но, съ другой стороны, Контъ признаетъ неоспоримое

преимущество женскаго пола надъ мужскимъ въ большей способности женщины къ развитію симпатіи и общественности—способности настолько болѣе значительной, насколько женщины уступаютъ мужчинамъ относительно ума и разсудка. Отсюда Контъ дѣлаетъ выводъ, что настоящая функція женщинъ заключается въ томъ, чтобы постоянно видоизмѣнять общее направленіе жизни, устанавливаемое холоднымъ разсудкомъ, и умѣрять его вліяніе (*fonction modératrice*).

Наиболѣе важный отдѣлъ въ статикѣ Конта представляетъ его ученіе объ обществѣ. Здѣсь онъ является новаторомъ и основателемъ школы, до нашихъ дней весьма распространенной, усматривающей въ человѣческихъ обществахъ — не въ метафорическомъ только смыслѣ и не по аналогіи только, а въ дѣйствительности—организмы. Разсужденія Конта по этому предмету интересны въ томъ отношеніи, что по нимъ можно прослѣдить своеобразный и, выражаясь любимымъ терминомъ Конта, непроизвольный (*spontané*) генезисъ доктрины, представляющей въ своихъ развитіяхъ такъ много несообразнаго. Въ доктринѣ Конта объ обществѣ, какъ организмѣ, сходятся какъ въ фокусъ всѣ главнѣйшія тенденціи и страсти Конта: духъ оппозиціи противъ философовъ, объяснявшихъ общество изъ договора разумныхъ существъ, поклоненіе принципу авторитета и единства, нерасположеніе къ свободѣ частицъ, вліяніе біологии и желаніе не только подчинить міръ человѣка твердымъ законамъ, но и связать его съ міромъ растительнаго и животнаго царства въ „одно однородное и непрерывное цѣлое“.

Для объясненія понятія общества Контъ беретъ своей исходной точкой вмѣсто „общественнаго договора“ то представленіе объ организмѣ, какое онъ находилъ въ своей незрѣлой біологіи. Постепенное совершенствованіе животнаго организма заключается, по Конту, главнымъ образомъ въ , проявляющейся все рѣзче спеціализаціи функций, совершаемыхъ органами, все болѣе и болѣе различающимися другъ отъ друга и несмотря на это всегда между собою солидар-

ными, такъ что въ организмѣ все болѣе и болѣе комбинируется единство цѣли съ различіемъ средствъ. Въ этомъ именно заключается сущность социальнаго организма, и такъ какъ въ социальномъ организмѣ это общее свойство еще сильнѣе преобладаетъ, чѣмъ въ животномъ организмѣ, то это является для Конта основаніемъ признать общество болѣе совершеннымъ организмомъ, чѣмъ естественные или животные организмы. Такимъ образомъ *кооперация* элементовъ, изъ которыхъ состоитъ общество, т.-е. индивидуумовъ и семействъ, и все большее раздѣленіе труда между ними становятся для Конта главнѣйшимъ характернымъ признакомъ общества. Это неизмѣнное примиреніе двухъ началъ—раздѣленія труда и кооперации—обнаруживается все рѣзче и удивительнѣе по мѣрѣ того, какъ общество расширяется и усложняется.

Въ виду этого, главною связью общества является у Конта *кооперация*, въ отличіе отъ семьи, основанной на любви. Хотя и въ семьѣ проявляется до извѣстной степени кооперативное начало, но оно имѣетъ здѣсь второстепенное значеніе; домашняя связь, основанная главнѣйшимъ образомъ на привязанности и благодарности, предназначена непосредственно удовлетворять симпатическимъ инстинктамъ чловѣческой природы, независимо отъ всякой мысли о кооперации и какой-нибудь цѣли. Общество же представляетъ собою обратное явленіе; сознаніе кооперации и взаимнаго интереса становится въ немъ преобладающимъ, а инстинктъ любви хотя по необходимости и продолжается, не можетъ служить главною связью. Итакъ, исключительно только въ домашней жизни, долженъ чловѣкъ преимущественно „искать удовлетворенія полному и свободному проявленію своихъ привязанностей (*affection*),—ибо, поясняетъ Контъ, концентрація также необходима чувствамъ, какъ обобщеніе (*généralisation*) мыслямъ. Даже самые выдающіеся люди, прибавляетъ онъ, которымъ удается съ истинной энергіей направить теченіе своихъ симпатій на цѣлое чловѣческаго рода или общества, почти всегда были вынуждаемы къ это-

му нравственнымъ разочарованіемъ неудавшейся семейной жизни, не исполнившей своего назначенія по отсутствію необходимыхъ условій“.

Изъ этого же представленія объ обществѣ, какъ объ организмѣ, основанномъ на кооперативномъ началѣ и все болѣе развивающемся раздѣленіи труда,—Контъ старается вывести и понятіе о правительствѣ. Чѣмъ болѣе развивается раздѣленіе и специализація труда, тѣмъ болѣе отчуждаются другъ отъ друга элементы общества и утрачиваютъ представленіе объ общей цѣли. Этому и призвано противодѣйствовать правительство. Поэтому социальное назначеніе правительства заключается, по Конту, главнымъ образомъ въ томъ, чтобы достаточно сдерживать и по возможности предотвращать роковое расположеніе къ разобщенію идей, чувствъ и интересовъ, т.-е. неизбежный результатъ самого принципа человѣческаго развитія, которое, если бы оно безпрепятственно слѣдовало своему естественному теченію, неминуемо привело бы къ остановкѣ социальнаго прогресса во всѣхъ главныхъ отношеніяхъ. Въ такомъ представленіи о правительствѣ Контъ видитъ самое положительное и разумное основаніе для отвлеченной теоріи о правительствѣ въ самомъ благородномъ и обширномъ научномъ пониманіи его,—опредѣляя его какъ общую необходимую реакцію цѣлаго надъ частями, сначала инстинктивную (*spontanée*), а потомъ сознательную и упорядоченную (*régularisée*).

Но откуда же взялась эта реакція цѣлаго противъ частей и на чемъ основанъ у Конта авторитетъ правительства среди общества? По теоріи позитивизма этотъ авторитетъ основанъ на добровольномъ подчиненіи ему. Главный законъ этого добровольнаго подчиненія заключается въ томъ, что различные разряды частной дѣятельности сами собою подчиняются наиболѣе общей, т.-е. правительственной. Кромѣ этого предполагаемаго предрасположенія со стороны каждаго кооперативнаго союза къ іерархическому подчиненію наиболѣе общему союзу, Контъ ищетъ

объясненія государства и въ предрасположеніяхъ индивидуумовъ: съ одной стороны, въ стремленіи къ власти, присущемъ всякому человѣку, обладающему какимъ-нибудь духовнымъ или нравственнымъ преимуществомъ, съ другой стороны, въ предполагаемомъ предрасположеніи людей преклоняться предъ духовнымъ преимуществомъ. Итакъ, государственная власть не получаетъ у Конта никакого юридическаго или хотя бы нравственнаго основанія, и авторитетъ правительства въ сущности выводится только изъ добровольнаго подчиненія. Такимъ образомъ, вопросъ, откуда взялось господство цѣлаго надъ частями, представляемое государствомъ, остается у Конта безъ отвѣта, такъ какъ мы вездѣ у него видимъ части, а нигдѣ не видимъ цѣлаго.

Какъ ни скудна по своему содержанію статика Конта, она весьма поучительна и существенна для пониманія его динамики, т.-е. философіи исторіи. Въ двухъ особенно отношеніяхъ динамика Конта предопредѣляется его статикой— по отношенію къ человѣческой личности и по отношенію къ государству. Оба эти важнѣйшіе элемента всякой философіи исторіи исчезаютъ изъ исторіи у Конта, благодаря соображеніямъ, указаннымъ въ статикѣ. Хотя, повидимому, въ исторіи самое конкретное явленіе и самый естественный предметъ для наблюденія представляетъ собою отдѣльный человѣкъ, — Контъ утверждаетъ противное. „Человѣкъ, говоритъ онъ, въ статическомъ, также какъ и въ динамическомъ отношеніи, собственно говоря ничто иное, какъ чистое отвлеченіе; реально только человѣчество, особенно въ порядкѣ умственномъ и нравственномъ“.

Затѣмъ статика Конта объясняетъ намъ, почему въ его динамикѣ государству отведена такая незначительная роль. Тезисъ, что авторитетъ правительства или государства основанъ на добровольной кооперации, стоитъ въ полномъ противорѣчій съ исторіей, и философія, которая орудуетъ съ такимъ представленіемъ о государствѣ и ставитъ государство на одну доску съ промышленными предпріятіями, отказавшись отъ всякаго представленія о *правѣ*, не могла,

конечно, отвести государствамъ надлежащаго мѣста въ исторіи.

Такимъ образомъ изъ предшествовавшаго изложенія предъ нами выступаютъ главныя очертанія Контовской динамики ^{исторіи} или философіи исторіи. Мы будемъ имѣть передъ собою исторію человѣчества—безъ связи съ окружающею природою, безъ людей, безъ государствъ и націй, безъ религиозныхъ и эстетическихъ идеаловъ, но крѣпко сплоченную во-едино въ силу извѣстнаго намъ закона „умственной эволюціи“ и обращенную въ проповѣдь новой доктрины и въ подножіе новой, непогрѣшимой власти.

В. Герье.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Мессіаническій идеаль евреевъ въ его отноше- ніи къ ученію о Логосѣ.

Проповѣдь Христа есть „евангеліе царствія“, благая вѣсть объ исполненіи обѣтованій и пророчествъ Вѣтхаго Завѣта; это евангеліе возвѣщаетъ о наступленіи «лѣта Господня благопріятнаго», объ искупленіи, освобожденіи вѣрныхъ, о пришествіи Господнемъ, о новомъ и совершенномъ откровеніи Бога въ духѣ и силѣ.

Царство Божіе—царство истины и добра, правды и блага есть конечная цѣль Бога въ исторіи, конечная цѣль міра, заключающая въ себѣ весь смыслъ мірового процесса, его разумное основаніе. Это царство, которое предвозвѣщали пророки, какъ божественную необходимость, приблизилось и наступаетъ дѣйствительно въ новомъ откровеніи. «Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ эти послѣдніе дни говорилъ намъ въ Сынѣ, котораго поставилъ наслѣдникомъ всего» (Евр. I, 1)—такъ связывалось въ представленіи апостольской церкви ветхозавѣтное откровеніе съ новозавѣтнымъ въ единствѣ слова Божія. Богъ, говорившій встарину черезъ пророковъ, высказывается въ Сынѣ—Своемъ подлинномъ духовномъ образѣ. Въ этомъ Сынѣ, въ этомъ совершенномъ, интимномъ откровеніи сердца Отцаго, Слово Божіе исполняется, вочеловѣчивается, становится плотью: это уже не внѣшняя заповѣдь или обѣтованіе, не законъ или пророчество, а полное осуществленіе, полное воплощеніе Слова Божія, ви-

димое и осязаемое, живое. Такое откровение и осуществление Божества въ мірѣ и есть конечная цѣль, ради которой созданъ міръ; эта истинная цѣль міра есть его „логосъ“—его смыслъ и разумное основаніе. «Сынъ Божій» есть альфа и омега, первое и послѣднее, Логосъ для эллиновъ и конечное откровение Божіе, Мессія для іудеевъ.

Какимъ же образомъ развивалось такое представленіе? Какимъ образомъ мессіанической идеаль царства Божія соединился съ идеей предвѣчнаго Логоса въ лицѣ Іисуса Христа? Проповѣдь Христа примыкаетъ къ ветхозавѣтному ожиданію царства Божія и возвѣщаетъ его наступленіе. Поэтому намъ надлежитъ прежде всего уяснить себѣ хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ ветхозавѣтныя представленія объ этомъ царствѣ, поскольку они отразились и на ученіи Новаго Завѣта.

Мессіаническія вѣрованія и представленія измѣняются, растутъ и развиваются въ теченіи исторіи евреевъ и вмѣстѣ съ ихъ религіознымъ сознаниемъ. Богъ говорилъ отцамъ «множественно и многообразно». Представленіе о «царствѣ» Божіемъ естественно не могло сложиться до основанія національнаго Еврейскаго царства; и оно не могло не измѣниться послѣ паденія царствъ Израильскаго и Іудейскаго, въ эпоху плѣна и послѣ плѣна, въ эпоху борьбы великихъ монархій за всемірное господство и при полномъ національномъ упадкѣ. Мессіанизмъ ветхозавѣтныхъ евреевъ былъ всего менѣе неподвижнымъ и строго опредѣленнымъ догматомъ. Начиная отъ временъ Маккавейскихъ (кн. Даниила), онъ получаетъ апокалиптическую окраску и порождаетъ цѣлую апокрифическую литературу, которая быстро разрастается подъ игомъ иноземнаго владычества, утѣшая сыновъ Израиля образами грядущей славы. Вмѣстѣ съ тѣмъ представленія о Мессіи становятся предметомъ богословской разработки со стороны книжниковъ, и въ талмудической литературѣ мы находимъ о Мессіи цѣлое разработанное ученіе, въ которомъ древнія преданія соединяются съ позднѣйшими, послѣ-христіанскими наслоеніями. Во всякомъ

случаѣ уже среди современниковъ Христа существуетъ весьма опредѣленное и установленное представленіе объ ожидаемомъ Мессіи,—представленіе, которое нерѣдко служить противникамъ Христа оружіемъ противъ Него, а ученикамъ Его является поводомъ соблазна.

Этотъ позднѣйшій мессіанизмъ, развивающійся со временъ Маккавеевъ, значительно отличается отъ мессіанизма Вѣтхаго Завѣта, къ которому онъ примыкаетъ. Новозавѣтная проповѣдь царства «выноситьъ изъ сокровищницы своей старое и новое». Во многихъ отношеніяхъ она заключаетъ въ себѣ реформу современнаго ей мессіанизма. Какъ всякая истинная реформа, она не есть простое разрушеніе стараго, а его «исполненіе». Въ извѣстномъ смыслѣ она есть *возвращеніе* къ религіозному источнику закона—къ тому Богосознанію, которое было вѣрою отцевъ и пророковъ и которое терялось въ мертвенной ортодоксіи книжниковъ и учителей закона; и въ то же время эта реформа есть *обновленіе*, поскольку Христосъ не ограничивается однимъ возвращеніемъ къ пророкамъ или однимъ пророческимъ служеніемъ, но въ полнотѣ своего Богосознанія признаетъ себя истиннымъ Сыномъ Божиимъ, въ которомъ царство Божіе не только предвидится и не только полагается, какъ обѣтованіе или заповѣдь, но исполняется, осуществляется, приходитъ дѣйствительно въ своей правдѣ и силѣ.

I.

Мессіаническія чаянія евреевъ тѣсно связаны съ ихъ представленіемъ о *царствѣ Божіемъ*. Сначала это царство не отличалось отъ національнаго царства: народъ Божій образовалъ царство Божіе, царство Ягве, и его царь есть «Мессія», т.-е. *помазанникъ* (по-гречески—*Христос*) Божій, посаженный на престолъ избраннаго народа. Постольку онъ есть представитель божественной власти, и особа его священна и неприкосновенна. Черезъ него осуществляется на землѣ Божія правда и сила—сила и слава Израиля; онъ праведенъ, благочестивъ и могущественъ по своему сану и званію, по

своему помазанію. И чѣмъ болѣе выказывается несоотвѣтствіе отдѣльныхъ царей этому помазанію—сначала въ раздѣленіи царствъ, а затѣмъ въ ихъ паденіи, тѣмъ болѣе идеальное значеніе получаетъ образъ «истиннаго» Мессіи, освободителя народа, царя правды и мира, котораго ожидаютъ всѣ плѣнные и угнетенные, всѣ плачущіе и обиженные, вдовы и сироты, притѣсняемые сильными, вѣрные, томящіеся подъ игомъ язычниковъ. Помазанникъ Божій, наслѣдникъ Давида, есть избранникъ Божій, рожденный въ своемъ достоинствѣ въ день своего восшествія на престолъ и посаженный одесную Бога: онъ самъ есть Господь, *Елогимъ* [Пс. 45 (44, 8)]. Это опять-таки относится не къ лицу, а къ сану, или помазанію. Если до паденія Иерусалима грядущій сынъ Давидовъ долженъ былъ утвердить лишь Іудейское царство на святой горѣ Господней (Ис. IX, 6 и сл. и XI, 1—9)*), то послѣ паденія этого царства и еще болѣе послѣ возстановленія Иерусалима, которое такъ не соотвѣтствовало религиознымъ и политическимъ чаяніямъ іудеевъ, представленіе о грядущемъ царствѣ получаетъ болѣе универсальный характеръ и дѣлается апокалиптическимъ. Царство Божіе дѣлается небеснымъ царствомъ и противоплагается земнымъ монархіямъ; оно должно прійти на землю, и его пришествіе сопровождается чудеснымъ измѣненіемъ всей земной природы. Но Помазанникъ Божій, который представляется въ видѣніяхъ позднѣйшей апокалиптики какъ предвѣчное существо, все же остается царемъ іудейскимъ. Онъ будетъ «судить» 12 колѣнъ Израилевыхъ, т.-е. править ими, хотя вмѣстѣ съ ними онъ будетъ судить и всѣ народы. Черезъ него должно прійти царство правды, царство Бога

*) Правда, нѣкоторые критики, какъ Stade (Gesch. d. V. Isr. II, 209 сл.) Hakmann (Zukunftserwartung d. Iesaja 1893, 125—6), Cheyne (Introd. to the book of Isaiah 1895), Marti (Gesch. der isr. Religion 1897, 191) признаютъ позднѣйшее происхожденіе этихъ пророчествъ; но, по справедливому замѣчанію Cornill'я (Einleitungen d. A. T., 1896, 14 бсл.), именно эти мѣста характерно отличаются отъ позднѣйшихъ пророчествъ о Мессіи, и все развитіе еврейскаго мессіанизма становится непонятнымъ, если не видѣть начала его до плѣненія. Подлинность означенныхъ мѣстъ признаютъ также Smend (Lehrb. d. Alttest.

Израилева, но въ этомъ царствѣ и другіе народы познають истиннаго Бога.

Какъ бы то ни было, религіозный интересъ сосредоточивается не на человѣческой личности этого будущаго царя, а на его помазаніи, на его Божествѣ и на царствѣ Божіемъ, которое черезъ него приходитъ. Какъ человѣкъ, онъ представитель народа, который освящается въ его помазаніи; какъ помазанникъ, онъ представитель Бога, „какъ бы ангель Божій“ (Малак' Ягве, 2 Ц. XIV, 17—20). Въ цѣломъ рядѣ памятниковъ—многихъ псалмахъ, пророческихъ писаніяхъ и даже позднѣйшихъ апокалипсисахъ (напримѣръ, Assumptio Moysi и др.), мы не находимъ никакихъ указаній на мессіаническаго царя при чрезвычайно яркомъ представленіи о грядущемъ страшномъ «днѣ Господнемъ», о близкомъ возстановленіи Израила и осуществленіи его надеждъ; самъ Богъ будетъ судить народы и уничтожить враговъ Своихъ: самъ Богъ воцарится во Израилѣ. Въ другихъ памятникахъ, гдѣ говорится о грядущемъ царствѣ, образъ мессіаническаго царя нераздѣльно соединяется съ представленіемъ о народѣ Божіемъ, который какъ бы олицетворяется въ немъ (Дан. VII, 27): если Израиль есть вѣрный рабъ Ягве, Его пророкъ, то онъ же—Его помазанникъ, которому завѣщено царство Давида *).

Во всякомъ случаѣ намъ чрезвычайно важно отмѣтить, во-первыхъ, что представленіе о Мессіи неразрывно связано съ представленіемъ о царствѣ Божіемъ и народѣ Божіемъ, а во-вторыхъ, что божественная сторона мессіаническаго царя, его „помазаніе“ Духомъ Божіимъ (Ис. XI), не могла подлежать никакому сомнѣнію: на эту божественность Мессіи указывалъ и самъ Иисусъ Христосъ Своимъ противникамъ

Religionsgesch. 1893, 218 сл.), Wellhausen (Israel. u. Jüd. Gesch., 126) и Robertson Smith (The prophets of Israel, 302 сл.) Ср. также Dillmann, D. Proph. Iesaia 1890 и Mangold, Iesaia u. seine Zeit, 1898, 41).

*) Пс. 27, 8; 79, 18; 83, 10; 88, 39; 51; 104, 15; 131, 10, Аввакумъ III, 13, Смендъ и Вельгаузенъ (207) указываютъ, что уже Климентъ Александрійскій обратилъ вниманіе на эту черту въ толкованіи на Пс. 19, 10: „Господи, спаси царя“—*σώτατι τὸν εἰς βασιλεῖα κληριμένον λαόν. οὐ γὰρ μόνον τὸν Δαυὶδ. διὰ καὶ ἐλάσει. καὶ ἐπάκουσον ἤμων.*

(Мѡ. 22, 41). Обѣ эти черты имѣютъ самое существенное значеніе для всего послѣдующаго мессіанизма. „Духъ Господень“ пребываетъ на «Помазанникѣ»; Онъ—орудіе божественной воли, вершитель дѣла Божія на землѣ и съ *царственнымъ* служеніемъ истиннаго сына Давидова соединяется *пророческое и священническое* служеніе.

Строго говоря, мессіанизмъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ опредѣленное ожиданіе освободителя Израилева, божественнаго Помазанника изъ дома Давидова, возникаетъ лишь тогда, когда является потребность въ національномъ освобожденіи—въ эпоху распадѣнія и разрушенія «дома Давида». Пока царство было цѣло и независимо, и пока во главѣ его стоялъ живой царь,—народъ видѣлъ въ немъ помазанника Божія и уповалъ на его коней и на его колесницы. Пророки проповѣдовали не славу, а разрушеніе такого царства. Въ самомъ плѣненіи Вавилонскомъ и послѣ него мессіаническія вѣрованія въ тѣсномъ смыслѣ развиваются не сразу и не сразу дѣлаются общимъ достояніемъ. Многіе видѣли въ прежнихъ царяхъ главныхъ виновниковъ бѣдствій народныхъ, и въ самомъ основаніи царской власти усматривали узурпацію царственныхъ правъ Ягве—отпаденіе народа отъ его единаго истиннаго Царя (1 Ц. VIII). Но, съ другой стороны, по своему религіозному содержанію, мессіанизмъ былъ безконечно шире идеала земнаго царства «сына Давидова»: политическій мессіанизмъ, получившій въ послѣдствіи одностороннее развитіе, былъ легко способенъ питать національныя страсти и вести не только къ конечному разоренію «дома Іакова», но и къ затемненію идеала религіознаго.

Истинный религіозный мессіанизмъ Израиля заключался въ идеалъ царства Божія, осуществляющагося на землѣ черезъ избранный народъ и предположеннаго въ союзъ живого Бога съ этимъ народомъ. Въ такомъ союзѣ Богъ открываетъ Израилю, сообщаетъ ему себя; самъ Израиль «помазанъ» Богомъ на царство, и Духъ Божій почіетъ на немъ, наставляетъ его въ его путяхъ, учитъ его богопознанію и ведетъ его къ выс-

шей цѣли. Это идеаль чисто религіозный, проникающій собою всю вѣру Израиля: въ минуты величайшаго національно-религіознаго одушевленія Израиль находитъ его въ своей вѣрѣ и стремится провести его въ жизнь; въ своихъ праотцахъ, въ своихъ герояхъ и вождяхъ, въ своихъ царяхъ и пророкахъ, въ своемъ первосвященникѣ—онъ видитъ «помазаніе» свыше, воплощеніе или залогъ своего союза съ Богомъ, отъ котораго онъ ждетъ полноты благъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все Священное Писаніе проникнуто мессіанической вѣрой. Вся исторія Израиля изображается въ немъ, какъ исторія союза Божія съ праотцами и народомъ еврейскимъ. Старинный методъ истолкованія отдѣльныхъ священныхъ текстовъ Ветхаго Завѣта въ смыслѣ мессіаническихъ предсказаній и прообразовъ является намъ искусственнымъ и неправильнымъ не потому, чтобы Ветхій Завѣтъ не былъ проникнутъ вѣрою въ царство Божіе, но именно потому, что онъ проникнутъ ею весь, въ своемъ цѣломъ, а не въ отдѣльныхъ текстахъ. Отрывая ихъ произвольно отъ цѣлаго и вкладывая въ нихъ чуждый имъ смыслъ путемъ всевозможныхъ ухищреній и натяжекъ раввиническаго или александрійскаго толкованія, средневѣковая эксегеза всего болѣе способствовала затемненію смысла и ложной оцѣнкѣ Ветхаго Завѣта; и эта ложная оцѣнка и предубѣжденія, съ нею связанныя, нерѣдко препятствуютъ для многихъ правильному историческому и нравственному пониманію великой книги. Чтобы понять мессіанической смыслъ Ветхаго Завета и его отношеніе къ христіанству—новозавѣтному мессіанизму, выросшему на его почвѣ, необходимо разсматривать религіозную исторію Израиля въ ея цѣломъ.

II.

Есть основныя религіозныя понятія, которыя встрѣчаются въ большинствѣ религій: таковы понятія божества, загробной жизни, искупленія, жертвы и т. д., хотя, конечно, все зависитъ отъ содержанія, которое влагается въ эти общія формы. Понятіе *союза Бога съ людьми*, съ народомъ или госу-

дарствомъ, ему поклоняющимися, составляетъ обычное явленіе въ теократическихъ государствахъ древности. Общественный строй, право и нравственность утверждаются на религіозномъ основаніи, и всѣ отправленія государственной жизни освящаются религіей. Национальные боги суть *отцы и цари* своихъ народовъ, *хозяева* ихъ земли, ихъ стадъ, ихъ имущества, ихъ городовъ и сель. Они связаны съ своими людьми исключительными союзами, поддерживаемыми жертвами и культомъ; они ратуютъ за своихъ подданныхъ противъ другихъ боговъ и народовъ, помогаютъ своимъ, хотя и наказываютъ ихъ за невѣрность и преступленія. Слава и побѣда, сила и могущество князей есть сила и слава ихъ боговъ, а пораженія и бѣдствія народовъ—небесная кара. Цари въ древнихъ теократіяхъ суть помазанные боговъ, ихъ представители, ихъ сыны. Мѣстами, какъ въ Египтѣ, они сами поклонялись собственному изображенію. Санъ ихъ былъ всюду священнымъ. Какъ видимое воплощеніе той духовной, нравственной силы, которая связываетъ народъ въ одно солидарное цѣлое, царь относится къ божественному порядку, представляетъ боговъ передъ своимъ народомъ; и вмѣстѣ онъ представляетъ народъ въ его единствѣ передъ его богами. Онъ есть и *священное лице* и *священникъ*. Въ царяхъ олицетворяется союзъ боговъ съ царствами и народами; они суть сыны неба, сыны солнца, сыны боговъ по преимуществу.

У семитовъ съ ихъ интенсивной религіозностью, съ ихъ тенденціей къ монолатріи, союзъ Бога съ человѣческимъ обществомъ понимался особенно тѣснымъ образомъ, и религія становилась формою національнаго самосознанія. Древне-семитскій родъ или кланъ сознавалъ себя единымъ физическимъ и нравственнымъ цѣлымъ, единымъ *тѣломъ*: единство крови, въ которой видѣли физическую основу жизни, соединяло родичей между собою, и этому единству крови соотвѣтствовало единство духа, единство боговъ, съ которыми люди соединялись посредствомъ жертвъ и жертвенной, евхаристической трапезы. Всякій чувствовалъ себя

членомъ высшаго организма, къ которому онъ принадлежалъ черезъ семью, родъ, кланъ или племя; и всѣ эти союзы, входившіе въ составъ одной общественной системы, являлись какъ бы естественными единицами, подчиненными и связанными между собою, причемъ онъ олицетворялись какъ реальныя существа и носили собственныя имена: Моавъ, Амонъ, Едомъ или Израиль, Іуда, Ефремъ, Гадъ—суть имена собственные. Собирательное сознание въ этихъ племенахъ и колѣнахъ такъ интенсивно, что получаетъ личную форму.

Всякій членъ какого-либо изъ этихъ общественныхъ организмовъ по самому рожденію своему поставленъ въ опредѣленные отношенія родства ко всѣмъ другимъ членамъ, и этимъ положеніемъ чловѣка въ естественной системѣ опредѣляется все его *право*. Онъ сознаетъ себя не иначе, какъ въ этой системѣ, и только въ ней онъ сознаетъ себя полною, находя въ ней восполненіе своей индивидуальной жизни: въ ней заключается то цѣлое, которому онъ принадлежитъ, къ ней относится онъ самъ и все то, что ему принадлежитъ и что черезъ него также относится къ цѣлому—его семья, его рабы, самый его скоть и имущество. Къ этому же цѣлому относятся и самые боги его семьи, рода и племени. А потому лишь въ этой системѣ чловѣкъ находить свою религію,—сознание той высшей духовной реальности, которая состоитъ съ нимъ въ естественномъ союзѣ черезъ его родъ и племя: истинный союзъ есть союзъ кровной, родовой солидарности. Между свѣтской и религіозной общиной, разумѣется, нѣтъ и не можетъ быть различія. Въ самомъ Израилѣ подобное различіе намѣчается развѣ лишь при иноземномъ владычествѣ, послѣ паденія національнаго царства. Но и впоследствии сохраняются черты прежняго строя, гдѣ церковь есть народъ Божій и народъ—естественная церковь, священный и вмѣстѣ кровный союзъ. Культъ есть прежде всего общее дѣло, первая изъ функций организованнаго общества; индивидуальное отношеніе къ Ягве, Богу Израилеву, немисливо внѣ отношенія социальнаго, вслѣд-

ствіе самой солидарности членовъ даннаго естественнаго общества. Грѣхъ одного можетъ навлечь кару на всѣхъ, если онъ не очищенъ, не искупленъ или не прощенъ; наоборотъ, одна жертва или заслуга одного передъ Богомъ можетъ имѣть общее, всенародное значеніе.

Богъ—глава общественнаго строя, невидимый начальникъ рода или племени, его вождь, его судья, его отецъ. И тамъ, гдѣ изъ союза родовъ образуются народы, боги остаются ихъ князьями и отцами; если Израиль есть сынъ Ягве, то иноплеменники суть „сыны“ и „дщери“ другихъ боговъ, какъ, напримѣръ, Моавъ есть сынъ Хемоша. Въ лицѣ боговъ народы, какъ Едомъ или Ассуръ, сознаютъ свое единство, свое единое существо, единую душу; они отождествляютъ свое дѣло съ дѣломъ Божьимъ и видятъ знаменія въ событіяхъ народной жизни, въ обильной жатвѣ или неурожаѣ, эпидеміяхъ, нашествіяхъ враговъ, побѣдахъ и пораженіяхъ. Многобожіе не было первоначальной формой культа боговъ, ибо хотя семиты и признавали существованіе многихъ боговъ и демоновъ, но въ каждомъ родѣ и племени культъ естественно сосредоточивался на *немногихъ* изъ нихъ, иногда на двухъ: богѣ и богинѣ. Государство, какъ союзъ родовъ и колѣнъ, могло имѣть болѣе сложный пантеонъ, въ которомъ богъ господствующаго племени либо возвышался надъ другими богами, либо сливался съ ними. Въ государствѣ богъ дѣлается *царемъ* (*мелек*'-Молохъ), а въ связи съ переходомъ отъ кочевого состоянія къ осѣлости становится собственникомъ, хозяиномъ земли, ея господиномъ или *баал*'омъ, причемъ владычество его имѣетъ опредѣленныя мѣстныя границы. Богиня-мать отождествляется съ производящими силами земли, и ея союзъ съ богомъ освящаетъ и олицетворяетъ собою союзъ бога съ его землей и народомъ. Въ другихъ странахъ и народахъ господствуютъ „чужіе“ боги и хозяева, а безводная пустыня съ ея хищными звѣрями, съ ея оборотнями и призраками остается во власти бѣсовъ, *джинн*'овъ или „волосатыхъ“ демоновъ, какъ Азазель

или Лилить *). Богъ есть богъ своего народа, его царь, его домовладыка, и народъ есть народъ своего бога, его *домъ* и наслѣдіе, его *сынъ* и служитель. Національное царство есть божье царство, т.-е. царство національных боговъ, и цари суть сыны и ставленники боговъ.

III.

Такимъ образомъ среди семитовъ богъ народа понимается какъ его отецъ, его царь, хозяинъ его земли, иногда даже какъ супругъ своей общины: во всѣхъ этихъ представленіяхъ сказывается идея тѣснаго, интимнаго союза. Особенность Израиля, въ отличіе отъ другихъ семитскихъ народовъ, отъ всѣхъ народовъ вообще состояла не въ томъ, что онъ чтилъ Бога, какъ отца, царя или владыку, и считалъ себя его народомъ, а въ томъ, *какою* Бога онъ чтилъ. Особенность Израиля заключалась въ его *единобожии* и въ *самомъ существѣ его Бога*, который раскрылся въ сознаниіи его пророковъ, какъ единый Духъ истины, Создатель неба и земли, всесильный и всеправедный.

Единобожіе въ религіи Ягве слѣдуетъ признать изначальнымъ. Характерно, что самого слова „богиня“ нѣтъ въ еврейскомъ языкѣ. Правда, сохранилась память о тѣхъ отдаленныхъ временахъ, когда самая вѣра Ягве еще не господствовала среди сыновъ Израиля (наприм., Ис. Н. XXIV, 14 или Іез. XX, 5 сл., 23 сл.; XXIII, 8) и самое имя Его не святилось среди нихъ (Исх. III, 13 и особенно VI, 2). Но съ самаго рожденія своего, съ тѣхъ поръ какъ Моисей собралъ его изъ родственныхъ колѣнъ, Израиль не зналъ другого Бога, кромѣ Ягве, и чтилъ Его какъ своего Бога и Бога своихъ отцевъ. Правда, и въ историческія времена мы находимъ въ Израилѣ слѣды двоевѣрія, т.-е. остатки языческихъ вѣрованій, сохранившихся въ частныхъ и семейныхъ культахъ наряду съ вѣрой Моисея: таковы культы семейныхъ тера-

*) См. Robertson Smith: The religion of the Semites (изд. 1894), одна изъ лучшихъ монографій по религіозной исторіи.

фимовъ, культы мертвыхъ и другихъ *елогимовъ*, „которымъ отцы служили за Евфратомъ и въ Египтѣ“. Это двоевѣріе было побѣждено лишь очень поздно, когда религія Ягве посредствомъ своей *торы* (закона) подчинила себѣ не только общественную, но и частную жизнь Израиля; но все же въ своемъ цѣломъ Израиль никогда не имѣлъ другой религіи, кромѣ культа Ягве. „Азъ есмь Богъ твой, да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ Мене“, — такова первая заповѣдь Ягве, которую исполнилъ Израиль. Древне-семитскіе *елогим'* (множ.) обратились въ *бене елогим'*, „сыновъ“ и служителей, ангеловъ Божіихъ, и прежнее собирательное имя ихъ сдѣлалось именемъ единого Бога.

На-ряду съ единствомъ Ягве, отличительную особенность вѣры Израилевой составляетъ и самое духовное существо Его, какъ оно раскрылось въ сознаніи пророковъ. Соответственно Ему и всѣ религіозныя отношенія Израиля къ Богу получаютъ въ его исторіи новый смыслъ, новое, единственное и своеобразное значеніе.

Мы не можемъ останавливаться на разсмотрѣніи того сложнаго историческаго процесса, путемъ котораго развилось религіозное сознаніе еврейскаго народа. Во всякомъ случаѣ, основное начало этого процесса несомнѣнно представляется намъ именно такъ, какъ оно изображено въ священномъ писаніи евреевъ: *ихъ религіозная исторія опредѣляется откровеніемъ Божества черезъ пророковъ*. Какова бы ни была наша личная оцѣнка этого откровенія, будемъ ли мы видѣть въ немъ иллюзію или дѣйствительное явленіе Божества, мы должны признать въ такомъ откровеніи *реальный психологическій фактъ*: пророки переживали его, испытывали его, — въ этомъ убѣдится всякій, кто знаетъ ихъ писанія, какъ бы онъ ни объяснялъ себѣ ихъ душевное состояніе. Пророки сознавали Бога, слышали, ощущали Его, и это необычайно живое, конкретное, интенсивное *Богосознаніе* составляетъ ихъ отличительную особенность, безъ которой нельзя понять религіозную исторію Израиля. Богъ не былъ для нихъ предметомъ умозрѣнія; Онъ былъ предметомъ религіознаго опыта,

предметомъ непосредственнаго сознанія. Они видѣли и слышали Его, ощущали въ себѣ Его духъ, Его слово. Для нихъ Онъ былъ безконечно реальнѣе, сильнѣе міра и ихъ собственной души; проникнутые Имъ, они словомъ и дѣломъ являли, открывали, показывали Его другимъ, убѣждая этимъ другихъ въ Его силѣ и правдѣ, сообщая другимъ то сознаніе, которое ихъ переполняло. Слово Божіе слышалось въ ихъ устахъ, „подобное огню и подобное молоту, разбивающему скалу“ (Іер. XVIII, 20); сила этого слова не изнемогла въ теченіе вѣковъ и чувствуется и теперь.

Но, замѣчательное дѣло, это Богосознаніе, эта глубокая интенсивная религіозность не только не парализовала развитія человѣческой личности и личнаго человѣческаго самосознанія, но, наоборотъ, способствовала этому развитію, которое совершилось въ Израилѣ ранѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Богъ, сознаваемый въ Его превосходящей реальности, правдѣ и силѣ, и человѣкъ, въ его самоутверждающейся личности, составляютъ какъ бы два полюса ветхозавѣтной религіозной жизни. Израиль, борющійся съ Богомъ и выходящій изъ этой борьбы хромымъ, но не побѣжденнымъ, — вотъ величавый образъ еврейской исторіи (Б. XXXII, 28, 30). Въ Израилѣ Богъ говорилъ съ человѣкомъ лицомъ къ лицу; *сознаніе* Божества становилось *видѣніемъ*, и притомъ видѣніемъ до такой степени живымъ и реальнымъ, что человѣкъ не зналъ, куда уйти отъ лица Божія, — лица, передъ которымъ „горы таяли“ какъ воскъ и тряслись основанія вселенной. Пророкъ видѣлъ Бога въ природѣ и въ исторіи. И съ этимъ Богомъ боролся и состязался человѣкъ!

Для внѣшняго поверхностнаго взгляда такія видѣнія суть иллюзіи и галлюцинаціи, а борьба съ ними — борьба съ призракомъ. Но кто вчитывается внимательно въ писанія пророковъ, кто отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ душевномъ состояніи, выражающемся въ нихъ съ такою яркостью и силой, тотъ почувствуетъ полноту потенцированнаго сознанія, въ которомъ говоритъ пророкъ, и ту высшую степень нравственной реальности, какую имѣетъ для него то, о

чемъ онъ говорить. Откровеніе, которое онъ испытываетъ, не есть умозрѣніе созерцательнаго мистицизма; видѣнія, которыя ему являются, не суть грезы распаленной чувственности. Это—непосредственныя выраженія того духа, который его переполняетъ, выраженія единственно соотвѣтственныя и вѣрныя. Поэтому образы, въ которыхъ онъ говорить, такъ прекрасны и вмѣстѣ такъ реальны. Сознаніе дѣйствительности и личное самосознаніе не только не подавляется въ пророкѣ его Богосознаніемъ, а наоборотъ проясняется и потенцируется имъ, усиливается въ своей яркости. Отсюда—изумительный реализмъ пророковъ, реализмъ психологическій и практическій, который такъ поражаетъ читателя въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, особенно въ сравненіи съ священными книгами другихъ народовъ.

Живое сознаніе родовой, а затѣмъ и національной солидарности, столь свойственное Израилю, имѣетъ въ религіи свое средоточіе. Субъектъ религіи есть народъ Божій въ его цѣломъ, и съ теченіемъ исторіи социальнорелигіозныя связи не только не слабѣютъ, но укрѣпляются, во-первыхъ, постепеннымъ объединеніемъ культа при разрушеніи всѣхъ мѣстныхъ святилищъ и всѣхъ частныхъ культовъ, а во-вторыхъ—постепеннымъ объединеніемъ религіозной жизни посредствомъ закона, которому она подчиняется. Внѣ Израиля нѣтъ организованнаго общенія съ Богомъ, и дѣло Божіе на землѣ есть дѣло Израиля. Къ нему поэтому относится откровеніе; и потому пророкъ въ своемъ личномъ отношеніи къ Богу является лишь *посредникомъ* между Богомъ и народомъ. Въ этомъ его социальная миссія, которою онъ проникнуть. Правда, Богосознаніе пророка имѣетъ *сверхъ-народное* содержаніе и значеніе: „прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ, говоритъ ему Богъ, Я позналъ тебя, и прежде чѣмъ ты вышелъ изъ утробы, Я освятить тебя, пророкомъ для *народовъ* Я поставилъ тебя... Смотри, Я поставилъ тебя въ сей день надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать“ (Іер. I, 5 и 10).

Пророкъ сознаеть свою универсальную миссію, потому что самъ Богъ влагаеть въ его уста свои слова; онъ—носитель слова. Онъ говоритъ въ немъ. Но если это слово имѣеть значеніе для „народовъ“, то прежде всего оно обращено къ народу Божію, народу пророковъ—какъ это было въ послѣдствіи и съ ранней христіанскою проповѣдью. Даже тамъ, гдѣ „человѣкъ Божій“ переполненъ духомъ Божіимъ, сознаниемъ Божества, онъ не теряетъ своей нравственной солидарности съ народомъ; иногда онъ какъ бы отождествляетъ себя со своимъ народомъ, не различаеть себя отъ него. Народное бѣдствіе—его горе, и въ его личной судьбѣ, въ томъ что онъ переживаетъ, открываеться судьба народа. Онъ говоритъ изъ сердца Израиля, и Израиль молится его устами и его сердцемъ; онъ страдаетъ за народъ или народъ въ немъ страдаетъ, плачетъ и молится. Народъ олицетворяеться пророкомъ и въ пророкѣ, и вмѣстѣ онъ отличается отъ него, такъ что мѣстами не ясно, за кого и про кого говоритъ пророкъ—отъ себя и за себя, или отъ всѣхъ и за вся. Такъ тѣсно, интимно связано Богосознаніе пророка съ сознаниемъ соціальной, народной солидарности*). Эта черта безконечно отдѣляетъ пророковъ отъ индивидуалистической, монашеской мистики среднихъ вѣковъ съ ея отрѣшеніемъ отъ земли, отъ человѣчества, а иногда и отъ церкви. А между тѣмъ именно эта черта даеть намъ ключъ къ объясненію позднѣйшихъ новозавѣтныхъ идей искупленія и заступленія всѣхъ въ лицѣ одного.

Пророкъ бореться съ своимъ народомъ за Бога, и эта

*) Аналогичное явленіе наблюдается въ псалтирѣ, какъ на это указалъ Смендъ (R. Smend: Das Ich in den Psalmen въ Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1888. 1): въ этомъ сборникѣ священныхъ пѣснопѣній второго храма устами псалмопѣвца молится община въ полномъ сознаниіи своей солидарности. «Я» въ псалмахъ есть вѣрный Израиль; въ большинствѣ случаевъ это явствуетъ изъ содержания псалмовъ, изъ ихъ внутренней связи, изъ самой смѣны единственного числа множественнымъ; въ другихъ случаяхъ, гдѣ отдѣльные псалмы могли первоначально служить выраженіемъ личнаго чувства, они вошли въ псалтирь, поскольку самое это чувство имѣло общее значеніе. См. также Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter, Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, 2, 1892.

борьба происходит на общественномъ поприщѣ проповѣди обличенія, учительства; но въ своемъ сердцѣ онъ борется также и съ Богомъ за свой народъ: Богъ превозмогаетъ и заставляетъ его говорить, когда онъ не хочетъ; внутренній огонь жжетъ его сердце, и онъ не можетъ его удерживать. Но и тамъ, гдѣ онъ всецѣло отдается Богу и предаетъ свой народъ смерти, осужденію въ сознаніи его грѣха—нечестія и социальной неправды,—тамъ спускается онъ, какъ Іеремія, до глубины человѣческой скорби, горя и отчаянія, проклиная день и часъ своего рожденія (Іер. XX). Тамъ, гдѣ нѣтъ у пророка слова утѣшенія, тамъ онъ приноситъ свой плачь. Въ разрушеніи дома Израилева, въ паденіи всѣхъ земныхъ надеждъ его, Богъ не оставляетъ пророка, является ему во всемъ Своемъ величіи и черезъ него продолжаетъ говорить Израилю: Богъ одинъ остается его утѣшеніемъ, его оплотомъ. Но не въ этомъ ли и есть начало спасенія и не въ этомъ ли всецѣломъ обращеніи Израиля къ истинному Богу—пути Промысла?

Въ Богѣ—единственное высшее благо пророка и благо Израиля—его царство, его слава, его крѣпость и сила. Въ Богѣ его *жизнь*, жизнь праведныхъ. Подъ этой жизнью разумѣется не безсмертіе отдѣльныхъ лицъ и не загробное существованіе. Соціальный характеръ религіи Ягве всего лучше характеризуется именно тѣмъ, что загробныя чаянія такъ долго не имѣли для нея никакого значенія: Богъ праотцевъ не есть Богъ мертвыхъ, Онъ—Богъ живыхъ. Подъ „жизнью“ же разумѣется полнота личнаго и національнаго существованія. Эту полноту вѣрный Израиль находитъ только въ Богѣ, въ общеніи съ Богомъ, въ которомъ онъ черпаетъ свою непоколебимую крѣпость, свое утѣшеніе не только въ будущемъ, но и въ настоящемъ: „Онъ взираетъ на лице Божіе и насыщается Его образомъ“ (Іс. XVI, 15). Онъ вѣритъ и сознаетъ, что Богъ ведетъ его за руку и просвѣщаетъ его Своимъ совѣтомъ и словомъ. Въ Богѣ все, правда, сила и спасеніе; въ Немъ сокрыта будущая слава и настоящая, вѣчная жизнь: „Кто мнѣ на не-

бѣ? и съ Тобою ничего не хочу на землѣ. Изнемогаетъ плоть моя и сердце мое: Богъ твердыня сердца моего и часть моя во вѣкъ. Ибо вотъ удаляющіеся отъ Тебя гибнутъ; Ты истребляешь всякаго отступающаго отъ Тебя. *А мнѣ благо приближаться къ Богу*“ (Пс. LXXII).

Въ этомъ вся суть религіи и нравственности Израиля: его благо въ томъ, чтобы „приближаться къ Богу,“ наполняться Его сознаниемъ, насыщаться Его образомъ. Въ этомъ „жизнь“. И потому высшая молитва каждаго вѣрнаго есть молитва о томъ, чтобы Богъ наставилъ и просвѣтилъ его въ его „путяхъ“, а молитва всего Израиля—о томъ, чтобы имя Божіе прославилось, чтобы Богъ пришелъ, чтобы царство Божіе пришло. Вмѣстѣ съ нимъ придетъ и *оправданіе* Израиля, вѣчное оправданіе его вѣры и надежды, которое „праведные“ и „мудрые“ предвкусываютъ уже въ настоящемъ въ общеніи съ Богомъ, въ сознаниіи Его *близости*.

Сознаниемъ этой *близости* проникнуты псалмы и пророки. Оно дано вѣрному Израилю въ ихъ словѣ, въ *словѣ Божіемъ*, которымъ живетъ Израиль. Оно вселяетъ въ сердце „*страхъ Божій*“ и мужество, мудрость и смиреніе, силу и надежду.

Мы не можемъ въ достаточной мѣрѣ останавливаться на этой основной особенноти ветхо-завѣтной религіи. Въ греческой философіи мы имѣли дѣло съ умозрѣніями о Богѣ, о духѣ въ его отношеніи къ матеріи, о первыхъ причинахъ міра. Мы видѣли, какъ постепенно складывалось философское ученіе о всемірномъ божественномъ разумѣ, какъ оно разлагалось и слагалось вновь путемъ чисто умозрительнымъ. У евреевъ Богъ есть предметъ опыта, предметъ сознанія,—Существо, съ которымъ духъ человѣка находится въ общеніи и въ которомъ онъ находитъ полноту жизни. Историкъ можетъ и не вѣрить въ этого Бога, но онъ несомнѣнно признаетъ, что только этотъ Богъ — та духовная сила, которою полна вѣра Израиля и которою дышетъ слово его пророковъ, спасла и сохранила Израиль среди волнъ всемірной исторіи, когда рухнули всѣ земныя государственныя основанія его національной

жизни и когда самый языкъ его умеръ. Духовная сила, родившая слово пророковъ, оправдала себя передъ міромъ и родила религію Слова—христіанство.

IV.

Вѣра Израиля не была мертвою вѣрой; она ищетъ своего оправданія отъ Бога, въ котораго она вѣритъ, и она показываетъ себя изъ своихъ дѣлъ. Осуществленное „Царство Божіе“ есть „оправданіе“, котораго она ждетъ, и вмѣстѣ то дѣло, которому она служитъ. Представленіе объ этомъ царствѣ опредѣляется Богосознаніемъ Израиля и растетъ вмѣстѣ съ нимъ.

Оно сложилось не сразу и не сразу отдѣлилось отъ представленія о земномъ царствѣ Израиля, сохранивъ до конца свой національный элементъ, отъ котораго оно отрѣшилось лишь въ христіанствѣ. Правда, религія Израиля и его національность установились за долго до его государственности. Это и помогло ему пережить свое царство.

Ранѣе „царства Божія“ былъ „народъ Божій“. Когда не было другихъ царей, Ягве былъ однимъ царемъ и вождемъ надъ Израилемъ, а Израиль — народомъ Ягве. Въ этомъ единомъ Богѣ — залогъ народнаго единства, крѣпости и силы, источникъ его внутренней дисциплины и его необычайнаго національно-религіознаго одушевленія, которое доставляло ему побѣды. Ягве „вывелъ Израиля изъ Египта“, сплотивъ его въ одинъ народъ; Ягве „водилъ и кормилъ его въ пустынь“, разсѣялъ передъ нимъ Аморитянъ и ввелъ его въ Ханаанъ. Онъ помогаль ему противъ всѣхъ народовъ, ополчавшихся на него въ эпоху судей. Онъ былъ Богомъ брани, сильнымъ ратоборцемъ, повергающимъ въ море коня и всадника. И выступая на священную брань, вождь обрекаль въ жертву Ягве города враговъ, ихъ царей, часть добычи или всю добычу. Ягве „пробуждался“ въ минуту опасности—вмѣстѣ съ энтузіазмомъ своихъ героевъ и своего народа. Но не однихъ внѣшнихъ враговъ побораль Онъ: въ мирное время Онъ творилъ судъ и правду въ лицѣ судей

и священниковъ, освящая и скрѣпляя внутреннюю солидарность Израиля. Онъ былъ источникомъ этой солидарности и постольку источникомъ закона и права. Онъ былъ мужествомъ воиновъ и мудростью судей Израиля. Когда условія національной жизни потребовали учрежденія царской власти, когда власть эта стала необходимой, — Онъ „помазаль“ царя Израилю черезъ Своего пророка: власть не была мыслима безъ этой высшей религіозной санкціи.

Подобный строй представляется какою-то непосредственной теократіей, поскольку всякія специально-теократическія учрежденія отсутствуютъ и являются излишними въ этомъ единствѣ національнаго и религіознаго. Царь есть Мессія, т.-е. помазанникъ Божій; но не всѣ цари вѣрны своему помазанію, не всѣ соотвѣтствуютъ тому религіозному идеалу, который въ немъ заключается. Самые совершенные изъ нихъ, царь-пророкъ Давидъ и премудрый создатель храма Соломонъ, ниже этого идеала. Но они признаютъ его и по своему, до извѣстной степени, воплощаютъ его въ своемъ патріотическомъ благочестіи и въ своемъ благочестивомъ патріотизмѣ. Послѣ нихъ дѣло мѣняется, и естественная гармонія между благочестіемъ и патріотизмомъ разрушается вмѣстѣ съ первоначальными патріархальными нравами и отношеніями при новыхъ осложнившихся условіяхъ народно-государственной жизни. Возрастающее социальное неравенство и политическіе раздоры, возникающіе среди сыновъ Израиля, пріобрѣтшихъ осѣдлость въ землѣ Ханаанской, а также и вліяніе тѣхъ болѣе культурныхъ народностей, среди которыхъ они селились, неизбѣжно вели и къ духовной розни. Мѣстныя святилища пріобрѣтаютъ новое политическое значеніе, которое лишь отчасти парализуется центральной народной святыней; и вмѣстѣ они ведутъ отчасти и къ помутненію религіознаго сознанія, сообщая религіи мѣстный, языческій характеръ. Съ понятіемъ Бога начинаетъ связываться понятіе Ваала — точнѣе, евреи, среди другихъ хананейскихъ, сродныхъ имъ народностей, начинаютъ понимать Ягве, какъ своего мѣстнаго Ваала, какъ

бы своего божественнаго помѣщика, сообразно чему и культъ Его получаетъ языческую окраску въ рядѣ мѣстныхъ святилищъ (культъ высотъ, священныхъ камней, деревьевъ, тельцовъ и т. д.). Но, повидимому, эти новыя формы культа были чужды Ягве, противны Его существу, „ненавистны“ Ему. Въ лучшей части Израиля жила память о томъ, что Ягве есть нѣчто иное и большее, чѣмъ хананейскій божокъ. Онъ далъ Своему народу ту землю, куда Онъ привелъ странниками еще его праотцевъ; но самые праотцы эти не были сынами земли Ханаанской, и союзъ Ягве съ народомъ не зависитъ отъ мѣстныхъ условій. Уже одно это обстоятельство имѣетъ чрезвычайную важность для успѣха послѣдующей проповѣди пророковъ съ ихъ духовнымъ монотеизмомъ. А затѣмъ рядъ великихъ потрясеній и войнъ, разрушеніе Самаріи и паденіе Іерусалима подтврдили и оправдали эту проповѣдь, показавъ Израилю все ничтожество мѣстныхъ національныхъ культовъ и все различіе его Бога отъ хананейскаго Ваала. Проповѣдь пророковъ и вдохновенныя ею реформы подготовили Израиля къ его испытанію, и дѣятельность ихъ во время плѣненія подготовила послѣдующій строй еврейскаго общества.

V.

Въ еврейскомъ представленіи о царствѣ Божіемъ мы находимъ своеобразное соединеніе національнаго идеала съ универсальнымъ, народно-политической тенденціи съ духовно-нравственнымъ откровеніемъ единаго Божества. Сначала такое соединеніе является непосредственнымъ: Израиль есть народъ Божій и царство его есть царство Ягве. Затѣмъ сквозь образъ національнаго бога просвѣчиваетъ образъ единаго Бога неба и земли (Ис. VI). Онъ уясняется въ сознаніи пророковъ, открывается имъ и въ проповѣди ихъ противопоставляется языческимъ тенденціямъ народа; высшій религіозный идеаль царства Божія, какъ абсолютнаго осуществленія истины и добра, блага и правды, открывается пророкамъ Израиля, которые высту-

пають обличителями своего народа и борются против его вождей и „лжепророков“, ослѣпленныхъ національнымъ сомнѣніемъ и преслѣдующихъ чисто-земныя, языческія цѣли. Въ своемъ языческомъ патриотизмѣ эти послѣдніе принимаютъ Ягве за Ваала Израилева и понимаютъ Его связь съ народомъ по аналогіи союза другихъ народовъ съ ихъ мѣстными національными богами. Для пророковъ Ягве есть единый истинный Богъ и Израиль — Его пророкъ. Союзъ Бога съ Израилемъ основывается на Его откровеніи праотцамъ и Моисею и на Его свободномъ избраніи. Судъ Божій начинается съ дома Божія: „только васъ позналъ Я изъ всѣхъ племенъ земли, поэтому и взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши,“ такъ говоритъ Господь устами Амоса (III, 2),—по истинѣ новое и неслыханное слово! Господь Богъ Саваоѣъ есть Богъ неба и земли,—„коснется земли и она растаетъ“. Онъ вывелъ Израиля изъ Египта, но Онъ же вывелъ и филистимлянъ изъ Кафтора и арамейцевъ изъ Кира (*ibid.* IX, 7.): „не таковы ли какъ сыны эфіоплянъ и вы для меня, сыны Израилевы, говоритъ Господь“. Такъ обличается и разрушается впервые національно-языческій идеаль: „Вотъ очи Господа Бога на грѣшное царство и Я истреблю его съ лица земли“—слова пророка, которыя смущаютъ народъ, какъ хула и кощунство: „но домъ Іакова не совсѣмъ истреблю, говоритъ Господь. Ибо вотъ я повелю и разсыплю домъ Израилевъ по всѣмъ народамъ, какъ разсыпаютъ зерна въ рѣшетѣ, и ни одно не падаетъ на землю“ (*ibid.*, 8. 9).

Царство истиннаго Бога есть прежде всего идеаль религіозный—идеаль *правды* и *блага*. Носителемъ этого идеала, вершителемъ дѣла Божія на землѣ является истинный вѣрный Израиль. Народъ Божій есть *отрокъ* или *рабъ* Божій, избранникъ, помазанникъ, сынъ Божій, Его возлюбленный; пророки суть представители народа въ этомъ истинномъ его существѣ и значеніи. Израиль призванъ осуществить Царство Божіе на землѣ; оно ему завѣщано и потому со спасеніемъ дома Іакова связано дѣло Божіе на землѣ и

спасеніе міра. Разрушивъ „грѣшное“ языческое царство и просѣявъ, какъ въ рѣшетѣ, сыновъ Израилевыхъ, Ягве не истребитъ домъ Іакова до конца: праведный „остатокъ“ не преклонитъ колѣна предъ Вааломъ, онъ „обратится“ и спасется. Ягве „не оставитъ душу его въ адѣ и не дастъ праведнику Своему видѣть истлѣнія“. Онъ вновь покроетъ плотью изсохшія кости дома Израилева, Онъ воскреситъ его и дастъ ему Помазанника по сердцу Своему. Ибо черезъ Израиль должна осуществиться правда Божія—высшая нравственная и религіозная правда. Черезъ Израиль должно осуществиться на землѣ совершенное познаніе Божіе,—познаніе въ томъ смыслѣ, какъ его понимали евреи,—какъ близкое, интимное общеніе. Черезъ Израиль слово Божіе должно открыться міру.

Таковъ общій смыслъ проповѣди пророковъ. Спасеніе и воскресеніе Израиля, его искупленіе и „страданіе“—оправданіе его истинной вѣры и надежды—столь же несомнѣнны для пророковъ, какъ сама правда Божія; оно составляетъ такую же божественную необходимость, какъ и разрушеніе языческихъ царствъ или разрушеніе „грѣшныхъ“ царствъ Израиля и Иуды, преслѣдующихъ языческія цѣли и почитающихъ Ягве какъ національное, языческое Божество.

Въ энергіи своего Богосознанія пророки понимаютъ въ Богѣ судьбу своего народа и вмѣстѣ они сознаютъ Бога въ дѣйствительности, въ природѣ и въ исторіи. Въ ея событіяхъ они видятъ знаменія Божіи, исторію Его царствованія. Навуходоносоръ, разрушающій Іерусалимъ, есть Его служитель и Киръ, возстановляющій іудеевъ,—Его помазанникъ. Но все же народъ-Мессія, народъ-Помазанникъ, которому ввѣрено слово Божіе и дѣло Божіе, есть Израиль. Въ Богѣ пророки читаютъ его судьбу, въ Богѣ истолковываютъ ее и учатъ своихъ братьевъ „путямъ“ Божіимъ. Ихъ проповѣдь мѣняется сообразно времени и теченію событій, оставаясь неизмѣнной по своему религіозному существу, по своему средоточію. Самарія должна погибнуть; Иуда дол- женъ уцѣлѣть; а если затѣмъ и онъ обрекается на гибель,

то „остатокъ“ спасется и обратитъ всѣ народы. Проповѣдь разрушенія и проповѣдь спасенія внушена однимъ и тѣмъ же духомъ; въ ней нѣтъ политическаго разсчета, въ ней нѣтъ оппортунизма, приспособляющагося къ обстоятельствамъ, — есть только живое сознаніе *близости* Божества и отсюда убѣжденіе въ неизбежномъ и близкомъ *судь* Божіемъ и въ конечномъ *торжествѣ* Его правды, Его слова. Отдѣльныя пророчества могутъ и не сбываться, какъ учить объ этомъ притча пророка Іоны, но это не измѣняетъ убѣжденія въ истинѣ этого слова. Все погибнетъ, народы работаютъ для огня, и черезъ этотъ огонь пройдетъ и домъ Израилевъ, но „остатокъ спасется“. „Святое сѣмя“ непременно сохранится, чтобы дать благодатный отпрыскъ; народы не растопчатъ его; оно сохранится и оживетъ, а они разсѣются и исчезнутъ какъ дымъ, потому что Богъ—сила и крѣпость Израиля.

Богъ, котораго знаютъ пророки, есть *судъ* и *спасеніе*, судъ грѣшныхъ, противящихся Ему, и спасеніе праведныхъ. То, что построено на ложномъ основаніи, должно рухнуть—это нравственный и физическій законъ; государство, основанное на социальной неправдѣ, царство, держащееся насиліемъ и служащее ложнымъ богамъ,—должно пасть неизбежно. Это такъ же вѣрно, какъ и самъ Богъ. И съ другой стороны, правда должна осуществиться, истина не можетъ не торжествовать. Поэтому тѣ, кто отступаютъ отъ „путей“ Божіихъ, сами работаютъ на свою гибель, собираютъ горящіе угли надъ своею головою, а тѣхъ, кто живетъ въ правдѣ, ждетъ спасеніе и оправданіе.

Это вѣрно относительно царствъ и народовъ, это должно быть вѣрно и относительно отдѣльныхъ лицъ. Какъ, однако, объяснить съ такой точки зрѣнія видимое торжество насилія, зла и неправды, какъ понять страданіе праведныхъ? Вопросъ роковой, который ставится тѣмъ настоятельнѣе, что загробная жизнь является только тѣнью и не имѣетъ реальнаго значенія. Какъ объяснить и понять страданія невиннаго „святого сѣмени“, которое терпитъ вмѣстѣ съ своимъ народомъ и за свой народъ? Это вопросъ религіоз-

ный, затрагивающій не личные интересы, а самую вѣру въ правду Божию.

Прежде всего въ связи съ сознаниемъ Божества растетъ сознание грѣха, немощи, глубокой нечистоты, въ которую погружень человѣкъ: „всѣ согрѣшили и нѣтъ никого чистаго отъ грѣха, хотя бы онъ прожилъ всего одинъ день“. Это не уловка богословія, это прямой отвѣтъ совѣсти, которая судитъ себя передъ Богомъ. Но гдѣ же тогда „святое сѣмя“, залогъ спасенія и оправданія Израиля? Оно таится, живетъ въ немъ. Прежде всего оно живетъ въ вѣрѣ пророковъ, въ пророческомъ Богосознаніи. Это человѣческое Богосознание истинно, благо и праведно. Эта „праведность отъ Бога“, „мудрость отъ Господа“,—въ ней прямой ощутимый начатокъ „жизни“ и „спасенія“. Оно живетъ въ пророкахъ, оно живетъ въ вѣрномъ Израилѣ, освящаетъ его, покрываетъ его грѣхи. Богосознание дано въ словѣ Божию черезъ пророковъ; *оно дается Богомъ въ вѣру чловѣка*. Это и есть сѣмя жизни. Святъ одинъ Богъ, но въ общеніи своемъ съ людьми Онъ освящаетъ ихъ Своимъ присутствіемъ въ ихъ сознаниі, присутствіемъ Своего Духа въ ихъ духъ; Онъ изглаживаетъ ихъ грѣхи ради Себя Самого (Ис. XLIII, 25) и Самъ Собою. Замѣчательнъ нравственный процессъ, путемъ котораго сознание грѣха и осужденія сочетается съ сознаниемъ Божества, освященія и примиренія въ нѣкоторыхъ избранныхъ религіозныхъ геніяхъ. Апостоль Павелъ, истинный сынъ своего народа, а послѣ него и другіе христіанскіе вѣроучители, даютъ намъ объясненіе этого духовнаго явленія, испытаннаго ими съ такою силой. Противорѣчія тутъ нѣтъ: это—отрицательная и положительная сторона одного и того же Богосознанія въ человѣкѣ. Самое познание грѣха и его осужденіе есть результатъ сознанія Божества, а гдѣ есть Богъ и переживаемое общеніе съ Нимъ, тамъ есть благо и „жизнь“. Вся горочь осужденія растворяется въ этомъ общеніи. Свитокъ Іезекіиля, на которомъ написано: „плачь и стонъ и горе“—дѣлается сладкимъ, какъ медъ, на устахъ пророка (Іез. III, 1).

Внутреннее освященіе не есть еще внѣшнее оправданіе, хотя заключаетъ въ себѣ условіе и залогъ такого оправданія. И то и другое—отъ Бога. Полное освященіе, прощеніе грѣховъ, совершенная праведность, вышедшая изъ зачаточнаго состоянія сѣмени, обновленіе сердець и совершенное познаніе Бога или насыщеніе Имъ—есть высшее изъ обѣтованій. Это возстановленіе общенія съ Богомъ, „новый Завѣтъ“ съ Нимъ. Самъ Богъ служитъ залогомъ этого обѣтованія, которое предвкусается пророкомъ. И это предвкусеніе утѣшаетъ его въ его скорби и тѣснотѣ, въ настоящемъ осужденіи и страданіи. Въ самомъ освященіи своемъ онъ еще не оправданъ, но терпитъ вмѣстѣ съ народомъ за грѣхи народа; въ самой святынѣ своей, въ своей вѣрѣ, онъ терпитъ поношеніе и поруганіе. Его Богосознаніе есть поэтому страдающее Богосознаніе, и онъ есть *страдающій отрокъ* (или рабъ) *Божій*, который носитъ въ себѣ слово Божіе и вмѣстѣ несетъ на себѣ язвы своего народа, казнь за грѣхи его (*ебед Яве Второисаи*) и освящаетъ въ себѣ свой народъ.

Въ этомъ смыслѣ мы понимаемъ таинственный образъ страдающаго „отрока Божія“ въ книгѣ пр. Исаи, о которомъ много спорятъ ученые критики и въ которомъ христіанскіе писатели со временъ евангелистовъ видѣли пророческій образъ Искупителя.

Одни признаютъ въ немъ олицетвореніе Израиля или, точнѣе, „вѣрнаго“ Израиля, не отступившаго отъ Бога и страдающаго за братьевъ; другіе указываютъ въ немъ индивидуальныя черты и видятъ въ немъ образъ дѣйствительнаго или идеальнаго мученика-пророка. *На самомъ дѣлѣ идеалъ и дѣйствительность, образъ отрока Божія (LIII) и образъ вѣрнаго мессіаническаго Израиля (XLI и XLII) совпадаютъ въ страдающемъ Богосознаніи пророка (LXI)*. Израиль представляется въ „отрокѣ Божіемъ“ и освящается въ немъ, въ его общеніи съ Богомъ. Въ страданіи этого праведника заключается сугубое обличеніе коллективнаго грѣха, вину котораго онъ несетъ; и въ немъ же—чаемое спасеніе, залогъ „прошенія“ и „оправданія“ Израиля, за котораго онъ терпитъ. Этого мало:

оправданіе вѣры Израиля имѣеть универсальное значеніе; отрокъ Божій „не изнеможеть“, доколѣ не утвердитъ правды Божіей на землѣ, и Господь поставитъ его „въ завѣтъ для народовъ, во свѣтъ язычникамъ, чтобы узниковъ вывести изъ заключенія и сидящихъ во тьмѣ изъ темницы“. Черезъ него воцарится Богъ и будетъ „судить“ народы, т.-е. править ими, и съ этимъ царствомъ придетъ новое небо и новая земля, въ которой живетъ правда (LX и LXV; ср. 2 П. III, 13), и гдѣ Господь будетъ вѣчнымъ свѣтомъ (LX, 20).

Замѣчательно, что аналогичныя обѣтованія царства правды и обращенія язычниковъ соединяются у самого пророка Исаи (гл. XI) съ грядущимъ воцареніемъ „отрасли отъ корня Іесеева“, когда „не будетъ болѣе зла на святой горѣ Господней“, „и земля будетъ наполнена вѣдѣніемъ Господа, какъ воды наполняютъ море“.

Итакъ, образъ народа Божія въ его духовномъ существѣ, образъ истиннаго Израиля есть образъ страждущаго праведника, пророка, мученика, „отрока Ягве“ (Второисаія), и вмѣстѣ онъ же есть образъ грядущаго славнаго сына Давидова, Судии и Спасителя (Исаія). Здѣсь нѣтъ противорѣчія, но нѣтъ и богословской системы. Этотъ образъ воспѣтъ псалмами и пророками, какъ онъ предносится духовнымъ очамъ Израиля: онъ составляетъ, если можно такъ выразиться, предметъ его религіозной дѣйствительности, религіознаго видѣнія. Въ различные моменты исторіи онъ представляется съ различныхъ сторонъ: страсти и поношенія, смерть и позоръ праведника, исполненнаго духомъ Божіимъ, являются столь же необходимыми въ мірѣ зла, какъ и окончательное, не только внутреннее и нравственное, но и полное, всецѣлое торжество надъ этимъ зломъ, его осужденіе и упраздненіе. Пророчество не есть эмпирическое предсказаніе: оно есть сознаніе религіозной, божественной необходимости, какъ въ будущемъ и прошедшемъ, такъ и прежде всего въ настоящемъ.

· VI.

Грядущее царство представляется Израилю съ его чело-вѣческой и божеской стороны. Одни ждуть простого воз-становленія дома Израилева подъ главою царя изъ дома Давида, праведнаго и могущественнаго, благословеннаго Гос-подомъ: Помазанникъ Божій утвердить судъ и правду, за-щитить сиротъ и вдовъ, поразить враговъ Израиля и всѣхъ, дѣлающихъ беззаконіе; онъ упразднить всякую неправду и на-силіе, отреть слезы плачущихъ и угнетенныхъ. При немъ пра-ведные будутъ благоденствовать и умирать безболѣзненно и мирно въ глубокой старости, насыщенные благами земными и свободные отъ страха. Сама природа преобразится: солнце заблещаетъ безконечно ярче, земля принесетъ плоды въ сверхъестественномъ изобиліи, всякое зло и скорбь исчезнетъ со святой горы Господней и народы будутъ служить Израилю и обратятся къ Богу его.

Уже этотъ идеаль имѣетъ свою божественную сторону: Богъ будетъ вѣнцомъ для остатка народа, и духомъ право-судія для сидяшаго въ судилищѣ, и мужествомъ для отра-жающихъ непріятеля до воротъ (Ис. XXVIII, 5, 6). Богъ свя-титса въ своемъ народѣ и въ немъ является міру. „Духъ Гос-подень“ пребываетъ, *почиетъ* на своемъ Помазанникѣ— „духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія“; „жезломъ устъ своихъ онъ поразитъ землю и духомъ устъ своихъ убьетъ нечестиваго“.—Не отрицая земной стороны національнаго мессіанизма, пророки естест-венно проникаются его религіознымъ содержаніемъ. Благо грядущаго царства состоитъ прежде всего въ самомъ Богѣ,— въ томъ, что Онъ будетъ жить среди своего народа болѣе полнымъ и реальнымъ образомъ, чѣмъ въ прежней скинии или разрушенномъ храмѣ, оскверненномъ нечестіемъ. Онъ обновитъ сердце Израиля, поселится въ немъ навсегда и заключить „новый завѣтъ“ съ своимъ народомъ. Онъ излі-етъ на него Свой Духъ, наполнить землю Своимъ вѣдѣніемъ, какъ воды наполняютъ море, и народъ Божій станетъ наро-

домъ пророковъ (Іоиль). Богъ освятитъ Свой народъ, сдѣлаетъ его мудрымъ и праведнымъ и дастъ ему „жизнь“, которая состоитъ въ общеніи съ Нимъ. Онъ будетъ его незаходимымъ „свѣтомъ“, изгладитъ его грѣхи и „оправдаетъ“ его навсегда передъ всѣми народами. Такой идеаль не можетъ быть уже исключительно національнымъ, и пророки понимаютъ его въ его вселенскомъ значеніи. Свѣтъ Господень просвѣтитъ язычниковъ. „И будетъ въ послѣдніи дни: гора дома Господня будетъ поставлена во главу горъ и возвысится надъ холмами и потекутъ къ ней всѣ народы. И пойдутъ многіе народы и скажутъ: прійдите и взойдемъ на гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева, и научитъ Онъ насъ своимъ путямъ; и будемъ ходить по стезямъ Его. *Ибо отъ Сіона выйдеи законъ, и слово Господне отъ Іерусалима.* И будетъ Онъ судить народы и обличитъ многія племена; и перекуютъ мечи свои на орала и копыя свои на серпы и не будутъ болѣе учиться воевать“ (Ис. II, 2 — 4). Мессіаническій пиръ изъ чистыхъ винъ и тука костей готовится на Сіонѣ для всѣхъ народовъ; на немъ уничтожить Господь „покрывало, лежащее на всѣхъ племенахъ“, и самая смерть будетъ поглощена на вѣки (Ис. XXV, 6—9).

Въ дѣйствительности этой грядущей славѣ соотвѣтствуетъ образъ страдающаго народа, страдающаго пророка, отрока Божія; въ его страстяхъ, язвахъ и поношеніи скрывается спасеніе міра. Но „пришествіе“ царства, его полное раскрытіе и осуществленіе, составляющее конечную цѣль Бога въ исторіи, зависитъ всецѣло отъ одного Бога. Онъ носитъ его на Себѣ, въ немъ видятъ его пророки, и оно должно оправдаться въ дѣйствительности, стать на землѣ, какъ на небѣ. Сознаніе близости Божества порождаетъ сознаніе близости этого царства съ его судомъ и спасеніемъ; Господь у дверей. Представленія эти естественно получаютъ эсхатологическій характеръ. Чѣмъ болѣе разрушаются земныя надежды Израиля, чѣмъ болѣе тѣснятъ его враги, чѣмъ могущественнѣе тѣ земныя царства, которыя угнетаютъ его и оспариваютъ другъ у друга власть надъ вселенною, — тѣмъ живѣе въ

Израиль ожиданіе конца, тѣмъ глубже покаяніе его псалмовъ и тѣмъ пламеннѣе молитва о скоромъ пришествіи Господа. Въ этихъ молитвахъ, какъ и у пророковъ, образъ Мессіи иногда какъ бы не различается отъ образа духовнаго Израила: Израиль не отдѣляетъ его отъ себя. Но онъ не отдѣляетъ его и отъ Бога: нерѣдко образъ мессіаническаго царя исчезаетъ вовсе, остается одинъ Богъ, Царь Израилевъ. Но въ Богѣ заключается все—и Мессія, и царство, и свѣтъ и жизнь, новый Іерусалимъ, новое небо и новая земля. Все это видятъ въ немъ вѣрные. Остается только молиться и ждать, бдѣть и готовиться, поступать по правдѣ Божіей. Чтобы избѣжать близкаго суда и видѣть спасеніе, надо святить въ себѣ имя Божіе, познавать Бога и ходить Его путями, т.-е. „дѣлать добро“. „Святы будьте, потому что святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Л. XIX, 2). Всѣ должны освятиться, чтобы спастись. Святость должна стать закономъ, нормой національной жизни.

VII.

Разсматривая религію Израила, религію пророковъ, безконечно возвышенную и духовную, съ ея безмѣрными требованіями, невольно спрашиваешь себя, какимъ образомъ она могла овладѣть отдѣльными личностями и цѣлымъ народомъ, дисциплинировать его и стать въ немъ реальной, практической силой. Личности она не давала ничего, кромѣ Бога, передъ которымъ самая мысль о загробномъ существованіи обращалась въ тѣнь. Правда, вѣра Израилева учила видѣть въ Богѣ судію, Бога правды, воздающаго людямъ по ихъ дѣламъ. Но земная дѣйствительность противорѣчила этой вѣрѣ на каждомъ шагу, противопоставляя ей торжество зла и страданія праведника. Вѣра торжествуетъ и надъ этимъ испытаніемъ въ сознаніи близости Божіей, которое есть „страхъ Божій“—въ сознаніи безмѣрнаго величія, силы и правды Божіей (ловъ) и глубокой суеты всѣхъ дѣлъ человѣческихъ (Экклезіастъ): „кто мнѣ на небѣ? и съ Тобою ничего не хочу на землѣ... изнемогаетъ плоть моя и сердце мое. Богъ твердыня сердца моего и часть моя во вѣкъ“ (Пс. LXXII).

Такою вѣрой могла жить личность; но какимъ образомъ стала она положительной религіей цѣлаго народа, потопляемаго со всѣхъ сторонъ волнами языческаго міра и притомъ извнутри зараженнаго суевѣріемъ и язычествомъ? Въ этомъ свидѣтельство ея духовной силы, той силы, которая движеть горы. Вѣра Моисея стала *закономъ* Израиля, *закономъ* національной жизни, который все тѣснѣе и тѣснѣе охватывалъ личность и общество, подчиняя ихъ религіозно-нравственнымъ предписаніямъ и обрядамъ, дабы организовать самую внѣшнюю жизнь въ непрестанный культъ и непрестанно поддерживать Богосознаніе этимъ культомъ. Мы не можемъ останавливаться здѣсь на разсмотрѣніи послѣдовательныхъ реформъ, реформъ царей, пророковъ, священниковъ и книжниковъ, путемъ которыхъ разрабатывалось и проводилось въ жизнь національно-религіозное законодательство Израиля. Эти реформы постепенно объединили и очистили религію, уничтожая языческое двоевѣріе въ народѣ; онѣ оградили его отъ той языческой стихіи, которой онѣ были окружены, и сосредоточили его жизнь вокругъ культа духовнаго единого Бога. Когда всѣ матеріальные залогомъ союза Израиля съ Богомъ, ковчегъ и храмъ и самое царство были разрушены, когда внѣшній культъ прекратился, — законъ остался оплотомъ, стѣною Израиля, которую уже ничто не могло разрушить и которая только укрѣплялась внѣшними бѣдствіями. Эти бѣдствія и паденіе Іерусалима оправдали вѣру пророковъ, поразили народное язычество и показали все различіе между Ягве въ Его универсальномъ значеніи и Валаомъ. Но благочестіе Израиля не могло оставаться внутреннимъ и субъективнымъ, ибо и самая вѣра пророковъ выросла на почвѣ объективной, національной религіи. Эту религію, этотъ союзъ Израиля съ Ягве надлежало сохранить при совершенно измѣнившихся условіяхъ народнаго существованія. И съ этою цѣлью потребовалась реформа народнаго благочестія, болѣе глубокая, чѣмъ всѣ предшествовавшія; потребовалось систематическое воспитаніе народа въ отечественныхъ преданіяхъ и обычаяхъ, которые стали святымъ закономъ Израиля. Этотъ законъ закрѣпилъ навсегда резуль-

таты долгаго и мучительнаго процесса исторіи Израиля и проповѣди его пророковъ; онъ оградилъ его вѣру и національность отъ всякой внѣшней примѣси, организоваль его благочестіе и даль окончательную форму религіозной жизни и самосознанію позднѣйшаго юдаизма.

Реформа закона совершилась постепенно. Еще до паденія Иерусалима въ 621 г. при благочестивомъ царѣ Іосіи священникъ Хелкія „нашелъ“ книгу закона (Второзаконіе), а въ эпоху плѣненія и послѣ него отыскалось и остальное. Учителя народа, трудившіеся надъ разработкой преданія, его сохраненіемъ, кодификаціей и толкованіемъ, выносили изъ сокровищницы своей старое и новое. Они создали религіозную общину, которая жила закономъ Божиимъ и питала свою вѣру воспоминаніями прошлаго, упованіями будущаго и словомъ Божиимъ въ настоящемъ.—Эпоха великихъ пророковъ, живыхъ носителей слова, миновала, но слово ихъ осталось; прошло время бывшей національной славы, но сохранилась память о ней и сохранились древніе обычаи, ставшіе вдвойнѣ священными. Съ Ездрой наступила пора книжниковъ и учителей закона, которые сѣли на сѣдалище Моисея. Священники замѣнили собою царей и пророковъ. Хранители древняго обычая, древней *торы* или закона, они были призваны святить Израиль. Внутреннему освященію вѣры и откровенія, освященію духа, которое завѣщали пророки, соотвѣтствовало внѣшнее очищеніе, внѣшнее освященіе, состоявшее въ соблюденіи закона и обряда. Развивается фарисейское ученіе объ оправданіи — посредствомъ *отъ* закона и *заслугъ*, своихъ и чужихъ, заслугъ праотцевъ и святыхъ, которыя могутъ покрывать грѣхи человѣка или его вину. Между грѣхами и заслугами устанавливается балансъ, и прощеніе грѣховъ является уже не тѣмъ возстановленіемъ общенія съ Богомъ, о которомъ молились прежде, а простымъ освобожденіемъ отъ внѣшняго наказанія за извѣстное удовлетвореніе или уплату—ученіе, имѣвшее такое громадное значеніе въ будущемъ. Благочестіе стало внѣшнимъ, наружнымъ. Такое наружное благочестіе было лишь отблескомъ вѣры пророковъ, но и этотъ

отблескъ спасъ и сохранилъ Израиля среди народовъ. Христосъ раскрылъ всѣ недостатки фарисейства съ его суевѣрнымъ ритуализмомъ, его гордою нетерпимостью, лицебріемъ и мнимой праведностью,—мало того, съ тѣмъ закономъ, который свидѣтельствовалъ о „жестокосердіи“ народа (Мк. X, 6. Мѳ. XIX, 8). Но это не должно заставлятъ насъ умалять воспитательное значеніе этого закона, который самъ Христосъ пришелъ „исполнить“ и въ которомъ Онъ видѣлъ слово Божіе. Глубокая религіозность жила въ Израилѣ и при нераздѣльномъ господствѣ закона и поддерживалась закономъ—тотъ „страхъ Божій“, который чувствуется лишь вблизи Бога, и та пламенная вѣра, которою дышатъ псалмы. Сознаніе грѣха и нечистоты личной жизни и неправды общественной не упраздняется самымъ строгимъ соблюденіемъ внѣшняго благочестія, а напротивъ, постоянно стимулируется закономъ. Его царство не упраздняетъ ожидаемаго царства свободы и славы, а только служить къ нему подготовленіемъ. Настоящее Израиля, теперешній его „вѣкъ“, представляется состояніемъ униженія, скорби и тѣсноты, не только по отношенію къ „будущему вѣку“, но и по отношенію къ прошлому. Праведность побуждаетъ къ посту, молитвѣ и покаянію. Жажда полной правды и освященія, жажда „жизни“ и „свѣта“, жажда Бога выражается сильнѣе, чѣмъ когда-либо, въ пѣснопѣніяхъ левитовъ второго храма. Мессіаническія чаянія, не довольствуясь залогомъ прошлаго и религіозными благами настоящаго, питаются апокалиптикой—откровеніями будущаго. Въ апокалиптикѣ еврейская мысль стремится найти свою теодицею — разрѣшить вѣковѣчный вопросъ о согласованіи правды Божіей съ земной неправдой, съ страданіями праведныхъ—какъ народа, такъ и въ особенности личности, которая все сильнѣе заявляетъ свои права. Въ ней же ставится вопросъ о происхожденіи и объ упраздненіи зла, составляющей предметъ послѣдующаго гнозиса.

VIII.

Мы попытались такимъ образомъ воспроизвести основныя черты религіи Ветхаго Завета. Основаніе вѣры Израиля

крайне просто: оно исчерпывается познаниемъ Бога и союзомъ съ нимъ; идеальныя требованія, предъявляемыя этой вѣрой къ человѣку, даны въ тѣхъ двухъ наибольшихъ заповѣдяхъ, о которыхъ говоритъ Христось,—заповѣдяхъ любви къ Богу и полной солидарности съ ближними. Но внутреннее содержаніе этой вѣры безконечно, и, разумѣется, въ настоящемъ очеркѣ мы были далеки отъ мысли его исчерпать. Но уже сказаннаго достаточно, чтобы понять отношеніе Ветхаго Завѣта къ новому, который есть его „исполненіе“ во всѣхъ отношеніяхъ. Мессіаническія вѣрованія Израиля не являются отдѣльнымъ догматомъ его вѣры: союзъ съ Богомъ предполагаетъ царство Божіе, которое *и есть, и становится, и будетъ*; это царство и есть союзъ, полное общеніе и соединеніе съ Богомъ, которое осуществляется въ Израиль лишь отчасти, но имѣетъ осуществиться въ немъ вполне во славу избраннаго народа и въ просвѣщеніе всѣхъ народовъ. Если религія Израиля есть жажда Бога, которая утоляется въ сознаніи Его, то Христось есть оправданіе этой религіи, ея Мессія, прежде всего—какъ *воплощенное Богосознаніе*: на Немъ „почилъ духъ Господень“, духъ вѣдѣнія и благочестія. Если для Израиля этотъ духъ открывался въ словѣ Божіемъ, въ словѣ пророковъ, то Христось, для тѣхъ, кто увѣровалъ въ Него, явился *воплощеннымъ Словомъ Божіимъ*. Въ этомъ смыслѣ религіозное содержаніе новозавѣтнаго ученія о Логосѣ, Словѣ несомнѣнно имѣетъ свое основаніе въ религіи пророковъ и въ мессіанической вѣрѣ Израиля. Но въ связи съ этимъ ученіемъ о Словѣ находится рядъ богословскихъ представленій о предвѣчномъ существованіи Слова, объ его отношеніи къ Богу, къ міру, къ исторіи,—представленій, имѣющихъ апокалиптичскій характеръ. Разсмотримъ, каково происхожденіе этихъ представленій и гдѣ слѣдуетъ искать ихъ элементовъ,—въ религіозномъ сознаніи Израиля, въ умозрѣніяхъ греческой метафизики, или же въ специально христіанскомъ соединеніи іудейскаго съ эллинскимъ?

Кн. С. Трубецкой.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

Бессознательная психическая дѣятельность и ея роль въ жизни человѣка *).

Организмъ человѣка въ теченіе всей своей жизни подвергается необъятной массѣ разнообразныхъ вліяній всего окружающаго. Вліянія эти ежеминутно вторгаются въ насъ помимо нашей воли, нерѣдко даже вопреки нашему желанію, дѣйствуютъ такъ или иначе на наши органы чувствъ и запечатлѣваются при посредствѣ этихъ послѣднихъ въ нашемъ мозгу въ формѣ тѣхъ или другихъ измѣненій его клѣтокъ, — измѣненій, хотя и недоступныхъ пока для изслѣдованія, но несомнѣнно существующихъ. Оставаться безучастнымъ ко всѣмъ этимъ вліяніямъ организмъ нашъ не можетъ, какъ существо живое, отзывчивое въ силу своихъ жизненныхъ свойствъ на каждый внѣшній стимулъ и къ тому же снабженное специально для того приспособленными аппаратами. Органы зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса, осязанія, разъ человѣкъ бодрствуетъ, постоянно что-нибудь воспринимаютъ, постоянно чѣмъ-нибудь да раздражаются, и такимъ образомъ оставляютъ въ нашемъ мозгу все новые и новые слѣды, все новые и новые образы воспринятыхъ впечатлѣній. Подобно тому какъ воспринимающая пластинка фотографическаго аппарата не можетъ не фиксировать въ себѣ образовъ фотографируемаго; подобно тому какъ струна музыкальнаго инструмента не можетъ не прійти въ колебаніе и не издать звука, разъ консонирующій звукъ вызванъ во внѣ тѣмъ или другимъ путемъ; подобно тому какъ обороты вторичной

*) Сообщение, прочитанное въ публичномъ засѣданіи Общества невропатологовъ и психіатровъ въ Москвѣ 22 октября 1897 года.

спирали индуктивнаго прибора не могут не породить въ себѣ тока, разь въ первичной спирали токъ существуетъ; наконецъ, подобно тому какъ воспринимающая поверхность фонографа не можетъ не запечатлѣть въ себѣ полной копіи звуковъ, ею получаемыхъ,—подобно всему этому и клѣтки нашего мозга, какъ воспринимающіе приборы нашихъ органовъ чувствъ, въ силу присущихъ имъ свойствъ, хотя и непонятнымъ, но неизбѣжнымъ образомъ не могутъ не воспринимать слѣдовъ впечатлѣній, рождающихся въ нихъ,—не могутъ не индуцировать, запечатлѣвать или фиксировать всевозможныхъ образовъ всего окружающаго со всѣми ихъ разнообразными модификаціями. Массѣ воспринимаемыхъ впечатлѣній соответствуетъ и огромный запасъ образовъ, запечатлѣваемыхъ ими въ нашемъ мозгу. Этотъ-то запасъ впечатлѣній, составляя собою складъ продуктовъ нашего жизненнаго опыта, является матеріаломъ всей нашей умственной жизни, источникомъ познанаія природы во всей ея полнотѣ. Но что-же происходитъ въ клѣткахъ нашего мозга при полученіи ими тѣхъ или другихъ впечатлѣній? Что дѣлается въ этой безконечно сложной, загадочной лабораторіи съ ея безчисленными подраздѣленіями? Къ сожалѣнію, знанія наши по части психофизиологіи не настолько подвинулись впередъ, чтобы можно было выяснитъ характеръ самыхъ процессовъ, здѣсь совершаемыхъ, не говоря уже о ихъ сущности; тѣмъ не менѣе о нихъ можно судить, можно подвергнуть ихъ нѣкоторому анализу, подобно тому какъ мы это дѣлаемъ и привыкли дѣлать по вопросамъ о магнетизмѣ, электричествѣ, свѣтѣ, хотя самая сущность этихъ силъ все же до сихъ поръ остается темной и непостижимой.

Несомнѣнно то — и это является фактомъ,—что мозговья клѣтки, воспринимая впечатлѣнія, подвергаются какимъ-то измѣненіямъ, что ихъ интимная структура, разь запечатлѣваются въ нихъ образы окружающаго, претерпѣваетъ какія-то пертурбаціи, испытываетъ какія-то перемѣщенія частицъ въ своемъ веществѣ. Эти пертурбаціи, эти измѣненія въ клѣткахъ оставляютъ по себѣ два важные слѣда: съ одной стороны — нѣчто объективное, а именно: отпечатки, образы всего воспринимаемаго и, какъ при всякаго рода движеніи, извѣстный запасъ живой энергіи; съ другой же стороны — нѣчто субъективное, а именно: извѣстное раздраженіе живой ткани (извѣстное безпокойство, такъ ска-

зять, чѣмъ-то въ ней совершающимся), раздраженіе, которое при извѣстныхъ случаяхъ формируется въ ощущеніе, т.-е. въ сознательное воспріятіе впечатлѣнія отъ внѣшняго стимула.

Образы воспринимаемаго, съ одной стороны, и ощущенія отъ раздраженія клѣтокъ этими образами, съ другой, представляясь по содержанию своему однимъ и тѣмъ же, отличаются другъ отъ друга лишь тѣмъ, что первые являются какъ нѣчто дѣйствительно существующее—объективное, вторыя же, какъ ощущенія лишь этого объективнаго, какъ субъективный отпечатокъ воспріятого въ нашемъ воображеніи, какъ отраженіе въ зеркалѣ по отношенію къ самому отражаемому, отраженіе, доступное для созерцанія, но въ дѣйствительности не матеріальное. Итакъ, въ результатѣ вліянія предметовъ и явленій внѣшняго міра въ нашемъ мозгу возрождаются, съ одной стороны, умственные образы, съ другой же — воспріятія этихъ послѣднихъ нашимъ сознаниемъ.

Много вѣковъ прошло, кончается и нашъ XIX нѣкъ, а вопросъ о сущности *сознанія* и объ опредѣленіи понятія о немъ остается до сихъ поръ столь же открытымъ и не выясненнымъ. Перебирая взгляды психологовъ и психіатровъ, мы встрѣчаемся съ слѣдующими крайне разнорѣчивыми заключеніями о сознаніи.

Schwartzler, въ своей работѣ «О состояніи безсознательности и основахъ невмѣняемости» говоритъ: «Сознаніе есть нѣчто до сихъ поръ неясное, первичное... и всѣ стремленія выяснить сущность его вводятъ насъ въ непроходимыя дебри метафизики... Сознаніе есть функція души, но не идентична съ нею». *Neumann* въ своемъ руководствѣ психіатріи, считаетъ сознаніе единственной безспорною основой нашихъ знаній; понятіе о сознаніи онъ отождествляетъ съ понятіемъ о душѣ. *Schneider* въ своихъ «Психологическихъ причинахъ гипнотическихъ явленій» говоритъ: «сознаніе есть знаніе бытія». *Rieger*, говоря о сознаніи (въ своей работѣ о гипнотизмѣ), нитируетъ слѣдующія слова *Reil*'я: «мы скоро бы напали на слѣдъ пониманія сознанія и безсознательности, если бы мы знали, что такое сонъ и бодрствованіе». *Krafft-Ebing* въ своемъ учебникѣ психіатріи подъ сознаніемъ разумѣетъ наличныя представленія въ данную единицу времени въ нашемъ сознающемъ «я». *Kräpelin* въ учебникѣ психіатріи именуетъ сознаніемъ превращеніе внѣшнихъ впечатлѣній въ психическіе образы и имѣющія мѣсто при этомъ измѣненія въ состояніи души.

Wernicke, не опредѣляя прямо, что такое сознание, высказывается за то, что содержаніе сознания доставляется извнѣ, что мѣстомъ сознания является мозговая кора, что въ сознаниі образуются понятія на основаніи имѣющихся на-лицо представленій, что сложными актами сознания являются разсудокъ, воля, чувства. *Koch* въ своей статьѣ о сознаниі, говоря по поводу этого вопроса, высказываетъ совершенно противоположное; по его мнѣнію, сознание не образуетъ понятій, умозаключеній, сужденій — сознание само по себѣ не образуетъ своего содержанія, но оно не можетъ обнаруживаться безъ содержанія, хотя чистое, само по себѣ, оно его не имѣетъ. По *Weiss*'у понятіе «сознание» есть метафизическая абстракція: оно есть ничто иное, какъ отношеніе извѣстнаго акта даннаго момента къ запасу имѣющихся въ мозгу остатковъ ранѣ воспринятыхъ актовъ; анатомическимъ же мѣстомъ локализациі его является, съ одной стороны, конечный пунктъ всякаго раздраженія, получаемаго нами центростремительнымъ путемъ, съ другой же стороны — начальный пунктъ всякаго движенія, исходящаго отъ насъ путемъ центробѣжнымъ. *Wundt* въ своей Психофизиологіи говоритъ: при сознаниі происходитъ въ насъ то же, что и при ощущеніи, для котораго нѣтъ другаго опредѣленія, какъ то, что оно есть простѣйшій элементъ, который мы въ себѣ находимъ. *Hartmann* высказывается въ томъ смыслѣ, что ключъ къ познанію сущности сознательной духовной жизни лежитъ въ области безсознательнаго; безсознательность же, по словамъ Гартмана, есть преобладающее въ духовной жизни; изъ него происходитъ сознательное, которое является важнѣйшимъ. *Fr. Müller* подъ сознаниемъ разумѣетъ отношеніе каждаго отдѣльнаго мозговаго акта данной минуты къ общему психическому содержанію въ мозгу.

Итакъ, изъ всего вышеприведеннаго перечня опредѣленій сознания видно, насколько непохожи и разнорѣчивы мнѣнія авторовъ по этому вопросу, — разнорѣчивы настолько, что во многихъ случаяхъ являются даже прямо противоположными одно другому. Что же лежитъ въ основѣ такого разногласія?

Такая безуспѣшность, такая, можно сказать, беспомощность, не смотря на старанія многихъ умовъ, приблизиться хоть сколько-нибудь къ выясненію этого вопроса, является фактомъ знаменательнымъ. Невольно приходитъ въ голову мысль: въ состояніи ли мы вообще по существу самаго дѣла дать опредѣленіе этому поня-

тію? Fr. Müller въ началѣ своей «Психопатологіи сознанія» говоритъ: «понятіе сознанія, кажущееся столь яснымъ, является безконечно труднымъ для опредѣленія: всякій знаетъ, или, по крайней мѣрѣ, думаетъ, что знаетъ, что такое сознаніе, но если онъ берется выразить себѣ словами то, что ему кажется столь яснымъ, то только тогда постигаетъ, какъ онъ долженъ лавировать въ выраженіяхъ для того, чтобы дать хоть сколько нибудь удовлетворительное объясненіе; вся касающаяся этого вопроса литература является вѣрнымъ отраженіемъ только-что высказаннаго». И на самомъ дѣлѣ, не стоитъ ли понятіе «сознаніе» по своей сущности внѣ возможности ясно сформулировать его тѣми или другими словами? Не есть ли это—нѣчто субъективное, не поддающееся той или другой, болѣе или менѣе точной объективной оцѣнкѣ?

Всѣ вышеприведенныя разсужденія заставляютъ склоняться въ пользу подобнаго рода предположенія. Дѣйствительно, вникая въ смыслъ слова *сознаніе* и въ то, при какихъ условіяхъ мы его употребляемъ, мы не ошибемся, если скажемъ, что въ нашемъ воображеніи мы отождествляемъ понятіе *сознаніе* просто съ понятіемъ *ощущенія*. Когда мы говоримъ: «я сознаю это», мы хотимъ сказать: я чувствую, что это «нѣчто» ощущается во мнѣ. Когда я говорю, что я сознательно принялъ тѣ или другія рѣшенія, я этимъ хочу сказать, что рѣшенія, принятыя мною, ощущались во мнѣ, какъ таковыя, со всѣми свойственными имъ соображеніями, изъ которыхъ они вытекали. Разъ я сознаю что-нибудь, то я непременно ощущаю это «что-нибудь», и разъ я ощущаю что-нибудь, я не могу его не сознавать, такъ какъ иначе оно было бы и неощутимо. Такимъ образомъ, понятіе сознанія сливается въ нашемъ воображеніи съ понятіемъ ощущенія того, что подлежитъ нашему вѣдѣнію. При такомъ допущеніи вполнѣ объяснимымъ становится тотъ парадоксальный фактъ, что понятіе о сознаніи является столь яснымъ, простымъ и понятнымъ въ нашемъ воображеніи и, съ другой стороны, что оно же становится столь недоступнымъ въ опредѣленіи его словами, — это именно и бываетъ такъ, разъ дѣло идетъ объ ощущеніяхъ. Каждому извѣстно, что сфера чувствъ и ощущеній не поддается описанію, не въ силахъ быть выражена словами; чувство осязанія, боли, тепла, холода, чувство ползанія мурашекъ, чувство голода, половыхъ влеченій и разно-

образныя чувства высшихъ категорій—всѣ эти ощущенія являются недоступными ясному опредѣленію; а если подобнаго рода опредѣленія дѣлаются, то или въ нихъ самихъ имѣются аналогичныя имъ, но столь же неопредѣлимые синонимы, которыми они яко бы опредѣляются, или же само опредѣленіе, придавая объективный характеръ опредѣляемому, искажаетъ смыслъ послѣдняго по существу, отнимая отъ него его субъективный, чувственный колоритъ. Каждый изъ насъ прекрасно знаетъ, что такое боль, что такое голодъ, что такое страхъ,—всѣ эти ощущенія, представляясь и понятными и простыми въ нашемъ воображеніи, въ опредѣленіи своемъ являются вопросами неразрѣшимыми, понятіями, непереводаемыми на нашъ языкъ, какъ нѣчто чуждое словеснымъ образамъ; вотъ вслѣдствіе этого-то и понятіе сознанія, какъ извѣстнаго рода чувства, становится по существу своему внѣ возможности опредѣленія словами,—вѣдь, дѣйствительно, нельзя же мыслями чувствовать и мѣрять чувства мѣрою мышленія. Отожествленіе понятія сознанія съ понятіемъ чувства не является чѣмъ-то совершенно новымъ: мы уже находимъ его въ большей или меньшей мѣрѣ у нѣкоторыхъ психологовъ и психіатровъ. Такъ Wundt въ своей Психофизиологіи говоритъ: «при сознаніи происходитъ у насъ то же, что и при ощущеніи, для котораго нѣтъ другого опредѣленія, какъ то, что оно есть простѣйшій элементъ, который мы въ себѣ находимъ»; по Fischer'у (въ его работѣ о сознаніи) сознаніе есть то же ощущеніе и чувствовать есть то же, что быть въ сознаніи. Horwicz въ своей работѣ (Психологическіе анализы на физиологическомъ основаніи) выясняетъ, что сознаніе и чувства совпадаютъ. Проф. С. С. Корсаковъ въ своемъ курсѣ психіатріи говоритъ: «когда я что-нибудь мыслю, чувствую или желаю,—словомъ, когда въ душѣ моей происходятъ тѣ или другіе акты, смѣняются тѣ или другія состоянія,—то у меня бываетъ особое ощущеніе того, что происходитъ въ моей душѣ, ощущеніе смѣняющихся душевныхъ состояній. Въ существованіи этого ощущенія, т.-е. особаго субъективнаго оттѣнка, сопровождающаго психическіе акты, и заключается существенный признакъ сознательности». Итакъ, на сознаніе можно смотрѣть, какъ на ощущеніе нами образовъ всего того, что происходитъ въ нашей душѣ; съ этой точки зрѣнія, сознаніе является функціей какъ-бы особаго органа чувствъ, имѣющаго специальное назначеніе

отражать и возсозидать въ нашемъ воображеніи въ формѣ субъективныхъ образовъ разнообразныя психическія акты и тѣмъ самымъ доводить до нашего свѣдѣнія обо всемъ, въ насъ происходящемъ. Несомнѣнно, этимъ опредѣленіемъ мы не разрѣшаемъ вопроса о сознаниіи и его сущности, мы замѣняемъ въ опредѣленіи лишь одно неизвѣстное другимъ, даже болѣе — мы по существу признаемъ сознание не опредѣлимымъ; но въ то же время несомнѣнно и то, что этимъ опредѣленіемъ мы сводимъ понятія о психическихъ актахъ и ихъ отношеніе къ сознанию на почву болѣе легкаго пониманія.

Перейдемъ теперь къ дальнѣйшему изложенію акта воспріятія впечатлѣній. Мы уже видѣли, что впечатлѣнія оставляютъ въ мозгу отпечатки—образы воспринятаго; эти образы, отражаясь въ нашей душѣ, являются въ нашемъ духовномъ содержаніи тѣмъ, что извѣстно подъ названіемъ—*представленія*. Они-то и являются первичными главнѣйшими элементами нашего умственнаго содержанія, воспринимаются нами необъятными массами въ теченіе всей жизни, наполняютъ собою безчисленныя отдѣлы нашей сложной мозговой лабораторіи и служатъ богатымъ матеріаломъ для выполненія всевозможныхъ актовъ и задачъ нашей психики. Но акты воспріятій не всегда одинаковы по силѣ, а потому и представленія бывають крайне различны по своей интенсивности: въ то время какъ одни изъ нихъ являются острыми, рѣзкими и вызываютъ собою въ клѣткахъ сильное раздраженіе, другія выражаются умѣренно, третьи же даютъ нѣжныя, слабыя контуры и едва замѣтное раздраженіе. Разница эта зависитъ, съ одной стороны, отъ состоянія нашего мозга и его клѣтокъ, отъ степени ихъ воспримчивости въ каждый данный моментъ, съ другой же стороны—отъ интенсивности, рельефности самихъ впечатлѣній и отъ той обстановки, при которой они получаютъ.

Что же воспринимается нашимъ мозгомъ подъ видомъ представленій? Какіе образы и картины окружающаго онъ способенъ актомъ воспріятія породить въ себѣ? Образы эти—крайне различные и по своимъ темамъ, и по своимъ основнымъ свойствамъ. Такъ, въ нашей головѣ остаются не только отпечатки самихъ предметовъ въ ихъ неподвижномъ видѣ, какъ на фотографическомъ снимкѣ, какъ бы замершіе въ одной позѣ, въ одномъ выраженіи, но и ихъ движенія въ пространствѣ и времени, ихъ

способность такъ или иначе измѣняться, ихъ отношенія къ окружающему и вліянія на него и взаимное вліяніе этого послѣдняго на нихъ, наконецъ, и результаты и послѣдствія всего этого; словомъ, все, какъ совершается въ живой дѣйствительности, такъ отражается и запечатлѣвается въ нашемъ мозгу, подобно тому какъ та же живая дѣйствительность отражается и запечатлѣвается въ воспринимающихъ приборахъ фонографовъ и кинематографовъ и воспроизводится затѣмъ во всякій данный моментъ предъ нами въ живыхъ, подвижныхъ образахъ. Въ этомъ-то богатомъ матеріалѣ, въ этомъ живомъ отраженіи внѣшней дѣйствительности мы и находимъ образы и подобія *самыхъ мозговыхъ актовъ*, на которыхъ зиждется вся наша умственная дѣятельность.

Возьмемъ примѣры изъ жизни и сопоставимъ ихъ съ актомъ нашего мышленія. Такъ, подобно тому какъ въ общественномъ собраніи возбужденный вопросъ послѣ разнообразныхъ дебатовъ и мнѣній склоняется въ своемъ рѣшеніи въ сторону большинства и побуждаетъ общество къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, мнѣнія же меньшинства и особые взгляды отдѣльныхъ лицъ сами собою ступшевываются, или подобно тому какъ борьба въ военномъ дѣлѣ получаетъ свой исходъ послѣ столкновенія враждующихъ и гибели слабыхъ въ торжествѣ сильныхъ и ихъ триумфѣ,—подобно этому и въ нашемъ мозгу возникаетъ начальная идея, затѣмъ ряды разнообразныхъ представленій по поводу ея; представленія эти сталкиваются между собою (*актъ сопоставленія*) и послѣ дебатовъ и борьбы разнорѣчивыхъ элементовъ (*акта сужденія*) одни изъ нихъ, какъ единичныя или меньшинство, затѣняются и ступшевываются, другія же, какъ тождественныя и преобладающія, вырисовываются въ одномъ живомъ рельефномъ образѣ, и такимъ образомъ получается развязка, какъ преобладающій выразитель данного момента, въ формѣ того или другого *умозаключенія* или того или другого *побужденія къ дѣйствію*, какъ послѣдствія этого послѣдняго. Пойдемъ въ сравненіи дальше: подобно тому какъ въ общественномъ собраніи или на полѣ битвы случается, что своеобразный, но крайне убѣдительный взглядъ одного или талантливый маневръ другого заставляютъ преклоняться большинство и успѣхъ выигрыша склоняется неожиданно въ сторону меньшинства или единицы, подобно этому и въ актѣ мышленія бываютъ неожиданности, когда диссонирующее, но крайне мощное вліяніе одиночныхъ представленій

даетъ умозаключенію направленіе въ ихъ сторону.—Такъ похожи, такъ родственны по характеру между собою наши психическіе акты и акты жизненныхъ проявленій окружающей среды. А сколько подобныхъ актовъ во всей природѣ! Кажется, нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ бы они не совершались въ той или другой формѣ, нѣтъ ни одной минуты, когда бы не усвоились нами подобные примѣры и картины, какъ формы нашихъ собственныхъ мыслей. Борьба за существованіе и естественный подборъ и здѣсь, какъ и вездѣ, оказываютъ свое мощное и рѣшающее вліяніе: понятія, идеи, сужденія, умозаключенія, намѣренія, стремленія — являются лишь производными такого рода, *олицетвореніемъ* той же борьбы образовъ воспринятаго — и ея исходовъ, и ея послѣдствій. Такимъ образомъ, акты нашей душевной дѣятельности, взятые, такъ сказать, изъ внѣшней среды, являются отраженіемъ самой жизни, отраженіемъ, оживотвореннымъ лишь извѣстнымъ субъективнымъ колоритомъ, присущимъ намъ, какъ существамъ живымъ, способнымъ ощущать.

Полеми дѣятельности для всѣхъ этихъ разнообразныхъ воспріятій и ихъ взаимодействій въ нашемъ мозгу являются мозговые клѣтки въ огромномъ количествѣ и еще въ большемъ количествѣ мозговые пути, образуемые ихъ отростками, соединяющіе ихъ между собою въ самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ и именуемые путями ассоціаций, по смыслу ихъ роли — ассоціировать, сопоставлять и обобщать представленія и ощущенія и получать производныя этихъ обобщеній. Пути ассоціаций, соединяя клѣтки мозговой коры между собою или же съ клѣтками другихъ отдѣловъ головного мозга, являются вмѣстѣ съ ними обширной ареной нашей психической дѣятельности, какъ безчисленный запасъ станцій для склада всего полученнаго матеріала и еще больший запасъ трактовъ между всѣми ними для сопоставленія и взаимодействия элементовъ этого матеріала между собою при формированіи разнообразныхъ психическихъ актовъ. Какое же отношеніе имѣетъ сознаніе ко всѣмъ этимъ актамъ? Поскольку эти послѣдніе зависятъ отъ него?

Намъ уже извѣстно, что не всѣ впечатлѣнія воспринимаются нами одинаково: такъ — одни изъ нихъ оставляютъ рѣзкіе отпечатки въ мозгу, порождаютъ сильное раздраженіе и, благодаря этому, воспринимаются *сознаніемъ* ясно въ формѣ ощущеній, другія даютъ менѣе рѣзкіе слѣды, болѣе слабое раздраже-

ніе и мало замѣтная, неотчетливо сознаваемая ощущенія, третьи же оставляютъ по себѣ слабыя контуры и вялое раздраженіе, совсѣмъ не достигающее по своей интенсивности до степени замѣтнаго ощущенія, до степени сознанія. Съ другой стороны, многія изъ впечатлѣній, вначалѣ ставъ сознательными, съ теченіемъ времени слабѣютъ, контуры и детали ихъ становятся менѣе рѣзкими и ошутимыми и такимъ образомъ то быстрѣе, то медленнѣе переходятъ въ область *безсознательнаго*, но тѣмъ не менѣе существующаго запаса знаній. Нѣкоторыя съ теченіемъ времени сглаживаются и въ сферѣ безсознательной. Результатомъ подобныхъ градацій въ нашемъ мозгу являются двоякаго рода представленія: одни сознательныя, другія же—безсознательныя, неошутимыя, невѣдомыя для насъ самихъ. Память, какъ способность воспроизведенія въ нашемъ сознаніи ранѣе полученныхъ образовъ,—способность, по всему вѣроятію, основанная на свойствѣ чѣмъ-то стимулировать прежнія впечатлѣнія, усиливать раздраженія отъ нихъ и тѣмъ самымъ доводить ихъ до сознанія,—представляетъ несомнѣнныя доказательства того, насколько разнообразенъ по степени своей сознательности получаемый нами запасъ знаній.

Все, что сказано о представленіяхъ и ихъ отношеніи къ сознанію, все это равно приложимо и по отношенію къ другимъ актамъ нашего мышленія: всѣ они, протекая не интенсивно, безъ должной степени раздраженія, проходятъ внѣ нашего сознанія; если же, наоборотъ, степень ихъ интенсивности и раздраженія отъ нихъ достигаетъ должной мѣры,—они выступаютъ въ сознательную сферу и ощущаются, какъ таковыя, нашимъ существомъ.

Какой же взглядъ высказываютъ авторы по этому поводу?

Reingold отрицаетъ существованіе безсознательныхъ представленій; *I. H. Fichte* ставитъ безсознательныя представленія на-ряду съ сознательными; *Beneke* производитъ сознательныя представленія изъ безсознательныхъ; *Herbart*, въ противоположность ему, утверждаетъ, что безсознательныя представленія происходятъ изъ сознательныхъ; *Leibnitz* говоритъ о перцепціяхъ безъ апперцепцій, т. е. о безсознательныхъ представленіяхъ безъ представленій сознательныхъ; *Mill* высказывается за то, что бываютъ ощущенія, которыхъ мы не сознаемъ. По *Hamilton*'у цѣпь нашихъ идей часто бываетъ связана только безсознательными междуточными звеньями; *Lewes* признаетъ, что многіе психическіе акты

бываютъ безъ сознанія; *Maudsley* утверждаетъ, что факты безсознательныхъ представленій доказаны. По *Benke* тѣ представленія сопровождаются сознаніемъ, которыя обладаютъ большею степенью интенсивности; *James* не признаетъ безсознательныхъ представленій; *Fechner* говоритъ: психологія не можетъ отрицать безсознательныхъ представленій и умозаключеній. *Wundt*, *Zöllner* и *Helmholtz* говорятъ о безсознательныхъ умозаключеніяхъ. Такимъ образомъ, большинство авторовъ признаютъ возможнымъ возникновеніе представленій и другихъ актовъ мышленія въ безсознательной сферѣ. Этотъ взглядъ на возможность возникновенія безсознательныхъ психическихъ актовъ вполнѣ соотвѣтствуетъ только-что высказаннымъ нами общимъ соображеніямъ по вопросу о сознательности актовъ нашей душевной дѣятельности.

Резюмируемъ окончательно вышеприведенныя соображенія по этому вопросу: представленія и другіе психическіе акты могутъ быть и безсознательными, и сознательными, смотря по степени своей интенсивности; въ сознаніе они переходятъ тогда, когда раздраженіе отъ нихъ достигаетъ такой степени, при которой присутствіе ихъ становится ощутимо для насъ и тѣмъ самымъ сознается нами, какъ таковое; въ сферѣ безсознательной не могутъ быть только тѣ элементы нашей психики, которые сами по себѣ, не имѣя объективной внѣшности, являются лишь свойствами другихъ актовъ, ихъ субъективно-чувственнымъ колоритомъ, бытіе котораго внѣ сознанія—внѣ ощущенія не мыслимо; по существу такими элементами являются чувства, ощущенія, самое сознаніе и направленіе его—вниманіе, сопровождающія различныя акты мышленія и волевые импульсы; но разъ только эти ощущенія теряютъ свою интенсивность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и субъективность, разъ они становятся уже не ощущеніями, а только *раздраженіями*, не доходящими до сознанія, то и дѣятельность ихъ переносится также въ сферу безсознательныхъ отправленій. Поэтому сознаніе, въ сущности говоря, не является по существу своему особымъ актомъ нашей духовной дѣятельности, а лишь свойствомъ другихъ психическихъ актовъ дѣлаться ощутительными для насъ самихъ и тѣмъ самымъ доводить о себѣ до нашего свѣдѣнія. Такимъ образомъ, каждый изъ актовъ нашей духовной дѣятельности можетъ то являться безсознательнымъ, то, повышаясь въ своей интенсивности, переходить въ сознаніе; этотъ-то предѣлъ, впереди котораго каждый

актъ, бывшій безсознательнымъ, входитъ въ сознание, или же наоборотъ—предѣлъ, за которымъ онъ исчезаетъ изъ сознанія и входитъ въ сферу безсознательную, именуется тѣмъ, что *Fechner* называетъ *порогомъ сознанія*. Порогъ сознанія обыкновенно бываетъ измѣнчивымъ, неустойчивымъ; условія, отъ которыхъ зависитъ его измѣняемость, помимо силы воспринимаемыхъ влiяній, лежатъ въ самомъ мозгу и нервахъ: чѣмъ болѣе раздражимы, чѣмъ болѣе отзывчивы мозговое вещество и нервы, тѣмъ легче и скорѣе доходятъ до сознанія данныя впечатлѣнiя, тѣмъ ниже и ближе къ нимъ стоитъ порогъ сознанія, и, наоборотъ, чѣмъ тупѣе воспринимаются мозгомъ и нервами впечатлѣнiя, тѣмъ медленнѣе и труднѣе достигаютъ они предѣла ощущенiя, тѣмъ выше и дальше отъ нихъ отодвигается рубежъ сознанія. Этотъ законъ является общимъ какъ для порога *сознанiя*, такъ равно и для порога всякаго рода *ощущенiя*, что еще болѣе подтверждаетъ тождественность этихъ двухъ понятiй. Кроме того, говоря объ условiяхъ воспримчивости впечатлѣнiй нашимъ мозгомъ, отмѣтимъ тотъ важный фактъ, что, въ силу присущей неспособности мозга вполнѣ сознательно воспринимать сразу два или нѣсколько отдѣльныхъ ощущенiй, въ сознанiи тѣмъ яснѣе вырисовываются образы воспринятаго, чѣмъ оно свободнѣе въ данное время отъ какихъ бы то ни было другихъ впечатлѣнiй, и наоборотъ, тѣмъ труднѣе ему воспринять что-либо, чѣмъ глубже занято оно чѣмъ-либо другимъ,—подобно тому какъ при горчичникѣ тѣмъ слабѣе ощущаются боли и раздраженiе отъ него, чѣмъ сильнѣе собственныя боли, при которыхъ его примѣняютъ. Это послѣднее свойство имѣетъ огромное влiанiе на характеръ нашего умственнаго матерiала: благодаря ему, громадное количество постоянно дѣйствующихъ на насъ внѣшнихъ влiяній не попадаетъ въ наше сознанiе совсѣмъ или достигаетъ его слабо по недостатку времени быть воспринятыми. Но такъ какъ въ то же самое время пройти *незамѣченнымъ* для насъ оно не можетъ, въ силу присущей намъ жизненной отзывчивости на все окружающее, то весь этотъ наплывъ впечатлѣнiй, не будучи освѣщенъ или тускло освѣщенный имъ, направляется въ область безсознательную, запечатлѣвается тамъ и является ея богатымъ въ смыслѣ опыта матерiаломъ. Но актъ воспрiятiя какъ сознательныхъ, такъ и безсознательныхъ впечатлѣнiй идетъ по той же самой дорогѣ и остается однимъ и

тѣмъ же, отличаясь, какъ мы видимъ, лишь степенью своей интенсивности; поэтому и формированіе, и организація разнообразныхъ актовъ мышленія остаются тѣми же самыми, будутъ ли они сознательными или бессознательными, такъ какъ формы мышленія, какъ мы уже говорили, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ являются готовыми отпечатками въ мозгу тѣхъ жизненныхъ актовъ, знаніе которыхъ невольнымъ образомъ постоянно получается нами изъ внѣшней среды.

Такимъ образомъ вся наша психическая дѣятельность распадается на двѣ крупныя сферы: на сферу сознательной психической дѣятельности и на сферу дѣятельности бессознательной.

Материаломъ для той и другой сферы, какъ мы видѣли, является необъятный запасъ впечатлѣній, получаемый нами отъ всего окружающаго въ теченіе всей жизни. Но запасъ этотъ распределяется между ними *не равномерно*: въ то время какъ сознательная сфера содержитъ въ себѣ впечатлѣнія, воспріятыя только путемъ сознанія, и то лишь тѣ, которыя остались и остаются достаточно интенсивными для того, чтобы держаться при всякомъ побужденіи къ тому на уровнѣ сознательности,—бессознательная сфера включаетъ въ себя колоссальный запасъ свѣдѣній всего нашего жизненнаго опыта, слагающійся, съ одной стороны, изъ бывшихъ ранѣе въ сознаніи, но затѣмъ забытыхъ имъ впечатлѣній, съ другой же стороны, изъ впечатлѣній, въ самомъ началѣ усвоенныхъ бессознательно. Запасъ этотъ, благодаря естественному подбору его элементовъ и унаслѣдованной способности къ этому самого мозга, строго систематизируясь и специализируясь по путямъ, указаннымъ самой природой, въ разнообразные акты нашей духовной жизни, достигаетъ степени самыхъ сложныхъ автоматическихъ приспособленій.

Этотъ-то запасъ свѣдѣній и автоматической приспособляемости сферы бессознательнаго, умудренный, такъ сказать, опытомъ всего нашего прошлаго, и представляющійся по своему содержанію стройнымъ отраженіемъ законовъ природы, является главной основой нашего мышленія во всей его полнотѣ, руководителемъ и охранителемъ нашего существа въ теченіе всей его жизни. Въ нѣдрахъ его, кромѣ цѣлесообразной законности актовъ, имъ совершаемыхъ, кромѣ богатѣйшаго своимъ опытомъ материала съ постоянно готовыми и извѣстнымъ образомъ приспособленными путями для различнаго рода воспріятій, перера-

ботки этихъ послѣднихъ и импульсовъ къ дѣйствию, покоится еще то неопѣненное для насъ свойство, въ силу котораго какъ физическія, такъ и психическія отправленія наши становятся намъ посильными и выполнимыми, несмотря на ихъ массу и разнообразіе, и благодаря которому силы наши, несмотря на всѣ наши функціи, экономизируются настолько, что ихъ вполне хватаетъ для сознательной и тѣмъ самымъ пріятной, но крайне утомительной дѣятельности въ области какъ физическихъ, такъ и душевныхъ нашихъ проявленій.

Реальная жизнь и примѣры изъ нея являются живою иллюстраціей только-что высказаннаго. Такъ, функціи всѣхъ внутреннихъ органовъ, всей нашей растительной жизни подчинены всецѣло сферѣ бессознательныхъ автоматическихъ отправленій; природа, какъ бы боясь поручить сознательности столь цѣнные, столь сложныя и интимныя функціи всего нашего организма, не всегда разсчитывая на ея постоянство, ввѣрила все это бессознательной автоматической сферѣ, полагаясь на нее, какъ на надежный оплотъ и гарантію въ дѣлѣ регулированія столь важныхъ и главныхъ отправленій нашей жизни, безъ которыхъ она и не мыслима. Такъ, интимныя акты питанія, пищеваренія, кровообращенія, дыханія, акты отдѣлительныхъ и выдѣлительныхъ органовъ, сексуальной функціи—все это поручено сферѣ бессознательнаго.

Не менѣе важную роль сфера бессознательнаго играетъ и въ самихъ психическихъ актахъ: дѣйствительно, актъ мышленія своею громадною долей проходитъ внѣ нашего сознанія. Такъ, вслѣдъ за явленіемъ какой-либо мысли въ нашемъ сознаніи, мы незамѣтнымъ образомъ погружаемся въ обсужденіе ея, затѣмъ снова всплываетъ въ нашемъ сознаніи та же мысль и противопоставленіе ея чему-либо другому, далѣе мы снова отдаемся бессознательному сужденію и, наконецъ, послѣ цѣлой цѣпи бессознательныхъ звеньевъ мышленія, соединенныхъ кратковременно промелькающими сознательными моментами, предъ нами всплываетъ то или другое рѣшеніе, или стремленіе, которое путемъ извѣстныхъ дѣйствій приводится къ тому или другому осуществленію. Такимъ образомъ, громадная доля такъ называемаго сознательнаго мышленія, лучше сказать—мышленія, по временамъ освѣщаемаго сознаніемъ, протекаетъ въ области невѣдомаго, недосягаемаго для насъ; да и самая начальная мысль, являясь внезапно въ нашей головѣ безъ предварительной сознательной подготовки,

представляется продуктомъ той же безсознательности, которая при известной степени интенсивности мозговой работы порождаетъ ощущение о ней и такимъ образомъ выливаетъ ее въ область сознательнаго. Общепринятое выраженіе: «мнѣ пришла въ голову мысль», какъ нѣчто, по смыслу фразы, возникающее безъ участія сознанія, вполне этому соотвѣтствуетъ; все это само собой понятно, все это такъ и должно быть: вѣдь не можетъ же наша сознательность съ ея сравнительно небольшимъ запасомъ знаній и опыта быть столь надежнымъ направителемъ нашихъ идей и цѣнителемъ нашихъ рѣшеній, какъ сфера безсознательности съ ея богатымъ содержаніемъ; такъ стоитъ дѣло при обычномъ сознательномъ мышленіи.

Но наблюденія показываютъ, что безсознательная сфера и сама по себѣ, въ глубинѣ своей, способна выполнять трудныя задачи мышленія безъ какого-либо участія сознанія,—задачи, которыя не всегда сильны бываютъ для сознательной психической дѣятельности. Много можно найти примѣровъ подобнаго безсознательнаго, автоматически совершаемаго мышленія съ удивительно логическими выводами, цѣлесообразными умозаключеніями, поражающими легкостью, быстротою и удивительною простотою своего исполненія, исключаящими повидимому всякое напряженіе и усиліе со стороны мозга и непостижимыми и недоступными для сознательнаго мышленія. За недостаткомъ времени мы не будемъ цитировать отдѣльныхъ фактовъ (столь обильно приводимыхъ въ литературѣ, напримѣръ, у Карпентера); въ подтвержденіе этого, а ограничимся указаніями на нѣкоторые изъ нихъ. Такъ, лица, страдающія приступами малой эпилепсіи (*petit mal*), прокурзивные эпилептики, лунатики и гипнотизированные даютъ массу примѣровъ сужденій, умозаключеній и разнообразныхъ дѣйствій, протекающихъ внѣ сознанія во всей ихъ полнотѣ и разнообразіи. Далѣе—многочисленные случаи припоминанія безсознательнымъ путемъ различныхъ именъ, фамилій, названій, словъ, мотивовъ, фразъ, которыя до того путемъ сознанія, несмотря на усилія, не могли припомниться, указываютъ на всю важность и значеніе безсознательнаго въ дѣлѣ мышленія. Еще болѣе интересными являются факты способности безсознательнаго непонятнымъ для насъ образомъ опредѣлять протяженіе во времени: такъ, многіе могутъ констатировать въ себѣ ту удивительную способность, въ силу которой они, засыпая съ

намѣреніемъ проснуться въ извѣстный опредѣленный часъ (часъ, не обычный для ихъ пробужденія); просыпаются, дѣйствительно, именно къ этому времени: мозгъ ихъ въ этихъ случаяхъ безсознательно выполняетъ то, что буквально является невыполнимымъ путемъ сознательнаго мышленія. Еще болѣе поразительною работой безсознательной сферы являются факты рѣшенія во снѣ задачъ, которыя, несмотря на повторныя старанія, не могли быть рѣшены на яву. Одно изъ лицъ, мнѣ извѣстныхъ, открывъ у себя эту способность, прибѣгло нѣсколько разъ къ этому способу рѣшенія трудныхъ техническихъ задачъ; другой субъектъ много разъ пользовался сномъ для нахожденія лучшаго способа группировки крайне сложныхъ статистическихъ данныхъ, которыя являлись предметомъ его постоянныхъ занятій. Факты быстрого помноженія очень крупныхъ чиселъ другъ на друга въ умѣ являются столь же поразительными примѣрами большаго совершенства механизма нашей безсознательной дѣятельности въ сравненіи съ сознательной; въ этихъ случаяхъ крайне наглядно рисуются предъ нами та легкость, простота и быстрота, съ которыми все это выполняется безсознательною работой. Не менѣе важную роль играетъ безсознательность и въ дѣлѣ творчества: великія идеи новаторовъ, ритмическая увлекательность и картинность слога поэтовъ, музыкальные сюжеты композиторовъ, творческія воплощенія художниковъ, проницательная дальновидность великихъ полководцевъ и завоевателей—все это продукты той же безсознательной дѣятельности, на которые употребляетъ она всю силу своей энергіи, весь запасъ своего опыта. Хотя Жоли въ своей «Психологіи великихъ людей» и старается доказать сознательность ихъ мозговой работы при томъ или другомъ актѣ творчества, тѣмъ не менѣе самыя идеи, самыя сюжеты, являясь съ самаго начала творческаго акта великими и неизмѣнными, всплываютъ въ ихъ головѣ, какъ таковыя, какъ нѣчто цѣльное, готовое, какъ бы заранѣе предусмотрѣнное и обдуманное внѣ ихъ сознательной сферы.

Наконецъ, разнообразныя акты движенія, подчиненныя волевымъ импульсамъ и являющіяся сферою сознательной дѣятельности, de facto послѣ извѣстной школы упражненій сознательныхъ становятся также актами безсознательными, автоматическими, и тѣмъ самымъ не только ничего не теряютъ, но, наоборотъ, неизмѣримо выигрываютъ въ правильности, ловкости и легкости сво-

его исполненія. Стоитъ только припомнить, насколько является труднымъ сознательное усвоеніе различныхъ двигательныхъ актовъ, насколько неловки, медленны и неувѣренны движенія при нихъ, какъ это мы видимъ при актѣ обученія дѣтей говорить, читать, писать, ходить, играть на разныхъ инструментахъ, при актѣ обученія гимнастикѣ, танцамъ, акробатическимъ упражненіямъ, словомъ, различнымъ дѣйствіямъ, которыя мы употребляемъ и въ нашей обыденной жизни и внѣ обычной обстановки,—и, наоборотъ, насколько легкими, плавными, увѣренными и цѣлесообразными являются они же, разъ они нами усвоятся, разъ попадаютъ въ область безсознательной сферы автоматизма. Это наблюдается въ самыхъ разнообразныхъ дѣйствіяхъ и движеніяхъ нашихъ въ теченіе всей нашей жизни: всякое новое дѣйствіе наше, всякое новое положеніе является и конфузливимъ, и неловкимъ, и неувѣреннымъ, и некрасивымъ, но стоитъ привыкнуть къ нему, автоматизировать его, и пріобрѣтается вся увѣренность, вся легкость, вся правильность въ его исполненіи. Этотъ автоматизмъ проглядываетъ въ каждомъ даже необычномъ шагѣ, нашей жизни, благодаря именно способности нашей приспособляться, т.-е. быстро переводить все новое въ сферу безсознательныхъ дѣйствій. Такова роль безсознательнаго даже въ сферѣ самыхъ сознательныхъ и произвольныхъ отправленій нашей жизни.

Такимъ образомъ, всѣ функціи нашего организма, функція растительная, психическая и животная, включая даже и крупную долю такъ называемыхъ сознательныхъ, подчинены всецѣло вѣдѣнію безсознательной психической дѣятельности. Но является вопросъ: цѣлесообразно ли это съ біологической точки зрѣнія? Какая цѣль и какой смыслъ подобнаго рода подчиненія?

Цѣль и смыслъ этого для насъ неоцѣненны: именно только этимъ путемъ мы и достигаемъ идеала жизненной экономіи, при которомъ, съ одной стороны, производится возможно наименьшая затрата силъ, съ другой же стороны, въ то же время осуществляется возможно наибольшая производительность нашихъ жизненныхъ функций. Дѣйствительно, всѣ вышепоименованные акты растительной, животной и психической жизни, подчиненные сферѣ безсознательнаго, только потому и легки и выполнимы, что протекаютъ внѣ нашего сознанія,—стоитъ только хоть одному изъ нихъ, измѣнивъ свой обычный ходъ, стать сознательнымъ, и мы чувствуемъ все бремя, всю тяготу этого. Такъ, стоитъ только

начать анализировать сознаниёмъ всякій двигательный автоматическій актъ, какъ, напримѣръ, актъ дыханія, актъ ходьбы, актъ письма, актъ движеній и жестикуляціи при разговорѣ и пр. и пр., какъ тутъ же наступаетъ и чувство одышки при дыханіи, и быстрое утомленіе при ходьбѣ, и неловкость движеній, и угловатость манеръ, и сбивчивость при разговорѣ, — словомъ, и быстрая утомляемость, и задержка въ быстротѣ и легкости исполненія совершаемаго; а по отношенію къ психикѣ—и того хуже: стоитъ только на время выплыть въ сознаніи акту всякаго мышленія со всѣми его деталями, совершаемыми нами безсознательно, какъ является предъ нами цѣлый хаосъ идей, впечатлѣній, соответствующихъ примѣровъ, ихъ сопоставленій, пререканій, комбинацій, — словомъ, вся та пестрота и путаница мыслей, какую испытываютъ иногда лишь душевно-больные, въ головѣ которыхъ пестрый хаосъ идей дѣлается ощутимымъ для нихъ самихъ.

Изъ всѣхъ этихъ фактовъ, взятыхъ изъ реальной жизни и изъ тѣхъ предварительныхъ указаній, которымъ мы посвятили первую половину нашего сообщенія, видно, какое колоссальное значеніе имѣетъ безсознательная психическая дѣятельность какъ въ физической, такъ и духовной жизни человѣка и какъ естественно дѣятельность эта слагается изъ воспріятій всего окружающаго, столь богатаго опытомъ и примѣрами глубоко осмысленнаго цѣлесообразнаго автоматизма во всѣхъ своихъ проявленіяхъ.

Въ заключеніе позволимъ себѣ добавить два слова: пріятно видѣть отраженіе въ себѣ самихъ актовъ нашей духовной жизни, пріятно видѣть, какъ она предъ нашими духовными очами, хоть время отъ времени, освѣщается свѣтомъ сознанія, — въ этомъ и наша гордость, и наше преимущество, дающее намъ право главенствовать надъ всѣмъ и почитать себя вѣнцомъ творенія; но еще болѣе пріятно убѣждаться намъ въ томъ, что главныя основы и устои нашей духовной дѣятельности подчинены не самоуправству, хотя бы и сознательному, нашего произвола, по смыслу своему стоящему внѣ всякихъ правилъ и порядка, а тѣмъ строго осмысленнымъ общимъ законамъ психического автоматизма, которые покоятся на глубокомъ опытѣ всего прошлаго и настоящаго и на той причинной связи и цѣлесообразной зависимости явленій, которая царитъ во всей природѣ.

Н. Шаталовъ.

О логикѣ Платона въ связи съ хронологіею и стилометріею его сочиненій.

В. Лютославскій: The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings. London. Longmans, Green and Comp. 1897, стр. XVIII и 547.

Названное сочиненіе г. Лютославскаго, бывшаго доцента философіи Казанскаго университета, представляетъ одно изъ выдающихся явленій новѣйшаго времени на поприщѣ изслѣдованій, касающихся Платона. Авторъ посвятилъ себя въ продолженіе болѣе десяти лѣтъ изученію сочиненій и философіи Платона, равно какъ литературы о немъ, и представилъ въ этомъ трудѣ результаты своихъ всестороннихъ изысканій. Результаты эти обращаютъ на себя все болѣе и болѣе вниманіе специалистовъ. Свидѣтельствуетъ объ этомъ между прочимъ очень лестный для автора отзывъ извѣстнаго знатока греческой философіи, проф. Гомперца, въ послѣднемъ отчетѣ Вѣнской академіи наукъ. Результаты эти въ самомъ дѣлѣ столь важны для критическаго уразумѣнія платонизма, что отчетъ объ этомъ сочиненіи возбудитъ, несомнѣнно, интересъ всѣхъ, кто понимаетъ значеніе какъ греческой философіи, такъ въ особенности Платоновой, для общаго развитія философскихъ ученій по настоящее время.

Авторъ раздѣляетъ свой трудъ на десять главъ. Въ первой онъ говоритъ прежде всего о значеніи Платона, какъ логика, и о разныхъ взглядахъ по этому поводу. Въ новѣйшее время историки философіи, по большей части, пренебрегаютъ логикой Платона, и дѣлаютъ это главнымъ образомъ во имя всеоб-

шаго предубѣжденія, что настоящимъ отцомъ логики, какъ науки, былъ Аристотель. Г. Лютославскій показываетъ, что споръ о первенствѣ Платона и Аристотеля въ этомъ отношеніи ведется уже съ XV-го столѣтія, т.-е. съ того времени, когда Георгіосъ Гемистосъ Плетонъ утверждалъ, что Аристотель въ «Органонѣ» софистически приписываетъ себѣ открытіе настоящаго метода разсужденій, между тѣмъ какъ эта заслуга принадлежитъ Платону. Впослѣдствіи, въ XVI вѣкѣ, Фр. Петричи называетъ Платона прямо: «logices sive dialectices inventor». Но противъ этихъ платонистовъ выступали защитники Аристотеля, начиная тоже съ XV-го столѣтія, съ Генадіемъ во главѣ. Тѣмъ не менѣе споръ этотъ не рѣшенъ по настоящее время. Г. Лютославскій представляетъ въ бѣгломъ обзорѣ всю литературу по этому предмету, которую онъ изложилъ подробно еще въ 1892 г. въ разсужденіи *О взглядахъ на логику Платона*, появившемся на польскомъ языкѣ. Широкое знакомство съ литературой о Платонѣ обнаруживается на каждомъ шагу въ его сочиненіи и весьма поучительно какъ по своей рѣдкой полнотѣ, такъ и благодаря разъясненію источниковъ нѣкоторыхъ распространенныхъ предубѣжденій, вліявшихъ на опредѣленіе логическихъ ученій Платона. Въ видѣ примѣра укажемъ здѣсь на данныя, представленныя авторомъ касательно мнѣнія о пребываніи Платона послѣ смерти Сократа въ Мегарѣ и о вліяніи Мегарской школы на его философію. Теннеманнъ упомянулъ въ концѣ прошедшаго вѣка о «возможности» такого пребыванія Платона въ Мегарѣ, ссылаясь на довольно сомнительное свидѣтельство Діогена Лаэртія. Это гипотетическое мнѣніе Теннеманна, приняло со временемъ у его послѣдователей характеръ историческаго факта и послужило даже многимъ изслѣдователямъ за основаніе для цѣлага ряда дальнѣйшихъ соображеній относительно философіи Платона и хронологіи его сочиненій. Между тѣмъ оказывается, что еще Цицеронъ объ этомъ пребываніи въ Мегарѣ и о вліяніи мегарской школы на Платона ничего не знаетъ; напротивъ, онъ указываетъ на то, что мегарская школа во многомъ обязана была Платону.

При изученіи новѣйшей литературы о Платонѣ, г. Лютославскій обращаетъ особенное вниманіе на сравнительную оцѣнку результатовъ изслѣдованій нѣмецкихъ, англійскихъ и французскихъ ученыхъ, расширяя этимъ свой критическій кругозоръ.

До сихъ поръ ученые каждой изъ этихъ національностей принимали обыкновенно во вниманіе только сочиненія на ихъ родномъ языкѣ и подчинялись вслѣдствіе этого разнымъ традиціоннымъ предубѣжденіямъ, вродѣ указаннаго выше. Между тѣмъ полнота подготовительнаго литературнаго матеріала дала автору возможность избѣгнуть многихъ промаховъ и отыскать себѣ новый путь къ дальнѣйшимъ самостоятельнымъ изслѣдованіямъ. Эта самостоятельность обнаруживается наглядно уже въ двухъ дальнѣйшихъ главахъ сочиненія, имѣющихъ предметомъ разборъ подлинности и хронологіи, равно какъ и стили сочиненій Платона.

Логика Платона находится въ тѣснѣйшей связи съ его ученіемъ объ идеяхъ. Извѣстно, однако, что послѣднее представляется въ разномъ видѣ въ разныхъ діалогахъ. Идеи Платонъ опредѣляетъ однажды какъ самобытныя субстанціи, образующія особый трансцендентный міръ, познаніе котораго доступно для человѣка только при содѣйствіи божественнаго вдохновенія. Въ другомъ мѣстѣ онъ смотритъ на идеи какъ на божественныя мысли, которыя служатъ первообразомъ предметовъ чувственнаго міра и восстанавливаются въ человѣческомъ умѣ при помощи обобщенія и объединенія частныхъ данныхъ. Наконецъ, Платонъ сочетаетъ идеи съ самыми общими понятіями или категоріями ума и видитъ въ нихъ схемы, по которымъ мы усваемъ себѣ сущность бытія. Первый изъ этихъ взглядовъ на идеи признается Гербартомъ настоящимъ ученіемъ Платона. Знаменитѣйшій историкъ греческой философіи нашего времени, Целлеръ, присоединился къ этому мнѣнію. Это обстоятельство имѣло слѣдствіемъ, что во всѣхъ почти исторіяхъ философіи, въ особенности нѣмецкихъ, метафизическій трансцендентализмъ въ ученіи объ идеяхъ отождествляется вполнѣ съ платонизмомъ. Защитникомъ мнѣнія, что второй изъ приведенныхъ взглядовъ на идеи—истинное ученіе Платона, является извѣстный издатель его сочиненій, Г. Штальбаумъ (1821). Наконецъ, послѣдній взглядъ, самый важный въ логическомъ отношеніи, приписывается Платону Кантомъ въ *Критикѣ чистаго разума* и поддерживается какъ Геннеманномъ, такъ и Тренделенбургомъ, Лотце и нѣкоторыми другими учеными новѣйшаго времени.

Каждый изъ приведенныхъ взглядовъ на идеи соединяется съ цѣлымъ рядомъ логическихъ ученій и служитъ вслѣдствіе

этого основаніемъ для разныхъ теорій познанія. Поэтому понятно, какое важное значеніе для критическаго пониманія платонизма имѣетъ разрѣшеніе вопроса: который изъ этихъ взглядовъ на идеи представляетъ послѣдній итогъ мыслительной работы Платона и вообще въ какомъ генетическомъ отношеніи находятся эти ученія другъ къ другу? Разрѣшеніе этого вопроса важно не только ради историческаго любопытства, но и въ чисто теоретическомъ отношеніи, какъ разъясненіе фактовъ, касающихся умственнаго развитія одного изъ геніальнѣйшихъ мыслителей міра. Психологія этого умственнаго развитія Платона имѣетъ характеръ типическій, вслѣдствіе чего разрѣшеніе сказаннаго вопроса даетъ намъ возможность проникнуть глубже въ естественное преемство тѣхъ моментовъ, которые сочетаются съ сознательнымъ уразумѣніемъ процесса познанія и опредѣляютъ его окончательный исходъ. Ясно, однако, что этого вопроса нельзя разрѣшить безъ спеціальнаго изслѣдованія подлинности и хронологіи сочиненій Платона и безъ возможно точнаго разрѣшенія всѣхъ недоумѣній, возникшихъ по этому поводу. Въ этихъ соображеніяхъ высказывается настоящій мотивъ, который заставилъ г. Лютославскаго заняться тщательнымъ изслѣдованіемъ подлинности и хронологіи сочиненій Платона.

Сочиненія Платона, какъ извѣстно, дошли до насъ цѣликомъ въ болѣе полномъ и совершенномъ видѣ, чѣмъ сочиненія другихъ знаменитыхъ писателей древности. Въ самомъ дѣлѣ: кромѣ дидактической поэмы Парменида, не дошло до насъ ни одного сочиненія философовъ до-Сократовскаго періода; уцѣлѣли только очень скудные отрывки изъ этихъ сочиненій. Изъ 60 сочиненій представителя атомистической теоріи, Демокрита, ни одно до насъ не дошло. Что же касается поэтовъ и риторовъ, то изъ 130 сочиненій Софокла у насъ на рукахъ едва 7, изъ 92 сочиненій Еврипида мы знаемъ только 19, изъ 44 комедій Аристофана дошло до насъ едва 11. Платону знакомы были 425 рѣчей Лизіаса, изъ которыхъ намъ извѣстны только 34. Даже сочиненія такого авторитетнаго въ христіанскомъ мірѣ писателя, какъ Аристотель, не дошли до насъ въ такомъ полномъ видѣ и въ такой хорошей редакціи, какъ сочиненія Платона. Этому содѣйствовала главнымъ образомъ многовѣковая традиція Платоновой школы, т.-е. Аѳинской академіи. Она существовала по 529 г. послѣ Р. Хр., т.-е. до времени изгнанія философовъ изъ Аѳинъ им-

ператоромъ Юстиніаномъ. А послѣ этого времени платоники, благодаря своему религіозному настроенію, нашли вмѣстѣ съ сочиненіями Платона, гостепріимное убѣжище въ христіанскихъ монастыряхъ Греціи. Въ одномъ изъ такихъ монастырей на островѣ Патмосѣ, Клэркъ (Ed. D. Clarke) нашелъ въ началѣ нашего вѣка старинную рукопись Платоновыхъ сочиненій 896 г., которая составлена была, по всей вѣроятности, по рукописямъ, находившимся въ употребленіи послѣдователей Платона въ Аѳинской академіи. Эта рукопись находится въ бодлеянской библиотекѣ въ Оксфордѣ и свидѣтельствуетъ по настоящее время о той необыкновенной старательности, съ какою приверженцы Платона обращались съ его сочиненіями. *О традиціи текста Платона* г. Лютославскій написалъ специальное разсужденіе, изданное въ 1891 г. Краковскою академіей наукъ. Въ немъ авторъ критически разсматриваетъ всѣ дошедшіе до насъ кодексы Платоновыхъ сочиненій.

При содѣйствіи обширнаго знанія всей литературы о Платонѣ и разбора дошедшаго до насъ текста его сочиненій, г. Лютославскій приступаетъ къ изслѣдованію вопроса о хронологіи этихъ сочиненій и ихъ подлинности.

Для точнаго опредѣленія временнаго преемства сочиненій Платона ученые пользовались до сихъ поръ двумя методами: одинъ изъ нихъ основывается на сравнительномъ разборѣ содержанія діалоговъ, другой—на разборѣ ихъ стиля.

Первый изъ этихъ методовъ, по мнѣнію г. Лютославскаго, не привелъ до сихъ поръ къ удовлетворительнымъ выводамъ; напротивъ, онъ послужилъ только поводомъ къ многочисленнымъ новымъ недоразумѣніямъ. Главная причина такихъ неудачъ заключается въ томъ, что при сравненіи содержанія діалоговъ изслѣдователи руководствовались по большей части извѣстными традиціонными предубѣжденіями, каковы, напримѣръ, мнѣнія о вліяніи мегарской школы на философію Платона, о раннемъ составленіи имъ діалектическихъ діалоговъ, о метафизическомъ трансцендентализмѣ его ученія объ идеяхъ и т. п. Такимъ шаткимъ методологическимъ началомъ, опирающимся на содержаніе сочиненій Платона, г. Лютославскій противопоставляетъ методъ, опредѣляющій ихъ хронологію на основаніи прогресса изложенныхъ въ нихъ логическихъ ученій. Исходною точкой этого метода служитъ положеніе, что изъ всѣхъ частей философіи логика

представляетъ разные фазисы умственнаго развитія мыслителя самымъ яснымъ образомъ. Здѣсь постепенный прогрессъ мыслительной работы философа обнаруживается наглядно, посредствомъ все болѣе и болѣе точнаго опредѣленія пособій и методовъ познанія, причѣмъ нельзя допускать у мыслителя отступленій отъ разѣ установленныхъ логическихъ приѣмовъ, ибо переходъ отъ болѣе совершенныхъ и полныхъ логическихъ началъ къ менѣе совершеннымъ и узкимъ не правдоподобенъ. Между тѣмъ этическіе и метафизическіе взгляды легче подвергаются у каждаго мыслителя разнообразнымъ видоизмѣненіямъ, смотря по его жизненнымъ опытамъ и тѣмъ или другимъ постороннимъ вліяніямъ. При помощи этого метода и пользуясь притомъ критическими изслѣдованіями своихъ предшественниковъ, въ особенности Ибервега и Тейхмюллера, г. Лютославскій доказываетъ прежде всего, что діалектическіе діалоги *Софистъ*, *Политикъ* и *Филебъ*, равно какъ предшествующіе имъ *Фезтетъ* и *Парменидъ*, составлены позже, чѣмъ *Пиръ*, *Федонъ* и *Республика*; далѣе, что *Федръ* не принадлежитъ къ раннимъ произведеніямъ Платона, но слѣдуетъ послѣ *Республики* и предшествуетъ *Фезтету*. О такомъ преемствѣ свидѣтельствуютъ, по взгляду автора, логическія ученія Платона, на которыя укажемъ ниже. Ученія эти въ діалектическихъ діалогахъ болѣе развиты и совершенны, чѣмъ въ самыхъ блестящихъ поэтическихъ произведеніяхъ Платона.

Къ такимъ же результатамъ приводятъ г. Лютославскаго хронологическія изслѣдованія по методу, принимающему въ основаніе стиль Платона. Стиль, говоритъ онъ, есть явленіе непосредственное, по большей части не зависящее отъ воли автора; притомъ самыя тонкія видоизмѣненія въ умственномъ настроеніи автора обнаруживаются въ разныхъ характеристическихъ чертахъ его стиля, такъ что разные фазисы умственнаго развитія, вызванные то вліяніемъ другихъ авторовъ, то посторонними обстоятельствами, сочетаясь съ соответственнымъ настроеніемъ духа, выражаются нагляднѣйшимъ образомъ въ стилѣ. На этомъ основаніи можно не только утверждать, что каждый оригинальный авторъ имѣетъ свой стиль, но что и каждый выдающійся періодъ его развитія находитъ свое особое стилистическое выраженіе. Принимая это во вниманіе, можно было ожидать, что изслѣдованія, касающіяся стиля Платона, приведутъ къ болѣе рѣшительнымъ

выводамъ, чѣмъ это оказалось возможнымъ на основаніи разбора содержанія діалоговъ. Это предположеніе на дѣлѣ и оправдалось самымъ блестящимъ образомъ,

Спеціальныя изслѣдованія касательно стиля Платона предприняты были первоначально филологами независимо отъ хронологіи его сочиненій. Какъ указываетъ г. Лютославскій, Ф. Г. Энгельгардъ въ Данцигѣ первый началъ эти изслѣдованія. Отъ 1834 по 1864 г. онъ издалъ пять важныхъ разсужденій по этому предмету, которыя однако затерялись въ гимназическихъ программахъ и не обратили на себя вниманія позднѣйшихъ изслѣдователей. Такихъ совершенно забытыхъ трудовъ, касающихся стиля Платона, г. Лютославскій приводитъ много и обстоятельно пользуется ихъ стилистическими данными при своемъ разборѣ вопроса о хронологіи сочиненій Платона.

Наиболѣе виднымъ однако изслѣдователемъ на этомъ поприщѣ былъ шотландскій ученый Льюисъ Кэмпбелль (Lewis Campbell), бывший профессоръ греческаго языка въ университетѣ въ Ст. Андрусѣ, проживающій въ настоящее время въ Лондонѣ; ему г. Лютославскій и посвятилъ свое сочиненіе. Во введеніи къ весьма старательному изданію *Софиста* и *Политика* Кэмпбелль въ 1867 г. первый примѣнилъ статистическій методъ къ стилю Платона и при его помощи стремился разрѣшить существующія сомнѣнія касательно хронологіи Платоновыхъ сочиненій. Въ основаніе Кэмпбелль принимаетъ никѣмъ не оспариваемый фактъ, что *Тимей*, *Критій* и *Законы* принадлежатъ къ послѣднимъ сочиненіямъ Платона. По взглядамъ этого ученаго, всѣ діалоги, сходные по своему стилю съ этими тремя, принадлежатъ равнымъ образомъ къ послѣднему періоду литературной дѣятельности Платона и во всякомъ случаѣ составлены позже, чѣмъ діалоги, стилистически расходящіяся съ этими послѣдними. Кэмпбелль показываетъ затѣмъ, что одна изъ самыхъ выдающихся чертъ этихъ трехъ діалоговъ состоитъ въ большомъ богатствѣ новыхъ терминовъ, созданныхъ Платономъ. Кэмпбелль нашелъ въ нихъ 1.492 новыхъ термина, не употребляемыхъ ни въ одномъ изъ прежнихъ діалоговъ. Оказывается, что Платонъ, по мѣрѣ расширенія своего философскаго кругозора, создавалъ новые термины и что, слѣдовательно, чѣмъ какой-либо діалогъ или группа діалоговъ заключаютъ въ себѣ больше новыхъ общихъ терминовъ, не употребляемыхъ въ другихъ діалогахъ, тѣмъ

они позже составлены и тѣмъ ближе другъ къ другу по времени. Затѣмъ при содѣйствіи Платонова словаря Аста, Кэмбелль вычислилъ, что *Θεσται* заключаетъ въ себѣ 93, *Софисты* 94, *Политикъ* даже 162 новыхъ термина, нигдѣ прежде не употреблявшихся, и на основаніи подобныхъ дальнѣйшихъ вычисленій пришелъ къ заключенію, что не только эти діалоги, но и *Филебъ* находятся въ близкомъ стилистическомъ сродствѣ съ послѣдними сочиненіями Платона, въ особенности съ *Законами*. Чтобы оправдать правильность выводовъ изъ такихъ статистическихъ данныхъ, касающихся стиля, Кэмбелль въ послѣдствіи примѣнилъ такія же исчисления къ сочиненіямъ Теннисона, которыхъ хронологія намъ хорошо извѣстна. Другіе ученые пользовались стилистическою статистикою при опредѣленіи хронологіи сочиненій Шекспира.

Несмотря на свое неоспоримое значеніе, изслѣдованія Кэмбелля не обратили на себя надлежащаго вниманія. Даже ученые, ознакомившіеся съ его образцовымъ изданіемъ *Софиста* и *Политика*, не заглянули во введеніе къ этому изданію, не надѣясь найти въ немъ какіе-либо важные результаты для общаго вопроса о хронологіи Платоновыхъ сочиненій. Г. Лютославскій первый указалъ на это значеніе Кэмбелля въ своемъ сочиненіи: *О первыхъ трехъ тетралогіяхъ сочиненій Платона*, изданномъ въ 1895 г. Академіею наукъ въ Краковѣ; затѣмъ въ сокращенномъ изложеніи содержанія этого труда въ *Archiv für Geschichte der Philosophie*, за октябрь 1895, далѣе въ рѣчи, произнесенной 16 мая 1896 г. въ Парижѣ въ *Académie des sciences morales et politiques* (см. *Comptes rendus* Академіи за этотъ годъ, № 71) и, наконецъ, въ настоящемъ англійскомъ сочиненіи, стр. 82 и слѣд.

Только одиннадцать лѣтъ спустя послѣ труда Кэмбелля появились въ Германіи первыя, отъ Кэмбелля совсѣмъ независимыя попытки примѣненія статистическаго метода къ вопросу о хронологіи сочиненій Платона. Попытки эти сдѣланы были Рэперомъ (А. Роерер), въ докторской диссертации, посвященной главнымъ образомъ употребленію двойственнаго числа въ діалогахъ, принадлежащихъ къ послѣднему періоду. По обыкновенію, однако, диссертация эта осталась тоже неизвѣстною позднѣйшимъ изслѣдователямъ. Вслѣдствіе этого, до соотвѣтственныхъ литературныхъ разъясненій, представленныхъ г. Лютославскимъ, въ Германіи настоящимъ основателемъ метода, примѣняющаго статистику стиля

къ хронологіи сочиненій Платона, признанъ былъ Диттенбергеръ, авторъ статьи: *О критеріяхъ языка при опредѣленіи хронологіи Платоновыхъ діалоговъ*, помѣщенной въ журналъ *Hermes* 1881 г. Съ этого времени появилось въ Германіи довольно много трудовъ по статистикѣ стилия Платона, среди которыхъ самое важное мѣсто занимаетъ сочиненіе Риттера (С. Ritter), *Untersuchungen über Plato* 1888. Но такъ какъ ни Диттенбергеръ, ни его послѣдователи въ Германіи не знали Кэмбелля, то они руководствовались въ своихъ изслѣдованіяхъ совершенно другими приѣмами и обращали вниманіе на такія данныя, которыхъ Кэмбелль не имѣлъ въ виду. Такъ, напримѣръ, нѣмецкіе ученые останавливались преимущественно на употребленіи тѣхъ или другихъ грамматическихъ формъ, оставляя въ сторонѣ философскую терминологію Платона, которая составляла главный предметъ изслѣдованій Кэмбелля. Такимъ образомъ нѣмецкій и англійскій стилистические методы пополняютъ другъ друга; согласіе же выводовъ, основанныхъ на совершенно разныхъ, независящихся другъ отъ друга изслѣдованіяхъ, можетъ и въ данномъ случаѣ служить самую строгою провѣркой ихъ истинности.

Основываясь на всѣхъ, приведенныхъ выше данныхъ, г. Люто-славскій обобщаетъ статистическія изслѣдованія касательно стилия авторовъ и стремится положить фундаменты для новой науки, называемой имъ *Стилометрією*. Предметомъ этой науки должно служить опредѣленіе подлинности и хронологіи литературныхъ произведеній при содѣйствіи статистики характеристическихъ чертъ стилия, такъ называемыхъ *стилемъ*. Значеніе же этой новой науки на поприщѣ исторіи литературы, по убѣжденію г. Лютославскаго, то же самое, какое имѣетъ палеографія для всеобщей исторіи при опредѣленіи времени и подлинности рукописей. Чтобы однако присвоить этой новой наукѣ твердыя начала, авторъ излагаетъ цѣлый рядъ методологическихъ правилъ, равно какъ и основной законъ стилометріи. Изложеніе этого предмета въ настоящей статьѣ отвлекло бы насъ слишкомъ далеко отъ нашей непосредственной задачи и требовало бы слишкомъ много мѣста. Поэтому ссылаемся въ этомъ отношеніи на разсматриваемое сочиненіе, стр. 140—193, равно какъ на сокращенное изложеніе началъ стилометріи г. Лютославскаго, сдѣланное профессоромъ Н. Мейеромъ въ 110 томѣ журнала: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Здѣсь укажемъ только на примѣненіе

авторомъ началъ стилометрію къ вопросу о хронологіи сочиненій Платона.

Принимая во вниманіе, что всякіе статистическіе выводы имѣютъ научное значеніе только тогда, когда основываются на большихъ числахъ, авторъ воспользовался и для этого спеціального вопроса возможно полными статистическими данными. Въ этихъ видахъ онъ изслѣдовалъ всѣ труды о стилѣ Платона, изданные въ послѣднее пятидесятилѣтіе, и отыскалъ въ нихъ 58.000 разныхъ стилистическихъ особенностей. Изъ нихъ онъ въ свою очередь извлекъ 500 характеристическихъ чертъ позднѣйшаго стиля Платона. Сравнивая затѣмъ 22 важныхъ въ логическомъ отношеніи діалога между собою, онъ стремится численно опредѣлить степень стилистическаго сродства каждаго изъ этихъ діалоговъ съ діалогами послѣдняго періода и такимъ образомъ представляетъ обстоятельно временное преемство всѣхъ этихъ діалоговъ. Авторъ признаетъ, что данные, которыми онъ до сихъ поръ могъ воспользоваться, не вполне соотвѣтствуютъ научному идеалу стилометріи. Но выводы изъ этихъ данныхъ подтверждаются на каждомъ шагу результатами изслѣдованій по другимъ методологическимъ приѣмамъ и поэтому могутъ быть признаны несомнѣнными. Впрочемъ, не отказываясь отъ своего научнаго идеала, онъ требуетъ составленія новаго Платонова словаря, представляющаго полную статистику стиля Платонова, согласно принципамъ стилометріи. При содѣйствіи г. Э. Мицинскаго, г. Люгославскій показываетъ, что всѣхъ словъ въ сочиненіяхъ Платона приблизительно 600.000. Среди нихъ около 10.000 отдѣльныхъ самостоятельныхъ словъ, такъ что слѣдовало бы предполагать, что каждое слово повторяется среднимъ числомъ 60 разъ. Но это не такъ. Есть рѣдкія слова, т.-е. такія, которыя повторяются менѣе 60 разъ. По соображеніямъ г. Мицинскаго, есть около 700 словъ, повторяющихся даже менѣе, чѣмъ 10 разъ, что можетъ служить нагляднымъ доказательствомъ богатства и разнообразія Платонова слога. Притомъ слѣдуетъ замѣтить, что кромѣ отдѣльныхъ словъ, обнаруживаются разныя другія черты стиля Платона—въ разномъ преемствѣ этихъ словъ, напримѣръ, при сочетаніи существительныхъ съ прилагательными, далѣе въ употребленіи разныхъ грамматическихъ формъ и оборотовъ рѣчи, въ преобладаніи числа то существительныхъ, то прилагательныхъ, то глаголовъ, то нарѣчій и т. п. Для всесторонняго и окончательнаго опредѣленія какъ

стиля Платона вообще, такъ и стиля отдѣльныхъ періодовъ его литературной дѣятельности, слѣдуетъ, по стилометріи г. Лютославскаго, точно обозначить въ новомъ словарѣ какъ общее число всѣхъ этихъ стилистическихъ особенностей, стилемъ, такъ и ихъ число въ каждомъ отдѣльномъ діалогѣ, принимая въ основаніе исчисленія опредѣленную величину, напримѣръ, страницу изданія Дидо. Только при такомъ полномъ матеріалѣ возможны были бы окончательныя стилистическіе выводы касательно хронологіи сочиненій Платона.

Составленіе помянутаго стилометрическаго словаря, естественно, трудъ большой, превышающей силы одного ученаго, равно какъ и средства большинства издателей ученыхъ трудовъ. Поэтому, желая, чтобы такой словарь не оставался неосуществимою платоническою идеей, г. Лютославскій съ удивительною настойчивостью и энергіей старался возбудить интересъ, для подобнаго предпріятія, болѣе широкаго круга ученыхъ, въ особенности ученыхъ обществъ. Это ему и вполнѣ удалось. Прежде всего онъ 21 мая 1897 г. изложилъ начала своей стилометріи въ примѣненіи къ хронологіи сочиненій Платона въ Оксфордскомъ Филологическомъ Обществѣ (Philological Society). Въ этомъ засѣданіи утверждено Обществомъ предложеніе проф. Бейводера (Bywater) принять инициативу въ составленіи новаго Платонова словаря по указаніямъ г. Лютославскаго. Къ этому постановленію присоединилось затѣмъ, согласно предложенію проф. Кэмбелля, и Лондонское Элленическое Общество (Hellenical Society). Оба Общества просили г. Лютославскаго пригласить къ участию въ этомъ дѣлѣ и французскихъ ученыхъ, что онъ и сдѣлалъ, прочитавъ 18 іюня того же года лекцію по этому предмету членамъ французскаго Института въ засѣданіи *Academie des inscriptions et belles lettres*. Послѣ этой лекціи Академія, вслѣдствіе предложенія члена г. Веля (Weil), постановила принять участіе въ изданіи новаго Платонова словаря и поручила комиссіи по литературнымъ трудамъ (*Commission des travaux littéraires*) составить соотвѣтственный проектъ по этому дѣлу. Такимъ образомъ оказывается, что основы стилометріи г. Лютославскаго приняты сочувственно ученымъ міромъ и послужили исходною точкой для очень важнаго въ дѣлѣ платонизма международнаго предпріятія. Подробности по этому предмету изложены въ *Comptes rendus* помянутой Академіи за іюнь 1897 г. и въ *Classical Review* за іюль того же года. Замѣтимъ еще,

что противъ довольно нахлупнутыхъ возраженій Эд. Целлера, оспаривающаго пользу стилOMETрическихъ изслѣдованій,—что и приостанавливаетъ ходъ этого дѣла въ Германіи,—г. Лютославскій защищаетъ эти изслѣдованія въ первомъ выпускѣ за 1898 г. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* въ статьѣ подъ заглавіемъ: *Stylometrisches*.

Представимъ теперь въ общихъ чертахъ результаты самостоятельныхъ изслѣдованій г. Лютославскаго касательно логики Платона въ связи съ хронологіей его сочиненій.

Всѣ историки философіи согласны въ томъ, что въ началѣ своей литературной дѣятельности Платонъ находился подъ вліяніемъ своего великаго наставника Сократа.

Разборомъ хронологіи и логическаго содержанія діалоговъ этого періода занимается авторъ въ четвертой главѣ своего труда. Въ этомъ періодѣ Платонъ изучалъ почти исключительно этическіе вопросы и касался логики только въ непосредственной связи съ этими вопросами. Среди первыхъ меньшихъ сочиненій этого времени только пять: *Евтифронъ*, *Апология*, *Критонъ*, *Лахесъ* и *Хармидъ* представляютъ нѣкоторые зачатки логическихъ воззрѣній молодого философа. Къ нимъ принадлежитъ, вмѣстѣ съ сократическими указаніями на ограниченность человѣческаго знанія, общее понятіе о наукѣ и формѣ силлогистическаго заключенія—въ *Хармидѣ*. Въ *Протагорѣ* встрѣчается затѣмъ замѣчаніе о невозможности простой конверсіи общеутвердительнаго сужденія; но это замѣчаніе имѣетъ еще чисто-практической характеръ, безъ какихъ-либо теоретическихъ выводовъ. Больше значенія для логики имѣетъ *Менонъ*, котораго многіе признаютъ продолженіемъ *Протагора*. Здѣсь Платонъ занимается уже вопросомъ о логической дефиниціи и говоритъ, что ея задача заключается въ опредѣленіи сущности предметовъ, объединяющей собою ихъ частныя видоизмѣненія. Кромѣ того, въ *Менонѣ* изложены первые зачатки ученія о природенныхъ идеяхъ, какъ началахъ апріорическаго рациональнаго познанія вещей, противопоставленнаго уже въ этомъ діалогѣ совершенно ясно простому мнѣнію и вѣрѣ. Тѣмъ не менѣе какъ *Менонъ*, такъ и слѣдующій послѣ него *Евтидемъ* принадлежатъ еще вполне къ сократическому періоду, ибо въ нихъ практическія тенденціи господствуютъ еще надъ теоретическими изслѣдованіями, имѣющими предметомъ рациональное познаніе вещей. Только *Горгій*, при общемъ сократическомъ характерѣ,

обнаруживаетъ уже извѣстныя отступленія отъ Сократова метода, большею рѣшительностью въ изложеніи этическихъ ученій и разсмотрѣніемъ двухъ видовъ риторики: одного, основывающагося на истинномъ познаніи вещей и приводящаго къ несомнѣннымъ выводамъ; другого, истекающаго изъ простой вѣры, которая можетъ привести къ истиннымъ, но и къ ложнымъ заключеніямъ.

Начала самостоятельнаго и метафизическаго ученія объ идеяхъ представляются въ *Кратилъ*, *Пиръ* и *Федонъ*. Имъ авторъ посвящаетъ пятую главу. Только теперь Платонъ даетъ себѣ ясный отчетъ въ необходимости самостоятельнаго изслѣдованія пособій и методовъ познанія. Это изслѣдованіе онъ начинаетъ въ *Кратилъ* разборомъ отношенія мысли къ рѣчи. Платонъ указываетъ здѣсь на основное различіе между этими двумя явленіями умственной жизни. Критическое же сознаніе этого различія свидѣтельствуетъ объ очень важномъ прогрессѣ въ философскомъ развитіи мыслителя, въ особенности когда вспомнимъ, что отождествленіе мысли и рѣчи есть явленіе совершенно естественное въ умственной жизни. Благодаря этому различію, Платонъ противопоставилъ мысль, идею, какъ нѣчто постоянное, неизмѣнное, измѣняющимся, болѣе или менѣе случайнымъ проявленіямъ ея въ рѣчи. Это послужило исходною точкой для признанія за идеями вполне самостоятельнаго, субстанціального бытія внѣ вліяній чувствительнаго міра. Этотъ взглядъ на идеи, изложенный затѣмъ въ *Пиръ* и *Федонъ*, и вслѣдъ за симъ и въ *Республикѣ* и *Федрѣ*, представляется обыкновенно, какъ самая высшая и послѣдняя форма Платонова ученія. Между тѣмъ оказывается, что и этотъ взглядъ подвергается дальнѣйшимъ видоизмѣненіямъ, согласно умственному развитію философа и въ особенности благодаря прогрессу его изслѣдованій касательно психологическихъ началъ процесса познанія и отношенія мысли къ дѣйствительности.

Уже въ *Республикѣ* и *Федрѣ* приведенное метафизическое ученіе объ идеяхъ сочтается съ логическими тенденціями, придающими этому ученію новый своеобразный оттѣнокъ. На этомъ основаніи г. Лютославскій выдѣляетъ эти два діалога изъ непосредственной связи съ предшествующими и видитъ въ нихъ переходъ къ новому фазису въ развитіи логики Платона, какъ теории познанія. Это переходное ученіе г. Лютославскій называетъ *посредствующимъ платонизмомъ* (middle platonism) и посвящаетъ

его разбору шестую главу своего сочиненія. Въ названныхъ двухъ діалогахъ Платонъ поставилъ себѣ задачу примѣнить приведенное выше, общеизвѣстное ученіе объ идеяхъ къ политикѣ и педагогикѣ. Эта задача заставила его однако вникнуть глубже въ основныя начала процесса познанія, особенно науки. Наука, по этимъ діалогамъ, имѣетъ цѣлю свести всѣ частныя истины къ одному высшему началу, которое опредѣляется Платономъ какъ идея добра, служащая причиною всего міра и тождественная съ Богомъ. Различіе между истиннымъ знаніемъ и мнѣніемъ Платонъ сводитъ теперь къ ихъ разному предмету. Знаніе относится къ идеямъ, какъ неизмѣннымъ началамъ дѣйствительнаго бытія; мнѣніе же имѣетъ предметомъ измѣняющіяся явленія чувственнаго міра. Что же касается до самыхъ идей, то въ приведенныхъ діалогахъ Платонъ занимается ихъ классификаціей, а это привело его къ убѣжденію о субъективномъ источникѣ всякихъ раздѣленій. Впослѣдствіи онъ обратилъ болѣе тщательное вниманіе на этотъ вопросъ и развилъ по этому направленію свое ученіе объ идеяхъ. Въ помянутыхъ діалогахъ онъ уже не отстаиваетъ съ такою энергіей сверхчувственнаго субстанціальнаго бытія идей, а ограничивается только ихъ сочетаніемъ съ бытіемъ индивидуальной души, то Бога, то человѣка.

Дальнѣйшее развитіе приведенныхъ началъ имѣло слѣдствіемъ настоящую *реформу* всѣхъ тѣхъ воззрѣній, которыя Платонъ до сихъ поръ высказывалъ относительно теоріи познанія. Эта реформа готовится главнымъ образомъ въ *Тезеттѣ* и *Парменидѣ*, и ближайшей характеристикѣ этихъ діалоговъ посвящаетъ авторъ особую главу своего сочиненія. Въ *Тезеттѣ* и *Парменидѣ* Платонъ начинаетъ спеціальныя изслѣдованія по теоріи познанія, называемыя имъ діалектическими. Самая характерная черта этихъ діалоговъ заключается въ томъ, что въ первомъ изъ нихъ Платонъ уже совсѣмъ не упоминаетъ о трансцендентальномъ бытіи идей, а во второмъ подвергаетъ даже это воззрѣніе критическому разбору. Причины такого отношенія философа къ своему прежнему ученію объ идеяхъ вытекаютъ естественнымъ образомъ изъ прогресса его теоріи познанія. Благодаря этому прогрессу, Платонъ переходитъ все болѣе и болѣе отъ метафизики идей къ ихъ психологій. Въ этихъ видахъ онъ занимается подробною классификаціей обшихъ понятій или категорій, какъ формъ нашего воззрѣнія на разнообразіе явленій и предметовъ міра. Въ

Θεσται мы въ самомъ дѣлѣ находимъ первую въ исторіи философіи таблицу категорій, которую Платонъ затѣмъ повторяетъ и пополняетъ въ *Парменидѣ* и *Софистѣ*. Въ этой классификаціи первое мѣсто занимаютъ понятія о субстанціи и небытіи, затѣмъ слѣдуютъ понятія о тождествѣ и различіи, о сходствѣ и разногласіи, объ единствѣ и множествѣ, о движеніи и покоѣ и т. п. Конечно, значеніе этихъ категорій не заключается въ ихъ полномъ и точномъ исчисленіи, но въ самомъ фактѣ, что Платонъ, разсматривая процессъ познанія вещей, пришелъ къ ясному сознанию о существованіи въ человѣческомъ умѣ общихъ мыслительныхъ формъ, къ которымъ можетъ быть сведено все частное содержаніе нашего знанія. Этихъ категорій Платонъ сразу не отождествляетъ съ прежними идеями. Послѣднія однако принимаютъ теперь преимущественно этический характеръ и опредѣляютъ, въ формѣ идей добра, истины и красоты, высшія цѣли человѣческихъ стремленій, — слѣдовательно, сводятся къ извѣстнымъ психологическимъ началамъ практической дѣятельности. Приведеннымъ же общимъ понятіямъ, или категоріямъ, Платонъ приписываетъ чисто-теоретическое, т.-е. познавательное значеніе, и видитъ въ нихъ необходимое пособіе точнаго уразумѣнія хаотическаго множества чувственныхъ явленій.

Съ такимъ новымъ опредѣленіемъ значенія идей въ связи съ категоріями соединяется очень важное разъясненіе понятія о движеніи, которое Платонъ принимаетъ теперь въ основаніе своего общаго міровоззрѣнія, видоизмѣняя его содержаніе согласно этому новому началу. Движеніе представляется ему въ двухъ главныхъ формахъ: какъ физическое движеніе, сводящееся къ простой перемѣнѣ мѣста въ пространствѣ, и какъ движеніе психическое, обнаруживающееся въ перемѣнѣ качественныхъ состояній души. Такое понятіе о движеніи содѣйствовало вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе точному опредѣленію предмета и задачъ знанія. Вмѣсто прежняго мистическаго вдохновенія, приводящаго къ уразумѣнію идей, Платонъ въ настоящее время признаетъ главнымъ предметомъ познанія міръ, существующій реально въ двухъ формахъ, соотвѣтственно двумъ формамъ движенія, а именно: какъ чувственный міръ, преисполненный множествомъ обманчивыхъ явленій, и какъ умственный міръ, познаваемый разумомъ и сводимый все болѣе и болѣе къ бытію самостоятельныхъ душевныхъ

началъ, подвергающихся внутреннему движению, по направленію къ самымъ высшимъ цѣлямъ умственной жизни.

Указанныя воззрѣнія обнаруживаютъ реформу логики Платона и содѣйствовали развитію новой теоріи науки, изложенной въ самыхъ важныхъ діалектическихъ діалогахъ, каковы: *Софистъ*, *Политикъ* и *Филебъ*. Разсмотрѣніе этой новой теоріи науки составляетъ предметъ восьмой главы сочиненія г. Лютославскаго. Наука представляется теперь Платону какъ система всѣхъ понятій нашего знанія, начиная съ самыхъ общихъ и высшихъ и переходя затѣмъ къ самымъ частнымъ и низшимъ. Во имя такого взгляда на сущность науки, Платонъ въ дальнѣйшемъ развитіи процесса познанія требуетъ точнаго опредѣленія понятій, равно какъ и обозначенія существующихъ между ними отношеній. Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ различаетъ уже совершенно ясно чисто теоретическую науку отъ прикладной; первой онъ приписываетъ двѣ существенно важныя задачи: одну, критическую, заключающуюся въ точномъ познаніи того, что есть, и другую, эпитактическую, имѣющую предметомъ то, что должно быть,—слѣдовательно, оцѣнку того, что есть. Это служитъ основаніемъ для дальнѣйшихъ изслѣдованій вопроса о методѣ познанія вещей и изложенія его результатовъ. Въ этомъ отношеніи Платонъ отличаетъ эмпирическое познаніе явленій, по природѣ своей случайное и измѣнчивое, отъ познанія рациональнаго, или, по его терминологіи, діалектическаго, основывающагося на постоянныхъ, неизмѣнныхъ началахъ какъ бытія вообще, такъ и въ особенности человѣческаго ума. Божественная мысль, идея, признается теперь основнымъ началомъ устройства міра. Въ процессѣ же познанія человѣческая мысль возстановляетъ мысль божественную; наши понятія о вещахъ должны быть отраженіемъ божественныхъ идей, проявляющихся въ устройствѣ міра. При развитіи указанныхъ воззрѣній, Платонъ излагаетъ основныя начала полной теоріи познанія, причемъ касается и многихъ другихъ, болѣе частныхъ логическихъ вопросовъ.

Окончательную формулировку философіи Платона мы находимъ въ послѣднихъ трудахъ его, въ *Тимей*, *Критіи* и *Законахъ*. О нихъ говоритъ г. Лютославскій въ девятой главѣ и присоединяетъ къ ней десятую, въ которой онъ представляетъ свои общія заключенія. Такъ какъ *Критій* остался неокончен-

нымъ фрагментомъ и по своему содержанию не касается логики, то вниманія заслуживаютъ въ данномъ случаѣ только первый и послѣдній изъ помянутыхъ діалоговъ. Кромѣ помѣченнаго уже богатства новыхъ философскихъ терминовъ, къ характеристическимъ чертамъ этихъ діалоговъ, какъ и вообще послѣдняго періода литературной дѣятельности Платона, принадлежитъ то обстоятельство, что діалогическая форма изложенія сводится въ этихъ сочиненіяхъ все болѣе и болѣе къ минимуму. вмѣсто взвѣсиванія противорѣчивыхъ взглядовъ при помощи діалогическаго спора и вывода заключеній изъ такого спора, Платонъ съ теченіемъ времени приближался все болѣе и болѣе къ систематическому изложенію своихъ ученій, высказывая ихъ рѣшительно, какъ окончательные итоги своихъ самостоятельныхъ философскихъ изысканій. Діалогъ сдѣлался вслѣдствіе этого въ послѣднихъ сочиненіяхъ пустою формою, которая не соединялась уже органически съ излагаемымъ содержаніемъ. Послѣднее вполнѣ независимо отъ діалогической формы. Платонъ объединяетъ въ этихъ трудахъ всю свою философію, въ особенности свою теорію познанія, развивая свои окончательные взгляды на отношеніе Бога къ міру, равно какъ на отношеніе идей, какъ существенныхъ началъ бытія, къ душѣ. Для логики особенно интересна окончательная формулировка ученія объ идеяхъ. Она высказываетъ послѣдовательные выводы изъ взглядовъ, изложенныхъ принципиально въ предшествующихъ діалектическихъ діалогахъ. Идеи опредѣляетъ Платонъ и теперь какъ мысли Бога, служація первообразами всѣхъ частныхъ предметовъ и общаго устройства міра. Но этимъ не исчерпывается сущность идей. Онѣ представляются теперь Платону не только какъ существующія въ Богѣ, но принимаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ самостоятельныхъ формъ бытія, въ видѣ душъ, которыя осуществляютъ божественныя мысли все болѣе и болѣе совершеннымъ способомъ. Платонъ высказываетъ окончательно взглядъ, что весь міръ какъ цѣлое есть живое существо, проникнутое божественною душою, и что всѣ отдѣльныя самостоятельныя формы бытія, начиная съ небесныхъ тѣлъ и оканчивая растеніями земли, тоже живыя одушевленные существа. Души этихъ существъ, сотворенныя по божественнымъ первообразамъ, идеямъ, принимаютъ участіе во всеобщей жизни, въ большей или

Къ вопросу о самообразовательномъ движеніи.

Въ «Вопросахъ философіи и психологіи» уже два раза были помѣщены свѣдѣнія о московской «Комиссіи для организациі домашняго чтенія», состоящей при Учебномъ отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній и явившейся у насъ первою систематической попыткой въ направленіи къ тому, что называется на всемъ западѣ англійскимъ терминомъ Extension of University Teaching, или просто University Extension. А именно, въ № 20 (ноябрь 1893 г.) было помѣщено извѣщеніе о началѣ дѣятельности этой Комиссіи, а въ № 25 (ноябрь 1894 г.) перепечатаны два параллельные «плана чтенія» по философіи, составленные проф. Н. Я. Гротомъ и прив.-доц. А. С. Бѣлкинымъ, затѣмъ самыя программы занятій для 1-го года (изъ четырехъ лѣтъ, на которыя разбитъ весь курсъ), причемъ первая изъ этихъ программъ приведена полностью, а вторая — въ извлеченіи, и наконецъ, двѣ «спеціальныя темы» тѣхъ же авторовъ. Съ тѣхъ поръ Комиссія для организациі домашняго чтенія выпустила еще два сборника «Программъ» — для 2-го и 3-го курсовъ. Такъ какъ одновременно совершались и другія русскія попытки въ направленіи распространенія университетскаго образованія, то и у насъ накопился нѣкоторый опытъ въ этомъ дѣлѣ, возникла цѣлая литература, ему посвященная. Въ настоящихъ замѣткахъ мы сообщимъ нѣкоторыя свѣдѣнія по исторіи движенія къ распространенію университетскаго образованія за границей и у насъ и по вопросу о постановкѣ тамъ и здѣсь самообразовательнаго чтенія по отдѣлу философіи.

I.

Родиной попытокъ сдѣлать серьезное научное образованіе болѣе или менѣе доступнымъ сравнительно широкимъ слоямъ наро-

да является Англія. Возникло оно тамъ во второй половинѣ истекающаго столѣтія, и понятно, почему именно тогда, а не раньше. Дѣло распространенія университетскаго образованія требуетъ нѣкоторой атмосферы мира и довѣрія въ отношеніяхъ между тѣми, кто дѣлится своими знаніями, и тѣми, съ кѣмъ дѣлятся. Между тѣмъ, ранѣе второй половины XIX вѣка Англія представляла собою арену ожесточенной борьбы между отдѣльными классами общества; страна дѣлилась на лагеря, безусловно враждебные одинъ другому, отдѣленные другъ отъ друга непереходимою пропастью. Чартизмъ показалъ, до какой степени Англія 40-хъ годовъ была близка къ внутренней войнѣ, къ насильственному перевороту.

Но не даромъ Англія извѣстна какъ страна мудрой умѣренности и цѣлесообразныхъ компромиссовъ... Обѣ стороны сдѣлали уступки, опасность возстанія миновала, и обычная борьба интересовъ вошла въ рамки порядка и законности, смѣнившихъ тѣ вспышки ненависти и отчаянія низшихъ классовъ, которыми наполнены въ Англіи 40-е годы.

Это замиреніе Англіи отразилось и на настроеніи ея общества. Частію, несомнѣнно, изъ инстинкта самосохраненія, частію подъ вліяніемъ проповѣди альтруистически настроенныхъ вліятельныхъ публицистовъ, оно мѣняетъ свое отношеніе къ низшимъ классамъ, пріучается видѣть въ рабочемъ человѣкѣ не только покупаемую рабочую силу, но и *человѣка*, пріучается относиться къ нему до нѣкоторой степени сочувственно, по-братски. Представители интеллигенціи начинаютъ селиться въ рабочихъ кварталахъ, чтобы своимъ совѣтомъ и примѣромъ, словомъ и дѣломъ помогать ихъ обитателямъ выбиваться изъ тѣмы невѣжества; они заводятъ тамъ бесплатныя бібліотеки и читальни, устраиваютъ популярныя лекціи и курсы, образовательныя развлечения — концерты, театральныя представленія и т. п. Въ настоящее время Англія покрыта сѣтью самыхъ разнообразныхъ организацій, ставящихъ себѣ цѣлью удѣлить хотя нѣсколько лучей культуры для тѣхъ, кому безъ этого свѣтъ ея вовсе недоступенъ. Все это движеніе и можно назвать «движеніемъ къ распространенію университетскаго образованія» (University Extension Movement) — въ широкомъ смыслѣ этого понятія.

Возникновеніе идеи о распространеніи университетскаго образованія — о пріобщеніи широкихъ слоевъ народа къ знанію и куль-

турѣ—и хронологически совпадаетъ съ замиреніемъ Англии. «Терминъ University Extension получилъ распространеніе въ Оксфордѣ около 1850 года», читаемъ мы въ одномъ изъ отчетовъ Оксфордской организаціи по распространенію университетскаго образованія. «Собственно же университетъ, говорится тамъ дальше, принялъ непосредственное участіе въ обученіи не имма-трикулированныхъ студентовъ впервые только въ 1858 году, когда были устроены въ разныхъ мѣстахъ экзамены для лицъ, обучающихся внѣ университета (Local Examinations). Примѣру Оксфорда въ этомъ отношеніи послѣдовалъ и Кэмбриджъ. Затѣмъ Кэмбриджскій университетъ пополнилъ въ 1872 году свои Local Examinations сѣтью лекцій въ провинціи (Local Lectures). Такого же рода организацію мѣстныхъ лекцій устроилъ и Оксфордъ въ 1873 году» *).

Самое возникновеніе въ Кэмбриджѣ системы распространенія университетскаго образованія посредствомъ Local Lectures его инициаторъ, проф. Джемсъ Стьюартъ, описываетъ слѣдующимъ образомъ. Въ 1867 году къ нему обратились нѣсколько дамъ, заинтересованныхъ—такъ же, какъ и онъ самъ—вопросами высшаго женскаго образованія, съ просьбою прочесть для гувернантокъ курсъ лекцій о методѣ преподаванія. Онъ рѣшилъ изложить этотъ вопросъ въ конкретной формѣ и выбралъ темой своего курса тотъ методъ, котораго онъ самъ держится при преподаваніи астрономіи. Въ теченіе 8 недѣль онъ съ большимъ успѣхомъ читалъ эти лекціи въ четырехъ центрахъ: Ливерпулѣ, Лидсѣ, Шеффилдѣ и Манчестерѣ. Для облегченія слушательницъ, проф. Стьюартъ напечаталъ программу своихъ лекцій и приложилъ къ ней рядъ провѣрочныхъ вопросовъ, на которые слушательницы стали подавать ему письменные отвѣты. Черезъ нѣкоторое время одинъ пріятель проф. Стьюарта, инженеръ въ Крю, попросилъ его прочесть лекцію рабочимъ желѣзнодорожныхъ мастерскихъ въ Крю. Стьюартъ избралъ темой своей лекціи вопросъ о метеорахъ; какъ разъ наканунѣ назначеннаго для лекціи дня произошло грандіозное явленіе—такое обильное

*) University of Oxford. University Extension Lectures. February 1896, p. 3. Довольно обстоятельныя свѣдѣнія по исторіи University Extension даетъ г. Каменскій въ статьѣ «Народные университеты» («Сѣверный Вѣстникъ», 1897 г., № 9).

паденіе метеоровъ, какого никогда еще не наблюдали въ Англии. Въ результатъ получилось, что на лекцію пришло 1.500 чело-вѣкъ, вмѣсто обычныхъ 50—60. Когда, по окончаніи лекціи, слушатели стали просить проф. Стюарта опять пріѣхать читать лекцію, онъ поставилъ условіемъ, чтобъ они прослушали система-тической курсъ изъ 6 лекцій, который и состоялся въ 1868 году. Въ томъ же году Стюартъ читалъ еще въ Рочдэлѣ, и здѣсь впервые ввелъ собесѣдованія послѣ лекціи — такъ называемый «классъ». Такимъ образомъ, самые курсы, программы, вопросы, домашнія работы и собесѣдованія — словомъ, всѣ характерныя для системы University Extension черты—явились мало-по-малу сами собою, по мѣрѣ того, какъ выяснялись потребности дѣла. Въ 1871 г. проф. Стюартъ обратился въ Кэмбриджскій универ-ситетъ съ готовою программой и выработаннымъ методомъ для новаго дѣла. Университетъ очень сочувственно отнесся къ дѣлу, и въ іюнѣ 1873 года въ Кэмбриджѣ возникло «Общество для распространенія университетскаго образованія». Теперь въ Англии эта система примѣняется университетами Кэмбриджа, Оксфорда, Лондона и университетомъ Викторіи (въ Манчестерѣ). Съ даль-нѣйшимъ развитіемъ этой системы читатель можетъ познако-миться изъ статей разныхъ авторовъ, на которыя мы укажемъ ниже.

Нѣсколько позже возникла въ Англии система «домашняго чтенія», организованная Nationale Home Reading Union'омъ и отличающаяся отъ первой тѣмъ, что въ ней нѣтъ лекцій, а за-нятія ведутся по подробнымъ программамъ, которыя N. H. R. U. печатаетъ въ издаваемомъ имъ журналѣ National Home Reading Union Magazine.

Другое самостоятельное теченіе въ томъ же направленіи воз-никло и развилось съ 70-хъ годовъ въ Америкѣ, гдѣ оно также пользуется большимъ успѣхомъ. Приведемъ здѣсь отзывъ объ этомъ движеніи Эдмунда Джемса, президента «Американскаго Обще-ства распространенія университетскаго образованія» (The Ame-rican Society for the Extension of University Teaching). «Народно-образовательное движеніе, говоритъ Джемсъ *), извѣстное подъ названіемъ University Extension, должно быть предметомъ самаго глубокаго интереса для каждого американца... Оно открываетъ

*) Handbook of University Extension. Philadelphia, 2 ed. 1893.

двери колледжей и университетовъ для тѣхъ классовъ народа, которые теперь не пользуются непосредственно высшими образовательными учреждениями; оно даетъ занятымъ людямъ возможность на мѣстѣ пользоваться помощью и руководствомъ со стороны университетовъ, позволяетъ имъ заниматься, не покидая своей ежедневной работы... Оно рождаетъ и поддерживаетъ интересъ къ болѣе возвышеннымъ предметамъ—интересъ, который безъ этого вовсе бы не явился. Оно пробуждаетъ духъ отъ вялости и летаргіи, придавая ему новую силу и активность, обращая мысли и разговоры отъ сплетенъ и пустой болтовни въ маленькихъ кружкахъ къ великому и широкому потоку человѣческой исторіи и науки... Оно дѣлаетъ самовоспитаніе, самообразование, самосовершенствованіе (self-culture) однимъ изъ серьезныхъ и постоянныхъ интересовъ человѣческой жизни, ставя его рядомъ съ отправленіемъ религіозныхъ обязанностей, съ практической дѣятельностью, съ выполненіемъ политическихъ и гражданскихъ требованій, съ удовольствіями—какъ одну изъ великихъ категорій человѣческаго существованія. Человѣкъ изо дня въ день, изъ года въ годъ удѣляетъ этой функціи время—такъ же благоговѣнно, какъ онъ отдается заботѣ о своей душѣ. Было бы смѣшно, еслибы человѣкъ, посвятивши два, три, четыре года религіознымъ обрядамъ, занятіямъ и размысленіямъ, затѣмъ рѣшилъ бы, что больше уже онъ никогда ни о чемъ подобномъ думать не будетъ. Не менѣе смѣшно, если человѣкъ бросаетъ систематическое самообразование въ самый моментъ выхода изъ школы или колледжа. Съ этой точки зрѣнія, University Extension имѣетъ еще особую задачу: проповѣдовать о необходимости самообразования, какъ долгѣ, лежащемъ на каждомъ человѣкѣ—мужчинѣ и женщинѣ одинаково».

Указавъ далѣе на важное значеніе этого движенія для всего строя американской высшей и средней школы и для дѣла «реформы общества»—для «проповѣди великаго ученія о болѣе высокой и болѣе благородной жизни», авторъ высказываетъ свою увѣренность въ томъ, что «долгъ каждаго мыслящаго американца—всѣми возможными способами поддерживать и развивать это движеніе».

Въ другихъ государствахъ не вездѣ отнеслись къ нему одинаково горячо общество и правительства; но важность и польза его настолько очевидны, что, несомнѣнно, ему вездѣ предстоитъ

хорошая будущность. Въ настоящее время движеніе это разлилось по всѣмъ почти культурнымъ странамъ Старога и Новаго Свѣта *); оно отозвалось даже въ Австраліи, гдѣ инициативу взялъ на себя Мельбурнскій университетъ, и Южной Африкѣ (см. «Мірѣ Божій» 1894 г., № 6 и 8). Не осталась чужда ему и Россія.

II.

Въ Россіи движеніе это, конечно, запоздало, сравнительно съ Зап. Европой,—если, впрочемъ, не считать нашего просвѣтительнаго движенія 60-хъ годовъ, когда одно время были открыты для публики университетскія аудиторіи, устраивались публичные курсы лекцій, возникли во многихъ университетскихъ городахъ женскіе курсы, открылось сразу много воскресныхъ школъ и т. д. Поэтому, строго говоря, «движеніе къ распространенію университетскаго образованія» далеко не безусловная новость на русской почвѣ; можно сказать, что оно лишь возродилось съ новою силой въ 90-хъ годахъ, послѣ относительнаго его затишья въ 70-хъ и 80-хъ.

Мы уже говорили о томъ, что на Западѣ движеніе къ распространенію университетскаго образованія выразилось преимущественно (хотя не исключительно) въ двухъ формахъ: въ формѣ систематическихъ курсовъ лекцій—съ параллельными самостоятельными занятіями слушателей и въ формѣ домашняго самообразовательнаго чтенія по опредѣленнымъ программамъ. И у

*) Какъ въ Западной Европѣ, такъ и въ Америкѣ движеніе это создало уже огромную литературу учебныхъ книгъ и пособій, отчетовъ, программъ, силлабусовъ или конспектовъ курсовъ лекцій и т. п.; свѣдѣнія о всѣхъ новѣйшихъ формахъ движенія въ Англіи собраны въ книгѣ *L'education populaire des adultes en Angleterre*. Paris, 1896. У насъ можно указать: книгу И. И. Янжула „Въ поискахъ лучшаго будущаго“, статью М. Леклера „Помощь англійскихъ университетовъ народному образованію“ („Мірѣ Божій“ 1893 г., № 1), статьи П. Н. Милюкова: „Лѣтній университетъ въ Англіи“ („Мірѣ Божій“ 1894, № 5) и „Распространеніе университетскаго образованія въ Англіи, Америкѣ и Россіи“ („Русское Богатство“ 1896, № 3), ст. г. А. Б. „Новый шагъ къ просвѣщенію“ („Мірѣ Б.“ 1895, № 2), статьи Н. Мировичъ „Національный союзъ домашняго чтенія въ Англіи“ („Мірѣ Божій“ 1897, № 5), „Нѣсколько словъ о демократизаціи знаній въ Англіи“ и „Праздникъ просвѣщенія въ Англіи“ („Вѣстникъ Воспитанія“ 1897, ноябрь и декабрь), нѣсколько статей В. Н. Сторожева въ журналѣ „Образованіе“ за послѣдніе годы, рядъ небольшихъ замѣтокъ въ „Мірѣ Божьемъ“ и проч.

насъ получили примѣненіе эти же двѣ формы. Систематическіе публичные курсы университетскаго типа стали предлагаться публикѣ лишь въ самое послѣднее время, но не получили еще всего развитія, какого они заслуживаютъ. Руководство же самообразовательнымъ домашнимъ чтеніемъ возникло нѣсколько раньше. А именно, въ 1892 году вышла извѣстная «Книга о книгахъ» — едва-ли не первый у насъ опытъ систематическаго указателя въ области серьезнаго, популярно-научнаго чтенія. Затѣмъ стали появляться въ журналѣ «Миръ Божій» (начиная съ № 1 за 1893 годъ) «обзоры важнѣйшихъ для самообразованія книгъ вообще и по каждой изъ отраслей знанія» (какъ назвала эти указатели редакция журнала), съ предпосылаемыми руководящими замѣтками. Такъ, тамъ были помѣщены «обзоры книгъ» по всеобщей исторіи (проф. Н. И. Карѣева), по физикѣ (г. Юл. Вагнера), по географіи (проф. Э. Ю. Петри), біологіи (г. Юл. Вагнера), государственному праву (г. В-ова), международному праву (г. В. В-ова), химіи (г. С. Сазонова), физикѣ (проф. М. Ю. Гольштейна).

Одновременно съ этимъ начали составлять такого же рода указатели переводчики и редакторы переводовъ издаваемыхъ по-русски популярно-научныхъ сочиненій, прилагая ихъ къ своимъ переводамъ. Для примѣра укажемъ на «Обзоръ психологической литературы на русскомъ языкѣ», приложенный къ переводу «Основаній элементарной психологіи» Г. Комперэ его редакторомъ Г. И. Челпановымъ, и на «Списки популярныхъ книгъ» по отдѣльнымъ наукамъ, приложенные къ переводу «Земли» Э. Реклю его редакторомъ Н. А. Рубакинымъ *).

Однако, наиболѣе сильный толчокъ дѣлу данъ былъ, конечно, возникновеніемъ въ 1893 году въ Москвѣ при Учебномъ Отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній «Комиссіи для организациі домашняго чтенія», о которой мы уже говорили въ началѣ нашей статьи **). Вскорѣ за московскими «Программами

*) Здѣсь были помѣщены списки книгъ по астрономіи, минералогіи съ петрографіей, геологіи съ палеонтологіей, по физикѣ, механикѣ, химіи, ботаникѣ, зоологіи, біологіи, по анатоміи и общей фізіологіи человѣка, по гистологіи и эмбриологіи, по нервной фізіологіи, психологіи и философіи, по исторіи психологіи и философіи, по антропологіи, доисторической археологіи и по „развитію (?) первобытной культуры“, по физической географіи съ метеорологіей, и наконецъ, по географіи (здѣсь же и описанія путешествій).

**) Подробныя свѣдѣнія о дѣятельности этой Комиссіи можно получить изъ

домашняго чтенія» вышли «Программы чтенія для самообразованія», изданныя Петербургскимъ «Отдѣломъ для содѣйствія самообразованію въ Комитетѣ Педагогическаго Музея военно-учебныхъ заведеній» (1-е изд. въ 1896 г.; 2-е, переработанное и дополненное, въ 1897 году). Далѣе, было помѣщено нѣсколько частью программъ, частью замѣтокъ по самообразовательному изученію отдѣльныхъ наукъ и группъ наукъ въ журналѣ «Сѣверный Вѣстникъ» (1895 г., № 12 и 1896 г., №№ 1, 2, 4, 6, 9, 10 и 12). А именно, тамъ были напечатаны, подъ общимъ заголовкомъ «Вопросы самообразованія» указанія для чтенія по международному праву (проф. гр. Л. А. Камаровскаго), зоологіи (проф. В. Шимкевича), зоопсихологіи (пр.-доц. В. А. Вагнера), математикѣ (проф. К. Поссе), философіи (проф. А. А. Козлова), физикѣ (проф. И. Боргмана), ботаникѣ (акад. А. Бекетова), по исторіи (проф. А. Брикнера), по астрономіи (К. Покровскаго), и двѣ статьи г. Е. Чижова: «Мысли о программѣ самообразованія» и «Классификація наукъ». Затѣмъ, въ 1896 г. въ №№ 44, 45, 46 и 48 журнала «Научное Обзорніе» напечаталъ начало своего «Опыта программы для самообразованія» г. М. Филипповъ (продолженія, если мы не ошибаемся, не было; въ напечатанномъ даны нѣкоторыя указанія для чтенія только по математикѣ, механикѣ и физикѣ). Наконецъ, въ самое послѣднее время вышелъ (въ Варшавѣ) на польскомъ языкѣ еще одинъ сборникъ программъ для самообразованія.

III.

Прежде чѣмъ перейти къ вопросу о программахъ самообразовательнаго чтенія по философіи, мы остановимся на общемъ составѣ того матеріала, какой предлагается для самостоятельнаго домашняго чтенія англійскимъ National Home Reading Union'омъ, съ одной стороны, а съ другой—русскими программами Петербургскаго Отдѣла и Московской Комиссіи для организаціи домашняго чтенія.

Наши русскія программы, съ которыми, вѣроятно, большинство читателей знакомы, отличаются значительно большею систе-

ея «Отчета за 1896 г.» (М. 1897. Ц. 30 к.), къ которому приложены и «Статистическіе матеріалы о ея дѣятельности за 1895 и 1896 гг.», а также и изъ изданныхъ ею «Программъ» [(на I годъ—изд. 4-е, цѣна 30 к.; на II годъ—цѣна 40 к.; на III годъ—цѣна 50 к.)]

матичностью, сравнительно съ англійскими. Англійскія программы предлагаютъ рядъ небольшихъ курсовъ по отдѣльнымъ наукамъ или даже частнымъ вопросамъ, очень слабо или и вовсе не связанныхъ другъ съ другомъ. Выборъ этихъ курсовъ сдѣланъ уже, такъ сказать, за читателей учрежденіемъ, организующимъ домашнее чтеніе. Читатели раздѣлены на нѣсколько категорій, и для каждой на извѣстный періодъ времени предлагается опредѣленный, не особенно обширный матеріалъ, который и сопровождается пояснительными замѣчаніями и провѣрочными вопросами, облегчающими и дѣлающими болѣе сознательной работу читателей. Вотъ общій планъ чтенія, рекомендуемый N. H. R. Union'омъ. Учрежденіе это предлагаетъ не одну, а три программы для трехъ совершенно различныхъ категорій читателей, которыя заранѣе предусмотрѣны и характеризованы. Первую группу составляютъ подростки (young people) обоого пола, прошедшіе начальную школу и нуждающіеся въ руководствѣ для чтенія, чтобы сохранить и расширить знанія, пріобрѣтенныя на школьной скамьѣ. Программа этого типа (young people Course) *) имѣетъ цѣлью: 1) помогать развитію способности наблюденія; 2) сообщать нѣкоторыя элементарныя научныя свѣдѣнія, въ ихъ примѣненіи къ гигиенѣ, торговлѣ и т. п.; 3) знакомить съ біографіями «героевъ» и «героинь», чтобы «напечатлѣть въ умѣ молодежи идеалъ и показать ей, какъ жизнь во всѣхъ ея сферахъ представляетъ случаи обнаружить истинный героизмъ, мужество, духъ самоотреченія, любовь къ истинѣ, къ Богу и къ людямъ»; далѣе, читаются—4) приключенія (les aventures), «чтобы показать, что благородныя цѣли достойны великихъ усилій», 5) произведенія изящной литературы, 6) естественно-историческія сочиненія, 7) сочиненія по отечественной исторіи (отдѣльныя эпохи, эпизоды), имѣющія цѣлью возбуждать патріотизмъ.

Вторую категорію читателей составляютъ рабочіе, получившіе недостаточное первоначальное образованіе и чувствующіе потребность пополнить его. Для нихъ назначаются «общіе курсы» (general Courses). «Общіе курсы,—читаемъ мы въ General prospectus N. H. R. U. за 1895 г.,—имѣютъ въ виду спеціально рабочихъ—мужчинъ и женщинъ, членовъ крупныхъ организацій рабочаго

*) Дальнѣйшія свѣдѣнія взяты изъ книги L'éducation populaire des adultes en Angleterre, въ которой они помѣщены въ видѣ выдержки изъ письма одного изъ организаторовъ N. H. R. U.—Patton'a.

класса: кооперативныхъ товариществъ, трэдъ-юніоновъ, такъ называемыхъ *friendly societies*, общественныхъ клубовъ. Эта программа годится также для тѣхъ, кто хотѣлъ бы приобрѣсти лишь общія познанія по вопросамъ, связаннымъ съ обязанностями гражданина въ самоуправляющемся государствѣ, а также для тѣхъ, кто захочетъ познакомиться съ начатками отдѣльныхъ наукъ, прежде чѣмъ перейти къ болѣе подробному ихъ изученію». Въ составъ программы для читателей этой категоріи входятъ: 1) политическая и общественная экономія; 2) элементы политической философіи; 3) исторія—всеобщая и конституціонная (ученіе о политическихъ обязанностяхъ); 4) элементарныя научныя свѣдѣнія въ приложеніи къ житейскимъ потребностямъ; 5) избранныя отдѣлы изъ исторіи литературы: всеобщей (въ качествѣ введенія къ чтенію лучшихъ писателей и для облегченія изученія ихъ сочиненій), англійской (съ цѣлью указать ея прогрессивное развитіе и ея связь съ общей жизнью народа); 6) біографіи; 7) произведенія изящной литературы (и то, и другое—съ воспитательными цѣлями).

Въ третью категорію читателей входитъ многочисленный классъ людей, которые, хотя и получили нѣсколько большее образованіе, но не могли продолжать его въ колледжахъ или вышли изъ колледжей, не окончивъ курса, и теперь желали бы пополнить тѣ познанія, которыя они тамъ приобрѣли, или расширить ихъ въ другихъ направленіяхъ. Это такъ называемые «спеціальныя курсы» (*special Courses*). «Спеціальныя курсы»,—говорится въ томъ prospectѣ, на который мы уже ссылались,—образуютъ особый, самостоятельный и цѣльный циклъ чтенія, охватывающій главныя отрасли свободныхъ наукъ. Совѣтъ Національнаго Союза домашняго чтенія рекомендуетъ брать, по возможности, три курса—по меньшей мѣрѣ, изъ двухъ изъ числа слѣдующихъ отраслей знанія: литературы, «науки» (въ англійскомъ значеніи термина *Science*), исторіи (куда относится и большинство «общественныхъ наукъ»), философіи и искусства.» Въ письмѣ *Patton*'а указаны два типа этого рода программъ:

А	В
Курсъ по всеобщей исторіи	Курсъ по всеобщей исторіи
» » исторіи Англии	» » исторіи Англии
» » всеобщей литературѣ	» » всеобщей литературѣ
» » англійской »	» » англійской »
» » философіи.	» изъ области <i>Science</i> .

Для выполненія этихъ программъ N. H. R. U. и разрабатываетъ въ издаваемомъ имъ журналѣ National Home Reading Magazine ежегодно по нѣсколькѣ курсовъ, посвященныхъ отдѣльнымъ эпохамъ, лицамъ, писателямъ, сочиненіямъ, отдѣльнымъ вопросамъ или небольшимъ отдѣламъ науки. Читатель можетъ ихъ такъ или иначе комбинировать; но никакой подборъ не дастъ ему того, что является однимъ изъ основныхъ стремленій русскихъ самообразовательныхъ программъ: нѣкотораго болѣе или менѣе обширнаго очерка сравнительно широкаго, но внутренне связнаго матеріала—того, что у насъ называютъ «энциклопедическимъ подборомъ чтенія», «энциклопедическою программой».

Русскія программы самообразованія почти никогда не устанавливаютъ тѣхъ *подборовъ* матеріала, какіе дѣлаютъ программы англійскія. Наши программы ставятъ себѣ цѣлью представить въ болѣе или менѣе развитомъ очеркѣ всю совокупность основныхъ наукъ и дисциплинъ, логически связанныхъ и исчерпывающихъ все важнѣйшее въ области науки. Но при этомъ онѣ сразу же наталкиваются на одно затрудненіе, попадаютъ въ трудную дилемму. А именно: энциклопедичность, единство и связность программы трудно совмѣщаются съ ея детальностью и обстоятельностью. Можно, конечно, дать краткій и сухой обзоръ важнѣйшихъ наукъ и дисциплинъ въ предѣлахъ начальныхъ учебниковъ; но такая программа оттолкнетъ читателя своею сухостью и не будетъ имѣть успѣха. Если же сдѣлать изученіе каждой отдѣльной науки и дисциплины болѣе детальнымъ, сопроводить теорію надлежащими иллюстраціями и вообще оживить изучаемый матеріалъ, тогда программа становится слишкомъ обширною и перестаетъ быть доступною для большинства читателей по своимъ размѣрамъ. Ея единство и всеобъемлемость, ея «энциклопедичность» разрушаются; она превращается въ рядъ детальныхъ и сравнительно сложныхъ программъ по отдѣльнымъ наукамъ и группамъ наукъ. Эта дилемма и стала передъ Московскою Комиссіей для организаціи домашняго чтенія при самомъ началѣ ея дѣятельности. Комиссія рѣшила пожертвовать «энциклопедичностью» своихъ программъ и выработала извѣстныя «Программы домашняго чтенія», обширныя по объему и недоступныя для изученія въ полномъ объемѣ. Такимъ образомъ, читатель былъ поставленъ въ необходимость производить то, чего сначала старались избѣжать,—выбирать предметъ своего изученія на основаніи, можетъ быть, далеко не

выяснившихся и не установившихся вкусовъ и симпатій, ориентируясь въ огромной массѣ одинаково мало знакомаго ему матеріала. Только теперь, почти закончивъ изданіе своихъ «систематическихъ» программъ, Комиссія поставила на очередь выработку «энциклопедической» программы, которая совмѣщала бы широту захвата матеріала съ посильностью его изученія для читателей, не впадая въ излишнія детали, но и не сводясь въ то же время на сухіе и скучные учебники.

Петербургскій отдѣлъ для содѣйствія самообразованію началъ съ выработки именно такого типа программы; но надо сказать, что его «энциклопедическая программа» не удовлетворила тѣмъ требованіямъ, какія можно предъявить къ такого рода попыткамъ *).

Характерныя черты строя англійскихъ и русскихъ программъ самообразованія обуславливаются, несомнѣнно, различіемъ типа читателей въ Англии и Россіи. Тогда какъ англійскому читателю надо давать, главнымъ образомъ, извѣстнаго рода отдѣльные (хотя бы и объединенные общимъ мировоззрѣніемъ, проникнутые общими, философскими идеями) циклы свѣдѣній, преимущественно изъ области исторіи и литературы, въ доступномъ и интересномъ изложеніи,—русскаго читателя, менѣе подготовленнаго, а потому и менѣе интересующагося усвоеніемъ такихъ разрозненныхъ свѣдѣній, надо сначала ориентировать въ области знанія, указать ея границы и взаимныя отношенія ея частей. Отсюда и «систематичность» нашихъ самообразовательныхъ программъ—какъ энциклопедическихъ, такъ и специальныхъ, ихъ логическая стройность и полнота, отсюда—интересъ къ вопросамъ о классификаціи наукъ по взаимнымъ отношеніямъ между отдѣльными ихъ группами и т. д.

IV.

Перейдемъ теперь къ выясненію того положенія, какое занимаетъ въ англійской и русской системахъ самообразованія нашъ специальный предметъ—философія.

У англичанъ самообразование по философіи сравнительно въ загонѣ; весь первый планъ занятъ отечественной и всеобщей

*) См. статью П. Н. Милокова «Распространеніе университетскаго образованія въ Англии, Америкѣ и Россіи» („Русское Богатство“ 1896 г., № 3). Критика петербургскихъ программъ г-омъ А. Б. („Міръ Божій“ 1895 г., № 7) вызвала полемику (тамъ же, № 12).

исторіей и литературой, а также политической экономіей; гораздо меньше вниманія удѣляется естествознанію и еще меньше философіи. Притомъ, изъ круга философскихъ наукъ и дисциплинъ берутся преимущественно связанныя либо съ тѣми или другими практическими потребностями (педагогика, логика, какъ практическая дисциплина), либо съ искусствомъ (эстетика). Это можно прослѣдить и на системѣ публичныхъ лекцій, практикуемой университетами и Обществами «распространенія университетскаго образованія», и на программахъ National Home Reading Union'a *), регулирующаго домашнее чтеніе.

Такъ, Оксфордскій университетъ въ февралѣ 1896 года предлагалъ «мѣстнымъ комитетамъ» 54 лекторовъ съ 376 курсами—съ различнымъ количествомъ лекцій въ каждомъ (6, 8, 10, 12 и 24) **). Изъ этого общаго числа на долю исторіи приходится 105 курсовъ (сюда же отнесены и очень немногіе курсы соціологическаго и историко-философскаго характера); на долю исторіи литературы—99; на весь отдѣлъ Science (куда входятъ всѣ физико-математическія, естественныя и даже нѣкоторыя прикладныя дисциплины, напримѣръ, гигиена, «химія пищи и питья», приложенія электричества и т. п.) приходятся 111 курсовъ ***); на политическую экономію съ исторіей экономическаго быта 26 курсовъ; на исторію искусствъ—35 и на философію—1 (курсъ м-ра Sidebotham'a о «Сократѣ и Платонѣ»), если не включать сюда курса того же лектора о «Политическихъ мыслителяхъ и политическомъ опытѣ Греціи (Платонъ, Перикль и Аристотель)».

Итакъ, курсовъ изъ области философіи въ Oxford University Extension Lectures почти вовсе нѣтъ въ предложеніи; здѣсь могутъ играть, конечно, небольшую роль нѣкоторыя случайныя обстоятельства, въ родѣ отсутствія въ данный моментъ талантливыхъ лекторовъ по философіи; но, конечно, главная причина—отсутствіе спроса на такіе курсы со стороны мѣстныхъ органи-

*) University of Oxford. University Extension Lectures. February 1896, pp. 29 sqq.

**) Очень многіе изъ этихъ курсовъ могутъ читаться въ нѣсколькихъ видахъ—болѣе краткихъ и болѣе пространныхъ; наприм., въ 6 или 8 или 10 лекцій (6, 8, 12; 6, 8, 10, 12; 12, 24 и т. д.).

***) Среди этихъ курсовъ преобладаютъ курсы по астрономіи, такъ называемой physiography (космографіи) съ геологіей и метеорологіей, химіи съ ея практическими приложеніями и гигиенѣ.

зацій, устраивающихъ лекціи, т.-е. самого общества. Еще очевидно станетъ этотъ фактъ, если взглянуть на списокъ лекцій, устроенныхъ тѣмъ же Oxford University Extension въ промежутокъ времени съ сентября 1894 года по май 1896. Чтобы нагляднѣе показать, въ какую сторону направляется спросъ со стороны общества, я приведу не только число курсовъ, но и число мѣстъ, въ которыхъ были прочитаны каждаго рода курсы (такъ какъ значительная часть курсовъ была повторена по нѣскольку разъ въ разныхъ городахъ и мѣстечкахъ). Итакъ, по исторіи—англійской и всеобщей—состоялось 49 курсовъ, прочтенныхъ 134 раза, по литературѣ—34 курса (73 раза), по отдѣлу Science—28 курсовъ (72 раза), по политической экономіи и исторіи хозяйственного быта—13 курсовъ (28 разъ), по искусству—9 курсовъ (19 разъ); курсовъ, посвященныхъ «колоніямъ Англій», было 3, повторенныхъ въ 17 мѣстахъ; наконецъ, по 1 курсу было посвящено вопросамъ объ «обязанностяхъ англійскаго гражданина» (читанъ въ 3 мѣстахъ) и о «современныхъ мыслителяхъ по вопросамъ жизни» (*Modern thinkers upon life*). По философіи же за весь этотъ промежутокъ не было прочтено *ни одного* курса!

Нѣсколько болѣе благоприятно для философскихъ наукъ то положеніе, какое онѣ занимаютъ въ списокѣ курсовъ, предлагавшихся на тотъ же 1896 годъ Лондонскимъ «Обществомъ для распространенія университетскаго образованія» *). Здѣсь общее число лекторовъ 80; изъ нихъ у 5 не обозначено ни число, ни содержаніе предлагаемыхъ ими курсовъ. Остальные предлагаютъ 326 курсовъ, распредѣляющихся по содержанію слѣдующимъ образомъ: на исторію приходится 103 курса (18 лекторовъ), на литературу—84 курса (20 лекторовъ), на Science—88 курсовъ (22 лектора), на отдѣлъ искусства—20 курсовъ (9 лекторовъ), на политическую экономію—18 курсовъ (4 лектора) и, наконецъ, на *философію*—13 курсовъ (2 лектора). Эти два лектора по философіи — извѣстный англійскій гегеліанецъ Б. Бозанкетъ и м-ръ Мьюрхэдъ. Первый читаетъ такіе курсы: 1) Платонъ (включая его діалогъ о «Государствѣ»); 2) «Государство» Платона; 3) психологія моральнаго «я»; 4) Аристотелева теорія поэзіи и изящныхъ искусствъ; 5) этическія ученія Аристотеля; и 6) элементы

*) London Society for the Extension of University Teaching. March. 1896 pp. 8 sqq.

философской эстетики. Мюйрхэдъ предлагаетъ: 1) элементы этики, 2) курсъ о греческой этикѣ, 3) курсъ о современныхъ политическихъ писателяхъ, 4) элементы психологіи и 5—7) три курса подъ общимъ заглавіемъ «Духъ и воля» («Міръ, какъ мы его видимъ», «Міръ, какъ мы его мыслимъ», «Міръ, какъ мы проявляемъ въ немъ нашу волю» — *The World we Will*). Вотъ и все...

Переходимъ теперь къ «домашнему чтенію», какъ оно организовано Оксфордомъ. *Oxford University Extension* издаетъ для мѣстныхъ «кружковъ домашняго чтенія» (*Home-Reading Circles*) небольшими брошюрками программы или конспекты («силлабусы») занятій по отдѣльнымъ предметамъ. Въ имѣющемся въ моихъ рукахъ списокѣ изданныхъ силлабусовъ изъ общаго числа 36 философскимъ наукамъ посвященъ только одинъ. Это — силлабусъ по логикѣ, составленный R. Ewing'омъ, тьюторомъ коллегіи св. Іоанна въ Оксфордѣ. Познакомимся съ этимъ силлабусомъ, какъ единственнымъ имѣющимся у насъ образчикомъ постановки изученія философскихъ наукъ въ англійскихъ организаціяхъ для распространенія университетскаго образованія.

Въ качествѣ «необходимыхъ» пособій Ewingъ указываетъ: 1) *Elementary Lessons in Logic* Jevons'a, 2) *Deductive Logic* Fowler'a, и 3) *Систему логики* Д.-С. Милля. Для болѣе серьезныхъ занятій рекомендованы еще: 1) *Inductive Logic* Fowler'a, 2) *Логика* Уэтли, 3) *Notes on Inductive Logic* Levin'a (въ качествѣ полезнаго введенія къ «Системѣ логики» Милля), 4) Миллево *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* и 5) *Studies in Deductive Logic* Jevons'a. Наконецъ, для справокъ указаны сочиненія Спальдинга, Брэдли, Манселя и Гамильтона.

Составитель силлабуса рекомендуетъ изучить по логикѣ лучше немного сочиненій, но основательно, чѣмъ перечитать много. Онъ совѣтуетъ занимающемуся постоянно провѣрять свои познанія, руководясь провѣрочными вопросами, помѣщенными въ концѣ учебника Джевонса, и анализируя примѣры, приложенные Фаулеромъ къ его *Deductive Logic*. Затѣмъ, читатель долженъ представить руководителю письменные отвѣты на поставленные имъ вопросы. Вотъ для примѣра:

1. Объяснить (сопроводивъ примѣрами) слѣдующіе термины: соозначеніе, понятіе, роды сказуемыхъ, логическое опредѣленіе, обращеніе, непосредственный выводъ.

11. Объяснить (также съ примѣрами) термины: тенденція, теорія, гипотеза, эмпирической законъ, какъ они употребляются въ ученіи объ индукціи. Какіе существуютъ виды научнаго «объясненія»?

12. Сравнить категоріи Аристотеля съ Миллевскими.

13. Разъяснить вкратцѣ взгляды Аристотеля, Гоббса и Милля на отношеніе сказуемаго къ подлежащему въ предложеніи.

15. Формулировать и разобрать такъ называемые «законы мышленія».

17. Какъ понимали «причину» Аристотель и Милль? Показать связь этого вопроса съ изученіемъ логики.

18. Какіе методы разсужденія могутъ употребляться въ общественныхъ наукахъ? Почему заслуживаетъ предпочтенія обратнo-дедуктивный методъ?

21. Указать важнѣйшее изъ того, что было введено въ логику Д.-С. Миллемъ.

Перейдемъ теперь къ тому, какъ представлены философскія науки въ программахъ чтенія, предлагаемыхъ National Home Reading Union. Указанія для чтенія N. H. R. U. печатаетъ, какъ мы уже упомянули, въ особомъ издаваемомъ имъ журналѣ—The National Home Reading Magazine. Журналъ этотъ выходитъ 9 разъ въ годъ—каждый мѣсяць, съ октября по іюнь, ежемѣсячно 3 тетрадами: въ одной—young people Course, въ другой—general Course, въ третьей—special Course. Въ каждой тетради помѣщены указанія для чтенія на слѣдующій мѣсяць: годъ начинается съ 1-го ноября и кончается 31-го октября.

У насъ имѣется въ рукахъ N. H. R. Magazine за 1896—97 г. По философіи въ general Course предложена тема «о Платонѣ» (съ 28 провѣрочными вопросами, распределенная на 4 мѣсяца), изъ которой читатель познакомится между прочимъ и съ основными философскими ученіями Платона; въ special Course этого года философскаго чтенія вовсе нѣтъ, если не считать изученія *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit humain* Кондорсэ и *Discours preliminaire de l'Encyclopédie* Даламбера.

V.

Въ русскихъ программахъ для самообразованія философіи отводится гораздо болѣе видное мѣсто; въ то же время, соот-

вѣтственно основной тенденціи русскихъ программъ, и проходитъ она систематичнѣе.

Петербургскій Отдѣлъ для содѣйствія самообразованію въ «Объяснительной запискѣ къ общей энциклопедической программѣ» (2-е изд., стр. 9) отводитъ философіи въ высшей степени почетное и видное мѣсто. «Вообще можно рекомендовать одно (говорится тамъ по поводу порядка прохожденія частей программы)—начинать въ каждой отдѣльной наукѣ съ болѣе общаго, въ которой (омъ ?) только и могутъ получить весь свой смыслъ частности. Въ этомъ отношеніи особое значеніе должно принадлежать основнымъ вопросамъ философіи, какъ наиболѣе общей наукѣ, охватывающей собою и міръ природы, и міръ человѣка... Въ виду того, что философія охватываетъ собою важнѣйшія проблемы бытія и мышленія, она и поставлена въ самомъ началѣ программы».

Можно замѣтить, однако, что для выполненія такой великой задачи недостаточно было «поставить философію въ самомъ началѣ программы», — надо было представить и разработать программу по философіи соотвѣтственно этимъ обширнымъ, предъявленнымъ отъ ея имени, притязаніямъ. Между тѣмъ, программа по философіи и по количеству рекомендованныхъ въ ней сочиненій, и по детальности ея разработки ниже многихъ, напримѣръ, изъ наукъ общественныхъ. Можетъ быть, это такъ и слѣдуетъ; можетъ быть, дѣйствительно науки общественныя важнѣе философіи, и пропорціональность между отдѣльными программами установлена вполнѣ правильно. Но тогда не слѣдовало заявлять въ предисловіи, что «только въ философіи могутъ получить весь свой смыслъ частности», что философія составляетъ, слѣдовательно, какъ бы общую рамку, въ которой должно будетъ найтись мѣсто для каждаго факта изъ области наукъ о природѣ, о человѣкѣ и объ обществѣ.

Въ Петербургскихъ «Программахъ чтенія для самообразованія» (2-е изд.) помѣщены «энциклопедическая программа» и рядъ программъ специальныхъ, — между ними и программа по философіи.

Въ философскомъ отдѣлѣ энциклопедической программы рекомендуется ознакомленіе съ исторіей философіи (по «Исторіи философіи» Фулье; или, для болѣе подробнаго ознакомленія, — по «Исторіи древней философіи» Вильденбанда и «Исторіи но-

вой философіи» Фалькенберга) и психологіи (по «Психологіи» Снегирева и «Физиологической психологіи» Цигена). Въ спеціальной программѣ поставлены для изученія психологія (по сочиненіямъ Рибо, Бэна, Вундта, Карпентера, Джемса и др.), исторія философіи (по Куно Фишеру, Ибервегъ-Гейнце, «Исторіи матеріализма» Фр. А. Ланге и др.), этика и логика.

Намъ пришлось уже въ другомъ мѣстѣ высказать замѣчанія по поводу философскаго отдѣла «Программъ чтенія для самообразованія» («Образованіе» 1897 г., № 4), и мы лишь вкратцѣ резюмируемъ ихъ. Прежде всего, недостатокъ «Программъ» составляетъ ихъ неразработанность: въ нихъ указаны книги для чтенія и изученія, но работа читателя почти ничѣмъ не облегчена. На что обратить при чтеніи особенное вниманіе? Какъ выдѣлить устарѣвшія или слишкомъ субъективныя воззрѣнія рекомендованныхъ писателей изъ того, что можно считать общепринятымъ и прочно установленнымъ? Какую цѣнность, какое значеніе придавать каждому изъ рекомендованныхъ писателей— въ зависимости отъ ихъ основныхъ точекъ зрѣнія, которыя, быть можетъ, прямо не высказаны или неуловимы для мало подготовленнаго читателя? Какъ быть въ случаяхъ непримиримыхъ противорѣчій между отдѣльными авторами? Какъ рѣшить, кто болѣе правъ, и почему?—На всѣ такіе вопросы читатель не найдетъ отвѣта въ «Программахъ чтенія для самообразованія». Далѣе, «Программы» не совсѣмъ основательно ставятъ совсѣмъ на второй планъ логику. «Логика представляетъ мало элементовъ для выясненія отношенія человѣка къ обществу и міру и вмѣстѣ для образованія стройнаго міросозерцанія; она есть орудіе къ правильному научному мышленію и провѣркѣ добываемыхъ результатовъ» (стр. 92). Пусть будетъ такъ; пусть логика даетъ мало элементовъ для міросозерцанія, пусть она будетъ только орудіемъ къ правильному мышленію (не только научному, но и житейскому — къ мышленію вообще)... Этого достаточно для того, чтобы дать ей мѣсто въ системѣ самообразованія, такъ какъ въ самообразованіе должно, по крайней мѣрѣ, въ одинаковой степени входить и простое, догматическое сообщеніе и воспріятіе свѣдѣній, и развитіе привычки къ самостоятельному мышленію, къ критикѣ своихъ и чужихъ мнѣній. А такъ какъ логика именно и ставитъ себѣ цѣлью выяснить процессы мысли, стоящіе между единичнымъ воспріятіемъ и представленіемъ, съ

одной стороны, и готовую теоріей, учениемъ, мнѣніемъ, съ другой, то она должна имѣть большое значеніе для развитія критическаго мышленія: никакая другая наука не ставитъ себѣ цѣлью выучить человѣка отдѣлять содержаніе мышленія отъ его словесной оболочки, отучать его думать общими фразами, наивно видѣть доказательства въ словесныхъ оборотахъ; никакая наука не указываетъ такъ настоятельно на необходимость сводить всякое общее положеніе къ его реальной основѣ—конкретному содержанію... Вообще надо сказать, что составители петербургскихъ программъ, повидимому, ставили вопросъ о развитіи самостоятельнаго мышленія, объ умственной самостоятельности своихъ читателей на второй планъ, сравнительно съ усвоеніемъ готоваго матеріала...

«Программы домашняго чтенія», издаваемыя Московской комиссіей для организациі домашняго чтенія, не страдаютъ этимъ. Ихъ составители всѣми способами старались возбудить самостоятельность учащагося. Для этого и самыя программы построены по другому плану: это—не краткіе списки книгъ для чтенія, а болѣе пространные толковые указатели, сопровождаемые провѣрочными вопросами для повторенія и уясненія прочитаннаго, резюмирующими вопросами, темами для самостоятельныхъ письменныхъ работъ и т. п. Общій вопросъ о положеніи философіи среди другихъ наукъ и о ея значеніи для этихъ послѣднихъ въ «Программахъ» не затронуть: науки философскія составляютъ въ нихъ особый отдѣлъ, на-ряду съ науками математическими, физико-химическими, біологическими, общественными, исторією и исторією литературы. Это придаетъ философскимъ наукамъ если не очень определенное въ отношеніи къ другимъ наукамъ, то все же достаточно видное и въ то же время не претензіозное положеніе. Надо замѣтить, что со стороны публики на философское знаніе и здѣсь проявлялся большой спросъ: по числу читателей, пользовавшихся при чтеніи руководствомъ Комиссіи, философскій отдѣлъ (какъ это видно изъ «Отчета комиссіи съ приложеніемъ статистическихъ матеріаловъ о ея дѣятельности за 1895 и 1896 гг.», М., 1897 г.) стоялъ на второмъ мѣстѣ, прямо послѣ общественно-юридическаго.

Изученію логики въ «Программахъ» отведено надлежащее мѣсто: по программѣ проф. Грота логика проходитъ въ теченіе 1-го года систематическаго курса вмѣстѣ съ психологіей; а въ программѣ

прив.-доц. Бѣлкина на логику отведенъ даже весь 1-й годъ занятій. Мы не будемъ приводить здѣсь ни общаго «плана чтенія» по программамъ проф. Грота и пр.-доц. Бѣлкина, ни тѣхъ пособій, которыя въ этихъ программахъ указываются по каждому предмету: всѣ эти свѣдѣнія могутъ оказаться совершенно лишними, въ виду значительной распространенности «Программъ домашняго чтенія» среди нашей публики. Остановлюсь здѣсь только на одной чертѣ «Программъ»: философскій отдѣлъ въ нихъ, въ отличіе отъ другихъ, представленъ, какъ мы уже говорили, двумя параллельными программами, между которыми долженъ выбирать самъ читатель. Этотъ параллелизмъ вызвалъ на Комиссію нареканія критики, какъ ничѣмъ не мотивированный и только ставящій читателя въ затрудненіе необходимостью такого выбора, для полной сознательности котораго читатель долженъ былъ бы, собственно говоря, пройти предварительно обѣ эти программы. Съ этой стороны, такая двойственность можетъ имѣть, конечно, неудобства; но философскія науки фактически находятся сейчасъ еще въ такомъ положеніи, при которомъ возможность противоположныхъ другъ другу основныхъ возрѣній далеко еще не представляется настолько нелѣпой, какъ, на примѣръ, въ наукахъ математическихъ или нѣкоторыхъ изъ естественныхъ. Въ философіи (худо это или хорошо — это вопросъ другой) до сихъ поръ имѣютъ значеніе даже не только общепризнанныя направленія главныхъ школъ, но и просто личныя симпатіи и антипатіи отдѣльныхъ мыслителей. Нѣтъ ничего особенно удивительнаго поэтому, что и въ «Программахъ домашняго чтенія» явились два курса по философскимъ наукамъ, отличающіеся одинъ отъ другого. Надо замѣтить, впрочемъ, что это различіе (поскольку оно обусловливается самымъ *направленіемъ* обѣихъ программъ) далеко не столь рѣшительно, какъ это могло бы показаться съ перваго взгляда. Правда, самъ проф. Гротъ говоритъ объ изученіи «метафизики»; но, прибавляетъ онъ, «дѣло идетъ о метафизикѣ новой, критической, основанной на изслѣдованіи и провѣркѣ объективной цѣнности всѣхъ понятій и познаній чловѣческаго ума». Это—во-первыхъ; а во-вторыхъ, если разсмотрѣть самую программу проф. Грота, то, быть можетъ, не всѣ согласятся съ пригодностью для самообразования нѣкоторыхъ книгъ изъ числа тамъ указанныхъ, съ общимъ распредѣленіемъ матеріала, съ самымъ способомъ разработки программы, —но врядъ ли

кто найдетъ въ ней отраженіе какой-либо спеціальной «метафизики». Поэтому, намъ кажется, что г. Сторожевъ въ статьѣ «Пятилѣтіе московской Комисіи по организаціи домашняго чтенія» («Образованіе» 1898 г., № 2) былъ введенъ въ заблужденіе едва ли не просто страшнымъ словомъ «метафизика», отождествляя съ этимъ чудовищемъ программу проф. Грота и говоря (стр. 47), что «если помѣщать программу по метафизикѣ, то отчего по дорогѣ не помѣстить и программы по богословію». Слово «метафизика» получило у насъ множество часто не совсѣмъ уловимыхъ слѣсловъ, и потому не совсѣмъ ясно, въ чемъ именно упрекаетъ г. Сторожевъ программу проф. Грота. Въ порицательномъ смыслѣ «метафизика» обозначаетъ у насъ въ просторѣчій иногда невниманіе къ требованіямъ строгой логической доказательности, пользованіе абстракціями безъ вниманія къ ихъ реальному, конкретному содержанію, вѣру въ могущество словъ и составленныхъ изъ словъ системъ и т. д., и т. д.; иногда же «метафизикой» бранятъ и критику познанія, и построеніе *интеллектуальныхъ* объясненій послѣднихъ элементовъ реальности... Трудно сказать, что именно имѣлъ въ виду г. Сторожевъ; всего вѣроятнѣе, что свой приговоръ онъ основалъ не на разсмотрѣніи самой программы проф. Грота, а просто на составленномъ послѣднимъ «планѣ чтенія».

Въ общемъ программа проф. Грота не запечатлѣна какимъ-либо опредѣленнымъ философскимъ направленіемъ, въ противоположность программѣ прив.-доц. Бѣлкина, выдержанной въ одномъ направленіи—англійской эмпирической философіи.

Изъ другихъ русскихъ попытокъ указать путь къ самообразованію по философіи мы должны коснуться еще «Мнѣнія объ источникахъ самообразованія по философіи», принадлежащаго бывшему профессору философіи Кіевскаго университета, А. А. Козлову («Сѣв. Вѣст.» 1896 г., № 2). А. А. Козловъ не предлагаетъ здѣсь собственно сколько-нибудь развитой и расчлененной программы. Главное содержаніе его замѣтки—указаніе тѣхъ источниковъ, которые могутъ способствовать самообразованію по предмету философіи; но эти указанія свои онъ предваряетъ изложеніемъ той своей точки зрѣнія, которою онъ при этомъ руководится. Такимъ образомъ, «мнѣніе» проф. Козлова носитъ въ значительной степени личный характеръ: авторъ рекомендуетъ изученіе преимущественно одного опредѣленнаго фи-

лососфскаго направленія, которое онъ называетъ «лейбниціанскимъ», или «четвертымъ» (такъ какъ оно явилось позже трехъ основныхъ, по классификаціи проф. Козлова: матеріализма, идеализма и позитивизма). Для ознакомленія съ этимъ направленіемъ проф. Козловъ рекомендуетъ сочиненія самого Лейбница, Лотце, Тейхмюллера, а изъ русскихъ—свои собственныя и профессоровъ Боброва, Грота и Лопатина, какъ писателей или прямо принадлежащихъ къ «четвертому» направленію нашего автора, или болѣе или менѣе ему родственныхъ. Характеризуетъ это «четвертое», или «лейбниціанское» направленіе проф. Козловъ такими чертами: «Четвертое направленіе состоитъ въ признаніи, что исповѣдуемая до тѣхъ поръ въ философіи противоположность между психическимъ (духовнымъ) и матеріальнымъ бытіемъ—ложна и что оба они сводятся къ единому бытію. Лейбницъ первый ясно увидѣлъ неосновательность предположенія, будто, кромѣ духовной субстанции, данной намъ въ непосредственномъ сознаніи, существуетъ еще и матеріальная, и пришелъ къ убѣжденію, что такъ называемыя протяженныя субстанции однородны съ нашею душою и суть только низшія первоначальныя ступени ея развитія». Въ другомъ мѣстѣ проф. Козловъ называетъ это «лейбниціанское» направленіе панпсихизмомъ.

Проф. Козловъ указываетъ въ своемъ «мнѣніи» и такія руководства, по которымъ можно было бы познакомиться съ философскими знаніями вообще, т.-е. «не имѣя специально въ виду лейбниціанскаго направленія»; онъ перечисляетъ нѣкоторыя изъ такихъ «сочиненій и авторовъ, которые могутъ быть не безъ пользы изучены для всякаго направленія и которые, хотя и расходятся, но все-таки не очень рѣзко, съ направленіемъ Лейбница» («Исторіи философіи» Фулье и Вебера, «Очерки психологіи» Гёфдингга, «Логіку» Минто). Однако, проф. Козловъ находитъ себя вынужденнымъ «сдѣлать для читателя одно замѣчаніе, что эти руководства, хотя и знакомятъ вообще съ началами философскихъ наукъ, но привести начинающаго, разумѣется, вообще образованнаго челоука, къ тому лейбниціанскому, которое» онъ «считаетъ истиннымъ, могутъ развѣ только случайно; поэтому, чтобы болѣе или менѣе убѣдиться въ этой истинности и сознательно пристать къ названному направленію», онъ «считаетъ необходимымъ, чтобы начинающій познакомился» и съ сочиненіями собственно лейбниціанскаго на-

правления. И совершенно понятно, что проф. Козловъ не довѣряетъ обычнымъ и общимъ руководствамъ по философскимъ наукамъ; для того, чтобы привести читателя къ столь субъективно-поставленной и потому произвольной и узкой цѣли, какъ признаніе истинности «четвертаго направленія философіи», нѣтъ необходимости въ болѣе широкомъ ознакомленіи съ другими теченіями отвлеченной мысли. Всѣ ихъ отвергаетъ проф. Козловъ; но хотя онъ и запасся такимъ союзникомъ, какъ Лейбницъ, все же и противъ него могутъ возстать, напримѣръ, Локкъ, Беркли, Юмъ, Кантъ,—и тогда вопросъ еще, чья одолѣетъ.

Настоящими замѣтками мы хотѣли познакомить читателей философскаго журнала съ самообразовательнымъ движеніемъ вообще и въ частности съ общей постановкой самообразования по философіи въ Англии и у насъ. Возникшій въ нашемъ обществѣ съ конца 80-хъ годовъ и до сихъ поръ не угасшій интересъ къ философіи, появленіе специально-философской періодической печати, выходъ въ свѣтъ большого количества, преимущественно переводныхъ, сочиненій по философскимъ наукамъ и значительный успѣхъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, тотъ запросъ, который предъявляютъ на философскія знанія общественныя науки,—все это даетъ надежду на то, что въ обществѣ установилось болѣе или менѣе прочное умственное теченіе, что движеніе это—уже не мода, не случай, что оно выражаетъ дѣйствительную и серьезную потребность. Надо думать, что и въ будущемъ это теченіе не заглухнетъ и что общество, присмотрѣвшись къ прекрасной и нѣсколько таинственной незнакомкѣ—философіи, введетъ ее въ кругъ постоянныхъ и прочныхъ своихъ интересовъ. Отъ этого очень много выиграетъ и философія: чѣмъ ближе подойдетъ она къ жизни, чѣмъ шире разольется она въ обществѣ, тѣмъ вѣрнѣе выполнитъ она свое назначеніе.

Вл. Ивановскій.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ книгъ.

Д-ръ С. Г. Шахъ-Назаровъ. — Основныя положенія физиологической психологіи по Вундту, Цигену и Мейнерту. I. Теорія апперцепціи В. Вундта. Рефератъ, прочитанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 1-го марта 1897 г. М., 1898. 63 стр. Ц. 75 к.

Авторъ этой заманчиво афишированной брошюры рѣшительный, но совершенно безопасный врагъ теоріи апперцепціи; плохо зная и понимая Вундта, онъ тѣмъ менѣе въ силахъ сокрушить его. Рефератъ составленъ сплошь изъ механически нанизанныхъ цитатъ и отличается необыкновеннымъ беспорядкомъ мыслей, доходящимъ порою до загадочныхъ по своему значенію безсмыслищъ. Примѣромъ послѣднихъ можетъ служить слѣдующее мѣсто, не лишнее, повидимому, поползновеній на остроуміе: «Стоящимъ на берегу физиологовъ остается признать въ своемъ «безъ-воли» нѣкоторую «волю» — sui generis: активную апперцепцію... Къ тому же признать это очень заманчиво, ибо отрицать психологическое «единство существа» лицъ, стоящихъ на разныхъ берегахъ, психологическое «единство существа» метафизиковъ и физиологовъ, мы, конечно, не можемъ, а вѣдь «единство нашей души, — говоритъ Вундтъ, — и есть не что иное какъ дѣятельность апперцепціи» (7). Не правда ли, какой тонкій канамбуръ? Входить въ разборъ подобнаго творчества нѣтъ, разумеется, ни возможности, ни надобности, такъ какъ, за неизмѣнимъ подходящаго круга читателей, его достоин-

ствамъ суждено остаться непризнанными. Для неспециалиста, желающаго познакомиться съ ученіемъ Вундта, даже русская литература дастъ изслѣдованія, стояшія неизмѣримо выше по содержанію и изложенію реферата д-ра Шахъ-Назарова, который, по собственному признанію, не понимаетъ теоріи апперцепціи и не можетъ, слѣдовательно, быть ея толкователемъ. Специалистъ же, способный разобраться въ этомъ калейдоскопѣ цитатъ, не почерпнетъ изъ брошюры ничего новаго, потому что самъ авторъ располагаетъ минимальнымъ минимумомъ знаній, да и этимъ-то запасомъ распоряжается неумѣло. Онъ пользуется только русскими источниками и знакомъ исключительно съ русскими переводами сочиненій Вундта; не обращаясь къ послѣдному нѣмецкому изданію «Grundzüge der Physiologischen Psychologie», онъ довольствуется русскимъ изданіемъ и обходитъ, такимъ образомъ, подлинную и основную редакцію ученія Вундта, имѣющую, какъ извѣстно, мало общаго съ редакціями прежнихъ антикварныхъ изданій, послужившихъ оригиналомъ для русскаго перевода. Но и въ этихъ предѣлахъ авторъ не обнаруживаетъ никакой самостоятельности ни въ выборѣ и группировкѣ матеріала, ни въ выводахъ. Главное содержаніе заимствовано изъ статьи В. Н. Ивановскаго *), написанной на ту же тему. Съ большой неутомимостью цитируются также «Психологическія изслѣдованія» Н. Н. Ланге; эти цитаты открываютъ и завершаютъ, между прочимъ, рефератъ, образуя его альфу и омегу. При недостаткѣ собственныхъ силъ и при скудости извѣстныхъ ему источниковъ, авторъ вынужденъ коллекционировать имѣющіяся на русскомъ языкѣ газетныя замѣтки, рецензіи, устные пренія, дабы произвести впечатлѣніе обстоятельной полноты. Ему конечно не под силу рассмотреть вопросъ по существу, изслѣдовать функціи апперцепціи—установку отношеній, сходствъ и различій, анализъ и синтезъ, какъ дальнѣйшее развитіе этихъ элементарныхъ актовъ, и сопоставить теорію Вундта съ объясненіями ассоціанистовъ. Онъ не пошелъ дальше слишкомъ избитыхъ, чтобы ихъ стоило повторять, аргументовъ—туманности, путанности, расплывчатости апперцепціи и праздныхъ нападокъ на ея метафизичность—особенно въ устахъ автора, представляющаго

*) Къ исторіи ученія объ апперцепціи въ психологіи. См. Вопр. фил. и психол. 1897 г. кн. 1.

рѣдкій въ современной психологiи обращикъ класса наивныхъ матеріалистовъ.

Д. Викторовъ.

Felix Le Dantec. Le déterminisme biologique et la personnalité consciente. Paris, 1897. p. 158.

Названная книжка, принадлежащая перу извѣстнаго французскаго біолога Ле-Дантека, представляетъ собою добавленіе къ болѣе обширному сочиненію того же автора, изданному годомъ ранѣе *). Въ этой предшествующей работѣ авторъ имѣлъ въ виду исключительно біологическую проблему и, стоя на почвѣ послѣдовательнаго эпифеноменизма, считалъ возможнымъ почти совсѣмъ не касаться вопроса объ отношеніи біологическихъ процессовъ къ психическимъ явленіямъ. Нѣкоторые критики не безъ основанія упрекали Ле-Дантека въ томъ, что онъ намѣренно игнорировалъ эту важнѣйшую философскую проблему, тѣмъ болѣе, что самъ онъ въ своей книгѣ не разъ касался тѣхъ разнообразныхъ и еще мало изученныхъ явленій, которыя стоятъ на рубежѣ біологiи, съ одной стороны, и психологiи, съ другой. Ле-Дантекъ самъ отчасти признаетъ справедливость высказанныхъ замѣчаній и настоящую книжку посвящаетъ спеціально вопросу объ отношеніи біологическихъ явленій къ жизни сознательной личности.

Общіе взгляды Ле-Дантека по данному вопросу очень напоминаютъ, какъ онъ и самъ сознается, извѣстную теорію пластидуль Э. Геккеля. Ле-Дантекъ, какъ и Геккель, усваиваетъ элементы сознанія не только клѣткамъ или пластидамъ, но и составнымъ частямъ послѣднихъ, т.-е. молекуламъ и даже атомамъ. Каждый родъ атомовъ обладаетъ опредѣленною формою сознанія, свойственною только ему одному. Эти атомическія сознанія могутъ соединяться въ сознанія молекулярныя, которыя, въ свою очередь, входятъ, какъ элементы, въ составъ клѣточныхъ сознаній. Изъ этихъ послѣднихъ, путемъ постепеннаго осложненія, формируется личное сознаніе съ его характеристическими свойствами—единствомъ и тождествомъ, внѣшнимъ выраженіемъ чего служитъ постепенно возникающее сложное строеніе нервной системы. Но вмѣстѣ съ этими чертами сходства взгляды Ле-Дан-

*) *Théorie nouvelle de la vie. Paris, 1896.* См. рецензію на это сочиненіе въ 37 кн. „Вопросовъ философіи“.

тека представляют и нѣкоторое существенное отличие отъ гилозоистическихъ воззрѣній Геккеля. Въ то время какъ послѣдній склоняется на сторону ученія о взаимодействіи біологическихъ и психическихъ явленій и можетъ служить представителемъ монизма съ преобладаніемъ элементовъ матеріалистическаго міросозерцанія, Ле-Дантекъ старается остаться на почвѣ строгаго параллелизма. Онъ сурово порицаетъ Геккеля за его ненаучный, обусловливающийся грубымъ антропоморфизмомъ характеръ біологическихъ воззрѣній, въ силу котораго Геккель, на примѣръ, усваиваетъ пластидамъ способность сознательно производить подобныхъ себѣ пластидуль, благодаря чему біологическій процессъ воспроизведенія сводится на психическій актъ памяти (114—115). По рѣшительному мнѣнію Ле-Дантека, наоборотъ, всѣ психическія явленія только эпифеномены, и поэтому они не принимаютъ никакого активнаго участія въ біологическихъ процессахъ. Послѣдніе совершались бы такъ же, какъ совершаются и теперь, даже и въ томъ случаѣ, если бы психической жизни совсѣмъ не существовало.

Такимъ образомъ, авторъ, стоя на почвѣ біологическаго детерминизма и психологическаго параллелизма, пытается дать обшій набросокъ теории жизни въ широкомъ смыслѣ.

Въ первой части, носящей названіе «Феномены», авторъ, опираясь на біологическія данныя, трактуетъ о такихъ явленіяхъ, какъ воля пластидъ, инстинктъ и разумъ въ ихъ взаимоотношеніяхъ, постепенный ростъ нервной системы. Для рѣшенія всѣхъ этихъ вопросовъ авторъ считаетъ возможнымъ пользоваться исключительно біологическою точкою зрѣнія, совершенно игнорируя данныя внутренняго опыта. Разумѣется, съ этой точки зрѣнія онъ отрицаетъ самостоятельное значеніе волевой дѣятельности въ жизни пластидъ, объясняя всѣ ихъ жизненныя явленія исключительно физико-химическими процессами. Равнымъ образомъ, онъ не признаетъ существеннаго различія между инстинктомъ и разумомъ, ибо вся разница, по его мнѣнію, заключается въ томъ, что въ одномъ случаѣ дѣйствуютъ твердо установившіяся функціи нервной системы, въ другомъ—функціи, подлежащія постепенному модифицированію. Теорія, считающая характеристическимъ признакомъ сознательности присутствіе волевого элемента, по мнѣнію Ле-Дантека, не выдерживаетъ критики, какъ противорѣчащая факту біологическаго детерминизма.

Вторая часть имѣетъ своимъ предметомъ «эпифеномены», причемъ авторъ сначала трактуетъ о сознаниі въ элементарной жизни, а потомъ переходитъ къ сознательнымъ явленіямъ у полипластидарныхъ существъ. Здѣсь онъ затрогиваетъ такія явленія, какъ умъ, сонъ и сновидѣнія, память и забываніе, и, наконецъ, смерть. Хотя почти всѣ эти явленія, исключая развѣ послѣдняго, чисто-психологическаго характера, однако авторъ и здѣсь держится главнымъ образомъ біологической точки зрѣнія. Совсѣмъ не задаваясь цѣлью систематически описать генезисъ названныхъ психическихъ явленій (отсутствіе системы можно видѣть уже изъ одного перечня указанныхъ предметовъ), Ле-Дантекъ только постоянно подчеркиваетъ свое основное положеніе, что психическія явленія развиваются параллельно, а не во взаимодействіи съ біологическими, благодаря чему принципъ біологическаго детерминизма сохраняетъ свою силу по отношенію къ сознательной жизни и высшихъ живыхъ существъ.

Едва-ли кто станетъ отрицать, что вопросъ, затронутый Ле-Дантекомъ, принадлежитъ къ числу важнѣйшихъ проблемъ общей психологіи и біологіи. Поэтому тѣмъ болѣе стоитъ пожалѣть, что такая трудная проблема въ данномъ случаѣ не затрогивается съ надлежащею глубиною и не разъясняется съ полною обстоятельностью. Прежде всего, у Ле-Дантека совсѣмъ не выяснено самое понятіе сознания. Разумѣется, это вещь не легкая, но безъ предварительнаго выясненія этого понятія нельзя приступать къ рѣшенію поднятаго авторомъ вопроса. вмѣсто этого Ле-Дантекъ ограничивается установленіемъ различія между инстинктивною и сознательною дѣятельностью, исходя исключительно изъ біологическихъ данныхъ. Но эта точка зрѣнія въ данномъ случаѣ очень недостаточна, и установленное Ле-Дантекомъ различіе совсѣмъ не уясняетъ психологической природы инстинкта и сознательной дѣятельности. Напрасно онъ вооружается противъ воззрѣнія, считающаго отличительнымъ признакомъ сознательной дѣятельности присутствіе волевого элемента, предполагая, что этотъ послѣдній противорѣчитъ факту біологическаго детерминизма. Не только біологическій, но и психологическій детерминизмъ можетъ свободно существовать, совсѣмъ не сталкиваясь съ фактомъ сознательной дѣятельности, ибо характеристическимъ свойствомъ послѣдней служатъ совсѣмъ не специально волевые элементы, которые можно констатировать и въ сферѣ

безсознательной жизни. Въ данномъ случаѣ авторъ-біологъ совсѣмъ поглощаетъ психолога; этотъ недостатокъ присущъ многимъ натуралистамъ, сдѣлавшимъ предметомъ своихъ занятій общія психологическія или философскія проблемы. Не выяснивъ самой природы сознательной дѣятельности, авторъ почти совсѣмъ обходитъ другой существеннѣйшій вопросъ—о единствѣ и тожествѣ сознанія. Если даже согласиться съ мнѣніемъ автора, что элементы сознанія присущи каждой клѣткѣ или даже каждому атому, то этимъ еще окончательно не рѣшается поставленный вопросъ, ибо не ясно, какимъ образомъ изъ непредставимыхъ нами элементовъ сознанія образуется то, что намъ извѣстно какъ фактъ единства и тожества сознанія, при различіи и обмѣнѣ соответствующихъ біологическихъ коррелятовъ. Если такъ неглубоко и односторонне затронуты кардинальные вопросы, отъ которыхъ зависитъ дальнѣйшая детальная разработка поставленной проблемы, то не удивительно, что болѣе частные, но тѣмъ не менѣе очень важные, вопросы трактуются авторомъ совсѣмъ кратко и, главное, поверхностно. Такимъ явленіямъ, какъ умъ, память, смерть, удѣляется нѣсколько краткихъ страничекъ съ очень общимъ содержаніемъ. Изъ всего этого видно, что настоящее произведеніе Ле Дантека, по своимъ научнымъ достоинствамъ, гораздо ниже его «Новой теоріи жизни». Конечно, и въ этомъ новомъ сочиненіи встрѣчаются положительныя качества, такъ хорошо отличающія Ле-Дантека, какъ біолога (строго-научный методъ изслѣдованія біологическихъ явленій, глубокое знакомство съ физико-химическими науками, плодотворная точка зрѣнія эпифеноменизма при объясненіи спеціально жизненныхъ процессовъ), но они не покрываютъ указанныхъ отрицательныхъ сторонъ, выступающихъ такъ рельефно. Все это еще разъ подтверждаетъ давно извѣстную истину, что и хороший натуралистъ, не получившій основательной философской подготовки, не ознакомившійся, какъ слѣдуетъ, съ теоріею познанія и съ методами спеціально-психологическаго изслѣдованія, можетъ оказаться очень не глубокимъ психологомъ и еще менѣе основательнымъ философомъ.

Н. Виноградовъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей.

Алтайскій сборникъ. Изданіе Общества любителей изслѣдованія Алтая. Т. III. Барнаулъ, 1898. Стр. 74.

А. Богдановъ, заслуженный проф. Какъ нужно обращаться съ животными? Изд. 3-е. М. 1898. Стр. 50. Издано редакціей журнала «Моск. Отдѣла Россійскаго Общества покровительства животныхъ». Ц. 10 к.

Ц. Балталонъ. Принципы критики В. Г. Бѣлинскаго. М. 1898. Ц. 20 к. Стр. 42.

Ц. Балталонъ. Эстетика В. Г. Бѣлинскаго. Избранные статьи и отрывки съ вопросами и дополненіями. Изданіе комиссіи преподавателей русскаго языка при учебномъ отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній. Ц. 1 р. М., 1898. Стр. XIII+262.

Н. Богачевъ, крестьянинъ. Образование юношей для служенія церкви и престолу. М., 1898. Стр. 34.

Возможно ли русско-польское сближеніе? Письма и статьи наблюдателя. С.-Пб., 1898. Стр. 165.

Н. Герасимовъ. Философія сознанія бытія безконечнаго. М., 1898. Стр. 166. Ц. 1 р. 25 к.

Императорское Вольное Экономическое Общество. Отчетъ комитета для помощи пострадавшимъ отъ неурожая. Стр. 10.

В. Катковъ. «Философія права» или политическая философія? Оттискъ. Стр. 75—109.

Д-ръ Н. В. Краинскій. Законъ сохраненія энергіи въ примѣненіи къ психической дѣятельности человѣка. Харьковъ, 1897. Стр. 38.

D-r Felix Krueger. Der Begriff des Absolutwerthvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Leipzig, 1898. Стр. 96.

О. Кудринскій. Сказаніе о царѣ Соломонѣ. Оттискъ изъ журнала «Кіевская Старина» 1897. Стр. 23.

Ө. Кудринскій. Философъ безъ системы (Опытъ характеристики Григорія Саввича Сковороды). Оттискъ изъ журнала «Кіевская Старина». Кіевъ 1898. Стр. 69.

Георгій Курнатовскій. Дуэль. Историко-догматическое изслѣдованіе. Варшава, 1898. Стр. IV+98.

Н. Ланге, проф. Новороссійскаго университета. Учебникъ логики. Удостоенъ малой преміи имени Императора Петра Вели-

каго. Изданіе книгопродавца Е. П. Распопова. Одесса. 1898. Стр. IV+237. Ц. 1 р.

Henry Lagrèsille. Essai sur les fonctions métaphysiques. Morphologie de l'âme. Métaphysique mathématique. Paris, 1898. Стр. 147.

D-r Paul-Emil Lévy. Ancien Interne des Hopitaux de Paris. L'éducation rationnelle de la volonté, son emploi thérapeutique. Préface de M. le D-r Bernheim professeur a la faculté de Nancy. Paris. Felix Alcan, éditeur, 1898. P. V, 234. Prix 4 fr.

D. Mercier. La définition philosophique de la vie. 1-e édition. Louvain, 1898. Стр. 73.

D. Mercier. Les origines de la psychologie contemporaine. 1897. Louvain. Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie. P. 476.

Peter. M. Noikow. Das Aktivitätsprinzip in der Pädagogik Jean-Jacques Rousseau. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Leipzig, 1898. S. IV+160.

Открытое письмо къ графу Л. Н. Толстому. Вильна, 1898. Стр. 52.

И. В. Поповъ. Самоубійство. Этико-психологическій очеркъ. 1898. Сергіевъ Посадъ. Стр. 36. Ц. 25 к.

Русскія книги. Съ біографическими данными объ авторахъ и переводчикахъ. Редакція С. А. Венгерова. Изданіе Г. В. Юдина. Выпускъ XXIV. Бочи-Бринкъ. СПб. 1898. Стр. 145—192.

Boris Sidis. M. A. Ph. D. The Psychology of suggestion. A research into the subconscious nature of man and society. With an introduction by Prof. William James, of Harvard University. New-York, 1898. VII+386.

James Sully. Etudes sur l'enfance. Traduit de l'anglais par A. Monod, précédé d'une préface par G. Compaugé, recteur de l'Académie de Lyon. Paris, 1898. Bibliothèque de philosophie contemporaine. XXXII+555.

Б. Н. Чичеринъ. Политическіе мыслители древняго и новаго міра. Выпускъ первый. Стр. XII+469. Ц. 1 р. 75 к. М., 1897. Выпускъ второй. Стр. 433. М., 1897. Ц. 1 р. 75 к. Библіотека для самообразованія, издаваемая подъ редакціей А. С. Бѣлкина, проф. П. Г. Виноградова, проф. Н. Я. Грота, проф. М. И. Коновалова, П. Н. Милукова, В. Д. Соколова и проф. А. И. Чупрова.

Д-ръ С. Г. Шахъ-Назаровъ. Основныя положенія физиологической психологiи по Вундту, Цигену и Мейнерту. I. Теорiя апперцепціи В. Вундта. Рефератъ, прочитанный въ засѣданiи Московскаго Психологическаго Общества 1 марта 1897. М., 1898. Стр. 63. Ц. 75 к.

Энциклопедическій Словарь. Томъ XXIII. А. Петропавловскій—Поватажное. Издатели Ф. А. Брокгаузъ и И. А. Ефронъ. С.-Пб. 1898.

II. Обзоръ журналовъ.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1897. №№ 1—4 *).

R. Wahle. Этика Вундта (№ 1). Проф. Wahle имѣеть въ виду критикой «Этики» Вундта показать, что приверженцы эмпирико-историческаго направленія еще не уяснили себѣ методически вопроса о возможности и границахъ примѣненія своихъ принциповъ къ изслѣдованіямъ въ области этики. Книга Вундта, при всѣхъ своихъ неоспоримыхъ и большихъ достоинствахъ, все-таки не даетъ намъ ни методовъ, ни основъ этики; это—скорѣе исторія религіи и нравовъ. Вундту не удалось обосновать этику эмпирически, не удалось вывести нравственное изъ нравственно-безразличнаго, такъ какъ всѣ тѣ явленія, на которыхъ онъ пытается обосновать нравственность, уже сами предполагаютъ ее.

O. Krebs. Понятіе науки у Германа Лотце (№№ 1, 2, 3).

R. Willy. Кризисъ въ психологіи (№№ 1, 2, 3).

Авторъ хочетъ показать, что современная психологія, несмотря

*) Журналъ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, основанный въ 1877 году профессоромъ Рихардомъ Авенариусомъ и издававшійся имъ при содѣйствіи Göring'a, Heinze, Wundt'a, Riehl'я, послѣ его смерти (въ 1896 г.) перешель къ Fr. Carstanjen'у и O. Krebs'у и издается ими при содѣйствіи A. Riehl'я и E. Mach'a. Что касается направленія журнала, то оно было выражено Авенариусомъ въ слѣдующихъ словахъ, которыя и новая редакція взяла своимъ девизомъ: «исходя изъ предположенія, что наука возможна лишь постольку, поскольку основу ея составляетъ опытъ, Vierteljahrsschrift будетъ служить только той философіи, которая будетъ наукой въ смыслѣ этого предположенія».

на свою рѣшимость быть наукой эмпирической и границъ опыта не переступить, все-таки находится подъ рѣшительнымъ вліяніемъ спиритуалистической метафизики. Авторъ думаетъ, что изслѣдователь въ области психологіи, какъ бы ни былъ онъ геніаленъ, способенъ нанести психологіи только безконечный вредъ, и тѣмъ болѣе, чѣмъ научнѣе онъ будетъ вести свое дѣло,—если онъ не видитъ, что опытъ и метафизика,—метафизика, притомъ, во всякой формѣ и любого происхожденія,—не только другъ друга исключаютъ, но даже взаимно отрицаютъ другъ друга. Въ первой статьѣ авторъ подвергаетъ критикѣ взгляды Вундта, выраженные имъ въ работѣ, озаглавленной «Объ опредѣленіи психологіи» (Phil. Studien. XII, 1. 1895); во второй—«Учебникъ общей психологіи» проф. Rehmke; третья статья посвящена Ф. Бретано и родственнымъ направленіямъ (Твардовскій, Штумпфъ), а также «Психологіи познанія» G. Uphues'a.

R. v. Schubert-Soldern. Аналитическій методъ и самостоятельность философіи (№ 2).

Самостоятельная ли наука философія? Авторъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: философія—наука самостоятельная, такъ какъ у ней есть своя особенная точка зрѣнія и самостоятельная область изслѣдованія, именно—общее въ его противоположеніи частному. Философія не можетъ выводить частное изъ общаго, какъ этого хотятъ нѣкоторые, и на томъ основаніи, что само общее можно найти только въ частномъ. Но она не хочетъ выводить и общее изъ частнаго индуктивнымъ путемъ, такъ какъ общее дано въ каждомъ частномъ и, слѣдовательно, не имѣетъ нужды въ индукціи для своего установленія. Сверхъ того, само частное есть, въ извѣстномъ смыслѣ, комбинація изъ простыхъ элементовъ, изъ элементарнаго общаго. Отсюда философія не можетъ быть простымъ обобщеніемъ результатовъ отдѣльныхъ наукъ, такъ какъ сами частныя науки предполагаютъ науку объ общемъ, — напротивъ, она находитъ свою задачу въ установленіи предпосылокъ всѣхъ наукъ, всего человѣческаго мышленія, чувствованія и хотѣнія. Цѣль ея—тѣ общіе элементы и ихъ общія отношенія, которыя встрѣчаются въ каждой частности научнаго или обыкновеннаго мышленія, чувствованія и т. д. Поэтому-то первой наукой и была философія.

Наука объ общемъ отыскиваетъ при помощи анализа элементы

всего даннаго и опредѣляетъ ихъ основныя взаимоотношенія; при помощи синтеза она устанавливаетъ возможные и невозможныя комбинаціи этихъ элементовъ, т.-е. соединимость и несоединимость, а также и нераздѣльность частнаго. Поименованныя взаимоотношенія могутъ быть установлены только на одновременномъ. Изслѣдованіе послѣдовательностей составляетъ задачу наукъ о частномъ и ведется путемъ индукціи. Наука объ общемъ, слѣдовательно, пользуется двумя способами изслѣдованія, аналитическимъ и синтетическимъ, которые вмѣстѣ обыкновенно называются дедукціей; авторъ, во избѣжаніе недоразумѣній, предпочитаетъ называть ихъ оба вмѣстѣ аналитическимъ методомъ. Общіе элементы всѣхъ наукъ въ ихъ отношеніяхъ одновременности образуютъ область теоріи познанія и логики, которыя и должны вывести методъ научнаго изслѣдованія вообще и установить отношеніе наукъ другъ къ другу. Это, впрочемъ, не значитъ, что философія не должна пытаться создать возможно связную систему человѣческаго знанія и стремиться выработать цѣльное міросозерцаніе. Но въ этомъ направленіи философія, по мнѣнію автора, не пойдетъ дальше гипотезъ и выдумыванія понятій.

W. Jerusalem. О психологическихъ и логическихъ теоріяхъ сужденія (№ 2).

Статья эта находится въ тѣсной связи съ книгой автора «Die Urteilsfunktion». Психологія при генетическомъ и аналитическомъ изученіи психическихъ процессовъ вообще не вправѣ обходить столь часто имѣющей мѣсто и такой громадной важности феноменъ—сужденіе. Разумѣется, она должна стремиться понять актъ сужденія въ связи со всей совокупностью душевной жизни. Логикъ старается освободить сужденіе отъ всѣхъ его психологическихъ связей и зависимостей. Онъ не только освобождаетъ мышленіе отъ всѣхъ элементовъ чувства, но отвлекаетъ его даже отъ самого мыслящаго индивидуума. Понятія, съ которыми оперируетъ логикъ, ведутъ для него какъ бы самостоятельное существованіе. Для психолога же, наоборотъ, самымъ важнымъ въ дѣлѣ изученія сужденія являются обстоятельства, при которыхъ оно было сдѣлано. Онъ старается прослѣдить развѣтвленія сужденія въ область чувства и воли, уловить возникновеніе этого акта изъ элементарныхъ процессовъ и понять его біологическое значеніе. Въ виду этого сужденіе является

передъ психологомъ во всемъ своемъ разнообразіи и многосложности, такъ что классификація суждений оказывается необходимѣйшимъ условіемъ плодотворности его труда въ этой области. Исходнымъ пунктомъ своей классификаціи авторъ беретъ содержаніе представленій. Прежде всего сужденія распадаются на три основныхъ формы:

I. Сужденія наглядности. Содержаніе представленій дано наглядно, и предметомъ утвержденія является индивидуально опредѣленный, чувственно воспринятый процессъ, фактъ въ строгомъ смыслѣ. Эта группа, смотря по тому, дано ли содержаніе представленій въ воспріятіи, воспоминаніи или фантазіи, сама распадается на сужденія: а) воспріятія, б) воспоминанія и в) ожиданія.—II. Сужденія понятія: содержаніе представленій дано въ мышленіи; предметъ утвержденія — законъ совершающагося (*Gesetz des Geschehens*).—III. Сужденія внутренняго воспріятія: содержаніе представленій—въ самонаблюденіи; предметъ утвержденія—собственный пережитой психической процессъ.

Затѣмъ слѣдуютъ три переходныя формы. 1. Между I и II: а) Сужденія наименованія: содержаніе представленія дано наглядно; предметъ утвержденія—воспринятый объектъ, которому при помощи наименованія приписывается комплексъ *постоянныхъ* свойствъ. б) Типическія сужденія: содержаніе представленія—наглядно, но въ символическомъ значеніи; предметъ утвержденія—законъ, напримѣръ, сужденіе о кровеобращеніи на основаніи схематическаго изображенія кровеносной системы. 2. Между II и III: Сужденія о собственныхъ психическихъ наклонностяхъ: содержаніе представленія—въ самовоспріятіи; предметъ утвержденія—постоянное свойство судящаго, слѣдовательно, законъ совершающагося. 3. Между I и III: Сужденія о чужихъ психическихъ процессахъ: содержанія представленія—въ воспріятіи выразительныхъ движеній; предметъ утвержденія — умозаключенные психическіе процессы въ чужихъ сознаніяхъ.

Функция сужденія, по мнѣнію автора, состоитъ въ томъ, что содержаніе представленій въ сужденіи формуется, расчленяется и объективируется.

A. Riehl. Замѣчанія къ проблемѣ формы въ поэзіи (первая статья. № 3).

Jos. Kodis. Понятіе ощущенія съ эмпириокритической точки зрѣнія (№ 4).

Вещи и мысли, которыя человекъ находитъ въ своемъ опытѣ, онъ можетъ разсматривать двоякимъ образомъ: или *абсолютно*, т. е. не обращая вниманія на ихъ отношеніе къ высказывающему ихъ индивиду, или же *относительно*, т. е. въ ихъ отношеніи къ этому послѣднему. Анализъ фактовъ при абсолютномъ ихъ созерцаніи даетъ намъ понятіе «элемента»; изъ анализа же отношеній высказывающаго индивида къ окружающей его средѣ мы получаемъ понятіе «ощущенія». Понятіе ощущенія распадается на два рода, сообразно своему происхожденію: или отъ расчлененія *воспріятій*—психофизическое понятіе ощущенія, или изъ расчлененія *представленій*—гносеологическое понятіе ощущенія. Понятіе ощущенія, происходящее изъ воспріятія, не представляетъ изъ себя собственно «послѣдняго» даннаго, доступнаго психологическому анализу. Главное значеніе его въ области психо-физики. Онъ свободенъ отъ гносеологическаго противоположенія «субъективнаго» и «объективнаго», «внѣшняго» и «внѣшняго», и вообще значеніе его для теоріи познанія ограничено. Второе понятіе ощущенія, возникшее изъ психологическаго расчлененія представленій на ихъ послѣднія составныя части, относится дѣйствительно къ послѣднимъ мыслимымъ единицамъ опыта. Ощущенія этого рода отличаются отъ первыхъ болѣе слабой характеристикой реальности (*Realitätscharakter*). Область примѣненія этого понятія—гносеологія. Гносеологъ можетъ двоякимъ образомъ преслѣдовать свои цѣли: или онъ изслѣдуетъ отношеніе своихъ воспріятій и представленій къ вещамъ и мыслямъ, какъ это дѣлаетъ идеалистъ, перепутывая при этомъ точку зрѣнія «абсолютнаго созерцанія» съ «относительнымъ», или же онъ изслѣдуетъ у себя и у прочихъ людей отношеніе того, что обозначается, какъ ощущеніе и представленіе, къ окружающей средѣ, какъ то дѣлаетъ эмпириокритическая школа. Поэтому гносеологическое понятіе ощущенія съ эмпириокритической точки зрѣнія можетъ служить только для воспроизведенія и анализа гносеологическихъ фактовъ, а никакъ не для «разложенія» реальнаго и мысленнаго міра или для воспроизведенія его въ понятіяхъ. То, что характеризуется, какъ вещи и мысли, слѣдуетъ описывать съ *абсолютной точки зрѣнія*, и его аналитическіе моменты не могутъ обнаружить никакихъ отношеній къ высказывающему индивиду. Поэтому всѣ попытки разсматривать ощущенія, какъ послѣднія

единицы, изъ которыхъ состоитъ міръ, авторъ считаетъ ошибочными.

G. Uphues. Сознаніе трансцендентности (№ 4).

Какъ трансцендентное въ современной философіи обозначаютъ обыкновенно слѣдующіе четыре рода фактовъ: 1) Божество, какъ *id, quod transcendit mundum*; 2) природа—*id, quod transcendit conscientiam*; 3) чужія сознанія и 4) въ предѣлахъ одного и того же сознанія — настоящіе, прошедшіе и будущіе сознательные процессы другъ для друга. Послѣдняя категория трансцендентнаго требуетъ нѣкотораго поясненія. Всѣ сознательные процессы характеризуются самосознательностью и въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, не могутъ быть трансцендентны. Но имѣется еще иной родъ знанія, связанный съ ними. Иногда сознательные процессы сопровождаются словесными представленіями (*Wortvorstellung*), которыя воплощаютъ въ себѣ все наше знаніе объ этихъ процессахъ—и такимъ образомъ, что мы во всякій моментъ это покоящееся въ насъ знаніе можемъ заставить обнаружиться. Напримѣръ, представленія могутъ сопровождаться представленіемъ слова «представленіе», чувство, воля—представленіями словъ «чувство», «воля». Въ этихъ словесныхъ представленіяхъ заключается все наше знаніе о сознательныхъ процессахъ, наше понятіе объ нихъ. И вотъ это-то знаніе авторъ относитъ къ сознанію трансцендентности. Эти четыре рода трансцендентнаго обнимаютъ, какъ легко видѣть, всѣ предметы познания. Сознаніе предметовъ (*Gegenstandsbewusstesein*), которое характеризуетъ познаніе, по крайней мѣрѣ, по мнѣнію людей безъ философскаго образованія,—какъ разъ и состоитъ въ сознаніи трансцендентнаго. Но развѣ эти «предметы», это «трансцендентное» не есть пресловутая *Ding an sich*? И развѣ мы со временъ Канта не знаемъ, что она непознаваема? Авторъ твердо держится непознаваемости *Ding an sich*, но не думаетъ, чтобы нѣчто въ этомъ родѣ не могло существовать. Мнѣніе, признающее понятіе *Ding an sich* противорѣчивымъ въ себѣ, онъ считаетъ ни на чемъ не основаннымъ. Предметы намъ даны не «какъ представленія», что, дѣйствительно, противорѣчило бы само себѣ, а «въ представленіяхъ». Какимъ же образомъ осуществляется тогда знаніе о предметахъ? Авторъ полагаетъ, что, если мы не хотимъ отказаться отъ обычнаго взгляда, по которому предметъ существуетъ независимо отъ познанія, мы должны

принять, что представленія изображаютъ намъ предметъ, представляютъ его, или по крайней мѣрѣ, заступаютъ его мѣсто. Возможность для представленій заступать мѣсто предметовъ вытекаетъ изъ того, что мы знаемъ значеніе представленій, т. е. можемъ въ любое время вызвать въ себѣ знаніе о чемъ-то отличномъ, какъ отъ самого этого знанія, такъ и отъ представленія, и независимое отъ ихъ обоихъ, т. е. знаніе о предметѣ, которое въ покоющемся состояніи связано съ этими представленіями. Но значеніе представленій, т. е. связанное съ ними знаніе, обнаруживается для сознанія только въ сужденіяхъ, такъ что дѣйствительное сознаніе предметовъ или сознаніе трансцендентнаго нужно искать въ сужденіяхъ.

В. Тронинъ.

Revue philosophique, 1897, №№ 1—7.

G. Tarde. Идея противоположности (№№ 1 и 2).

Давно уже стало аксіомой, что все наше познаніе заключается въ воспріятіи сходства и различія міровыхъ вещей. Но при этомъ забываютъ, что оригинальная комбинація сходства и различія образуетъ третій очень важный элементъ вселенной—противоположность (*opposition*). Идея противоположности находится въ загонѣ у философскаго анализа, и спекулятивное мышленіе или совсѣмъ игнорировало ее, или опредѣляло ее недостаточно тонко и правильно. Гегель смѣшивалъ противоположность съ различіемъ, Ренувье отожествлялъ ее съ дополненіемъ. Только Аристотель много задумывался надъ этимъ загадочнымъ понятіемъ и старался даже построить на немъ свою этику, утверждая, что каждая добродѣтель — золотая середина между двумя противоположными пороками; но и онъ не справился со своей задачей и въ концѣ концовъ пришелъ къ ложному заключенію, будто всякое различіе — противоположность и будто двѣ разновидности одного и того же рода всегда противоположны между собою.

При первомъ же взглядѣ на міръ мы замѣчаемъ, что все въ немъ повторяется: періодическія движенія свѣтилъ и вибраціи свѣтового луча, ритмическое перемѣщеніе молекулъ въ неорганическихъ тѣлахъ, непрерывное возобновленіе тканей въ организ-

махъ, монотонный процессъ дыханія и кровообращенія, безконечные ряды сходныхъ событій, поступковъ и обрядовъ, одинаковыя моды и привычки. При первомъ же взглядѣ на мїръ мы замѣчаемъ, что все въ немъ противопоставляется одно другому: антиподы, вогнутое и выпуклое, воздѣйствіе и реакція, физическая полярность, взаимное отталкиваніе одноименныхъ и взаимное притяженіе разноименныхъ электричествъ, универсальная симметрія кристалловъ, борьба живыхъ существъ, мїровая конкуренція, психологическая антитеза удовольствія и страданія, *да и нѣтъ*, общественныя столкновенія вѣрованій, партій, военныхъ силъ. Между полярной и симметричной концепціей мїра, которую создаютъ себѣ первобытные народы (Ормуздъ и Ариманъ, Богъ и Діаволь), и противоборствующей и антиномической концепціей, которую выработали себѣ дарвинисты, есть то общее, что обѣ онѣ видятъ въ противоположности ключъ къ высшему мїрообъясненію; первая усматриваетъ въ реальности борьбу двухъ существъ, другая усматриваетъ въ жизни антагонизмъ двухъ дѣйствій. На самомъ же дѣлѣ противоположность, какъ и повтореніе,—только орудіе или условіе универсальной жизни; а истинное дѣйствующее начало трансформацийъ есть нѣчто и болѣе неопредѣленное, и болѣе глубокое; оно накладываетъ индивидуальный отпечатокъ на всѣ реальные объекты, дифференцируетъ сходное и называется *измѣненіе* (*variation*). Къ такому выводу склоняетъ насъ разсмотрѣніе того, какъ возникла протееобразная идея противоположности и какъ объективируется она на различныхъ ступеняхъ бытія.

Вѣроятно, первое представленіе о противоположности рождается у человѣка скорѣе при воспоминаніи о битвѣ, о вооруженной стычкѣ, чѣмъ при видѣ симметрически противоположныхъ вещей. Для школьника нѣтъ ничего болѣе противоположнаго на свѣтѣ, чѣмъ греки и троянцы, карагеняне и римляне. Постепенно мы научаемся противопоставлять другъ другу не только двухъ людей, которые борются, но и двухъ людей, которые дружественно обнимаются; Касторъ такъ же заставляетъ вспоминать о Поллуксѣ, какъ Ахиллъ о Гекторѣ. И въ то же время мы сознаемъ, что обѣ эти пары противоположны одна другой, такъ какъ для насъ уже отчетлива противоположность вѣчныхъ антиподовъ—удовольствія и страданія; изъ этого сокровеннаго психологическаго контраста вытекаютъ въ сущности всѣ антитезы

любви и ненависти, добра и зла, сладкаго и горькаго, гладкаго и шероховатаго, музыкальнаго аккорда и диссонанса. Но есть ли такой общій принципъ, который былъ бы на лицо во всѣхъ противоположностяхъ міра и объединялъ между собою антитезы столь отдаленныхъ другъ отъ друга порядковъ, какъ, на примѣръ, вогнутое и выпуклое, съ одной стороны, и влеченіе и отвращеніе, съ другой? Тщательный разборъ дѣйствительныхъ и мнимыхъ противоположностей,—къ числу послѣднихъ принадлежитъ, на примѣръ, иллюзорная противоположность органическаго и неорганическаго, *я* и *не-я*,—этотъ разборъ убѣждаетъ насъ, что ни моментъ взаимнаго дополненія, ни моментъ взаимнаго ограниченія не составляютъ существа противоположности: оно—въ моментѣ нейтрализаціи или взаимнаго уравновѣшенія, въ балансѣ сходныхъ, но направленныхъ другъ противъ друга движеній. Отсюда слѣдуетъ, что противоположные термины должны быть оба положительны; пустое не есть противоположность полнаго, тьма не противоположна свѣту, молчаніе — звуку, покой—движенію; неподвижный, мертвый и не поддающійся измѣненію терминъ не можетъ быть равенъ и подобенъ живому и безконечно измѣнчивому термину; и свѣтъ, и звукъ, и движеніе имѣютъ степени—мракъ, безмолвіе, покой не могутъ быть ни больше, ни меньше. Далѣе, термины противоположны лишь тогда, когда превращеніе одного въ другой проходитъ такую стадію, въ которой нѣтъ ни того; ни другого,—стадію нуля: на примѣръ, переходъ выпуклаго въ вогнутое или наоборотъ мыслимъ только въ томъ случаѣ, если посредствующимъ этапомъ является нуль, отсутствіе и выпуклости, и вогнутости; переходъ отъ удовольствія къ соотвѣтственному страданію мыслимъ только въ томъ случаѣ, если посредствующимъ этапомъ является нуль, стадія не удовольствія и не страданія. Такимъ образомъ, посредникомъ между двумя сравниваемыми терминами служитъ не безконечность, а ничто, небытіе.

Итакъ, общій принципъ для противоположностей всѣхъ порядковъ есть, и онъ выражается въ томъ опредѣленіи, которое можно дать каждой противоположности, къ какой бы категоріи она ни относилась: если два подверженныхъ измѣненію термина таковы, что одинъ можетъ перейти въ другой не иначе, какъ миновавъ рядъ измѣненій, оканчивающихся стадіей нуля, и пройдя снова въ восходящемъ порядкѣ этотъ самый рядъ, уже

пройденный въ нисходящемъ, — то эти два термина противоположны. Стадія нуля имѣетъ относительный смыслъ; въ сущности она обозначаетъ равновѣсіе или стойкость, и этимъ выясняется, что противоположность играетъ въ мірѣ роль консервативную, а не зиждущую и не разрушительную. Изъ высказаннаго опредѣленія слѣдуетъ, что въ идею противоположности непременно входитъ идея времени. Но время, будучи условіемъ всякой противоположности, само не подчинено ей, и хронологическій порядокъ его моментовъ, независимо отъ ихъ феноменальнаго содержанія, не обратимъ. Время, будучи условіемъ всякой дѣятельности и всякаго движенія, само по себѣ недѣятельно и есть начало статическое. Если время—неизбѣжный элементъ противоположности, если для осуществленія противоположности необходимо дѣйствіе равныхъ, но направленныхъ другъ противъ друга силъ, то понятно, что, хотя крайніе термины могутъ означать и состоянія, и дѣйствія, всѣ статическія противоположности имѣютъ единственное разумное основаніе въ болѣе или менѣе скрытыхъ динамическихъ противоположностяхъ. Эти противоположности включаютъ въ себѣ феномены послѣдовательные или сосуществующіе; въ первомъ случаѣ противоположность называется ритмомъ. Динамическая противоположность сосуществованія раздѣляется на лучевую—центробѣжную или центростремительную (*звукъ, свѣтъ, электричество*)—и линейную, которая въ физическихъ наукахъ носитъ имя полярности; надо замѣтить при этомъ, что два полюса, которые противоположаютъ другъ другу, въ сущности выражаютъ только два крайнихъ пункта вибраціи. Линейная противоположность часто замѣчается въ явленіяхъ соціального порядка. Въ разныя эпохи общественная мысль имѣетъ какое-нибудь средоточіе, на которое направлено ея вниманіе; ея уклоненія отъ этого центра въ ту и другую сторону и образуютъ господствующую противоположность даннаго историческаго момента. Напримѣръ, въ III столѣтіи нашей эры для жителя Александріи установлено, что Христосъ есть Богъ; исходя изъ этого центрального пункта общаго міровоззрѣнія, онъ можетъ въ извѣстныхъ границахъ расширять или суживать ту связь, которая объединяетъ въ личности Христа божественное и человѣческое естества; границы, въ которыхъ можетъ колебаться его мысль, это—аріанизмъ, рѣзко отдѣляющій оба естества, и савеліанизмъ, отождествляющій ихъ; ортодоксальная док-

трина служить той нейтральной стадіей, стадіей нуля, которая необходима въ процессѣ противоположности. Есть общества, которыя во всѣхъ отношеніяхъ или въ одномъ постоянно раздѣлены на два противоположныхъ лагеря, всегда поляризованы; нѣтъ общества, которое въ теченіе короткаго или продолжительнаго времени не представляло бы собой дуалистической формы. Въ наши дни передовые европейскіе народы во многихъ пунктахъ находятся на пути къ деполаризации. Въ наукѣ, искусствѣ, философіи, религіи замѣчается несомнѣнный прогрессъ. Споръ Пастера и Пуше по поводу самопроизвольнаго зарожденія не раздѣлил науки на два враждующіе стана, какъ это сдѣлалъ, на примѣръ, въ прошломъ столѣтіи вопросъ о жизненной силѣ. Литература не знаетъ уже такой распри, какая была между романтиками и классиками въ 30-хъ годахъ. Теоретическіе интересы раздробились и не въ состоянн больше возбуждать страстей. Не признакъ ли индифферентизма это отсутствіе жгучихъ споровъ? Несомнѣнно, что пробужденіе литературы, науки и искусства всегда сопровождается двумя великими именами, которыя становятся во главѣ двухъ партій (Корнель и Расинъ, Кювье и Жофруа Сентъ-Илеръ); но эта дуэль служитъ только прелюдіей для дальнѣйшей общей борьбы, которая, становясь экстенсивнѣе, теряетъ въ своей интенсивности; равнодушія поэтому констатировать нельзя. Теперь поляризуетъ насъ больше всего политика, такъ какъ, въ противоположность философіи, религіи и наукѣ, она ставитъ передъ нами свои проблемы не сразу, а одну за другой, и торопитъ насъ ихъ рѣшеніемъ. Но когда-нибудь политическія злобы дня потеряютъ свое господствующее значеніе и уступятъ мѣсто болѣе общимъ социальнымъ вопросамъ.

Кромѣ формальной классификаціи противоположностей, возможно еще и раздѣленіе ихъ по признаку содержанія. И тогда получается слѣдующая группировка: всѣ противоположности образуютъ двѣ большія категоріи: качественную (противоположности ряда) и количественную; послѣдняя въ свою очередь подраздѣляется на противоположность большаго и меньшаго (степени), протиположность механическую и противоположность логическую. Категорія качества или ряда теоретически приложима ко всему міру явленій; категорія количественной противоположности ограничена областью количества; механическая противо-

ложность имѣетъ дѣло съ тѣмъ видомъ количества, который называется движущей силой; логическая противоположность относится къ сознанию, другому виду количества, связанному съ первымъ,—въ предположеніи, что существуютъ дѣйствительныя психологическія величины или количества. Механическая и логическая противоположность имѣютъ между собою то общее, что обѣ онѣ носятъ характеръ динамической, характеръ движенія, направленія въ пространствѣ или въ душѣ. Если мы желаемъ понять величественную противоположность эволюціи и диссолюціи, возникновенія и исчезновенія, этотъ трагическій ритмъ бытія, мы должны строго различать качественную противоположность отъ количественной. Качественная противоположность, противоположность ряда, въ нормальномъ строѣ природы никогда не обратима, не знаетъ перестановки, и человѣческой трупъ не переходитъ въ эмбрионъ, плодъ—въ цвѣтокъ, бабочка—въ куколку; наоборотъ, силы и скорости всѣхъ существъ уменьшаются по мѣрѣ увяданія, послѣ того какъ они достигли своей зрѣлости. Въ этомъ контрастѣ между значеніемъ качества и значеніемъ количества въ мірѣ. Тѣмъ не менѣе качество и количество неотдѣлимы. Въ самомъ дѣлѣ: идеи увеличенія и уменьшенія имѣютъ свое психологическое начало въ томъ, что мы въ глубинѣ своей души различаемъ фактъ пріобрѣтенія отъ факта потери; а непремѣнное условіе пріобрѣтанія—это потребность: всякое существо, въ силу своей природы, въ чемъ-нибудь нуждается, къ чему-нибудь стремится, и только поэтому оно замѣчаетъ количественный прогрессъ и регрессъ въ своихъ воспріятіяхъ и ощущеніяхъ; количество такимъ образомъ предполагаетъ извѣстный идеалъ, извѣстную норму, т.-е. предполагаетъ нѣчто качественное. Если бы въ мірѣ не было количественныхъ противоположностей, въ немъ не могло бы царить повтореніе, не могло бы быть и трансформациі.—Механическая и логическая противоположность могутъ быть сведены къ одному общему понятію, къ противоположности положительнаго и отрицательнаго, къ противоположности внутренняго смысла.

A. Naville. Экономика и мораль (№ 1). Статья представляетъ собою возраженіе Шарлю Жиду, который не считаетъ политической экономіи самостоятельной наукой и думаетъ, что она неотдѣлима отъ морали, юриспруденціи и всѣхъ вообще социальныхъ знаній. Naville утверждаетъ независимость политической

экономіи отъ морали и повторяетъ старыя истины, что экономика имѣетъ свой специальный предметъ, что она не нормативна и что ее интересуетъ человѣческая дѣятельность лишь постольку, поскольку можно признавать единственную цѣлью нашихъ поступковъ стремленіе къ богатству.

В. Bourdon. Опыты надъ зрительнымъ воспріятіемъ глубины (№ 1).

Эти опыты привели автора къ заключенію, что монокулярное зрѣніе не даетъ намъ ощущенія глубины и монокулярное познание глубины, само по себѣ, крайне несовершенно; тонкое воспріятіе и различеніе глубины осуществляется путемъ бинокулярнаго зрѣнія, появленіемъ образовъ на обѣихъ сѣтчаткахъ; нормальное пространство, въ самомъ тѣсномъ смыслѣ этого слова, есть феноменъ зрительный; движенія глазъ, головы и тѣла помогаютъ намъ воспринимать пространство такъ же, какъ они помогаютъ намъ воспринимать цвѣта,—другими словами, они во все не вызываютъ въ насъ скорѣе ощущенія пространства, чѣмъ цвѣтовъ.

Pierre Janet. Сомнамбулическое вліяніе и потребность въ руководствѣ (№ 2).

Гипнотическое внушеніе при извѣстныхъ условіяхъ является прекраснымъ терапевтическимъ средствомъ; но все-таки не слѣдуетъ преувеличивать его цѣнности. На него нельзя смотрѣть какъ на ловкій, быстрый пріемъ, подобный хирургической операціи; если и бывають единичные случаи какого-то чудеснаго, мгновеннаго выздоровленія, то при мало-мальски серьезномъ неврозѣ или психозѣ они невозможны, какъ фізіологической и психологической абсурдъ. Внушеніе почти всегда—постепенный и долгій процессъ, такъ какъ сущность его заключается въ воспитаніи духа. Отправляя эту педагогическую функцію, врачъ обязанъ преслѣдовать двѣ цѣли, которыя повидимому противорѣчатъ одна другой, но одновременный синтезъ которыхъ совершенно необходимъ въ интересахъ пациента. Во-первыхъ, врачъ долженъ пріобрѣсти полную власть надъ душой больнаго, подчинить его своему авторитету, установить надъ нимъ свое твердое вліяніе; во-вторыхъ, онъ долженъ свести это господство чужой воли къ минимуму и постепенно эмансипировать отъ нея своего больнаго. При игнорированіи перваго требованія выздоровленіе будетъ скоропреходящимъ, и черезъ небольшой промежутокъ времени

снова появятся тревожные признаки; при игнорированіи второго—пассивность гипнотизируемаго субъекта достигнетъ опасныхъ предѣловъ. Опытность и вдумчивое наблюденіе подскажутъ врачу, какіе практическіе приемы слѣдуетъ употреблять для достиженія обѣихъ цѣлей (опредѣленіе продолжительности сеансовъ, того или другого промежутка между ними, мѣры противъ усталости вниманія и т. д.).

Изученіе гипнотизма и тѣхъ отношеній, которыя связываютъ внушающаго и внушаемаго, проливаютъ свѣтъ на нѣкоторыя стороны соціальной и нравственной жизни нормальныхъ людей, именно тѣхъ слабыхъ людей, которые не умѣютъ хотѣть и у которыхъ воля требуетъ чужого приказанія, чужого стимула. Есть натуры, которыя сами не могутъ заставить себя сдѣлать какую-нибудь работу и растерянно ищутъ подмоги и поощренія. Хотя подражаніе и повиновеніе царятъ во всемъ мірѣ, но несомнѣнно, что степень подражательности не одинакова у всѣхъ людей и что существуютъ организаціи, которыя подчиняются ей гораздо больше, чѣмъ другія. Даже въ произведеніяхъ высшаго порядка, въ произведеніяхъ искусства и науки, проявляется та особенность, что иные люди не могутъ не быть подражателями или даже плагиаторами, не могутъ не опираться на чужой уже сдѣланный трудъ. Такія личности и развлекаться не въ состояніи однѣ; имъ скучно наединѣ съ собою. Ихъ общительность переходитъ границы нормальнаго; онѣ жаждутъ посторонняго внушенія, повелителей-друзей, ищутъ оригиналовъ, съ которыхъ онѣ могли бы быть копіями. Если эта потребность въ чужомъ умѣ и чужой волѣ иной разъ маскируется у людей здоровыхъ, то у больныхъ она выступаетъ ярко и интенсивно. И, можетъ быть, въ этой склонности человѣческой души, въ этой жаднѣ руководства и повиновенія, слѣдуетъ видѣть источникъ такихъ первостепенно-важныхъ моментовъ жизни, какъ зависимость и іерархія.

Рагоді. Научный идеализмъ: Дюранъ де Гро (Dugand de Gros) (№№ 2 и 3).

Въ наши дни повсюду говорятъ о возрожденіи идеализма, о могучей реакціи противъ недавняго господства матеріалистической и позитивной философіи. Интересно и важно отмѣтить, что этотъ идеализмъ вышелъ изъ нѣдръ самой науки, изъ философскаго анализа экспериментальныхъ открытій и теорій; онъ

теперь сдѣлался только популярнымъ, но зародился онъ уже давно, тогда, когда на смѣну грубому матеріализму, сухой идеологии и посредственному рачіонализму XVIII столѣтія явились ученые, какъ Коши, Фарадей, Клодъ Бернаръ, Дарвинъ, Гельмгольцъ, ученые, которые дали толчокъ спекулятивному мышленію и отдѣлили реальность, воспринимаемую ощущеніемъ, отъ реальности умопостигаемой.

Однимъ изъ наиболѣе оригинальныхъ представителей идеалистическаго движенія въ наукѣ, его предтечей, является Дюранъ де Гро, мыслитель, очень внимательный къ фактамъ, ученый, преклоняющійся передъ идеей. Его произведенія многочисленны и разнообразны *), и его умственные интересы отличаются удивительной разносторонностью. Но общая идея, которая проникаетъ всѣ его труды, даже самые спеціальныя, одна, и ея характеръ чисто-философскій: Дюранъ стремится доказать, что въ соединеніи метафизики и науки заключается необходимое и законное орудіе познанія, универсальный методъ, и что психическая сила или душа безконечно могущественна и представляетъ собою основную и реальную субстанцію; онъ стремится своей теоріей души и жизни, напоминающей возрожденное ученіе Лейбница, раскрыть всѣ тайны міра. Становясь на такую точку зрѣнія, Дюранъ, естественно, ополчается противъ позитивизма. Въ его глазахъ позитивизмъ гибнетъ въ слѣдующемъ противорѣчій съ самимъ собою: съ одной стороны, онъ признаетъ за наукой возможность путемъ прогрессивныхъ обобщеній доходить до законовъ вещей и открывать высшій міропорядокъ; съ другой стороны, онъ считаетъ фактъ единственной реальностью, единственнымъ источникомъ познанія,—какъ будто бы фактъ самъ собою превращается въ законъ, какъ будто бы пониманіе фактовъ и научныя обобщенія не являются дѣятельностью и продуктомъ разума! Позитивизмъ невольно вырождается въ схоластику, потому что слѣпо констатировать фактъ и воздерживаться отъ всякой теоріи, отъ всякой идеи—это значитъ допускать однѣ только

*) Подъ псевдонимомъ Philips'a: *Electrodynamisme vital ou les relations physiologiques de l'esprit et de la matière*, 1855; *Cours théorique et pratique de Braïdisme*, 1860. Далѣе: *Essais de physiologie philosophique*, 1866; *Ontologie et psychologie physiologique*, 1871; *Les origines animales de l'homme*, 1871; *Le merveilleux scientifique*, 1894; *Questions anthropologiques et zoologiques*, 1895 (резюме научныхъ воззрѣній автора) и др.

сущности и ихъ свойства. Единственный методъ познанія, игнорируемый однако позитивной философїей, состоитъ въ двойномъ ритмѣ, который идетъ сначала отъ факта къ идеѣ, отъ проблемы къ рѣшенію, отъ конкретнаго къ абстрактному, для того чтобы потомъ совершить обратный путь, отъ теоріи вернуться къ ея новымъ реальнымъ подтвержденіямъ, отъ идеи къ новымъ, прежде незамѣченнымъ фактамъ, которые, именно благодаря этой идеѣ, и обратили на себя вниманіе.

Такой методъ, синтезирующій приемы философїи и науки, Дюранъ де Гро раньше всего прилагаетъ къ великой біологической проблемѣ, проблемѣ жизни. Дюранъ отвергаетъ и ея виталистическое, и ея механическое рѣшеніе. Витализмъ устанавливаетъ легко разрушимый принципъ независимой сущности, которая выглядываетъ изъ-за явленій; механизмъ видитъ въ жизни производную всѣхъ органическихъ функций и послѣдовательными отождествленіями думаетъ свести психологію къ фізіологіи, фізіологію къ физикѣ и химіи, а физику и химию къ движеніямъ въ пространствѣ; онъ смѣшиваетъ сознаніе съ его матеріальными спутниками и ради объектовъ не замѣчаетъ живущаго и мыслящаго субъекта. Слѣдуетъ ли вернуться къ анимизму? Въ извѣстномъ отношеніи—да: матерія и пространство сами по себѣ ничего не объясняютъ, и внѣ ихъ надо искать агента, творящаго ощущеніе и мысль; но многочисленные факты запрещаютъ довольствоваться анимизмомъ классическимъ и отождествлять феномены жизни съ феноменами сознанія, вести ихъ происхожденіе отъ одной и той же субстанціи. Такимъ образомъ, всѣ три теоріи не даютъ объясненія жизни. Для того чтобы найти ключъ къ нему, надо внимательно разсмотрѣть взаимоотношенія органа и функции и условія нормальнаго функционированія. Этихъ условій — четыре: 1) внѣшнее явленіе, дѣйствующее на насъ и специфически раздражающее тотъ или другой органъ (свѣтъ, звукъ); 2) внѣшній аппаратъ воспринимающаго органа (глазъ, ухо); 3) внутренний и главный аппаратъ органа, непосредственное орудіе функции (оптический или акустическій нервъ); 4) специальная жизненная способность, нѣчто нематеріальное, то, что составляетъ самую жизнь и отличаетъ, при тождественности органовъ, мертвое существо отъ живого, автоматическое отъ одушевленнаго. И вотъ сравнительное изученіе этихъ четырехъ моментовъ, детальный разборъ той роли, которую играетъ каж-

дый изъ нихъ, приводитъ Дюрана къ заключенію, что всякая функція есть самостоятельное и первичное отправленіе души, но такое, которое изъ потенциальнаго состоянія можетъ переходить въ активное только при посредничествѣ органа и въ силу внѣшняго раздраженія; всякая функція имѣетъ своимъ послѣдствіемъ модификацію матеріальной среды и является конфликтомъ духа и матеріи. Такимъ образомъ, Дюранъ дѣлаетъ душу основнымъ принципомъ не только психологіи, но до нѣкоторой степени и физиологіи. Это вполне соответствуетъ его общимъ физиологическимъ взглядамъ. Какъ извѣстно, всѣ пункты организма, которые находятся въ зависимости отъ мозга, связаны съ нимъ двойною сѣтью нервовъ—центро-стремительными, которые передаютъ центру раздраженіе, воспринятое въ периферіи, и центробѣжными, при посредствѣ которыхъ центръ дѣйствуетъ на периферію. Эту двойную организацію нервныхъ элементовъ спинно-мозговой системы Дюранъ приписываетъ и гангліонарной системѣ, т.-е., по его мнѣнію, всюду, гдѣ для субъекта есть воспринятое раздраженіе, есть или можетъ быть и реакція; всякій нервъ, какой бы онъ ни былъ, имѣетъ двойную природу: съ одной стороны, онъ—органъ передачи отъ периферіи къ центру, съ другой—передачи отъ центра къ периферіи. Жизненные функціи поэтому могутъ быть разсматриваемы какъ самостоятельныя реакціи нервныхъ центровъ, и весь организмъ покрытъ сѣтью нервныхъ нитей, изъ которыхъ каждая заключаетъ въ себѣ два элемента, активный и пассивный, и всѣ эти нити связаны непосредственно или косвенно съ центрами головного мозга. Такимъ образомъ, мозгъ или душа находится въ непрерывныхъ сношеніяхъ съ пунктами растительной жизни организма, не только чувствуетъ раздраженія, которыя они воспринимаютъ, но и отвѣчаетъ на нихъ; мысль въ состояніи воздѣйствовать на всѣ функціи органической жизни; природа всего организма едина, и весь организмъ подчиненъ психической силѣ.

Но чѣмъ же объяснить въ такомъ случаѣ, что душа—по крайней мѣрѣ, въ нормальномъ состояніи,—повидимому столь чужда функціямъ растительной жизни, такъ равнодушно, безъ признаковъ сужденія и воли, относится къ тѣмъ актамъ, которые приписываются ея познанію и ея могуществу? На это отвѣчаетъ провозглашенная Дюраномъ въ 1855 г. гипотеза, что человѣческій организмъ составленъ изъ множества простыхъ и по своему су-

шеству законченно-полныхъ организмовъ и поэтому обладаетъ множествомъ отдѣльныхъ душъ, сознаний, я,—гипотеза полизоизма и полипсихизма. Каждый позвонокъ въ организмѣ есть живой индивидуумъ, а общность структуры позвоночныхъ и безпозвоночныхъ позволяетъ переносить и на послѣднихъ живую сложность первыхъ. Физиологическое родство мозга и другихъ нервныхъ центровъ силою логики заставляетъ насъ признать и ихъ психологическое родство. Подъ основною душой или «я» слѣдуетъ понимать большое количество «я», душъ вторичныхъ, ощущающихъ и волящихъ. Когда-нибудь мы убѣдимся въ этомъ и не будемъ отрицать сознаниа у «душъ гангліонарныхъ», какъ не отрицаемъ его теперь у другихъ живыхъ существъ, помимо человѣка; поучительнымъ урокомъ для насъ должно быть то, что нѣкогда Декартъ отказывалъ въ душѣ животнымъ.

Практическіе выводы изъ теоріи Дюрана крайне важны. Если всякая функція есть только возбужденная внѣшнимъ поводомъ реализація того, что потенциально кроется въ душѣ, то значить душа—источникъ и основная причина всей жизни организма, и дѣйствіе физическаго агента на жизненную функцію непременно обусловлено тою жизненною способностью, которая одушевляетъ эту функцію. Отсюда слѣдуетъ, что, какимъ бы способомъ мы ни возбуждали данную способность души, результатъ всегда будетъ одинъ и тотъ же; между идеей или субъективнымъ и воображаемымъ раздраженіемъ и раздраженіемъ объективнымъ, фактическимъ, разница только въ степени, а не по существу. И если мы можемъ эту степень увеличить, то легко достигнуть и того, чтобы дѣйствіе, внушенное идейнымъ путемъ, было точнымъ эквивалентомъ дѣйствія, вызваннаго внѣшнимъ агентомъ. На этой основѣ Дюранъ строитъ объясненіе гипнотизма. Такъ какъ душа находится въ связи со всѣми пунктами организма или, вѣрнѣе, со всѣми вторичными душами, то, слѣдовательно, возбуждая эти пункты, она въ состояніи развивать свойственную имъ органическую дѣятельность; не слѣдуетъ поэтому удивляться научному чуду гипнотизма, такимъ явленіямъ, что, напримѣръ, идея гвоздя, входящаго въ тѣло, производитъ въ данной точкѣ тѣла соответственное реальное ощущеніе. Душа способна вызывать всѣ феномены растительнаго порядка. Вполнѣ допустимо и то, что внушеніе можетъ воздѣйствовать прямо на одну изъ вторичныхъ душъ, минуя посредничество центральной души. Нѣкоторыя извращенія

нервно-мускульныхъ движеній, нѣкоторыя разстройства питательныхъ функций должны быть разсматриваемы, какъ настоящія *безумства*, *психическія болѣзни* центровъ спинного мозга или ганглиевъ. Отсюда возможность новой вѣтви медицины—умственной терапіи, отсюда возможность и болѣзнетворныхъ умственныхъ внушеній; словомъ, душа имѣетъ власть надъ органической жизнью, и поэтому она имѣетъ власть и надъ всей совокупностью специфическихъ болѣзненныхъ процессовъ. Душа и тѣло, физическое и моральное, внутренне и неразрывно связаны между собою, связаны постоянной и фатальной акціей и реакціей, и это заставляетъ предчувствовать ихъ субстанціальное тожество.

Но если психическая сила—начало жизни и душа—неизсякаемый источникъ функций, явленій и движеній, неутомимая сила, которой достаточно такихъ простыхъ рычаговъ, какъ органы, для того чтобы реализовать всѣ потенціи мысли и всѣ инстинкты жизни; если каждая душа потенциально заключаетъ въ себѣ совокупность всѣхъ возможныхъ жизненныхъ формъ, то всѣ души по существу тождественны между собою, и различія, которыя открываетъ опытъ въ нихъ самихъ или въ томъ или другомъ моментѣ ихъ реализаціи, происходятъ отъ органовъ и отъ окружающей матеріи. Особенности тѣла, среды, внѣшняго міра индивидуализируютъ отдѣльныя души и придаютъ каждой изъ нихъ особенную фізіономію и жизненную судьбу.

Что же касается самыхъ органовъ, то по отношенію къ нимъ Дюранъ является убѣжденнымъ трансформистомъ. Для него функція творить органъ; непрерывное стремленіе жизненной силы приспособиться къ окружающей средѣ развивается, создаетъ, модифицируетъ тѣ матеріальныя орудія, которыми эта сила располагаетъ. Когда существо борется за жизнь, оно разрушаетъ не столько внѣшнія преграды, которыя ставятъ ему другія особи, сколько тѣ внутреннія препятствія, которыя ставитъ ему несовершенство его собственнаго организма. Побѣда остается за тѣмъ, кто побѣждаетъ не другихъ, а самого себя,—въ этой идеѣ Пиллонъ видитъ одно изъ оригинальныхъ и плодотворныхъ возрѣній Дюрана.

Какова же та первоначальная среда, которая окружаетъ душу и заставляетъ ее бороться за реализацію своего существованія и въ этой борьбѣ вырабатывать свою индивидуальность? Нельзя рѣшить эту проблему возвращеніемъ къ классическому дуализму

матеріи и духа, различныхъ по своей субстанціи, но воздѣйствующихъ другъ на друга. Вѣдь мы знаемъ, что матерія — продуктъ интеллектуальныхъ функций, созданіе души. Для ученаго идея матеріи претворяется въ идею протяженныхъ атомовъ, а протяженіе—это многократность и нарастаніе, и значитъ атомъ для ученаго, какъ и для философа, для Фарадея, какъ и для Лейбница, теряетъ свою матеріальность и обращается въ «центръ силы». Съ другой стороны, особенность души, въ ея противоположности къ матеріи, заключается, по воззрѣнію идеалистовъ всѣхъ временъ, въ ея недѣлимости, въ ея абсолютномъ единствѣ; душа не можетъ быть понята иначе, какъ математическая точка. И вотъ мы видимъ, что психологія въ своемъ основномъ постулатѣ совпадаетъ съ физикой или химіей въ ихъ конечной гипотезѣ: матеріи нѣтъ, есть силы, т.-е. психическія единицы, и міръ растворяется въ монадахъ, въ динамическихъ центрахъ, въ центрахъ психическихъ. Борьба души и матеріи такимъ образомъ не что иное, какъ борьба души съ ея средой, такой же одухотворенной, какъ и она сама, борьба одной монады съ другой. Традиціонная гипотеза творенія и воли, извнѣ приспособляющей вещи къ ихъ цѣлямъ, становится бесполезной, и вмѣстѣ съ нею исчезаютъ всѣ двусмысленности и затрудненія, съ которыми сталкивается идея Божества. Отъ вѣка существующія, несотворенныя, живыя, духовныя, равныя другъ другу монады сами руководятся въ своемъ развитіи внутренними законами всемогущей и вѣчной логики; но это развитіе ограничено встрѣчей съ другими подобными же душами. Препятствіе, которое каждая изъ нихъ находитъ для своего распространенія въ другихъ монадахъ, и есть то, что она воспринимаетъ, какъ матерію; степень приспособленія къ этой матеріи, орудіе, при посредствѣ котораго она реализуетъ свои силы, и есть то, что составляетъ ея организмъ.

Каждая душа въ своемъ абсолютномъ единствѣ неразрушима, и въ этомъ залогъ ея безсмертія. Но абсолютное единство надо отличать отъ сознанія, или единства формы, которое есть не что иное, какъ отраженіе подвижныхъ условій среды, окружающей душу, въ особенности той ближайшей среды, которую мы называемъ организмомъ. Какъ это формальное единство можетъ быть вѣчнымъ и какъ можетъ наша временная и сознающая себя индивидуальность имѣть притязаніе на абсолютное безсмертіе?

На это Дюранъ отвѣчаетъ смѣлой гипотезой. Мы обладаемъ,

по его мнѣнію, гораздо болѣе тонкимъ и болѣе долговѣчнымъ организмомъ, чѣмъ это намъ кажется. То, что мы называемъ своимъ тѣломъ, есть только отображеніе истиннаго организма, эфирной матеріи, которую смерть освобождаетъ, а не разрушаетъ; въ нашемъ тѣлѣ заключено другое, астральное тѣло, какъ его называютъ оккультисты. Если основа міра не инертный механизмъ, а дѣятельный разумъ, то въ такой гипотезѣ нѣтъ ничего невѣроятнаго, ибо нѣтъ ничего невозможнаго для психической силы. Быть можетъ, человѣкъ вовсе не высшая психическая организація въ безконечныхъ мірахъ вселенной; быть можетъ, когда-нибудь мы признаемъ существованіе тѣхъ неуловимыхъ, сверхвременныхъ и сверхпространственныхъ явленій и вліяній, которыя отрицаемъ теперь. Въ всякомъ случаѣ, наука, не покидая своего кригизма и осторожности, должна становиться болѣе терпимой, чѣмъ прежде; чудо нынѣшняго дня можетъ сдѣлаться наукой завтрашняго.

Изложивъ оригинальныя воззрѣнія Дюрана, авторъ статьи сообщаетъ нѣкоторыя свѣдѣнія о его мало извѣстной личности и писательской манерѣ и въ самыхъ общихъ чертахъ показываетъ слабыя стороны его концепціи души и монадологическаго пониманія міра. Но какъ бы мы ни относились къ его философіи, все же, по мнѣнію Parodi, ученія Дюрана о функціи, объ анимическомъ характерѣ организма, его взгляды на трансформизмъ, его попытка научной метафизики заслуживаютъ глубокаго вниманія, и въ общемъ Дюранъ де Гро болѣе чѣмъ кто-либо другой послужилъ для торжества той великой идеи, что только въ чистомъ разумѣ слѣдуетъ видѣть орудіе всего познанія и основу всей реальности.

F. Pilon. Философія Секретана (№№ 3, 4, 6, 7),

Философія Секретана извѣстна подъ именемъ философіи божественной и человѣческой свободы; это—философія христіанства и его трехъ великихъ догматовъ—творенія, грѣхопаденія и искупленія. Эскизъ своей системы Секретанъ впервые далъ въ сочиненіи *Философія Лейбница* (1840), гдѣ онъ описываетъ методъ и задачу своего анализа. Доказать, что человѣческій разумъ неизбежно приходитъ къ утверженію свободнаго Бога, какъ основному принципу истинной науки; что только идея или гипотеза свободнаго Бога удовлетворительно объясняетъ природу и исторію,—въ этомъ сущность философіи. Лейбницъ по-

строилъ свою теодицею на шаткомъ фундаментѣ, потому что теодицея несомѣстима съ детерминизмомъ, и Богъ, который въ актѣ творенія ограничиваетъ свою волю своимъ разумомъ, не есть свободный Богъ. Богъ не подчиненъ разумнымъ основаніямъ, такъ какъ эти основанія сами—продуктъ его воли. Богъ творитъ вѣчныя и необходимыя истины, всѣ моральныя и метафизическія категоріи. Детерминизмъ Лейбница не примиряется и съ оптимизмомъ, ибо недостаточно сказать, что зло—необходимое условіе добра: надо объяснить, какъ это можетъ быть; а такое объясненіе, глубокое и удовлетворяющее нравственному сознанию, заключается только въ свободѣ. «То, что объясняетъ міръ, есть грѣхъпаденіе; то, что объясняетъ грѣхъпаденіе, есть свобода; то, что объясняетъ свободу, есть самъ Богъ». Всѣ вещи созданы абсолютно-свободной волей Бога, и эта воля—субстанція міра. Богъ сотворилъ другое существо не потому, чтобы онъ нуждался еще въ чемъ-нибудь, кромѣ себя, но потому, что онъ возлюбилъ свое твореніе и, желая ему блага, придалъ ему свой образъ и подобіе. Та картина міра, которая представляется намъ теперь, не есть первоначальная: матерія, земля, ея живое населеніе и родъ человѣческій въ его нынѣшнемъ видѣ—все это результатъ грѣхъпаденія; созданія Бога злоупотребили своей свободой и направили ее въ сторону, противоположную божественной свободѣ, которая есть благо. Но павшимъ твореніямъ своимъ Богъ далъ возможность искупленія: онъ дозволилъ, чтобы на ряду съ его собственной свободой продолжала существовать извращенная свобода человѣка; онъ ограничилъ себя, и въ этомъ ограниченіи, въ этомъ раздвоеніи божественной личности христіанство узрѣло Бога-Отца и Бога-Сына. Христось—это Богъ, который согласился не быть Богомъ, который посторонился, для того чтобы дать мѣсто человѣческой свободѣ, свободѣ павшей, но способной возродиться, такъ какъ ничто, кромѣ свободы, не можетъ падать и возрождаться. Свобода Бога и паденіе, такимъ образомъ,—истины философскія, и ученіе о Христѣ со всей своей религіозной реальностью естественно и съ полнымъ правомъ входитъ въ діалектическую связь философскаго мышленія.

Въ этихъ мысляхъ—остовъ всей системы Секретана. Онъ рационализируетъ догматы религіи, и они принимаютъ у него характеръ, чуждый ортодоксальному пониманію христіанства. Еретикъ, по словамъ Боссюэ, тотъ, кто имѣетъ собственное мнѣніе

Въ этомъ смыслѣ секретановская философія христіанства очень еретична, потому что она очень оригинальна.

Свое развитіе она получаетъ въ главномъ произведеніи Секретана «Философія свободы». Выяснить идею абсолютнаго существа—въ этомъ задача той отрасли философіи, которую Секретанъ называетъ *регрессивной*; отправляясь отъ этой идеи, спуститься къ фактамъ и примѣнить ее къ вопросамъ природы, исторіи и человѣческаго сердца—въ этомъ задача философіи *прогрессивной*. Послѣдняя, очевидно, находится въ зависимости отъ первой, и для того чтобы объяснить детали міра, надо сперва найти его основное начало.

Это начало—свобода, это начало—Богъ, какъ причина своего собственнаго бытія и своихъ атрибутовъ. Къ такому заключенію насъ приводитъ слѣдующій путь доказательства.

Наше познаніе и разумъ удовлетворяются только принципомъ единства, и наука не находитъ себѣ успокоенія, пока не связываетъ въ единомъ моментѣ множества познаваемыхъ вещей. Но если такъ, если наука, во имя идеала, запечатлѣннаго въ нашемъ духѣ, требуетъ для себя единства, то во имя того же идеала необходимо, чтобы единству науки соотвѣтствовало единство бытія. И для насъ, въ силу основныхъ постулатовъ нашего ума, несомнѣнно и очевидно, что такое единство существуетъ. Единство принципа бытія предполагаетъ тождественность всего бытія въ его принципѣ, т.-е. единство субстанціи. Помимо своихъ внѣшнихъ проявленій, единое бытіе включаетъ въ себѣ еще причину своего существованія и дѣятельности, свою субстанцію. И такъ какъ бытіе едино, абсолютно едино, то не только его субстанція есть причина его внѣшнихъ проявленій, но оно само есть и причина своей субстанціальности, оно само—своя собственная причина и свое собственное слѣдствіе, оно—цѣль самого себя, подобно тому какъ въ живой особи органы одновременно и слѣдствія, и причины ея жизни, и сама она, эта особь, есть самоцѣль. Причина своей субстанціальности, единое бытіе само предписываетъ себѣ законъ своей жизни,—если бы этотъ законъ исходилъ откуда-нибудь извнѣ, бытіе не было бы едино. Быть причиною своей субстанціальности, предписывать себѣ самому законъ своей жизни—это значитъ быть духомъ, волей, свободой; всѣ три слова означаютъ одно понятіе. Но свою свободу, свою автономную власть надъ собою единое бытіе полу-

часть также не откуда-нибудь извнѣ, а изъ самого себя, и свою свободу оно даетъ себѣ безгранично. Оно—абсолютная свобода. Субстанція, жизнь, духъ, абсолютная свобода—вотъ четыре ступени той діалектической лѣстницы, которая приводитъ насъ къ абсолютному. И надо пройти непременно всѣ четыре ступени, нельзя останавливаться на третьей и утверждать, что абсолютное бытіе свободно по своей природѣ, такъ какъ это значило бы, что оно ограничено своею сущностью, своей природой; на самомъ же дѣлѣ абсолютное не имѣетъ природы, оно само создаетъ свою сущность, оно провозглашаетъ своимъ девизомъ: *я то, что я хочу*; абсолютное есть чистая, безусловная, неограниченная воля.

Эта абсолютная свобода непостижима. Но вѣдь характерная черта абсолюта и есть непостижимость, т.-е. невозможность опредѣленія признаками, почерпнутыми изъ опыта. Абсолютная свобода непостижима. Но если не ставить свободы во главѣ всего, то ей нѣтъ мѣста нигдѣ; если она не все, то она ничто. Если абсолютное бытіе не свободно, если оно *необходимо* то, что оно есть, и *необходимо* производить то, что оно производитъ, то всюду, вытекая изъ своего общаго первоисточника, царитъ универсальная необходимость, въ формѣ Спинозизма или Лейбницевскаго детерминизма. Свобода и необходимость не могутъ дѣлится между собою власти, и надо сдѣлать между ними выборъ. Секретанъ выбираетъ свободу, ибо только абсолютная божественная свобода можетъ объяснить свободу человѣка.

Это абсолютное бытіе не есть то, что мы называемъ Богомъ. Оно само творитъ Бога, такъ какъ, согласно формулѣ: *я то, что я хочу*, оно творитъ божественные атрибуты. Надо различать абсолютное, какъ сущность или потенцію, отъ абсолютнаго, какъ дѣятельности или факта; только послѣднему надлежитъ имя Бога. Въ этомъ различеніи двухъ моментовъ абсолюта коренится оправданіе для той роли, которую все-таки играетъ въ мірѣ необходимость; подъ именами *страха, основанія, судьбы, природы, провидѣнія*, необходимость является нашей мысли, и ея нельзя не признавать. Ея происхожденіе—во второмъ моментѣ абсолютнаго, въ неизмѣнной, вѣчной и совершенной волѣ Бога. Есть необходимость въ явленіяхъ и вещахъ, но это необходимость, которой пожела-ли; есть непоколебимые устои въ мірѣ, но это устои, которые утвердила воля. Такъ объясняетъ философія свободы видимое существованіе необходимости, этого абсолютнаго признака божествен-

ственной воли. Постоянныя отношенія, въ которыхъ пребываютъ вещи, кажутся намъ необходимыми потому, что весь міръ въ своемъ прошедшемъ и будущемъ есть сразу одно, единственное созданіе божественной воли, и для совершеннаго духа, чья память безъ забвенія и чье предвидѣніе безъ ошибки и предѣла, совсѣмъ не существовало бы на свѣтѣ времени.

Отношеніе свободы и необходимости—это отношеніе потенциальнаго и дѣйствительнаго абсолюта. Подвижное, трансцендентное міру и мысли начало есть абсолютное въ потенціи; начало опредѣленное, имманентное и твердое есть абсолютное - фактъ, абсолютное - Богъ. Облако исторгаетъ изъ себя вѣчную молнію. Абсолютное—облако, Богъ—молнія, источникъ всякаго свѣта.

Абсолютная свобода, какъ вездѣсущій принципъ міра, не знаетъ времени и пространства. Время и пространство не существуютъ независимо отъ Бога; они существуютъ потому, что ихъ желаетъ Богъ, существуютъ, поскольку ихъ желаетъ Богъ. Абсолютная свобода, какъ всемогущій и всевѣдущій принципъ міра, можетъ сама ставить себѣ предѣлы, суживать себя тамъ, гдѣ она этого хочетъ, и вотъ почему всемогущество и всевѣдѣніе не ведутъ непремѣнно къ детерминизму. Нельзя обязать Бога, эту воплощенную свободу, быть неограниченнымъ. Свобода Божества безконечна, и въ своей безконечной свободѣ Божество добровольно ограничиваетъ свое вездѣсущіе, чтобы дать мѣсто своему творенію, ограничиваетъ свое всемогущество и свое всевѣдѣніе, чтобы дать мѣсто свободѣ человѣческой воли. Этимъ объясняется актъ творенія, этимъ объясняется, какъ на ряду съ Создателемъ, который можетъ, *если хочетъ*, быть безграничнымъ, существуютъ ограниченныя созданія, этимъ опровергается, наконецъ, пантеизмъ; ибо въ пантеизмѣ несостоятеленъ не принципъ единства субстанции, а ложна та доктрина, по которой твореніе поглощается въ своемъ творцѣ.

Итакъ, абсолютное, творя міръ, становится Богомъ. Абсолютное пожелало міра, такъ какъ оно пожелало сдѣлаться Богомъ. Но почему оно этого захотѣло и въ чемъ мотивъ творенія? Какъ бытіе абсолютно-свободное и совершенное, Божество не могло почерпнуть этого мотива въ самомъ себѣ, ибо оно не имѣетъ никакихъ потребностей, не связано никакою заповѣдью долга. Мотивъ творенія не въ абсолютномъ, не въ творцѣ; оно въ томъ, чего еще нѣтъ. Божество — воля, а воля по отношенію

къ тому, чего еще нѣтъ, желаетъ, чтобы оно стало, чтобы оно было, чтобы оно существовало; по отношенію къ тому, чего нѣтъ, воля, естественно, принимаетъ характеръ творческой. Абсолютное безкорыстно, и поэтому оно пожелало творенія не для себя, а ради самого творенія, изъ благодати, изъ милосердія, изъ любви. Эта любовь не страсть, не чувство; она—актъ свободной дѣятельности, энергичная воля къ распространенію добра. Міръ зиждется на любви, и благодать — его основа.

Такъ какъ Богъ пожелалъ сотвореннаго существа ради него самого, то оно имѣетъ цѣль въ самомъ себѣ и оно свободно. Творецъ - любовь и твореніе - свобода—вотъ два великихъ участника универсальной драмы. Реализація свободы, которую Божественная воля подарила творенію, является его обязанностью и долгомъ; въ мірѣ получаетъ значеніе нравственный порядокъ. Но осуществляя свою свободу, твореніе, съ одной стороны, должно признавать и утверждать себя, какъ нѣчто отличное отъ Бога; съ другой стороны, такъ какъ воля есть субстанція и корень бытія, то твореніе не можетъ своею волей отдѣляться отъ Бога, не отдѣляясь отъ него въ своей субстанціи, въ корнѣ своего бытія; а это, въ виду единства Создателя и созданія, немислимо, и неизбѣжнымъ результатомъ такого отдѣленія было бы для творенія полное уничтоженіе. Для того чтобы разрѣшить эту антиномію, необходимо, чтобы твореніе, желая Бога, въ то же время желало бы самого себя, чтобы оно, отличаясь отъ Бога, соединялось съ нимъ. Но отличаться отъ какого-нибудь существа, соединяясь съ нимъ своею волей, это значитъ любить его. Итакъ, любовь къ Богу—нравственный долгъ творенія, какъ любовь къ творенію — мотивъ творческаго акта. Любовь, ожидающая любви, — вотъ смыслъ мірозданія. Богъ въ таинствѣ своей вѣчной сущности; Богъ, ограничивающій самого себя, для того чтобы дать мѣсто конечной свободѣ, конечному бытію, и этимъ противорѣчающій своей собственной природѣ, ибо Богъ выше своей природы; Богъ, возвращающійся къ абсолютному, не поглощая въ себѣ творенія, — таковы три момента, объединяемые любовью; изумительная логика гегелевской триады, по которой гармонія осуществляется контрастомъ, логика всякаго развитія, всякой исторіи и всякой жизни есть только блѣдное отраженіе реального отношенія между Богомъ и міромъ.

Но твореніе нарушило законъ своего бытія. Призванное утвер-

дять свою природу и осуществить свое бытіе, оно утвердило себя внѣ Бога, пожелало себя ради себя самого, а не ради Бога. Въ этомъ зло, и результатомъ его является нынѣшнее положеніе человѣка: оно совсѣмъ не проникнуто духомъ любви, потому что оно не то первичное состояніе, въ которомъ находились творенія Бога, а возникло потомъ, послѣ грѣхопаденія. Въ современномъ мірѣ нравственное зло свойственно волѣ индивидуумовъ и слѣдствія нравственнаго зла тяготѣютъ надъ ними помимо ихъ воли — вотъ доказательства того, что свершилось грѣхопаденіе. Первоначально твореніе было едино; грѣхопаденіе раздробило его и повлекло за собою природу и человѣчество, т.-е. множественность существъ, которыя населяютъ дѣйствительный міръ. Безспорная солидарность, которая связываетъ существа, служитъ признакомъ ихъ былого единства.

Но современный міръ не только результатъ паденія: онъ и поприще и орудіе искупленія; объ этомъ свидѣтельствуетъ прогрессивная эволюція природы и человѣчества. Одна лишь идея искупленія придаетъ смыслъ хвастливому слову *прогрессъ*, и въ ней примиряются пессимизмъ паденія и оптимизмъ прогресса — оба почерпнутые изъ данныхъ опыта.

Такова философія свободы, старающаяся примирить то, что раньше казалось несоединимымъ, — единство субстанціи и свободное твореніе, теизмъ и пантеизмъ.

Диалектическое построеніе принципа свободной воли послужило для Секретана только введеніемъ къ его этикѣ, въ которой онъ видѣлъ главный элементъ и жизненное содержаніе философіи. Въ сочиненіяхъ *Изысканія о методѣ* (1857), *Смыслъ христіанства* (1877), *Разсужденія мірянина* (1877), *Принципы морали* (1884) Секретанъ даетъ обстоятельное изложеніе своихъ моральныхъ взглядовъ.

Какъ его метафизика представляетъ собою философію христіанскихъ догматовъ, такъ его этика представляетъ собою философію христіанской морали. Секретанъ вполне принимаетъ кантовское различеніе формы морали отъ ея содержанія. Для него императивная форма нравственности — повелѣніе божества, а содержаніе нравственности — любовь къ Богу и ближнему. Секретанъ не сомнѣвается въ правильности такого воззрѣнія и стремится только оправдать его философски. Онъ констатируетъ въ человѣкѣ прежде всего чувство внутренняго долга. Но всякій

долгъ, всякая обязанность непременно предполагають существо, которому мы должны, передъ которымъ обязаны, и не можетъ быть нравственнаго закона безъ законодателя. Этотъ законодатель морали, общій для всѣхъ людей, живущій въ душѣ каждаго человѣка, есть Богъ, божественная воля. Сама по себѣ свобода не включаетъ въ себѣ никакого разумнаго правила, не отягощена никакою обязанностью, иначе она была бы ограничена разумностью и поэтому не была бы абсолютной свободой. Это упускають изъ виду тѣ, кто думаетъ, будто свобода, какъ таковая, уже предполагаетъ нравственный долгъ и будто изъ наличности этого долга вовсе нельзя заключать къ наличности существа, по отношенію къ которому мы обязаны. На самомъ дѣлѣ, только идея божественнаго творчества объясняетъ идею нравственнаго долга, только она дѣлаетъ возможнымъ, что чувство внутренней обязанности имѣетъ свой источникъ въ божественной волѣ и въ то же время остается кореннымъ закономъ человѣческой природы, ея неотъемлемой сущностью. Богъ—одновременно творецъ нравственнаго закона и творецъ нашей первичной, интимной природы. Такъ какъ человѣкъ—созданіе Бога, то его разумъ—проявленіе творческой божественной воли, и въ этомъ разумѣ онъ находитъ запечатлѣннымъ верховный законъ своей дѣятельности. Человѣкъ свободенъ въ своихъ поступкахъ, но эта свобода вытекаетъ изъ закона, и то, что представляется человѣку, какъ его собственный разумъ, есть для Бога воля. Долгъ—это побужденіе къ дѣйствію, это — импульсъ, исходящій отъ силы, отъ воли, и нравственный долгъ—проявленіе того, что Кантъ глубоко назвалъ автономіей воли. Чья же воля можетъ говорить въ каждомъ изъ нихъ однимъ и тѣмъ же властнымъ языкомъ, какъ не воля Бога? Звучитъ въ душѣ внутренней голосъ, таинственное откровеніе Творца; мы можемъ слушаться его вѣднѣй или нѣтъ, но мы не можемъ одобрять себя, когда мы ему не внемлемъ. И вотъ при этомъ свѣтѣ совѣсти видно, что человѣкъ не результатъ слѣпыхъ силъ, а твореніе Бога, и что творческая сила, его создавшая, есть нравственная воля. Божественная воля проявляетъ себя въ совѣсти, и совѣсть возвѣщаетъ намъ о бытіи Бога. Нравственность — это повиновеніе Богу; мораль по существу своему религіозна. Но подъ религіозностью морали надо понимать только то, что идея Бога, сознательно для насъ или безсознательно, непременно входитъ въ идею нравственнаго долга и логически

не можетъ быть отъ нея отдѣлена; тѣмъ не менѣе религіозная мораль остается моралью разума, а не авторитета, и сущность ея не въ соблюденіи внѣшнихъ для насъ предписаній, начертанныхъ въ какомъ-нибудь документѣ или формулированныхъ людьми, претендующими имѣть на это особое полномочіе.

Мораль, какъ автономія воли, соотвѣтствуетъ обще-философской теоріи Секретана о чистой метафизической волѣ или абсолютной свободѣ. Мораль ведетъ свое происхожденіе не отъ разума, божественнаго или человѣческаго, а отъ трансцендентной, сверхчувственной воли, которая вполне отождествляется съ волей божественной. Автономію воли мы постигнемъ только въ томъ случаѣ, если примемъ декартовскую концепцію Бога, какъ творца не только существованія, но и сущностей. Богъ вовсе не принужденъ своей нравственной природой, своими нравственными атрибутами, дѣлать добро; но то, что онъ желаетъ и дѣлаетъ, есть добро, потому что онъ это желаетъ и дѣлаетъ.

Нравственность имѣетъ два источника въ нашемъ духѣ и состоитъ изъ двухъ элементовъ — апіорнаго и эмпирическаго. Апіорный элементъ — это долгъ, предполагающій свободную волю. Правда, свобода не можетъ быть доказана, но не можетъ быть доказанъ и универсальный детерминизмъ. И та, и другой — гипотезы; первая необходима для морали, послѣдній — для науки. Надо сдѣлать выборъ между ними, и этотъ выборъ Секретанъ дѣлаетъ въ пользу морали и свободы, потому что самое важное для человѣчества это — осуществленіе нравственнаго идеала; знаніе является не абсолютной цѣлью, а только средствомъ для совершенной организаціи міра, который въ своемъ конечномъ смыслѣ и послѣднихъ основаніяхъ относится къ нравственному порядку. Детерминистъ на практикѣ поступаетъ нравственно, ведетъ себя такъ, какъ если бы онъ считалъ себя свободнымъ; но свою свободу онъ признаетъ иллюзіей. И понятно, что такая теорія, которая въ основу морали, цивилизаціи и прогресса кладетъ иллюзію, противорѣчива по своей сущности, потому что она одновременно и утверждаетъ, и отрицаетъ возможность познанія. Не совмѣщается съ моралью и эмпиризмъ. Эмпирическая нравственность — это два слова и два понятія, которыя противорѣчатъ другъ другу. Мораль предполагаетъ такое правило поведенія, которое имѣетъ всеобщую, универсальную приложимость. Опытъ не въ состояніи дать этого правила, и оно не

можетъ быть результатомъ какого угодно большого числа наблюдений надъ различнымъ пониманіемъ высшаго блага у людей.

Вѣра въ реальность долга предполагается—не логически, а морально—идеей долга, и первичная формула нравственности такова: *я долженъ вѣрить въ долгъ*. Вѣра въ долгъ не представляется интеллектуальной необходимостью, но она сама—нравственный долгъ; каждый можетъ говорить и думать, если ему угодно, что долгъ—химера, но онъ не долженъ этого дѣлать, ибо сомнѣніе въ авторитетности моральнаго закона осуждается самимъ моральнымъ закономъ. Если мы обязаны вѣрить въ реальность долга, то мы обязаны вѣрить и во все то, что заключается въ понятіи долга. Предметомъ обязательной вѣры является поэтому и свобода воли, и всѣ вообще постулаты нравственнаго закона. Въ число этихъ постулатовъ входитъ и реальность внѣшняго міра. Если долгъ реаленъ, говоритъ Фихте, то необходимо чтобы были другія существа, кромѣ меня; слѣдовательно, продолжаетъ Секретанъ, нашъ долгъ—вѣрить въ реальное бытіе этихъ существъ, въ объективную дѣйствительность внѣшняго міра. Субъективный идеализмъ immoralенъ. Если міръ и населяющія его существа—только продуктъ нашего сознанія, то наша дѣятельность въ мірѣ оказывается фиктивной, иллюзорной. Въ конечномъ счетѣ, такимъ образомъ, именно нравственный долгъ даетъ намъ увѣренность въ объективномъ существованіи міра, въ реальности чувственныхъ воспріятій. Послѣднія основанія логики находятся въ морали.

Только одинъ разумъ даетъ намъ формальный принципъ морали—долгъ, императивъ; но большаго отъ разума требовать нельзя, и содержаніе долга, матерію категорическаго императива, создаетъ эмпирическое знакомство съ человѣкомъ и міромъ. Для того чтобы въ одномъ чистомъ разумѣ можно было находить указанія всего того, что намъ слѣдуетъ дѣлать въ мірѣ, надо было бы, чтобы въ разумѣ находился самый міръ; но его тамъ нѣтъ. Априорная идея долга въ приложеніи къ эмпирическому матеріалу—вотъ что образуетъ нравственность.

Совершить переходъ отъ априорнаго элемента морали къ эмпирическому, отъ формы ея къ содержанію, намъ помогаетъ тотъ же разумъ: побуждая насъ вѣрить въ нравственный долгъ, онъ побуждаетъ находить и его матеріальный объектъ. Внутренній голосъ долга одновременно доказываетъ существованіе *я* и

не-я. Я долженъ—слѣдовательно, я существую; я долженъ дѣйствовать—слѣдовательно, существуетъ объектъ дѣйствій. Для того чтобы понять, какъ мнѣ слѣдуетъ поступать, я долженъ изучить субъектъ и объектъ дѣйствія, т.-е. самого себя, свою природу, и природу міра. Осуществляя свою природу, поступай сообразно своей природѣ,—Секретанъ принимаетъ эту заповѣдь стоической мудрости. Въ чемъ же состоитъ природа человѣка? Внутреннее чувство говоритъ намъ, что мы свободны; наблюденіе говоритъ намъ, что мы составляемъ часть цѣлаго. Наше поведение, слѣдовательно, должно быть реализаціей этихъ двухъ моментовъ нашей внутренней природы: я долженъ вести себя, какъ свободная часть цѣлаго; я долженъ слить свое благо съ благомъ цѣлаго. Индивидуализмъ, который видитъ въ каждомъ человѣкѣ довлѣющее себѣ, отдѣльное и законченное существо, находитъ себѣ полное опроверженіе въ опытѣ. Отрицать подчиненіе особи виду, отрицать подчиненіе индивидуальной жизни бытію человѣчества—это значитъ отречься отъ своего отца и матери, стирать различіе половъ, забывать о цѣломъ рядѣ предшествующихъ поколѣній. Только картезіанскій дуализмъ матеріальной и духовной субстанцій, только отдѣленіе души отъ тѣла могли бы служить опорой для индивидуализма,—но они сами рушатся подъ давленіемъ біологическихъ фактовъ; классическій спиритуализмъ противорѣчитъ несомнѣнной солидарности человѣческаго рода. И физически, и нравственно каждый индивидуумъ носитъ на себѣ отпечатокъ той среды, гдѣ онъ родился; большинство его наклонностей и привычекъ, главные черты его характера являются наслѣдіемъ, которое онъ получилъ отъ своихъ предковъ; тысяча звеньевъ соединяетъ его съ другими особями и дѣлаетъ его не изолированной и самостоятельной единицей, а частью цѣлаго. Правда, сознание индивидуально, и каждому изъ насъ говоритъ оно, что мы существуемъ отдѣльно. Но индивидуальность сознанія представляетъ собою только чисто формальный моментъ; въ концѣ концовъ она — ощущеніе или даже нерѣдко—предѣлъ ощущенія, и поэтому не опровергаетъ субстанціального единства человѣческаго рода. Мы всегда чувствуемъ потребность раздвинуть рамки этой ощущаемой индивидуальности, перенести свое собственное бытіе въ другое и воспринять въ себя чужую жизнь; въ глубинѣ нашего сердца живетъ непоколебимая увѣренность, что исторія прошлого—

наша исторія и что мы имѣемъ обязанности по отношенію къ нашимъ преемникамъ.

Самое серьезное возраженіе противъ субстанціального единства всей природы исходитъ отъ нашего моральнаго сознанія. Соединимо ли это субстанціальное единство со свободой и отвѣтственностью индивидуума? Если индивидуумы реально свободны и отвѣтственны, то они должны быть и реально *отдѣльны*, и нельзя говорить объ ихъ единствѣ. Очевидно противорѣчіе между нравственнымъ императивомъ, который предполагаетъ свободу и отвѣтственность индивидуумовъ, и спекулятивнымъ разумомъ, который отымаетъ у индивидуума всякую реальность и поглощаетъ его въ единствѣ рода. Спекулятивное мышленіе требуетъ солидарности и единства, нравственное сознаніе требуетъ свободы и множественности.

Секретанъ не отрицаетъ силы этой антиноміи; но онъ утверждаетъ, что, при всей логической важности закона противорѣчія, умъ человѣскій всегда колеблется между противорѣчивыми фактами, и они поэтому не должны пугать; не слѣдуетъ исключать одного изъ нихъ, жертвовать однимъ ради другого, а надо стремиться къ ихъ примиренію, на возможность котораго указываетъ опытъ, одинаково подтверждающій состоятельность и тезы, и антитезы.

И, дѣйствительно, указанная антиномія разума и долга разрѣшается въ морали, въ любви, въ объектѣ нравственнаго закона. Припомнимъ, что для Секретана міровая субстанція есть воля, и слѣдовательно единство воли означаетъ субстанціальное единство. А несомнѣнно, что свобода индивидуума стремится путемъ любви реализовать единство воли. Такимъ образомъ, пропасть между субстанціальнымъ единствомъ человѣчества и свободой засыпается.

Человѣческая любовь восходитъ въ своей реализаціи три ступени. Она начинается половымъ чувствомъ, которое имѣетъ въ виду только наслажденіе своего субъекта, а на объектъ смотритъ исключительно съ эгоистической точки зрѣнія; но этотъ эгоизмъ иллюзоренъ: особь непримѣтно для себя служитъ здѣсь орудіемъ природы и переноситъ жизнь съ одного существа на другое. На второй ступени человѣкъ любитъ человѣка потому, что нуждается въ немъ, какъ въ своемъ дополненіи; такая любовь — совмѣстный продуктъ обилія и нужды, — взаимное пе-

ренесеніе одного я, которое не довольствуется самимъ собою, на другое, лучшее или кажущееся лучшимъ, съ цѣлью создать одну совершенную личность. Но есть и третья ступень любви, есть высшая любовь, когда человѣкъ безкорыстно желаетъ блага любимому существу и совершенно не заботится о самомъ себѣ; это—благоволеніе, доброта, торжество воли надъ инстинктомъ и природой. Такая любовь доставляетъ счастье тому, кто любить, но счастье, котораго не искали и которое покупается страданіемъ. Она не аффектъ, не временный импульсъ, а глубокое и сознательное рѣшеніе воли. Истинно добрый человѣкъ хочетъ своей реализаціи, осуществленія того добра, которое живетъ въ немъ и которое онъ объективно считаетъ высшей драгоценностью міра; онъ хочетъ, чтобы всѣ люди сдѣлались добрыми, и не уничтожая самого себя, онъ стремится только уподобить себѣ другихъ. Такая высшая любовь примиряетъ единство человѣческаго рода съ индивидуальной свободой; свободное самоутвержденіе каждой отдѣльной личности, одушевленной добромъ, создаетъ моральное единство, реализуетъ единую общемировую волю, творить общее благо. Метафизика воли и субстанціального единства наполняетъ содержаніемъ любви пустую форму долга. И поступая сообразно со своей природой, утверждая ее, мы утверждаемъ Бога, который ее сотворилъ; и сливаясь съ міромъ любовью, мы сливаемся любовью съ Богомъ и всѣми его твореніями. Мы должны любить Бога и людей, потому что природа людей едина и божественна, имѣя свой корень въ Богѣ. Между Богомъ и человѣкомъ существуетъ субстанціальное единство, и поэтому Богъ, источникъ нашей жизни, является объектомъ нашей любви. Мы, его сыны, любимъ его какъ отца, и онъ, дѣйствительно, нашъ отецъ; отцовство—самый подходящий символъ для пониманія отношенія Бога къ людямъ, и ближе къ буквальному смыслу надо разумѣть евангельское *Отче нашъ*. Почему мы должны стремиться къ единству?—Потому что мы, связанные творческимъ актомъ Божества, едины. Почему мы должны любить ближняго?—Потому что этотъ ближній—мы сами. Такимъ образомъ, обязанность любви сливается съ личнымъ интересомъ каждаго, и мораль получаетъ эвдемонистическій характеръ. Но то счастье, которое является цѣлью нашей дѣятельности, счастье каждаго человѣка, неотдѣлимо отъ счастья другихъ, потому что жизнь отдѣльнаго чело-

вѣка неотдѣлима отъ жизни рода, а жизнь рода неотдѣлима отъ жизни Бога.

Безкорыстной любви нельзя противопоставлять справедливости, такъ какъ послѣдняя сама предполагаетъ любовь. Поскольку любовь осуществляетъ свободу принудительными средствами, помощью государства, постольку она называется справедливостью. И благодаря государству — организму права, — любовь можетъ спокойно преслѣдовать свою цѣль путемъ убѣжденія, путемъ свободной ассоціаціи, путемъ церкви — организма чисто добровольнаго. Индивидуумъ является цѣлью въ государствѣ, для того чтобы быть средствомъ въ церкви, средствомъ религіознаго и духовнаго единства, подобно тому какъ въ органическомъ мірѣ онъ — средство для рода.

Если индивидуумъ ни въ природѣ, ни въ церкви не является самоцѣлью, такъ это потому, что въ дѣйствительности онъ не самоцѣль для Бога. Божественная справедливость имѣетъ дѣло не съ отдѣльными особями, а съ родомъ, съ человечествомъ. Идея этой справедливости затемняется въ нашихъ глазахъ, если мы ее прилагаемъ къ судьбамъ отдѣльныхъ личностей; ибо въ строѣ міра цѣль не индивидуумъ. Послѣдній вправѣ требовать участія своихъ ближнихъ, но отъ Бога онъ не вправѣ требовать справедливости. Богъ не вступаетъ въ расчеты съ особою; Онъ только даетъ ей возможность быть полезной.

Этимъ сразу развязывается или разрубается жизненный узелъ теодицеи. Принципъ субстанціального единства разрушаетъ всякую связь справедливости между Богомъ и отдѣльной человеческою личностью; для Бога она не субъектъ права.

Итакъ, нравственный долгъ ни по своей формѣ, ни по своему содержанию не можетъ считаться первичной и необъяснимой идеей. Его императивная форма объясняется волей Бога, внутренне-имманентной нашей душѣ; его содержаніе, которое есть любовь къ Богу и ближнему, объясняется единствомъ субстанціи, т. е. субстанціальнымъ единствомъ чловѣка и Бога и субстанціальнымъ единствомъ людей между собою. Христіанская мораль и метафизика субстанціального единства логически и неразрывно связаны между собою.

Идея, которая проходитъ черезъ всѣ произведенія Секретана, заключается въ томъ, что необходимо обосновать философію на нравственномъ сознаніи и утвердить примать этого сознанія

въ интеллектуальномъ мірѣ. Поэтому его философскій методъ въ своихъ существенныхъ чертахъ всегда остается неизмѣннымъ. Но въ умственномъ развитіи Секретана послѣ 1848 г. наступилъ кризисъ. Спекулятивная діалектика нѣмецкой философіи потеряла надъ нимъ свое вліяніе, и его симпатіи, симпатіи стараго шеллингианца, склонились къ космологическому трансформизму, къ ученіямъ Дарвина, Спенсера, Геккеля. Секретанъ хотѣлъ согласить свою систему творенія и свободы съ эволюціонной теоріей міра. Въ 1885 г., въ статьѣ «Эволюція и свобода», онъ доказываетъ, что эволюція—единственное средство реализовать идею истиннаго творенія, плодомъ котораго является свободное существо, т. е. существо, отличающееся отъ своего творца и поэтому способное войти съ нимъ въ нравственное отношеніе. Мы принадлежимъ къ божественной субстанціи, — иначе не можетъ быть, разъ существуетъ Богъ, насъ создавшій; мы должны отличаться отъ Бога, такъ какъ наша цѣль, наше благо есть моральное соединеніе съ Богомъ, предполагающее первоначальное различіе. Противорѣчіе этихъ тезисовъ, снимаетъ идея эволюціи. Человѣкъ—твореніе Бога, онъ обладаетъ извѣстной природой; но онъ не тождественъ съ Богомъ и обладаетъ только минимальной природой, такъ какъ его окончательное опредѣленіе, окончательное формированіе его нравственнаго существа, является задачей его собственной свободы. Истинный актъ творчества, насколько возможно, дѣлаетъ созданіе отвѣтственнымъ творцомъ самого себя и допускаетъ его эволюціонное развитіе. Субстанція міра—чистая *сила*, т. е. начало, свободно отдѣленное Богомъ отъ Бога, для того чтобы осуществить нравственный міропорядокъ. И человѣкъ, свободное созданіе Бога, въ эволюціонномъ процессѣ вселенной совершаетъ эту реализацію міра, и вызванный изъ чистой, непостижимой потенціальности, изъ минимальнаго бытія, окончательно творить и опредѣляетъ себя и свою дѣятельность. Твореніе—призывъ Бога, эволюція—отвѣтъ на него; твореніе—посвянное Богомъ зерно свободы, эволюція—его свободное созрѣваніе.

Такъ примиряетъ Секретанъ начало эволюціи почти со всѣми теоріями своей *философіи свободы*—съ консубстанціальностью міра и Бога, съ единствомъ творенія, даже съ абсолютной божественной свободой. Несоединима съ эволюціоннымъ ученіемъ только идея паденія, и Секретанъ откровенно сознается въ томъ,

что онъ искалъ, но не нашли способа соединить ихъ. Эволюція не можетъ быть понята, какъ прогрессирующее *возрождение*, эволюція не можетъ предполагать до себя грѣха, или паденія. Богъ сотворилъ минимальное бытіе, предназначенное реализовать нравственный міропорядокъ; начало этой реализаціи и есть начало эволюціоннаго процесса,—гдѣ же въ немъ мѣсто паденію и искупленію? Теорія паденія говоритъ, что современный видимый міръ—результатъ грѣха; теорія эволюціи говоритъ, что міръ—внушенная Богомъ въ актѣ творенія реализація нравственнаго строя. Если предположить, что паденіе предшествуетъ эволюціи, то паденію должна предшествовать другая эволюція, такъ какъ паденіе предполагаетъ нашедшую свое опредѣленіе природу, доступную для мотивовъ и способную сдѣлать между этими мотивами дурной выборъ; а такая природа могла быть приобрѣтена только свободой, т-е. эволюціей. Итакъ, мы переходимъ отъ эволюціи къ паденію и отъ паденія къ эволюціи—безъ конца. Проблема не рѣшена. Свобода, которая выбираетъ и которая грѣшитъ, немислима безъ интеллектуальной и чувствительной природы, а такая природа можетъ быть только продуктомъ свободы,—вотъ заколдованный кругъ, по словамъ самого Секретана, разрушающій его прежнюю теорію паденія, по которой сотворенное существо не само сдѣлало себя тѣмъ, чѣмъ оно было: оно съ самаго начала имѣло опредѣленную духовную природу, отъ которой оно впоследствии отпало, образовавъ своимъ паденіемъ міръ опыта.

Секретанъ привелъ себя къ этому противорѣчію своимъ желаніемъ оправдать эволюціонизмъ, своимъ утвержденіемъ, что актъ творенія есть своего рода эманация, что сотворенное существо, безъ формы и мысли, не сознавая себя, еще не существуя актуально, будучи только потенциальнымъ элементомъ божественной субстанціи, — такое существо предъ глазами Бога создаетъ себѣ арену для собственной дѣятельности, чтобы осуществить намѣренія Бога и реализовать нравственный міропорядокъ. Для насъ это звучитъ непримиримой антимоміей. Какъ это можетъ свобода, которая существуетъ только въ потенціи, творить для своего воплощенія въ дѣйствительность міръ и не сознавать, что она дѣлаетъ? Развѣ этой несознающей себя силѣ можно дать имя свободы?

Эволюція не можетъ поэтому играть той роли, которую ей

приписываетъ Секретанъ, и она не имѣетъ того высокаго метафизическаго и моральнаго значенія, которое придаетъ ей Секретанъ. Не свобода дѣлаетъ то, что зерно растеть, увеличивается, развивается до того момента, когда въ сотворенномъ существѣ появляется сознание, которое одно дѣлаетъ возможной свободу выбора. Ибо нельзя подъ свободой понимать все, что угодно, а надо понимать только свободу выбора. Логика не позволяетъ допустить секретановское опредѣленіе свободы, по которому быть свободнымъ значить дѣлать самого себя тѣмъ, чѣмъ мы есть. Если бы наша свобода состояла въ томъ, чтобы быть авторомъ своего существа, то свободы совсѣмъ бы не было, ибо для того чтобы опредѣлять или дѣлать что бы то ни было, надо прежде быть чѣмъ-нибудь; *ничто*, говоритъ Декартъ, не имѣетъ свойствъ и не можетъ быть причиной чего бы то ни было. Существо дано прежде дѣйствія, и дѣйствіе всегда производится существомъ, отъ котораго оно исходитъ и природу котораго оно выражаетъ.

Своими учителями по отношенію къ доктринѣ абсолютной свободы Секретанъ считаетъ Дунса Скотта, Декарта, Канта и Шеллинга. Къ этимъ именамъ онъ могъ бы присоединить Плотина, который въ «Эннеадахъ» высказалъ тождественную мысль: Богъ существуетъ такъ, какъ хотѣлъ существовать, и онъ таковъ, какимъ онъ хотѣлъ быть. Тому же училъ и Лактанцій. Дунсъ Скоттъ считалъ Бога творцомъ существованій и сущностей своихъ твореній, но онъ не признавалъ Его Своей собственной причиной (*causa sui*); воля Бога по отношенію къ самому себѣ опредѣлена абсолютной необходимостью.

Вполнѣ правовѣрнымъ картезианцемъ Секретанъ не имѣлъ основанія себя считать, такъ какъ изъ внимательнаго разбора второго доказательства бытія Божьяго у Декарта и полемики его съ Катерусомъ и Арно видно, что, по понятію знаменитаго философа, Богъ не опредѣляетъ, не создаетъ самъ своей природы, не есть то, чѣмъ онъ хочетъ быть. Сущность Бога не есть, по Декарту, случайный продуктъ божественной свободы: она, эта сущность, необходима и необходимо-совершенна. Эта внутренняя необходимость ограничиваетъ свободу Бога тѣмъ, что не позволяетъ Ему уменьшать свое всемогущество — полная противоположность секретановской концепціи Бога. Но если секретановская доктрина абсолютной свободы не можетъ

опереться на второе доказательство бытія Божьяго, приводимое Декартомъ, то въ общемъ она, несомнѣнно, имѣетъ связь со взглядами знаменитаго философа на творческую силу Бога. Декартъ училъ, что Богъ — свободный творецъ какъ сущностей, такъ и существованій, что подѣ *сущностями* надо понимать всѣ истины, какъ физическія, такъ и метафизическія и моральныя. Конечно, это утвержденіе равносильно теоріи Секретана, что Богъ—творецъ своей собственной интеллектуальной природы. Разница только въ томъ, что Декартъ не подчинялъ въ Богѣ интеллигенцію волѣ или наоборотъ,—онъ ихъ отождествлялъ, между тѣмъ какъ для Секретана божественный разумъ подчиненъ божественной волѣ.

Послѣ изложенія философіи Секретана, у Pillon'a слѣдуетъ тщательный и подробный анализъ ея основныхъ принциповъ. За недостаткомъ мѣста мы не будемъ передавать этого разбора и укажемъ только основной выводъ автора. Коренной недостатокъ воззрѣній Секретана, присущій и Декарту, заключается въ томъ, что у обоихъ понятіе воли оторвано отъ своего психологическаго смысла. Свободная воля предполагаетъ мотивы и выборъ между ними, предполагаетъ заранѣе намѣченныя цѣли. Секретановскій Богъ, который есть то, чѣмъ онъ хочетъ быть, не противопоставляется тому, чѣмъ онъ не хочетъ быть, такъ какъ его свобода творить его атрибуты, а не избираетъ ихъ себѣ изъ ранѣ существовавшихъ образцовъ. Неправильная, лишенная психологической опоры концепція воли, свободы и сознанія сдѣлала шаткой секретановскую теорію творенія, помѣшала синтезировать теизмъ и пантеизмъ, примирить единство человѣческаго рода со множественностью и значеніемъ индивидуумовъ и обосновать чистую мораль долга и любви, чуждую утилитарныхъ примѣсей.

L. Weber. Законъ противорѣчія, какъ діалектической принципъ (№ 3).

Законъ противорѣчія—это законъ отрицательный, критическій, контролирующій сужденія и понятія, но самъ неспособный создавать ихъ; онъ не эвристическій принципъ, не начало открытій. Отъ отсутствія сужденія къ сужденію цѣлая пропасть, которую переступаетъ *ipse intellectus* безъ помощи какого бы то ни было логическаго закона. Между невозможностью высказать два противоположныхъ сужденія и необходимостью утвердить одно изъ

нихъ такое же разстояніе, какое отдѣляетъ моментъ, когда сужденіе дано и высказано, отъ момента, когда разумъ еще не выработалъ для данного случая никакого сужденія; это — разстояніе потенціи отъ дѣйствительности. Изолированное сужденіе — несуществующая абстракція; чистая дѣятельность нереплектирующаго ума имѣетъ дѣло съ цѣлою системою сужденій, переходитъ отъ одного къ другому, связываетъ ихъ въ разныя комбинаціи. И вотъ тогда, при этомъ сочетаніи сужденій, законъ противорѣчія играетъ роль путеводителя; онъ показываетъ, какое сліяніе правильныхъ сужденій незаконно, онъ разоблачаетъ отсутствіе мысли подъ словесной оболочкой. Гегелевская логика, которая изъ закона противорѣчія хотѣла сдѣлать обобщающій принципъ и первичный движущій моментъ мысли, на самомъ дѣлѣ оперировала надъ такими понятіями, которыя сами уже предполагаютъ цѣлыя системы согласныхъ между собою сужденій.

L. Dugas. Сонъ и безсознательная мозговая дѣятельность во время сна (№ 4).

До сихъ поръ не удалось еще провести строго-научную границу между бодрствованіемъ и сномъ. Оба эти состоянія организма не ощущаются, какъ различныя, и сознаніе, воспринимая явленія сна или бодрствованія, не можетъ рѣшить, обладаютъ ли они объективной или субъективной реальностью. Общее самочувствіе, или синестезія, не одно и то же во снѣ и на яву; но оно такъ измѣнчиво и неопредѣленно, что на немъ нельзя основывать разграниченія между сномъ и бодрствованіемъ. Какъ шатко ихъ обычное противопоставленіе, видно изъ той промежуточной стадіи между ними, когда человѣкъ борется со сномъ, на половину дремлетъ, на половину бодрствуетъ и образы сна и дѣйствительности смѣшиваются въ одно расплывчатое и туманное пятно. Во снѣ у человѣка остаются тѣ же мысли и наклонности, которыя характеризуютъ его во время бодрствованія; спящая мать пробуждается отъ самаго легкаго крика или слабаго движенія своего ребенка, а отъ грохота бури она можетъ и не проснуться. Сонъ и бодрствованіе представляютъ собой не группы психически-различныхъ фактовъ, а только разное отношеніе вниманія къ однимъ и тѣмъ же психическимъ явленіямъ. Но надо замѣтить, что подъ вниманіемъ въ данномъ случаѣ понимается всякое воспріятіе умомъ своихъ собственныхъ

состояній, хотя бы это воспріятіе было смутно и мимолетно. Элементарная форма вниманія есть то состояніе ума, при которомъ послѣдній, какъ бы оцѣпенѣвъ, пассивно и безучастно, относится къ своимъ воспріятіямъ. Именно такое спокойное вниманіе при-суще уму во снѣ. Другой видъ вниманія отличается произвольностью; умъ не ограничивается при немъ только ролью зрителя психическихъ фактовъ, но и контролируетъ ихъ, обсуждаетъ, ассимилируетъ ихъ собѣ, соглашаетъ ихъ съ законами дѣйствительности и мысли. Такое активное вниманіе характерно для бодрствованія. Во снѣ всѣ психическія операциі предоставлены самимъ собѣ, и высшіе центры мозга не подвергаютъ ихъ своему контролю; отсюда—калейдоскопически-причудливыя комбинаціі сновидѣній. Во снѣ мозговая дѣятельность продолжается, но продолжается автоматически. Элементы сновидѣній или совѣмъ не вступаютъ въ ассоціаціи между собою, или вступаютъ очень слабо; каждый элементъ, для того чтобы впоследствии ожить въ памяти, долженъ разсчитывать только на собственную силу и не можетъ опереться на связь съ другими. Есть, правда, сновидѣнія связныя, напримѣръ, когда мы рѣшаемъ математическую задачу, составляемъ стихи и т. д.,—но они объясняются именно тѣмъ, что сновидѣніе представляетъ собою автоматическое функционированіе ума, и поэтому интеллектуальныя привычки, регулируемыя во время бодрствованія, во снѣ совершаютъ свою работу машинально.

Но правда ли, что во снѣ происходятъ безсознательныя церебраціи, правда ли, что, напримѣръ, когда мы засыпаемъ надъ заучиваніемъ какого-нибудь урока, мы просыпаемся, зная этотъ урокъ? Такіе факты, несомнѣнно, бывають, но ихъ нельзя считать постоянными, и было бы неосновательно извлекать изъ нихъ правило умственной гигиены. Во всякомъ случаѣ, ихъ объясненія слѣдуетъ искать не въ таинственной и непонятной силѣ безсознательной мозговой дѣятельности. Дѣло въ томъ, что операциі, которыя приписываются спящему мозгу или уму, могутъ въ дѣйствительности своей причиной имѣть или подготовительную работу предшествовавшаго бодрствованія или чрезвычайно активную и плодотворную работу первыхъ моментовъ пробужденія. Та минута, когда мы засыпаемъ, особенно удобна для твердой фиксаціи воспоминаній; отсутствіе внѣшнихъ впечатлѣній влечетъ за собою желанный моноидеизмъ, и весьма вѣроятно, что, когда сонъ

овладѣваетъ нами, наша умственная работа уже сдѣлана и урокъ уже выученъ, хотя мы и не провѣряли себя. Съ другой стороны, допустимъ, что мы заснули, когда урока мы еще не знали. Но послѣ ночи глубокаго сна мозгъ, собравшись съ новыми силами, свѣжій и бодрый, ярко воскрешаетъ свои воспоминанія, продолжаетъ работу съ того пункта, гдѣ онъ остановился наканунѣ, и быстро и успѣшно кончаетъ ее. Моментъ, когда мы засыпаемъ, очень благоприятенъ для *образованія* воспоминаній; моментъ, когда мы пробуждаемся, очень благоприятенъ для ихъ *возобновленія*. А тѣ случаи, когда во время сна умственная работа не только ставится въ хорошія условія, но и реально продолжается и даетъ блестящіе результаты, когда во время сна дѣлается какое-нибудь теоретическое открытіе и совершается актъ художественнаго творчества,—эти случаи можно объяснить тѣмъ, что открытіе есть внезапное вдохновеніе, продуктъ счастливаго инстинкта свѣтлой головы, и поэтому сонъ, который прерываетъ рефлектирующую функцію ума и даетъ полную свободу его произвольной жизни, естественно способствуетъ возникновенію новыхъ горизонтовъ и вдохновенныхъ замысловъ и часто въ сновидѣніяхъ открываетъ глубокимъ мыслителямъ такія идеи, до которыхъ они никогда не дошли бы медленнымъ путемъ обычной мозговой работы. Въ общемъ, сонъ не развиваетъ въ умѣ новыхъ способностей; но тѣмъ, что онъ возвращаетъ уму свѣжесть впечатлѣній и ничѣмъ несдержанный полетъ, онъ можетъ иногда вызывать поразительныя интеллектуальныя явленія, которыхъ не слѣдуетъ однако приписывать ни экзальтаціи разума, ни таинственной дѣятельности мозга, а причина которыхъ — въ нормальной игрѣ психологическаго автоматизма.

Maldidier. Этюдъ о случайности (№ 6).

Опровергнувъ обычныя, весьма неправильныя толкованія случайности, авторъ приходитъ къ слѣдующему пространному опредѣленію ея: случай, говоритъ онъ, это — совпаденіе двухъ или нѣсколькихъ причинныхъ рядовъ, относительно независимыхъ другъ отъ друга, совпаденіе, иногда поразительное, обыкновенно непредвидѣнное вслѣдствіе сложности своихъ факторовъ или слишкомъ большого числа и измѣнчивости тѣхъ запутывающихъ вліяній, которымъ они подвержены, совпаденіе, безусловно непредназначенное и относительно необязательное, хотя само по себѣ и необходимое въ данный моментъ и при данныхъ

условіяхъ. Дальнѣйшіе выводы автора таковы: научная идея случая не включаетъ въ себѣ того антропоморфическаго и субъективнаго элемента, которымъ обладаетъ вульгарное понятіе его, но зато сфера ея примѣненія гораздо шире; эта идея, отчасти и только отчасти отрицательная, соотвѣтствуетъ во всѣхъ своихъ элементахъ объективной реальности, т.-е., другими словами, случай существуетъ самъ по себѣ не какъ причина и не какъ результатъ, а какъ объективный признакъ и аксессуаръ нѣкоторыхъ явленій; если имѣть въ виду всю совокупность міровыхъ феноменовъ, а не только избранные факты, на которые обращенъ научный или практическій интересъ людей, то оказывается, что случайность—почти универсальное правило, а нормальное или то, что мы называемъ нормальнымъ,—ничтожное исключеніе; случайность имѣетъ безконечно много степеней, и только высшія изъ нихъ, квалифицируемая какъ чистые случаи, обыкновенно ускользаютъ отъ научнаго предвидѣнія и его послѣдствій; между случайнымъ и нормальнымъ существуетъ полная связь, какъ и между и случайнымъ и преднамѣреннымъ,—это затрудняетъ ихъ различеніе; второе затрудненіе—въ томъ, что ни одинъ изъ составныхъ элементовъ случайности не абсолютенъ и не поддается строгому опредѣленію; употребляемое въ логикѣ опредѣленіе случайности, если только мы согласны довольствоваться болѣе или менѣе высокой степенью вѣроятія, въ концѣ концовъ сводится къ численному отношенію между различными возможностями.

Кромѣ изложенныхъ статей, упомянемъ еще о слѣдующихъ: *Mourey—Математическое понятіе количества* (количество—то, что можетъ быть добавляемо, что складывается изъ частей, что можетъ разсматриваться какъ части суммы и какъ сумма частей; всякое количество есть величина, потому что только величины могутъ быть добавляемы, но не всякая величина есть количество, ибо есть величины,—напримѣръ, термометрическая температура,—которыя не могутъ прибавляться одна къ другой и составлять сумму: два тѣла различной температуры, соединенныя другъ съ другомъ, конечно, образуютъ одну температуру, но она будетъ зависѣть главнымъ образомъ отъ природы и массы этихъ тѣлъ, не явится только функцией обѣихъ температуръ, не составитъ суммы ихъ, а будетъ ниже одной и выше другой; математика имѣетъ своимъ объектомъ такія величины, которыя представ-

ляютъ собою количества) [№ 5]; *Le Danies*—Почему мы старѣемъ? (біологическій очеркъ) [№№ 4 и 5]; *J. Philippe*, (рефератъ, прочитанный на мюнхенскомъ психологическомъ конгрессѣ 1896 г.) *О трансформацияхъ мысленныхъ образовъ* (отчетъ о наблюденіяхъ автора надъ подвижностью образовъ и различными способами ихъ комбинацій; есть три направленія, по которымъ трансформируется образъ: либо онъ стремится къ исчезновенію, смѣшиваясь съ другимъ образомъ, и тогда теряетъ опредѣленность своихъ очертаній, или же, какъ бы дѣлаясь абстракціей, постепенно лишается всѣхъ своихъ специфическихъ деталей, пока не переходитъ въ пустую схему, въ блѣдный контуръ представляемой вещи; либо онъ остается, но принимаетъ другую форму и входитъ въ другую группу образовъ, и тогда онъ не лишается своей конкретности, но переходитъ въ иной типъ; либо, наконецъ, онъ постепенно, путемъ цѣлой серіи легко уловимыхъ измѣненій, приближается къ общему типу, характеризующему всю ту группу, часть которой онъ составляетъ; въ первомъ случаѣ образъ исчезаетъ, во второмъ—видоизмѣняется, въ третьемъ—обобщается; вѣроятно, впрочемъ, что трансформация образовъ не ограничивается указанными тремя путями) [№ 5]; *J. Soury*—*Мозговая термометрія* (авторъ, вслѣдъ за Angelo Mosso, разсматриваетъ отношеніе между температурой мозга и его психическими функціями) [№ 4]; *Ch. Féré*—*Половые извращенія у животныхъ* (многія изъ невропатологическихъ явленій, присущихъ человѣку, встрѣчаются и у животныхъ; всякіе эксцессы и аномаліи полового чувства, какъ это видно изъ приводимыхъ авторомъ многочисленныхъ примѣровъ, имѣютъ мѣсто и въ мірѣ животныхъ и насѣкомыхъ, но только тогда, когда отсутствуютъ условія для нормальнаго отправленія функции, на примѣръ, когда животное или насѣкомое не находитъ близъ себя особи того же вида и другого пола или когда оно лишилось отъ старости или искалѣченія своихъ характеристическихъ половыхъ особенностей; лишь только условія, благопріятныя для нормальной половой дѣятельности, возвращаются, животное сейчасъ же освобождается отъ своихъ вынужденныхъ аномалій) [№ 5].

Ю. Айхенвальдъ.

Извѣстія и замѣтки.

Осенью выйдетъ сборникъ, посвященный «Памяти В. Г. Бѣлинскаго», изданіе Лермонтовской библіотеки, въ г. Пензѣ. Онъ будетъ печататься въ Москвѣ, подъ наблюденіемъ П. А. Ефремова.

Чистый доходъ отъ этого изданія поступитъ въ фондъ имени В. Г. Бѣлинскаго при Лермонтовской библіотекѣ.

Въ сборникѣ принимаютъ участіе: Л. А. Авилова, К. К. Арсеньевъ, проф. А. С. Архангельскій, пр.-доц. Н. Н. Баженовъ, К. С. Баранцевичъ, проф. О. Д. Батюшковъ, Ю. Безродная, проф. В. А. Бильбасовъ, И. А. Бунинъ, пр.-доц. С. А. Венгеровъ, проф. А. Н. Веселовскій, В. А. Гольцевъ, Г. А. Джаншиевъ, К. Ельдова, С. Я. Елнатъевскій, А. М. Жемчужниковъ, П. В. Засодимскій, Н. Н. Златовратскій, И. И. Ивановъ, К. Р., гр. П. Капнистъ, проф. Н. И. Каръевъ, проф. М. М. Ковалевскій, А. О. Коны, В. Г. Короленко, В. Н. Ладъженскій, В. В. Лесевичъ, М. А. Лохвицкая, А. А. Луговой, Г. А. Мачтетъ, Мельшинъ, проф. П. Н. Милуковъ, Н. К. Михайловскій, Д. Л. Мордовцевъ, Е. С. Некрасова, Вас. И. Немировичъ-Данченко, Л. Е. Оболенскій, проф. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, В. П. Острогорскій, Я. П. Полонскій, И. Н. Потапенко, М. А. Протопоповъ, Л. З. Слонимскій, П. А. Соколовскій, Вл. С. Соловьевъ, проф. Н. И. Стороженко, кн. А. И. Сумбатовъ, В. Л. Строщевскій, Н. И. Тимковскій, пр.-доц. А. А. Токарскій, гр. Л. Н. Толстой, М. М. Филипповъ, А. П. Чеховъ, О. Чумина, проф. А. И. Чупровъ, А. С. Шабельская, О. Шапиръ, Д. О. Языковъ, В. Е. Якушкинъ и А. И. Эртель.

Цѣна по подпискѣ 3 рубля. Пересылка наложеннымъ платежомъ. По выходѣ сборника цѣна будетъ повышена.

Подписка принимается въ Лермонтовской библіотекѣ, въ г. Пензѣ и, кромѣ того, въ книжныхъ магазинахъ Н. П. Карбасникова: въ Москвѣ (Моховая, д. бывший Кохъ), въ Петербургѣ, Варшавѣ и Вильнѣ.

Психологическое Общество.

Условія для соисканія второй преміи,

учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпинымъ за сочиненіе на тему по философіи наукъ.

Въ экстренномъ засѣданіи Психологическаго Общества 24 мая 1891 г., на основаніи доклада комиссіи по присужденію преміи Д. А. Столыпина за лучшее сочиненіе по философіи наукъ, постановлено было, между прочимъ: 1) Присудить половину означенной преміи за сочиненіе подъ заглавіемъ: «Положительная философія и единство науки» съ девизомъ *«ἕν καὶ πᾶσι»*, авторомъ котораго оказался (по вскрытіи конверта) почетный членъ Общества Б. Н. Чичеринъ *). 2) Выразить Д. А. Столыпину глубокую признательность Общества за основанную имъ премію на тему по философіи наукъ. 3) Просить жертвователя, не согласится ли онъ на оставшуюся сумму въ 1.000 р. предложить новую тему на премію за сочиненіе о философіи Ог. Канта; въ случаѣ же несогласія на это Д. А. Столыпина, назначить трех-годовалный срокъ для соисканія преміи на ту же тему.

Такъ какъ въ 1891 г. отъ нимъ умершаго Д. А. Столыпина получено было на имя Психологическаго Общества заявленіе о томъ, что измѣненія заданной имъ темы на соисканіе преміи онъ не желаетъ, то, во исполненіе постановленія Общества отъ 21 мая 1891 года и выраженной жертвователемъ воли, быть назначенъ для соисканія остающейся Столыпинской преміи новый срокъ—**1-го января 1895 года.**

Въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 15-го апрѣля 1895 г. комиссія по присужденію преміи Д. А. Столыпина, избранная въ годичномъ засѣданіи 24-го января 1895 года

*) Докладъ комиссіи по присужденію означенной преміи былъ тогда опечатанъ; высылается желающимъ по полученіи отъ нихъ пяти семикопѣчныхъ марокъ.

изъ пяти членовъ общества: Н. Я. Грота, Н. А. Иванцова, Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго и Н. А. Умова, доложила свое заключеніе относительно единственнаго поданнаго на премію сочиненія, подъ девизомъ: «In necessariis unitas. Per aspera ad astra»; согласно этому заключенію, сочиненіе не можетъ быть признано достойнымъ ни полной преміи, ни части ея. Психологическое Общество утвердило постановленіе комиссіи.

Въ виду этого, Московское Психологическое Общество вновь назначаетъ премію въ 1.000 рублей за лучшее сочиненіе на прежнюю тему:

„Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (coincidence spontanée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)“. См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стр. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Для полнаго разрѣшенія задачи желательно особое разсмотрѣніе философій физики, химіи и біологіи въ ихъ главныхъ методахъ и основныхъ законахъ, какъ онѣ изложены во II и III тт. «Курса» (ср. брошюры жертвователя Д. А. Столыпина: Двѣ философій. Единство науки. Ученіе Ог. Конта. Начала соціологіи.—Очерки философій и науки.—Міровой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Москва. 1888—92).

Срокъ подачи сочиненій—1-е января 1900 года. Присужденіе преміи особою комиссіей при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1900 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя председателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ ихъ эпитафьевъ представленныхъ сочиненій.

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества.