

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

21

13

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

СЕНТЯБРЬ—ОКТЯБРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

Б. Н. Чичеринъ. Реальность и само-
сознаніе.

В. И. Герье. О. Контъ и его значеніе
въ исторической наукѣ.

П. А. Каленовъ. Красота и искусство.

Кн. С. Н. Трубецкой. Религіозный
идеаль евреевъ.

Я. Н. Колубовскій. Матеріалы для
исторіи философіи въ Россіи.

Критика и библиографія:

I. Обзоръ книгъ.

II. Обзоръ журналовъ.

III. Новости иностранной философской
литературы.

Извѣстія и замѣтки.

Психологическое Общество.



МОСКВА.

Типо-литографія Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о, Пименовская ул., соб. домъ.

1898.

„Вопросы Философiи и Психологiи“.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Самостоятельныя статьи и замѣтки по философiи и психологiи. Въ понятiя философiи и психологiи включаются: логика и теорiя знанiя, этика и философiя права, эстетика, исторiя философiи и метафизика, философiя наукъ, опытная и физиологическая психологiя, психопатологiя. 2) Критическiя статьи и разборы ученiй и сочиненiй западно-европейскихъ философoвъ и психологовъ. 3) Общие обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философiи и библiографiя. 4) Философская и психологическая критика произведенiй искусства и научныхъ сочиненiй по различнымъ отдѣламъ знанiя. 5) Переводы классическихъ сочиненiй по философiи древняго и новаго времени.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ января, марта, мая, сентября и ноября) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

Содержанiе послѣднихъ книгъ журнала.

Май-июнь 1897 г. (№ 38).—Понятiе о Богѣ. Вл. С. Соловьева.—Способности и развитiе философствующаго ума. Г. Е. Струве.—Предсмертныя мысли нашего вѣка во Францiи. А. Н. Гилларова.—Спиритуализмъ, какъ психологическая гипотеза. Л. М. Долатина.—Западное влiянiе въ Россiи XVII в. В. О. Ключевского.—Факты и теорiя цвѣтнаго слуха. П. П. Соколова.—Биологическiй механизмъ и материализмъ. Н. Д. Виноградова.—Теорiя познанiя Эрнста Маха. П. К. Энгельхейера.—По поводу книги Вл. С. Соловьева „Оправданiе добра“ Г. Ф. Шершевскаго.—Полемика.—Критика и библiографiя.—Психологическое Общество.

Сентябрь-октябрь (№ 39).—Способности и развитiе философствующаго ума. Г. Е. Струве.—О началахъ этики. Б. Н. Чичерина.—Предсмертныя мысли нашего вѣка во Францiи. А. Н. Гилларова.—Западное влiянiе въ Россiи XVII в. В. О. Ключевского.—Понятiя души и психической энергiи въ психологiи. Н. Я. Грота.—Соотношенiе общественныхъ силъ. Ф. В. Софронова.—Экономическiй материализмъ и критическая философiя. В. М. Чернова.—Полемика. Вл. С. Соловьевъ: Мнимая критика (Отвѣтъ Б. Н. Чичерину).—Критика и библiографiя.—Психологическое Общество.

Ноябрь-декабрь (№ 40).—Филонъ и его предшественники. Кн. С. Н. Трубецкого.—Первое начало теоретической философiи. Вл. С. Соловьева.—О задачахъ философiи права. В. Э. Вальденберга.—Страхъ смерти. А. А. Токарева.—Что такое искусство? Гр. Л. Н. Толстого.—Опытъ классификацiи выразительныхъ движенiй по ихъ генезу. В. В. Воробьева.—Новѣйшия сочиненiя по атомистикѣ. А. Н. Гилларова.—Полемика: 1) Нѣсколько словъ въ отвѣтъ В. С. Соловьеву. В. Н. Чичерина; 2) Необходимыя замѣчанiя на „нѣсколько словъ“ Б. Н. Чичерина. Вл. С. Соловьева.—Критика и библiографiя.—Психологическое Общество.

Январь-февраль 1898 г. (№ 41).—Что такое искусство? Гр. Л. Н. Толстого.—Филонъ и его предшественники. Кн. С. Н. Трубецкого.—Новыя влiянiя въ теорiи воспрiятiя. А. Н. Верштейна.—Послѣдовательность мыслей у дѣтей. П. Домбросо.—Полемика: Маленькое возраженiе Ф. В. Софронову. Н. И. Карѣева.—Критика и библiографiя.—Извѣстiя и замѣтки.—Психологическое Общество.

Мартъ-апрѣль (№ 42).—О Конгъ и его значенiе въ исторической наукѣ.—В. И. Герье.—Позитивная биологiя О. Конга и философiя.—С. М. Лукьянова.—О прогрессѣ.—П. Г. Виноградова.—Судьбы философiи въ Россiи.—А. И. Введенскаго.—Послѣдовательность мыслей у дѣтей.—П. Домбросо.—Полемика: Отвѣтъ проф. Карѣеву.—Ф. В. Софронова.—Критика и библiографiя.—Психологическое Общество.

Май-июнь. (№ 43).—Естественно-историческiя воззрiнiя Биша. Д. ф. Огневъ.—Достоверность разума. Вл. С. Соловьева.—О Конгъ и его значенiе въ исторической наукѣ. В. И. Герье.—Мессианическiй идеаль евреевъ. Кн. С. Н. Трубецкого.—Бессознательная психическая дѣятельность. Н. Ф. Шаталова.—О логикѣ Платона. Г. Е. Струве.—Къ вопросу о самообразовательномъ движенiи. Вл. Н. Ивановскаго.—Извѣстiя и замѣтки.—Психологическое Общество.

СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Реальность и самосознание.—Б. Н. Чичерина	495
О. Контъ и его значеніе въ исторической наукѣ. (<i>Продолженіе</i>).—В. И. Герье	563
Красота и искусство.—П. А. Каленова	627
Религіозный идеаль евреевъ.—Кн. С. Н. Трубецкого	659

Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи.—Я. Н. Колубовекаго	285
---	-----

Критика и библиографія.

I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Emile Durkheim. Le suicide.—Осипа Лурье	319
Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей	326

II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Revue philosophique, 1897, №№ 7—12.—Ю. И. Айхенвальда.	329
--	-----

(См. на слѣдующей стран.).

IV

	<i>Стр.</i>
III. НОВОСТИ ИНОСТРАННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИ- ТЕРАТУРЫ. (Извлечения изъ рецензій въ иностран- ныхъ журналахъ)	351
Извѣстія и замѣтки	358
Психологическое Общество	362
ОБЪЯВЛЕНІЯ.	1—4

Реальность и самосознание.

Что такое реальность, и что есть реального въ мірѣ? Это одинъ изъ коренныхъ вопросовъ философской науки. Отъ рѣшенія его зависятъ и самыя воззрѣнія на вещи и тѣ болѣе или менѣе твердыя точки опоры, на которыхъ. воздвигается философское зданіе.

Этотъ вопросъ не существуетъ для непосредственнаго сознанія. Человѣкъ, также какъ и всѣ животныя, считаетъ реальными тѣ предметы, которые представляются его внѣшнимъ чувствамъ и съ которыми онъ находится въ постоянномъ взаимодѣйствіи. Онъ живетъ среди окружающихъ его разнообразныхъ вещей, онъ пользуется ими для своихъ цѣлей, овладѣваетъ ими и видоизмѣняетъ ихъ сообразно съ своими потребностями, онъ поглощаетъ ихъ и претворяетъ ихъ въ собственное тѣло, ни на минуту не сомнѣваясь въ дѣйствительности ихъ бытія. Если случается иногда ошибка, если онъ призракъ принимаетъ за дѣйствительность, то заблужденіе скоро исправляется. Онъ привыкаетъ отличать сонъ отъ бдѣнія, тѣнь или образъ, отраженный въ водѣ, отъ настоящей вещи. Вся его жизнь опирается на непоколебимую увѣренность въ реальности окружающаго міра.

И самая наука, въ концѣ концовъ, подтверждаетъ этотъ взглядъ. Она доказываетъ, что органическая жизнь состоитъ въ постоянномъ реальномъ взаимодѣйствіи съ окружающею средой, въ непрерывномъ обмѣнѣ вещества, въ претвореніи получаемаго извнѣ матеріала въ органы и ткани,

составляющіе принадлежность органическаго тѣла. У животныхъ внѣшнія чувства, посредствомъ которыхъ воспринимаются впечатлѣнія, служатъ тѣмъ же органическимъ цѣлямъ. Посредствомъ ихъ отыскивается и добывается пища; они указываютъ животному угрожающія ему опасности, руководятъ его передвиженіями. Они служатъ ему орудіями общенія съ окружающимъ міромъ, представляя послѣдній именно такъ, какъ онъ есть, въ его реальномъ бытіи, ибо иначе животное не могло бы въ немъ жить. Для того чтобы животное могло питаться, надобно, чтобы оно видѣло и осязало дѣйствительную, а не воображаемую пищу, настоящую вещь, а не призракъ. Для того, чтобы оно могло ступать по землѣ, надобно, чтобы представляющійся глазу образъ соотвѣтствовалъ реальному предмету, по которому можно ходить, а не былъ простымъ созданіемъ воображенія. Если человѣкъ своимъ разумомъ возвышается отъ видимаго и осязаемаго къ невидимому и неосязаемому, то относительно внѣшнихъ чувствъ, ихъ природы и назначенія, онъ остается на степени животнаго. Также какъ у послѣднихъ, они служатъ его органическимъ цѣлямъ, и только руководствуясь ихъ указаніями, онъ можетъ жить на землѣ.

Если, такимъ образомъ, исходная точка и вершина знанія, непосредственное чувство и наука, совпадаютъ, то, казалось бы, тутъ нѣтъ мѣста для какого-либо сомнѣнія. Однако, между началомъ и концомъ вдвигается цѣлый рядъ вопросовъ и изслѣдованій, открывающихъ широкое поле для самыхъ разнообразныхъ воззрѣній, какъ на человѣческое познаніе, такъ и на природу вещей. Самые выводы науки могутъ толковаться весьма различно, несмотря на то, что практическій результатъ выходитъ одинъ и тотъ же. Какія бы сомнѣнія ни осаждали насъ при размышленіи о томъ, что насъ окружаетъ и что представляютъ намъ внѣшнія чувства, въ дѣйствительности мы поступаемъ такъ, какъ будто бы ихъ вовсе не было.

Сомнѣніе возникаетъ уже въ непосредственномъ сознаніи. Гегель изобразилъ этотъ процессъ въ началѣ своей *Феноме-*

нологии духа. Человѣкъ принимаетъ представляющееся ему явленіе за нѣчто реальное, а между тѣмъ оно на его глазахъ измѣняется. Оно *теперь* совсѣмъ другое, нежели оно было нѣсколько времени тому назадъ, то-есть въ прежнемъ *теперь*. То, что представлялось мнѣ льдомъ, превратилось въ воду, а вода, въ свою очередь, превращается въ пары. Я съѣдаю яблоко, и отъ того, что было, не осталось и слѣда; оно претворилось въ мою плоть и кровь. Оказывается, что реально вовсе не то, что представляется моимъ внѣшнимъ чувствамъ, а нѣчто невидимое и неосязаемое, вещество, принимающее различныя формы. Чувственное опредѣленіе уступаетъ мѣсто умственному. Оказывается, что явленіе есть вѣчно измѣняющійся процессъ, въ которомъ только мысль способна уловить нѣчто постоянно существующее, то-есть, то реальное бытіе, которое мы ищемъ.

Философское сознаніе ставитъ вопросъ еще глубже и шире. Оно ищетъ непоколебимой точки опоры и ничего не принимаетъ на вѣру, какъ дѣлаетъ непосредственное сознаніе. Поэтому оно начинается со всеобщаго сомнѣнія. Декартъ развилъ эту точку зрѣнія въ своихъ *Размышленіяхъ*, которыя послужили исходною точкой для всей философіи новаго времени. Онъ указывалъ не только на измѣнчивость чувственныхъ качествъ, на примѣръ, тающаго воска, но также и на невозможность провести строгую границу между сномъ и бдѣніемъ: все, что я вижу и ощущаю, можетъ быть сномъ. Если же это не сонъ, то надобно доказать почему, а для доказательства нужна твердая точка опоры. Декартъ допускаетъ даже, что какой-нибудь злой геній можетъ надомной издѣваться, представляя мнѣ вещи вовсе не такими, какія онѣ суть на самомъ дѣлѣ. Во всякомъ случаѣ, непосредственное знаніе требуетъ провѣрки, а провѣрка возможна только тамъ, гдѣ есть прочное мѣрило. Нужно найти непоколебимый центръ, который не могъ бы быть предметомъ сомнѣнія.

Эту непоколебимую точку опоры Декартъ находилъ въ собственномъ существованіи мыслящаго существа. Я могу

сомнѣваться во всемъ, но я не могу сомнѣваться въ томъ, что я мыслю, ибо самое сомнѣніе есть извѣстнаго рода мышленіе, а съ мышленіемъ связано бытіе. „Я думаю, слѣдовательно, я есмь“; таково твердое основаніе всякой философіи. Основаніе совершенно вѣрное; оно ясно для всякаго ума, и никто его поколебать не могъ. Но выясненіе этого основанія допускаетъ различныя толкованія, и тутъ начинаются разногласія.

Первый вопросъ заключается въ томъ: есть ли это положеніе нѣчто непосредственно данное или имъ выражается умозаключеніе отъ мышленія къ бытію?

У самого Декарта можно найти указаніе на то, что онъ держался перваго взгляда. „Знаніе первыхъ началъ, или аксіомъ,—говоритъ онъ,—обыкновенно не называется наукою діалектиками. Но когда мы замѣчаемъ, что мы—думающія вещи, то это *есть* первоначальное понятіе, которое не выводится ни изъ какого силлогизма, и когда кто-нибудь говоритъ: *слѣдовательно, я есмь* или *существую*, онъ не заключаетъ своего существованія изъ мышленія, какъ бы въ силу какого-нибудь силлогизма, но какъ положеніе, сознаваемое само по себѣ; онъ видитъ это простымъ осмотромъ ума; ибо ясно, что еслибы онъ выводилъ это положеніе изъ силлогизма, то онъ долженъ бы былъ сперва знать большую посылку: *все, что думаетъ, есть, или существуетъ*; между тѣмъ, наоборотъ, послѣдняя усматривается имъ изъ того, что онъ въ себѣ самомъ чувствуетъ, что не можетъ быть, чтобы онъ думалъ, если онъ не существуетъ. Ибо нашему уму свойственно составлять общія предложенія изъ познанія частныхъ“ (*Réponse aux secondes objections*).

Тоже подтверждается и Гегелемъ:

„Точно также въ формѣ непосредственности, — говоритъ онъ,—высказывается то положеніе, о которомъ можно сказать, что около него вертится весь интересъ новой философіи, ея зачинителемъ: *cogito, ergo sum*. Надобно знать о природѣ умозаключенія немного болѣе того, что въ немъ содержится *ergo*, для того, чтобы принять это положеніе

за умозаключеніе; ибо гдѣ же будетъ средній терминъ? а таковой существеннѣе принадлежитъ къ умозаключенію, нежели слово *ergo*. Если же хотять, чтобы оправдать слово, назвать это сочетаніе понятій у Декарта *непосредственнымъ* умозаключеніемъ, то эта излишняя форма не означаетъ ничего другого, какъ связь *различныхъ* опредѣленій *безъ всякаго посредствующаго звена*. Но тогда это соединеніе бытія съ нашими представленіями не есть уже болѣе, ни того менѣе, умозаключеніе“ (Encyclop. § 64). При этомъ Гегель ссылается на приведенное выше объясненіе Декарта *).

Однако, рядомъ съ этимъ, мы находимъ у Декарта изъясненія совершенно противоположнаго характера. Высказанное имъ положеніе, что по свойству нашего ума общія предложенія выводятся изъ частныхъ, въ приложеніи къ настоящему случаю не выдерживаетъ критики. Онъ и не пытался его оправдать. Доводъ, приведенный имъ въ другомъ мѣстѣ, что „когда ребенку преподають начала геометріи, онъ не пойметъ вообще, что *если изъ двухъ величинъ отдѣлать равныя части, остатки будутъ равны*, или что *цѣлое больше частей*, если ему не покажутъ примѣровъ на частныхъ случаяхъ“ (Lettre à M. Clerelier), указываетъ только способъ обученія, а никакъ не логическій путь. Сколько бы мы ни приводили частныхъ примѣровъ, изъ нихъ никоимъ образомъ нельзя вывести общаго правила, какъ *необходимаго* начала. Если два опредѣленія связаны только непосредственно, то-есть фактически, а не логически, то мы не можемъ сдѣлать отсюда никакого заключенія относительно другихъ случаевъ. Между тѣмъ, самъ Декартъ постоянно признаетъ связь бытія съ мышленіемъ такимъ очевиднымъ началомъ, котораго нельзя не признать, а потому онъ самъ называетъ это умозаключеніемъ. Такъ, отвѣчая на возраженія Гассенди, который

*) Эти цитаты были приведены кн. С. Н. Трубецкимъ въ его возраженіяхъ на мою критику *Основаній идеализма* («Вопр. Фил. и Псих.» кн. 37, стр. 319). Въ своемъ отвѣтѣ я оставилъ въ сторонѣ этотъ вопросъ, не желая затягивать преній; но онъ требуетъ обстоятельнаго рассмотрѣнія, которое и дается въ настоящей статьѣ.

утверждалъ, что о своемъ существованіи можно заключить не изъ одного мышленія, а изъ всякаго дѣйствія, ибо ясно по естественному разуму, что все, что дѣйствуетъ, существуетъ, Декартъ говоритъ, что такое заключеніе будетъ недостовѣрно. „Ибо, напримѣръ, заключеніе: *я гуляю, следовательно я есмь*, будетъ невѣрно, развѣ насколько внутреннее сознаніе этого дѣйствія есть мысль, отъ которой одной заключеніе будетъ достовѣрно, а не отъ движенія тѣла, которое иногда можетъ быть ложно, какъ бываетъ во снѣ, хотя намъ и кажется, что мы гуляемъ; такъ что изъ того, что я думаю, что я гуляю, я могу совершенно вѣрно заключить существованіе моего разума, который имѣетъ эту мысль, а не моего тѣла, которое гуляетъ. Тоже относится и ко всѣмъ другимъ дѣйствіямъ“ (Réponses à M. Gassendi).

Въ *Началахъ философіи* Декартъ выражается еще опредѣленнѣе: „Отвергая такимъ образомъ все, въ чемъ мы можемъ сколько-нибудь сомнѣваться, — говоритъ онъ, — допуская даже, что все это ложно, мы можемъ легко предположить, что нѣтъ ни Бога, ни неба, ни земли, и что мы не имѣемъ тѣла, но мы не можемъ точно также предположить, что мы не существуемъ, пока мы сомнѣваемся въ истинѣ всѣхъ этихъ предметовъ; ибо намъ такъ противно думать, что то, что мыслить, не существуетъ въ дѣйствительности въ то самое время, какъ оно мыслить, что, несмотря на самыя безумныя предположенія, мы не можемъ не вѣрить, что *заключеніе: я думаю, следовательно я есмь*, истинно, следовательно есть первое и самое достовѣрное, которое представляется тому, кто ведетъ свои мысли въ порядкѣ“ (Princ. de la Phil., 1-ге Partie, 7). Далѣе онъ объясняетъ это такимъ образомъ: „и когда я сказалъ, что это предложеніе: *я думаю, следовательно я есмь*, есть первое и самое достовѣрное, которое представляется тому, кто ведетъ свои мысли въ порядкѣ, я этимъ не отрицалъ, что не нужно сперва знать, что такое мысль, достовѣрность, существованіе, и что для того, чтобы мыслить, надобно быть, и тому подобныя вещи; но такъ какъ эти понятія такъ просты, что сами по себѣ

они не даютъ намъ познанія чего-либо существующаго, то я не счелъ нужнымъ ихъ перечислять“ (тамъ же, 10). И далѣе: „ясно, въ силу свѣта, присущаго нашимъ душамъ, что ничтожество не имѣеть никакихъ качествъ или свойствъ, ему принадлежащихъ, и что если мы замѣчаемъ какія-либо изъ таковыхъ, то необходимо должна быть вещь или субстанція, отъ которой они зависятъ. Этоть самый свѣтъ показываетъ намъ, что мы знаемъ вещь или субстанцію тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе мы замѣчаемъ въ ней свойствъ; между тѣмъ, достовѣрно, что мы замѣчаемъ ихъ гораздо больше въ нашей мысли, нежели въ какомъ бы то ни было предметѣ, ибо все, что даетъ намъ познаніе чего бы то ни было, съ еще большею достовѣрностью даетъ намъ познаніе нашей мысли. Напримѣръ, если я убѣждаюсь, что существуетъ земля, изъ того, что я ее осязаю и вижу, я изъ того же самаго, въ силу сильнѣйшаго доказательства, долженъ быть убѣжденъ, что есть, или существуетъ моя мысль, ибо возможно, что я воображаю себя осязающимъ землю, хотя, можетъ быть, никакой нѣтъ земли на свѣтѣ, но невозможно, чтобы я, то-есть моя душа была ничто, въ то время какъ она имѣеть эту мысль; мы можемъ тоже самое *заключить* изъ всѣхъ вещей, которыя приходятъ намъ на умъ, именно что мы, которые ихъ мыслимъ, существуемъ, хотя онѣ могутъ быть ложны и не имѣють никакого существованія“ (тамъ же, 11).

Итакъ Декартъ, признавалъ, съ одной стороны, что сознаніе собственного бытія есть непосредственное данное мышленія, а съ другой стороны, что оно получается путемъ совершенно достовѣрнаго умозаключенія изъ общаго, яснаго для разума положенія, что то, что мыслить, не можетъ не существовать. Эти противорѣчія великаго зачинателя новой философіи, относительно самаго основного начала его системы, вполнѣ выясняются точкой зрѣнія Гегеля. И у него является двойственный взглядъ на это положеніе. Великій завершитель новаго идеализма крѣпко стоялъ на томъ, что собственное существованіе мысли дается ей непосред-

ственно, а не получается ею только путем умозаключенія. Это и выражено въ приведенной выше цитатѣ. И точно, непосредственно для мысли существуетъ только она сама; все остальное дается ей черезъ посредство ея представленій. Поэтому она и можетъ отрѣшиться отъ всего, кромѣ себя самой. Сама же себѣ она дается непосредственно; никакой для этого особенной *вѣры* не нужно, ибо это просто совпаденіе мысли съ собою. Но утвердивши это начало, Гегель черезъ нѣсколько параграфовъ продолжаетъ: „но нужно полное отсутствіе мысли, чтобы не видѣть, что единство *различныхъ* опредѣленій не есть только чисто непосредственное, то-есть совершенно неопредѣленное и пустое единство, но что этимъ самымъ полагается, что одно изъ опредѣленій имѣетъ истину только черезъ посредство другого или, если хотятъ, что каждое изъ нихъ только черезъ посредство другого связывается съ истиной. Что посредствующее опредѣленіе само содержится въ этой непосредственности, выясняется здѣсь, какъ *фактъ*, противъ котораго *умъ*, сообразно съ собственнымъ опредѣленіемъ непосредственнаго знанія, не можетъ ничего возразить. Только обыкновенный отвлеченный умъ принимаетъ опредѣленія непосредственности и посредства, каждое само по себѣ, какъ нѣчто абсолютное, воображая, что онъ имѣетъ въ нихъ *твердое* различіе; этимъ онъ порождаетъ для себя непобѣдимое затрудненіе при ихъ соединеніи, затрудненіе, которое, какъ показано, не существуетъ въ *фактѣ* и исчезаетъ въ спекулятивномъ понятіи“ (Encycl., § 70).

И точно, непосредственное знаніе составляетъ для разума только точку исхода. Чтобы стать дѣйствительною истиной, непосредственно данное должно быть провѣрено, тѣмъ болѣе, когда оно возводится на степень верховнаго мѣрила истины. Таковымъ оно можетъ быть только тогда, когда непосредственное сознаніе субъекта представляется логически необходимымъ, а для этого надобно, чтобы непосредственное положеніе превратилось въ совершенно правильное и достовѣрное умозаключеніе. Это и выражается

частицею: *слѣдовательно*, которая не даромъ здѣсь поставлена. Опущена только сама по себѣ ясная бѣдшая послышка, которая, по объясненію самого Декарта, состоитъ въ томъ, что то, что думаетъ, существуетъ, ибо ничто не можетъ имѣть никакихъ свойствъ и дѣйствій,—стало-быть, не можетъ думать. Однимъ словомъ: правильность и достовѣрность умозаключенія основаны на томъ, что въ категоріи дѣйствія заключается категорія бытія; мышленіе есть извѣстное дѣйствіе, предполагающее существованіе дѣятеля, и нѣтъ другого дѣйствія, которое было бы непосредственно дано мысли, кромѣ ея собственнаго. Поэтому, во всемъ остальномъ она можетъ сомнѣваться, исключая собственнаго существованія, которое не только дано ей непосредственно, но и съ логическою необходимостью вытекаетъ изъ самаго акта мышленія. Отсюда двойственность этого положенія: оно представляется, съ одной стороны, непосредственно даннымъ, съ другой стороны логическимъ выводомъ изъ совершенно правильнаго умозаключенія. Именно эта двойственность сообщаетъ ему непоколебимый характеръ. Это не только основной фактъ сознанія, но фактъ логически необходимый, а потому способный служить общимъ мѣриломъ истины.

Все это, однако, касается лишь формальной стороны предложенія: какъ оно добывается и какую оно имѣетъ силу? Затѣмъ возникаетъ важнѣйшій вопросъ: что же имъ высказывается и какія мы можемъ вывести изъ него заключенія?

Прежде всего: къ чему относится утвержденіе существованія—къ мышленію или къ субъекту? Самая форма, въ которой высказывается положеніе, и буквальный его смыслъ не оставляютъ на этотъ счетъ никакого сомнѣнія. Я думаю, слѣдовательно я есмь: утверждается существованіе субъекта, я, а не только дѣйствія. И это совершенно правильно, ибо мышленіе сознается мною единственно вслѣдствіе того, что оно мое. О чужомъ мышленіи я непосредственно не имѣю никакого понятія. Я могу судить о томъ, что

другой думаетъ лишь по аналогіи съ собою, соображаясь съ тѣмъ, что онъ говоритъ или дѣлаетъ, и сравнивая это съ тѣмъ, что я сознаю въ себѣ. Мое же мышленіе дается мнѣ непосредственно, ибо это *мое* дѣйствіе. Сознаніе моего я не только непосредственно связано съ сознаніемъ моего мышленія, но оно составляетъ единственное его основаніе.

Мало того; я о своемъ мышленіи не могу даже сказать въ точномъ смыслѣ, что оно существуетъ. Мышленіе есть дѣйствіе, то-есть, постоянно измѣняющійся процессъ, непрерывный переходъ отъ бытія въ небытіе. Когда я хочу уловить тотъ или другой его моментъ, какъ сухой, онъ уже исчезъ. Каждое слово, выражающее мысль, тотчасъ смѣняется другимъ, другое немедленно третьимъ, и т. д. Когда я мысленно говорю: *я*, я еще не говорю: *думаю*, а когда я говорю: *думаю*, я уже не говорю: *я*. Если, несмотря на то, что каждая доля мысли исчезаетъ, какъ только она явилась, мы все-таки сознаемъ мышленіе, какъ единое дѣйствіе, имѣющее связный смыслъ, то это происходитъ оттого, что въ этомъ измѣнчивомъ потокѣ есть нѣчто постоянно пребывающее и остающееся тождественнымъ съ собою. Этотъ постоянный элементъ есть самъ мыслящій субъектъ, *я*, который не только сопровождаетъ весь процессъ мышленія, но и служитъ ему связью. Безъ этого оно теряетъ всякій смыслъ, ибо смыслъ есть связь, а связь дается субъектомъ. Именно этотъ мыслящій субъектъ непосредственно сознаетъ себя единымъ, постояннымъ и тождественнымъ съ собою въ измѣняющемся потокѣ мышленія. Поэтому о себѣ только онъ можетъ сказать, что онъ есть, или существуетъ.

Но что же такое, однако, это *я*, которое мы въ себѣ сознаемъ? Можетъ-быть оно, въ свою очередь, есть не болѣе какъ простое представленіе, лишенное реальнаго бытія, и являющееся только какъ продуктъ неизвѣстнаго намъ въ своихъ основаніяхъ процесса?

Извѣстно, что такого взгляда держится современная эмпирическая школа. Она отвергаетъ всякія умственные пред-

ставленія о вещахъ, какъ плодъ воображенія. Для нея реально только то, что дается внѣшними или внутреннимъ чувствами. Однако и послѣднее она признаетъ обманчивымъ: нерѣдко оно представляетъ намъ въ видѣ реального предмета то, что, въ сущности, есть не болѣе какъ умственное представленіе, котораго источникъ отъ насъ скрытъ. Таково именно наше я. Въ дѣйствительности оно ничто иное какъ продуктъ мышленія, постепенно образующійся вслѣдствіе постоянной связи представленій, въ силу законовъ ихъ ассоціаціи. Ничего реального подъ этимъ не таится. Реаленъ только рядъ умственныхъ состояній, связанныхъ постояннымъ закономъ. Представленіе же о лежащемъ въ основаніи ихъ субъектѣ есть не болѣе какъ одинъ изъ тѣхъ метафизическихъ призраковъ, которыми изобиловала прежняя философія и который долженъ исчезнуть передъ лицомъ истинной науки.

Такое возрѣніе не ново. Оно господствовало уже у древнихъ Софистовъ. Платонъ опровергаетъ его въ своемъ *Федонѣ*. Новѣйшія, повидимому, теоріи, въ сущности, ничто иное какъ подогрѣтыя старыя. И самый источникъ ихъ одинъ и тотъ же, а именно, свойственная человѣческому уму односторонность направленія, которая заставляетъ его отвергать и забывать все, что не подходитъ подъ усвоенное имъ ограниченное начало. Здѣсь за послѣдовательно проведеннымъ анализомъ забывается синтезъ; мышленіе разбивается на составныя части, а единство его исчезаетъ. Но такое одностороннее направленіе всего менѣе способно объяснить явленія. Въ погонѣ за реальностью, оно покидаетъ всякую реальную почву и приводитъ наконецъ къ чистому абсурду. Мыслящій субъектъ, который въ дѣйствительности есть дѣятельная сила, источникъ самаго мышленія, превращается въ пустую коробку, въ которой сталкиваются и соединяются разнообразныя впечатлѣнія и представленія, превращенныя одностороннимъ анализомъ въ самостоятельныя существа, имѣющія реальное существованіе и вступающія въ отношенія другъ къ другу, подобно физическимъ

атомамъ, вступающимъ въ химическія соединенія. Смѣлые эмпирики прямо даже называютъ летучія впечатлѣнія и ощущенія субъекта *молекулами и атомами* *). Субъектъ объявляется созданиемъ празднаго воображенія, а отношенія его къ внѣшнему міру, напримѣръ, субъективное ощущеніе зеленого или краснаго цвѣта, становятся реальными существами, имѣющими самостоятельное бытіе. И послѣ этого теоретики опыта упрекаютъ метафизиковъ въ томъ, что они гипостазируютъ умственные опредѣленія! А они гипостазируютъ субъективныя ощущенія, что гораздо хуже и ведетъ къ непрерывнымъ противорѣчіямъ. Я отрицаюсь, но безъ него все-таки нельзя обойтись, а потому постоянно говорится: *мы* сознаемъ, *наши* представленія. Отвергаемый субъектъ всегда предполагается; онъ-то и производитъ изслѣдованіе и самъ отрицаетъ свое существованіе.

Понятно, что при такомъ взглядѣ мышленіе ставится вверхъ дномъ. Все существенное отвергается, какъ призракъ, а подчиненное получаетъ первенствующее значеніе. Понятія превращаются въ простые символы, которые выражаются произвольными знаками. Сочетаніе этихъ знаковъ замѣняетъ сочетаніе мыслей; въ этой *замѣнѣ* полагается вся сущность мышленія. Но съ исчезновеніемъ понятій исчезаетъ и смыслъ, и тогда рѣшительно не видать, какъ возможно этимъ страннымъ способомъ познать что бы то ни было. Я хочу, напримѣръ, изслѣдовать пути планетъ или химическія соединенія. Чтобы сдѣлать ихъ болѣе доступными, я замѣняю ихъ произвольными знаками—палочками или кружками, начинаю, по своему усмотрѣнію, дѣлать разныя сочетанія этихъ знаковъ и воображаю, что я изучаю астрономію или химію. Таковъ абсурдъ, къ кото-

*) Taine, *De l'Intelligence*: „que l'opération s'appelle perception extérieure, acte de conscience, souvenir, induction, conception pure, toujours notre opération est un bloc, dont les molécules sont des sensations et des images, jointes à des images“ (II, p 238, 8-e édit). И далѣе: „tel est le vaste ensemble d'atomes intellectuels, soudés un à un et groupe à groupe“ (p. 249). И такими метафорами думаютъ объяснять явленія!

рому послѣдовательно приводитъ эмпирическая теорія *). Съ исчезновеніемъ мыслящаго субъекта, или единичнаго разума, мышленіе превращается въ хаотическое броженіе разнообразныхъ и измѣнчивыхъ, неизвѣстно откуда появляющихся впечатлѣній, изъ которыхъ не можетъ выйти ничего цѣльнаго и связнаго. Никакого самосознанія и никакого представленія о единомъ субъектѣ изъ этого хаоса не можетъ образоваться. Всѣ попытки эмпириковъ объяснить происхожденіе нашего я изъ измѣнчивыхъ сочетаній разнородныхъ и случайныхъ представленій ничто иное какъ пустыя слова. Сознаніе единаго возможно только тамъ, гдѣ существуетъ нѣчто единое. Самое сознаніе разнообразнаго предполагаетъ сознающее единое, которое это разнообразіе сравниваетъ, раздѣляетъ и соединяетъ. Безъ этой исходящей изъ единаго центра дѣятельности мышленіе ничто иное какъ бредъ.

Всего менѣе эта теорія можетъ объяснить явленія, которыя предполагаютъ тождество субъекта съ самимъ собою во времени. Такова память. Стюартъ Милль, показавши, на основаніи эмпирической теоріи, что внутренній опытъ, въ сущности, не даетъ намъ ничего, кромѣ ряда состояній сознанія, и что это—единственное, что есть реального въ субъектѣ, замѣчаетъ однако, что совершенно непонятно, какимъ образомъ рядъ преходящихъ ощущеній можетъ сознавать себя какъ прошедшее и будущее. „Мы приходимъ здѣсь къ альтернативѣ—или признать, что разумъ, или я, есть нѣчто отличное отъ какого бы то ни было ряда ощущеній или возможностей ощущеній, или же принять парадоксъ, что нѣчто, что *ex hypothesi* есть только рядъ ощущеній, можетъ сознавать себя, какъ этотъ рядъ **).

Но изложивши затрудненія съ обычною своею добросовѣстностью, Милль, какъ настоящій эмпирикъ, успокоиваетъ

*) См. Тэнъ: *De l'Intelligence*, гдѣ эта теорія замѣны понятій знаками развита во всей своей нелѣпости.

***) *An Examination of sir W. Hamilton's Philosophy* ch. XII.

ся на томъ, что мы стоимъ здѣсь передъ однимъ изъ тѣхъ непонятныхъ фактовъ, къ которымъ окончательно приводить всякое знаніе. „Истинная непонятность,—говорить онъ—состоитъ, можетъ быть, въ томъ, что нѣчто такое, что перестало существовать или что еще не существуетъ, можетъ все-таки быть нѣкоторымъ образомъ настоящимъ; что рядъ ощущеній, значительнѣйшая часть котораго уже прошла или еще будетъ, можетъ сочетаться какъ бы въ ясное настоящее представленіе, сопровождаемое вѣрою въ его реальность. Думаю,—заключаетъ онъ,—что далеко самое мудрое, что мы можемъ сдѣлать, это—признать непонятный фактъ безъ всякой теоріи на счетъ того, какъ онъ происходитъ, а если мы принуждены говорить о немъ въ такихъ терминахъ, которые предполагаютъ теорію, то надобно дѣлать это съ оговоркою относительно ихъ значенія“.

Итакъ, признаніе, что субъектъ есть ничто иное какъ рядъ ощущеній, приводитъ насъ къ нелѣпому заключенію, что рядъ ощущеній самъ себя помнитъ или предвидитъ; но допуская, что это совершенно непостижимо, мы все-таки остаемся при своей теоріи, оговариваясь только, что можетъ быть это и неправда. Такова странная логика эмпиризма. По обыкновенному человѣческому разумѣнію, когда намъ представляется альтернатива и одинъ изъ двухъ путей приводитъ къ нелѣпости, то надобно избрать другой. Если, признавая, что субъектъ есть только рядъ состояній, мы приходимъ къ абсурду, то необходимо признать, что субъектъ есть нѣчто иное, нежели рядъ состояній. Въ математикѣ, доказательство отъ противнаго считается строго логическимъ. Многія математическія теоремы, напримѣръ, что треугольники, имѣющіе равныя другъ другу стороны, равны между собою, доказываются тѣмъ, что признаніе противоположнаго приводитъ къ нелѣпости. Но для эмпириковъ связь понятій есть не болѣе какъ привычка, иногда очень дурная, а привычка заставляетъ держаться извѣстной теоріи, хотя она и наталкивается на неразрѣшимыя противорѣчія.

На этомъ однако нельзя остановиться. Если для умовъ, окостенѣвшихъ въ одностороннихъ взглядахъ, нѣтъ возможности отъ нихъ отрѣшиться, то въ глазахъ свѣжихъ людей, нелѣпость, къ которой приводитъ теорія, подрываетъ ее въ самомъ корнѣ. Поэтому теоретики эмпиризма должны были постараться дать хотябы призрачное объясненіе непонятному факту. Безъ этого вся ихъ теорія человѣческаго познанія покоится на слишкомъ шаткихъ основаніяхъ. Это и пытался сдѣлать Тэнъ. И для него, какъ для послѣдовательнаго эмпирика, слова: разумъ, воля, личность, я, суть ничто иное какъ литературныя метафоры, которыя должны быть откинута наукою (De l'Intelligence L. I, ch. 2, VI). „Какъ живое тѣло есть полипнякъ взаимно зависимыхъ клѣточекъ,—говоритъ онъ,—такъ дѣйствующій умъ есть полипнякъ взаимно зависимыхъ представленій, и единство какъ въ томъ, такъ и въ другомъ, есть только согласіе и продуктъ. Каждое представленіе снабжено автоматическою силою и стремится самопроизвольно къ извѣстному состоянію, которое есть галлюцинація, ложное воспоминаніе и прочія иллюзіи сумасшествія. Но оно воздерживается въ этомъ движеніи противорѣчіемъ другого ощущенія, образа или группы образовъ“. Это взаимное воздержаніе и обоюдное дерганіе въ своей совокупности образуютъ извѣстное равновѣсіе, которое и есть состояніе разумнаго бытія (тамъ же). Этимъ обоюднымъ дерганіемъ представленій Тэнъ объясняетъ и воспоминаніе. По его теоріи, хотя представленіе есть только повторенное ощущеніе, однако оно имѣетъ свое отдѣльное сѣдалище въ мозгу и можетъ приходиться въ столкновенія съ настоящимъ ощущеніемъ; отсюда проистекаютъ особеннаго рода явленія. По существу своему, образъ всегда есть настоящее представленіе; но когда онъ сталкивается съ ощущеніемъ, которое гораздо сильнѣе его, онъ отрицается послѣднимъ и вслѣдствіе этого отбрасывается либо назадъ, такъ что передній конецъ представленія совпадаетъ съ заднимъ концомъ ощущенія, либо впередъ, такъ что задній конецъ

представленія совпадаетъ съ переднимъ концомъ ощущенія. Первое даетъ воспоминаніе, второе ожиданіе будущаго. Этимъ способомъ представленіе и ощущеніе примиряются. Все это, однако, не болѣе какъ иллюзіи: настоящее представленіе кажется намъ прошедшимъ или будущимъ ощущеніемъ, то-есть вовсе не тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ; но, по удивительному механизму природы, эта иллюзія совпадаетъ съ дѣйствительностью: оказывается, что „въ прошломъ и именно на надлежащемъ мѣстѣ встрѣчается ощущеніе совершенно подобное тому, которое мы утверждаемъ, и такимъ образомъ наше сужденіе, которое въ себѣ самомъ и непосредственно ложно, оказывается истиннымъ косвенно и черезъ совпаденіе. Природа,—говоритъ Тэнъ,—обманываетъ насъ, чтобы насъ поучать“ (II, L. 1, ch. 2, V). „Въ этой постоянной игрѣ, которая перестала насъ удивлять, потому что мы ею живемъ, скользящій образъ въ дѣйствительности современенъ ощущенію или образу, который заставляетъ его скользить, и однако, кажется, что онъ помѣщается впереди или назади. Въ дѣйствительности одинъ *сидитъ верхомъ на другомъ*, а кажутся они *примыкающими однимъ концомъ къ другому*, и эта изумительная иллюзія, которая изъ двухъ событій, реально совмѣстныхъ, дѣлаетъ два событія, которыя кажутся послѣдовательными или предшествующими одинъ другому, есть тотъ механизмъ, черезъ который нашъ взоръ простирается за предѣлы настоящаго, чтобы достигнуть прошедшаго и будущаго“ (тамъ же, VI).

Читатель остается въ полномъ недоумѣннн, встрѣчая подобное объясненіе въ книгѣ, которая имѣетъ претенцію быть серьезною. Ему кажется, что это какая-то глупая шутка. Онъ знаетъ очень хорошо, по собственному опыту, что представленія приходятъ иногда въ столкновеніе съ настоящими ощущеніями, но далеко не всегда послѣднія берутъ перевѣсъ. Когда человѣкъ погруженъ въ воспоминанія, или передъ художникомъ возникаютъ образы, создаваемые творческою фантазіей, или ученый занятъ своими размысленіями

ми, для нихъ внѣшній міръ какъ бы не существуетъ; но впечатлѣнія черезъ это не отодвигаются назадъ или впередъ, а просто блѣднѣютъ или исчезаютъ. Тоже самое, только въ обратномъ порядкѣ, происходитъ, когда послѣднія берутъ верхъ. Мечты, прерванныя внезапными впечатлѣніями дѣйствительности, не превращаются черезъ это въ воспоминанія. Художникъ не начинаетъ думать, что произведенія его фантазіи суть событія, когда-то случившіяся съ нимъ самимъ, и ученый не принимаетъ плодовъ своего размышленія за нѣкогда испытанныя имъ ощущенія. Мечты о прошломъ и будущемъ остаются совершенно тѣмъ же, чѣмъ онѣ были до столкновенія съ дѣйствительностью, то-есть, воспоминаніями и чаяніями. Никакого превращенія и передвиженія съ ними не совершается. Извѣстно также, что представленія прошлаго далеко не всегда отодвигаются назадъ такъ, чтобы передній ихъ конецъ совпадалъ съ заднимъ концомъ ощущенія, что было бы необходимо для сохраненія связи. Мы вспоминаемъ то, что отдѣлено отъ настоящаго весьма большими промежутками времени. Во всякомъ случаѣ, для того, чтобы размѣстить свои представленія въ прошедшемъ и будущемъ, необходимо представленіе единого времени, какъ общей формы созерцанія; но если всѣ представленія существуютъ только въ настоящемъ, то откуда оно берется? Тѣнь ссылается на то, что всякій образъ происходитъ отъ ощущенія, а всякое ощущеніе имѣетъ продолжительность, ибо составляется изъ слѣдующихъ другъ за другомъ ощущеній, которыя, въ свою очередь, разлагаются на еще болѣе элементарныя ощущенія. Но это разложеніе ощущеній на элементарныя, слѣдующіе другъ за другомъ моменты есть умственный процессъ, для котораго надобно уже имѣть въ себѣ идею времени; иначе я не могу ощущенію приписать продолжительность. Ощущать же продолжительность прямо невозможно: ощущеніе всегда есть настоящее; какъ скоро оно прошло, оно перестало быть ощущеніемъ. Ощущеніе прошедшаго момента есть уже не ощущеніе, а представленіе, или воспоминаніе, и для того,

чтобы связать его съ настоящимъ, надобно опять имѣть представленіе времени, которое изъ ощущеній не получается. Всего менѣе возможно изъ свойства отдѣльныхъ ощущеній построить представленіе единого времени, въ которомъ всѣ ощущенія размѣщаются въ послѣдовательномъ порядкѣ. Эта общая форма всѣхъ представленій совершенно выходитъ изъ области эмпиризма, вслѣдствіе чего Тэнъ вовсе ея не касается, что, конечно, весьма осторожно, но мало говоритъ на пользу основательности системы.

Но всего удивительнѣе то, что въ чисто эмпирической теоріи вопросъ въ концѣ концовъ разрѣшается чудомъ. Когда Картезианцы хотѣли объяснить соглашеніе умственныхъ процессовъ съ физическими явленіями непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества, или когда Лейбницъ объяснялъ согласіе замкнутыхъ въ себѣ монадъ предустановленную гармоніей, они предполагали несомнѣннымъ существованіе всемогущаго и разумнаго Существа, способнаго произвести это соглашеніе. Но эмпирическая школа отвергаетъ всѣ подобныя представленія. Не только Божество, но и самое я, всѣ понятія о субстанціи, о силѣ, о разумѣ, въ ея глазахъ ничто иное какъ призраки, созданные воображеніемъ. Въ дѣйствительности ничего нѣтъ, кромѣ ряда явленій. И вдругъ на сцену является самое миѣическое изъ миѣическихъ существъ, Природа, и производитъ желанное соглашеніе, разрѣшая чудодѣйственнымъ образомъ затруднительные вопросы. И какъ же она это совершаетъ? Никогда Картезианцамъ и Лейбницу не приходило въ голову, что для того, чтобы производить совпаденіе мысли съ дѣйствительностью, то есть достигнуть истины, надобно представить вещи въ совершенно превратномъ видѣ. А именно это дѣлаетъ Природа у Тэна: она производитъ въ насъ галлюцинаціи и затѣмъ устроиваетъ такъ, что эти галлюцинаціи совпадаютъ съ дѣйствительностью. По-истинѣ изумительная хитрость! И все это выдается за продуктъ чистаго опыта! Никогда самые отвлеченные метафизики не строили такихъ фантастическихъ теорій. У метафизиковъ, по крайней мѣрѣ, са-

мые воздушныя построения имѣли смыслъ, а тутъ можно остановиться въ изумленіи передъ безконечностью человѣческой безсмыслицы. Когда мыслитель отрывается отъ логики и начинаетъ видѣть въ сцѣпленіи понятій простую привычку, тогда безсмыслицѣ нѣтъ предѣловъ. Теорія, которая приводитъ къ такимъ выводамъ, осуждена окончательно.

И все это хитросплетенное, лишенное всякой опоры зданіе воздвигается для того, чтобъ устранить самыя простыя и очевидныя истины. Въ дѣйствительности, помнить свое прошлое состояніе можетъ только субъектъ, который самъ испыталъ это состояніе и сознаетъ себя, какъ единое, пребывающее во времени и тождественное съ собою бытіе. Если есть воспоминаніе, то есть и такой субъектъ. Это — истина столь же ясная и непоколебимая, какъ то, что если есть мышленіе, то есть и мыслящій субъектъ. Противъ этого эмпирики не въ состояніи ничего возразить.

Можетъ-быть, однако, самое представленіе времени есть только субъективный способъ воспринимать явленія, который не даетъ намъ никакого понятія о дѣйствительномъ бытіи вещей? Въ такомъ случаѣ воспоминаніе прошлаго не можетъ служить доказательствомъ, и надобно искать иныхъ основаній. Такова именно точка зрѣнія критической философіи.

Кантъ, какъ извѣстно, считалъ паралогизмомъ, то-есть несогласнымъ съ логикой, заключеніе отъ логическаго единства субъекта къ реальному его существованію, какъ самостоятельной субстанціи. По его ученію, единство самосознанія составляетъ центральную точку, къ которой сводится многообразіе явленій и которая сообщаетъ единство знанію. Это объединеніе совершается посредствомъ категорій, которыя однако имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а единственно въ отношеніи къ раскрываемымъ опытомъ явленіямъ. Къ самосознанію онѣ не приложимы, ибо самосознаніе не есть опытное данное, а сверхопытное, умозрительное представленіе, сопровождающее всякое знаніе и свя-

зывающее его съ остальнымъ. Поэтому нельзя назвать я субстанціей. Что оно такое само по себѣ, мы не знаемъ; въ умственномъ мірѣ оно служитъ лишь объединяющимъ началомъ явленій. Только нравственный законъ раскрываетъ намъ существо субъекта, какъ сверхчувственного бытія.

Эта критика объясняется особенною точкою зрѣнія Канта, который стоялъ на порогѣ между старою метафизикою и новою. Его возраженія обращались противъ умозрительной психологіи современныхъ ему философовъ школы Вольфа и въ этомъ отношеніи имѣли силу. Но они, въ свою очередь, скоро унесены были дальнѣйшимъ движеніемъ мысли. Гегель судить о нихъ очень строго: „Мы видимъ здѣсь, — говоритъ онъ, — какимъ образомъ Кантъ приходитъ въ противорѣчіе, какъ съ варварствомъ представленій, которыя онъ опровергаетъ, такъ и съ варварствомъ собственныхъ своихъ представленій. Онъ, во-первыхъ, совершенно правъ, когда онъ утверждаетъ, что я не есть душевная вещь, нѣчто мертвое, постоянно пребывающее и имѣющее чувственное бытіе; дѣйствительно, еслибы это была простая вещь, то она раскрывалась бы намъ опытомъ. Но, во-вторыхъ, Кантъ не утверждаетъ противоположнаго этому: именно, что я, какъ общее начало, или какъ сознаніе себя, имѣетъ въ себѣ самомъ ту истинную дѣйствительность, которую онъ требуетъ отъ объекта. Онъ не выходитъ изъ того представленія реальности, по которому послѣдняя состоитъ въ томъ, что она есть чувственное бытіе: поэтому, такъ какъ я не дается никакимъ внѣшнимъ опытомъ, то оно и не можетъ считаться реальнымъ. Ибо самосознаніе, я, какъ таковое, по Канту не есть реальность, это — только *наше* мышленіе, то-есть, онъ понимаетъ самое самосознаніе просто какъ чувственное“ (Gesch. d. Phil. III, стр. 522—523, изд. 1844 г.).

Дѣло въ томъ, что реальность всякаго объекта мысли противопоставляется ей самой: реально то, что не есть только представленіе, а имѣетъ бытіе само по себѣ. Но реальность самой мысли ей не противопоставляется, а съ нею совпадаетъ. Мышленіе имѣетъ реальное бытіе именно какъ мышленіе, и

то, что въ немъ есть пребывающаго, необходимаго, постоянно тождественнаго съ собою, носить тотъ же характеръ. Таково именно *я*; оно составляетъ постоянно пребывающій, неразлучный съ мышленіемъ, сознающій себя тождественнымъ съ собою центръ сознанія и, какъ таковой, имѣетъ реальное бытіе. Это не только представленіе, но представленіе, совпадающее съ самимъ представляющимъ. Всѣ остальные объекты суть нѣчто отличное отъ представляющаго субъекта, а потому и отъ его представленія; здѣсь же объектъ совпадаетъ съ субъектомъ, представленіе съ представляющимъ. Въ тождественномъ положеніи: *я есмь я* полагается эта двойственность субъекта, а вмѣстѣ и тождественность обѣихъ его сторонъ: *я*, какъ объектъ, или какъ представленіе, полагается тождественнымъ съ субъектомъ представленія, или съ представляющимъ. И этотъ субъектъ дается намъ не только какъ логически необходимое основаніе всякаго мышленія, безъ котораго послѣднее немислимо, но и непосредственно, внутреннимъ опытомъ, который раскрываетъ намъ наше *я*, какъ субъектъ не только мышленія, но и чувства и воли. Это — единственное реальное бытіе, которое непосредственно дается сознанію, ибо оно — источникъ его самого. Мы приходимъ здѣсь опять къ основному положенію: *я думаю, следовательно я есмь*, въ которомъ соединяются неразрывно и непосредственно данное реальное бытіе и логически необходимое опредѣленіе.

Можно ли однако этому бытію присвоить названіе субстанции? Это зависитъ отъ того, что называется субстанціей и какое ей присвоивается значеніе. Извѣстно, что эмпирики признаютъ субстанцію просто собирательнымъ именемъ, которымъ мы связываемъ извѣстные намъ признаки, постоянно находящіеся вмѣстѣ. По этой теоріи, внѣ нашего ума субстанции никакого бытія не имѣютъ; это не болѣе какъ логическія опредѣленія, которыя могутъ служить намъ удобнымъ орудіемъ для обозначенія вещей, но которымъ мы не должны приписывать реального существованія. Мы возвратимся ниже къ этому ученію, которое представляетъ

только возобновленіе средневѣковаго номинализма. Мы увидимъ, что умственному опредѣленію соотвѣтствуетъ дѣйствительное, реальное бытіе, которое вполне признается наукою и безъ котораго не можетъ обойтись никакое мышленіе, даже самое обыкновенное. Воображать, что могутъ существовать признаки безъ чего-либо, къ чему они относятся и въ чемъ они состоятъ, значить идти наперекоръ самымъ элементарнымъ требованіямъ логики. Субстанція потому и есть необходимая логическая категорія, что безъ нея ничего нельзя понять. Эмпирики признаютъ реальными одни факты или явленія; но факты суть нѣчто измѣнчивое и неуловимое. Какъ скоро мы хотимъ что-либо о нихъ утверждать, такъ мы необходимо должны признать въ нихъ нѣчто постоянное и пребывающее. Видѣть въ реальномъ мірѣ только вѣчный, неудержимый потокъ, въ которомъ ежеминутно какой-нибудь такъ называемый фактъ случайно рождается изъ ничего съ тѣмъ, чтобы въ слѣдующее мгновеніе опять погрузиться въ ничто, не оставивъ по себѣ и слѣда, это—такое представленіе, котораго могли держаться развѣ только самые крайніе послѣдователи Гераклита. Современные эмпирики признаютъ существованіе неизмѣнныхъ законовъ, управляющихъ этимъ потокомъ; но законъ есть отношеніе, а всякое отношеніе есть отношеніе чего-либо. Гдѣ есть постоянные законы, тамъ есть постоянные элементы бытія, сохраняющіеся тождественными съ собою среди измѣненій. Всякое измѣненіе предполагаетъ нѣчто измѣняющееся, то-есть, остающееся тождественнымъ съ собою при перемѣнѣ состояній. Каждое состояніе потому только можетъ перейти въ другое, что существуетъ нѣчто ихъ связующее и остающееся тождественнымъ въ этомъ переходѣ. Это—общая основа измѣняющагося. Она-то и получаетъ названіе субстанціи. Послѣдняя опредѣляется, какъ единое, постоянно пребывающее, тождественное съ собою бытіе, лежащее въ основаніи различій, какъ совмѣстныхъ, такъ и послѣдовательныхъ. Такое понятіе до такой степени логически необходимо, до такой степени невозмож-

но безъ него что-либо мыслить, что тѣ самыя, которые его отвергаютъ, принуждены его признать и часто дѣлаютъ это совершенно превратнымъ образомъ, какъ обыкновенно бываетъ съ дурно понятымъ началомъ. Мы видѣли, что Тэнъ самыя элементарныя дѣйствія мысли, ощущенія и представленія называетъ молекулами и атомами, то-есть недѣлимыми субстанціями. Это—самое грубое матеріалистическое представленіе, прилагаемое къ тому, что вовсе къ нему не подходитъ, ибо ощущенія и представленія очевидно не суть матеріальныя частицы. Если скажутъ, что эти выраженія не болѣе какъ метафоры, то это—метафоры, обличающія состояніе мысли. Въ научномъ изслѣдованіи, гдѣ требуются точныя понятія, непозволительно ихъ употреблять, а употребляютъ онѣ потому, что ихъ нечѣмъ замѣнить. Смысль остается тотъ же.

Но если названіе субстанціи неприменимо къ дѣйствіямъ субъекта, то оно вполне применимо къ самому дѣятелю. Сознующій себя субъектъ мысли дѣйствительно есть единое, постоянно пребывающее и сознающее себя тождественнымъ съ собою бытіе, слѣдовательно субстанція. Оно сознаетъ себя какъ единство многихъ совмѣстныхъ опредѣленій, мышленія, чувствъ, воли; все это оно относитъ къ себѣ, какъ единому центру. Оно помнитъ себя, свои состоянія и дѣйствія въ прошедшемъ, оно предвидитъ себя въ будущемъ, сознавая притомъ, что въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ оно остается все однимъ и тѣмъ же единичнымъ существомъ, и всѣ другіе признаютъ тоже самое. И это понятіе о себѣ, какъ самостоятельной субстанціи, не есть только результатъ умозаключенія. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ субстанцій, о которыхъ мы заключаемъ только по ихъ признакамъ, я сознаетъ себя непосредственно. Это—единственная субстанція, доступная непосредственному сознанию, именно вслѣдствіе того, что она сознаетъ сама себя. Мы приходимъ здѣсь опять къ начальному положенію философіи, но въ другомъ порядкѣ: тамъ мы имѣли непосредственное сознание, которое подтверждается умо-

заключеніемъ; здѣсь мы имѣемъ умозаключеніе, которое подтверждается непосредственнымъ сознаниемъ. Совпаденіе и тутъ полное, а потому заключеніе непоколебимо.

Противъ него не имѣютъ силы возраженія, заимствованныя изъ болѣзненныхъ состояній субъекта, когда онъ, вслѣдствіе физическаго или умственнаго расстройства, сознаетъ себя совсѣмъ не тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ. Тѣмъ сильно настаиваетъ на этихъ явленіяхъ. Онъ приводитъ рассказы о больныхъ, у которыхъ всѣ ощущенія извратились и которые, вслѣдствіе того, сами себя не узнавали и воображали, что они сдѣлались совсѣмъ другими. Въ его глазахъ, эти факты имѣютъ рѣшающее значеніе (De l'Intell. II, note). Такое воззрѣніе вполне приличествуетъ мыслителю, который хочетъ изучать законы логики въ бреду сумасшедшихъ. Въ дѣйствительности, эти явленія ровно ничего не доказываютъ. Теленокъ можетъ родиться о двухъ головахъ, но этимъ нисколько не измѣняются законы нормальнаго развитія. Отчего происходитъ расстройство умственныхъ способностей человѣка или извращеніе ощущеній, мы не знаемъ, ибо то, что въ это время происходитъ въ мозгу, ускользаетъ отъ наблюденія. Но возможность такого рода болѣзней вполне понятна и при обыкновенномъ взглядѣ на вещи. Я не есть только отвлеченное самосознаніе; оно составляетъ центръ цѣлаго міра ощущеній и воспоминаній, которыя оно признаетъ своими; его окружаетъ извѣстная, привычная обстановка, съ которою оно сроднилось, и когда эта обстановка мѣняется, то въ нормальномъ порядкѣ это совершается постепенно, вполне понятнымъ ему рациональнымъ образомъ. Когда же вдругъ, вслѣдствіе неизвѣстныхъ причинъ или внутренняго расстройства, все это внезапно нарушается, и человѣкъ начинаетъ ощущать совсѣмъ не то и не такъ, какъ онъ ощущалъ прежде; когда являются впечатлѣнія, не имѣющія никакой связи съ его прежней жизнью, естественно, что ему кажется, что онъ сталъ совсѣмъ другимъ, что его прежнее я и новое я не тождественны, а разные. Это вовсе не значить, что субстанціальное, тож-

дественное съ собою я сдѣлалось другимъ, точно также какъ вещество воды не перестаетъ быть тождественнымъ съ собою, когда она превращается въ ледъ или парь; но содержаніе его измѣнилось, и притомъ такъ, что порвалась нормальная связь съ прошедшимъ. Измѣнилось не оно, а его отношенія къ другому, которыя, вслѣдствіе болѣзни, представляются ему въ превратномъ видѣ. Изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что я есть только продуктъ ощущений, какъ хочетъ доказать Тэнъ, а слѣдуетъ только, что тождественное съ собою я сбито съ толку ненормальнымъ измѣненіемъ ощущений; оно не узнаетъ себя въ новомъ видѣ. Самое то, что оно себя не узнаетъ, а видитъ въ себѣ другого, доказываетъ, что оно помнитъ свое прежнее состояніе, а этого не могло бы быть, еслибы я было только продуктомъ настоящихъ ощущений.

Столь же мало говорятъ въ пользу этого взгляда состоянія ненормальнаго возбужденія воображенія, напримѣръ, при внушеніи или въ бреду сумасшедшаго, когда человѣкъ воображаетъ себя совсѣмъ не тѣмъ, что онъ есть въ дѣйствительности. Сумасшедшій думаетъ, что онъ китайскій императоръ или Святой Духъ; но это не значить, что явилось другое я, созданное инымъ состояніемъ представленій, а означаетъ только, что сознаніе дѣйствительности помутилось. Человѣкъ ежедневно во снѣ видитъ себя въ совершенно фантастической обстановкѣ; онъ воображаетъ себя, напримѣръ, летающимъ; но онъ знаетъ, что это сонъ, и это не мѣшаетъ ему оставаться тождественнымъ съ собою въ обоихъ состояніяхъ сна и бдѣнія, хотя эти состоянія совершенно различны. Актеръ входитъ въ роль героевъ, которыхъ онъ представляетъ; но черезъ это онъ не дѣлается другимъ я. Точно также онъ не сдѣлался бы другимъ, если бы онъ, помѣшавшись, сталъ воображать себя тѣмъ или другимъ изъ тѣхъ лицъ, которыхъ роли онъ разыгрываетъ. Выводить изъ разстроенаго состоянія ума законы правильного его дѣйствія, заключать изъ бреда сумасшедшаго, который воображаетъ себя китайскимъ императоромъ, что я

есть не болѣе какъ извѣстное сочетаніе представленій, которое измѣняется съ измѣненіемъ содержанія, можно только совершенно отказавшись отъ здраваго смысла. Съ такою же точно логикою можно было бы доказывать, что извѣстный органъ пересталъ быть этимъ органомъ и сдѣлался чѣмъ-то совсѣмъ другимъ, какъ скоро онъ неправильно совершаетъ свои отправленія.

Итакъ, по законамъ логики мы не можемъ не признать сознающаго себя субъекта реальною субстанціей, то-есть, единымъ, пребывающимъ во времени, тождественнымъ съ собою бытіемъ, лежащимъ въ основаніи различій, которыя суть его свойства и дѣйствія. Для непосредственнаго сознанія это—фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Никто никогда не сознавалъ и не сознаетъ себя иначе. Отсюда убѣжденіе самыхъ первобытныхъ народовъ въ существованіи душъ, отдѣльных отъ тѣла. Скептическій анализъ утверждаетъ, что все это не болѣе какъ иллюзіи; но всестороннее философское изслѣдованіе логическихъ понятій и фактическихъ отношеній подтверждаетъ всемірное убѣжденіе и устанавливаетъ его, какъ непоколебимую истину, столь же достовѣрную, какъ наше собственное бытіе. Мы сознаемъ себя, не какъ летучіе образы, вызываемые потокомъ измѣняющагося бытія, а какъ реальныя живыя существа, какъ источники мысли и дѣйствія, и именно таковы мы въ дѣйствительности. Истинная наука это подтверждаетъ.

Скажутъ, что мы такимъ образомъ возвращаемся къ старому, давно отвергнутому догматизму. Безъ сомнѣнія, возвращаемся и должны возвратиться, ибо всякая наука, всякое утвержденіе истины есть догматизмъ: Внѣ догматизма есть только незнаніе и сомнѣніе. Конечно, наука требуетъ, чтобы мы воздерживались отъ сужденія, когда у насъ нѣтъ достаточно данныхъ; но возводитъ скептицизмъ въ общій принципъ значитъ отречься отъ всякаго знанія. Историческая задача скептицизма состоитъ въ томъ, что онъ служитъ переходомъ отъ недостаточнаго и узкаго пониманія истины къ болѣе полному и широкому. Разрушая старое,

онъ пролагаетъ путь новому, и чѣмъ онъ выше, тѣмъ болѣе положительная сторона преобладаетъ въ немъ надъ отрицательною. Въ этомъ состоитъ великое, не только историческое, но и міровое значеніе критической философіи Канта. Разрушивъ старыя метафизическія понятія, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, положилъ основаніе новому идеализму. Изъ его ученія развились тѣ великія идеалистическія системы, которыя составляютъ славу нѣмецкой философіи. Но въ настоящее время возвращаться къ скептической теоріи Канта, оставляя въ сторонѣ именно положительную ея сторону и отрекаясь отъ всего послѣдующаго ея развитія, значитъ идти наперекоръ, какъ движенію исторіи, такъ и глубочайшимъ требованіямъ философской науки. И въ настоящее время критическая точка зрѣнія имѣетъ свое преходящее значеніе, какъ переходная ступень отъ господствующаго эмпиризма къ возрождающейся метафизикѣ; но остановиться на этой точкѣ нѣтъ возможности. Цѣлью все-таки должно быть возстановленіе метафизики, какъ положительной, то-есть догматической, науки, отличающейся отъ прежней главнымъ образомъ тѣмъ, что она не должна ограничиваться отвлеченными умозрѣніями, а должна провѣрять свои умозрительные выводы результатами опыта. Именно это мы имѣемъ въ настоящемъ случаѣ. Умозрительные выводы подтверждаютъ факты всемірнаго опыта. Между тѣмъ и другимъ лежатъ только измышленія софистики, которая равно отрицаетъ и умозрѣніе и опытъ, признавая ихъ чистыми иллюзіями. Но именно вслѣдствіе такого положенія она сама витаетъ въ какомъ-то туманѣ и лишается всякой твердой точки опоры. Въ результатѣ являются только необъяснимые факты и чисто фантастическія гипотезы, не связанные никакимъ разумнымъ началомъ. На мѣсто отрицаемаго разума ставится какой-то бредъ.

Признаніе сознающаго себя субъекта реальною субстанціей не рѣшаетъ однако вопроса о сущности, или природѣ этой субстанціи и объ ея отношеніяхъ къ другимъ. Прежде всего надобно спросить: доступенъ ли этотъ вопросъ разрѣшенію?

Извѣстно, что эмпирическая теорія, а съ нею и критическая философія утверждаютъ, что мы сущности вещей не знаемъ; намъ доступны только явленія, которыя мы можемъ связывать лишь внѣшнимъ образомъ, наблюдая ихъ отношенія въ пространствѣ и времени и не касаясь вовсе вопроса о томъ, что такое вещи сами въ себѣ. Поэтому и слово *субстанція*, которымъ мы объединяемъ извѣстную группу признаковъ, ровно ничего не говоритъ намъ относительно сущности самой вещи; мы должны ограничиться данными намъ опытомъ признаками. Подобныя возраженія дѣлались уже Декарту, хотя при иной постановкѣ вопроса. Гассенди говорилъ, что недостаточно сказать, что мы думающая вещь, въ чемъ никто не сомнѣвается. Чего мы не знаемъ и что мы желали бы знать, это — „внутренность этой субстанціи, которой свойство состоитъ въ томъ, что она мыслить. А потому, такъ какъ это именно то, что мы ищемъ, то вамъ слѣдовало бы заключить не то, что вы думающая вещь, а какова эта вещь, которая имѣетъ свойство думать“ (*Cinquièmes Objections, contre la seconde Méditation*). На это Декартъ отвѣчалъ: „я не вижу, чего вы большаго желаете въ этомъ отношеніи, развѣ только, чтобы вамъ сказали, какого цвѣта, какого запаха и какого вкуса человѣческій умъ и изъ какой соли, сѣры или ртути онъ составленъ, ибо вы хотите, чтобы путемъ какой-то химической операціи мы, на подобіе вина, провели его черезъ реторту, чтобы знать, что входитъ въ составъ его эссенціи. Что, конечно, достойно васъ, о плоть, и всѣхъ тѣхъ, которые, понимая все очень смутно, не знаютъ, чего слѣдуетъ искать въ каждой вещи. Что касается до меня, то я никогда не думалъ, что для того, чтобы сдѣлать субстанцію явною, нужно что либо иное, кромѣ раскрытія различныхъ ея атрибутовъ; такъ что чѣмъ болѣе мы знаемъ атрибутовъ какой-либо субстанціи, тѣмъ болѣе мы знаемъ ея природу“ (*Réponses à m-r Gassendi*).

Такой взглядъ совершенно вѣренъ. Гегель вполне выяснилъ, что субстанція, какъ единое бытіе, лежащее въ

основаніи своихъ различій, выражается въ этихъ различіяхъ и опредѣляется ими. Внѣ различій, то-есть признаковъ, единство остается пустымъ отвлеченіемъ, почему оно и принимается эмпириками за таковое; но, въ свою очередь, различія, отрѣщенные отъ единства, ничто иное какъ отвлеченія, лишенная всякой реальности. Тѣ, которые видятъ въ нихъ нѣчто реальное, принуждены превращать ихъ въ самостоятельныя матеріи или существа, то-есть, представлять ихъ въ видѣ самостоятельныхъ субстанцій, изъ смѣшенія которыхъ образуются тѣ или другія группы явленій. Таковъ, какъ мы видѣли, взглядъ эмпириковъ на мыслящаго субъекта, взглядъ, разрушающій реальное его единство и тѣмъ самымъ уничтожающій живую связь его представленій. Въ дѣйствительности, единство не мыслимо безъ различій, точно также какъ различія безъ единства. Только живое сочетаніе этихъ двухъ логически противоположныхъ, но восполняющихъ другъ друга опредѣленій образуетъ реальное бытіе. Поэтому природа субстанціи опредѣляется ея признаками; а такъ какъ эти признаки различны и выражаютъ собою разнообразныя отношенія къ другимъ вещамъ, то въ опредѣленіи природы, или сущности вещи, мы должны отличать признаки существенные и несущественные, тѣ, которые выражаютъ внутреннюю природу субстанціи, такъ что безъ нихъ она немыслима или перестаетъ существовать, и тѣ, которыми опредѣляются только внѣшнія и болѣе или менѣ случайныя ея отношенія къ окружающему міру.

Какимъ же существеннымъ признакомъ опредѣляется природа, или сущность сознающаго себя, то-есть мыслящаго, субъекта? Очевидно, мышленіемъ; субъектъ есть мыслящая субстанція. Отъ всего другого я можетъ отрѣшиться, но оно не можетъ отрѣшиться отъ самосознанія, которымъ полагается собственное его бытіе. Не разнообразнымъ содержаніемъ, а единственно формою мышленія полагается его бытіе; безъ сознанія сознающій субъектъ перестаетъ существовать.

Эта совершенно простая и ясная истина отвергается

однако многими мыслителями нашего времени, которые, вслѣдъ за Шопенгауеромъ, ищутъ истинной сущности субъекта не въ формальной дѣятельности мышленія, а въ его содержаніи, въ томъ, что субъектъ находитъ въ себѣ. Кромѣ мышленія, въ немъ есть два другія внутреннія опредѣленія: чувство и воля. Въ послѣдней Шопенгауеръ видѣлъ нѣчто аналогическое съ другими, окружающими насъ предметами, а потому думалъ найти въ ней общую субстанцію вселенной. Исходя отъ ученія Канта, онъ признавалъ, что мы знаемъ только явленія, а о вещахъ самихъ въ себѣ не имѣемъ никакого понятія. Но внутри себя мы непосредственнымъ чувствомъ находимъ дѣятельное начало, и по аналогіи съ нимъ мы можемъ построить весь міръ. Шопенгауеръ пытался сдѣлать это построеніе, но на такомъ шаткомъ основаніи могло воздвигнуться только чисто фантастическое зданіе. Въ дѣйствительности мы не имѣемъ ни малѣйшаго логическаго повода строить весь міръ по аналогіи съ собою. Объ этомъ мы поговоримъ ниже, когда будемъ изслѣдовать отношенія субъекта къ внѣшнимъ предметамъ. Въ отношеніи же къ самому себѣ первенствующій, коренной элементъ для субъекта есть все-таки онъ самъ, то-есть сознающее себя *я*, а не то или другое его содержаніе, слѣдовательно разумъ, а не тѣ или другія мысли, чувства или хотѣнія. *Я* есть оно само; остальное же сознается имъ какъ *свое*, то-есть, составляетъ его принадлежность. Самое содержаніе раскрывается ему сознаниемъ, которое поэтому шире всякаго содержанія. Уже Декартъ замѣчалъ, что мы знаемъ о себѣ болѣе, нежели о какомъ-либо другомъ предметѣ, ибо все, что мы знаемъ о другомъ, мы знаемъ и о себѣ: если, на примѣръ, я знаю бѣлизну воска, то о себѣ я знаю, что я это знаю. Если я сознаю себя хотящимъ, то я знаю, что я это сознаю. Если я въ хотѣніи предполагаю присутствіе безсознательнаго элемента, то опять же я знаю объ этомъ только въ силу логическаго умозаключенія, а не непосредственно. Но, кромѣ того, есть множество другихъ опредѣленій, которыя я сознаю въ себѣ и которыя не

суть хотѣнія. Чувства и мысли не суть явленія воли; умозаключеніе не есть актъ воли. Все наше отношеніе къ прошлому, наши воспоминанія, нашъ опытъ, не имѣютъ никакого отношенія къ волѣ, которая вся обращена къ будущему. Но и въ будущемъ простое предвидѣніе не есть актъ воли, которое выражается только въ хотѣніи. Подчиненіе разума волѣ возможно, только если мы подъ именемъ воли будемъ разумѣть не то, что понимается обыкновенно, не то хотѣніе, отличное отъ мышленія и чувства, которое мы находимъ въ себѣ, а всякую дѣятельную силу. Въ такомъ случаѣ разумъ, какъ дѣятельная сила, будетъ волею; но тогда исчезаетъ между ними всякое различіе, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезаетъ и всякій вопросъ о первенствѣ того или другаго. Этотъ вопросъ возникаетъ лишь тогда, когда мы подъ именемъ воли разумѣемъ не всякую силу, чтѣ представляетъ только смѣшеніе понятій, а именно хотѣніе, отличное отъ мысли и чувства. Но тогда мы не можемъ признать ее истинною сущностью субъекта, ибо она представляетъ его отношеніе не къ себѣ, а къ другому. Въ чувствахъ и волѣ выражаются отношенія субъекта къ внѣшнему міру, въ первомъ случаѣ въ формѣ воспріимчивости, во второмъ въ формѣ воздѣйствія. Между обоими лежитъ сознаніе, въ которомъ заключается отношеніе къ себѣ и которымъ регулируются внѣшнія отношенія. Оно именно и составляетъ истинную сущность субъекта, какъ такового.

Тѣ доводы въ пользу первенства воли, которыя приводятся новѣйшими мыслителями, не въ состояніи поколебать этихъ совершенно очевидныхъ истинъ. Возьмемъ, напри- мѣръ, Вундта въ его *Системѣ философіи*. Онъ спрашиваетъ: какимъ образомъ изъ многообразія представленій, чувствъ и хотѣній можетъ выработаться связь, составляющая единство души? По его мнѣнію, безконечно измѣнчивый міръ представленій, въ которомъ отражается непрерывное взаимодѣйствіе съ объектомъ, совершенно къ этому неспособенъ. Тамъ, гдѣ даже въ извѣстномъ рядѣ представленій устанавливается частная связь, она образуется не ими, а

собственную дѣятельностью мысли, путемъ логическихъ сравненій и отношеній; сами представленія даютъ для этого только матеріаль. Столь же мало способны отдѣльные моменты чувствъ установить единство душевныхъ явленій. Хотя чувства, по мнѣнію Вундта, имѣютъ свое послѣднее основаніе въ дѣятельности воли, что выражается въ формахъ удовольствія и неудовольствія, однако, по своему содержанію, они такъ переплетены съ міромъ представленій, что неизбежно участвуютъ въ колебаніяхъ послѣднихъ. „Остается, слѣдовательно, одна *воля*, этотъ качественно постоянный и измѣняющійся лишь въ степени дѣятельности элементъ сознанія, который всему содержанію душевныхъ процессовъ сообщаетъ указанную связь и соединяетъ въ единое цѣлое самыя разрозненныя и раздѣленныя временно представленія и чувства. Это единство не есть выведенное, но непосредственно данное жизнью. Такъ какъ акты воли представляются принадлежащими къ одной и той же непрерывности внутренней дѣятельности, то они захватываютъ въ эту связь всѣ остальные составныя части душевной жизни. Но такъ какъ чувства и возбужденія имѣютъ значеніе только болѣе или менѣе развитыхъ реакцій воли, вызванныхъ объектомъ представленій, то вся эта дѣятельность воли выражается въ образующихся подъ ея вліяніемъ соединеніяхъ представленій“ (System der Philosophie 1889, стр. 562—5).

Эта теорія можетъ служить образчикомъ той странной путаницы понятій, которая господствуетъ въ современной философіи. Если есть въ душевной жизни человѣка опредѣленія совершенно ясныя и сознаваемые всѣми, такъ это тѣ, которыя даются различіемъ между теоретическою дѣятельностью, направляемою разумомъ, и практическою дѣятельностью, направляемою волею. Это различіе, основанное на всемірномъ опытѣ и на точномъ анализѣ явленій, до такой степени глубоко проходить черезъ всю природу человѣка, что рѣдко способности одного рода совмѣщаются съ способностями другого рода. Теоретики рѣдко бываютъ

дѣльными практиками, и наоборотъ. Такое, явное для непосредственнаго ума и вошедшее въ общее сознание различіе не исключаетъ и единства, ибо, сознавая въ себѣ различныя стороны, человѣкъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, сознаетъ себя какъ единое существо. Но вопросъ состоитъ въ томъ: чѣмъ устанавливается это единство, теоретическою способностью или практическою? Прежніе философы, которые сводили всѣ душевныя явленія къ единству разума, различали теоретическій разумъ и практическій: первый—руководящій познаніемъ вещей, второй—указывающій волю тѣ цѣли, къ которымъ она должна стремиться, и средства, ведущія къ ихъ осуществленію. Это просто, ясно и вполне удовлетворяетъ общему сознанию. Но никому въ прежнія времена не приходило въ голову приписывать практической способности, волю, логическую связь понятій и дѣлать ее источникомъ ассоціаціи идей. Такая точка зрѣнія, идущая совершенно наперекоръ всему, что мы знаемъ и понимаемъ, была порождена отрицаніемъ умозрѣнія, которое даетъ единство почерпаемымъ изъ опыта представленіямъ. Какъ скоро былъ отвергнутъ разумъ, какъ источникъ самостоятельныхъ опредѣленій, объединяющихъ человѣческое знаніе, такъ представленія, принимаемая просто какъ факты, возникающіе неизвѣстно откуда, превратились въ самостоятельныя существа, одаренныя собственною силою и вступающія въ безконечно разнообразныя и случайныя отношенія другъ къ другу. Такія отношенія очевидно могутъ произвести только полнѣйшій хаосъ вѣчно колеблющихся и измѣняющихся сочетаній. Такимъ онъ и представляется Вундту. Для объединенія же этой хаотической массы, за отсутствіемъ отвергнутаго разума, остается одна воля, которой и приписывается установленіе логической связи въ разрозненныхъ представленіяхъ. Но для того, чтобы присвоить ей такую роль, нужно принимать слова совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ они принимаются обыкновенно: нужно разумъ назвать волею, и тогда послѣдней можно приписать все, что угодно. Такъ какъ понятіе воли теряетъ всякую

опредѣленность и становится совершенно туманнымъ, то ничто не мѣшаетъ возвести ее въ единое міровое начало, лежащее въ основаніи всего сущаго. Для построенія всякихъ фантастическихъ зданій открывается полный просторъ.

Но рѣшается ли этимъ вопросъ о единствѣ человеческой души? Ни мало; онъ остается въ полной силѣ. Подставленіе одного слова вмѣсто другого не подвигаетъ насъ ни на шагъ, ибо понятія остаются раздѣльными. Все-таки спрашивается: чѣмъ объединяется многообразное содержаніе человеческой души, представленія, чувства и хотѣнія, теоретическою ли способностью мышленія или практическою способностью дѣйствія, или, если не хотятъ употреблять слова *способность*, какъ подающее поводъ къ неправильнымъ толкованіямъ, мышленіемъ или хотѣніемъ? Изъ собственной теоріи Вундта выходитъ, что объединеніе совершается *логическою* связью представленій, слѣдовательно логическою способностью, а не практическою, разумомъ, а не волею, согласно съ общимъ словоупотребленіемъ. Да иначе и быть не можетъ, ибо внутреннее единство дается намъ самосознаніемъ, а самосознаніе есть сознаніе, а не хотѣніе, актъ мысли, а не воли. *Я думаю, слѣдовательно я емъ*: этимъ основнымъ положеніемъ вопросъ рѣшается чисто аналитически и безповоротно. Разумъ, а не воля составляетъ сущность сознающаго себя субъекта, или мыслящей субстанціи. Самосознаніемъ, составляющимъ центральную точку мышленія, полагается отношеніе субъекта къ себѣ; другими же его опредѣленіями, чувствомъ и волею, выражаются, какъ сказано, его отношенія къ другому: первымъ въ формѣ воспріимчивости, вторымъ въ формѣ воздѣйствія. Все это совершенно очевидно и не подлежитъ сомнѣнію.

Въ самомъ разумѣ есть однако элементъ, которымъ полагаются отношенія къ другому. Онъ дается внѣшними чувствами, посредствомъ которыхъ получаютъ представленія о внѣшнемъ мірѣ. Оба элемента, внутренний и внѣшній, связаны въ разумѣ неразрывно: субъектъ сознаетъ себя, только отличая себя отъ другого; внутреннему *я* противопоставляется

не-я и противопоставляется, как нечто внѣшнее и чуждое, ибо только черезъ это *я* становится опредѣленнымъ, единичнымъ бытіемъ, съ опредѣленными отношеніями къ окружающему его другому бытію. Черезъ это, формальное, тождественное съ собою бытіе субъекта наполняется многообразнымъ содержаніемъ. Всякая субстанція опредѣляется, вызывается къ дѣйствию и наполняется содержаніемъ своими отношеніями къ другому; этому общему закону слѣдуетъ и субъектъ.

У человѣка, какъ ограниченнаго существа, погруженнаго въ окружающій его безконечный міръ, самое внутреннее самосознаніе является позднѣйшимъ, рефлексивнымъ дѣйствіемъ, какъ бы отраженіемъ отъ сознанія внѣшняго бытія. Первоначально, непосредственно, полагается отношеніе къ другому: сознается *не-я*; это—стадія животнаго. И затѣмъ уже, углубляясь въ себя, субъектъ выдѣляетъ себя изъ окружающаго міра и внѣшнему *не-я* противопоставляетъ свое внутреннее *я*. Именно этотъ процессъ служитъ источникомъ всѣхъ заблужденій приверженцевъ чистаго опыта. Они позднѣйшее считаютъ производнымъ, даже иллюзіей, не замѣчая, что это только выдѣленіе и выясненіе собственной сущности, которая первоначально была погружена въ объективное бытіе, сливаясь съ нимъ въ безразличное, непосредственное представленіе. Работа мысли состоитъ именно въ анализѣ этихъ непосредственно данныхъ ощущеній, возникающихъ вслѣдствіе взаимодѣйствія субъекта съ внѣшнимъ міромъ, и въ опредѣленіи того, что въ нихъ есть субъективнаго и объективнаго; результатомъ этой работы является противоположеніе *я* и *не-я*. Если же, вмѣсто руководимаго разумомъ анализа, мы начинаемъ съ того, что отвергаемъ разумное начало и принимаемъ за реальное единственно то, что получается нами извнѣ, то результатъ выходитъ какъ разъ обратный противъ нашего ожиданія: то, что мы считали реальнымъ, улетучивается у насъ, какъ призракъ, и вмѣсто дѣйствительнаго міра получается только рядъ туманныхъ картинъ.

Такова всегда была судьба односторонняго сенсуализма; онъ неизбежно приводитъ къ скептицизму и, въ концѣ концовъ, къ иллюзионизму. Какъ скоро устраняется испытующій разумъ, который различаетъ явленія и указываетъ скрывающееся за измѣнчивымъ субъективнымъ ощущеніемъ постоянное объективное бытіе, такъ у насъ не остается ничего, кромѣ ряда чисто субъективныхъ ощущений; тогда внѣшній міръ обращается въ призракъ. Это и былъ тотъ послѣдовательный выводъ, который сдѣлалъ Беркли изъ теории Локка. Если мы все наше знаніе получаемъ отъ ощущений, то мы не въ правѣ предполагать существованіе чего-либо, кромѣ ощущений. Всѣ предметы, которые представляются намъ какъ бы внѣшними, суть не болѣе какъ образы, создаваемые самимъ субъектомъ. Что бы мы имъ ни приписывали, мы изъ ощущений не выходимъ. Поэтому Беркли прямо отвергалъ существованіе матеріальнаго міра; также какъ Лейбницъ, но съ совершенно противоположной точки зрѣнія, онъ признавалъ только существованіе ощущающихъ субъектовъ, которыхъ соглашеніе производится всемогущимъ и премудрымъ Промысломъ Божіимъ. Такой взглядъ, который шелъ совершенно въ разрѣзъ и съ обыкновеннымъ пониманіемъ вещей и съ материалистическими стремленіями XVIII-го вѣка, по этому самому не могъ получить общаго распространенія; однако приверженцы сенсуализма сознавались, что на эти выводы трудно отвѣчать.

И въ наше время возобновляется та же теорія, хотя въ менѣе рѣзкой формѣ. По мнѣнію Милля, все, что мы называемъ матеріей, или внѣшними предметами, есть ничто иное какъ *возможности ощущений*, которыя мы, въ силу психологическихъ законовъ, считаемъ постоянными, то-есть, существующими и безъ наличныхъ ощущений. Всякій предметъ, который мы себѣ представляемъ, не заключаетъ въ себѣ ничего другого, кромѣ этой возможности. Реальное же бытіе внѣшнихъ предметовъ не можетъ быть доказано (Examination of sir W. Hamilton's Philosophy ch. XI). Тоже повторяетъ и Бэнъ. „Вѣра во внѣшнюю реальность,—говоритъ онъ,—есть

предвидѣніе даннаго слѣдствія, даннаго антецедента; какъ слѣдствія, такъ и причины суть наши собственныя разнообразныя ощущенія и движенія“ (Senses and Intellect, стр. 379. 1888). Подобно Беркли, Милль, отвергая возможность доказать существованіе внѣшняго міра, дѣлаетъ однако исключеніе для мыслящихъ существъ. Онъ признаетъ существованіе ихъ достовѣрнымъ, на основаніи признаковъ аналогическихъ съ тѣмъ, что мы ощущаемъ въ себѣ. Такое допущеніе нельзя однако не считать крайне непослѣдовательнымъ, тѣмъ болѣе, что Милль не можетъ сослаться, какъ Беркли, на всемогущаго и премудраго Творца, который производитъ чудодѣйственное соглашеніе нашихъ представлений съ внѣ насъ сущими предметами. Всякія такого рода предположенія совершенно ему чужды. Но если не сослаться на чудо, то какимъ образомъ можемъ мы признать достовѣрнымъ существованіе другихъ людей, о которыхъ мы ровно ничего не знаемъ иначе, какъ черезъ посредство тѣлъ, когда мы самое внѣшнее существованіе тѣлъ считаемъ недоказаннымъ? „Я заключаю,—говоритъ Милль,— что другія человѣческія существа имѣютъ такія же чувства, какъ я, во-первыхъ, изъ того, что они имѣютъ такія же тѣла, какъ я, что, какъ я по себѣ знаю, составляетъ предварительное условіе ощущенія“ (тамъ же, гл. XII, стр. 243). Но какъ могу я сдѣлать подобное заключеніе, когда я не признаю дѣйствительнаго существованія тѣлъ? Этого Милль не объясняетъ. Очевидно, послѣдовательное проведеніе теоріи требуетъ, чтобы, считая недоказаннымъ внѣшнее существованіе тѣлъ, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, признавали недоказаннымъ и существованіе связанныхъ съ этими тѣлами субъектовъ; но тогда остается одинокое я, съ своими призраками, которые берутся неизвѣстно откуда и слѣдуютъ совершенно безсмысленнымъ законамъ, связывающимъ одинъ призракъ съ другимъ. Этимъ отвергается и самый опытъ, который, какъ источникъ знанія, имѣетъ значеніе единственно потому, что онъ раскрываетъ намъ законы внѣшняго міра; если же внѣшній міръ отвергается,

то какой его смысл? Теорія и тутъ приходитъ къ полному абсурду.

Самыя основанія ея болѣе чѣмъ шатки. Всѣ внѣшніе предметы, по этому ученію, суть ничто иное какъ возможности ощущеній. Но какая это возможность: субъективная или объективная? Если первое, то источникъ этой возможности долженъ заключаться въ насъ самихъ: внѣшніе предметы должны появляться по мановенію нашей воли. Если же этого нѣтъ, въ чемъ никто не можетъ сомнѣваться, то остается признать, что источникъ этой возможности лежитъ въ независимыхъ отъ насъ предметахъ, и тогда существованіе внѣшняго міра тѣмъ самымъ намъ дано. Милль утверждаетъ, что для происхожденія понятія о постоянной возможности ощущеній нужны только двѣ вещи: 1) способность ожиданія; 2) законы ассоціаціи представленій. Привычка связывать ощущенія и представленія въ извѣстныя группы дѣлаеть то, что мы эту связь считаемъ постоянною, и когда мы ощущаемъ или представляемъ себѣ извѣстные признаки, то мы ожидаемъ появленія другихъ, съ ними связанныхъ и соотвѣтствующихъ ощущеніямъ извѣстнаго рода. Эта привычная связь и представляется намъ какъ возможность ощущеній, и въ этомъ заключается единственная причина, почему мы признаемъ существованіе внѣшнихъ предметовъ, то-есть чего-то такого, что существуетъ, даже когда мы объ этомъ не думаемъ. Еслибы не было этой связи и этого ожиданія, еслибы всѣ представленія были только настоящія, безъ всякаго отношенія къ чему-либо другому, мы не имѣли бы ни малѣйшаго повода предполагать, что существуютъ независимые отъ насъ предметы, которые продолжаютъ существовать, даже когда мы о нихъ не думаемъ. Милль поясняетъ это примѣромъ. „Я вижу кусокъ бумаги на столѣ. Я иду въ другую комнату. Еслибы явленіе всегда меня сопровождало, или еслибы, когда оно меня не сопровождаетъ, я думалъ, что оно исчезло изъ природы вещей, я бы не считалъ его внѣшнимъ предметомъ. Я счелъ бы его за призракъ, за простое состояніе моихъ чувствъ: я не думалъ бы,

что тутъ есть какое-нибудь тѣло. Но когда я пересталъ ее видѣть, я все-таки увѣренъ, что бумага все еще тамъ. Я не имѣю уже тѣхъ ощущеній, которыя дали мнѣ эту увѣренность; но я убѣжденъ, что если я опять поставлю себя въ тѣ условія, въ которыхъ я имѣлъ эти ощущенія, то-есть если я опять пойду въ комнату, я опять ихъ буду имѣть; и кромѣ того, я увѣренъ, что нѣтъ промежуточнаго момента, въ которомъ бы не имѣло мѣста тоже самое“ (Тамъ же, гл. XI).

А что, если, пришедши опять въ комнату, я не нахожу бумаги? Если кто-нибудь ее унесъ или вѣтеръ сдулъ ее со стола? Привычное сочетаніе представленій нарушается, ожиданіе обмануто; но уменьшится ли черезъ это моя увѣренность въ существованіе внѣшнихъ предметовъ, или, напротивъ, именно это нарушеніе привычекъ и ожиданія убѣждаетъ меня въ существованіи внѣшней, независимой отъ меня причины, произведшей эту перемѣну? Возьмемъ другой примѣръ. Я вижу яблоко. Я привыкъ съ этимъ образомъ соединять извѣстные представленія мягкости, сладости и съдобности. Я беру его и хочу съѣсть: вдругъ оказывается, что оно каменное или деревянное. Что же я долженъ думать? Почему обычная связь представленій вдругъ оказалась несостоятельною? Почему изъ двухъ яблокъ, имѣющихъ совершенно схожій видъ, я одно могу съѣсть, а другого не могу? Зависитъ ли это различіе отъ субъективнаго чувства или отъ чего-нибудь отъ меня независимаго? Но субъективное чувство въ обоихъ случаяхъ одинаково: я хочу съѣсть яблоко и ожидаю, что, по всѣмъ даннымъ своего предшествующаго опыта, я могу это сдѣлать, и вдругъ это мнѣ не удается, ожидаемое ощущеніе не получается. Если я не совсѣмъ лишился разсудка, я очевидно долженъ признать, что та или другая связь представленій зависитъ не отъ меня, а отъ ощущаемаго мною предмета. Я не могу получить привычнаго ощущенія вкуса, потому что яблоко деревянное и не съдобное. Оказывается, что мое ожиданіе и матеріальный предметъ—двѣ вещи совершенно разныя, и столь же различны ассоціація внутреннихъ представленій и ассоціація при-

знаковъ, отъ меня независящихъ. Если матеріальный предметъ заключаетъ въ себѣ возможность ощущенія, то эта возможность объективная, а не субъективная. Я привыкаю соединять извѣстные признаки съ представленіемъ вещи, потому что они соединены въ самой вещи, а не въ силу какихъ-либо субъективныхъ причинъ. И это составляетъ единственное основаніе опытнаго знанія. Оно раскрываетъ намъ истинныя свойства и отношенія вещей именно потому, что связь ощущеній дается намъ самимъ объектомъ; но для того что бы ее постигнуть, нужна дѣятельность разума, изслѣдующаго связь ощущеній и опредѣляющаго, что въ нихъ есть субъективнаго и что объективнаго. Этою дѣятельностью разума опредѣляется самый объектъ, какъ существующій независимо отъ насъ. Какъ же скоро дѣятельность разума устраняется, такъ исчезаетъ и самый объектъ; остается рядъ ощущеній, связанныхъ безсмысленною привычкою, ежеминутно подлежащею нарушенію. Такъ называемый опытъ становится знаніемъ несуществующаго міра.

Такое рѣшеніе вопроса не могло однако удовлетворить самихъ приверженцевъ положительнаго знанія. Оно слишкомъ противорѣчитъ всѣмъ основамъ и результатамъ опытныхъ наукъ, на которыя главнымъ образомъ опирается сенсуализмъ. Невозможно утверждать, вмѣстѣ съ Миллемъ, что эти результаты вовсе не затрогиваются теоріей познанія: по его мнѣнію, они все равно добываются только изъ ощущеній и относятся къ нимъ, а потому всѣ изслѣдуемые нами явленія и управляющіе ими законы будутъ имѣть одинаковую силу, будемъ ли мы считать ихъ реальными или только воображаемыми. Въ дѣйствительности, познаваемые нами законы матеріальнаго міра имѣютъ смыслъ и значеніе единственно въ приложеніи къ реальной матеріи, а не къ ощущеніямъ, которыя слѣдуютъ совершенно инымъ законамъ. Можно, конечно, представить себѣ воображаемую матеріальную точку, которая движется въ воображаемомъ пространствѣ по законамъ механики; это и дѣлаетъ наука. Но если мы скажемъ, что все это относится только къ нашимъ ощуще-

ніямъ, то законы теряють всякій смыслъ. Объ ощущеніи нельзя сказать, что, получивши толчокъ, оно будетъ двигаться по прямой линіи съ одинакою скоростью, пока это состояніе не измѣнится приложеніемъ другой силы; это былъ бы абсурдъ, а между тѣмъ это — основной законъ механики. Поэтому, если механика достовѣрна, то наше знаніе не ограничивается одними ощущеніями, а имѣетъ отношеніе къ реальнымъ предметамъ; если же въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній, то механика отпадаетъ и остается одна психологія.

Чтобы удержать опытную теорію на твердой почвѣ, надобно было, слѣдовательно, указать возможность совпаденія субъективныхъ ощущеній съ внѣшнею дѣйствительностью. Это и пытался сдѣлать Тэнъ; но именно его теорія доказываетъ всю несостоятельность подобныхъ попытокъ на почвѣ сенсуализма.

По своему обыкновенію, онъ хочетъ открыть законы нормальныхъ ощущеній въ явленіяхъ помѣшательства. Такъ какъ существуютъ, хотя и рѣдкіе, случаи галлюцинаціи, то изъ этого онъ выводитъ, что всякое ощущеніе есть галлюцинація. Разница состоитъ лишь въ томъ, что въ одномъ случаѣ галлюцинація не совпадаетъ съ реальнымъ предметомъ, а въ другомъ совпадаетъ. Сущность же явленія въ обоихъ случаяхъ одинакова; различіе касается только чисто внѣшняго отношенія къ предмету. А такъ какъ совпаденіе представленія съ предметомъ есть то, что мы называемъ истиной, то Тэнъ опредѣляетъ внѣшнее впечатлѣніе какъ *истинную галлюцинацію* (*une hallucination vraie*) (*De l'Intelligence II, L. I ch. I, III*).

Для мыслителей, считающихъ разумъ созданіемъ праздною метафизики, ничего не стѣдуетъ соединять слова, которыя такъ же относятся другъ къ другу, какъ квадратный кругъ. Галлюцинаціей, на обыкновенномъ человѣческомъ языкѣ, называется представленіе, которое ложно принимается за ощущеніе. Поэтому, всякая галлюцинація есть ложное ощущеніе; если же она совпадаетъ съ предметомъ, то это уже не галлюцинація, а истинное ощущеніе. И въ обыкновен-

ной жизни, и въ научномъ изслѣдованіи представленіе строго отличается отъ ощущенія или впечатлѣнія; самъ Тэнъ приписываетъ имъ даже разныя сѣдалища въ мозгу. Но тутъ исчезаетъ между ними всякое различіе; совпаденіе съ предметомъ для нихъ чисто внѣшнее и случайное. Какъ же совершается это совпаденіе? Почему призраки нашего воображенія могутъ соотвѣтствовать дѣйствительно существующимъ независимо отъ насъ предметамъ?

Тутъ опять является на выручку миѳическое существо— Природа, которая обманываетъ насъ, съ тѣмъ чтобы насъ поучать. „Она,—говоритъ Тэнъ,—создаетъ иллюзіи и поправки иллюзій, галлюцинаціи и задержки галлюцинацій. Съ одной стороны, посредствомъ ощущеній и образовъ, слѣпляющихся въ группы по законамъ, которые будутъ указаны далѣе, она строитъ въ насъ призраки, которые мы принимаемъ за внѣшніе предметы, большею частью не обманываясь, ибо дѣйствительно существуютъ внѣшніе предметы, которые имъ соотвѣтствуютъ, иногда же обманываясь, ибо иногда внѣшніе предметы отсутствуютъ: такимъ образомъ, она производитъ внѣшнія впечатлѣнія, которыя суть истинныя галлюцинаціи, и собственно такъ называемыя галлюцинаціи, которыя суть ложныя ощущенія. — Съ другой стороны, прилѣпляя къ галлюцинаціи противорѣчающую ей болѣе сильную галлюцинацію, она измѣняетъ видъ первой посредствомъ отрицанія или поправки болѣе или менѣе радикальной: этимъ присоединеніемъ она создаетъ задержанныя галлюцинаціи, которыя, по виду и степени ихъ недоразвитія (*avortement*), составляютъ то воспоминанія, то предвидѣнія, то представленія и образы собственно такъ называемые, которые, какъ скоро задержка исчезаетъ, превращаются, путемъ самопроизвольнаго развитія, въ полныя галлюцинаціи. Создавать галлюцинаціи полныя и задержанныя, но такъ, чтобы во время бдѣнія и въ нормальномъ состояніи, эти призраки обыкновенно соотвѣтствовали реальнымъ вещамъ и состояніямъ и такимъ образомъ составляли знанія, такова задача“ (Тамъ же, ch. II, viii).

Всему этому трудно было бы повѣрить, еслибы это не было буквально напечатано. Мы дѣйствительно находимся тутъ въ области чистыхъ галлюцинацій, гдѣ всякій здравый смыслъ исчезаетъ. И этотъ невѣроятный бредъ выдается за положительную философію, за результатъ опыта и знанія!

Если, оставивъ въ сторонѣ чудодѣйственную силу миеического существа, мы спросимъ: чѣмъ отличается истинное впечатлѣніе отъ образовъ, создаваемыхъ воображеніемъ, то и здравый смыслъ, и всемірный опытъ, и строгая наука дадутъ намъ одинъ отвѣтъ: тѣмъ, что первое заключаетъ въ себѣ реальное отношеніе къ реальному предмету, а послѣдніе есть произведеніе чисто субъективной дѣятельности. Если мы въ рѣдкихъ случаяхъ принимаемъ созданія своего воображенія за реальные предметы, то это признакъ расстройства умственныхъ способностей. Въ нормальномъ же состояніи, когда отвергаемый эмпириками разумъ сохраняетъ способность различать различное, человѣкъ на этотъ счетъ не обманывается. Онъ вспоминаетъ и фантазируетъ, но очень хорошо отличаетъ это отъ того, что онъ видитъ и слышитъ. Во снѣ, когда, по неизвѣстнымъ причинамъ, разумная дѣятельность временно прекращается, а фантазія продолжаетъ дѣйствовать, онъ точно видитъ образы, которые онъ принимаетъ за реальные предметы; но какъ скоро онъ проснулся, онъ ясно сознаетъ, что это былъ сонъ, и если на этотъ счетъ онъ иногда можетъ себя обманывать, то разумъ его, помимо всякой чудодѣйственной силы природы, обладаетъ совершенно достаточными средствами, чтобы исправить заблужденіе. Точно также онъ исправляетъ и тѣ призраки, которые представляетъ ему иногда внѣшній міръ и которые онъ принимаетъ за реальные предметы. Онъ знаетъ, что отраженный въ водѣ образъ не есть настоящая вещь, что палка, которая въ водѣ представляется кривою, въ дѣйствительности пряма, что миражъ, который онъ видитъ въ пустынѣ, ничто иное какъ призракъ. Наука раскрываетъ ему и самыя причины этихъ явленій. Но наука не выводитъ изъ этого, что всѣ наши представ-

ления суть ничто иное какъ обманъ, который случайно совпадаетъ съ дѣйствительностью, ибо это значитъ идти наперекоръ всякой логикѣ. Гдѣ есть реальное совпаденіе, тамъ есть и реальное отношеніе. Мы можемъ иногда призрачное отношеніе принять за реальное, но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что мы должны объясненіе реальныхъ отношеній искать въ призрачныхъ.

Источникъ заблужденія сенсуалистовъ заключается въ томъ, что, исходя отъ ощущеній и считая ихъ единственными элементами нашей мысли, они совершенно устраняютъ связанный съ ними объективный элементъ, который дается уже непосредственному сознанию и вполне раскрывается разумомъ. Между тѣмъ, ощущеніе есть только внутренняя субъективная сторона впечатлѣнія, которое только путемъ отвлеченія отдѣляется отъ присущаго послѣднему сознанія объекта, какъ чего-то другого. Это непосредственное сознаніе чуждаго и независимаго отъ насъ бытія, приходящаго въ соприкосновеніе съ нами, не есть фикція, а сама реальность, ибо въ этомъ соприкосновеніи состоитъ реальное отношеніе субъекта къ окружающему его міру. Когда спрашиваютъ: какимъ образомъ можетъ субъектъ выйти изъ себя и положить нѣчто другое, совершенно ему чуждое, то отвѣтъ состоитъ въ томъ, что субъектъ всегда неизбѣжно выходитъ изъ себя, становясь въ отношенія къ другому. Субъектъ есть единичное существо и, какъ такое, ограниченъ. Но всякое ограниченіе есть отношеніе къ другому, отношеніе частью отрицательное, ибо другое исключается изъ области своего бытія, отчасти же положительное, ибо граница есть граница обоихъ: въ ней оба совпадаютъ, въ ней происходитъ ихъ взаимодѣйствіе. Ограничиваясь окружающимъ міромъ, субъектъ черезъ то самое вступаетъ въ реальное взаимодѣйствіе со всѣми окружающими вещами, которыя, совпадая съ нимъ въ границѣ, вторгаются въ область его бытія. Это и выражается въ впечатлѣніи, которое, по этому самому, носить двойственный характеръ: съ одной стороны, оно является какъ внутрен-

нее, субъективное ощущение, съ другой стороны, — какъ данный внѣшній объектъ, который, ощущается субъектомъ какъ нѣчто чуждое, отъ него независимое. Въ этомъ и состоитъ специфическое свойство впечатлѣнія, то, что отличаетъ его отъ представленія, которое есть чисто субъективное дѣйствіе мыслительной способности, а потому не заключаетъ въ себѣ этого непосредственнаго ощущенія чуждаго бытія. Только въ ненормальномъ состояніи, когда затемнень различающій разумъ, эти два явленія смѣшиваются; обыкновенно же они различаются съ полною ясностью.

Изъ этого можно видѣть, что для положенія предмета, какъ внѣшняго и независимаго отъ насъ бытія, нѣтъ ни малѣйшей нужды прибѣгать къ какой-то особенной формѣ познанія, къ тому, что иногда именуется *върою*. Ощущеніе независимаго отъ насъ бытія дается намъ непосредственно самимъ впечатлѣніемъ, которое есть реальное взаимодѣйствіе съ окружающимъ міромъ. Субъектъ непосредственно чувствуетъ, что съ нимъ совершается что-то такое, что зависитъ не отъ него, а отъ другого, а потому онъ и полагаетъ это другое. Но это дѣлается не путемъ умозаключенія, не въ силу логическаго закона достаточнаго основанія, какъ признаютъ нѣкоторые мыслители, не потому что субъектъ, сознавая въ себѣ чуждое ему ощущеніе, ищетъ для него причины внѣ себя и полагаетъ эту причину, какъ дѣйствующій на него предметъ. Законъ причинности можетъ только объяснять и оправдывать этотъ непосредственный актъ сознанія, но не онъ его производитъ. Положеніе внѣшняго намъ бытія совершается прямо самимъ впечатлѣніемъ, которое представляетъ намъ предметъ, какъ внѣшній. Къ этому приспособлены самые внѣшніе органы чувствъ, которые представляютъ намъ предметъ, каждый сообразно съ своими особенностями. Животныя, не сознающія логическихъ законовъ, полагаютъ внѣшніе предметы совершенно такъ же, какъ и человѣкъ. Цыпленокъ, только-что вылупившійся изъ яйца, видитъ зерна внѣ себя и клюетъ ихъ въ силу прирожденнаго инстинкта, который есть ничто иное

какъ разумъ, скрытый въ непосредственномъ ощущеніи. Только это и даетъ возможность одушевленнымъ существамъ жить среди окружающаго міра и пользоваться имъ для своихъ цѣлей. Реальное взаимодѣйствіе съ окружающею средою составляетъ необходимое условіе ихъ существованія.

Эта непосредственная связь субъективнаго элемента съ объективнымъ въ первоначальномъ впечатлѣніи была весьма хорошо понята Вундтомъ, который изобрѣлъ для этого даже особенный терминъ: объектъ представленія (Vorstellungsobject). Но ошибка Вундта состоитъ въ томъ, что онъ этотъ элементъ принялъ за нѣчто первичное, недѣлимое, не подлежащее разложенію. По его мнѣнію, аналитическая дѣятельность ума, который отличаетъ субъективную и объективную стороны впечатлѣнія и каждую изъ нихъ принимаетъ за самостоятельное начало, есть не болѣе какъ искусственное отвлеченіе, замѣняющее конкретное реальное явленіе. Въ дѣйствительности нѣтъ объекта безъ субъекта, также какъ нѣтъ субъекта безъ объекта. Непосредственное ихъ сліяніе есть первичный фактъ, отъ котораго мы должны отправляться (System der Philosophie, 2 Abschn. I). жду тѣмъ, это первоначальное явленіе сознанія есть уже нѣчто весьма сложное. Оно представляетъ взаимодѣйствіе субъекта съ окружающимъ міромъ, а потому необходимо содержитъ въ себѣ два элемента, которые надобно раздѣлить и выяснить, для того чтобы опредѣлить участіе каждаго. Въ этомъ и состоитъ задача испытующаго разума.

Все непосредственно данное требуетъ провѣрки, ибо тутъ всегда возможны ошибки и заблужденія. Только будучи провѣрено, оно становится настоящимъ знаніемъ. Но провѣрка ощущеній не можетъ быть дѣломъ самихъ ощущеній, которыя даютъ лишь настоящій моментъ и отъ себя отрѣшиться не могутъ. Для этого требуется высшая способность, сравнивающая ощущенія, раздѣляющая ихъ элементы, связывающая ихъ съ другими и дѣлающая изъ этого сравненія общіе выводы. Воображать, что все это можетъ со-

вершатся самими ощущениями, въ силу законовъ ассоціаціи, есть только бредъ фантазіи сенсуалистовъ. Провѣрка ощущеній и объединеніе ихъ въ общую систему знанія есть дѣло разума, для котораго ощущенія составляютъ только матеріаль. Но разумъ имѣетъ свои законы, которые ощущениями не даются и изъ опыта не выводятся, а присущи ему, какъ дѣятельному началу, и служатъ ему руководствомъ при провѣркѣ ощущеній. Въ отношеніи къ внѣшнимъ предметамъ, которые даются намъ непосредственнымъ ощущеніемъ, главнымъ руководящимъ началомъ служитъ законъ причинности. Какъ уже замѣчено выше, не онъ даетъ намъ непосредственное ощущеніе внѣшняго предмета, но онъ служитъ главнымъ орудіемъ для опредѣленія причинъ представляющихся намъ явленій.

Этотъ законъ не дается намъ опытомъ. Строгій анализъ опытнаго знанія показываетъ, что оно раскрываетъ намъ только совмѣстность и послѣдовательность, а никакъ не причинность. Съ этимъ согласны всѣ теоретики эмпиризма; поэтому они стараются совершенно устранить понятіе о причинности, замѣнивъ его простою послѣдовательностью явленій. Причина опредѣляется, какъ неизмѣнная послѣдовательность явленій. Но на это противниками сенсуализма было замѣчено, что въ такомъ случаѣ день слѣдуетъ считать причиною ночи, а ночь причиною дня, ибо эти явленія неизмѣнно слѣдуютъ другъ за другомъ. Чтобъ устранить это возраженіе, которое представляетъ ихъ теоріи неодолимая трудности, теоретики эмпиризма прибавляютъ къ своему опредѣленію новый эпитетъ: *безусловный*. Причиною должна считаться только безусловная послѣдовательность, а не такая, которая можетъ иногда и не быть. Такъ, на примѣръ, говоритъ Милль, еслибы солнце потухло, что лежитъ въ возможностяхъ природы, то дня вовсе не было бы, а была бы одна ночь, изъ чего слѣдуетъ, что не ночь, а солнце есть причина дня (Logic. I, В. III, ch. V, 5). Но такое объясненіе доказываетъ только, что эмпирики не гнушаются никакими софизмами, чтобы защитить свое положеніе.

1) Они требуют послѣдовательности безусловной, тогда какъ первое основаніе всей ихъ теоріи заключается въ томъ, что мы ничего безусловнаго не знаемъ, а знаемъ только относительное. Стало-быть, тутъ есть явное противорѣчіе съ собою. 2) Еслибы мы причиною стали называть только безусловную послѣдовательность явленій, то мы должны бы были выкинуть изъ числа причинъ много такихъ, которыя намъ совершенно достовѣрно извѣстны. Мы не могли бы, на примѣръ, сказать, что чума или холера есть причина смерти, ибо не всѣ умираютъ отъ этихъ болѣзней. Вообще, всѣ извѣстныя намъ причины дѣйствуютъ среди многообразныхъ, видоизмѣняющихся и задерживающихъ ихъ условій; поэтому, въ приложеніи къ нимъ, эпитетъ *безусловный* совершенно неумѣстенъ. Если же этотъ эпитетъ прилагается къ явленіямъ въ томъ смыслѣ, что сумма положительныхъ условій дѣйствуетъ всегда одинакимъ образомъ, когда нѣтъ отрицательныхъ условій, то это будетъ означать, что извѣстная послѣдовательность явленій открывается всегда, когда нѣтъ другой; но тогда исчезаетъ уже всякій смыслъ. 3) Почему мы знаемъ, что еслибы солнце потухло, то не было бы дня? Никто никогда этого не видалъ, и опытомъ мы въ этомъ удостовѣриться не можемъ. Если мы, тѣмъ не менѣе, признаемъ подобное положеніе, то мы дѣлаемъ это единственно на томъ основаніи, что мы солнце считаемъ причиною дня. Но тогда здѣсь оказывается логическій кругъ: мы хотимъ доказать, что не ночь причина дня, а солнце, и доказываемъ это тѣмъ, что мы солнце считаемъ причиною дня. 4) Изъ этого самаго примѣра очевидно, что причинность есть нѣчто совершенно иное, нежели послѣдовательность, условная или безусловная. Признавая солнце причиною дня, мы вовсе не утверждаемъ, что явленіе солнца всегда предшествуетъ явленію дня; напротивъ, явленіе дня всегда предшествуетъ явленію солнца, ибо заря является передъ восходомъ. Слѣдовательно, подъ именемъ причинности мы разумѣемъ вовсе не то, что одно явленіе *предшествуетъ* другому, а то, что одно отъ другого *происходитъ*,

хотя, какъ явленіе, оно можетъ предшествовать первому. А такъ какъ чистый опытъ не даетъ намъ ничего, кромѣ совмѣстности и послѣдовательности явленій, то никакими софизмами причинности изъ него не выжмешь; если же мы имѣемъ понятіе причинности, если на этомъ понятіи зиждется нашъ ежедневный опытъ, если на немъ основаны всѣ научныя изслѣдованія и знанія, то надобно искать для него иныхъ основаній, кромѣ ощущеній.

Эти основанія даются логикой. Причинность составляетъ одну изъ умозрительныхъ категорій человѣческаго ума, посредствомъ которыхъ онъ связываетъ явленія, не только въ порядкѣ послѣдовательности, но и внутреннею связью. Явленіе *происходитъ*, то-есть переходитъ отъ небытія въ бытіе; но происхожденіе отъ чистаго небытія невысказуемо: это было бы самопроизвольное твореніе изъ ничего, приписанное мимолетному опредѣленію, которое само еще не имѣетъ бытія. Опредѣленное бытіе можетъ происходить только отъ другого опредѣленнаго бытія: послѣднее получаетъ названіе причины, а первое—слѣдствія. Это и есть тотъ логическій законъ, который прилагается ко всѣмъ явленіямъ міра. Поэтому, когда мы въ самихъ себѣ находимъ то или другое явленіе, то-есть, ощущеніе какого-то бытія, то мы ищемъ его причины. Эта причина можетъ лежать или внутри насъ, или внѣ насъ. Но въ себѣ самомъ сознающій себя субъектъ не находитъ причины поражающихъ его явленій. Онъ находитъ въ себѣ воспоминаніе пережитыхъ ощущеній или создаваемые имъ самимъ образы будущихъ или возможныхъ событій; но все это не есть настоящее ощущеніе чего-то ему чуждаго и отъ него независимаго. Свои собственныя представленія онъ воленъ вызывать по своему усмотрѣнію, а надъ ощущеніями онъ не имѣетъ власти. Онъ не можетъ сдѣлать чтобы ночь представлялась ему днемъ, или чтобы передъ нимъ былъ городъ, когда онъ въ деревнѣ. Новыя для него ощущенія или возникающія изъ нихъ представленія часто такого рода, что они даже не могли зародиться въ его умѣ,

ибо они до того были ему совершенно неизвѣстны. Напримѣръ, я читаю книгу и узнаю изъ нея, что Америка была открыта Колумбомъ въ 1492 году. Америки я никогда не видалъ; Колумбъ жилъ за нѣсколько сотъ лѣтъ до моего рожденія; слѣдовательно, я въ себѣ самомъ не нахожу ничего такого, что бы могло вызвать подобное представленіе. Я не могу даже предположить, что оно находилось во мнѣ въ безсознательномъ состояніи, ибо между нимъ и совокупною моею жизнью нѣтъ ни малѣйшей связи. Я долженъ былъ бы предположить, что мое безсознательное состояніе есть нѣчто совершенно отличное отъ моего сознательнаго я, то-есть, что оно составляетъ нѣчто другое, совершенно мнѣ чуждое; но тогда это уже не я, а другое, на меня дѣйствующее. Если же я въ себѣ самомъ не нахожу причины вызываемыхъ во мнѣ явленій, то я долженъ искать ее внѣ себя. А такъ какъ, по закону причинности, причина и слѣдствіе непосредственно связаны, или связаны черезъ рядъ причинъ, изъ которыхъ ближайшая непосредственно связана съ слѣдствіемъ, то я причины своихъ ощущеній долженъ искать въ томъ, что ими самими дается мнѣ какъ непосредственно съ ними связанное, то-есть, въ ощущаемыхъ мною внѣшнихъ предметахъ. Такимъ образомъ, законъ причинности даетъ рациональное основаніе тому, что внушается мнѣ непосредственнымъ ощущеніемъ. Послѣднее получаетъ черезъ это характеръ полной достовѣрности. Скептическое отношеніе къ явленію ведетъ только къ утвержденію его на болѣе прочныхъ основахъ.

Изъ этого не слѣдуетъ однако, чтобы я ни въ какомъ случаѣ не могъ ошибаться. Когда внѣшняя причина дѣйствуетъ на другое бытіе, то дѣйствіе ея видоизмѣняется свойствами и состояніемъ этого другого. Въ непосредственномъ ощущеніи къ объективной причинѣ присоединяется субъективный элементъ, который можетъ дать ему совершенно несвойственный ему видъ. Даже въ дѣйствии внѣшнихъ предметовъ другъ на друга оказываются эти видоизмѣненія. Въ выпукломъ или вогнутомъ зеркалѣ предметъ

отражается вовсе не такъ, какъ онъ есть въ дѣйствительности. Но и тутъ разумъ имѣетъ всѣ способы провѣрить свои ощущенія и исправить проистекающія отъ нихъ ошибки. Я вижу, наприимѣръ, образъ предмета въ водѣ; я привыкъ связывать съ этимъ представленіе объ извѣстныхъ осязаемыхъ свойствахъ; но я протягиваю руку, и ничего подобнаго не обрѣтаю: оказывается, что предмета тутъ нѣтъ, а есть только образъ. Не объективная причина меня обманула: она представила мнѣ отраженный образъ, какой есть въ дѣйствительности; меня обманула привычка связывать съ этимъ образомъ другія представленія, которыя не всегда съ нимъ связываются. Но разумъ исправляетъ эти заблужденія. Сравнивая различныя ощущенія другъ съ другомъ, провѣряя показанія одного чувства другими и дополняя ихъ общими соображеніями, онъ не только научаетъ меня отличать отраженный образъ отъ матеріальнаго предмета, но раскрываетъ самые законы, по которымъ совершается это введшее меня въ заблужденіе явленіе. Руководимый имъ, человѣкъ строить зеркала, основанныя на законахъ отраженія свѣта, и пользуется ими, ни на минуту не обманываясь на счетъ реальности представляющихся ему образовъ.

Обманъ можетъ произойти и отъ возбужденнаго воображенія, которое представляетъ предметы вовсе не такими, какіе они есть, или даже принимаетъ призраки за дѣйствительность. Во снѣ это совершается нормальнымъ образомъ; но, какъ уже сказано выше, человѣкъ, руководимый разумомъ, всегда отличаетъ сонъ отъ бдѣнія и не обманывается на этотъ счетъ. Когда же видѣніе происходитъ въ ненормальномъ состояніи, когда человѣкъ въ бреду видитъ фантастическіе образы, которые онъ принимаетъ за дѣйствительные предметы, то всѣ знаютъ, что это — болѣзнь, и его подвергаютъ лѣченію. Пьяница видитъ передъ собою чертиковъ, но всякій посторонній знаетъ, что это не настоящіе, а воображаемые чертики. Провѣркою объективной истины служатъ представленія другихъ людей. Если предметъ всѣмъ представляется одинакимъ, то онъ такимъ

и признается. Субъективныя ошибки черезъ это самое устраняются.

Возможно однако, что, по общему строенію человѣческихъ органовъ, внѣшніе предметы представляются осязающимъ субъектамъ вовсе не такими, каковы они въ дѣйствительности. Наглядными примѣрами могутъ служить звукъ и цвѣтъ, которые, какъ субъективныя ощущенія, суть нѣчто совершенно иное, нежели тѣ движенія матерій, которыя ихъ вызываютъ. Но именно тутъ проявляется вся сила испытующаго разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ доказывается неопровержимымъ образомъ его существенное отличіе отъ ощущеній. Мы слышимъ звуки и всѣ люди слышать ихъ одинаково; а между тѣмъ наука доказываетъ намъ, что то, что мы осязаемъ какъ звукъ, въ дѣйствительности есть сотрясеніе воздуха, какъ таковое, не подлежащее ощущенію; она раскрываетъ самыя законы этихъ сотрясеній и приводитъ ихъ въ полное соотвѣтствіе съ законами слуха. Доказательство тутъ полное и достовѣрность неоспоримая; съ тѣмъ вмѣстѣ устанавливается реальное различіе между субъектомъ, съ его ощущеніями, и матеріальнымъ объектомъ, съ его движеніями. О томъ, что и послѣднія суть только наши ощущенія, а не внѣшніе предметы, не можетъ быть рѣчи: наши ощущенія суть звуки, а внѣшніе предметы суть неосязаемая сотрясенія воздуха. Еще поразительнѣе изслѣдованія ощущеній зрѣнія. То, что нами ощущается какъ цвѣтъ, въ дѣйствительности есть только колебательное движеніе невидимаго и неосязаемаго вещества, зеира, разлитаго во всемъ пространствѣ вселенной. Физики самымъ точнымъ образомъ вычисляютъ длину волнъ, соотвѣтствующую различнымъ ощущеніямъ цвѣта, и періоды колебаній, превосходящіе своею быстротою все, что можетъ представить человѣческое воображеніе. И это не простыя фантазіи, а совершенно достовѣрные выводы науки, исходящей отъ явленій, но объясняющей ихъ началами, идущими далеко за предѣлы явленій. Возможность полученія нами впечатлѣній отъ находящихся на громадныхъ разстояніяхъ свѣтилъ предполагаетъ существо-

ваніе посредствующаго элемента или среды, передающей эти впечатлѣнія. Этотъ элементъ, каковъ бы онъ ни былъ, имѣетъ матеріальныя свойства, ибо законы отраженія свѣта суть законы упругой матеріи; свѣтъ дѣйствуетъ и какъ химическій реактивъ, разлагаетъ нѣкоторыя соединенія, оставляетъ отпечатки на матеріальныхъ пластинкахъ. Но относительно самаго характера этого элемента представляется двоякая возможность: лучъ свѣта идетъ отъ солнца къ нашему глазу въ прямолинейномъ направленіи, слѣдовательно можно предположить, что этотъ элементъ исходитъ отъ солнца и приходитъ къ органамъ зрѣнія или отражается отъ встрѣчаемыхъ на пути вещей; или же лучъ есть движеніе, передаваемое черезъ наполняющую пространство среду, которая приводится въ состояніе колебанія, сообщающееся на самыя дальнія разстоянія. Первое предположеніе составляетъ основаніе теоріи истеченія, которой держался Ньютонъ; на второй зиждется теорія колебанія, родоначальникомъ которой былъ Гюйгенсъ. Изъ обѣихъ гипотезъ, приложеніемъ законовъ механики, можно сдѣлать строго математическіе выводы относительно свѣтовыхъ явленій. Вопросъ состоитъ въ томъ: которые изъ этихъ выводовъ совпадаютъ съ дѣйствительными явленіями свѣта? Онъ рѣшается въ пользу теоріи колебанія, которая поэтому принята всѣми физиками и получила характеръ достовѣрной истины. Такимъ образомъ, испытующій разумъ исходитъ отъ явленій и возвращается опять къ явленіямъ, которыми онъ провѣряетъ свои выводы, но надъ ними возвышается цѣлый міръ, не имѣющій ничего общаго съ тѣмъ, что мы видимъ и чувствуемъ. Наши ощущенія служатъ только знаками, которыя указываютъ на то, что дѣйствительно есть и что на нихъ вовсе не похоже. Послѣднее постигается не внѣшними чувствами, а разумомъ.

Въ другихъ случаяхъ, напротивъ, изслѣдованіе подтверждаетъ соотвѣтствіе ощущенія съ ощущаемымъ предметомъ. Къ этому разряду относятся наши впечатлѣнія протяженія, съ его границами, и сопротивленія, съ различными его

степенями. Я вижу и осязаю предметъ круглый или кубическій, и онъ дѣйствительно оказывается таковымъ по своимъ физическимъ свойствамъ. Одинъ катится по гладкой поверхности, а другой останавливается на мѣстѣ. Милль основываетъ самую возможность отвлеченнаго изученія геометріи на томъ, что наши представленія о формѣ тѣлъ совершенно сходны съ самими предметами. Точно также и выражаемое чувствомъ сопротивленія препятствіе движенію свойственно матеріальной вещи не только въ отношеніи къ осязающему субъекту, но и въ отношеніи къ другимъ вещамъ. Билліардный бортъ оказываетъ сопротивленіе не только моей рукѣ, но и движущемуся шару. Еслибы я ровно ничего не чувствовалъ, а видѣлъ только это явленіе, я все-таки долженъ бы былъ вывести отсюда, что матерія оказываетъ сопротивленіе движенію, изъ чего слѣдуетъ, что это свойство выводится не изъ осязанія, а изъ совокупности разнородныхъ явленій. Самые законы сопротивленія, выражающіеся въ отраженіи тѣлъ, въ давленіи жидкости, въ явленіяхъ упругости, въ механическомъ законѣ равенства дѣйствія и противодѣйствія, выводятся отнюдь не изъ осязанія, которое не въ состояніи дать ничего подобнаго, а изъ сравненія разнородныхъ явленій и изъ приложенія къ нимъ законовъ механики. Но осязаніе, какъ частный случай приложенія общаго закона, даетъ намъ дѣйствительно фактъ, какъ онъ есть, а не только въ формѣ субъективнаго ощущенія, имѣющаго совершенно иной характеръ, нежели дѣйствительность. Точно также оно вѣрно указываетъ различное сцѣпленіе частицъ, образующихъ тѣла твердыя, жидкія и газообразныя. Самыя эти свойства и ихъ законы выводятся однако отнюдь не изъ осязанія, а изъ другихъ явленій. Физика въ своихъ изслѣдованіяхъ менѣе всего руководится осязаніемъ, но она подтверждаетъ правильность получаемыхъ этимъ путемъ ощущеній.

Такимъ образомъ, только провѣркою можно опредѣлить отношеніе нашихъ ощущеній къ дѣйствующимъ на нихъ предметамъ. Ощущенія даютъ лишь указанія, которыя иногда

близко подходить къ дѣйствительности, но иногда служатъ только знаками, посредствомъ которыхъ мы можемъ догадываться о томъ, что есть въ дѣйствительности.

Послѣ этого спрашивается: что же мы должны считать реальнымъ бытіемъ, ощущаемое или мыслимое? Отвѣтъ тѣмъ менѣе можетъ быть сомнительнымъ, что ощущеніе даетъ намъ только преходящее отношеніе субъекта къ объекту; реальное же бытіе мы можемъ приписать не преходящему, а пребывающему, не отношенію, а тому, что относится. Пребывающее въ ощущеніи есть, съ одной стороны, ощущающій субъектъ, а съ другой стороны ощущаемый объектъ. Первый, какъ мы видѣли, есть единое, тождественное съ собою бытіе, лежащее въ основаніи различій, то-есть, субстанція; но и второй есть тоже самое. Когда теоретики эмпиризма, отвергая понятіе о субстанціи, какъ праздное изобрѣтеніе человѣческаго ума, хотятъ замѣнить его понятіемъ о постоянной возможности ощущеній, то они безсознательно утверждаютъ тоже самое, только въ совершенно непонятной, потому что недомысленной формѣ. Объективно, постоянная возможность ощущеній заключается именно въ дѣйствующей на насъ субстанціи: явленіе исчезаетъ, но возможность его остается, потому что остается тождественное съ собою бытіе, лежащее въ основѣ явленій, которое ихъ производитъ, а это и есть то, что мы называемъ субстанціей. Не только это понятіе не есть пустое созданіе отвлеченнаго ума, но и въ дѣйствительной жизни и въ наукѣ мы не можемъ безъ него обойтись, и всегда придаемъ ему совершенно реальное значеніе, которое оправдывается самымъ достовѣрнымъ опытомъ. Ибо что такое вода, золото, желѣзо, какъ не вещества, то-есть субстанціи? А между тѣмъ, это не празднаго созданія метафизиковъ; никому еще не приходило въ голову отрицать ихъ реальное бытіе. Скажемъ ли мы, что эти названія представляютъ только извѣстныя сочетанія признаковъ? Но признаки этихъ веществъ мѣняются, а вещество остается тоже. Вода превращается въ ледъ, а при другихъ условіяхъ въ паръ; всѣ ея признаки становятся совершенно

другими, но количество ея, выражаемое вѣсомъ, сохраняется неизмѣннымъ, и при прежнихъ условіяхъ возстановляется прежній видъ, то-есть, сохраняется постоянная возможность ощущеній, зависящая не отъ субъекта, а отъ состоянія объекта. Въ другихъ случаяхъ, напротивъ, возстановленіе прежняго вида не происходитъ: воскъ сгорѣвшей свѣчи не возстановляется въ прежнемъ видѣ; но и это зависитъ не отъ субъекта, а отъ свойствъ самого вещества, которое не исчезло, а разложилось. Исчезновеніе же субстанціи не мыслимо: исчезаютъ явленія, исчезаютъ признаки, но субстанція остается. Эту истину провозглашали греческіе метафизики за двѣ тысячи лѣтъ до нашего времени, когда объ опытныхъ наукахъ не было и помину, и новѣйшая наука подтверждаетъ ее на основаніи неоспоримыхъ доказательствъ. Химія провозглашаетъ, что ни единый атомъ матеріи не исчезаетъ и не появляется вновь, а происходятъ только сочетанія и раздѣленія, отъ которыхъ зависитъ вся измѣнчивость явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нашихъ ощущеній. И, несмотря на то, теоретики эмпиризма продолжаютъ утверждать, что метафизика есть бредъ отвлеченнаго ума, что созданное ею понятіе субстанціи ничто иное какъ 'праздная мечта воображенія, и что въ дѣйствительномъ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній и возможностей ощущеній! Далѣе этого презрѣніе къ опытному знанію и къ здравому смыслу идти не можетъ.

Но если мы въ основаніе явленій, согласно съ указаніями опыта и требованіями логики, полагаемъ субстанцію, дѣйствующую на наши внѣшнія чувства, то-есть матерію, то мы тѣмъ самымъ признаемъ ее, какъ независимое отъ насъ бытіе. Это и есть то внѣшнее *не-я*, которое противопоставляется внутреннему *я*. Какъ таковое, оно имѣетъ бытіе не по отношенію только къ намъ, а само по себѣ. Для него отношеніе къ субъекту есть нѣчто постороннее и случайное. Какъ независимое отъ субъекта бытіе, матерія существуетъ совершенно независимо отъ того, познается она имъ или нѣтъ. Въ дѣйствительности, солнеч-

ная система существовала миллионы лѣтъ прежде, нежели могли появиться на ней мыслящія существа, ее познающія. Это опять указаніе самаго простаго здраваго смысла. А потому совершенно невѣрно мнѣніе Вундта, которому слѣдуетъ и князь С. Н. Трубецкой, что нѣтъ объектовъ независимо отъ нашего представленія, а потому все, что есть, существуетъ только по отношенію къ мыслящему субъекту (*System der Philosophie* 1889, стр. 93 и слѣд.). Для насъ, конечно, нѣтъ объекта внѣ нашихъ представленій, ибо о бытіи такого объекта мы ровно ничего не знаемъ; но это не значить, что онъ вовсе не существуетъ. Намъ совершенно неизвѣстно и не можетъ быть никогда извѣстно существованіе разумныхъ или неразумныхъ существъ на невидимыхъ планетахъ, витающихъ въ области неподвижныхъ звѣздъ; но это не значить, что ихъ вовсе нѣтъ. Когда же допускается, что тотъ или другой предметъ, въ тотъ или другой моментъ, въ дѣйствительности можетъ существовать и независимо отъ нашихъ представленій, но тѣмъ не менѣе полагается, какъ необходимое его свойство, *возможность* быть представимымъ (тамъ же), то при такомъ толкованіи положеніе теряетъ всякое понятное значеніе. Если подъ именемъ представленія разумѣть всякое дѣйствіе мысли, то нѣтъ предмета, который бы, по самому понятію, не могъ быть объектомъ мысли. Мышленіе есть совершенно общее начало, для котораго объектомъ можетъ быть все существующее, не только относительное, но и абсолютное. Если субъектъ можетъ мыслить абсолютное бытіе, хотя и въ несовершенной формѣ, то подавно онъ можетъ мыслить все относительное. А потому, сказать, что существуютъ только предметы, которые *могутъ* быть мыслимы, значить ничего не сказать, ибо все можетъ быть мыслимо. Если же мы предположимъ, что наше мышленіе ограничено и не покрываетъ всего бытія, то тѣмъ самымъ признается, что существуетъ бытіе недоступное мышленію. Во всякомъ случаѣ, представимость и познаваемость бытія зависятъ отъ способностей мыслящаго существа, а никакъ не отъ

свойствъ мыслимаго бытія, для котораго совершенно безразлично, мыслится ли оно постороннимъ существомъ или нѣтъ. Отъ этого въ немъ не прибавляется и не убавляется ничего. Всѣ эти положенія съ полною логическою ясностью вытекаютъ изъ признанія объекта независимымъ отъ насъ бытіемъ.

Къ этому надобно прибавить, что для познанія вовсе не требуется, чтобы познаваемое бытіе было однородно съ познающимъ. Такой случай можетъ быть; онъ въ дѣйствительности есть относительно другихъ разумныхъ существъ, которыхъ мы признаемъ однородными съ нами. Но мы точно также познаемъ другіе предметы, которые вовсе съ нами не сходны. Астрономія, физика, химія, механика изслѣдуютъ объекты, въ которыхъ не замѣчается ни малѣйшаго признака ощущенія или мысли, и всѣ эти совершенно точныя и достовѣрныя науки въ своихъ изысканіяхъ никогда не прибѣгаютъ къ аналогіи съ человѣкомъ. Такой способъ пониманія принадлежитъ варварскимъ временамъ, когда люди воображали, что солнце есть божество, разъявжающее по небу, и что планеты носятъ ангелами. Изъ науки онъ давно изгнанъ; если философія хочетъ стать наукою, то онъ долженъ быть изгнанъ изъ нея. Философія должна руководствоваться логикой, а не фантазіями. Аналогія приложима только тамъ, гдѣ есть сходные признаки, а гдѣ ихъ нѣтъ, тамъ приложеніе ея не имѣетъ и тѣни основанія, а ведетъ только къ чисто фантастическимъ представленіямъ. Изъ того, что мы сущности вещей непосредственно не знаемъ, а въ себѣ самихъ непосредственно сознаемъ чувство, разумъ и волю, вовсе не слѣдуетъ, что тоже самое мы должны предполагать и въ другихъ вещахъ, въ которыхъ нѣтъ ни малѣйшихъ признаковъ, указывающихъ на сознательныя начала. Вся система Шопенгауера, основанная на этой аналогіи, представляетъ только чистый бредъ. Столь же мало есть основанія строить гипотезу о всюду разлитомъ ощущеніи, въ видахъ объединенія знанія, какъ дѣлаетъ, на примѣръ, Фулье. Это опять не болѣе какъ бредъ воображенія.

Объединеніе знанія должно совершаться на основаніи строго логическихъ началъ и точныхъ фактическихъ данныхъ, а въ такой гипотезѣ нѣтъ ни логики, ни фактовъ. Міровое единство вовсе не исключаетъ существованія субстанцій съ различными и даже противоположными свойствами. Напротивъ, міровое единство должно заключать въ себѣ всѣ возможные различія; только тогда оно становится всеобъемлющимъ. Подводитъ же всѣ явленія къ одному началу, это именно тотъ приѣмъ, которымъ страдали старые метафизики и который привелъ къ паденію философіи; возобновлять его въ современной наукѣ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Поэтому, чистый монизмъ, къ которому стремятся односторонніе умы, на основаніи скороспѣлыхъ и поверхностныхъ выводовъ, долженъ быть строго осужденъ.

Всего менѣе позволительно видѣть субъекты, со всѣми человѣческими свойствами, въ тѣхъ неподлежащихъ опытному изслѣдованію мельчайшихъ единицахъ, изъ которыхъ составляются тѣла. Цѣлое всегда выражаетъ въ себѣ природу тѣхъ частей, изъ которыхъ оно составлено. Это мы видимъ въ человѣческихъ обществахъ: образуясь изъ субъектовъ, они отражаютъ на себѣ свойства этихъ субъектовъ. Воображать, что вещь, составленная изъ соединенія осязающихъ и мыслящихъ существъ, является совершенно мертвымъ и коснымъ тѣломъ, не имѣющимъ ни малѣйшаго признака сознанія и воли, есть одно изъ самыхъ странныхъ представленій, какія могутъ зародиться въ человѣческомъ умѣ. Къ этому разряду должно быть отнесено то *соціологическое* пониманіе вселенной, которое проповѣдуетъ Фулье *). Держась этого взгляда, мы должны на всѣ вещи, на камни, глину и желѣзо, смотрѣть, какъ на маленькія республики, подобныя человѣческимъ обществамъ. И это серьезно выдается за философію, опирающуюся на положительное знаніе!

Такое перенесеніе субъективныхъ свойствъ на матеріальные объекты тѣмъ менѣе можетъ быть допущено, что мы

*) См. Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.

приписываемъ матеріи свойство, прямо ихъ исключющее, именно—*косность*. Въ себѣ самихъ мы, въ связи съ ощущеніемъ и мыслью, сознаемъ и самодѣтельность. Мы хотимъ и думаемъ, хотимъ и дѣйствуемъ. Этотъ связанный съ сознаниемъ источникъ самопроизвольной дѣятельности мы называемъ волею, и когда мы замѣчаемъ нѣчто подобное въ другихъ существахъ, не только людяхъ, но и животныхъ, когда мы видимъ, что они двигаются не въ силу внѣшняго толчка, а по какому-то внутреннему побужденію, мы приписываемъ имъ сознательную дѣятельность. Но ничего похожего на это мы въ неодушевленной природѣ не находимъ. Напротивъ, мы утверждаемъ съ полною достовѣрностію, что масса не можетъ быть выведена изъ своего состоянія покоя или тождественнаго съ собою движенія иначе, какъ внѣшнею силою. Если матеріальная вещь находится въ покоѣ, то она можетъ быть приведена въ движеніе только внѣшнимъ толчкомъ, и это движеніе будетъ именно то, которое сообщено толчкомъ, то - есть, съ данною скоростью и въ данномъ направленіи; чтобы измѣнить скорость и направленіе, нужно приложеніе новой силы. На этомъ законѣ основана вся механика; онъ оправдывается всѣми явленіями міра, а потому имѣетъ характеръ абсолютной достовѣрности. Вслѣдствіе этого, мы можемъ, съ полною точностію, вычислить движеніе каждаго тѣла по данному толчку. Мы знаемъ, что брошенное тѣло, подъ вліяніемъ притяженія, непременно опишетъ параболу, и если оно упадетъ на землю, то само собой оно уже не встанетъ. О животномъ, напротивъ, мы знаемъ съ такою же достовѣрностію, что если его толкнуть, то оно не будетъ безпрепятственно слѣдовать данному направленію, а будетъ дѣлать усилія, чтобы не упасть, а если оно повалится на землю, то оно будетъ стараться встать. Никакіе софизмы не въ состояніи поколебать этого совершенно очевиднаго различія: въ одномъ случаѣ мы имѣемъ косную массу, въ другомъ случаѣ живое существо, одаренное сознаниемъ и внутреннимъ началомъ самодѣтельности.

Итакъ, изслѣдованіе отношеній субъекта къ объекту приводитъ насъ, въ силу неотразимой логики, къ признанію двухъ противоположныхъ по своимъ свойствамъ субстанцій: субстанціи мыслящей и субстанціи матеріальной. Это и была исходная точка картезианской философіи. Но какъ объяснить взаимодѣйствіе двухъ субстанцій, не имѣющихъ, повидимому, между собою ничего общаго? Для объясненія этого непонятнаго явленія, которое, однако, дается намъ ежедневнымъ и ежечаснымъ опытомъ, Картезианцы прибѣгали къ непосредственному дѣйствию Божества, какъ первой производящей причины, отъ которой зависитъ самое бытіе этихъ субстанцій. Но если во всемъ дѣйствуетъ Божество, которое направляетъ обѣ субстанціи къ согласному движенію, то, въ сущности, оно является единственнымъ двигателемъ, и самостоятельность вещей исчезаетъ. Слѣдуя этому ходу мысли, Спиноза послѣдовательно пришелъ къ заключенію, что существуетъ только одна субстанція — Божество, а протяженіе и мысль составляютъ его атрибуты. Дѣйствіе одно; но съ одной стороны оно представляется какъ мысль, съ другой какъ протяженіе. Этотъ взглядъ, въ сущности, лежитъ въ основаніи тѣхъ новѣйшихъ теорій, которыя понимаютъ ощущеніе и движеніе, какъ внутреннюю и внѣшнюю сторону одного и того же дѣйствія.

Такое воззрѣніе находится однако въ слишкомъ явномъ противорѣчьи, какъ съ внутреннимъ сознаніемъ, такъ и съ достовѣрно извѣстными намъ явленіями міра. Движеніе въ пространствѣ и мышленіе суть два совершенно разнообразные процесса, которые другъ друга не покрываютъ: движеніе часто совершается безъ малѣйшаго признака сознанія, а мышленіе идетъ далеко за предѣлы сопровождающаго его мозговаго движенія. Самая противоположность атрибутовъ и происхожденіе ихъ изъ единой субстанціи не выяснены Спинозою, чѣмъ самымъ подрываются метафизическія основы его системы, требующія логической цѣльности и послѣдовательности. Между тѣмъ, ежедневный опытъ, кото-

рый указывает на взаимодѣйствіе этихъ двухъ субстанцій, обнаруживаетъ и тотъ посредствующій элементъ, черезъ который оно совершается. Этотъ элементъ есть органическое тѣло. Оно имѣетъ свойства обѣихъ, а потому можетъ служить между ними посредникомъ. Съ одной стороны, оно представляетъ матеріальную массу, повинующуюся законамъ матеріальнаго міра; съ другой стороны, въ немъ матерія организуется цѣлесообразно и подчиняется дѣйствию присущаго тѣлу субъекта. Органическое тѣло является какъ бы машиною, устроенною разумною волею для цѣлей субъекта; но эта машина строится не внѣшнею силою, а внутреннимъ, присущимъ ему безсознательнымъ, однако цѣлесообразно дѣйствующимъ началомъ, которое мы иначе не можемъ назвать, какъ органическою или *жизненною силою*.

Большинство современныхъ естествоиспытателей признаютъ это начало за миѣическое созданіе метафизики. Но такой взглядъ обнаруживаетъ только весьма невысокую степень пониманія, порожденную такъ называемою положительною философіею, отрицающею логику. Жизненная сила есть не болѣе миѣ, какъ всякая другая сила, физическая, химическая и въ особенности какъ міровая энергія, которая всего скорѣе могла бы считаться чистымъ созданіемъ отвлеченной метафизики, а между тѣмъ признается совершенно положительнымъ и достовѣрнымъ началомъ физическихъ явленій. Безъ метафизическаго понятія о силѣ естествознаніе не можетъ обойтись; оно лежитъ въ основаніи всякаго явленія; вся механика на немъ построена. Но силы могутъ быть разнаго рода, потому что есть разнаго рода явленія. Почему же изъ многообразныхъ силъ природы одна органическая сила, составляющая начало жизни, должна признаваться миѣомъ? Другой причины нѣтъ, кромѣ того, что она мѣшаетъ признанію механическихъ и химическихъ силъ единственными настоящими силами природы, къ которымъ все остальное должно быть сведено. Но такое сведеніе всѣхъ явленій къ одностороннимъ началамъ могло бы имѣть хотя бы тѣнь основанія, еслибы этимъ

сколько-нибудь объяснялись явления, а именно этого-то и нѣтъ. Никто никогда не могъ, даже съ тѣнью правдоподобія, объяснить строеніе и развитіе организмомъ дѣйствіемъ физическихъ и химическихъ силъ. Законы послѣднихъ намъ извѣстны; ничего похожего на органическое строеніе изъ нихъ не вытекаетъ. Послѣднее заключаетъ въ себѣ начало совершенно чуждое чисто матеріальному міру, повинующемуся механическимъ законамъ, начало *цѣлесообразности*, которое связываетъ органическую силу съ разумомъ, а не съ матеріей. Именно потому что онъ управляется этимъ началомъ, организмъ способенъ быть между ними посредникомъ: онъ строитъ матерію сообразно съ цѣлями разума и переводитъ полагаемая разумомъ цѣли въ матеріальный міръ. Какимъ способомъ это совершается, можетъ быть намъ совершенно неизвѣстно, но фактъ на-лицо; а когда мы имѣемъ своеобразныя, не объяснимыя изъ другихъ началъ явленія, мы неизбѣжно должны видѣть въ нихъ дѣйствіе своеобразной силы, которой и дается особое наименование; этого требуетъ самая строгая научная логика.

Что же это такое за сила? Есть ли это особая субстанція, или это—свойство какой-либо субстанціи? Понятіе о силѣ можетъ быть принято въ двухъ значеніяхъ: какъ *способность* къ дѣйствію или какъ самостоятельное начало дѣйствія. Въ первомъ смыслѣ она составляетъ принадлежность какой-либо субстанціи, ибо способность можетъ быть приписана только субстанціи. Во второмъ смыслѣ она сама есть дѣятельная субстанція, то-есть, единое, лежащее въ основаніи различій и проявляющееся въ этихъ различіяхъ. Понятіе о силѣ, какъ субстанціи, въ настоящее время принято самыми точными науками. Отъ матеріи, какъ субстанціи, отличается *энергія*, то-есть сила, какъ самостоятельное начало, принимающее различныя формы, переходящее изъ одной матеріальной частицы въ другую, но всегда остающееся количественно тождественнымъ съ собою, совершенно также какъ вещество, принимающее разные виды. Сохраненіе энергіи сдѣлалось основнымъ, не подлежащимъ

спору началомъ физическихъ наукъ. Энергія превратилась въ настоящую, самостоятельную субстанцію. Спрашивается: представляетъ ли органическая или жизненная сила нѣчто подобное?

Въ этомъ нѣтъ сомнѣнія. Органическая сила не есть только свойство тѣхъ матеріальныхъ частицъ, которыя входятъ въ составъ организма; это нѣчто совершенно отъ нихъ отличное. Матеріальныя частицы страдательнымъ образомъ вступаютъ въ органическое тѣло, поглощаются имъ и выбрасываются; пока онѣ находятся въ тѣлѣ, онѣ продолжаютъ свои физическіе и химическіе процессы, но эти процессы служатъ совершенно чуждымъ имъ цѣлямъ органической жизни, подобно тому, какъ дрова и уголь служатъ производству тканей, хотя сами по себѣ они съ производствомъ тканей не имѣютъ ничего общаго. Эти цѣли полагаются самимъ организмомъ, для котораго вступающія въ него и непрерывно мѣняющіяся въ немъ матеріальныя частицы служатъ только матеріаломъ. Послѣднія приходятъ и уходятъ; организмъ же, какъ единое цѣлое, сохраняется, живетъ и развивается по собственнымъ, присущимъ ему законамъ. Поэтому и сила, лежащая въ основаніи этой жизни, не есть только свойство входящихъ въ составъ тѣла матеріальныхъ частицъ, а самостоятельное начало, которымъ опредѣляются единство, строеніе и жизнь этого тѣла. Слѣдовательно, это—самостоятельная субстанція.

Этотъ выводъ подтверждается тѣмъ, что органическая сила переходитъ отъ одной особи въ другую. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ извѣстныхъ намъ силъ, она имѣетъ способность размножаться. Каждая особь можетъ произвести множество другихъ, и это размноженіе идетъ черезъ цѣлый рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній, которыя всѣ сохраняютъ одинъ и тотъ же переданный имъ типъ. Ничего подобнаго механической и химической силы не представляютъ. Явленія размноженія и наслѣдственности суть спеціально органическія, а потому предполагаютъ совершенно особеннаго рода силу, которая въ нихъ выражается. Они доказываютъ, вмѣ-

стѣ съ тѣмъ, что эта сила есть общее начало, переходящее черезъ цѣлый рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній, и если оно количественно умножается, то качественно оно остается тождественнымъ съ собою: типъ сохраняется въ теченіи тысячелѣтій. Отсюда слѣдуетъ, что мы должны признать здѣсь своего рода субстанцію, отличную, какъ отъ матеріи, количественно остающейся всегда себѣ равною, такъ и отъ единичныхъ мыслящихъ субъектовъ, которые, какъ таковыя, не имѣютъ способности размноженія: эта способность принадлежитъ только органическому тѣлу, которымъ субъекты связываются съ матеріей и посредствомъ котораго они дѣйствуютъ на послѣднюю. Мы должны признать, вмѣстѣ съ тѣмъ, что эта общая органическая субстанція черпаетъ свои силы изъ какого-то нескудящаго источника жизни, который она претворяетъ въ себя. Таковъ необходимый логическій выводъ изъ явленій. Что же это за источникъ?

Казалось бы, что его можно найти въ четвертомъ элементѣ, который раскрывается намъ новѣйшею наукой. именно, въ упомянутой выше міровой энергіи. Къ нему ведетъ самая связь понятій. Если двѣ противоположныя субстанціи, мыслящая и матеріальная, связываются третьею, цѣлесообразно дѣйствующею и сводящею ихъ къ конечному единству, то самая возможность взаимодѣйствія, черезъ какое бы то ни было посредство, указываетъ на общую основу, изъ которой онѣ выдѣлились, но которая продолжаетъ въ нихъ пребывать. Эта основа дается тѣмъ началомъ, которое, при всей противоположности свойствъ, является общимъ обѣимъ. Мыслящая субстанція есть дѣятельная сила. Съ другой стороны, хотя матерія есть косная масса, однако и она является носителемъ силы: она способна воспринимать и передавать движеніе; воспринимая дѣйствіе, она сама возбуждается къ дѣйствию. Мы не знаемъ даже силы, которая бы не была связана съ матеріей, хотя, безспорно, она отлична отъ послѣдней, ибо переходитъ отъ одной массы въ другую, оставаясь постоянно съ собою тождественной. Самая масса можетъ раз-

смаиваться какъ нейтрализованная сила, которая, вслѣдствіе этого, пріобрѣтаетъ характеръ косности. Понятіе о силѣ есть, слѣдовательно, общее обѣимъ субстанціямъ, а потому естественно искать въ немъ общей ихъ основы, а вмѣстѣ и того источника, изъ котораго органическая сила черпаетъ свою способность къ размноженію. Это именно начало было выяснено новѣйшею наукой подъ именемъ *міровой энергіи*, которая, принимая различныя виды и переходя чрезъ самыя разнообразныя превращенія, остается однако количественно всегда тождественною съ собою. Начало сохраненія энергіи составляетъ основаніе всѣхъ современныхъ физическихъ наукъ. Оно возводится даже на степень первичнаго мірового начала, отъ котораго все происходитъ и въ которое все возвращается. Съ этой точки зрѣнія, всѣ явленія міра суть ничто иное какъ видоизмѣненія этой единой сущности. Мы приходимъ опять къ монизму, основанному на единствѣ и постоянномъ тождествѣ съ собою міровой энергіи, представляющей въ видѣ механической силы, ибо такова первоначальная ея форма, которая дѣлаетъ ее источникомъ движенія. На этомъ построена вся система Спенсера, и это воззрѣніе является болѣе или менѣе господствующимъ въ современной наукѣ.

Однако оно страдаетъ самыми коренными недостатками. И тутъ опять мы хотимъ объединить все человѣческое знаніе, признавая только одно начало и подчиняя ему все остальное. Но это можно сдѣлать только при крайне поверхностномъ взглядѣ на вещи. Дѣйствительныя явленія не объясняются дѣйствіемъ одной механической силы. Недостаточно признать энергію основнымъ началомъ вселенной; надобно объяснить, какъ изъ нея вытекаютъ мысль и органическая жизнь, а это невозможно сдѣлать, не прибѣгая къ самому вопіющему изуродованію фактовъ и логики. Самая матерія ею не объясняется. Энергія проходитъ чрезъ матерію, движетъ ею, наполняетъ ее содержаніемъ, но отъ этого ни единый атомъ матеріи не прибавляется и не убавляется. Матерія, также какъ энергія, остается всегда

количественно тождественною съ собою. Слѣдовательно, матерія не есть превращеніе энергии; это—иное, самостоятельное начало. Точно также не оказывается превращенія механической силы въ органическую; такое превращеніе совершается только дѣйствіемъ самой органической силы. Всѣ попытки открыть самопроизвольное рожденіе органическихъ существъ изъ чисто химическихъ элементовъ оказались тщетными. Для произведенія органическаго существа нужно другое органическое существо. Противъ этого нельзя возразить, что такое зарожденіе, можетъ быть, превосходить средства, которыми мы располагаемъ, и требуетъ особенныхъ условій, которыя исчезли на нашей планетѣ. Природа обладаетъ безграничными средствами, и еслибы такое превращеніе было въ порядкѣ вещей, мы видѣли бы его на каждомъ шагу. Но его нѣтъ. Наконецъ, совершенно даже непонятно, какимъ образомъ механическая сила можетъ превратиться въ мышленіе, которая есть нѣчто специфически отъ нея отличное. Субъектъ, для своей дѣятельности въ матеріальномъ мірѣ, можетъ нуждаться въ энергіи, также какъ онъ нуждается въ матеріи; но онъ остается самостоятельнымъ единичнымъ существомъ, подобнымъ матеріальному атому, хотя съ совершенно иными свойствами. Въ виду вполне достовѣрныхъ выводовъ физической науки, нельзя не признать существованія міровой энергіи, проходящей черезъ всѣ возможные превращенія и остающейся, тѣмъ не менѣе, всегда тождественною съ собою; но невозможно, вмѣстѣ съ тѣмъ, не признать существованія въ мірѣ другихъ началъ, отъ нея независимыхъ. Попытки свести всѣ явленія міра къ закону сохранения энергіи ведутъ только къ построенію совершенно фантастическихъ зданій. Такова именно система Спенсера *).

И такъ, мы имѣемъ четыре независимыхъ другъ отъ друга начала, изъ которыхъ слагается мірозданіе. Эти начала, или

*) Критику этой системы см. въ моемъ сочиненіи: «Собственность и Государство» II, кн. 3, гл. VI, стр. 400 и слѣд.

элементы, находятся въ постоянномъ взаимодействіи, изъ чего вытекаютъ всѣ явленія міра; но свести одно на другое нѣтъ возможности: они остаются раздѣльными. Какъ же объяснить подобное раздѣленіе? Можетъ ли мысль остановиться на такомъ результатѣ? Опытная наука, по существу своему, ограничивается тѣмъ, что даютъ факты; но философская мысль, стремящаяся обнять и объяснить все сущее, должна идти выше. Ее такой результатъ тѣмъ менѣе можетъ удовлетворить, что эти четыре элемента представляютъ какъ бы діалектическое развитіе единой сущности. Общая первоначальная основа, которая логически есть причина производящая, разбивается на двѣ противоположности, на причину формальную, которая есть разумъ, и на причину матеріальную; затѣмъ, обѣ эти противоположности сводятся опять къ единству причиною конечною. Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, какъ бы развитіе единого мірового бытія; почему же эти элементы въ дѣйствительности представляются раздѣльными и независимыми другъ отъ друга?

Объясненіе лежитъ выше реального міра. Для этого надобно отъ относительнаго возвыситься къ Абсолютному. Четыре элемента мірозданія представляются развитіемъ единой абсолютной Сущности; но въ Абсолютномъ нѣтъ развитія: оно вѣчно. Поэтому, моменты развитія Абсолютнаго суть вѣчные элементы бытія. Единство ихъ лежитъ въ Абсолютномъ; въ реальномъ мірѣ они распадаются и остаются независимыми другъ отъ друга. Таково объясненіе, которое можетъ дать философія отношенію основныхъ началъ, раскрывающихся намъ въ явленіяхъ. Задача науки, какъ философской, такъ и опытной, состоитъ не въ томъ, чтобы всѣ начала свести къ одному, извращая и явленія и логику, а въ томъ, чтобы уразумѣть ихъ взаимодействіе, изъ котораго вытекаетъ высшее ихъ согласіе.

Б. Чичеринъ.

О. Контъ и его значеніе въ исторической наукѣ.

(Продолженіе *).

Философія исторіи О. Конта.

Построенная Контомъ, подъ именемъ *динамической социоло-
гии*, схема исторіи человѣчества имѣетъ, при всей своей бью-
щей въ глаза искусственности, большой интересъ для исто-
риковъ. Не говоря о томъ, что она существенно важна для
правильнаго пониманія и оцѣнки самого Конта, какъ мыс-
лителя, она представляетъ собою такъ сказать истори-
ческий документъ, памятникъ умственнаго движенія во Фран-
ции, вызваннаго просвѣтительнымъ рационализмомъ, а за-
тѣмъ этотъ синтезъ всеобщей исторіи является однимъ изъ
звеньевъ въ философіи исторіи, т.-е. въ рядѣ попытокъ осмыс-
лить или угадать смыслъ важнѣйшаго для человѣка про-
цесса на землѣ—эволюціи его собственной породы.

Какъ ни важна въ глазахъ Конта его „статика“, онъ от-
даетъ преимущество динамикѣ, которая не только состав-
ляетъ, какъ онъ говоритъ, самую интересную часть социоло-
гій, но и болѣе выдающуюся въ научномъ отношеніи: ибо
именно динамика завершаетъ научный характеръ социологій
и придаетъ ей, по словамъ Конта, „самымъ рѣшающимъ
образомъ“ философскій смыслъ, вводя въ нее то понятіе, ко-
торое наиболѣе отличаетъ социологию отъ простой биологій,
а именно—основную идею непрерывнаго прогресса (*l'idée*

*) См. 43-ью книгу „Вопросовъ философіи“.

mère du progrès continu) или, вѣрнѣе, какъ слѣштитъ прибавить Контъ, понятіе о постепенномъ развитіи человѣчества *). Тогда какъ статика изучаетъ законы совмѣстнаго существованія явленій (de la coexistence,) составляющіе основаніе общественнаго порядка, динамика должна, по теоріи Конта, изучать законы послѣдовательности явленій (de la succession), составляющіе основаніе для теоріи прогресса.

Въ дѣйствительности-же динамика Конта заключаетъ въ себѣ только одинъ законъ послѣдовательности явленій.

Какой-же это законъ? Это уже извѣстный намъ законъ, въ силу котораго человѣчество, подобно мышленію индивидуальнаго человѣка, проходитъ черезъ три стадіи или состоянія: богословское, метафизическое и позитивное—т.-е. законъ логическій, коренящійся въ свойствахъ человѣческаго мышленія, законъ, познаваемый а priori. Контъ такимъ образомъ становится на почву, на которой стояли его предшественники, раціоналисты XVIII вѣка, называемые имъ метафизиками. Основной законъ, опредѣляющій судьбу человѣчества на землѣ, заимствуется имъ изъ области отвлеченнаго разума, и этому закону приписывается безусловная, производящая сила, ведущая къ опредѣленной впередъ цѣли и не отвлекаемая отъ этой цѣли никакими реальными факторами и условіями исторической жизни. Въ проведеніи этой мысли и прилаживаніи къ ней историческихъ фактовъ собственно и состоитъ вся динамика Конта. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что Контъ даетъ въ ней не исторію наукъ или воззрѣній на разные научные вопросы, которые могли бы служить иллюстраціей или даже подтвержденіемъ его закона, а старается представить свой законъ двигателемъ *всей* эволюціи человѣчества, т.-е. источникомъ всего разнообразія религіозныхъ системъ, міровыхъ воззрѣній, государственныхъ переворотовъ и общественныхъ формъ, которыя представляетъ въ себѣ всемірная исторія.

Такая задача была осуществима конечно лишь подъ усло-

*) Phil. Pos. IV, 262.

віемъ большихъ урѣзокъ и частыхъ умолчаній; и на самомъ дѣлѣ, картина, изображенная Контомъ, относится къ дѣйствительной исторіи, какъ правильно отесанный столбъ къ развѣсистому дереву съ многочисленными широкими сучьями и живой листвою, изъ котораго онъ сдѣланъ.

На всѣ эти произвольныя отсѣченія Контъ считалъ себя уполномоченнымъ своимъ отвлеченнымъ методомъ. Мы должны припомнить, что Контъ дѣлилъ науки на отвлеченныя и на описательныя. Къ отвлеченнымъ онъ отнесъ и соціологию: такимъ образомъ онъ обезпечилъ за собою право нанизывать историческія явленія около отвлеченной формулы, отбрасывая тѣ, которыя ему неудобны, и рассматривая остальные не въ ихъ объективномъ значеніи, а подъ опредѣленнымъ напередъ угломъ зрѣнія.

Контъ самъ признается, что его отвлеченный методъ освободилъ его отъ множества затрудненій, которыя, при обыкновенной точкѣ зрѣнія, его бы „безусловно“ задержали и стали бы „при теперешнемъ состояніи науки непреодолимымъ препятствіемъ, даже при строгомъ устраненіи всѣхъ неразрѣшимыхъ или химерическихъ вопросовъ“. Къ таковымъ Контъ причисляетъ не только вопросъ объ отношеніи геологическихъ данныхъ къ соціологическимъ, но и всѣ вопросы о вліяніи климата и расы, которые непременно представились-бы, по его выраженію, при конкретномъ изученіи человѣческаго развитія *). Дѣйствительно, въ своемъ отвлеченномъ изображеніи эволюціи человечества, Контъ не только обходитъ всѣ вопросы о вліяніи физическихъ условій на исторію, но и вопросы о значеніи и вліяніи расы и національности; мало того, онъ *облегчаетъ* свою задачу тѣмъ, что отсѣкаетъ цѣлыя отдѣлы исторіи безъ всякаго мотива, на примѣръ, весь отдѣлъ о до-историческомъ состояніи и о первобытныхъ культурахъ и даже такія крупныя явленія, конкретной исторіи, какъ Китай и Индію.

Другого упрощенія задачи Контъ достигаетъ тѣмъ,

*) Phil. Pos. V, 17.

что выдвигаетъ на первый планъ въ эволюціи человѣчества *умственное* развитіе. Только подъ возрастающимъ вліяніемъ разума на общее поведеніе человѣка и общества, говоритъ Контъ, постепенное развитіе нашей породы могло дѣйствительно получить отличающій его характеръ правильности и послѣдовательности. Контъ ссылается въ этомъ случаѣ, противъ своего обыкновенія, на авторитетъ своихъ предшественниковъ и взываетъ къ ихъ несомнѣнному свидѣтельству для подтвержденія мысли, что исторія общества всего болѣе подчинялась вліянію человѣческаго ума. Хотя, говоритъ онъ, нашъ слабый разумъ необходимо нуждается въ первоначальномъ пробужденіи и въ постоянномъ стимулѣ со стороны чувственныхъ потребностей (*appétits*), страстей и чувствъ, однако прогрессивное движеніе человѣчества должно было всегда совершаться подъ необходимымъ руководствомъ этого разума. Говоря объ умственномъ развитіи, Контъ разумѣетъ сферу отвлеченнаго разума. Никакой другой отдѣлъ исторіи, по мнѣнію Конта, даже исторія изящныхъ искусствъ со включеніемъ поэзіи, несмотря на ея важное значеніе, не могъ бы быть поставленъ на первомъ планѣ въ анализѣ историческихъ явленій безъ опасенія вредныхъ послѣдствій и безъ натяжки; такъ какъ, по словамъ Конта, всѣ творческія способности (*facultés d'expression*) стоятъ ближе къ способностямъ аффекта, т.-е. къ болѣе низкой области мозга, и во всѣ времена, даже въ эпохи ихъ наибольшаго реального вліянія, были подчинены способностямъ отвлеченнымъ.

Поэтому Контъ считалъ себя вправѣ сосредоточивать свое вниманіе въ исторіи человѣчества на умственномъ развитіи и видѣть въ немъ коренной источникъ всего историческаго движенія. Но и съ этой оговоркой о преобладаніи умственной эволюціи для Конта было бы невозможно нанизать на этотъ принципъ главныя явленія исторіи человѣчества, еслибъ онъ, такъ сказать, не подбилъ его идей, заимствованной изъ совершенно другой области. Эта идея была ему подсказана Сен-Симономъ, который свою утопію

основывалъ на представленіи, что въ силу революціи 1789 года господство въ обществѣ, принадлежавшее прежде военному классу, перешло къ промышленному. Эту мысль объ эволюціи отъ милитаризма къ индустриализму Конть себѣ усвоилъ и пристегнулъ совершенно механически къ эволюціи трехъ состояній—богословскаго, метафизическаго и позитивнаго, такимъ образомъ, что милитаризмъ, или военный бытъ, соотвѣтствуетъ богословскому періоду, а промышленный бытъ—позитивному.

Указанный здѣсь параллелизмъ не только не мотивированъ Контомъ, ибо имъ не выяснено, чѣмъ собственно обуславливается предположенная связь между звеньями умственной и бытовой эволюціи, но и не выдержанъ, такъ какъ въ бытовой эволюціи Конта нѣтъ средняго звена, которое соотвѣтствовало бы среднему звену умственной эволюціи—метафизическому состоянію.

Выходка Конта противъ литераторовъ и адвокатовъ, которые въ наше время замѣнили собою господствовавшихъ прежде докторовъ богословія и легистовъ, не можетъ конечно служить достаточнымъ опредѣленіемъ особаго общественнаго быта, какъ переходной ступени между милитаризмомъ и промышленнымъ бытомъ.

Но и при такомъ искусственномъ сочетаніи бытовой эволюціи съ умственной Конть не справился бы съ задачей подобрать конкретные историческіе факты подъ свой динамическій законъ, если бы не прибѣгнулъ къ приему, который онъ самъ называетъ „уловкой (artifice), удачно придуманной его предшественникомъ Кондорсе“. Уловка эта, полезность которой Конть считалъ несомнѣнной, заключалась въ *фигиции* или гипотезѣ единаго отвлеченнаго народа, къ которому можно было отнести всѣ видоизмѣненія въ общественномъ бытѣ и въ умственной жизни, на самомъ дѣлѣ встрѣчающіяся у разныхъ народовъ въ исторіи человѣчества. Дѣйствительно, эта фикція уполномочивала Конта выставлять какъ звенья одной и той же самопроизвольной умственной эволюціи культурные факты, не находившіеся между

собою во взаимной связи,—считать, напริมѣръ, протестантизмъ Германіи и Англіи моментомъ критическаго движенія въ умственной эволюціи католической Франціи. Такимъ образомъ получался чисто-отвлеченный синтезъ, т.-е. вполне независимый отъ фактовъ.

Однако и при всей вѣрѣ Конта въ законность его гипотезы и въ правоту его метода, его отвлечение едва ли было бы такъ смѣло, еслибъ ему не благоприятствовало обстоятельство, „чистосердечно“ заявленное Контомъ въ предисловіи къ послѣднему тому его позитивной философіи (VI 34) и объясняющее намъ, почему Контъ стоялъ такъ далеко отъ историческихъ фактовъ, подвергнутыхъ у него синтезу. Какъ сообщаетъ здѣсь Контъ онъ постоянно держался мнѣнія, что чтеніе всегда вредило размышленію философовъ, нанося ущербъ какъ оригинальности, такъ и цѣльности (*homogénéité*) ихъ ученія. „Въ силу этого,—говоритъ Контъ, „я, быстро набравши въ моей первой молодости всѣ матеріалы, которые мнѣ казались подходящими для великой работы, основной духъ которой я предчувствовалъ, наложилъ на себя—въ теченіи по крайнѣй мѣрѣ 20 лѣтъ, въ качествѣ *мозговой пищи*—обязанность, иногда стѣснительную, но чаще благотворную, никогда ничего не читать, что имѣло бы хотя косвенное отношеніе къ предмету, которымъ я занимался“. Этотъ строгій режимъ, по мнѣнію Конта, обезпечилъ ясность, энергію и послѣдовательность его идей (*conceptions*). Онъ признается, что „въ извѣстныхъ второстепенныхъ случаяхъ“ этотъ способъ работы могъ породить сужденія мало согласныя съ современнымъ состояніемъ науки—но только относительно наукъ „установившихся“, а никакъ не относительно „конечной науки социальнаго развитія“, которую онъ намѣревался создать, т.-е. относительно социологіи. Что касается до философіи исторіи, то Контъ заявляетъ, что никогда не читалъ, ни на какомъ языкѣ ни Вико, ни Канта *), ни Гер-

*) Контъ однако еще въ 1824 г. познакомился съ брошюрой, въ которой Кантъ изложилъ свои „мысли объ исторіи съ космополитическою цѣлью“ и

дера, ни Гегеля и знаетъ ихъ сочиненія лишь по косвеннымъ сообщеніямъ и весьма неудовлетворительнымъ извлеченіямъ. Несмотря на все это, онъ заключаетъ: „какія бы дѣйствительныя неудобства ни были послѣдствіемъ этого намѣреннаго небреженія, я убѣжденъ, что оно много содѣйствовало чистотѣ и гармоніи моей социальной философіи“. Лишь послѣ того какъ его философія „безповоротно“ установилась, онъ собирался приступить „на свой ладъ“ къ изученію нѣмецкаго языка, чтобы ближе познакомиться съ главными философскими системами Германіи.

Изъ этого признанія видно, что Контъ съ двадцати четырехъ лѣтъ пересталъ заниматься своимъ научнымъ образованіемъ и слѣдовательно приступилъ къ своей работѣ недостаточно подготовленный. И конечно, вопреки его собственному мнѣнію, это всего болѣе отозвалось именно на социологіи. Здѣсь важно не столько его малое знакомство съ тѣмъ, что было написано другими по исторіи, съ современными ему трудами Нибура, Бѣка, Раумера, Гизо, Тьерри, Мишле или полное отсутствіе самостоятельныхъ изслѣдованій и занятій въ области исторіи; главнымъ слѣдствіемъ „мозговой гигиены“ Конта было то, что и тѣ факты, которые онъ прежде усвоилъ себѣ, должны были *стереться* въ его памяти, утратить свои очертанія, свой конкретный обликъ.

Этимъ объясняется, почему въ его философскомъ обзорѣ исторіи факты такъ послушно гнутся подъ установленную для нихъ схему, почему, несмотря на обширность обзора и обиліе въ немъ разсужденій, онъ такъ скуденъ и безсодержателенъ въ фактическомъ отношеніи—въ немъ почти нѣтъ именъ и событій—и почему тѣ факты, о которыхъ тамъ идетъ рѣчь, лишены жизни и правды и часто совершенно не соотвѣтствуютъ своему реальному историческому смыслу.

былъ отъ нея въ восторгѣ. Онъ заявилъ, что самъ, не зная того, лишь систематизировалъ общую идею Канта и точнѣе ее опредѣлил, открывъ законъ о прохожденіи человѣческихъ идей черезъ три состоянія, богословское, метафизическое и позитивное, законъ, который, какъ казалось Конту, составлялъ основаніе работы, намѣченной Кантомъ.

II.

Приступимъ теперь къ разсмотрѣнiю Конттовскаго изображенiя всемирной исторiи, какъ процесса прохожденiя человѣчествомъ трехъ послѣдовательныхъ состоянiй богословскаго, метафизическаго и позитивнаго. Почему же эволюцiя человѣчества начинается со стадiи, которая отмѣчена исключительнымъ господствомъ религiознаго мировоззрѣнiя? Контъ объясняетъ этотъ фактъ основнымъ принципомъ, заключающимся въ „первоначальной тенденцiи“ человѣка невольно переносить ощущенiя своей собственной природы на объясненiе явленiй, или, какъ говоритъ Контъ, возводитъ себя на степень мирового типа (*type universel*). Первобытный человѣкъ толкуетъ внѣшнюю природу сообразно съ своимъ самоощущенiемъ, ибо обратный способъ дѣйствiй—„примѣненiе опыта, основаннаго на изученiи природы, къ самому человѣку“—есть уже признакъ большой умственной зрѣлости. Вслѣдствiе этого первобытный человѣкъ во всякомъ явленiи природы видитъ дѣйствiе подобнаго себѣ, но невидимаго существа. Это и составляетъ сущность религiознаго или богословскаго перiода.

Признавая такой взглядъ заблужденiемъ, Контъ старается подробно объяснить значенiе этого основнаго факта и оправдать его. Онъ неизбѣженъ въ виду даннаго состоянiя человѣка и необходимъ для дальнѣйшаго его развитiя, слѣдовательно благодетельнъ. Первобытный человѣкъ неспособенъ къ научному или позитивному наблюденiю; мало того, для производства наблюденiй, по Конту, необходима какая нибудь предварительная теорiя; думать, что первобытный человѣкъ могъ бы заимствовать эту руководящую теорiю изъ наблюденiй—значить не понимать естественнаго развитiя человѣческаго разума. Поэтому роль и заслуга богословскаго мировоззрѣнiя, приписывающаго всѣ явленiя природы дѣйствiямъ боговъ, заключается въ томъ, что оно доставляетъ первобытному человѣку теорiю, необходимую

для того, чтобы сдѣлать его способнымъ къ наблюденію, т.-е. вообще къ умственному развитію.

Къ этой логической заслугѣ присоединяется нравственная и соціальная. Первобытный человѣкъ совершенно безсиленъ среди окружающей его природы: сознание своего безсилія погрузило бы его въ роковое отчаяніе и бездѣйствіе, но богословская теорія внушаетъ ему надежду съ помощью боговъ повліять на природу и улучшить свое положеніе; оно раскрываетъ предъ нимъ привлекательную перспективу на безграничную возможность видоизмѣнять природу и такимъ образомъ развиваетъ въ немъ ту жизненную энергію, которая необходима для дальнѣйшаго развитія.

Что же касается до соціальной заслуги, то она, по Конту, двоякая: созданіе самого общества и созданіе среди общества особаго класса людей, руководящихъ духовною жизнью человѣка и завѣдующихъ его духовными интересами, которые не могутъ быть удѣломъ всей массы людей. Для созданія общества изъ разрозненныхъ людей необходима извѣстная предварительная общность идей и убѣжденій, а безъ духовнаго руководящаго класса система этихъ идей не можетъ развиваться далѣе и потому безъ жрецовъ человѣческое общество стояло бы, по замѣчанію Конта, немного выше стада обезьянъ. Этимъ двумъ основнымъ потребностямъ—созиданія общества и образованія руководящаго духовнаго класса—и удовлетворяетъ богословская стадія съ ея жрецами, какъ посредниками между богами и людьми. Древніе жрецы несли на себѣ ту общественную, цивилизующую роль, которую Контъ предназначалъ въ грядущемъ вѣкѣ положительной науки представителямъ послѣдней, которые, по теоріи Конта, одни въ состояніи обезпечить человѣчеству общность убѣжденій и гармоническое согласіе умовъ—необходимое условіе общественнаго порядка.

Современный читатель соціологіи Конта, можетъ быть, пробѣжить эти страницы ея, не обративъ на нихъ вниманія, можетъ быть, даже найдетъ ихъ архаическими, если срав-

нить ихъ съ результатами обильной литературы по вопросу о первичныхъ формахъ человѣческаго общества и первобытной культурѣ. Чтобъ оцѣнить ихъ по достоинству, нужно вспомнить, что основною нотой просвѣтительной литературы было пренебреженіе или ненависть къ духовенству и жрецамъ, слѣдствіемъ чего было совершенное извращеніе ихъ соціальной и исторической роли. Въ этомъ случаѣ, конечно, можно сказать, что Контъ, стараясь выставить на видъ значеніе жрецовъ, ставилъ этотъ вопросъ на научную почву; чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно сопоставить его взглядъ съ соотвѣтствующими разсужденіями въ „Эскизѣ“ Кондорсе. Но этимъ еще не ограничивается заслуга Конта по отношенію къ исторіи древнихъ религій: Контъ не только отвелъ имъ должное мѣсто въ исторіи развитія человѣчества, но въ нихъ самихъ призналъ прогрессивную эволюцію и старался опредѣлить дѣйствующій въ ней законъ.

Контъ воспользовался для этого модификаціей своего закона *трехъ состояній*. Первоначальная и простѣйшая формула этого закона признавала *богословское, метафизическое и положительное* міровоззрѣнія тремя послѣдовательными фазисами въ исторіи человѣчества. Отступивъ отъ этой строгой формулы, Контъ утверждалъ, что генезисъ и развитіе не только метафизическаго, но и позитивнаго міровоззрѣнія заходятъ глубоко въ богословскій періодъ или даже восходятъ до самаго начала человѣчества. Такимъ образомъ три состоянія Конта, которыя въ открытомъ имъ законѣ представлялись тремя послѣдовательными періодами, являются у него съ самаго начала тремя одновременными существующими воззрѣніями. Въ этомъ раннемъ сосуществованіи трехъ воззрѣній на явленія Контъ и усматриваетъ прогрессивное начало, принципъ движенія въ религіозной эволюціи; а именно вслѣдствіе вліянія какъ метафизическаго, такъ и позитивнаго воззрѣнія, грубыя религіозныя представленія совершенствуются и человѣкъ поднимается отъ первобытнаго фетишизма къ политеизму и затѣмъ къ монотеизму.

Конечно, это не вполне справедливо: *отецъ исторіи*, Геродотъ, глубже и вѣрнѣе сказалъ, что Гомеръ и Гезіодъ создали грекамъ боговъ, т.-е. что древніе поэты помогли грекамъ подняться отъ первобытныхъ религіозныхъ воззрѣній къ пластическимъ образамъ классическаго политеизма; но Контъ правъ въ томъ смыслѣ, что идеи философовъ содѣйствовали разрушенію политеизма и подготовленію монотеистическаго міровоззрѣнія.

Этимъ постояннымъ вліяніемъ метафизическаго и позитивнаго метода на богословскій обусловливается у Конта подраздѣленіе богословской эпохи на три періода: фетишизма, политеизма и монотеизма. Къ исторіи этихъ трехъ религіозныхъ періодовъ и сводится главнымъ образомъ динамика Конта. Чистый фетишизмъ, немедленно обожеествляющій всякое тѣло и всякое явленіе, способное „съ нѣкоторой энергіей привлечь къ себѣ слабое вниманіе зараждающагося человѣчества“, — является для Конта необходимымъ основаніемъ богословской философіи и потому признается имъ вмѣстѣ съ тѣмъ и первоначальнымъ всеобщимъ состояніемъ человѣчества. Онъ энергически полемизируетъ противъ писателей, допускающихъ какое-либо предшествующее фетишизму состояніе первобытнаго человѣка, когда онъ былъ исключительно поглощенъ матеріальными интересами, и ссылающихся на примѣръ обитателей Огненной Земли и другихъ племенъ Америки и Австраліи. Этимъ фактамъ Контъ противопоставляетъ логическую стройность своей системы и выводимый имъ изъ біологіи законъ, гласящій, что „всегда и вездѣ человѣчскій организмъ представлялъ во всѣхъ отношеніяхъ свойственныя ему существенныя потребности“, а слѣдовательно и тождественное развитіе разума. Мнѣніе Конта о повсемѣстномъ распространѣніи фетишизма основывалось на извѣстіяхъ о религіи негровъ въ колоніи португальцевъ, языку которыхъ принадлежитъ и самый терминъ фетишизмъ. Однако и въ этомъ случаѣ ярко выступаетъ склонность Конта къ отвлеченнымъ систематическимъ построеніямъ, помимо конкретныхъ фактовъ.

Въ фетишизмѣ, т.-е. въ обоготвореніи явленій, Контъ видѣлъ альфу и омегу всякаго религіознаго воззрѣнія, такъ что признавалъ за обобщенный и приведенный въ систему фетишизмъ даже „пантеизмъ, которымъ страннымъ образомъ гордятся многіе глубокіе метафизики, въ особенности въ Германіи“. Поэтому Контъ не могъ себѣ представить человѣка безъ фетишизма и съ этой точки зрѣнія отвергалъ всякую мысль о какой-либо иной религіозной эволюціи внѣ рамокъ своей системы. Самый фетишизмъ Контъ изображаетъ бѣгло въ общихъ чертахъ, подробнѣе останавливаясь лишь на вліяніи фетишизма. Разсматривая этотъ вопросъ по отношенію къ умственному, художественному и промышленному развитію человѣка, Контъ приписываетъ фетишизму не особенно благоприятное вліяніе, но высоко ставитъ его вліяніе въ социальномъ отношеніи, приписывая ему кромѣ появленія волхвовъ и жрецовъ переходъ человѣка къ земледѣльческому быту и вмѣстѣ съ уничтоженіемъ хищныхъ животныхъ сохраненіе полезныхъ для культуры животныхъ породъ. Все это въ фактическомъ отношеніи весьма фантастично и произвольно и заслуживаетъ упоминанія лишь потому, что обнаруживаетъ со стороны Конта стремленіе входить въ историческую оцѣнку такихъ понятій человѣка, къ которымъ философія XVIII вѣка относилась чисто отрицательно. Контъ вполнѣ сознаетъ за собою эту заслугу и хвалится тѣмъ, что внушалъ своимъ современникамъ умственную симпатію по отношенію къ фетишизму.

Однако въ тѣсной связи съ этой исторической заслугой находится одно изъ коренныхъ и роковыхъ заблужденій исторической теоріи Конта. Признавая, что благотворное культурное вліяніе религіознаго воззрѣнія все возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ фетишизмъ развивается въ политеизмъ, а послѣдній въ монотеизмъ, Контъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что господство и, такъ сказать, жизненная сила религіознаго принципа въ этой эволюціи все болѣе и болѣе слабѣютъ, такъ что Контъ видитъ въ фетишизмѣ самое сильное напряженіе ре-

лигіознаго принципа въ человѣчествѣ, болѣе сильное, чѣмъ въ политеизмѣ, не говоря уже о монотеизмѣ; такимъ образомъ полудикій негръ, который сѣчетъ въ порывѣ гнѣва фетиша за неисполненіе его желанія, представляется Конту болѣе религіознымъ человѣкомъ, чѣмъ еврей, идущій на смерть, чтобы не измѣнить предписаніямъ Яговы, или христіанскій отшельникъ, посвящающій всю жизнь аскетическому самоумерщвленію ради осуществленія своего религіознаго идеала. И это не случайная ошибка Конта; она вытекаетъ изъ основнаго закона его эволюціи, построенной на представленіи о постепенномъ ослабленіи религіознаго міровоззрѣнія, въ силу чего всякая позднѣйшая религіозная система должна была ему казаться болѣе слабымъ проявленіемъ религіознаго принципа, чѣмъ предшествующія ей. Тутъ теорія очевидно заслонила собою передъ изслѣдователемъ самыя общеизвѣстныя факты. Самое поверхностное знакомство съ исторіей религій или культуры показываетъ намъ, что и религія имѣла свой ростъ, свое прогрессивное развитіе, что религія у культурныхъ народовъ сильнѣе охватывала человѣка и глубже проникала во всѣ сферы жизни, чѣмъ у дикарей въ ихъ несложномъ бытѣ и при ихъ низкой степени развитія.

Недоразумѣніе относительно религіи, въ которое впалъ Контъ въ своей философіи исторіи въ высшей степени характерно для всей его системы. Оно внушило ему тезисъ, ставящій вверхъ дномъ все историческое развитіе человѣчества, и ввело его въ заблужденіе относительно явленій, игравшихъ первостепенную роль въ исторіи культуры. Затѣмъ оно доказываетъ съ особенною наглядностью, какъ мало Контъ въ своей соціологіи руководился наблюденіемъ надъ фактами и сравненіемъ ихъ и до какой степени въ его динамикѣ господствуетъ апріорная конструція явленій.

Переходъ отъ фетишизма къ слѣдующей ступени развитія, къ политеизму, совершается, по Конту, благодаря наблюденіямъ позитивнаго свойства и метафизическому мышленію; боги политеизма отличаются отъ фетишей болѣе общимъ и от-

влеченнымъ характеромъ; каждый изъ нихъ замѣняетъ собою, такъ сказать, цѣлое скопище фетишей (*une troupe de fétiches*), т.-е. ему приписывается цѣлый рядъ однородныхъ явленій, которыя прежде объяснялись дѣйствіемъ многихъ отдѣльныхъ фетишей: преобразование фетишизма въ политеизмъ заключаетъ въ себѣ, слѣдовательно, систематизацію явленій и подведение ихъ подъ общее понятіе. Контъ считаетъ этотъ успѣхъ разума чрезвычайно труднымъ и знаменательнымъ, болѣе труднымъ даже, чѣмъ переходъ отъ политеизма къ монотеизму; ибо фетишизму природа представлялась самодѣятельною, какъ бы одаренною жизнью, тогда какъ въ политеизмѣ она является мертвою, пассивною и подчиненною безусловно произволу божества, черезъ нее дѣйствующаго. Въ виду этого Контъ называетъ переходъ къ политеизму сильнымъ скачкомъ, который долженъ былъ дорого стоить человѣческому разуму.

Характеризуя самый политеизмъ, Контъ объявляетъ его главною формою богословской системы, взятой въ ея цѣломъ. Въ умственномъ отношеніи политеизмъ сравнительно съ фетишизмомъ представляетъ собою, правда, первое общее ослабленіе религіознаго принципа (*décroissance*), но въ то же время это истинная пора самага напряженнаго развитія религіознаго духа. Чтобы опѣнить роль политеизма въ эволюціи, Контъ разсматриваетъ его по своему обычаю въ трехъ отношеніяхъ: въ первомъ, т.-е. въ умственномъ, онъ отмѣчаетъ прежде всего „великое созиданіе“ языческихъ боговъ, первый общій подъемъ чисто мыслительной (*spéculative*) дѣятельности нашего разума: съ этимъ стоитъ въ связи представленіе древнихъ о судьбѣ, которое возбуждаетъ философское размышленіе и впервые наводитъ мысль на понятіе о естественныхъ, непреложныхъ законахъ. Контъ придаетъ кромѣ того важное значеніе гаданію древнихъ, находя, что оно возбуждало наблюдательность и открыло дорогу къ предвидѣнію, которое составляетъ высшее достояніе науки; согласно съ этимъ Контъ высказываетъ сожалѣніе, что наблюденія авгуровъ пропали для насъ безслѣдно. Къ сферѣ

умственного вліянія Контъ относитъ также воздѣйствіе политеизма на художественную и промышленную дѣятельность человѣка. Хотя здѣсь можно было очень многое сказать, въ особенности по отношенію къ грекамъ, но малое знакомство съ конкретными данными изъ исторіи греческаго искусства даетъ себя здѣсь особенно чувствовать и мѣшаетъ Конту идти далѣе самыхъ общихъ, даже банальныхъ разсужденій.

Въ социальномъ отношеніи Контъ приписываетъ политеизму окончательное созданіе особаго духовнаго класса и старается привести въ связь съ политеизмомъ пробужденіе воинственности, слѣдствіемъ чего является рабство, историческую и культурную необходимость котораго онъ признаетъ. Слѣдующая за тѣмъ нравственная оцѣнка политеизма у Конта не отличается ни стройностью, ни полнотою: здѣсь идетъ рѣчь и о нравственномъ вредѣ рабства, имѣющая мало отношенія къ политеизму, и о смѣшеніи духовной и свѣтской власти, слѣдствіемъ чего было подчиненіе морали политикѣ,—недостатокъ, который древніе, по Конту, старались восполнить религіозными празднествами, театральными зрѣлищами и философскими системами. Всегонеудовлетворительнѣе, по оцѣнкѣ Конта, мораль политеизма по отношенію къ семейному быту. Съ другой стороны, Контъ ставитъ въ заслугу политеизму пробужденіе любви къ отечеству и развитіе военной дисциплины, какъ нравственнаго начала.

Переходя затѣмъ къ историческому изображенію политеизма, Контъ различаетъ въ немъ три вида (modes): египетскій, греческій и римскій. Онъ старается сочетать ихъ и подвести подъ понятіе эволюціи и для этого весьма искусственно прибѣгаетъ къ представленію объ отношеніи духовной или жреческой власти къ милитаризму. Въ Египтѣ устанавливается полная теократія; духовная каста достигаетъ безусловнаго господства и подчиняетъ себѣ военную касту; этимъ и обуславливается застой въ культурѣ Египта. Въ Греціи являются условія, не допускающія такого порядка

вещей: военное сословіе освобождается изъ-подъ теократическаго начала. Съ наступленіемъ *военнаго* политеизма (какъ выражается Контъ) эволюція раздваивается; въ ней выступаютъ два существенно различныхъ направленія, до того слитыя въ теократическомъ политеизмѣ, а именно: эволюція умственная обособляется отъ соціальной и каждая развивается своимъ путемъ; первую представляетъ собою Греція, вторую Римъ.

Что относительно Египта Контъ ровно ничего не сказалъ, помимо вышеприведеннаго схематическаго опредѣленія, можно было бы объяснить тѣмъ, что въ дни его юности, когда онъ еще предавался чтенію, египтологія была въ зачаткахъ. Но изумителенъ шаблонный характеръ его разсужденій о Греціи и скудость его фактическихъ наблюденій, которыя къ тому же заимствованы имъ изъ Де-Местра. „Философскій взглядъ“ (*coup d'oeil*), брошенный имъ „на совокупность греческой исторіи“ сводится къ тому, что военный духъ и завоевательныя стремленія въ Греціи хотя и успѣли положить конецъ теократическому порядку, однако, съ другой стороны, задержанные мѣстными условіями, не настолько сильно развились, чтобы поглотить всѣ духовныя способности греческаго народа, и вызвали „мозговую энергію, постоянно возбуждаемую, которую политика не была въ состояніи вполнѣ удовлетворить“. Это и было „великой причиною“, вызвавшей на свѣтъ особый классъ мыслителей, не принадлежавшихъ къ классу жрецовъ, но во многомъ имъ аналогическихъ въ своей дѣятельности, т. е. греческихъ философовъ, создавшихъ греческую метафизику. Эта метафизика служила органомъ разложенія античнаго политеизма и съ помощью позитивизма завершила историческую задачу превращенія политеизма въ монотеизмъ, который у Конта тождественъ съ христіанствомъ.

Таково, по словамъ Конта, новое и стоившее не малаго труда объясненіе „истиннаго смысла греческой цивилизаціи“, которое онъ поэтому не безъ гордости себѣ приписываетъ!

Какъ извѣстно, греческая философія конечно была одною изъ причинъ разложенія современнаго ей политеизма, а съ другой стороны, содѣйствовала установленію монотеистическихъ воззрѣній въ античномъ мірѣ. Но отсюда еще никакъ не слѣдуетъ, чтобы греческая философія была источникомъ того монотеизма, который сокрушилъ въ античномъ мірѣ языческой политеизмъ, т.-е. еврейскаго монотеизма. Хотя христіанская догматика впоследствии и слагалась подъ влияніемъ греческихъ философовъ, монотеистическій принципъ въ христіанствѣ заимствованъ не изъ греческой философіи, а коренится въ чисто-религіозномъ началѣ, въ представленіи о Іеговѣ, которое мы находимъ у евреевъ задолго до монотеистическихъ стремленій въ греческой философіи. А между тѣмъ Контъ представляетъ дѣло вопреки общеизвѣстнымъ фактамъ, въ обратномъ видѣ, — онъ выводитъ монотеизмъ, разумѣя подъ этимъ христіанство, изъ греческой метафизики и обходитъ при этомъ значеніе еврейскаго единобожія. Лишь страницъ на сто дальше и безъ всякой связи съ приведенными выше разсужденіями Контъ приписываетъ евреямъ толчокъ или инициативу въ религіозномъ движеніи, установившемъ господство монотеизма. Но одновременно онъ старается довести до минимума значеніе евреевъ въ исторіи. Вообще нужно замѣтить, что ни въ чемъ, быть можетъ, не проявляется такъ наглядно чисто-отвлеченный характеръ Контовской динамики, какъ въ произвольныхъ и противорѣчивыхъ сужденіяхъ Конта о происхожденіи и роли еврейскаго единобожія. Съ одной стороны, онъ утверждаетъ, что въ изображаемомъ имъ историческомъ процессѣ нѣтъ ничего случайнаго и что поэтому изъ закона, лежащаго въ основаніи установленной имъ эволюціи, могутъ быть выведены всѣ частности историческаго процесса, могутъ быть опредѣлены дедуктивно не только его отдѣльныя эпохи, но даже мѣстности на земномъ шарѣ, въ которыхъ должны были проявиться отдѣльные моменты эволюціи. Въ этомъ смыслѣ Контъ говоритъ: „Вопреки общепринятому (vulgaire) мнѣнію нашихъ философовъ, въ удивительномъ пере-

воротѣ, завершившемъ древнюю исторію, нѣтъ ни одного важнаго факта, эпоха и исходъ котораго не могли бы быть рационально предсказаны съ помощью мудрой комбинаціи предшествовавшихъ обзоровъ; этимъ способомъ возможно было опредѣлить даже самую провинцію Рима, въ которой неизбежно должно было начаться органическое движеніе“. Подъ римскою провинціей, гдѣ долженъ былъ совершиться замѣчательный переворотъ, т.-е. переходъ отъ политеизма къ монотеизму, нужно, конечно, разумѣть Палестину. А между тѣмъ, когда Контъ подходитъ къ историческому объясненію еврейскаго единобожія, онъ умаляетъ его историческое значеніе, объявляя его преждевременнымъ и недоразвившимся (*avorté*) монотеизмомъ и страшной аномаліей.

Для этой „аномаліи“ дѣйствительно не оказалось мѣста въ установленной Контомъ трехчленной эволюціи политеизма — Египетъ, Греція и Римъ,—а потому Контъ былъ принужденъ придумывать для нея весьма странное происхожденіе. Въ „маленькой теократіи“ еврейскаго народа Контъ видитъ случайный отпрыскъ (*dérivation accessoire*) египетской теократіи, или даже колонію египетскихъ или халдейскихъ жрецовъ. „Вышіе классы жреческой касты,—говоритъ Контъ,—давно перешедшіе къ монотеизму путемъ самостоятельнаго развитія, могли имѣть побужденіе учредить въ видѣ убѣжища или ради опыта чисто-монотеистическую колонію, гдѣ, несмотря на постоянную антипатію низшаго населенія къ такому преждевременному учрежденію, монотеизмъ, однако, долженъ былъ сохраниться въ чистотѣ, хотя и не безъ борьбы, но общепризнанный“ *).

Но, сдѣлавъ эту уступку исторической дѣйствительности, признавъ конкретный фактъ, хотя и въ искаженномъ видѣ, Контъ спѣшитъ уничтожить его значеніе, чтобы превознести на его счетъ свое дедуктивное построеніе исторіи.

*) V, 205.

„Хотя,—говоритъ онъ,—я счелъ нужнымъ для лучшаго выясненія значенія моей основной теоріи рационально характеризовать даже этотъ зачаточный монотеизмъ, не слѣдуетъ однако забывать, что это мимоходная (secondaire) оцѣнка его, даже еслибъ она была признана столь же спорною, сколько она для меня очевидна, нисколько не затрогиваетъ существеннаго основанія предмета, уже достаточно выясненнаго. Въ виду всей совокупности причинъ, умственныхъ и социальныхъ, направлявшихъ это великое общее движеніе лучшей части человѣчества, легко понять, что и при отсутствіи еврейской инициативы общая эволюція не была бы лишена другихъ органовъ, которые неизбѣжно придали бы ей совершенно тождественное направленіе, перенесши только на инныя книги, теперь можетъ быть утраченныя, тотъ священный авторитетъ, который нынѣ сталъ достояніемъ каноническихъ книгъ“.

Приведенное сейчасъ мѣсто особенно характерно для Конта, потому что оно показываетъ, какъ много общаго у него въ приѣмахъ съ направленіемъ, которому онъ противопоставлялъ свой позитивизмъ и которое считалъ навсегда побѣжденнымъ. Совершенно такъ, какъ у Гегеля конкретная исторія является твореніемъ самопознающаго себя въ своемъ развитіи *духа*, она является у Конта продуктомъ „эволюціи“; и какъ у Гегеля историческіе народы становятся моментами въ самопознаніи духа, такъ они у Конта служатъ органами „эволюціи“, которая существуетъ независимо отъ нихъ и пользуется ими для своей цѣли. Этой аналогіи между построеніемъ исторіи у Гегеля и своей дедукціей исторической эволюціи Контъ, конечно, не могъ сознать, такъ какъ не обратилъ вниманія на Гегелевскую философію исторіи. Но Контъ долженъ былъ бы замѣтить, что впадалъ здѣсь въ обыкновенный, столь порицаемый имъ приѣмъ „метафизиковъ“, которые, по его выраженію, объясняли явленія дѣйствіемъ отвлеченныхъ сущностей, заступившихъ мѣсто боговъ. Вѣдь именно такую „сущность“ является у него „общая эволюція“, которой онъ приписы-

вааетъ способность, еслибы и не было евреевъ съ ихъ священной литературой, обзавестись другими органами и священными книгами, чтобы совершить переходъ отъ политеизма къ монотеизму.

III.

Исключительно занятый своею эволюціей трехъ состояній ума, Контъ скользитъ лишь по поверхности тѣхъ событій политической исторіи, которыя содѣйствовали установленію христіанства какъ міровой религіи и замѣнѣ античнаго періода средневѣковымъ. Въ своемъ обзорѣ римской исторіи онъ ограничивается, напримѣръ, такими общими заявленіями, что „римляне, подобно другимъ воинственнымъ народцамъ древности, исходя отъ зачатковъ неизбѣжно теократическихъ, освободились, по ихъ примѣру, окончательно отъ этого начальнаго порядка посредствомъ достопримѣчательнаго изгнанія своихъ царей“; или: „чѣмъ болѣе углубляешься въ общее изученіе римскаго народа, тѣмъ болѣе понимаешь, что онъ былъ по-истинѣ предназначенъ ко всемірной власти, какъ это прекрасно выразилъ его поэтъ“. Но даже и такое безсодержательное изображеніе римской исторіи, или, какъ выражается Контъ, „такое приближеніе къ приемамъ конкретной оцѣнки“, онъ считаетъ нужнымъ оправдывать, какъ отступленіе отъ отвлеченнаго метода своей динамики. Ибо съ точки зрѣнія этого метода индивидуальныя свойства римскаго народа или отдѣльныя лица и событія его исторіи не имѣютъ никакого значенія. „Эти греки или римляне, говоритъ Контъ, нисколько не обозначаютъ здѣсь какія-нибудь особенныя, случайно явившіяся общества. Такъ какъ древній міръ представлялъ большое разнообразіе воинственныхъ народцевъ, то непременно гдѣ-нибудь долженъ былъ сложиться такой порядокъ вещей, при которомъ воинственный духъ, побѣдивъ теократію, не могъ привести къ систематическому завоеванію, какъ это было въ Греціи, а рядомъ съ нею долженъ былъ возникнуть другой порядокъ вещей съ полнымъ преобладаніемъ завоева-

тельнаго духа". Итакъ, для Конта греки и римляне лишь схематическіе моменты отвлеченной эволюціи, взаимодействіемъ которыхъ онъ поясняетъ „достопримѣчательный переворотъ, самый великій изъ всѣхъ, пережитыхъ человечествомъ — до того переворота, среди котораго мы живемъ“, т.-е. до торжества позитивизма. Этотъ „великій переворотъ“ въ концѣ античнаго міра заключается, по мнѣнію Конта, въ появленіи *особой духовной власти* отдѣльно отъ свѣтской въ лицѣ католической (папской) іерархіи. Ея возникновеніе и торжество было, по Конту, результатомъ взаимодействія греческаго и римскаго вліянія. Греція внесла сюда метафизику своихъ философовъ, Римъ — власть своихъ императоровъ. Изъ столкновенія этихъ двухъ элементовъ — „безумнаго притязанія греческихъ философовъ на господство“ въ духовной жизни и противоположнаго притязанія римскихъ императоровъ на безпредѣльную власть въ мірѣ — сложилась, по Конту, новая власть, родственная обоимъ элементамъ, т.-е. единовластіе духовнаго лица. Къ этому присоединилась необходимость при расширеніи римскихъ завоеваній въ сильной духовной централизаціи, а также въ общей морали для сдержки страстей; наконецъ, вслѣдствіе реализаціи римлянами всемірнаго завоеванія, произошло раздробленіе свѣтской власти, которымъ окончательно обусловливалось возвышеніе власти духовной или папской. Подобнымъ образомъ и другое основное начало средневѣковаго строя — въ области государственной — *феодализмъ* вытекаетъ для Конта изъ его отвлеченной эволюціи. Какъ раньше онъ обошелся безъ еврейскаго народа при возникновеніи христіанства, такъ теперь онъ не нуждается въ германскомъ племени для объясненія феодализма и средневѣковаго политическаго строя. Контъ находитъ, что до него не умѣли объяснить происхожденіе средневѣковаго порядка вещей, придавая „вторженіямъ германскихъ народовъ преувеличенное значеніе“; вслѣдствіе этого феодализмъ являлся чѣмъ-то случайнымъ. Контъ хочетъ избѣгнуть этого недостатка и конструируетъ феодализмъ а priori безъ

всякаго вторженія, добавляя при этомъ, что впрочемъ и случайную сторону дѣла, т.-е. самое вторженіе варварскихъ народовъ, можно объяснить теоретически. Онъ выводитъ феодализмъ изъ дробленія военной власти римскихъ императоровъ, которое совершилось вслѣдствіе того, что милитаризмъ, осуществивъ свою задачу, покореніе міра, ослабѣлъ и вмѣсто наступательнаго принялъ оборонительный характеръ; а во-вторыхъ, онъ объясняетъ феодализмъ влияніемъ новой духовной власти, т.-е. католицизма.

Вмѣстѣ съ этимъ католицизмъ становится на первый планъ въ эволюціи Конта и является центральнымъ событіемъ всемірной исторіи до наступленія французской революціи. Изображеніе средневѣковой эпохи подъ перомъ перваго позитивиста окрашивается самымъ безграничнымъ *романтизмомъ*: средніе вѣка называются у Конта достопамятной эпохой, которую пустая метафизическая (?) критика такъ неразумно заклеила эпитетомъ *мрачной*, тогда какъ наоборотъ, все духовное движеніе новыхъ временъ восходитъ къ ней и беретъ въ ней свое начало: и вотъ невѣрующій Контъ, руководясь взглядами Де-Местра, соперничаетъ съ ультрамонтанскими писателями въ апологіи и возвеличеніи средневѣковаго католицизма. Онъ беретъ подъ свою защиту самыя характерныя проявленія католической теократіи: въ признаніи папской непогрѣшимости усматриваетъ не только „очевидную необходимость для богословскаго режима“, но и „весьма великій прогрессъ умственный и социальный“ *);

*) Любопытно, что іезуитскій биографъ Конта, Груберъ, пользуется этимъ мнѣніемъ въ интересахъ ультрамонтанства и видитъ въ томъ обстоятельстве, что Контъ высказался такъ уже въ 1841 году, «новое доказательство тому, какъ неосновательны и неразумны либеральные крики о томъ, будто бы непогрѣшимость папы есть новый догматъ, неизвѣстный до 1870 года». Авторъ книги A. Comte, der Begründer des Positivismus etc., поражающей приемами совершенно безпристрастнаго и добросовѣстнаго научнаго изслѣдованія, ни о чемъ не умалчивающаго, обнаруживаетъ здѣсь свою тенденціозность. Либеральные крики вовсе не такъ неразумны, признавая догматъ папской непогрѣшимости *новшествомъ*: въ теоріяхъ многихъ церковныхъ писателей она конечно существовала и въ средніе вѣка, но какъ *догматъ* установлена лишь Ватиканскимъ соборомъ. Такимъ образомъ и изслѣдованіе Грубера является образчикомъ

целибатъ Контъ отстаиваетъ, какъ средство предотвратить превращеніе епископовъ въ феодальныхъ бароновъ, а священниковъ въ рыцарей, и прославляетъ эту „важную и трудную“ мѣру, какъ громадную политическую заслугу католицизма, который посредствомъ ея „поставилъ непреодолимую преграду повсюду проникавшему духу кастовой организаціи, особенно пагубной въ примѣненіи къ такой высокой общественной функціи, какъ священство“. Контъ беретъ даже подъ свою защиту свѣтскую власть римскаго епископа надъ вотчиной Св. Петра, признавая „достаточно обширное свѣтское владѣніе, навсегда приуроченное къ столицѣ духовной власти, средствомъ, о которомъ можно сожалѣть, но которое было совершенно необходимо, чтобы дать убѣжище іерархіи“; онъ соглашается, что она имѣла печальныя, роковыя послѣдствія, обрекая такую драгоценную и интересную часть европейской общины, какъ Италія, на постоянную тревогу и бесплодную въ теченіе десяти вѣковъ усилія достигнуть національнаго единства, но считаетъ нужнымъ примириться съ этимъ въ виду „соображенія, до него еще никѣмъ не замѣченнаго“, о необходимости такой *политической жертвы* со стороны Италіи, требуемой „совокупностью политической системы, основанной на католицизмѣ“.

Рядомъ съ этимъ идетъ у Конта такая же горячая защита какъ внутренней дисциплины, такъ и догматовъ католицизма. Такъ, на примѣръ, Контъ защищаетъ „противъ банальныхъ упрековъ протестантизма“ мудрое запрещеніе „опасной привычки нескромнаго чтенія Св. Писанія“; онъ отстаиваетъ тайную исповѣдь, какъ средство, необходимое для поддержанія *всякой* духовной власти.

новѣйшей католической исторіографіи въ Германіи, сумѣвшей съ такимъ успѣхомъ обратить мнимо-научные приемы, обильныя цитаты изъ первоисточниковъ и наружный объективизмъ—на пользу католической идеи.

Подчеркнутая Іезуитомъ склонность Конта къ католицизму внушила остроумному Ницше полуироническій парадоксъ о Контѣ, какъ объ „умнѣйшемъ Іезуитѣ, желавшемъ окольнымъ путемъ науки повести своихъ Французовъ въ Римъ“.

Контъ даже признаетъ, что католицизмъ ради установленія и поддержанія *единства*, необходимаго для его общественнаго призванія, былъ принужденъ сдерживать, на сколько возможно, свободное развитіе индивидуальнаго духа, всегда склоннаго къ разногласію въ области религіозной, и потому имѣлъ право возвести безусловную вѣру въ духовный авторитетъ на степень главной обязанности христіанина. Противъ „банальнаго обвиненія“, что эта „очевидная необходимость“ католической системы болѣе содѣйствовала къ упроченію власти самого духовенства, чѣмъ религіи, Контъ возражаетъ, что такая подмѣна религіознаго интереса интересомъ духовенства была въ сущности чрезвычайно выгодна для общества, такъ какъ, говоритъ онъ, „главная практическая польза религіи въ то время заключалась въ томъ, что она позволяла временное возвышеніе благородной духовной корпораціи, преимущественно способной благотворно руководить мнѣніями и нравами общества“.

Еще въ большія подробности входитъ Контъ въ своей апологіи догматической стороны католицизма. Контъ при этомъ одобряетъ католицизмъ во всемъ объемѣ его историческаго развитія, и не только съ точки зрѣнія исторической необходимости, а во имя культурной цѣлесообразности его содержанія и формъ. Такъ, онъ прославляетъ даже „основную дозу политеизма“ въ католицизмѣ, подъ предлогомъ, что строгій монотеизмъ практически невозможенъ и бесплоденъ; Контъ имѣетъ при этомъ въ виду деистовъ XVIII в., забывая о строгомъ монотеизмѣ евреевъ и магометанъ. Онъ одобряетъ ради католическаго единства догмать, что внѣ католицизма нѣтъ спасенія, и роковой фанатизмъ, который былъ необходимымъ послѣдствіемъ этого догмата; онъ отстаиваетъ догмать о чистилищѣ, какъ необходимое дополненіе догмата о вѣчныхъ мукахъ, и догмать о пресуществленіи, несмотря на то, что въ него вошло такъ много средневѣковой *метафизики*. Всѣ ереси, по опредѣленію Конта, обусловлены тяжкими заблужденіями,

нравственными и политическими, и такимъ образомъ Конть приходитъ къ общему выводу, что средневѣковый католицизмъ былъ образцовымъ твореніемъ (chef d'oeuvre) чело- вѣческой мудрости. Съ этой апологіей исторической индивидуальности католицизма вполне гармонируетъ идеализація его культурнаго вліянія у Конта. Благотворность этого вліянія Конть главнымъ образомъ ищетъ въ области нравственно-соціальной. Соціальный геній католицизма, по выраженію Конта, заключается въ установленіи надъ обществомъ нравственной власти (d'un pouvoir moral) и въ подчиненіи политики требованіямъ морали. Это благотворное вліяніе обнаружилось какъ въ области общественной, такъ и частной и семейной нравственности. Что касается до первой, то соціальная слава католицизма будетъ всегда признаваться, даже въ то время, когда его богословское содержаніе сдѣлается лишь историческимъ воспоминаніемъ, такъ какъ она заключалась въ содѣйствіи естественнымъ стремленіямъ чело- вѣчества къ морали болѣе миролюбивой и универсальной. ВЪ этомъ смыслѣ католицизмъ преобразовалъ дикій патриотизмъ античнаго міра и обновилъ нравственность, замѣнивъ патриотическій пылъ всеобщую любовь. Другую нравственную заслугу Конть ищетъ въ области семейной морали: католицизмъ освятилъ бракъ и укрѣпилъ его, по мнѣнію Конта, подъемомъ отцовскаго авторитета и улучшеніемъ положенія женщины. Конть усматривалъ это главнымъ образомъ въ противодѣйствіи со стороны папства нѣкоторымъ королямъ, желавшимъ развестись со своими женами.

Если въ изображеніи нравственнаго вліянія католицизма Конть въ общемъ правъ — помимо того, что онъ недостаточно ясно различаетъ между христіанствомъ вообще и католицизмомъ, какъ извѣстной его формы, то этого уже никакъ нельзя сказать относительно оцѣнки у Конта политическаго и умственнаго вліянія католицизма. ВЪ первомъ отношеніи Конть совершенно искажаетъ историческую правду. Ему ничего неизвѣстно о стремленіяхъ католической іерархіи ко всемірному владычеству и къ пора-

боженію свѣтскихъ властей. По Контю, католическое духовенство лишь требовало отъ свѣтскихъ властей, чтобъ онѣ руководились въ политикѣ нравственными принципами, само же не стремилось приобрести господства надъ государствомъ; въ борьбѣ со свѣтскими властями духовенство, по его мнѣнію, всегда держалось въ оборонительномъ положеніи; если бывали исключенія, то это были лишь „случайныя отступленія“ безъ всякаго „историческаго значенія“. Еще болѣе пристрастно и софистично прославленіе католицизма за его содѣйствіе умственному прогрессу въ Западной Европѣ. По мнѣнію Конта, католицизму ошибочно приписывали антипатію къ умственному движенію: онъ, напротивъ, всегда ему благопріятствовалъ. Въ подтвержденіе этого парадокса Контъ приводитъ слѣдующее доказательство: подъемъ умственнаго движенія послѣдовалъ тотчасъ послѣ того, какъ система католицизма въ концѣ XI вѣка вполнѣ сложилась, и начался въ самомъ его центрѣ, т.-е. въ Италіи. Если умственное движеніе раньше было незамѣтно, то это обуславливалось тѣмъ, что лучшія силы тратились на организацію католицизма. Поэтому можно сказать, что умственное движеніе никогда не прерывалось въ исторіи. Чтобы приписать католицизму заслугу пробужденія умовъ, Контъ возстаетъ противъ преувеличенія арабскаго вліянія (замѣчаніе, направленное противъ Сень-Симона) и затѣмъ изображаетъ просвѣтительный характеръ католицизма въ четырехъ направленіяхъ: по отношенію къ философіи — Контъ указываетъ на широкую свободу, которая допускалась въ средніе вѣка церковью при изученіи греческой философіи (Аристотеля); въ области „чисто-научной“ Контъ объявляетъ вліяніе католицизма непосредственно благотворнымъ, ограничиваясь при этомъ, вмѣсто фактическихъ данныхъ, общими разсужденіями о томъ, что монотеизмъ, представляя собою очень явственное ослабленіе религіознаго духа, долженъ былъ „непосредственно“ освободить человѣческій разумъ отъ громадныхъ препятствій, которыя ему со всѣхъ сторонъ противоставлялъ политеизмъ; въ области эстетической

Конть считаетъ благотворное вліяніе католицизма несомнѣннымъ; въ особенности настаиваетъ Конть при этомъ на развитіи церковнаго пѣнія; наконецъ, въ области промышленнаго быта Конть приписываетъ католицизму постепенную отміну крѣпостнаго права (*servage*). Этихъ данныхъ достаточно, чтобы показать, какъ безцеремонно обращается Конть съ историческимъ матеріаломъ для прославленія католицизма. Но понималъ ли онъ тотъ католицизмъ, ради котораго онъ такъ искажаетъ историческую правду? — Въ дѣйствительности высокое значеніе средневѣковаго строя обуславливалось въ глазахъ Конта лишь тѣмъ, что, слѣдую Сень Симону, онъ усматривалъ въ немъ принципиальное раздѣленіе властей, т.-е. строгое обособленіе духовной власти отъ свѣтской, а сущность католицизма исчерпывалась для Конта *организацией* особаго духовнаго класса, іерархически дисциплинированнаго, которому было поручено руководство духовными нуждами и развитіемъ общества и который подготовлялся къ своему призванію специальнымъ воспитаніемъ. Конть видитъ въ организациі католическаго духовенства величайшее и двоякое усовершенствованіе сравнительно съ политическимъ принципомъ античныхъ республикъ: съ одной стороны, правоспособность расширяется безпредѣльно и, не ограничиваясь предѣлами одного привилегированнаго класса, допускаетъ возвышеніе достойныхъ людей изъ всѣхъ классовъ на самыя высшія ступени; съ другой же стороны, католицизмъ замѣняетъ избраніе высшихъ низшими обратнымъ порядкомъ, т.-е. назначеніемъ.

Затѣмъ Конть видитъ въ способѣ избранія главы этого духовнаго класса, т.-е. папы, образецъ политической мудрости, соединяющей всѣ гарантіи порядка и послѣдовательности, которыя даетъ наследственность, со всѣми выгодами принципа избранія способнѣйшаго. Далѣе этой внѣшней организациі Конть ничего не видитъ. Онъ не видитъ самой души католицизма, полагая, что религіозная сторона католицизма была только ошибочнымъ придаткомъ

✓ къ его величественной организаціи. Контъ не сознаетъ, ✓ что сила этого учрежденія заключалась въ одушевлявшей ✓ его вѣрѣ, что царство римскаго епископа выросло изъ религиозной идеи Божескаго царства и что католическая теократія черпала свою мощь изъ своего призванія вести человечество къ царству Небесному. Контъ же, наоборотъ, называетъ религиозное призваніе духовенства, его заботу о душахъ, „химическою цѣлью, которая должна была вредить реальной обязанности (l'office réel) духовенства“.

Точно также Контъ игнорируетъ другой идеаль среднихъ вѣковъ, благодаря которому только и могъ завер- ✓ шиться теократическій строй, а именно аскетическій идеаль, который наложилъ на всю жизнь среднихъ вѣковъ ихъ самую выразительную черту. Контъ, правда, упоминая вскользь о монастырскихъ учрежденіяхъ, признаетъ ихъ существеннымъ элементомъ католической системы, какъ колыбель важнейшихъ, догматовъ, какъ школу характеровъ и поприще для политиковъ въ духовенствѣ, но аскетическія добродѣтели монаховъ Контъ рассматриваетъ лишь съ точки зрѣнія ихъ „гигиенической пользы“ и упускаетъ изъ вида, что духъ аскетизма проявлялся не въ однихъ монастыряхъ. Но что же такое средневѣковой католицизмъ безъ религиознаго призванія и безъ аскетическаго идеала? Можно сказать, что Контъ видѣлъ только внѣшнюю оболочку средневѣковаго католичества; его *позитивное* представленіе о католицизмѣ можно сравнить съ кокономъ куколки, изъ котораго вылетѣла бабочка.

Эта *лаицизація* католицизма принадлежитъ не одному Конту: относительно этого краеугольнаго камня какъ историческаго, такъ и соціально-утопическаго построеній Конта можно указать непосредственное заимствованіе.

Устанавливая свою генеалогію, Контъ называетъ *шесть* предшественниковъ, которымъ онъ приписываетъ непосредственное вліяніе на формацію позитивизма. Упомянувши вскользь о Биша и Гадль, какъ о своихъ научныхъ учителяхъ, Контъ называетъ Юма своимъ главнѣйшимъ философ-

скимъ предшественникомъ; къ нему примыкаетъ, по его словамъ, съ второстепеннымъ значеніемъ Контъ, основная мысль котораго была приведена въ настоящую систему лишь позитивизмомъ. „Подобнымъ образомъ, — продолжаетъ Контъ, — Кондорсе долженъ быть восполненъ въ политическомъ отношеніи Де-Местромъ, отъ котораго я усвоилъ себѣ съ самаго начала своего философскаго развитія всѣ существенные принципы, которые теперь оцѣниваются настоящимъ образомъ лишь позитивной школой“ *).

Ограничивая вліяніе на себя Кондорсе и Де-Местра политической областью, Контъ слишкомъ сдузилъ сферу и силу ихъ вліянія. Кондорсе и Де-Местръ были для Конта главными выразителями и представителями двухъ предшествовавшихъ и отжившихъ, въ его глазахъ, міровоззрѣній, которыя долженъ былъ замѣнить собою Контовскій позитивизмъ, — метафизическаго (въ смыслѣ просвѣтительнаго рационализма) и богословскаго. Но позитивизмъ Конта являлся не простымъ отрицаніемъ протекшей эволюціи, а научнымъ возсозданіемъ (*réorganisation*) заключающихся въ ней жизненныхъ социальныхъ принциповъ — *порядка* и *прогресса*, правильно понятыхъ и цѣлесообразно слаженныхъ. Поэтому Кондорсе и Де-Местръ были для Конта вмѣстѣ съ тѣмъ и наставниками въ философіи исторіи. О роли Кондорсе въ этомъ отношеніи намъ придется говорить въ другомъ мѣстѣ, а такъ какъ вліяніе Де-Местра главнымъ образомъ вращается около вопроса о значеніи католицизма для позитивизма, то мы принуждены здѣсь подойти къ нему ближе.

Философія исторіи знаменитаго вождя ультрамонтанскаго движенія, графа Жозефа Де-Местра, литературная дѣя-

*) Catéch. posit. 2 éd. p. 8. Контъ здѣсь далѣе проводитъ мысль, что названные выше шесть предшественниковъ связываютъ его непосредственно съ тремя отцами «настоящей философіи новаго времени»: Бэкономъ, Декартомъ и Лейбницемъ, а благодаря этой почтенной генеалогіи, говоритъ Контъ, «средніе вѣка, олицетворяемые въ умственномъ отношеніи св. Фомою Аквинскимъ, Рожеромъ Бэкономъ и Дантомъ, меня непосредственно приводятъ въ связь съ вѣчнымъ властелиномъ всѣхъ истинныхъ мыслителей, несравненнымъ Аристотелемъ».

тельность и слава котораго совпадаютъ съ дѣтствомъ и юношествомъ Конта, отражаются на каждомъ шагу въ динамикѣ послѣдняго. У Де-Местра Контъ почерпнулъ свой взглядъ на исторію Греціи, свою романтическую идеализацію средневѣковаго католицизма, пренебрежительное непониманіе протестантизма, осужденіе просвѣтительнаго рационализма XVIII вѣка и оправданіе якобинства съ точки зрѣнія потребностей исторической эволюціи.

Но всего характернѣе то, что самый взглядъ на сущность средневѣковаго католицизма и самые мотивы къ увлеченію имъ представляютъ много общаго у Конта и Де-Местра. Уже у этого горячаго защитника церкви не *догматы* католичества на первомъ планѣ, а его іерархическій строй; его интересуеть не столько *вѣра* или религіозное содержаніе католицизма, сколько торжество его іерархіи. Де-Местръ не обвиняясь провозгласилъ, что права первосвященника (*Le souverain pontife*) и его духовное верховенство составляютъ самую сущность религіи. Уже у Де-Местра церковь принимаетъ характеръ *политическаго* учрежденія и цѣнится въ особенности потому, что служить незыблемой опорой для безошибочной духовной власти.

Въ книгѣ Де-Местра о „Папѣ“ проявляется совершенно ясно та глубокая потребность единой власти въ духовной жизни челоуѣка, которая побудила этого автора отстаивать папскую непогрѣшимость независимо отъ ея религіознаго значенія. Не богословскіе и не каноническіе аргументы приводятся въ пользу непогрѣшимости папской, а чисто *свѣтскіе*. По Де-Местру, папа былъ бы непогрѣшимъ, даже если бы не получилъ божественнаго полномочія; всякое правленіе должно быть едино, и духовная власть можетъ быть едина только подъ условіемъ сосредоточенія ея въ одной непогрѣшимой личности. Еслибы не было непогрѣшимаго авторитета, на землѣ изсякли бы всѣ нормы права и справедливости и водворилась бы нравственная и политическая анархія. Безъ верховнаго трибунала остались бы неразрѣшимы спорные вопросы въ гражданскомъ

быту о границахъ между „своимъ и чужимъ“. Безъ верховнаго трибунала въ международныхъ вопросахъ народы были бы на вѣки предоставлены братоубійственному междоусобию.

Такимъ образомъ непогрѣшимая папская власть, лишенная своего религіознаго атрибута, становится у де-Местра олицетвореніемъ единаго духовнаго авторитета на землѣ внѣ предѣловъ извѣстной религіозной общины и безъ ограниченія какой-либо сферой компетентности.

Въ такой-то духовной власти Конть и нашель свой идеаль, отрѣшивши ее отъ всякаго религіознаго значенія и назначенія. Онъ прославляетъ средневѣковую теократію, находя въ ней лишь тотъ недостатокъ, что она ставила себѣ религіозную задачу. Поэтому обновленія человѣчества онъ ожидаетъ отъ подобной единой и непогрѣшимой духовной власти, которая положить конецъ на землѣ всякой неизвѣстности въ социальныхъ, нравственныхъ и научныхъ вопросахъ, т.-е., какъ онъ любилъ выражаться, всякой умственной и нравственной анархіи.

Но мало того: у Де-Местра Конть нашель совершенно подготовленную ту почву, на которую онъ сошелъ, пожертвовавши религіознымъ содержаніемъ католицизма. Уже Де-Местръ указывалъ на *точные науки*, какъ на единственную область, въ которой человѣкъ не рискуетъ впасть въ ошибку, въ которой онъ не поставленъ въ необходимость ограничиваться одними предположеніями (*conjectures*). Уже Де-Местръ выставялъ точныя науки какъ *суррогатъ* католицизма, сопоставлялъ ихъ съ нимъ какъ дилемму, между которой надо выбирать: „когда я принимаю въ соображеніе, говоритъ онъ, — общее ослабленіе нравственныхъ принциповъ, разнородность мнѣній, шаткость государственныхъ властей, не имѣющихъ подъ собой основанія, — мнѣ кажется, что всякій истинный философъ долженъ выбирать между двумя гипотезами, а именно: или возникнетъ новая религія, или христіанство будетъ обновлено (*rajeuni*) какимъ-либо

чрезвычайнымъ способомъ *). Де-Местръ рѣшился служить по своему осуществленію второй задачи; Контъ сдѣлался основателемъ и іерархомъ *новой* позитивной религіи.

Но мы можемъ еще далѣе прослѣдить генезисъ контизма въ новомъ *свѣтскомъ католицизмѣ* Де-Местра. Краснорѣчивый защитникъ папства мечталъ о *сочетаніи католицизма и точной науки* и обрисовалъ задачу того, кто взялъ бы на себя обновленіе міра. Вотъ что писалъ Де-Местръ въ „С.-Петербургскихъ Вечерахъ“ въ тотъ годъ, когда молодой Контъ открылъ свой законъ позитивизма: „Нѣтъ болѣе религіи на землѣ... Но подождите, чтобы природное родство *религіи и науки* соединило ихъ въ головѣ одного гениальнаго человѣка. Появленіе этого человѣка не можетъ быть далеко,—можетъ быть, онъ уже существуетъ. Онъ положитъ конецъ XVIII вѣку, который все еще продолжается, ибо умственно не сообразуется съ указаніями календаря. Все предвѣщаетъ какое-то невѣдомое, великое *объединеніе*, навстрѣчу котораго мы грядемъ быстрыми шагами“.

IV.

При такомъ заблужденіи относительно смысла и духа католицизма Контъ конечно не могъ правильно понять причинъ паденія средневѣковаго порядка и смысла новой исторіи.

Съ полнымъ расцвѣтомъ средневѣковой теократіи, въ XIII вѣкѣ, завершается для Конта періодъ *религіозный* и начинается новое время, которое онъ называетъ *эпохой критики* и продолжаетъ вплоть до возникновенія, въ его лицѣ, эпохи позитивизма. Эпоха критическая ознаменована господствомъ метафизики, и историческое значеніе послѣдней исчерпывается въ глазахъ Конта тѣмъ, что подъ ея вліяніемъ совершается разложеніе богословскаго міровоззрѣнія и строя. Въ самомъ обзорѣннн этого историческаго процесса Контъ однако видоизмѣняетъ свое основное положеніе о значеніи метафизики и пытается исправить „ходячее мнѣніе“

*) Приведено у I. Schmidt. Gesch. d. Franz. Litt. I, 220.

о причинѣ паденія, средневѣковаго строя, „преувеличивающее историческое вліяніе критическаго и отрицательнаго движенія умовъ съ XIV вѣка“. Контъ слышать не хочетъ о какомъ-то „мнимомъ пробужденіи“ разума (réveil prétendu) въ началѣ новой исторіи, такъ какъ, по его убѣжденію, католицизмъ никогда разума не усыплялъ. Какимъ же образомъ въ такомъ случаѣ объяснить паденіе средневѣковаго міровоззрѣнія?

Это объясненіе у Конта невѣроятно сбивчиво и только при непосредственномъ знакомствѣ съ его сочиненіемъ можно составить себѣ понятіе о степени этой сбивчивости. Причину этого нужно отчасти искать въ характерномъ для Контовской динамики смѣшеніи отвлеченнаго метода съ конкретнымъ въ разсмотрѣніи фактовъ, т. е. историческіе факты являются у Конта то слѣдствіемъ другихъ фактовъ,³ то эволюціи отвлеченнаго принципа, напримѣръ, монотеизма. Главнымъ же образомъ указанная въ данномъ случаѣ сбивчивость обусловливается сочувствіемъ Конта къ іерархической организаціи средневѣковаго католицизма. Высоко цѣня эту организацію и прославляя культурную заслугу католицизма, Контъ крайне не расположенъ ко всѣмъ оппозиціоннымъ теченіямъ и силамъ и потому склоненъ уменьшать ихъ роль въ борьбѣ съ католицизмомъ. Вслѣдствіе этого Контъ старается установить, что католицизмъ наль самъ собою, а не³ отъ враждебныхъ силъ, представлявшихъ яко-бы историческій прогрессъ.

Чтобы провести свою мысль, что паденіе католицизма обусловливалось внутреннимъ разложеніемъ, Контъ утверждаетъ, что католицизмъ къ концу XIII вѣка, при Бонифаціи VIII, завершилъ свою соціальную миссію установленіемъ морали и что происшедшее вслѣдствіе этого само⁴разложеніе католицизма (désorganisation spontanée) выразилось тогда въ ослабленіи религіознаго духа у священства (relâchement de l'esprit sacerdotal) и въ появленіи ересей (V, 357).

Менѣе отвлеченно, покажется другое объясненіе, что па-

деніе католицизма было непредотвратимо (*guine irréragable*) и произошло „лишь вслѣдствіе взаимнаго столкновенія его главныхъ органовъ безъ всякаго систематическаго нападенія извнѣ въ теченіе двухъ вѣковъ“. Это „удивительное“ учрежденіе двухъ властей, за которое Контъ такъ прославлялъ католицизмъ, „должно было, — по его словамъ, сдѣлаться неизбѣжнымъ принципомъ разложенія“. Но на вопросъ — почему же такъ? — Контъ отвѣчаетъ съ помощью одного изъ самыхъ характерныхъ приемовъ своей динамики, смѣло устраняющаго всѣ неудобные для нея факты и вопросы. Какъ прежде Контъ, желая вывести монотеизмъ изъ греческой метафизики, объявилъ еврейскій монотеизмъ преждевременнымъ, такъ онъ теперь признаетъ раздѣленіе духовной и свѣтской власти въ средневѣковомъ католицизмѣ, „несмотря на его высокую непосредственную пользу“, за стремленіе въ высшей степени преждевременное. Только вскользь Контъ упоминаетъ при этомъ, что духъ католицизма стремился переходить за неопредѣленные предѣлы этого раздѣленія властей.

Съ этимъ объясненіемъ несогласно другое, гдѣ Контъ приписываетъ паденіе католицизма ложной философіи. „Настоящій задатокъ паденія католицизма“ оказывается здѣсь въ раздѣленіи средневѣковой философіи на натуральную и моральную; слѣдствіемъ чего было соперничество между метафизикою, которой предоставили область философіи природы, и богословскимъ духомъ, который сохранилъ свое господство въ мірѣ нравственномъ и социальномъ. Лишь одинъ позитивизмъ, поясняетъ Контъ, приведетъ натуральную философію къ тому, что она станетъ философіей нравственною и политическою. Съ этой точки зрѣнія Контъ усматриваетъ „общую причину неизбѣжнаго умственного разложенія“ католицизма въ томъ, что онъ, „не сумѣвъ усвоить себѣ духовное движеніе, отсталъ отъ него“.

Оградивъ такимъ образомъ—въ отдѣлѣ, посвященномъ рассмотрѣнію католицизма — независимость и мощь этого великаго историческаго принципа, который палъ не то

отъ собственной руки, не то отъ противоборства заключавшихся въ немъ элементовъ или отъ своей исторической преждевременности.—Контъ въ слѣдующемъ отдѣлѣ совершенно мѣняетъ фронтъ своихъ историческихъ аргументовъ. Этотъ отдѣлъ заключаетъ въ себѣ подъ названіемъ критической эпохи изображеніе метафизической стадіи, или исторію той метафизики, которая разрушила богословскую систему и послужила переходомъ отъ богословія къ позитивизму.

Уже одно это сопоставленіе и отождествленіе двухъ терминовъ—критики и метафизики, для обозначенія господствующей черты времени съ XIV в. по XIX, обнаруживаетъ предъ нами шаткость и сбивчивость Контовскаго построения исторіи. Согласно съ его основнымъ закономъ метафизическій періодъ слѣдуетъ за богословскимъ и заключается въ томъ, что всѣ явленія міра объясняются дѣйствіемъ метафизическихъ началъ. Въ дѣйствительности же мы въ историческомъ изложеніи Конта нигдѣ не встрѣчаемся съ вліяніемъ метафизики въ этомъ смыслѣ.

Въ своемъ историческомъ обзорѣ Контъ вездѣ подразумѣваетъ подъ метафизикой господство принципа свободы изслѣдованія и критики. Такую подмѣну термина метафизики понятіемъ критики нельзя однако допустить, тѣмъ болѣе, что метафизика стремится не къ анализу, а къ синтезу, что она сводитъ явленія къ общимъ началамъ, въ которыхъ видятъ причину ихъ, и потому имѣетъ вообще созидающій, а не разлагающій характеръ. Произвольность воззрѣнія Конта на роль метафизики обнаруживается еще болѣе при самомъ изображеніи „критической эпохи“. Контъ подраздѣляетъ ее на три отдѣла—предварительную или подготовительную эпоху, когда разрушительное движеніе происходитъ „инстинктивно и невольно“: это время XIV и XV вѣковъ; затѣмъ эпоху протестантизма и наконецъ „вѣкъ философіи“.

По поводу „подготовительной эпохи“ Контъ наконецъ касается тѣхъ крупныхъ историческихъ явленій, которыя

дѣйствительно содѣйствовали паденію средневѣковой теократіи и культурному перевороту, ознаменовавшему наступленіе новаго времени, но, какъ мы сейчасъ увидимъ, касаясь ихъ, Контъ изображаетъ ихъ крайне неудовлетворительно и односторонне.

Такъ, на примѣръ, стараясь прослѣдить „эстетическую эволюцію“, т.-е. развитіе литературы и искусства въ XIV и XV вѣкѣ въ Италиі, Контъ совершенно упустилъ изъ вида высокое значеніе античной культуры въ эпоху *возрожденія*. Контъ видитъ въ этомъ великомъ подъемѣ художественнаго творчества лишь „поразительное ухудшеніе (*altération*), которое напрасно называется *возрожденіемъ* (*régénération*) искусствъ и которое во многихъ отношеніяхъ являлось скорѣе какимъ-то попятнымъ стремленіемъ (*tendance rétrograde*), внушая слишкомъ раболопное, исключительное поклоненіе памятникамъ древности, относившимся къ совершенно иной системѣ общественности“.

Не менѣе односторонни сужденія Конта о *политическомъ* движеніи, приведшемъ феодальный бытъ къ созданію государственныхъ формъ. Но здѣсь, кромѣ того, ясно выступаетъ *шаблонный* характеръ историческихъ опредѣленій Конта. Въ паденіи теократическаго строя, который папы хотѣли утвердить въ Европѣ, Контъ видитъ *разложеніе* духовнаго порядка. Виновниками этого разложенія онъ выставляетъ поборниковъ правъ свѣтской власти и метафизиковъ. Съ этой точки зрѣнія онъ подводитъ политику средневѣковыхъ государей подъ узкое опредѣленіе „поглощенія духовной власти свѣтскою“ и видитъ въ возникновеніи національныхъ государствъ лишь *отрицательное*, разрушительное по отношенію къ папству, явленіе.

Мало того, накладывая шаблонъ, взятый изъ исторіи церковнаго строя, на политическую жизнь средневѣковой Европы, Контъ видитъ и въ созданіи *государствъ* на развалинахъ феодальнаго быта—*разложеніе* (*décomposition* и *désorganisation spontanée*). Исходя изъ такого опредѣленія, совершенно несообразнаго съ дѣйствительностью, Контъ счи-

таетъ себя вправѣ ставить поборниковъ государственнаго авторитета и единства — *леистовъ* (законовѣдовъ) въ одну категорію съ *метафизиками*, признавая и тѣхъ и другихъ орудіями *критическаго*, разлагающаго движенія. Согласно съ этимъ Контъ хотя и признаетъ за строителями государственныхъ формъ въ XIV и XV вѣкахъ заслугу приниженія феодальной знати, — что содѣйствовало торжеству промышленности, — тѣмъ не менѣе приписываетъ имъ „неспособность къ организаціи“.

Входя въ нѣкоторыя частности по вопросу „о естественномъ разложеніи свѣтскаго порядка“, Контъ различаетъ въ этомъ процессѣ его обычный ходъ и отступленіе отъ него. Въ большей части случаевъ „*равновѣсіе* между аристократическимъ элементомъ и монархическимъ въ феодальномъ быту“ нарушается въ пользу монархіи, „лучшимъ типомъ чего представляется Франція, исключеніе же изъ общаго правила составляетъ Англія“. Контъ пользуется этимъ случаемъ, чтобы бросить камень въ парламентаризмъ, давая „предчувствовать ослѣпленную бессмысленность опаснаго эмпиризма, претендующаго ограничить великое европейское движеніе однообразнымъ заимствованіемъ переходнаго порядка, свойственнаго англійской эволюціи“. Что же касается до противоположнаго результата, т. е. до торжества монархіи надъ аристократіей въ большей части случаевъ, то Контъ признаетъ причину его слишкомъ извѣстною, чтобы на ней останавливаться. Онъ, однако, считаетъ себя обязаннымъ представить по этому поводу одно „важное, новое соображеніе“. Это соображеніе дѣйствительно весьма замѣчательно для характеристики Контской философіи исторіи. Оно основано на „сближеніи двухъ одновременныхъ процессовъ разложенія свѣтской власти и духовной“. Если, говоритъ Контъ, „разложеніе послѣдней совершалось, по очевидной необходимости, въ ущербъ центральной власти (папства), — ибо иначе не было бы переворота, — то, конечно, нужно было (*il fallait bien, par une indispensable compensation*), по неизбѣжной компенсаціи,

чтобы другой процессъ разложенія (политическій) совершался обыкновенно въ противоположномъ направленіи, такъ какъ безъ этого переворотъ выродился бы во всеобщее распаденіе (*démembrement*), отъ котораго Европа была специально предохранена этой временной концентраціей въ пользу королевской власти“.

Эти слова заслуживаютъ особеннаго вниманія не только какъ одинъ изъ образчиковъ безсодержательной риторики и чисто формальнаго разрѣшенія серьезныхъ вопросовъ, образчиковъ, которыми такъ изобилуетъ динамика Конта, но и какъ новый примѣръ уже указаннаго обращенія самого Конта къ методу, который онъ называетъ метафизическимъ. Откуда же взялась на почвѣ позитивизма эта „неизбѣжная компенсація“, которая обезпечила торжество на Европейскомъ материкѣ королевской власти и централизующаго принципа? Компенсація эта является здѣсь въ роли Архея или какой-либо изъ осужденныхъ Контомъ метафизическихъ сущностей, которымъ приписывались подлежащія объясненію факты. Затѣмъ она оказывается вовсе ненужной, такъ какъ англійскій государственный порядокъ, т.-е. конституціонная монархія не привела ея къ разложенію и могла бы имѣть такой же благопріятный для государства результатъ и на материкѣ. Наконецъ, усвоивъ себѣ мысль о какомъ-то своевременномъ избавленіи Европы отъ бѣдствій *разложенія*, Контъ допускаетъ скрывающійся за историческими явленіями разумный принципъ и цѣлесообразность историческаго процесса, т.-е. вносить въ исторію *понятіе цѣли*.

V.

Оставимъ на этомъ переходную эпоху, „когда духъ отрицанія и разрушенія проявляется бессознательно“ (какъ будто гуманисты и легисты бессознательно возставали противъ средневѣковой теократіи!) и обратимся къ новому времени, когда „духъ разлагающаго обсужденія“ и „систематическая теорія абсолютнаго отрицанія“ стали проявляться вполне свободно и сознательно. Этотъ духъ проявился,

по Конту, въ двухъ фазисахъ или ступеняхъ—въ *протестантизмъ* и въ *деизмъ*, или вообще въ философіи XVII и XVIII вѣковъ.

Такимъ образомъ, по Конту, протестантизмъ есть проявленіе критическаго или метафизическаго духа, противоположнаго предшествовавшему религіозному или богословскому духу. По Конту, слѣдовательно, выходитъ, что протестантизмъ пересталъ быть религіей и отстоять отъ католицизма и христіанства дальше, чѣмъ исламъ или еврейскій монотеизмъ, относящіеся къ періоду богословскаго фазиса. Это такой поразительный парадоксъ, который былъ возможенъ лишь при полной отвлеченности „эволюціи“ и при полномъ невниманіи къ историческимъ даннымъ. На самомъ дѣлѣ протестантизмъ въ своемъ конкретномъ явленіи—не критическое начало, не метафизическая система, а религія и богословская доктрина какъ по своему источнику, такъ и по своимъ результатамъ и вліянію на людей. Протестантизмъ возникъ изъ религіознаго одушевленія; онъ создалъ новыя религіозныя формы, дѣйствовалъ на людей путемъ вѣры и вызвалъ на свѣтъ новыя религіозныя, а не философскіе идеалы. Хотя реформаторы отрицали папскій авторитетъ и относились критически къ средневѣковому церковному ученію, но отъ папской непогрѣшимости они зывали не къ человѣческому разуму, а къ священному писанію и передъ его авторитетомъ преклонялись съ безусловною вѣрою. Обращеніе ихъ къ этому источнику имѣло поэтому своимъ послѣдствіемъ не философскую систему, а новое богословіе, которое и сдѣлалось надолго преобладающимъ умственнымъ интересомъ въ протестантскихъ странахъ. Но религіозный характеръ протестантизма въ особенности обнаруживается въ его психическомъ и общественномъ вліяніи. Въ силу переворота, совершеннаго протестантизмомъ, религіозная вѣра глубже укоренилась въ сердцахъ людей и снова сдѣлалась повсюду и во всемъ руководящимъ началомъ личной и общественной жизни. Поэтому отнюдь не ослабленіе религіознаго начала составля-

еть, какъ думаетъ Контъ, главную черту XVI-го вѣка,—на-противъ: вопреки исторической схемѣ Конта, политеизмъ никогда не охватывалъ такъ мощно всего существа человѣка, направляя его къ служенію религіозному идеалу, какъ это было въ эпоху возникновенія протестантизма. Если Конту, по его незнанію иностранныхъ языковъ и литературъ, было извинительно незнакомство съ проявленіемъ протестантизма въ Германіи и Англии, то судьба его соотечественниковъ, гугенотовъ, должна была бы ему открыть глаза на сущность протестантскаго движенія и убѣдить его, что не рационалистическіе аргументы, а религіозное одушевленіе побуждало послѣдователей Кальвина идти на костеръ, вести безнадежныя войны, а послѣ отмѣны Нантскаго эдикта предпочитать разореніе семьи, изгнаніе изъ отечества и каторжныя работы—милостямъ короля.

Непониманіе Контомъ самого протестантизма обуславливаетъ собою искаженіе его исторіи и ошибочную оцѣнку его вліянія. Всѣ относящіяся сюда разсужденія Конта имѣютъ цѣну лишь какъ интересный образчикъ самоувѣренности теоретика, смѣшанной съ плохимъ знаніемъ фактовъ,—двѣ черты, противоположныя позитивизму въ смыслѣ положительнаго научнаго наблюденія.

Самая исторія протестантизма представляется Конту очень смѣтною; онъ раздѣляетъ ее на три ступени: лютеранство, кальвинизмъ и соцініанство, опредѣляя слѣдующимъ образомъ ихъ отрицательное вліяніе: на первой ступени разрушена была лишь дисциплина католицизма, на второй—іерархія, на третьей—догматы. Контъ очевидно не принялъ во вниманіе, что Лютеръ видѣлъ въ папѣ антихриста и отвергалъ самыя существенныя католическіе догматы. Въ виду этого Контъ утверждаетъ, что Лютеръ ввелъ лишь *незначительныя* видоизмѣненія въ католической догматикѣ и пощадилъ (*respecté*) іерархію; поэтому-то лютеранство, по Конту, представляетъ собою единственную организованную форму среди протестантизма. За кальвинизмомъ же, который, по своему теократическому духу и крѣп-

кой организации, наиболее приближался къ католицизму, Контъ отрицаетъ „всякій признакъ прочной организаціи“.

За этимъ слѣдуетъ у Конта обзоръ умственныхъ и нравственныхъ заблужденій протестантизма. Главнымъ изъ первыхъ является въ глазахъ Конта осужденіе со стороны протестантизма всякой самостоятельной или абсолютной духовной власти: отсюда Контъ выводитъ непониманіе протестантами среднихъ вѣковъ и ихъ увлеченіе классической древностью и идеаломъ первоначальной христіанской церкви. Отсюда же Контъ выводитъ и гипотезу о естественномъ состояніи у „протестантскаго софиста“, какъ онъ называетъ Руссо—какъ будто гипотеза о естественномъ состояніи принадлежитъ лично Руссо и имѣетъ какое-либо отношеніе къ протестантизму. Изъ этого же источника Контъ наконецъ выводитъ напряженіе всякаго рода честолюбія (*tension de toutes les ambitions*), философское высокомеріе, отъ котораго былъ свободенъ только Лейбницъ,—къ нему Контъ вообще очень благоволитъ, какъ къ знаменитому математику—и наконецъ вообще мятежныя наклонности новаго времени, ищущія себѣ удовлетворенія въ измѣненіи учрежденій.

Какъ нравственное заблужденіе, Контъ ставитъ въ вину протестантизму дозволеніе кровосмѣшенія и двоеженства. Поводомъ къ первому обвиненію послужило Конту, какъ можно думать, непризнаніе протестантами каноническихъ запрещеній брака между родственниками, а поводомъ ко второму нерѣшительный и снисходительный отвѣтъ Лютера и Меланхтона на требованіе ландграфа Филиппа Гессенскаго разрѣшить ему, на основаніи ветхаго завѣта, обвѣнчаться со *второй* женой, чтобы не состоять въ незаконной связи.

Другой нравственный укоръ протестантизму у Конта не менѣе произволенъ. Онъ ставитъ въ вину протестантизму то, что религіозныя доктрины стали постоянными побужденіями къ ненависти между людьми, какъ будто религіозный фанатизмъ былъ изобрѣтеніемъ протестантовъ. Контъ упускаетъ изъ вида, что среди нѣкоторыхъ протестантскихъ

сектъ и въ протестантскихъ государствахъ вообще всего раньше былъ провозглашенъ принципъ вѣротерпимости; но вѣдь этотъ принципъ и не входилъ въ программу мыслителя, желавшаго собрать все человѣчество подъ авторитетъ единой непогрѣшимой власти. Всего же страннѣе то, что Контъ выводитъ фанатизмъ протестантовъ „изъ приниженія у нихъ духовной власти“ (*dégradation du pouvoir spirituel*).

Заблужденія и историческіе грѣхи протестантизма коренятся, впрочемъ, по Контѣ, не въ одномъ пренебреженіи къ авторитету духовной власти. Укоръ, дѣлаемый Контомъ протестантамъ, простирается далѣе; ихъ вина не только отрицательнаго свойства, но и положительнаго: они не только отвергали готовую, данную имъ свыше истину, но *сами искажи истину*. По опредѣленію Конта, протестантизмъ сводится къ абсолютной догмѣ свободы изслѣдованія (*réductible au dogme absolu du libre examen*). Казалось бы, что апостоль доктрины, отвергавшей всѣ предшествовавшія религіозныя и философскія системы, требовавшей безусловнаго подчиненія всѣхъ религіозныхъ убѣжденій, нравственныхъ понятій и политическихъ законовъ новымъ формуламъ, долженъ былъ бы привѣтствовать провозглашеніе принципа свободы изслѣдованія; однако Контъ осуждаетъ этотъ принципъ, какъ источникъ всѣхъ революціонныхъ и анархическихъ доктринъ. Усвоивъ себѣ этотъ принципъ, Лютеръ, по словамъ Конта, повліялъ и на католическіе народы. Свобода изслѣдованія, составлявшая привилегію монарховъ и богослововъ, была распространена на всѣхъ вѣрующихъ.

Контъ, правда, признаетъ въ другомъ мѣстѣ, на страницѣ, полной исторической правды (V, 462), культурное значеніе принципа свободнаго изслѣдованія и выводитъ отсюда всѣ начала современнаго политическаго прогресса — свободу совѣсти или вѣротерпимость, равенство въ смыслѣ общаго признанія за всѣми человѣческаго достоинства, народовластіе въ смыслѣ провозглашенія господствующимъ принципомъ въ политическихъ вопросахъ общаго интереса, прежде слишкомъ часто приносимаго въ жертву интересамъ силь-

ныхъ и наконецъ національный принципъ, въ смыслѣ уваженія къ независимости небольшихъ государствъ; но это только одно изъ безчисленныхъ противорѣчій у Конта, новый случай для примѣненія обычнаго у него приема устранять неудобныя для его доктрины историческія данныя указаніемъ на ихъ преждевременность: разными оговорками Контъ старается ослабить заслугу въ этомъ отношеніи „критической доктрины“, предоставляя, будущему, т.-е. позитивизму дѣйствительную реализацію этихъ благъ и доказывая, что при тогдашнихъ условіяхъ и при несостоятельности критической доктрины ея послѣдствіемъ былъ лишь революціонный духъ, единственно возможный въ то время органъ соціальнаго прогресса, неизбѣжно обреченный въ концѣ концовъ превращаться въ склонность къ мятежу. Итакъ, Контъ приписываетъ принципу свободы въ протестантизмѣ лишь критическій, разлагающій и разрушающій смыслъ.

Въ этомъ сведеніи протестантизма къ критической, революціонной доктринѣ, коренится еще болѣе существенная историческая ошибка, чѣмъ въ вышеприведенной мелочной оцѣнкѣ протестантизма, обусловленной недоброжелательнымъ къ нему отношеніемъ Конта. Эта ошибка заключается въ томъ, что Контъ совершенно не сознавалъ положительнаго творческаго начала въ протестантизмѣ. Творческая сила протестантизма, проявившаяся въ образованіи характеровъ и въ созданіи новыхъ историческихъ формъ, — имѣла своимъ источникомъ, кромѣ религіознаго одушевленія, котораго Контъ не замѣтилъ, еще другой принципъ, который онъ также оставилъ безъ всякаго вниманія. Взаимодѣйствіе этихъ двухъ началъ, породившихъ протестантизмъ, наглядно проявляется въ тотъ знаменательный моментъ, который можно назвать моментомъ зарожденія протестантизма. Когда на Вормскомъ сеймѣ виттенбергскому монаху было предложено отречься отъ своихъ мнѣній и подчиниться авторитету папъ и соборовъ, Лютеръ мотивировалъ свой отказъ двумя доводами: ссылкой на св. Писаніе и на свою совѣсть. Его совѣсть, какъ онъ выразился, *скована свидѣтельствомъ*

слова Божьяго, „противъ же совѣсти поступать и небезопасно, и нечестно“ *). Въ этомъ воззваніи къ *своей* совѣсти, не взирая на авторитетъ папъ и соборовъ, заключается конечно принципъ индивидуалистической критики, но не въ этомъ сила. Сила въ убѣжденіи, что человѣкъ *долженъ слѣдовать* голосу совѣсти безбоязненно, не заботясь о послѣдствіяхъ. Этотъ *этический* принципъ, этотъ *категорическій императивъ* на религіозной почвѣ былъ созидающею силой новаго ученія. Этотъ принципъ совѣсти представлялся реформаторамъ не какъ отвлеченное, рационалистическое начало, а опирался для нихъ на Божественное откровеніе, на текстъ св. Писанія, и тѣмъ сильнѣе онъ былъ для нихъ. Это соединеніе вѣры съ сознаниемъ моральной обязанности слѣдовать совѣсти создало то нравственное напряженіе, которое тотчасъ дало себя чувствовать вездѣ, куда проникла новая проповѣдь. Сотни и тысячи пошли за реформаторомъ не потому, что они прониклись его аргументами въ спорѣ съ католическими богословами, а потому, что онъ передъ лицомъ Императора и имперскаго сейма, въ виду отлученія отъ церкви и извѣстныхъ всѣмъ послѣдствій этого, заявилъ о невозможности для себя поступить противъ совѣсти. Это было торжество не разума, а нравственной воли въ человѣкѣ, и это торжество вызвало ту энергію, которая была необходима для созданія новаго типа людей, новаго богословія, новой литературы, новыхъ этическихъ и политическихъ идеаловъ.

Контъ, конечно, не могъ совсѣмъ не замѣтить исторической *продуктивности* протестантизма; но онъ видитъ ее исключительно въ области богословія и, чтобы согласовать свое опредѣленіе протестантизма, какъ „абсолютной доктрины свободнаго изслѣдованія“ съ возникновеніемъ новаго богословскаго движенія, Контъ присоединяетъ къ прежнему обвиненію протестантизма новое, противоположнаго свойства. Онъ ставитъ въ вину протестантизму измѣну, отпаденіе отъ

*) Contra conscientiam agere neque tutum, neque integrum.

своего принципа свободы изслѣдованія и „упрямое ограниченіе“ этого принципа одною сферою св. Писанія.

Вслѣдствіе этого понадобились, по Конту, другіе вожди на пути эволюціи и такимъ образомъ возникло „достопамятное“ деистическое движеніе“ (ébranlement). Здѣсь эволюція опять дѣйствуетъ какъ какое-то метафизическое начало, управляющее историческими событіями въ виду извѣстной цѣли.

VI.

Хотя Контъ, какъ мы сейчасъ указали, и назвалъ просвѣтительное движеніе достопамятнымъ, но его изображеніе у него не соотвѣтствуетъ этому опредѣленію: оно не характерно и вяло въ своей чисто отрицательной критикѣ.

Историческій очеркъ этого движенія основанъ на довольно произвольномъ раздѣленіи его на три эпохи:—возникновенія, (formation), распространенія и эпоху специально-политической школы подъ главенствомъ Руссо. Къ первой изъ этихъ эпохъ Контъ относитъ *настоящихъ* философовъ—Гоббса, Спинозу и Бейля; вторая уже менѣе пользуется его расположеніемъ, а третья подвергается окончательному осужденію. Ко второй эпохѣ Контъ относитъ принципъ подчиненія вѣры разуму,—принципъ, который онъ признаетъ „первоначальнымъ зачаткомъ дезорганизаціи“ (germe primordial de la désorganisation). Въ этой голословной критикѣ встрѣчаются мѣстами вѣрныя и мѣткія замѣчанія.

Сюда можно, напримѣръ, отнести указаніе, что „пресловутый“ софизмъ Гельвеція о прирожденномъ равенствѣ умственныхъ способностей у всѣхъ людей,—не личная выдумка этого писателя, а тѣсно связанъ съ общей тенденціей того времени преувеличивать вліяніе общественной среды на человѣка; или что преувеличенныя надежды въ XVIII вѣкѣ на возможность посредствомъ воспитанія и законодательства произвольно видоизмѣнять характеръ человѣчества находились въ зависимости отъ господствовавшего взгляда на общество, которое всегда представлялось *отвлеченно*, неза-

висимо отъ какихъ-либо статическихъ или динамическихъ законовъ, опредѣляющихъ его состояніе или развитіе.

Заслуживаетъ также вниманія то, что Контъ, описывая вліяніе отвлеченныхъ, или, какъ онъ выражается, метафизическихъ доктринъ XVIII вѣка, приписываетъ большое значеніе страстямъ, содѣйствовавшимъ популярности этихъ доктринъ: такъ, при указаніи догматическаго авторитета, пріобрѣтеннаго идеей равенства во французскомъ обществѣ, Контъ замѣчаетъ, что у натуръ не возвышенныхъ увлеченіе равенствомъ вытекало не изъ чувства братства, а изъ склонности или страсти къ властолюбію; поэтому Контъ строго слѣдитъ за нравственными заблужденіями философовъ XVIII вѣка, которыя онъ отмѣчаетъ какъ у Вольтера, съ указаніемъ, на примѣръ, на его *Pucelle*, такъ въ особенности у Руссо, въ его *Confessions*. Всего болѣе зловреднымъ Контъ признаетъ, какъ мы упоминали, вліяніе этого послѣдняго философа, или, какъ онъ неоднократно выражается, софиста. Безъ анархической школы Руссо, говоритъ Контъ, философское движеніе XVIII вѣка осталось бы безъ послѣдствій (*eut avorté*). Въмѣстѣ съ тѣмъ Контъ старается умалить личное значеніе Руссо; онъ признаетъ у него еще менѣе новыхъ идей, чѣмъ у его предшественниковъ, и видитъ его силу въ воззваніи къ страстямъ. Чтобы унижить Руссо, Контъ превозноситъ на его счетъ Мабли, заявляя, что послѣ Мабли въ удѣль Руссо не осталось ничего оригинальнаго, кромѣ софизмовъ и страстей взаимно солидарныхъ. Приписывая Руссо лишь анархическое вліяніе и вмѣстѣ съ тѣмъ ретроградное въ духовномъ отношеніи, Контъ совершенно упустилъ изъ вида его „Общественный договоръ“, въ которомъ заключались задатки самой деспотической власти и самой безусловной социальной диктатуры во имя общаго интереса.

Общее сужденіе Конта о просвѣтительномъ раціонализмѣ или, какъ онъ выражается, о метафизикѣ XVIII вѣка сводится къ тому, что она была способна только разрушать, но отнюдь неспособна была что-либо организо-

вать. Это—тотъ же упрекъ, который былъ слѣланъ протестантизму, но съ бѣльшимъ на этотъ разъ основаніемъ. Однако и здѣсь нельзя не признать значительной односторонности сужденія. Всѣ идеи и доктрины раціонализма: представленіе о человѣкѣ, какъ о разумномъ существѣ, о государствѣ, какъ о договорѣ между разумными существами, идея свободы, присущей разумному индивидууму, идея народовластія, какъ общей, приведенной въ численный итогъ, воли разумныхъ гражданъ, идея человѣчества, какъ солидарной между собой совокупности человѣческихъ существъ,—всѣ эти идеи и доктрины имѣли конечно разрушительное вліяніе по отношенію къ старому феодальному порядку, но всѣмъ имъ присуща и конструктивная сила, которую они обнаружили при созиданіи новаго порядка.

Съ своей точки зрѣнія Контъ долженъ былъ рѣзко осуждать французскую революцію, какъ непосредственный плодъ философскаго раціонализма. Онъ ее и осуждаетъ; но такъ какъ французская революція была вмѣстѣ съ тѣмъ ниспроверженіемъ стараго порядка и представляла въ себѣ кромѣ того черты, которымъ онъ сочувствовалъ, то у него сложился двойственный, противорѣчивый взглядъ на это событіе. Онъ видитъ ея значеніе въ томъ, что это былъ „спасительный взрывъ“, безъ котораго не обнаружилась бы ветхость стараго порядка; она была нужна для того, чтобы ознаменовать наступавшее обновленіе человѣчества и чтобы „служить блистательнымъ опытнымъ доказательствомъ органической немощи критическихъ принциповъ“; но, съ другой стороны, „революціонный кризисъ“ въ его глазахъ былъ „ошибочнымъ уклоненіемъ въ сторону“ — *vicieuse déviation*. Другими словами, Контъ усматривалъ въ революціи средство для обличенія предшествовавшихъ стадій эволюціи и почву для реорганизаціи міра въ духѣ позитивизма, и въ то же время сознавалъ несостоятельность революціи по отношенію къ этой ея исторической задачѣ. Отрицательный результатъ революціи Контъ объяснялъ себѣ слѣдующимъ образомъ: въ исторіи, по его словамъ, совершались съ XIV в.

два движенія—политическаго разложенія и соціологическаго созиданія—но они совершались не одинаково быстро, такъ что въ концѣ XVIII вѣка отрицательное движеніе уже обнаружило необходимость второго, т.-е. положительной и окончательной реорганизациі міра на началахъ позитивизма, но послѣдній еще не достигъ полной зрѣлости и сознанія своего истиннаго значенія.

Итакъ, въ безплодности революціи собственно виновата въ глазахъ Конта метафизика,—на счетъ метафизики и относить Контъ все, что ему въ ней несочувственно. Въ виду пагубнаго вліянія метафизики онъ дѣлитъ революцію на двѣ эпохи: метафизическую или эпоху учредительнаго собранія и эпоху конвента, того достославнаго, какъ онъ его называетъ, собранія, которое пользуется его расположеніемъ. Главный грѣхъ революціонной метафизики, по мнѣнію Конта, заключается въ попыткѣ водворить во Франціи переходный англійскій политическій порядокъ, т.-е. конституціонную монархію. Метафизическіе эмпирики Франціи считали необходимымъ присоединить къ цѣлесообразному и согласному съ развитіемъ французской исторіи уничтоженію аристократіи—англійское приниженіе королевской власти.

Это метафизическое направленіе учредительнаго собранія имѣло своимъ послѣдствіемъ контрастъ между „безпредѣльностью теоретическихъ надеждъ и хрупкостью всего того, что въ дѣйствительности было создано“. Этотъ упрекъ политикамъ учредительнаго собранія за приниженіе королевской власти не мѣшаетъ однако Конту восхвалять конвентъ за полную отмѣну монархіи, которая представляется Конту основой и главнымъ остаткомъ устарѣлаго кастоваго порядка. Уничтоженіе этой монархіи признается имъ необходимымъ условіемъ общаго обновленія. Въ виду этого обновленія онъ вообще выражаетъ полное сочувствіе всѣмъ радикальнымъ мѣрамъ конвента подъ руководствомъ якобинцевъ. Онъ оправдываетъ упраздненіе христіанской церкви съ оговоркой, осуждающей преслѣдованіе духовен-

ства; онъ видитъ проявленіе „славнаго прогрессивнаго инстинкта великой революціонной диктатуры“ въ упраздненіи магистратуры и ученыхъ корпорацій; онъ видитъ въ Якобинскомъ клубѣ зачатокъ организациі соціальной духовной власти и прославляетъ высокое политическое и въ особенности нравственное значеніе (valeur) главныхъ вождей Якобинскаго клуба. Онъ держится современной ему легенды, что нападеніе Европы на Францію послужило причиною установленія „революціоннаго правленія“, т.-е. диктатуры комитета общественнаго спасенія, съ упраздненіемъ конституціи и народовластиа и съ порабощеніемъ комитету административныхъ и судебныхъ учреждений; но Контъ въ сущности не нуждается въ такомъ внѣшнемъ поводѣ для апологіи якобинцевъ, такъ какъ въ принципѣ восхищается идеей „организациі обширной диктатуры“, „отказывающейся отъ мысли создавать вѣчныя учрежденія“; онъ съ пренебреженіемъ говоритъ о всѣхъ попыткахъ остановить развитіе этой диктатуры и относитъ на счетъ метафизики стремленіе къ разобщенію (tendances dispersives), олицетвореніемъ котораго онъ выставляетъ „ребяческое высокомеріе злосчастныхъ жирондистовъ“; онъ рукоплещетъ ихъ гибели, такъ какъ ихъ судьба служить предостереженіемъ для современныхъ метафизиковъ отъ подобнаго стремленія къ децентрализациі, предоставивъ это „странное преимущество ретроградамъ“!

Восторженная апологія якобинскаго деспотизма у Конта не смущается никакими проявленіями террора, и однако Контъ считаетъ возможнымъ сочетать съ своимъ увлеченіемъ прославленіе „всеобщаго братства“. Эпоха террора имѣетъ въ его глазахъ лишь одинъ недостатокъ: она продолжалась дольше, чѣмъ „неизбѣжная, исключительная политика“ была необходима. (VI, 307.) Въ этомъ опять оказалась виновною руководившая всѣмъ метафизика. По ея винѣ „политическая экзальтація“ не остановилась на завоеваніи Бельгіи и Савойи; по ея внушенію произошло то злоупотребленіе и достойное сожалѣнія обостреніе террора, кото-

рое нынѣ слишкомъ исключительно преобладаетъ въ воспоминаніяхъ объ этой великой эпохѣ. Но Контъ находитъ и тутъ утѣшеніе. Чрезмѣрное продленіе террора послужило всеобщимъ поученіемъ и безсмертнымъ доказательствомъ „органическаго безсилія“, свойственнаго чисто отрицательной доктринѣ. Къ тому же Контъ находитъ возможнымъ возложить отвѣтственность за усиленіе террора на „честолюбиваго софиста“, истаго преемника Руссо, т.-е. Робеспьера, въ которомъ Контъ видитъ ретрограда, и на счетъ котораго онъ превозноситъ его ближайшаго пособника Сень-Жюста.

Впослѣдствіи однако героемъ революціи сталъ въ глазахъ Конта Дантонъ. Съ появленія исторіи революціи Мишле началось во французской исторіографіи прославленіе Дантона, одинъ изъ апологетовъ котораго, Робине, принадлежалъ къ числу самыхъ близкихъ къ Конту лицъ. Тогда и для Конта Дантонъ сталъ не только „истиннымъ, единственнымъ патріотомъ“ *), но и величайшимъ государственнымъ челоукомъ революціи, понявшимъ, что замѣна монархіи республикой приведетъ къ усиленію центральной власти и къ ея торжеству надъ мѣстнымъ принципомъ.

Контъ сталъ восхвалять Дантона и его партію за такія дѣйствія и распоряженія, къ которымъ онъ не былъ причастенъ: приписывалъ ему установленіе культа Разума и упраздненіе *Академій*, „ставшихъ враждебными теоретическому прогрессу“. Мало того, онъ видѣлъ въ немъ великаго *диктатора* революціи, — Контъ въ то время увлекался идеей диктатуры.

Но откуда же взялось это величіе Дантона? Контъ не понималъ историческихъ фактовъ безъ теоріи; они для него были только проявленіями теоріи. И для исторической роли, навязанной Дантону, онъ придумалъ теорію. Въ новомъ своемъ вышедшемъ въ 1854 г. сочиненіи „Положительная политика“ онъ измѣняетъ свой взглядъ на *метафизику* XVIII

*) F. A. Aulard: A. Comte et la Révolution Française.

в. На ряду съ двумя *критическими* школами—Вольтеровской и школою Руссо—онъ признаетъ теперь третью—*органическую* школу Дидеро, „энергическая мудрость котораго основала мастерскую энциклопедіи для состязанія со школою философской“... Эта органическая школа Дидеро создала великаго государственнаго челоука Дантона, подобно тому какъ софистика Руссо имѣла своимъ представителемъ Робеспьера. Между этими тремя школами Контъ хронологически точно распредѣляетъ эпоху террора: „Школа Вольтера господствовала 8 мѣсяцевъ, школа Дидеро 10, а школа Руссо 4 мѣсяца“. Контъ при этомъ имѣетъ въ виду три эпохи: отъ паденія монархіи до паденія Жирондистовъ (май 1793), отсюда до казни Дантона (мартъ 1794) и до казни Робеспьера (іюль 1794). Это значить, что Контъ подвель подъ диктатуру Дантона и эпоху господства Комитета Общественнаго Спасенія, когда Дантонъ давно былъ не при дѣлѣ и находился въ опасной для него оппозиціи противъ „тиранна“.

Такое представленіе объ эпохѣ террора, конечно, должно было помѣшать Конту усмотрѣть истинныя причины паденія террористическаго порядка. Онъ видитъ въ этомъ случаѣ лишь реакцію конституціонной доктрины и анархической школы Руссо. Борьба этихъ двухъ направленій вызвала на сцену военную диктатуру Наполеона. По поводу Наполеона заслуживаетъ вниманіе одно мѣткое замѣчаніе Конта, которое потомъ было положено Тэнномъ въ основаніе его изображенія личности Наполеона: Контъ называетъ его сыномъ *запоздалой* цивилизаціи (*issu d'une civilisation arriérée*) и этимъ объясняетъ ретроградный характеръ его дѣятельности.

Возвращеніе Наполеона послѣ его паденія отсрочило, по мнѣнію Конта, на 15 лѣтъ іюльскую революцію, съ которою снова водворился конституціонный порядокъ съ его неизбѣжными недостатками—съ парламентаризмомъ, т.-е. униженіемъ центральной власти, и преобладаніемъ въ палатѣ мѣстныхъ и частныхъ интересовъ,—съ лихорадочною

законодательную дѣятельностью, при которой совершенно исчезаетъ чувство законности, и съ полною пассивностью правительства относительно духовной реорганизации общества; вслѣдствіе всего этого руководство въ обществѣ захватываютъ журналисты, и происходитъ бесплодное воззваніе къ страстямъ, которыя слѣдовало бы успокоивать, а потому возникаютъ опасныя утопіи и мятежныя нападенія на власть, подрывающія порядокъ и останавливающія прогрессъ. Все это служить очевиднымъ доказательствомъ необходимости политической и духовной реорганизации общества, которая и должна быть совершена позитивизмомъ.

VII.

Для Конта, завершающаго собою эпоху просвѣтительнаго рационализма, все движеніе исторіи или динамика соціологии еще состоитъ, какъ мы видѣли, въ *умственной эволюціи* челоуѣчества. Однако въ началѣ XIX вѣка вопросъ *экономическій* и интересъ производительности уже настолько обращали на себя вниманіе, что и Контъ не могъ ихъ обойти молчаніемъ. Онъ унаслѣдовалъ отъ Сен-Симона положеніе, что исторія движется не только между полюсами *богословіе — наука*, но и между полюсами *милитаризмъ* (феодализмъ) и *индустриализмъ*. Контъ и усвоилъ себѣ послѣднее воззрѣніе и отвелъ эволюціи милитаризма небольшое мѣсто въ своей соціологии подъ знаменемъ *практической эволюціи*, сопровождающей главную, умственную эволюцію. Контъ координировалъ милитаризмъ съ эпохою богословскаго міровоззрѣнія, не будучи, какъ и Сен-Симонъ, въ состояніи указать между ними какую-либо взаимную связь. Такимъ образомъ милитаризмъ являлся подобно богословію исторической *стадіей*, обреченной на исчезновеніе, и эту-то мысль Контъ взялся провести въ своей соціологии.

Высшее развитіе милитаризма или военнаго духа Контъ видитъ въ классической древности, гдѣ милитаризмъ является прогрессивнымъ началомъ, такъ какъ подрываетъ теократію; но уже въ Римѣ начинается ослабленіе военнаго

духа. Почему и какъ произошло паденіе милитаризма, объ этомъ мы находимъ у Конта не много, и это немногое не всегда согласно съ фактами. Во всемірномъ владычествѣ римлянъ милитаризмъ завершилъ свою задачу и потому уже въ Римской имперіи принимаетъ оборонительный характеръ. Ибо какъ скоро завоевательная политика достигла своего полного развитія, военная энергія должна была обратиться на сохраненіе завоеваннаго, какъ на единственную свою цѣль. Этому видоизмѣненію завоевательной политики въ оборонительную содѣйствовалъ, по Конту, и монотеизмъ, въ особенности же католицизмъ, стремившійся собрать всѣ христіанскіе народы въ одну политическую семью подъ руководствомъ церкви. Поэтому въ глазахъ Конта всѣ войны католическихъ народовъ были на самомъ дѣлѣ оборонительными и имѣли цѣлью отбить или предотвратить нашествія. Таковы были войны Карла Великаго противъ Саксовъ, а потомъ противъ Саррацынъ. Контъ истолковываетъ въ свою пользу даже крестовые походы,—имѣвшіе явно наступательный характеръ,—съ помощью натяжки, что они были единственнымъ средствомъ остановить захваты магометанства. Такимъ же оборонительнымъ характеромъ отличается и феодализмъ,—войны феодальныхъ сеньеровъ ведутся лишь для *защиты*. Контъ совершенно упускаетъ изъ вида факты, противорѣчащіе его схемѣ: походы средневѣковыхъ императоровъ въ Италію и Римъ, вызванные идеей Священной Римской имперіи, войны происходившія въ эпоху большей консолидаціи феодальныхъ владѣній, напимѣръ, столѣтнюю войну между Англіей и Франціей, войны Карла Смѣлаго и походы французскихъ королей для завоеванія Италиі.

Не смущаясь этими фактами и не приводя съ своей стороны никакихъ данныхъ, Контъ ограничивается утвержденіемъ, что военный бытъ постепенно переходилъ въ бытъ промышленный. Съ этой точки зрѣнія онъ видитъ въ появленіи наемныхъ армій и затѣмъ въ учрежденіи постоянного войска великій прогрессъ промышленности (*de la vie in-*

dustrielle). Подобнымъ образомъ Контъ потомъ приводилъ введеніе рекрутскихъ наборовъ (*recrutement forcé*) какъ доказательство паденія военного *режима* и духа. Его не останавливаютъ ни религіозныя войны, вызванныя борьбою между протестантизмомъ и католицизмомъ, ни тотъ сильный подъемъ воинственного, завоевательнаго духа, который былъ слѣдствіемъ образованія въ Европѣ крупныхъ монархій съ постояннымъ войскомъ, враждовавшихъ между собою то изъ-за границъ, то изъ-за наслѣдства или же изъ-за преобладающаго вліянія на Европу. Въ виду завоевательной политики Людовика XIV, Контъ продолжаетъ говорить о „падении военного духа“ и о подчиненіи въ новое время военного элемента гражданской власти (V, 437—41). Всѣ эти общеизвѣстные факты, превращающіе исторію Европы за послѣдніе три вѣка въ исторію почти непрерывныхъ войнъ съ постояннымъ возрастаніемъ численности войскъ, Контъ перетолковываетъ въ интересахъ своей доктрины. Хотя онъ самъ заявлялъ, что въ XVI в. и даже въ XVII на войну не переставали смотрѣть, какъ на главную цѣль правительствъ, онъ потомъ старается ослабить значеніе воинственной политики той эпохи съ помощью замѣчанія, что съ XVI вѣка войны преобразовываются и изъ завоевательныхъ становятся *идейными*. Несомнѣнно существуетъ серьезное различіе между войнами изъ-за идеи и тѣми, которыя были внушены воинственнымъ инстинктомъ героическаго быта или жаждою завоеваній. Но нужно сказать, что *идеи* играли извѣстную роль уже въ древности—въ походѣ Александра Македонскаго, на примѣръ, можно отмѣтить вліяніе *идеи*—и, если признать религіозныя войны XVI и XVII вѣковъ *идейными*, какъ это дѣлаетъ Контъ, то къ послѣднимъ нужно было бы причислить всѣ войны, въ которыхъ религіозный мотивъ игралъ важную роль,—и завоеванія мусульманъ, и походы Карла Великаго противъ саксовъ, и крестовыя походы, т.-е. начать періодъ *идейныхъ* войнъ гораздо раньше. Итакъ, это указаніе на *идейныя* войны нисколько не подтверждаетъ общаго положенія Конта о па-

деніи военнаго духа и о постепенномъ исчезновеніи войнъ. Борьба изъ-за идеи можетъ оказаться новымъ могучимъ источникомъ воинственныхъ страстей и можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ новое сильное развитіе воинскихъ учреждений и преобладаніе воинственной политики. Наконецъ, тотъ самый индустриализмъ, который Контъ противопоставляетъ милитаризму, въ свою очередь сдѣлался очагомъ самыхъ продолжительныхъ и гибельныхъ войнъ между народами изъ-за промышленныхъ интересовъ. Контъ самъ былъ принужденъ въ этомъ признаться и указать, что въ XVIII вѣкѣ начался „рядъ промышленныхъ войнъ“. Но по своему методу онъ и въ этомъ случаѣ превращаетъ фактъ, противорѣчащій его конструкции, въ доказательство паденія воинственности, утверждая, что военный духъ сначала невольно (*spontané*), а потомъ систематически, — чтобы сохранить свою силу (*active destination*), — подчинился промышленному духу, обнаруживая свою способность завоевывать каждому народу полезныя для него учрежденія (колоніи) или уничтожить въ его интересахъ чужую конкуренцію. Поэтому не смотря на печальную борьбу, этимъ вызванную, Контъ усматриваетъ, въ войнахъ изъ-за колоній прогрессъ и дальнѣйшее паденіе милитаризма. А затѣмъ революція прекратила систематическія войны изъ-за колоній, поставившія военную дѣятельность къ услугамъ промышленной дѣятельности. Исчезновеніе колоній предотвратило всякое серьезное возобновленіе войнъ, вызывавшихся колониальной политикой. Только Англія представляетъ собою въ этомъ отношеніи исключеніе, но вѣроятно временное. Такимъ образомъ, заключаетъ Контъ, въ Европѣ исчезли послѣдніе общіе мотивы войнъ. Хотя возстаніе Сербовъ и освобожденіе Греціи отъ Турецкаго ига происходили на глазахъ Конта, онъ не обратилъ вниманія на новый мотивъ къ войнамъ, способный далеко превзойти въ силѣ династическій мотивъ въ прежнихъ войнахъ: это — національный духъ, стремленіе национальных элементовъ къ политическому объединенію и соперничество національностей.

Тѣмъ не менѣе утверждение, что индустриализмъ искоренилъ милитаризмъ, сдѣлалось однимъ изъ основныхъ положеній позитивизма. Въмѣсто критики этого положенія укажемъ на личный опытъ въ этомъ отношеніи старѣйшаго и долгое время ближайшаго къ Конту послѣдователя его, Литре. Провозгласивъ социологическіе законы Конта памятникомъ, который послѣдній себѣ воздвигъ на вѣчныя времена, и руководящими началами для всѣхъ историческихъ изслѣдованій въ будущемъ, Литре счелъ нужнымъ сдѣлать оговорку и признаться, что нѣкоторые изъ нихъ могутъ представляться различнымъ наблюдателямъ не въ одинаковой степени очевидными, смотря по ихъ точкѣ зрѣнія. „Одинъ впрочемъ законъ,—воскликнулъ Литре,—долженъ уже теперь быть всѣми признанъ вполне достовѣрнымъ и несомнѣннымъ: все сверхъестественное, всѣ субъективныя представленія, божественное право и война являютъ собою зрѣлище постепеннаго исчезновенія; все естественное, всѣ объективныя представленія, права народа и промышленность—находятся въ постоянномъ возрастаніи“. На основаніи этого закона Литре въ 1848 г. печатно объявилъ, что „эра великихъ войнъ нынѣ навсегда и безповоротно завершилась для Запада“.

Двадцать лѣтъ спустя, переживъ лично осаду Парижя, Литре писалъ по поводу приведеннаго сейчасъ мнѣнія: „эти злосчастныя страницы находятся въ полномъ противорѣчій съ событіями, съ тѣхъ поръ совершившимися. Они дышатъ увѣренностью, которая меня и теперь еще, послѣ столькихъ лѣтъ, удручаетъ. Удручающее впечатлѣніе должны онѣ произвести и на читателя, который, смотря по своимъ убѣжденіямъ, осудить такое ослѣпленіе или сострадательно пожметъ плечами. Я только-что провозгласилъ въ своемъ дѣтскомъ энтузіазмѣ, что военныя пораженія впредь должны будутъ уступить мѣсто экономическимъ, какъ нагрянули военныя пораженія Россіи (Крымская война), Австріи, Франціи и т. д.“.

VIII.

Уже исторія милитаризма представляет у Конта рядъ явленій, не вытекающихъ изъ умственной эволюціи, положенной имъ въ основаніе философіи исторіи, и идущихъ съ нею параллельно. Но теперь намъ приходится отмѣтить еще большую область исторіи, относительно которой законъ трехъ состояній человѣчества „оказался настолько не состоятеленъ“, что Контъ самъ отъ него отступился.

По этому закону каждое изъ трехъ состояній—богословское, метафизическое, позитивное—настолько господствуетъ въ соотвѣтствующемъ ему историческомъ періодѣ, что не только даетъ ему извѣстную окраску, но производитъ и самыя явленія культурной и политической исторіи. Такъ, фетицизму приписывалось прирученіе домашнихъ животныхъ и изобрѣтеніе земледѣлія, политеизму—рабство, жречество и теократическій образъ правленія. Этому метода—по возможности все выводить изъ господствующаго возрѣнія—Контъ держится до конца богословской стадіи, т. е. до начала XIV в., а здѣсь круто ему измѣняетъ. Съ XIV в., т. е. съ наступленія, по Контю, новой исторіи, его динамика утрачиваетъ свое единство, двоится и представляетъ два течения, противоположныхъ по направленію и по результату.

Эта непоследовательность Конта обусловливается его взглядомъ на метафизику, какъ на разлагающее начало. Согласно съ этимъ Контъ называетъ метафизическую стадію „критическимъ вѣкомъ“ и приписываетъ ей „подрывъ условій существованія монотеистическаго порядка“, протестантизмъ, деизмъ и т. д. Проникнувшись этою мыслью, Контъ и изобразилъ, какъ мы видѣли, всю исторію Европы съ XIV в.: какъ процессъ всеобщаго разложенія, приведшій человѣчество къ полной анархіи, умственной и соціальной.

Однако читателя, познакомившагося съ этимъ процессомъ, ожидаетъ сюрпризъ. Онъ узнаетъ, что въ Европѣ совер-

шался еще иной процессъ — и также съ XIV вѣка, когда „органическая работа становится ошутительна“. Контъ приглашаетъ своего читателя въ началѣ 56-й лекціи рассмотреть вмѣстѣ съ нимъ движеніе реорганизаціи, подготовившее общество къ новому порядку. Самая лекція носитъ заглавіе: „развитіе элементовъ, свойственныхъ позитивному состоянію человѣчества“. А если это такъ, то метафизическая стадія не была только эпохою критики и *разложенія* и не привела человѣчество лишь къ умственной и социальной анархіи.

Однако какіе же это созидающіе элементы и откуда они взялись? Контъ указываетъ четыре движенія, которыя онъ пытается прослѣдить въ теченіе пяти послѣднихъ вѣковъ: индустриальное, эстетическое, научное и философское: тутъ же впрочемъ онъ говоритъ о *трехъ* „основныхъ порядкахъ“, сочетавъ въ одно научное и философское движеніе и мотивируя это новое подраздѣленіе тѣмъ, что три порядка соответствуютъ тремъ принципамъ добра, красоты и истины (*du bon, du beau, du vrai*). Несмотря однако на это, Контъ затѣмъ опять различаетъ четыре ряда движенія, оправдывая свое самопротиворѣчіе замѣчаніемъ, что „будущее сведеть социальную іерархію къ тройной серіи“, т.-е. что въ вѣкъ позитивизма наука и философія сольются воедино, въ прошломъ же онѣ разъединены.

Эти четыре движенія происходили конечно и въ древнемъ мірѣ и въ средніе вѣка до XIV в., но Контъ не выдѣлялъ ихъ тогда изъ общей эволюціи, а напротивъ видѣлъ въ нихъ продуктъ послѣдней. Почему же они съ XIV вѣка стали независимыми, т.-е. отдѣльными отъ общей эволюціи движеніями? Контъ старается мотивировать это тѣмъ, что „новые социальные элементы не имѣли возможности независимо развиваться до разложенія древней политической системы, такъ какъ свойственныя новой цивилизаціи силы были до той поры слишкомъ второстепенны (*subalternes*)“; но это указаніе причины не можетъ быть признано удовлетворительнымъ объясненіемъ, ибо оно ничто иное какъ простая

тавтологія: элементы не развивались потому, что были слишком слабы. Объясненіе кромѣ того противорѣчитъ историческимъ фактамъ, ибо если даже признать, что индустриальное движеніе въ древности было слабѣе, чѣмъ въ XIV в., то этого никакъ нельзя сказать объ остальныхъ трехъ движеніяхъ.

Установивъ четыре движенія, Контъ пытается привести ихъ во взаимную связь и въ систему. Для этого онъ снова прибѣгаетъ къ „закону іерархіи“, опредѣлившему его классификацію наукъ.

Науки строились въ этой классификаціи въ извѣстномъ порядкѣ по системѣ общности (généralité) и простоты разсматриваемыхъ ими явленій. Съ этой точки зрѣнія и четыре упомянутыхъ движенія располагаются у Конта въ *восходящей профессіи* или въ *нисходящей*—смотря по тому, увеличивается ли или уменьшается въ нихъ степень „общности и отвлеченности“ совершаемаго въ каждой труда. Въ первомъ случаѣ эволюція идетъ отъ индустріи черезъ эстетическое движеніе къ наукѣ и философіи; въ нисходящемъ же порядкѣ наоборотъ—отъ философіи къ индустріи.

Но читатель уже знаетъ, что у Конта *логическому* порядку явленій всегда соотвѣтствуетъ и конкретный или хронологическій ихъ порядокъ. Такъ, съ логическимъ построеніемъ наукъ совпадала, въ глазахъ Конта, и историческая последовательность ихъ развитія, начиная съ математики и кончая младшей изъ наукъ—соціологіей. Этотъ приѣмъ Контъ примѣняетъ и къ четыремъ движеніямъ, утверждая, что они развились исторически въ порядкѣ своей іерархіи, причемъ ранѣе развившееся движеніе становилось двигателемъ, т.-е. причиною слѣдующей за нимъ эволюціи, развитіе индустріи вызвало успѣхъ художества и т. д.

Но тутъ оказывается новый сюрпризъ. Въ древности прогрессія ихъ была нисходящая: сначала развилась философія въ формѣ богословской, потомъ наука, затѣмъ показалось художество, индустрія же была подавлена рабствомъ. Новое же время представляетъ намъ совершенно противополо-

ложное зрѣлище. Индустриальное развитіе составляетъ главную *противоположность* древности и новаго времени; оно потому является характеристической чертой нашей эпохи: эстетическая и научная эволюція слѣдовали въ Европѣ за индустриальной. Индустрія въ своемъ постепенномъ усовершенствованіи возвышается до эстетической эволюціи и налагаетъ на современную науку отличающій ее духъ позитивизма.

Такимъ образомъ главнымъ двигателемъ новой исторіи является теперь не умственная эволюція—коренной принципъ динамики Конта, а индустрія, т.-е. противоположное ей начало. Не безъ повода указывали на то, что Контъ этимъ самопротиворѣчіемъ далъ толчокъ материалистическому построению исторіи. Но, конечно, *этого* Контъ не имѣлъ въ виду. Родоначальникомъ этого направленія былъ Сен-Симонъ, и Контъ, слѣдуя за нимъ, не могъ не обратить вниманія на возрастающую важность индустриализма. Но замѣчаніе о руководящемъ значеніи его и преобладаніи въ общей эволюціи сказано Контомъ вскользь и не имѣетъ никакихъ послѣдствій въ дальнѣйшемъ изложеніи. Хотя Контъ и говоритъ, что „развитіе каждаго изъ главнѣйшихъ элементовъ стремится вызвать развитіе прочихъ“, мы нигдѣ этого не видимъ. Развитіе четыреухъ элементовъ представлено у Конта безъ всякой связи между ними и въ зависимости отъ совершенно посторонняго вліянія. Лишь объ эстетическомъ движеніи сказано мимоходомъ, что оно вліяло внизъ и вверхъ, т.-е. и на индустрію и на науку, но это ничѣмъ не подтверждено.

Но, прежде чѣмъ прослѣдить это развитіе, мы должны остановиться на вопросѣ, что разумѣетъ Контъ подъ движеніемъ индустріи.

Это объясненіе послужитъ намъ и оправданіемъ, почему мы не переводимъ этого термина. Подъ эту категорію Контъ подвелъ всевозможныя экономическія, социальныя и политическія явленія; сюда отнесено имъ и отпущеніе на волю рабовъ и сервовъ, и льготы административныя, даро-

ванные общинамъ, и призваніе общинъ въ генеральные штаты, т.-е. политическая исторія Tiers Etat, и судьбы земледѣльческаго класса, крестьянскія возстанія, и возникновеніе цеховъ, развитіе торговли, появленіе капиталовъ, техническія изобрѣтенія—огнестрѣльное оружіе и печатаніе, коалиціи городовъ, открытіе Америки и даже успѣхи государственной администраціи—установленіе почты Людовикомъ XI,—дѣятельность Кольбера и т. д.

Гдѣ же въ этой массѣ разнообразныхъ фактовъ эволюція и чѣмъ она обусловлена? Не имѣя возможности уловить ее, Контъ замѣняетъ принципъ внутренняго развитія внѣшнимъ, хронологическимъ дѣленіемъ, а самые моменты развитія или періоды характеризуетъ отношеніемъ къ индустриализму *государственной власти (!)*, т.-е. явленія, которому не отведено въ социологіи Конта никакого самостоятельнаго значенія и о которомъ упоминается лишь какъ объ элементѣ, подлежащемъ постепенному разложенію.

Такимъ образомъ устанавливаются три фазы индустриальной эволюціи: первая—въ XIV и XV вѣкахъ, вторая—въ эпоху протестантизма и третья фаза—со времени отмѣны Нантскаго эдикта. По своему содержанію эти фазы характеризуются такъ: въ первой изъ нихъ индустриальная эволюція, возникшая подъ покровительствомъ католицизма и феодализма, развилась самопроизвольно (*suivit une marche spontanée*), благопріятствуемая счастливыми союзами съ прежними властями (католицизмомъ и феодализмомъ). Во время второй она была предметомъ дѣятельнаго поощренія со стороны различныхъ европейскихъ правительствъ, какъ средство политическаго преобладанія. По поводу протестантизма Контъ—въ противорѣчіе съ общимъ опредѣленіемъ этого явленія—здѣсь говоритъ, что хотя онъ по духу своему не болѣе благопріятенъ этой эволюціи, чѣмъ католицизмъ, онъ однако, благодаря своему отрицательному вліянію, оказалъ индустріи больше услугъ, такъ какъ ея успѣхъ зависѣлъ болѣе всего отъ развитія личной дѣятельности. Въ третьей фазѣ индустрія была возведена въ по-

стоянную цѣль европейской политики. Подобнымъ образомъ Контъ поступилъ и относительно трехъ другихъ движеній.

Подъ эстетическимъ движеніемъ Контъ разумѣетъ одну поэзію, не касаясь вовсе искусствъ. Но и эволюція поэзіи изложена до крайности скудно и поверхностно. Она начинается у него лишь съ Данта и Петрарки;—Контъ ничего не говоритъ о предшествовавшей эпической поэзіи, а затѣмъ хотя и берется прослѣдить за развитіемъ пяти націй, которыя Карль Великій сплотилъ въ одинъ народъ (peuple unіque), не упоминаетъ ни объ испанской, ни о нѣмецкой литературѣ. Все изображеніе эстетической эволюціи сводится къ установленію въ ней трехъ фазисовъ, обусловливаемыхъ, какъ это ни странно для Конта, отношеніемъ правительства къ литературѣ.

Такимъ образомъ три фазиса художественной эволюціи въ Европѣ опредѣляются эпитетами *spontané, stimulé* и *mêlé*. Второй эпитетъ очевидно внушеиъ представленіемъ о покровительствѣ литературѣ Людовикомъ XIV; но чтобы подогнать и другія страны подъ этотъ типъ, у Конта сказано, что безъ временнаго торжеста Елисаветы и Кромвеля надъ аристократіей „удивительный геній Шекспира и Мильтона не свидѣтельствовалъ бы противъ мнимаго паденія поэзіи“.

Третій фазисъ характеризуемъ однимъ только Вольтеромъ. Еще болѣе странно, что развитіе наукъ съ XIV вѣка точно также подведено подъ схему трехъ фазисовъ, обозначенныхъ эпитетами *spontané* и *encouragé*, причемъ третій фазисъ отличается отъ второго тѣмъ, что во второмъ наука была просто покровительствуема, въ третьемъ же правительства считали это покровительство уже своею обязанностью. Даже къ философской эволюціи примѣнено это чисто внѣшнее дѣленіе на три фазиса, хотя Контъ и принужденъ признать, что границы между ними ступшевываются и третья „ничто иное, какъ простое продолженіе предыдущей“.

Такимъ образомъ у мыслителя, намѣревавшагося всю исторію объяснить умственной эволюціей, философское дви-

женіе оказалось во хвостѣ другихъ. Но и самый обзоръ философскаго движенія является крайне неполнымъ, такъ какъ Контъ уже трактовалъ объ этомъ предметѣ при характеристикѣ метафизической эволюціи, когда онъ, наприм., выводилъ софизмъ Гельвеція о равенствѣ умовъ изъ „метафизической теоріи человѣческаго разума, догматически формулированной Локкомъ“. Конту пришлось раздвоить эволюцію философіи, а въ концѣ своего обзора возвратиться къ этому предмету, такъ какъ онъ имѣлъ на этотъ разъ въ виду указать въ метафизической философіи сѣмена позитивизма. Зачинщиками новаго положительнаго направленія Контъ выставляетъ Бэкона, Галилея и, въ особенности, Декарта *).

Несмотря однако на всѣ эти указанные Контомъ зачатки позитивизма, Контъ весьма неудовлетворенъ результатами великой работы реорганизации (*récomposition*), за которой онъ слѣдилъ. Всѣ четыре движенія оказались мало плодотворны: индустрія была лишена морали—Контъ между прочимъ находилъ, слѣдуя Галламу, что положеніе рабочихъ въ началѣ XIX в. было хуже, чѣмъ въ средніе вѣка; искусство не имѣло руководства въ ожиданіи новаго импульса; ничтожество философіи не требовало объясненій, а наука страдала отъ спеціализаціи.

Оттого обзоръ созидательнаго движенія сводится Контомъ къ заключенію, что оно было лишь подготовительное (*préliminaire*). Всѣ четыре элемента его были лишь частными, изолированными и независимыми другъ отъ друга эволюціями, содѣйствовавшими преобладанію духа эмпиризма и спеціализаціи надъ идеей единства (*l'esprit d'ensemble*). Но это и не могло быть иначе, такъ какъ всѣ попытки систематизаціи относились бы къ „порядку исчезающему“. Настоящая систематизація могла быть только дѣломъ новой эпохи—позитивизма.

*) На странное причисленіе Локка къ метафизикамъ и провозглашеніе Декарта инициаторомъ позитивизма указано у Б. Н. Чичерина: Положительная философія, стр. 287.

На основаніи выше изложеннаго историческаго обзора Контъ приходитъ къ выводу, что созданная имъ основная теорія эволюціи вполне провѣрена совокупностью всей прошлой судьбы человѣчества и доказана съ такою же достоверностью, какъ любой изъ существенныхъ законовъ естественныхъ наукъ (*philosophie naturelle*). Такая оцѣнка полна самообольщенія, и тѣмъ не менѣе произвольный синтезъ исторіи человѣчества у Конта имѣеть, какъ будетъ видно, глубокой смыслъ.

В. И. Герье.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Красота и искусство *).

Настоящій рефератъ написанъ по поводу двухъ статей Н. А. Иванцова, помѣщенныхъ въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“ за 1896 годъ: „Основной принципъ красоты“—кн. 33, май—іюнь, и „Задачи искусства“—кн. 34, сентябрь—октябрь.

Начну свой рефератъ стихотвореніемъ Пушкина „Поэтъ“.

Пока не требуетъ поэта
Къ священной жертвѣ Аполлонъ,
Въ заботахъ суетнаго свѣта
Онъ малодушно погруженъ.
Молчитъ его святая лира,
Душа вкушаетъ хладный сонъ,
И средь дѣтей ничтожныхъ міра,
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ.
Но лишь божественный глаголь
До слуха чуткаго коснется,
Душа поэта встрепенется,
Какъ пробудившійся орелъ.
Тоскуетъ онъ въ забавахъ міра,
Людской чуждается молвы,
Къ ногамъ народнаго кумира
Не клонитъ гордой головы.
Бѣжитъ онъ, дикій и суровый,
И звуковъ и смятенья полнъ,
Въ широко-шумныя дубровы,
На берега пустынныхъ волнъ.

*) Рефератъ, прочитанный въ Психологическомъ Обществѣ 3 октября 1898 г.

Кто не чувствует прелести этого стихотворенія? А прелесть лирическаго стихотворенія прежде всего зависитъ отъ заключающейся въ немъ психической правды. Въ настоящемъ случаѣ эта правда заключается въ указаніи на то, какъ могущественно дѣйствуетъ на душу божественный глаголь и какъ онъ облагораживаетъ и возвышаетъ ее. Но что такое самъ этотъ божественный глаголь и въ чемъ именно заключается его возвышающее вліяніе? — вотъ вопросы, которые вправѣ задать всякій, не только скептически относящійся къ различнымъ божественнымъ глаголамъ и склонный видѣть въ нихъ иллюзіи, но и человѣкъ, вполне ихъ чувствующій, хотя не умѣющій объяснить. Врядъ ли далеко бы подвинулось объясненіе, еслибы сказать, что божественный глаголь — это чувство прекраснаго, красота, а возвышающее душу вліяніе его — художественное творчество человѣка, искусство. А что же такое сама красота и изяшное искусство? — вотъ два вполне законныхъ вопроса, отвѣтъ на которые долженъ лежать въ основаніи науки эстетики.

Я назвалъ эти два вопроса законными, такъ какъ пытливая мысль стремится не только установить дѣйствительность явленія, но и понять, объяснить его, насколько возможно, и удовлетворяется лишь тогда, когда это возможное объясненіе найдено. Двѣ вышеназванныя статьи Н. А. Иванцова именно и вызваны сознаниемъ этой законной потребности пониманія. Въ первой статьѣ онъ берется дать трудное опредѣленіе красоты, всѣмъ намъ, какъ онъ самъ выражается, практически извѣстной, а во второй — выяснитъ сущность искусства. Въ попыткѣ г. Иванцова нужно также видѣть фактъ естественнаго психическаго развитія. Это развитіе именно въ томъ и состоитъ, что человѣкъ, дѣйствуя сначала безсознательно, по побужденію темнаго инстинкта, въ послѣдствіи мало-по-малу приходитъ къ сознанию этого инстинкта, т.-е. формулируетъ его, какъ общее правило, направляющее волю къ извѣстной цѣли.

Такъ объясняется безсознательное отклоненіе головы,

когда ей грозит опасность, и мѣры, уже сознательно предпринимаемыя человѣкомъ для сохраненія здоровья и продолженія жизни. Такую именно объясняющую формулировку всѣмъ намъ практически, т.-е. инстинктивно, извѣстной красоты и предпринимаетъ г. Иванцовъ. Но я рѣшаюсь утверждать, что эта его вполне законная и естественная попытка формулировки эстетическаго инстинкта выполнена неудовлетворительно, такъ какъ не только не объясняетъ всѣмъ намъ практически извѣстной красоты, но поселяетъ въ этой сферѣ еще болѣе большую спутанность. Но чтобы не быть голословнымъ, я долженъ болѣе точно выяснитъ, что именно я разумѣю подъ истолкованіемъ всякаго психическаго, а слѣдовательно и эстетическаго настроенія, и предложить со своей стороны такое истолкованіе. Я думаю, что истолкованіе всякаго несомнѣннаго, но непонятнаго намъ факта, будь то внѣшнее явленіе, будь фактъ душевнаго настроенія, вызывающаго извѣстныя дѣйствія, — истолкованіе достигается только тогда, когда посредствомъ анализа мы открываемъ въ непонятномъ явленіи элементы общепонятныя, аксіоматическіе. Безъ такой аксіомы въ нашемъ сознаніи невозможно никакое истолкованіе, но лишь установка факта. Такъ, объясненіе фактовъ солнечнаго и луннаго затменій, теченіе рѣки въ ту, а не другую сторону, и другихъ возможно, лишь благодаря открытію въ нихъ физической аксіомы, какъ бы ни формулировать ея содержаніе; точно также и объясненіе различныхъ душевныхъ настроеній возможно только черезъ указаніе на психическую аксіому. Такъ, напримѣръ, объясненіе чувства тоски въ человѣкѣ, которому, какъ говорятъ, везетъ счастье. Такъ какъ г. Иванцовъ взялся объяснять красоту, т.-е. эстетическое настроеніе и вызываемую этимъ настроеніемъ художественную дѣятельность человѣка, изящное искусство, то онъ долженъ формулировать психическую аксіому, могущую служить конститутивнымъ, т.-е. объясняющимъ принципомъ этого настроенія. При этомъ слѣдуетъ напомнитъ, что эта психическая аксіома должна служить конститутивнымъ

принципомъ не только эстетическаго, но и всякаго психическаго настроенія вообще и вызываемыхъ настроеніемъ дѣйствій, такъ какъ всякая аксіома тѣмъ именно и аксіома, что всеобща. Есть ли такой инстинктъ, объясняющій все человѣческое, и какъ его формулировать въ психическую аксіому?

Нѣкоторые такимъ всеобщимъ инстинктомъ считали инстинктъ самосохраненія и, формулируя его, какъ императивъ, т.-е. практическое правило: стремись къ сохраненію своей жизни,—хотѣли въ немъ видѣть психическую аксіому, конститутивный принципъ, достаточный для истолкованія всѣхъ человѣческихъ дѣйствій. Но если инстинктъ самосохраненія и признать общеживотнымъ, то врядъ ли онъ представляетъ достаточное основаніе для объясненія нѣкоторыхъ дѣйствій человѣка—животнаго разумнаго. Уже фактъ самоубійства, эта печальная привилегія разумнаго животнаго, къ которому, кромѣ человѣка, неспособны другія животныя,—уже фактъ самоубійства, представляя полное противорѣчіе инстинкту самосохраненія, не можетъ быть имъ объясняемъ. Я не говорю уже о такъ называемомъ героизмѣ, т.-е. сознательномъ пожертвованіи своимъ здоровьемъ, иногда даже жизнью, общей идеѣ. Въ чемъ же состоитъ та, часто доводящая до противорѣчія съ самимъ собою, примѣсь, которую разумность приноситъ къ общеживотному инстинкту самосохраненія? А признавать разумность, этотъ специфическій признакъ человѣка, за иллюзію нельзя; отрицаемая логикой теоретически, разумность будетъ всегда предполагаться и постулироваться практически. Что же это такое? Въ чемъ состоитъ эта разумность, хотя и противорѣчающая часто общеживотному инстинкту самосохраненія, но не исключаящая инстинкта вообще, т.-е. стремленія къ сначала темной, но потомъ формулированной сознаниемъ разумной цѣли? Въ чемъ состоитъ, какъ формулировать разумную цѣль человѣка, могущую быть признанной психической аксіомой, конститутивнымъ принципомъ, какъ всякаго другаго душевнаго настроенія, такъ и эстетическаго, вызывающаго изящное искусство?

Вотъ вопросъ, который я себѣ ставлю и на который постараюсь, по силамъ, отвѣчать, чтобы имѣть право не удовлетворяться отвѣтомъ г. Иванцова.

Мнѣ кажется, можно смѣло утверждать, что какъ всѣ животныя, такъ и человѣкъ подчиняются побужденіямъ своего инстинкта, каковъ бы онъ ни былъ, и стремятся къ достиженію имъ предназначенной цѣли. Это подчиненіе инстинкту соединено съ чувствомъ удовольствія въ его постепенныхъ градаціяхъ довольства, удовольствія и наслажденія; а все противящееся инстинкту, какъ вызывающее чувство неудовольствія, страданіе и мученіе, избѣгается и отстраняется и животными, и человѣкомъ. Словомъ, человѣкъ, какъ и всякое животное, ищетъ блага и избѣгаетъ зла. Такимъ образомъ идея блага есть его послѣдняя цѣль, а исканіе блага — конститутивный принципъ всѣхъ его дѣйствій. Но что такое идея блага и зла, какъ ее формулировать? Между тѣмъ какъ животныя, не мудрствуя лукаво, просто подчиняются побужденіямъ инстинкта самосохраненія, какъ бы безсознательно признавая благомъ свое индивидуальное самосохраненіе, человѣкъ пытается формулировать идею блага и дѣлаетъ въ своемъ сознаніи различіе между благомъ личнымъ, обусловленнымъ, и благомъ всеобщимъ, безусловнымъ, ставя нерѣдко послѣднее цѣлью своихъ дѣйствій, даже когда ясно сознаетъ, что оно не совмѣщается съ его личнымъ благомъ. Эта готовность пожертвованія ради идеи блага безусловнаго, общаго, благомъ личнымъ, къ которому насъ побуждаетъ инстинктъ самосохраненія, сопровождается, конечно, борьбою, иногда крайне мучительною; но такъ какъ борьба эта есть импульсъ разума инстинкта, то вмѣстѣ съ мучительностью она сопровождается и нѣкоторымъ удовольствіемъ, которое можетъ доходить и до высшей степени наслажденія. Но еслибы въ борьбѣ двухъ инстинктовъ побѣда и осталась за инстинктомъ животнымъ, то все-таки она сопровождалась бы горько-сладкимъ чувствомъ, горечь котораго зависѣла бы какъ отъ самой борьбы, такъ, главнымъ обра-

зомъ, отъ чувства раскаянія, голоса совѣсти, голоса побѣжденнаго разумнаго инстинкта, отъ импульса котораго человѣкъ не можетъ избавиться ни въ какомъ случаѣ. Итакъ, всѣ человѣческіе поступки могутъ быть разсматриваемы какъ равнодѣйствующая діагональ двухъ дѣйствующихъ одновременно, но въ различныхъ направленіяхъ силъ: инстинкта самосохраненія и разумнаго инстинкта,—а потому являются въ большей или меньшей степени трагичными.

Этотъ трагизмъ, вносимый разумнымъ началомъ во всякое психическое настроеніе, а слѣдовательно и въ вызываемое настроеніемъ дѣйствіе, я назвалъ бы *объективацией*, т.-е. внесеніемъ идеи объекта во все психическое, субъективное. Есть три отрасли разумной, исключительно человѣческой дѣятельности: 1) дѣятельность теоретическая, стремящаяся создать науку, 2) религіозно-практическая, стремящаяся установить царство правды въ человѣческихъ отношеніяхъ, организовать общежитіе и 3) дѣятельность художественная, опредѣленіе цѣли которой и составляетъ мою задачу,—эти три отрасли разумной дѣятельности невозможны безъ объективации. Разсмотримъ каждую отрасль поочередно.

Стремленіе познать дѣйствительность, создать науку немислимо безъ внесенія идеи объекта въ міръ нашихъ субъективныхъ представленій. Внесеніе идеи объекта придаетъ этому міру стройность и не только дѣлаетъ его независимымъ отъ представляющаго субъекта, но даже самый этотъ субъектъ, наше я, наравнѣ со всѣми другими вещами, ставитъ въ матеріальную зависимость отъ нѣкоего безусловнаго бытія, лежащаго въ основаніи всѣхъ явленій. „Все есть едино“, говорятъ элеаты. Стремленіе познать, наука, есть именно стремленіе съ возможною точностью формулировать эту стоящую, сама по себѣ, внѣ всякаго сомнѣнія единую міровую сущность всего происходящаго. Но могло бы казаться, что только очень немногіе, а именно—такъ называемые мыслители, ученые спеціалисты, стремятся къ

созиданію науки, громадное же большинство человечества занято другими интересами, а о наукѣ, о единомъ началѣ всего сущаго, и не помышляютъ. Да, не помышляютъ о наукѣ, какъ объ организаціи отдѣльныхъ истинъ въ единую, стройную систему; но всѣ безъ исключенія, чѣмъ бы человекъ ни занимался, даже еслибы не занимался ничѣмъ, а только, какъ говорятъ, коптилъ небо,—всѣ безъ исключенія руководятся идеей истины, хотя бы какъ безсознательнымъ только инстинктомъ, всѣ мыслятъ, т.-е. объективируютъ субъективныя представленія. Итакъ, дѣйствіе объективации и вызывается какимъ-то инстинктомъ, и вызываетъ въ сознаніи все съ большею отчетливостью идею міровой субстанции, проявляющейся въ отдѣльныхъ вещахъ и явленіяхъ, какъ въ ея необходимыхъ видоизмѣненіяхъ, модусахъ. Безъ этихъ двухъ основныхъ, инстинктивныхъ идей: субстанции и модуса, или, лучше сказать, безъ одной представляющей необходимый синтезъ идеи субстанции-модуса, невозможно никакое мышленіе, которое, такимъ образомъ, все руководится идеаломъ истины, болѣе или менѣе точно сформулированнымъ, т.-е. или какъ уже сознательная идея, или только какъ инстинктъ.

Я сейчасъ употребилъ выраженіе—идеаль истины. Слово идеаль въ наше время нѣсколько дискредитировано и звучитъ какою-то иллюзіей, которую слѣдуетъ отбросить, какъ цѣль недостижимую, въ погонѣ за которою упускаются другія реальныя цѣли. Я объ этомъ иного мнѣнія и думаю, что не только не слѣдуетъ, но невозможно отбросить представленіе идеала. Подъ идеаломъ я разумѣю послѣднюю цѣль, къ которой человекъ, хотя и вполне сознавая ея недостижимость, не можетъ не стремиться, такъ какъ все его существованіе есть стремленіе къ недостижимой цѣли. Ошибались, конечно, тѣ мыслители, которые, какъ Спиноза, хотѣли, отпрываясь отъ этого будто бы достигнутаго, т.-е. удовлетворительно сформулированнаго идеала истины, міровой субстанции, *more geometrico* вывести всѣ ея модусы, какъ изъ идеи пространства могутъ быть выведены всѣ возможныя

въ немъ построенія, все содержаніе геометріи. Конститутивнымъ принципомъ познанія внѣшняго міра идея міровой субстанции служить не можетъ, а только регулятивнымъ, ибо въ дѣлѣ истолкованія внѣшнихъ явленій наше мышленіе не изъ нея исходитъ, а къ ней идетъ путемъ опыта. Усомниться же въ этой идеѣ, равно какъ и въ идеѣ ея необходимыхъ модусовъ, т.-е. признать эти идеи за субъективныя иллюзіи, мышленію невозможно, ибо это значило бы мышленіемъ отрицать всякое мышленіе, которое именно и есть не что иное, какъ объективация субъективныхъ представленій, т.-е. признание ихъ модусами лежащей въ ихъ основѣ субстанции.

Итакъ, благодаря объективации, субъективный міръ нашихъ представленій является стройной природой, въ которой господствуетъ принципъ единства во множествѣ, принципъ органической жизни. Благодаря объективации, каждое мимолетное явленіе представляется намъ необходимою модификаціей какой-то вѣчной субстанции, каждая вещь живымъ организмомъ или только органомъ другого высшаго организма. И такъ въ безконечность... Такъ что наконецъ въ цѣломъ міръ является единымъ великимъ организмомъ безконечно многихъ малыхъ организмовъ. Жизнь, эволюція этого великаго организма, въ которую включено и наше личное существованіе, совершается по закону причинности съ безусловною необходимостью, усмотрѣть которую стремится знаніе. Строй по-гречески называется космосъ (*κόσμος*). Это слово кажется мнѣ особенно выразительнымъ, ибо, кромѣ представленія одинаго порядка во множествѣ, выражаетъ также красоту, то чувство удовольствія, которое возбуждается представленіемъ строя. Поэтому слово космосъ, прекрасный строй, уже рано было приложено къ идеѣ міра и стало почти техническимъ. Да будетъ же и мнѣ позволено употреблять его и сказать, что, благодаря объективации, міръ, представляясь намъ единымъ организмомъ, всѣ органы котораго опять организмы, можетъ быть названъ макрокосмомъ микрокосмовъ, т.-е. великимъ пре-

краснымъ строемъ малыхъ прекрасныхъ строевъ. Не трудно усмотрѣть, что центръ этого прекраснаго строя — макрокосмъ — отождествляется сознаниемъ съ идеей міровой сущности, идеаломъ истины. Идея красоты отчасти уже выяснилась. Красота, чувство ея, есть усмотрѣніе единства во множествѣ, строя въ вещахъ. Въ мірѣ нѣтъ ничего прекраснаго, сквозь чего не просвѣчивала бы красота міровой сущности; каждый микрокосмъ прекрасенъ, только какъ модусъ единаго макрокосма. Поэтому макрокосмъ, какъ средоточіе міроваго строя, можетъ быть признанъ и идеаломъ красоты, къ созерцанію котораго стремится нашъ эстетическій инстинктъ.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію второй отрасли разумной дѣятельности, къ стремленію организовать государство, справедливое общежитіе. Но прежде я замѣчу, что, какъ въ дѣлѣ созиданія науки, т.-е. объединенной системы отдѣльныхъ истинъ, можно было признать, что самое это объединеніе производится лишь специалистами, а мыслятъ, т.-е. хотя бы только инстинктивно ищутъ истину, рѣшительно всѣ, — такъ и въ дѣлѣ установленія правды собственно организаторами общежитія являются лишь такъ называемые общественные дѣятели, государственные люди, а содѣйствуютъ этому всѣ, обуздывая, хотя бы только инстинктивно, свою волю ради другихъ, т.-е. объективируя свои субъективныя стремленія.

Но прежде чѣмъ приступить къ разсмотрѣнію этой второй отрасли разумной дѣятельности, которую я выше назвалъ религіозною, отождествляя ее такимъ образомъ съ религіей, я долженъ точнѣе объяснить, что я понимаю подъ религіей; а изъ этого объясненія уже будетъ видно, что и религія невозможна безъ объективаци, какъ и дѣятельность теоретическая. Подъ религіей я разумѣю не миеологическое поклоненіе существамъ, созданнымъ фантазіей чело-вѣка по образу и подобию своему, — существамъ антропоморфическимъ или зооморфическимъ (что одно и то же), но дѣятельность, руководимую сознаниемъ *безусловнаго дома* (ка-

тегорического императива), имѣющую своею цѣлью *безусловное благо*, хотя бы оно и противорѣчило идеѣ блага личнаго. Ни въ чемъ такъ очевидно, какъ въ религіи, не проявляется отличіе человѣка отъ животныхъ, его разумность, ему исключительно принадлежащая способность выходить за узкіе предѣлы своей личности, сдерживать себя, т.-е. побужденія своихъ животныхъ инстинктовъ, полагая цѣлью своихъ дѣйствій нѣчто внѣ, но выше его находящееся.

Аристотель человѣка, въ отличіе отъ прочихъ животныхъ, называетъ *ζῷον πολιτικόν*, животнымъ гражданственнымъ. Я думаю, что понимать это нужно именно въ такомъ религиозно-гражданственномъ смыслѣ. Есть вѣдь и животныя гражданственныя—пчелы и муравьи, у которыхъ каждый индивидуумъ отправляетъ извѣстную общепользную функцію; но врядъ ли можно сказать, чтобы ихъ побуждала къ этому религиозная идея долга, категорическій императивъ, требующій дѣлъ во имя любви къ ближнему и наказывающій неповинующихся болѣе или менѣе мучительнымъ голосомъ совѣсти, свойственной каждому нормальному человѣку. Хотя общественная дѣятельность часто производится по эгоистическимъ мотивамъ личной выгоды, наслажденія и пользы, т.-е. отсроченнаго наслажденія, но врядъ ли найдется общественный дѣятель, который бы открыто въ этомъ сознался и не обманывалъ какъ другихъ, такъ и самого себя, что мотивъ его совершенно безкорыстная идея блага ближняго. Этотъ обманъ доказываетъ, что самъ обманывающій считаетъ религиозный мотивъ самопожертвованія единственно правильнымъ. Итакъ, какъ дѣятельность познавательная немислима безъ объективации субъективныхъ представленій, такъ и общественная безъ объективации субъективныхъ стремленій, личныхъ хотѣній. Безъ такой объективации субъективныхъ стремленій, безъ идеи служенія благу ближняго, немислима и исторія. Въ исторіи съ прогрессомъ мысли мѣнялись, конечно, воззрѣнія, въ чемъ именно состоитъ это благо и расширялась идея ближняго. Такъ, сначала ближнимъ считался только членъ

семьи, потомъ согражданинъ, соотечественникъ и, наконецъ, въ христіанствѣ уже человѣкъ вообще; но сама идея обязательнаго служенія лица благу ближняго оставалась и, думается мнѣ, останется неизмѣнной. Эта разъ навсегда установившаяся формула, побуждающая насъ къ благу объективному, въ высшемъ смыслѣ этого слова, съ отказомъ не только отъ пріятнаго, но даже отъ полезнаго (объективнаго въ низшемъ смыслѣ), этотъ категорическій императивъ, говорящій: ты безусловно долженъ, а слѣдовательно и можешь жертвовать личнымъ благомъ благу общему, есть голосъ совѣсти, который долженъ слышаться въ каждомъ нормальномъ человѣкѣ (въ животномъ разумномъ), хотя бы человѣкъ ему и не внималъ и онъ раздавался бы въ немъ все слабѣй и слабѣй съ теченіемъ времени. Такимъ образомъ религіозно-общественная дѣятельность, какъ и дѣятельность познавательная, невозможна безъ объективации и такъ же приводитъ сознаніе къ идеалу добра, какъ познавательная къ идеалу истины.

Какъ подъ идеаломъ истины я разумѣю всемірную субстанцію, созерцать которую мы стремимся, почерпая въ этомъ созерцаніи теоретическое наслажденіе, хотя бы при ясномъ пониманіи, что полное ея созерцаніе невозможно, — такъ же и подъ идеаломъ добра я разумѣю высшую, хотя и недостижимую въ своей полнотѣ, цѣль нравственнаго стремленія. Категорическій императивъ, голосъ совѣсти, повелѣвающій намъ ради блага безусловнаго сдерживать естественныя побужденія животнаго инстинкта, — категорическій императивъ самъ все-таки долженъ быть признанъ естественнымъ инстинктомъ, такъ сказать, частью нашего существа, которая, какъ и все наше естественное существо, вызвана къ бытію всемірною субстанціей. Итакъ, категорическій императивъ намъ слышится, какъ воля міровой субстанціи, и эта субстанція такимъ образомъ въ нашемъ сознаніи является и матеріальнымъ источникомъ, изъ котораго съ необходимостью вытекаетъ все существующее, и волею, нравственнымъ источникомъ уже свободныхъ дѣлъ.

Я говорю: свободныхъ дѣлъ,—ибо требованіе необходимаго безсмысленно; что требуется, то можетъ быть исполнено или нѣтъ—то свободно. Итакъ, въ нравственной дѣятельности объединяются два идеала истины и добра и образуется идея—Богъ. „Все есть едино—говорятъ элеаты,—и это единое есть Богъ“.

Разсмотримъ идею Бога ближе, подвергнемъ ее логическому анализу. Во-первыхъ, мы видѣли, что идея эта образовалась синтетически черезъ соединеніе въ одно двухъ идеаловъ—истины и добра, а потому, какъ всякій синтезъ, ирраціональна, то-есть необъяснима логически; но еще больше того,—тотъ же логическій анализъ, признавая ее необъяснимою, открываетъ въ ней и элементы антиномическіе, т.-е. противорѣчащіе одинъ другому, а потому она является для логики не только немислимою, но даже абсурдною, отвержимою, какъ иллюзія. Дѣйствительно, уже только какъ идеалъ истины, какъ міровая субстанція, она антиномично представляется неподвижною и неизмѣнною, но въ своихъ модификаціяхъ, т.-е. непрерывныхъ измѣненіяхъ, представляется такимъ образомъ измѣняющеюся неизмѣнностью, переходящею вѣчностью. „Все течетъ“, говоритъ Гераклитъ, а элеаты во имя логики отрицаютъ, какъ иллюзію, всякое движеніе и множество. Но еще болѣе яркое противорѣчіе представляетъ идеалъ истины, соединенный уже съ идеаломъ добра. Таково пантеистическое ученіе элеатовъ: „все есть Богъ“. Дѣйствительно, основа необходимости всякаго матеріальнаго бытія представляется и требующею безусловнаго блага, т.-е. допускающею свободу, возможность нарушенія своей воли—нарушенія ненаружимаго. Но если антиномична идея Бога, то такъ же антиномична идея свободной воли, которая всегда будетъ представляться абсурдомъ логикѣ, неправильно претендующей на права верховнаго трибунала въ рѣшеніи вопроса, что истина, что ложь. Но эти идеи Бога и свободы, отрицаемыя какъ абсурды, ради различныхъ теоретическихъ соображеній, молча признаются самими отрицателями практи-

чески, какъ необходимые постулаты всякой разумной дѣятельности.

Итакъ остается одно: отрицая эти двѣ идеи теоретически, какъ конститутивный, объясняющій принципъ бытія вещей, признавать ихъ практически, какъ конститутивный же принципъ, но только человѣческихъ дѣлъ, а это значить—признавая ихъ реальными, видѣть въ этой реальности границу нашего разумѣнія. Сужденія: „есть Богъ и человѣкъ свободенъ“ суть сужденія не аналитическія и не логически необходимыя, но синтетическія, апіорныя, ирраціональныя, необходимыя эстетически, въ томъ широкомъ смыслѣ этого слова, въ которомъ употребляетъ его Кантъ, говоря о трансцендентальной эстетикѣ, лежащей въ основѣ математики.

Итакъ, въ основаніи всякаго мышленія лежитъ ирраціональный эстетическій синтезъ, котораго не должна касаться логика; но, исходя изъ этого апіорнаго синтеза, она можетъ обсуждать уже послѣдующія представленія, признавая или отрицая ихъ реальность на основаніи своей уже логической аксіомы тождества и противорѣчія. Логика, законъ тождества и противорѣчія, должна, строя на нелогическомъ (эстетическомъ) основаніи логическое зданіе, уступить свое первенство трансцендентальной эстетикѣ—закону достаточнаго основанія.

Прежде чѣмъ перейти къ третей отрасли разумной дѣятельности человѣка, къ изящному искусству и къ вызывающему его душевному настроенію, я нахожу нужнымъ возвратиться къ двумъ первымъ отраслямъ и дополнить уже сказанное объ нихъ тѣмъ, что было еще недостаточно сказано. Указана была та, такъ сказать, механическая функція объективации, безъ которой немислимо созиданіе ни науки, ни государства, но недостаточно было сказано о душевномъ настроеніи, о цѣли созидающаго ихъ инстинкта, т.-е. именно о красотѣ, объ эротическомъ стремленіи, присущемъ всякой объективации. Вспоминается зна-

Вопросы философіи, кн. 44.

менитое двустипіе Шиллера о наукѣ, въ которомъ онъ говоритъ, что для однихъ она богиня, полная небесной красоты, а для другихъ дойная корова, снабжающая ихъ молокомъ и масломъ *). Великая психическая правда заключается въ этомъ двустипіи. Шиллеръ, конечно, неправъ, съ насмѣшкою относясь къ тѣмъ, которые на науку смотрятъ какъ на дойную корову: масло вещь не дурная и можетъ лишь тогда возбуждать презрѣніе, когда ради нея человѣкъ забываетъ все прочее. Но правда въ томъ, что научная дѣятельность есть равнодѣйствующая діагональ двухъ образующихъ инстинктовъ: разумнаго эстетическаго и животнаго самосохраненія. Я не помню, кому принадлежитъ прекрасный афоризмъ, что естествоиспытатель, который не смотритъ на природу какъ влюбленный юноша на свою возлюбленную, недостойнъ называться естествоиспытателемъ, а только ремесленникомъ.

Итакъ, по этому афоризму и по двустипію Шиллера, человѣкъ, изучающій природу, почерпаетъ и матеріальную пользу, принаравливая природу къ своимъ физическимъ потребностямъ, и безкорыстное наслажденіе, любуясь ея строемъ. Безкорыстное наслажденіе... Но какъ оно возможно? Всякое наслажденіе есть удовлетвореніе инстинкта, слѣдовательно и безкорыстное наслажденіе, если таковое есть, должно быть удовлетвореніемъ безкорыстнаго инстинкта; а этотъ безкорыстный инстинктъ есть все та же объективация, противодѣйствующая животному инстинкту самосохраненія и вносящая трагическій элементъ во все человѣческое. Наслажденіе, соединенное съ созерцаніемъ міроваго строя, вполне имѣетъ право быть названо безкорыстнымъ. Самонаблюденіе показываетъ намъ, что мы переживаемъ много различныхъ наслажденій и страданій. Но всѣ эти наслажденія и страданія подраздѣляются на двѣ группы: на физическія и психическія. Главное ихъ отличіе

*) Einem ist sie die hohe, die himmlische Göttin, dem Andern
Eine tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt.

между собою состоятъ въ томъ, что физическія зависятъ отъ безраздѣльнаго обладанія предметомъ наслажденія и могутъ уменьшаться, если другіе раздѣляютъ со мною это обладаніе: такъ, напримѣръ, наслажденіе пищею и питьемъ и другія подобныя, которыя въ концѣ концовъ всё сводятся къ удовлетворенію физиологическихъ потребностей; психическія же соединены съ созерцаніемъ строя предметовъ и не могутъ уменьшаться отъ того, что и другіе вмѣстѣ съ нами наслаждаются этимъ созерцаніемъ; поэтому они чужды зависти и ревности, и принято ихъ называть незаинтересованными. Это и есть наслажденія эстетическія въ собственномъ уже значеніи этого слова, въ отличіе отъ заинтересованныхъ, физиологическихъ. Конечно, въ человѣкѣ, какъ все-таки въ животномъ, хотя и разумномъ, эстетическія наслажденія въ чистомъ видѣ, безъ примѣси физиологическихъ, можетъ быть и не встрѣчаются; такъ, напримѣръ, наслажденіе, которое мы испытываемъ за хорошимъ обѣдомъ, слушая музыку или симпатичныя намъ рѣчи. Это уже дѣло психическаго анализа разобрать, что въ нашемъ сложномъ душевномъ настроеніи принадлежитъ физиологій, что эстетикѣ.

Эстетическое наслажденіе возникаетъ съ созерцаніемъ мірового строя. Говоря: міровой строй,—я не разумѣю непремѣнно всемірнаго строя. Всемірный строй, макрокосмъ, представляется намъ какъ единство безчисленнаго множества микрокосмовъ, а уже созерцаніе каждаго отдѣльнаго микрокосма необходимо соединено для насъ съ эстетическимъ наслажденіемъ. Если красотою назвать то, что возбуждаетъ въ насъ эстетическое наслажденіе, то прекраснымъ будетъ всякій организмъ, всякая модифицирующаяся субстанція. Нѣтъ возможности, да и врядъ ли нужно ближе опредѣлить чувство красоты, которую мы всё, какъ выражается г. Иванцовъ, практически знаемъ. Вывести это чувство изъ какого-нибудь другого, болѣе, такъ сказать, аксіоматическаго, нельзя, такъ какъ оно есть первоначальный и всеобщій инстинктъ, дѣйствующій, какъ и всякій

другой инстинктъ, сначала бессознательно; достаточно лишь формулировать его, т.-е. анализомъ самонаблюдения отличить отъ другихъ инстинктовъ, и указать, при какихъ обстоятельствахъ онъ сказывается съ особенной силой. Итакъ, онъ возбуждается при созерцаніи модифицирующей субстанціи. А такъ какъ въ природѣ все есть организмъ, т.-е. модифицирующаяся субстанція или модусъ другого организма, то вся природа сплошь прекрасна, причемъ источникомъ, центромъ всякой красоты является, конечно, и источникъ всякаго строя—всемірная субстанція, макрокосмъ.—То, что стройно, прекрасно, то вмѣстѣ съ эстетическимъ настроеніемъ возбуждаетъ въ насъ и влеченіе къ себѣ—любовь. Красота природы возбуждаетъ любовь къ ней; а такъ какъ источникъ этой красоты въ макрокосмѣ, то Спиноза и завершаетъ свое пантеистическое ученіе идеей „amor Dei intellectualis“. Сознвая, что чувство прекраснаго есть основной общечеловѣчскій инстинктъ, Платонъ назвалъ его любовью (Эротъ) и пытался дать ему миеологическое истолковеніе.—Итакъ, любовь, необходимая въ дѣлѣ научнаго изслѣдованія, сказывается въ дѣлѣ исканія истины какъ любовь къ красотѣ природы. Спѣшу оговориться: говоря—любовь къ природѣ, я чуждъ того пошлаго пониманія, которое часто придается этому слову, когда, напримѣръ, говорятъ, что любовь къ природѣ побуждаетъ меня искать на лѣто дачи въ сторонѣ отъ городской духоты и шума. Подъ любовью къ природѣ я разумѣю суровую идею, побуждающую какого-нибудь Нансена искать наслажденій въ ужасной обстановкѣ полярной ночи, наслажденій, соединенныхъ не только съ забвеніемъ своей ничтожной личности, но съ полнымъ сознаніемъ ея подчиненія страшной, но прекрасной дѣйствительности.—Я уже сказалъ, что любовь къ природѣ, побуждающая насъ искать созерцанія ея красоты, названная Платономъ Эротомъ, была понята имъ какъ общечеловѣчскій первоначальный инстинктъ, и, хотя онъ нигдѣ не употреблялъ термина „психическая аксіома“, но въ Эротѣ онъ видѣлъ такую аксіому,

всѣмъ понятную и объясняющую всѣ истинно-человѣческія дѣйствія. Указывая на сущность Эрота, онъ также указаль на эстетическую антиномичность душевныхъ состояній человѣка: Эротъ, говоритъ онъ, и бѣденъ и богатъ, и смертенъ и безсмертенъ, вѣчно ищетъ и тоскуеть, стремясь къ недостижимому идеалу созерцанія высшей красоты—къ созерцанію Бога, сказали бы мы, въ смыслѣ пантеизма Спинозы.—Эрота въ смыслѣ стремленія къ созерцанію міровой красоты Платонъ считаетъ общечеловѣческимъ инстинктомъ, а слѣдовательно—психическою аксіомой, конститутивнымъ принципомъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что онъ положилъ основаніе психологіи, если, конечно, подъ психологіей разумѣть не опытное только изученіе психическаго механизма, въ чемъ, къ сожалѣнію, нѣкоторые современные психологи видятъ все содержаніе психологіи, но если главнымъ образомъ видѣть въ ней науки духа: гносеологію, этику и эстетику, въ основаніи которыхъ должны быть положены ирраціональныя, апріорныя идеи: субстанція, красота, свобода, долгъ. Впрочемъ двѣ послѣднія идеи, лишь смутно указанныя Платономъ, были научно сформулированы Кантомъ, такъ что эти два мыслителя должны быть признаны основателями психологіи въ вышеуказанномъ смыслѣ. Современные мыслители нашли нужнымъ отступить отъ этого и, положивъ въ основаніе наукъ духа, вмѣсто первичной идеи прекраснаго, вторичную идею полезнаго, произвели великую путаницу въ вопросахъ эстетико-психическихъ.

Своимъ Эротомъ Платонъ указаль на общечеловѣческій инстинктъ, который вмѣстѣ съ такимъ же общеживотнымъ инстинктомъ самосохраненія несомнѣнно руководить всѣми дѣйствіями человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, какъ бы ни былъ ничтоженъ человѣкъ, какія бы низкія цѣли онъ ни преслѣдовалъ, все-таки въ концѣ концовъ, все яснѣй и яснѣй формулируя въ сознаніи свою эгоистическую цѣль, онъ не можетъ не замѣтить ея обусловленности, ея отличія отъ блага безусловнаго и тоскуеть по этомъ благѣ, не будучи въ состоя-

ни точно формулировать его. Вся ошибка этихъ людей лишь въ томъ, что, въ погонѣ за средствами для достиженія этой далекой высшей цѣли безусловнаго блага, они останавливаются на близкихъ средствахъ, невольно смѣшивая ихъ съ самою цѣлью. И мелкій плутъ Чичиковъ, конечно, надѣется, приобретя себѣ состояніе и почетное положеніе, приобрести черезъ это средства къ безмятежному созерцанію космоса. То же надѣется найти въ кабакѣ и пропойца. А если это вѣрно, то какъ бы ни былъ отвратителенъ человѣческій поступокъ, онъ, хотя бы и въ очень слабой степени, вызывается эстетическимъ стремленіемъ къ созерцанію красоты; а потому Эротъ вмѣстѣ съ животнымъ инстинктомъ должны служить конститутивнымъ принципомъ истолкованія всего человѣческаго, психической аксіомой. Но, установивъ психическую аксіому, Платонъ, какъ я уже и прежде сказалъ, не достаточно ясно указалъ на особенность этой аксіомы—служить въ нѣсколько измененной формулировкѣ и категорическимъ императивомъ, голосомъ совѣсти, предписывающимъ намъ безусловно должное. Это особенное свойство конститутивнаго принципа всѣхъ человѣческихъ дѣйствій служить и голосомъ совѣсти указываетъ на то, что всѣ человѣческія дѣйствія должны быть рассматриваемы какъ равнодѣйствующая двухъ инстинктовъ, причемъ синтезъ этихъ инстинктовъ и служить психическою аксіомой. Всѣ прочія животныя дѣйствуютъ по побужденію лишь одного инстинкта самосохраненія, поэтому дѣйствія ихъ по сравненію съ человѣческими являются логически понятными; человѣческія же—ирраціональными, а иногда даже антиномичными. Эта ирраціональность человѣческихъ дѣйствій замѣчается уже на научной дѣятельности. Такъ Эротъ влечетъ Нансена противиться побужденіямъ животнаго инстинкта, влекущаго его со своей стороны къ теплу и свѣту. Но особенно ярко эта трагическая ирраціональность проявляется во второй отрасли разумной дѣятельности, въ организаціи общежитія. Дѣятельность общественная, это несомнѣнно, совершается подъ

эгоистическими импульсами животного инстинкта, но несомнѣнно и то, что общественные дѣятели при этомъ увѣряютъ и другихъ, а часто даже и самихъ себя, что къ дѣятельности ихъ побуждаетъ сознание общаго блага и нравственнаго долга, а уже самый этотъ фактъ неискренности и самообмана указываетъ на тайные упреки совѣсти и на то, что они сами считаютъ своимъ *безусловнымъ* *домомъ* руководиться не эгоистическимъ личнымъ благомъ, а объективной идеей блага безусловнаго. Категорическій императивъ и состоитъ именно въ предписаніи: руководись объективной идеей общаго безусловнаго блага; а психическая аксіома говорить: человѣкъ стремится къ безусловному благу, хотя, какъ мы видѣли это на примѣрѣ мелкаго плута Чичикова, ошибочно принимаетъ средства за самыя цѣли и смѣшиваетъ личную выгоду съ идеей безусловнаго блага. Если даже и не признавать этой ошибки въ нравственныхъ циникахъ и такихъ откровенныхъ злодѣяхъ, какъ шекспировскій Ричардъ III, то все-таки они, по своей человѣческой природѣ, не избавлены отъ укоровъ совѣсти, болѣе или менѣе вліяющихъ на ихъ настроеніе, а слѣдовательно и на поступки, необходимо вытекающіе изъ этого настроенія. Эти-то укоры совѣсти, какъ бы человѣкъ ихъ ни заглушалъ, именно и дѣлаютъ категорическій императивъ, вмѣстѣ со стремленіями всякаго къ безусловному благу, конститутивнымъ принципомъ дѣйствій всѣхъ людей, даже и Ричардовъ III-хъ.

Такимъ образомъ, какъ научная дѣятельность есть равнодѣйствующая Эрота, разумнаго инстинкта, и животного самосохраненія, такъ и общественная, которую я отождествилъ съ религіей,—равнодѣйствующая категорическаго императива съ тѣмъ же животнымъ инстинктомъ. Этотъ трагическій элементъ внутренней борьбы въ обѣихъ сферахъ вносится любовью, объективацией, способностью влечься къ чему-нибудь другому съ полнымъ забвеніемъ своей личности. Въ научной дѣятельности онъ вносится любовью къ природѣ, въ общественно-религіозной—любовью къ человѣку.

Предметъ всякаго безкорыстнаго влеченія, любви есть космосъ, красота, какъ мы это видѣли на примѣрѣ любви къ природѣ, которую я отличалъ отъ животнаго, физиологическаго влеченія къ теплу солнца, свѣжему воздуху, хорошей пищѣ и т. д. Предметъ религіозной любви къ человѣку есть также космосъ и красота человѣка. Наше разсужденіе привело насъ къ идеямъ религіозной любви къ человѣку и красоты человѣка—идеямъ, которыя должны быть точнѣе формулованы, прежде чѣмъ идти далѣе. Но что такое любовь вообще, чувство всѣмъ намъ практически извѣстное и, какъ любовь къ природѣ, воодушевляющая дѣятельность научную, а какъ любовь къ человѣку—дѣятельность общественную? Любовь къ природѣ—это, какъ мы видѣли, способность, выходя изъ предѣловъ своей личности, влечься къ созерцанію космоса. Уже Платонъ указалъ на апріорность этого чувства, т.-е. на его, такъ сказать, прирожденность и инстинктивность. Человѣкомъ рождается, говоритъ онъ, лишь та душа, которая до своего рожденія успѣла, хоть сколько-нибудь, заглянуть въ надзвѣздный міръ идей и въ которой такимъ образомъ есть зародышъ Эрота, развивающійся вполнѣдствіи въ могучее стремленіе къ созерцанію красоты. Находящуюся до противорѣчія ирраціональность любви было имъ также указано. Подъ этою ирраціональніостью я разумѣю тоску исканія, то горько-сладкое, входящее иногда до благоговѣйнаго ужаса состояніе души, вызываемое созерцаніемъ красоты. Любовь къ человѣку, къ ближнему, т.-е. къ идеѣ человѣка, объективация, безъ которой невозможна общественно-религіозная дѣятельность, заключаетъ въ себѣ всѣ элементы любви къ природѣ. Подъ идеей любви къ человѣку, религіозною любовью къ ближнему, слѣдуетъ разумѣть, конечно, не любовь къ отдѣльному человѣку, какъ, на примѣрѣ, къ сыну, брату, другу и проч.—любовь, къ которой, какъ она ни высока, всегда примѣшивается нѣчто эгоистическое, субъективное и которая, въ этомъ отношеніи, можетъ быть сравнена съ тѣмъ, что я говорилъ о люб-

ви къ природѣ, ищущей удовлетворенія въ дачной жизни, доставляющей намъ различныя фізіологическія, т.-е. животныя, наслажденія. Какъ подѣ любовью къ природѣ я разумѣлъ чувство, заставляющее забывать о личномъ самосохраненіи при созерцаніи космоса, такъ и говоря: любовь къ человѣку, я разумѣю идею любви къ человѣчеству, къ ближнему, побуждающую насъ сострадать не только страданіямъ извѣстныхъ личностей и не только къ нимъ относить предписанія безусловнаго долга, но ко всякому человѣку вообще и тѣмъ самымъ содѣйствовать установленію идеально справедливаго общежитія, царствія Божія на землѣ! Любовь къ человѣку прежде всего есть состраданіе къ его страданію и стремленіе прекратить его, хотя бы и подвергаясь при этомъ личному страданію. Любовь къ природѣ, какъ мы видѣли, возбуждается созерцаніемъ красоты ея; любовь къ человѣку—созерцаніемъ красоты человѣка, душевной. Красота душевная, казалось бы, представляетъ изъ себя нѣчто совершенно иное, чѣмъ красота природы; но анализъ открываетъ въ нихъ одно и то же основное свойство красоты. Въ нѣмецкомъ языкѣ есть философское слово, полное глубокаго значенія, но трудно переводимое на русскій языкъ: *Schönseeligkeit*, *schöne Seele*—прекраснодушіе. Это слово выражаетъ именно психическую красоту, проявляющуюся въ борьбѣ, или, лучше сказать, во взаимодѣйствіи двухъ противоположныхъ инстинктовъ.

Всякій человѣческій поступокъ прекрасенъ, какъ равнодѣйствующая этихъ двухъ взаимодѣйствующихъ силъ. И такъ, прекрасенъ будетъ некрасивый Сократъ, со свѣтлою радостью выпивающій кубокъ съ ядомъ при общемъ плачѣ присутствующихъ; прекрасенъ, т.-е. возбуждаетъ наше сочувствіе, даже уродливый злодѣй Шекспира, король Ричардъ III, мучимый страхомъ и совѣстью въ ночь передъ своею смертію.

Этихъ примѣровъ, я думаю, достаточно, чтобы показать, что подѣ красотой человѣка въ смыслѣ *Schönseeligkeit* я разумѣю не красоту его тѣла; а какъ природа является

намъ прекрасною, когда мы усматриваемъ въ ней объединяющій всѣ ея явленія физическій космосъ, такъ и душа прекрасна при усмотрѣннн въ ней психическаго космоса, т.-е. идеи, объединяющей всѣ поступки человѣка, всѣ мимолетныя его душевныя настроенія — идеи служенія міровой волѣ— Богу. Въ Сократѣ идея служенія предуказанной ему божественной волѣ объединяла и мотивировала всѣ его поступки; въ Ричардѣ III та же идея объединяетъ его душевное настроеніе, хотя бы только какъ поздній упрекъ совѣсти.— Эта душевная красота, идея служенія высшей волѣ, можетъ возбуждать въ насъ любовь къ человѣку лишь тогда, когда мы въ самихъ себѣ чувствуемъ силу этой идеи, сдерживающей въ насъ побужденія животнаго инстинкта самосохраненія, чувствуемъ сладостно-горькую трагичность борьбы двухъ прирожденныхъ намъ инстинктовъ; короче, любовь къ человѣку, не личному другу, а ближнему, есть состраданіе, сочувствіе его душевному настроенію. Гуманнымъ, наиболѣе способнымъ усматривать въ другихъ душевную красоту, а слѣдовательно любить ближняго, будетъ тотъ, кто имѣетъ право сказать про себя: я человѣкъ и ничто человѣческое мнѣ не чуждо, т.-е. не чуждъ трагизмъ жизни и необходимое сопротивленіе животнаго инстинкта космическому.

Уже изъ разсмотрѣнія двухъ первыхъ отраслей разумной дѣятельности вполнѣ выясняется роль идеи красоты во всѣхъ дѣлахъ человѣка, такъ что еще до разсмотрѣнія художественной дѣятельности, которая всецѣло вытекаетъ изъ эстетической потребности созерцать красоту, можно сказать, что красота есть психическая аксіома и конститутивный принципъ всѣхъ человѣческихъ дѣлъ. А подъ дѣлами и рѣшеніями человѣка, кромѣ художественной дѣятельности, о которой рѣчь впереди, я разумѣю, какъ уже сказала, научную и общественную дѣятельность, чѣмъ бы человѣкъ ни занимался, хотя бы самымъ презрѣннымъ дѣломъ. Результаты разумной дѣятельности первыхъ двухъ отраслей, дѣятельности научной и общественной, насколько они, какъ

было показано, вызываются чувствомъ красоты, могутъ быть въ несобственномъ смыслѣ названы художественными произведеніями; но въ собственномъ смыслѣ такъ называются лишь произведенія художественной дѣятельности.—Въ основаніи всѣхъ человѣческихъ рѣшеній и дѣлъ лежитъ аксіоматическое сознаніе, хотя бы еще и не формулированное въ ясное сужденіе,—сознаніе зависимости человѣка отъ чего-то внѣ его находящагося, что безъ его воли какъ вызвало его къ бытію, такъ и отзоветъ отъ бытія съ такою же роковою необходимостью. Человѣкъ тѣмъ именно и превосходитъ другихъ животныхъ, что онъ аксіоматически сознаетъ свое ничтожество, а животные о немъ и не помышляютъ. Это нѣчто есть, конечно, міровая субстанція, отъ которой съ тою же роковою необходимостью зависитъ мое личное существованіе, какъ и все въ мірѣ. Но между тѣмъ какъ сознаніе своей полной зависимости отъ чего-либо другого производитъ тяжкое и удручающее душевное состояніе, сознаніе зависимости отъ міровой субстанціи, при болѣе глубокомъ вникновеніи въ него, возбуждаетъ радостное, эротическое настроеніе, заставляющее насъ вглядываться въ этотъ прежде всѣхъ вѣковъ установленный неизмѣнный міровой строй, который такимъ образомъ превращается въ космосъ; т.-е. безкорыстно намъ нравящійся строй. Усмотрѣніе же того космоса, этого единства во множествѣ, субстанціи въ модусахъ есть красота. Итакъ, красота возбуждаетъ въ насъ любовь къ чудовищу, которое неумолимо должно поглотить наше личное существованіе. — Мы уже, вилѣди, что дѣятельность общественно-религіозная мотивируется сознаніемъ категорическаго императива, чувствомъ безусловнаго долга или же угрызениями совѣсти за неисполненіе его предписаній; а въ категорическомъ императивѣ намъ слышится какъ бы въ насъ самихъ говорящій голосъ міровой субстанціи, свободно уже требующій отъ насъ безусловнаго блага. Такимъ образомъ совершенно ирраціонально къ идеѣ необходимости примѣшивается идея свободы, къ идеѣ безусловной власти—идея любви, и міровая субстан-

ція, идеаль истины, является идеаломъ добра — Богомъ. Эротъ Платона, инстинктъ, стремящійся созерцать красоту міровую, завершается *amore Dei intellectuali* Спинозы — инстинктомъ, стремящимся созерцать красоту макрокосма. — Итакъ, между тѣмъ какъ дѣйствія животнаго, мотивируемая только однимъ инстинктомъ самосохраненія, представляются намъ простымъ и понятнымъ наслажденіемъ или страданіемъ — всѣ дѣйствія человѣка имѣютъ въ основаніи ирраціональный синтезъ наслажденія и страданія и должны быть истолковываемы какъ діагональ, равнодѣйствующая двухъ полъ угломъ дѣйствующихъ силъ — инстинктовъ животнаго и космическаго. Чувство красоты, какъ необходимый элементъ космическаго инстинкта, должно быть признано, какъ и этотъ послѣдній, первоначальнымъ инстинктомъ, психической аксіомой, конститутивнымъ принципомъ всего человѣческаго и формулируется въ сужденіе: человѣкъ стремится къ созерцанію красоты — безусловному благу. Это же сужденіе, формулирующее психическую аксіому въ нѣсколько измѣненной формулировкѣ является и ирраціональнымъ категорическимъ императивомъ: стремись къ безусловному благу.

Наше разсужденіе опять привело насъ къ идеѣ безусловнаго блага, и опять естественно рождается вопросъ, — но въ чемъ же состоитъ это безусловное благо? Между тѣмъ какъ идея блага обусловленнаго, субъективнаго (богатство, слава, власть и пр.), хотя бы и безслѣдно проходящаго вмѣстѣ съ нашимъ проходящимъ личнымъ существованіемъ, однако формулирована настолько ясно, что можетъ служить путеводною цѣлью мимолетнаго существованія, — идея блага безусловнаго, которая, какъ категорическій императивъ, должна насъ направлять всегда, является чѣмъ-то наименѣе опредѣленнымъ. Какъ формулировать эту идею хотя бы съ приблизительною точностью? Всего удобнѣе приблизиться къ сознательному чувству (я не говорю къ пониманію) идеи блага безусловнаго — это формулировать ее отрицательно, т. е. отрицая въ немъ тѣ признаки, которые мы ясно усматриваемъ въ благѣ обусловленномъ, личномъ: оно не эгоистично, т. е. не за-

висить отъ ограниченной личности и не минуешь вмѣстѣ съ нею; оно не можетъ быть вполне достигнуто, какъ конечное личное, но и не утрачиваетъ своего значенія блага, желанной цѣли, какъ личное, будучи вполне достигнуто, но всегда остается идеаломъ, т.-е. недостижимою вполне цѣлью, оно чуждо своекорыстнаго интереса, зависти и не только не уменьшается, но даже усиливается при видѣ, что и другіе обладаютъ имъ. Безусловное благо, т.-е. наслажденіе, почерпаемое изъ созерцанія мірового космоса, красоты, есть благо всеобщее. Въ красотѣ природы, красотѣ микрокосмовъ, провидится красота единаго макрокосма, успокаивающая мятежныя страсти, поднимающіяся въ душѣ при погонѣ за личнымъ благомъ *); въ красотѣ душевной провидится тотъ же единый макрокосмъ, хотя бы только какъ упреки совѣсти. Итакъ, источникъ всякой красоты и космоса, т.-е. красоты, возбуждающей любовь, есть макрокосмъ—Богъ. „Я имени для этого не имѣю,—говоритъ гетевскій Фаустъ въ глубокомысленной бесѣдѣ о Богѣ съ Маргаритой,—назови это какъ хочешь: сердцемъ, любовью, Богомъ. Я имени для этого не имѣю! Чувство есть все; а имя есть лишь звукъ или дымъ, застилающій небесное пламя“ **).

Во главѣ христіанства поставлена высшая заповѣдь: „Возлюби Бога всѣмъ твоимъ существомъ“. Не значить ли это—разумнымъ, космическимъ инстинктомъ сдерживай и направляй животный инстинктъ самосохраненія; смотри на личную жизнь какъ на средство служить высшей идеѣ; живи, чтобы служить? Эта высшая заповѣдь, этотъ категорическій императивъ аксіоматически понятенъ всякому и мотивируетъ,

*) Стихотвореніе Лермонтова:

Когда волнуется желтѣющая нива

.....

Тогда смиряется души моей тревога,

Тогда расходятся морщины на челѣ,

И счастье я могу постигнуть на землѣ,

И въ небесахъ я вижу Бога.

**) Faust, Marthens Garten:

„Misshör mich nicht...“ и проч.

хотя бы какъ смутно только чувствуемый инстинктъ, каждое психическое настроеніе и поступокъ, а потому можетъ быть названъ психическою аксіомой. Но, какъ мы видѣли, только у человѣка, животнаго разумнаго, психическая аксіома можетъ быть и категорическимъ императивомъ, требованія котораго свободны, т.-е. могутъ быть и не исполнены, но необходимо сказываются тогда упреками совѣсти.

Категорическій императивъ, формулированный какъ заповѣдь любви къ Богу, хотя и признается эстетически всѣми (ибо кто не чувствуетъ блаженства созерцанія макрокосма?), но все-таки еще представляетъ нѣкоторую недостаточность формулировки. Подъ любовью мы обыкновенно понимаемъ не одно только пассивное, хотя бы и восторженное созерцаніе предмета любви, а нѣчто активное, а потому заповѣдь любви къ Богу истолковывается заповѣдью служенія Богу. Но тутъ является новое логическое затрудненіе. Въ чемъ можетъ состоять служеніе Богу, существу всеобщему, а слѣдовательно не испытывающему никакого недостатка, не могущему ни въ чемъ нуждаться? Ирраціональную, т.-е. логически необъяснимую, но глубоко эстетическую дальнѣйшую формулировку заповѣди любви къ Богу даетъ Евангеліе во второй заповѣди, равной первой, — возлюби ближняго, какъ самого себя. Въ этихъ двухъ заповѣдяхъ, говоритъ Христось, весь законъ и пророки; или, какъ выразился бы я своимъ языкомъ, претендующимъ на научную точность, — эти двѣ заповѣди суть формулировки первоначальнаго разумнаго космическаго инстинкта, побуждающаго насъ стремиться созерцать обнимающій насъ міровой космосъ и устанавливать его въ своей сферѣ, т.-е. устанавливать царство Божіе среди людей. Любить ближняго, какъ самого себя, значить сострадать ему, стремиться доставить ему то же самое, чего я всего больше желаю самому себѣ. А каждый желаетъ себѣ безусловнаго блага, т.-е. чуждаго всѣхъ эгоистическихъ тревогъ созерцанія мірового космоса — красоты. Возможность этого созерцанія долженъ каждый стремиться доставить и своему ближнему.

Король французскій Генрихъ IV говорилъ, что свою высшую цѣль, идеаль своей королевской дѣятельности, онъ увидить осуществленнымъ, когда каждый крестьянинъ будетъ имѣть курицу для своего супа. Но еслибъ этотъ, такъ называемый, идеаль осуществился, еслибы каждый крестьянинъ и дошелъ до возможности ѣсть ежедневно куриный супъ,—ужели бы Генрихъ IV на этомъ успокоился, считая свой идеаль достигнутымъ? Не низошелъ ли бы этотъ достигнутый идеаль на степень только средства къ достиженію столь же далеко, какъ и прежде, отстоящаго и никогда вполне недостижимаго идеала безусловнаго блага? Къ этому-то никогда недостижимому идеалу безусловнаго блага, къ созерцанію мірового космоса, стремятся всѣ люди и для себя, и для ближнихъ—религіозные общественные дѣятели, стремясь организовать справедливое государство—царство Божіе на землѣ.

Итакъ, свое разсужденіе о сущности красоты, т.-е. объ эстетическомъ наслажденіи созерцаніемъ ея, я закончу положеніемъ: красота, т.-е. эстетическое наслажденіе, есть первоначальный общечеловѣческой инстинктъ, дѣйствующій сперва темно, безъ посредства сознанія, а впослѣдствіи болѣе или менѣе ясно формулированный сознаніемъ, и, какъ первоначальный инстинктъ, хотя онъ и ирраціоналенъ, но не нуждается въ дальнѣйшихъ логическихъ разъясненіяхъ и не способенъ къ нимъ. Психическая аксіома, красота, есть вмѣстѣ и категорическій императивъ всякой человѣческой разумно-животной дѣятельности.

Вопросъ о задачахъ изящнаго искусства и третьей отрасли разумной дѣятельности человѣка, дѣятельности художественной, всецѣло разрѣшается вопросомъ о сущности красоты. Если красота есть то радостное душевное настроеніе и то особаго рода наслажденіе, которое возникаетъ въ душѣ при созерцаніи космоса и звукахъ божественнаго глагола въ явленіяхъ ли природы, или въ дѣйствіяхъ человѣка, — то цѣлью искусства будетъ выразить космическое чувство, объявленное самого художника и этимъ выраженіемъ возбудить

то же чувство и въ другихъ. Вдохновенный божественнымъ глаголомъ, художникъ хочетъ и зрителей своихъ сдѣлать художниками, сообщивъ имъ божественный глаголъ. Это не значитъ, что цѣль искусства, какъ это часто можно слышать, есть подражаніе прекрасной природѣ. Подражаніе природѣ совершенно ненужно человѣку, бессмысленно, а для музыки и непонятно. Ландшафтная живопись, изображая природу, хотя повидимому имѣетъ цѣлью подражать ей; но и тутъ главная цѣль ея возбудить и въ зрителяхъ то вдохновеніе, ту идею, которою былъ объятъ самъ художникъ. Хотя умопостигаемую идею божественнаго глагола, красоты, субстанціи-модуса, не изобразишь видимо для глазъ, но такъ какъ и въ самомъ художникѣ она возникла съ особенною силой при созерцаніи видимаго предмета: явленія природы или красоты человѣка, — то и въ душѣ зрителя она можетъ быть возбуждена не иначе.

Эротическое чувство, возникающее въ насъ при созерцаніи космоса, принято называть лиризмомъ; и нѣтъ настоящаго художественнаго произведенія, которое бы было вызвано къ бытію не безкорыстнымъ лиризмомъ и имѣло бы иную цѣль, чѣмъ возбужденіе этого чистаго лиризма въ зрителяхъ. Если художественное произведеніе не сообщаетъ лиризма зрителю, оно, хотя и называется художественнымъ произведеніемъ, не заслуживаетъ этого названія, такъ какъ или сдѣлано подъ влияніемъ какихъ-нибудь иныхъ соображеній, или сдѣлано такъ неумѣло, что не можетъ произвести впечатлѣніе божественнаго глагола, какъ производить его самое явленіе природы. Иногда впрочемъ и истинно-великое художественное произведеніе можетъ не возбуждать лиризма въ зрителѣ, а слѣдовательно не нравиться ему, потому что зритель не смотритъ на него съ точки зрѣнія самаго художника, или не смотритъ съ той общечеловѣческой точки зрѣнія, которая позволила бы ему сказать: я человѣкъ, и ничто человѣческое мнѣ не чуждо. Тогда является, такъ сказать, педагогическая, иногда очень трудная задача понимающаго критика растолковать зрителю эстетическія

достоинства произведенія. Часто эти старанія критиковъ не достигаютъ цѣли, такъ какъ сами они своими толкованіями возбуждаютъ въ зрителѣ, вмѣсто незаинтересованнаго, чисто-эстетическаго удовольствія, удовольствіе утилитарнаго характера. Итакъ, если цѣль художественнаго произведенія есть возбужденіе лиризма въ зрителѣ, то эта цѣль никакъ не бессмысленное подражаніе природѣ, но нѣчто психическое, именно изображеніе душевныхъ настроеній человѣка—изображеніе самого человѣка.

Лиризмъ есть Эротъ, любовь къ красотѣ микрокосма, сквозь которую красоту, хотя не ясно для глазъ, но ясно для априорнаго чувства просвѣчиваетъ красота макрокосма—любовь къ Богу. А любовь къ Богу—это, какъ мы видѣли, и психическая аксіома, и категорическій императивъ, а потому конститутивный, объясняющій принципъ каждого психическаго настроенія, а слѣдовательно и дѣйствія. Итакъ, ландшафтъ, изображающій природу, собственно изображаетъ психическую аксіому, основное человѣческое чувство—человѣка.—Драмы всегда считались высшимъ родомъ художественныхъ произведеній, и это совершенно основательно. Отдѣльныя лирическія настроенія суть мимолетныя, быстро смѣняющіяся психическія явленія; а трагическая борьба двухъ основныхъ инстинктовъ обнимаетъ всю жизнь, человѣкъ изъ нея не выходитъ. А потому, если цѣль искусства изобразить красоту человѣка, то эта цѣль лучше достигается изображеніемъ всей жизни, чѣмъ отдѣльныхъ, мимолетныхъ психическихъ явленій. Конечно и драма, лишенная лиризма, будетъ не художественное произведеніе, но, пожалуй, очень хорошій дѣловой протоколъ.

Вопросъ объ изящномъ искусствѣ, о различныхъ родахъ его и исторіи слишкомъ обширенъ; я не имѣлъ цѣли касаться его сколько-нибудь исчерпывающе. Мнѣ хотѣлось только коснуться его психической сущности, насколько она необходимо опредѣляется сущностью идеи красоты, а потому всегда выражается независимо отъ времени и мѣста, эмпирически данныхъ. Я хотѣлъ сказать, что произведеніемъ

изящнаго искусства должно быть признано не то, что хранится въ музеѣ и что люди называютъ этимъ именемъ, но тѣ дѣла рукъ человѣческихъ, которыя произведены именно съ цѣлью изобразить красоту душевную въ указанномъ мною смыслѣ и произведены подъ наитіемъ божественнаго глагола, о которомъ говоритъ Пушкинъ,—Не могу не возвратиться къ лучшему, по моему мнѣнію, мѣсту приведеннаго мною въ началѣ стихотворенія,—къ мѣсту, гдѣ Пушкинъ говоритъ о безуміи поэта:

Бѣжитъ онъ, дикій и суровый,
И звуковъ и смятенья полнъ,
Въ широко-шумныя дубровы,
На берега пустынныхъ волнъ.

Этими словами выражается безумное, съ точки зрѣнія толпы, презрѣніе поэта къ эгоистическимъ людскимъ интересамъ ради безкорыстнаго созерцанія красоты, разлитой въ пустынныхъ волнахъ и широко-шумныхъ дубравахъ. Припоминается и рѣчь Сократа въ діалогѣ Платона „Фэдръ“—рѣчь о преимуществѣ божественнаго безумія передъ человѣческимъ здравомысліемъ. „Кто,—говоритъ Сократъ,—не одержимый безуміемъ, появляется у поэтическихъ дверей Музъ въ той увѣренности, что, благодаря только знанію искусствъ, онъ будетъ хорошимъ поэтомъ, тотъ и самъ остается непосвященнымъ и произведеніе его, человѣка здравомыслящаго, меркнетъ передъ творчествомъ безумца“.

Остается сдѣлать о красотѣ еще одно небольшое замѣчаніе, которое главнымъ образомъ мнѣ нужно будетъ при разборѣ взглядовъ г. Иванцова.—Въ моемъ разсужденіи о красотѣ я говорилъ о ней только какъ о психическомъ настроеніи, соединенномъ съ особеннымъ, незаинтересованнымъ наслажденіемъ; но многіе подъ красотой разумѣютъ, кромѣ этой, такъ сказать, субъективной, психической стороны, еще объективную, физическую сторону ея,—разумѣютъ подъ красотой тѣ свойства внѣшнихъ вещей, которыя (свойства), будучи нами усмотрѣны въ явленіяхъ природы или въ человѣкѣ,

причиняють въ нашей душѣ эстетическое настроеніе; и пытаются они наблюденіемъ и опытомъ изучить эти эстетическія свойства вещей, какъ изучаются вообще всѣ свойства вещей, чтобы съ помощью этого опытнаго изученія объяснить эстетическое душевное настроеніе. Кантъ въ своей Критикѣ силы сужденія находитъ это воззрѣніе неправильнымъ и называетъ его *субрепціей* красоты, т.-е. невольнымъ перенесеніемъ ее изъ міра трансцендентальнаго въ природу, во внѣшній міръ опыта. Съ этимъ, повидимому, вполне согласенъ и г. Иванцовъ, который въ началѣ своей статьи „Основной принципъ красоты“ говоритъ такъ: „Въ природѣ красоты не существуетъ. Красота есть чисто субъективное чувство и составляетъ особый родъ удовольствія“ („Основной принципъ красоты“, книга 33, стран. 337).

Ученіе о субрепціи красоты важно, конечно, не потому, что рѣшаетъ вопросъ о мѣстѣ нахождения ея, но рѣшаетъ вопросъ о методѣ ея изученія. Если идея красоты есть формулировка первоначальнаго инстинкта, то, какъ и формулировка идеи причины, идеи субстанции—модуса, должна быть слѣлана трансцендентально-критическимъ методомъ Канта, а не опытнымъ наблюденіемъ прекрасныхъ вещей, отъ которыхъ мы будто бы отвлекаемъ новое намъ понятіе красоты, какъ изъ наблюденія отдѣльныхъ вещей мы отвлекаемъ дѣйствительно новыя, прежде въ насъ небывалыя понятія электричества, магнетизма и проч. Идея красоты еще до трансцендентальной формулировки своей была намъ извѣстна, чувствовалась, какъ изначальное стремленіе къ созерцанію космоса. Конечно, помимо души, въ природѣ нѣтъ какъ чувства красоты, такъ и ощущенія красноты и другихъ зрительныхъ, вкусовыхъ и проч. ощущеній; но ни красноту, ни кислоту мы не называемъ трансцендентальными идеями, т.-е. формулированными инстинктами, а отвлеченными изъ опыта понятіями, которыхъ мы и не имѣли бы, еслибы на опытѣ не извѣдали красныхъ и кислыхъ предметовъ. Идея красоты, какъ и всѣ другіе формулированные инстинкты, при своей трансцендентальной идеальности, имѣетъ и эмпирическую реальность,

состоящую въ томъ, что ни одинъ предметъ, ни одно явленіе, какъ наши субъективныя воспріятія, не могутъ быть восприняты безъ апріорной идеи субстанціи—модуса, организма, красоты. Въ этомъ смыслѣ все въ природѣ, какъ организмъ или органическое явленіе, должно быть признаваемо прекраснымъ. Но еслибы мы, не имѣя предварительно идеи красоты, хотя бы какъ темный только инстинктъ, приступили къ наблюденію отдѣльныхъ предметовъ, то не могли бы отвлечь этой идеи, какъ не можемъ отвлечь знанія геометрическихъ законовъ изъ наблюденія отдѣльныхъ вещей, которымъ, однако, эти законы необходимо присущи по своей эмпирической реальности. Красоту вещей мы не можемъ воспринимать ни глазомъ, ни какимъ другимъ орагномъ ощущений; мы не видимъ ея, ни ухомъ слышимъ божественный глаголь. а созерцаемъ ихъ, т. е. умопостигаемъ.

Кажется, нѣтъ вида прекраснѣйшаго ночнаго звѣзднаго неба. Но еслибы этотъ видъ открылся передъ глазами человѣка, совершенно не имѣющаго апріорной, инстинктивной идеи космоса, то врядъ ли онъ возбудилъ бы въ немъ чувство красоты, эстетическое наслажденіе. Видъ темнаго сада, освѣщеннаго разноцвѣтными фонарями, конечно, болѣе бы понравился ему, потому что симметрію во взаимномъ расположеніи фонарей онъ легче уловилъ бы, чѣмъ умопостигаемую идею космоса въ беспорядочномъ расположеніи милліоновъ звѣздъ, и никакъ бы онъ не могъ отвлечь изъ этого вида идею космоса, будто бы для него новую.

Итакъ, апріорная ирраціональная идея космоса, красота, безусловный долгъ есть первобытный инстинктъ, регулирующий во всемъ человѣческомъ столь же первобытный инстинктъ самосохраненія; а изящное искусство, вызываемое чувствомъ красоты—цѣлесообразная дѣятельность, имѣющая своей, хотя бы и не ясно формулированную, цѣлью, изобразивъ красоту человѣка, возбудить и въ зрителѣ чувство этой красоты—возбудить любовь къ человѣку.

П. Каленовъ.

Религіозный идеаль евреевъ.

I.

Христіанское богословіе заключаетъ въ себѣ ученіе о Богѣ, открывшемся въ Іисусѣ Христѣ. Оно сложилось въ борьбѣ съ юдаизмомъ, съ язычествомъ и съ тѣми сектами, которыя возникли въ христіанской средѣ подъ вліяніемъ юдаизма и язычества. Ветхозавѣтная религіозная мысль имѣла иное основаніе, иную точку отправленія, иныя задачи, и потому мы не можемъ искать въ ней спеціально христіанскихъ понятій и представленій. Ученіе о Логосѣ, какъ оно формулируется въ четвертомъ евангеліи, является именно такимъ спеціально христіанскимъ ученіемъ, полагающимъ грань между прежнимъ еврейскимъ мессіанизмомъ, завершившимся въ проповѣди Крестителя, и вселенскимъ евангеліемъ Христа: въ отличіе отъ всякаго временнаго и мѣстнаго національнаго откровенія, Логосъ понимается какъ универсальное, вѣчное откровеніе Отца — „свѣтъ“, просвѣщающій не однихъ евреевъ, а „всякаго человѣка, приходящаго въ міръ“. Еврейство, несмотря на свой универсальный монотеизмъ, заключало религію въ національныя рамки, и то „слово“, котораго оно ждало отъ Ягве, въ сущности до конца сохраняло, въ его упованіяхъ, ограниченное, національное значеніе. Христіанство, наоборотъ, съ самаго начала должно было обратиться въ универсальную религію: какъ еврейская секта (ебіонеи), оно не имѣло никакого будущаго. Национальныя чаянія потерпѣли полное пораженіе

въ самой смерти Христа: какъ „царь іудейскій“, Онъ умеръ на крестѣ; Онъ воскресъ въ вѣрѣ апостоловъ, какъ универсальное откровеніе Отца, какъ Господь, Спаситель міра.

Что въ монотеизмѣ Израиля было основаніе для всемірнаго мессіанизма, мы уже видѣли въ предыдущемъ. Но на дѣлѣ на этомъ основаніи строилась лишь національная религія. Въ націонализмѣ Израиля былъ элементъ противный христіанству, враждебный ему; и если Израиль далъ Христу первыхъ его апостоловъ, то онъ же породилъ и его первыхъ враговъ, первое антихристіанское движеніе. Самые апостолы стали христіанами лишь послѣ смерти Христа, когда имъ уяснился смыслъ Его ученія и Его личности. Евангельское ученіе о Логосѣ есть именно богословское объясненіе смысла этой личности, какъ онъ сознавался евангелистомъ. А потому всякая попытка найти въ Ветхомъ Завѣтѣ это ученіе основывается на недоразумѣніи.

Правда, мы знаемъ, что еще до христіанства Филонъ пытался показать въ Ветхомъ Завѣтѣ ученіе объ универсальномъ Логосѣ, и, по мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ, богословіе четвертаго евангелія заключаетъ въ себѣ первую попытку понять и откровеніе Новаго Завѣта при свѣтѣ философіи Филона. Но каково бы ни было отношеніе четвертаго евангелія къ эллинистической философіи, — объ этомъ мы надѣемся поговорить въ другомъ мѣстѣ, — самое толкованіе Ветхаго Завѣта у Филона является намъ явно произвольнымъ и одинаково чуждымъ и буквѣ, и духу писанія. Филонъ хотѣлъ объяснить образованному греко-римскому міру всеобщій разумный смыслъ Ветхаго Завѣта, и съ этою цѣлью онъ рационализировалъ его въ духѣ популярной эклектической философіи своего времени. Понятіе Логоса, какъ универсальнаго разума, является у него принципомъ естественнаго откровенія, и такое откровеніе безъ остатка отождествляется имъ со специальнымъ откровеніемъ Израиля. Результатомъ было то, что Ветхій Завѣтъ утратилъ свой реальный смыслъ и обратился въ аллегорическую басню съ моралью, заимствованною у философовъ. Филонъ вѣрно

понялъ, что монотеизмъ Ветхаго Заѣта и нравственное ученіе, имъ проникнутое, имѣють общее универсальное значеніе, но онъ не понялъ самой сути этого монотеизма и этого ученія, обративъ и то и другое въ отвлеченности. Стараясь показать общую разумность каждой буквы, каждаго слова, каждаго образа писанія, онъ отрицалъ его конкретный, специальный смыслъ, не понимая, что въ самой жизненности богосознанія Израиля, въ самомъ реализмѣ, въ самой исторической дѣйствительности переживаемаго имъ откровенія заключается его религіозное значеніе. Чтобы убѣдить людей въ истинности философскаго ученія, достаточно показать его разумность и нѣтъ нужды прибѣгать къ откровенію; но для того, чтобы убѣдить людей въ дѣйствительномъ откровеніи, надо прежде всего показать имъ его въ дѣйствительности, дать имъ его испытать. Надо было „показать имъ Отца“ такъ, какъ Христосъ Его „показывалъ“ въ Себѣ и училъ апостоловъ Его показывать (Мѣ. V, 16). Чтобы убѣдить людей въ дѣйствительномъ существованіи „Слова“, нужно было показать имъ Его такъ, чтобы они „видѣли Его своими глазами и осязали своими руками“ (I Иоан., I, 1). А Филонъ, напротивъ того, думалъ убѣдить міръ въ истинности вѣры отцовъ и въ дѣйствительности ихъ откровенія, обезличивая ихъ Бога, упраздняя ихъ живой „союзъ“ съ Нимъ и фактически отрицая въ религіи все, кромѣ естественнаго откровенія, тождественнаго съ ученіемъ современной ему философіи.

Мы нисколько не умаляемъ ни философскаго, ни историческаго значенія Филона. Даже въ религіозномъ смыслѣ его попытка объяснить Ветхій Заѣтъ въ смыслѣ универсальнаго Логоса, универсальнаго откровенія, была въ высшей степени знаменательна и плодотворна. Но она была ему не по силамъ и оказалась несостоятельной. Во всякомъ случаѣ его руководящая философская мысль и самое его понятіе Логоса были почерпнуты имъ не изъ Ветхаго Заѣта, и онъ вносилъ ихъ въ его истолкованіе извнѣ, путемъ ложной, искусственной эксегезы, какъ это мы показали

выше *). Ту же ошибку совершали послѣ Филона и всѣ тѣ экзегеты, которые ему слѣдовали.

Тѣмъ не менѣе, если Ветхій Заѣтъ заключаетъ въ себѣ основаніе для вселенскаго мессіанизма евангельской проповѣди, то онъ заключаетъ въ себѣ основаніе и для того ученія объ универсальномъ откровеніи, которое выразилось въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ. Но для того, чтобы найти это основаніе, мы должны искать его не въ отдѣльныхъ текстахъ писанія, а въ самомъ средоточіи его религіозной мысли—въ его представленіи о Богѣ.

Если можно говорить о Богословіи Ветхаго Заѣта, то, какъ мы уже видѣли, все оно сводится въ сущности къ одной истинѣ монотеизма. Этотъ монотеизмъ однако заключаетъ въ себѣ безконечно больше, чѣмъ простое отвлеченное признаніе единства Божества. Гегель и многіе изъ его послѣдователей, рассуждая о Богѣ Ветхаго Заѣта, нерѣдко указывали въ Немъ такое отвлеченное единство и противоплали его, какъ отвлеченнаго Бога, Богу христіанства,—живому, абсолютному и вмѣстѣ конкретному Духу, открывающемуся во Христѣ и Его церкви. На самомъ дѣлѣ въ богосознаніи Израиля Ягве раскрывается именно какъ „конкретный и абсолютный“; *и въ этомъ-то сознаніи живого Бога и состоитъ ветхозаѣтное основаніе всего христіанскаго ученія о Богѣ.* Богъ отецъ, Богъ Израиля, есть, въ противоположность ученію многихъ гностиковъ, подлинный Отецъ Иисуса Христа: такимъ Онъ самъ сознаетъ Его въ глубинѣ Своего духа.

Въ ветхозаѣтномъ откровеніи Богъ является въ такой жизни, въ образахъ такой конкретной реальности, какой не знали Гегель и его послѣдователи; и вмѣстѣ, въ этихъ образахъ, столь массивныхъ и антропоморфныхъ, столь тѣлесныхъ, если можно такъ выразиться, Онъ дѣйствительно сознается, какъ всеединый и абсолютный. Онъ воплощается, открывается въ этихъ образахъ, какъ въ

*) См. „Вопр. Филос.“ Январь 1898, мою статью о Филонѣ.

своей „славѣ“, но Онъ не уходитъ въ нихъ, не исчерпывается ими. Онъ является какъ живое лице, какъ дѣйствительная личность, и вмѣстѣ Онъ не ограничивается, не исчерпывается своею личностью, обнимая все.

Существо абсолютное и вмѣстѣ конкретное, личное и вмѣстѣ сверхъ-личное—это совершенное противорѣчіе, антиномія для разсудочнаго мышленія. Въ нашъ вѣкъ, какъ и въ древности, не мало философовъ и богослововъ жертвовали личностью, конкретностью Божества, въ пользу Его абсолютнаго существа, Его субстанции; другіе, какъ А. Ричль, готовы отречься отъ понятія абсолютнаго, чтобы сохранить личнаго Бога. Въ обоихъ случаяхъ однако упраздняется самое понятіе о Немъ: ни безличная отвлеченная субстанція стоиковъ или Спинозы, ни ограниченная личность не соотвѣтствуютъ тому понятію о Немъ, которое живетъ въ религіозномъ сознаніи. Философская мысль издавна сознавала это противорѣчіе и приходила либо къ діалектическому разложенію самаго понятія о Богѣ (какъ, напримѣръ, въ скептицизмѣ Карнеада), либо же къ тому или другому умозрительному разрѣшенію проблемы, заключающейся въ этомъ противорѣчьи: мы знаемъ, что умозрительное ученіе о Логосѣ послужило именно этой цѣли. Но ветхозавѣтная мысль не предается умозрѣніямъ и довольствуется непосредственной вѣрой, для которой всѣ сомнѣнія и проблемы разрѣшаются испытываемой, переживаемой реальностью откровенія, какъ дѣйствительнаго факта опыта. Въ живомъ сознаніи безмѣрнаго величія Божества и совершенной зависимости отъ Него дана Его абсолютность, и въ сознаніи Его близости, Его постояннаго общенія— дана Его личность. Въ этомъ непосредственномъ сознаніи и слѣдуетъ искать основанія для послѣдующихъ, позднѣйшихъ понятій о внутренней жизни Божества и Его конкретномъ единствѣ.

Единство Божіе понималось конкретно уже въ Ветхомъ Завѣтѣ. Оно не отрицаетъ множества, а побѣждаетъ его въ себѣ, и самое имя Божіе „Елогим“ (plur.) отражаетъ въ

себѣ, быть можетъ, слѣды этой побѣды *)). Ягве есть Богъ Саваоѣ, *Господь силъ*, — понятіе, всего болѣе чуждое отвлеченной философіи, чуждое не только деизму, но и многимъ теистическимъ ученіямъ нашего времени. Въ этихъ „силахъ“ раскрывается всемогущество Божіе и Его вездѣприсутствіе, которыя понимаются не въ смыслѣ отвлеченныхъ истинъ катехизиса, а въ смыслѣ непрестаннаго живого и разнообразнаго дѣйствования божественныхъ энергій. Ягве есть дѣйствительно тотъ Богъ, безъ произволенія котораго воробей не свалится на землю и волосъ не упадетъ съ человѣческой головы, Богъ, одѣвающий лиліи полей и дающій пищу птенцамъ. Его образъ въ Его царствѣ, силѣ и славѣ не менѣе далекъ отъ деизма, чѣмъ христіанская Троица. Онъ царствуетъ на небѣ „во святыхъ“ Своихъ, царствуетъ на землѣ, въ природѣ и въ исторіи, и одно имя Его заключаетъ въ себѣ для Израиля апокалипсисъ, откровеніе Его настоящаго и грядущаго вѣчнаго царства.

Еврейскій теизмъ не сразу достигъ своего высшаго выраженія; подчиняясь общему закону духовнаго роста, и вѣра Израиля выросла изъ „зерна горчичнаго“. Мы не можемъ разсматривать здѣсь различные фазисы этого роста отъ первоначальной монолатріи, зародившейся среди общесемитской почвы, до расцвѣта пророческой проповѣди. Не всѣ фазисы и доступны нашему изученію съ желательной ясностью и полнотою, — въ особенности ранніе, первоначальные фазисы. Равнымъ образомъ и тѣ внѣшнія вліянія, которыми подвергался Израиль, трудно поддаются учету, откуда легко объясняются частныя разногласія среди ученыхъ, пытающихся разобратся въ оцѣнкѣ такихъ вліяній и опредѣлить ихъ относительное значеніе.

Мы знаемъ, какъ сильны были эти вліянія, ассиро-вавилонскія, египетскія, сиро-финикійскія, персидскія, греческія. Ассиро-вавилонскія вліянія сказываются въ теченіе всей

*) Это не мѣшаетъ однако видѣть въ словѣ *elohim* такъ наз. plur. magnitudinis (ср. *шамаим* = небеса) ср. F. Baethgen, Beitrage z. semit. Religionsgesch. (1888), 136.

исторіи Израіля, отъ временъ Авраама, вышедшаго изъ Ура халдейскаго *), и до позднѣйшихъ временъ гностицизма и Талмуда **). Временами иноземные культы проникали въ Израиль съ особою силою и оспаривали мѣсто у культа Ягве ***). Но всѣ эти внѣшнія вліянія не затронули существа ягвизма, — напротивъ, онѣ послужили его очищенію, его истинному раскрытію, вызывая своевременно могущественную реакцію религіознаго сознанія Израіля въ лицѣ пророковъ Божіихъ. Богъ Авраама вывелъ его изъ-за Евфрата и заключилъ союзъ съ нимъ и его родомъ; въ лицѣ Моисея, Онъ побѣдилъ боговъ, которымъ сыны Израіля научились служить въ Египтѣ: *Богъ отцевъ сталъ Богомъ народа*, Господомъ браней и судіей Израіля; Онъ открылъ ему свое имя и далъ ему священный ковчегъ, его національную святыню, въ залогъ союза съ нимъ. Затѣмъ, въ лицѣ судей, пророковъ и благочестивыхъ царей Ягве восторжествовалъ надъ хананейскими богами, надъ Вааломъ и Молохомъ; въ пророкахъ и вѣрныхъ своихъ Онъ восторжествовалъ надъ богами ассирійцевъ и вавилонянъ, надъ тѣмъ „воинствомъ небеснымъ“, которому Израиль научился служить по примѣру этихъ родовъ: *Богъ народа раскрылся какъ Богъ вселенной*.

Такимъ образомъ соблазнамъ язычества „подобало прийти“: въ борьбѣ съ ними окрѣпла и созрѣла вѣра Израіля въ своемъ теизмѣ; въ этой борьбѣ съ другими культами Ягве раскрылся постепенно Израілю въ Своемъ величіи: Богъ Отцевъ, Богъ Израилевъ, вождь и судія его, явился, въ отличіе отъ мѣстныхъ національныхъ Вааловъ хананей-

*) Б. 11, 28,31 (=Е) и 15,7=(J.); достовѣрность этого преданія, сохранившагося даже среди ассирійскаго гнета позднѣйшихъ временъ, подтверждаютъ и новѣйшіе ассириологи, какъ Гоммель, Сэйсъ (Sayce, Hibbert Lectures 1887, стр. 41 сл.) и Іереміасъ. Важны въ особенности эти раннія вліянія.

**) О вавилонскомъ происхожденіи многихъ гностическихъ представленій ср. Kessler: Ueber Gnosis u. altbabylon. Religion въ Verhandl. d. V Orientalisten-Congresses II, 1, 288 — 305 (1882) и Anz, Zur Frage n. d. Ursprunge d. Gnostizismus (1897).

***) Наприм., культъ хананейскихъ Вааловъ или ассирійскіе культы при послѣднихъ царяхъ, ср. наприм. 4 Ц. 21 и 23 (реформа Іосіи) и Іез. гл. 8.

скихъ, какъ универсальный, всесильный, единый Богъ неба и земли и всего „небеснаго воинства“. И вся та власть надъ природой, надъ міромъ живыхъ и мертвыхъ, какую другіе народы приписывали другимъ богамъ, была признана за единымъ Ягве. „Я Ягве и нѣтъ иного кромѣ Меня“, говоритъ Онъ приближающемуся Киру, своему „помазаннику“: „Я поясаль тебя, хотя ты и не зналъ Меня, дабы узнали отъ востока и до запада, что нѣтъ кромѣ Меня; Я Господь и нѣтъ иного. Я образу *свѣтъ* и творю *тьму*, дѣлаю *миръ* и произвожу *бѣдствія*; Я Ягве дѣлаю все это (Ис. 45, 5 сл.). Такъ единый Ягве противопоставляется персидскому дуализму и вавилонскому многобожію и побѣждаетъ ихъ: „только у Ягве правда и сила“ (45,25). Въ самомъ паденіи мечтаній земного, національно-политическаго мессіанизма—сначала въ паденіи царствъ, затѣмъ въ разочарованіи, послѣдовавшемъ за неудачной попыткой, реставраціи при Зерубабелѣ, торжествуетъ чистая вѣра пророковъ, вѣра въ единаго Ягве, нашедшая себѣ столь вдохновенное выраженіе у Второицаи. Сила Ягве явилась въ самой немощи Его „отрока“ и Его правда—въ созданіи духовнаго Израиля и въ томъ законѣ, которому она подчинила народъ, оградивъ его нерушимую стѣной отъ языческаго міра.

Мы не будемъ разсматривать здѣсь тотъ великій, провиденціальныи историческій процессъ, въ которомъ созрѣла вѣра Израиля; мы только постараемся уяснить себѣ понятія о Богѣ въ Его отношеніи къ духовному и физическому міру, окончательно сложившіяся въ этомъ процессѣ. Въ этихъ понятіяхъ — начатки богословія евреевъ и начатки всего послѣдующаго богословія.

II.

Мы находимъ такіе начатки въ ученіи закона и пророковъ. Они развиваются въ позднѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завета и, въ послѣдствіи, въ апокрифической и раввинической литературѣ, въ синагогахъ Палестины, Египта и Вавилоніи. Позднѣйшее развитіе совершается въ различныхъ направ-

леніяхъ—въ направленіи къ христіанству, гностицизму и Талмуду.

Богословскія умозрѣнія, хотя и элементарныя, возникаютъ, сравнительно, поздно. Замѣчательно, что самое ученіе о сотвореніи міра единымъ Ягве, несмотря на всю свою древность, имѣетъ лишь весьма второстепенное значеніе до плѣненія Вавилонскаго. Лишь со времени Второицаи оно выдвигается на первый планъ *). Сказанія о сотвореніи міра, о побѣдѣ божества надъ древнимъ хаосомъ, надъ страшнымъ змиемъ бездны, надъ пустыней и водами, скованными Его всемогущимъ словомъ,—восходятъ къ самой сѣдой старинѣ: они древнѣе Моисея, отчасти древнѣе самого Израиля, какъ показываетъ новѣйшая ассиріологія. Но до окончательнаго торжества ученія пророковъ, до плѣненія Вавилонскаго Ягве, живущій среди своего народа, является ему прежде всего какъ Богъ отцевъ, Царь Іакова, Владыка Израиля. Народъ вспоминаетъ преимущественно о томъ, что Онъ для него сдѣлалъ, какъ Онъ умножилъ и укрѣпилъ его, какъ Онъ помогалъ еще его праотцамъ, какъ Онъ вывелъ отцевъ изъ Египта, сражался за нихъ въ браняхъ, даровалъ имъ землю Ханаанскую и побѣду надъ врагами. Въ самомъ владычествѣ Ягве надъ природой благочестивый израильтянинъ болѣе поражается видимымъ настоящимъ дѣйствованіемъ, чѣмъ прошедшимъ творчествомъ. Но это дѣйствованіе онъ постепенно учится видѣть во всемъ,—въ этомъ его „мудрость“. Если современное научное міросозерцаніе не допускаетъ чуда, какъ произвольнаго нарушенія законовъ природы путемъ сверхъестественнаго вмѣшательства, то можно сказать, что еврей, наоборотъ, не зналъ другого закона природы, кромѣ „уставовъ“ Ягве

*) Ср. Gunkel: «Schöpfung u. Chaos in Urzeit und Endzeit» 1895 с. 156—163. Слѣдуетъ замѣтить, что въ В. З. не существуетъ слова для обозначенія „міра“. Въ Еккл. III, 11 слово олам' (ôlam) означаетъ вѣчность, а не міръ. «Вѣкъ сей» въ мессіаническихъ чаяніяхъ Израиля противопоставляется «будущему вѣку», и понятіе міра (космоса) постепенно отождествляется съ первоначальнымъ понятіемъ вѣка—зона.

и Его непрерывно дѣйствующей энергіи. Позднѣйшее схоластическое понятіе о чудѣ основывается на признаніи болѣе или менѣе обширной области явленій, изъятой изъ сферы постоянного живого дѣйствія Промысла, который лишь отъ времени до времени вмѣшивается въ эту область, внѣшнимъ образомъ нарушая естественный ходъ событій. Такое понятіе о чудѣ въ сущности само основывается на частномъ допущеніи механическаго міросозерцанія и потому въ концѣ концовъ оказывается безсильнымъ противъ него. Еврей не знаетъ чудесъ въ этомъ смыслѣ, потому что для него вся природа съ видимою закономерностью ея явленій есть великое и непрестанное чудо Божіе. Среди этихъ явленій онъ признаетъ особыя „знаменія“; но эти знаменія Божьи совершенно входятъ въ законы природы, какъ онъ ее понимаетъ.

Богъ есть Господь земли и того неба, которое ее окружаетъ, Господь солнца, луны и всего воинства небеснаго. Оно подвластно Ему и слушается голоса Его пророковъ. Иисусъ Навинъ (10, 11 — 14) останавливаетъ солнце надъ Гаваономъ и луну надъ долиной Аіалонскою, пока Израиль мститъ врагамъ своимъ и Ягве бросаетъ въ нихъ большіе камни съ неба. Звѣзды сражаются съ Сисарой съ небесныхъ путей своихъ въ пѣсни Деворы пророчицы (Суд. 5, 20), и тѣнь на солнечныхъ часахъ царя Хискіи отступаетъ на десять ступеней по молитвѣ пророка Исаи въ знаменіе того, что царь выздоровѣетъ черезъ три дня*). У края вселенной поставилъ Господь жилище солнцу, и каждое утро оно выходитъ изъ него „какъ женихъ изъ чертога брачнаго, радуясь какъ исполинъ пробѣжать поприще“ (Пс. 18, 6). Утреннія звѣзды ликовали, когда Господь утверждалъ основанія земли (Іовъ 38, 7); только *Хелель бенъ сахар*, Утренняя Звѣзда, „Денница, сынъ зари“, хотѣлъ взойти на небо выше звѣздъ Божіихъ и сѣсть на краю сѣвера на „го-

*) IV Ц. 20, 8—11. . . и сказалъ Езекія (Хискія): легко тѣни подвинуться впередъ на десять ступеней; нѣтъ, пусть воротится тѣнь назадъ на десять ступеней.

рѣ боговъ“ *), чтобы сравняться со Всевышнимъ; но онъ низверженъ во адъ въ глубины преисподней (Ис. 14, 12 сл.). Одинъ Господь отворяетъ и затворяетъ „окна небесныя“ и источники великой бездны, — даетъ дождь и засуху, напояетъ землю и произращаетъ плоды. Онъ наполняетъ облака водою, и они не разсѣдаются подъ нею. Онъ изводитъ вѣтры, снѣгъ и градъ изъ ихъ „хранилищъ“, и отъ грозы Его дрожатъ столбы небесъ. Онъ — царь неба и земли, и кто же создалъ ихъ, если не Онъ?

Памятники, относящіеся къ эпохѣ послѣ плѣненія и проповѣдующіе всемогущество Творца, несомнѣнно развиваютъ болѣе раннія, древнія представленія. Но, въ сознаниі своей непосредственной, исключительной связи съ Ягве, древній Израиль не останавливался съ преимущественнымъ интересомъ на этой сторонѣ дѣятельности Ягве, т.-е. на мысли объ Его отношеніи къ міру вообще: Ягве есть Богъ неба и земли по отношенію къ прочимъ народамъ, къ прочей вселенной; по отношенію къ Израилю Онъ есть еще нѣчто большее, — Онъ *его* Богъ. Всякая попытка объяснить религію Израіля „натуралистически“, т.-е. изъ обоготворенія природы является поэтому явно несостоятельной; и если Израиль, подобно прочимъ народамъ, одухотворилъ природу и олицетворилъ свѣтила небесныя, то въ этой живой природѣ онъ славилъ одного живого Бога, и въ голосъ живыхъ стихій слышалъ Его славословіе (Пс. 148). Въ научномъ пониманіи природы греки безконечно опередили евреевъ; не физику, а свое богопознаніе принесли евреи міру. Впрочемъ, и физика, и астрономія грековъ были превзойдены новѣйшею наукой, но ветхозавѣтная вѣра во всемогущество Промысла, безъ котораго волосъ не падаетъ съ головы человѣка и ничто самое малое не совершается въ мірѣ, осталась до сихъ поръ въ каждомъ вѣрующемъ сердцѣ **).

*) Ср. Jensen „Babylonische Kosmologie“, 23. Ср. *Jeremias*, Die babyl.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887), 121—6 и *Warren*, The paradise found at the Northpole (1885), 206 сл.

**) Правда, у стойковъ мы находимъ аналогичныя представленія, наприм.,

По мѣрѣ того какъ росло въ Израилѣ сознаніе универсальности и трансцендентности Бога, мысль о царствѣ Его надо всею тварью естественно выдвигалась на первое мѣсто. Проповѣдь пророковъ, паденіе царства Іудейскаго и храма Іерусалимскаго и самое возстановленіе Іерусалима и храма, столь не соотвѣтствовавшее національнымъ чаяніямъ, убѣдили домъ Іакова въ сверхъ-народномъ, вселенскомъ значеніи Ягве, Бога неба и земли. Залогъ спасенія Израиля, оплотъ его вѣры и надежды лежитъ отнынѣ въ абсолютномъ монотеизмѣ въ отличіе отъ національнаго однобожія. Именно въ мысли о сотвореніи міра единымъ Ягве абсолютный монотеизмъ находилъ свое общепонятное выраженіе. Замѣчательно, что и здѣсь эта мысль не имѣетъ умозрительнаго характера. Безусловность божественнаго творчества выражается прежде всего въ томъ, что Богъ создаетъ все однимъ Своимъ словомъ, безъ всякаго посредства: въ этомъ — чудо творчества. Но понятіе о сотвореніи міра изъ „ничего“, которое впоследствии отсюда выводилось, еще отсутствуетъ; и это по той причинѣ, что умозрительный вопросъ о матеріи и ея отношеніи къ Божеству, — вопросъ, возникшій не сразу и въ греческой философіи, — не ставился вовсе передъ мыслью древнихъ евреевъ. Еще въ Талмудѣ (какъ и у Филона) находится представленіе о какой-то хаотической матеріи, изъ которой создается міръ *). Можно сказать, что ученіе о сотвореніи міра изъ ничего было впервые послѣдовательно формулировано христіанскою мыслью и притомъ въ связи съ ученіемъ о Логосѣ, „Имъ же вся быша“.

У евреевъ мысль о сотвореніи міра есть прежде всего

въ извѣстномъ гимнѣ Клеанеа (ст. 15 сл.) или у Хризиппа (*οὐδὲ τοῦλαχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν*). Но самое это ученіе о промыслѣ связывается стоиками съ ихъ пантеизмомъ, вслѣдствіе чего оно имѣетъ совершенно иной характеръ, чѣмъ ветхозавѣтное или христіанское ученіе: стоическое „Провидѣніе“ естественнымъ образомъ обращается въ „судьбу“ или „необходимость“, которая является роковою для личности, для всего индивидуальнаго.

*) Weber, die Lehren des Talmud (1886) с. 194.

мысль о Богѣ Творцѣ, имѣющая не теоретическое, а практическое религиозное значеніе: „вѣрую во единого Бога Отца, Вседержителя Творца“. Богъ Израилевъ есть Творецъ міра, и потому въ своей вѣрѣ Израиль, сынъ Его, долженъ восторжествовать надъ міромъ, унаслѣдовать его. Въ этой вѣрѣ утверждается прежде всего превосходство Ягве надъ всѣми другими богами народовъ, а слѣдовательно и грядущее торжество надъ ними Израила: „Всѣ боги народовъ идола, а Ягве небеса сотворилъ“ (Пс. 95, 5); нѣтъ никого равнаго Ему. Со времени Второицаи эта мысль дѣлается основнымъ положеніемъ религиозной полемики, направленной противъ язычества и идолопоклонства: идола—тварь, и бога—ничто, вся честь и поклоненіе принадлежитъ единому Ягве: Онъ—тотъ, который возсѣдаетъ надъ кругомъ земли, и живущіе на ней—какъ саранча передъ Нимъ; Онъ распростеръ небеса, какъ тонкую ткань, и раскинулъ ихъ какъ шатеръ для жилья (Ис. 40, 22). Въ этомъ изначальномъ превосходствѣ Ягве надъ міромъ, надъ всѣмъ воинствомъ небеснымъ и надъ всѣми богами народовъ заключается откровеніе Его конечнаго торжества, ибо Онъ есть тотъ же въ первыхъ и въ послѣднихъ (Ис. 41, 4). Онъ, а не кто другой, создалъ небо и землю; Онъ, а не Бель побѣдилъ древняго змѣя; Онъ и избавитъ народъ свой отъ всѣхъ боговъ и народовъ и въ нихъ еще разъ поразитъ „врага“. Ягве укротитъ безбожный хаосъ народовъ, какъ нѣкогда Онъ укротилъ хаосъ и бездну водъ, покрывавшую землю.

Конецъ совпадаетъ съ началомъ. Сотворенію неба и земли соотвѣтствуетъ новое твореніе, новое небо и новая земля въ концѣ времени; укрощенію хаоса водъ соотвѣтствуетъ грядущая побѣда надъ человѣческимъ хаосомъ; пораженію древняго дракона бездны, о которомъ повѣствуютъ старинныя преданія вавилонянъ, псалмы и гимны пророковъ, соотвѣтствуетъ конечное торжество надъ „врагомъ“ и хульникомъ Божиимъ. Страшное чудовище, свергнутое съ небесъ въ преисподнюю сильной мышцей Господней, бу-

деть поражено еще разъ и окончательно въ новомъ прішествіи Господа, въ новомъ твореніи. „Врагъ“ будетъ посрамленъ навсегда со всѣми своими приспѣшниками и тѣми народами и царствами, которые ему служатъ. Вѣнчанныя головы змѣя будутъ отсѣчены мечомъ Господнимъ и болѣе не отрастутъ.

Ветхозавѣтная апокалиптика связывается съ космогоніей, и старинныя космогоническія преданія оживаютъ въ преданіи апокалиптическомъ, которое тянется въ теченіе долгихъ вѣковъ и переходитъ далеко за предѣлы еврейства. Сотвореніе міра представлялось въ видѣ послѣдовательнаго торжества Бога надъ хаосомъ, надъ темною бездною водъ (tehom) и надъ пустынею земли. Согласно I гл. кн. Бытія, бездна водъ по всемогущему слову Творца раздѣляется твердью небесною на верхнюю и происподнюю бездну и затѣмъ даетъ среди себя мѣсто сушѣ. „Ты поставилъ землю на ея основаніяхъ,—говоритъ псалмопѣвецъ,—не поколеблется она во вѣки и вѣки; бездною водъ (tehóm) Ты покрывалъ ее, какъ одежду, и (даже) на горахъ стояли воды; отъ прещенія Твоего онѣ бѣжали, отъ гласа Твоего громаго въ страхѣ ушли, съ горъ спустились въ долины на мѣсто, которое Ты положилъ имъ. Ты положилъ имъ предѣлъ, котораго онѣ не перейдутъ и не возвратятся онѣ покрыть землю (Пс. 103 (104), 5—9). Надъ верхними водами (надъ небомъ)—горніи чертоги Божіи (ib. 3), а подъ землею—нижняя бездна. Когда море исторглось изъ преисподней бездны, „вышло какъ бы изъ чрева“, Богъ сдѣлалъ ему облака одеждою и туманы—пеленками, какъ младенцу: Онъ „поставилъ ему запоры и ворота и сказалъ: доселѣ дойдешь и не перейдешь и здѣсь предѣлъ надменнымъ волнамъ твоимъ“ (Іовь, 38, 8—11)*.—Пучина морская, взволнованная, но безсильная въ своей ярости, какъ бы стремящаяся выйти

*) Молитва Манасіи (въ концѣ 2 Парал.): «Господь связалъ море словомъ повелѣнія Своего, заключилъ бездну и запечаталъ ее страшнымъ и славнымъ Своимъ именемъ».

изъ береговъ и затопить землю, представляется въ видѣ грознаго, укрощеннаго чудовища; она отражаетъ бывшую, до-космическую вражду и борьбу; это—живой остатокъ древняго хаоса, подъ которымъ еще зияетъ бездна съ ея пастью; въ водахъ морей еще гнѣзятся страшныя чудовища, киты, драконы, змѣй Рахабъ, Левіаѳанъ, который обращаетъ пучину въ кипящій котель и одинъ занимаетъ седьмую часть водъ *). Но въ дни древніе Господь низложилъ Рахаба; силою Своею Онъ расторгъ море и сокрушилъ головы змѣевъ въ водѣ; Онъ сокрушилъ голову Левіаѳана и владычествуетъ надъ яростью моря**); преисподняя обнажена передъ нимъ, и рефаимы трепещутъ подъ водами (Повъ, 26, 5—6).

Въ этихъ старинныхъ образахъ, исполненныхъ величавой и глубокой поэзіи, можно искать уцѣлѣвшіе слѣды древнихъ космогоническихъ преданій; но сами по себѣ эти преданія не останавливаютъ вниманія пророковъ и псалмопѣвцевъ: они не развиваются, не излагаются ими подробно, какъ въ позднѣйшей апокрифической и раввинической литературѣ. Они просто припоминаются—не съ цѣлью физическаго описанія или объясненія вселенной, а съ цѣлью живого раскрытія могущества Божія въ настоящемъ и будущемъ. Образы прошлаго служатъ апокалиптическими образами, въ которыхъ понимается настоящее и будущее.

„Шумъ народовъ многихъ“ и „ревъ племенъ“ подобенъ шуму и реву морскому. „Ревутъ народы, какъ ревутъ сильныя воды; но Онъ погрозилъ имъ, и они далеко побѣжали и были гонимы, какъ прахъ по горамъ и пыль отъ вихря“ (Пс. 17, 12). Господь силъ съ Своимъ народомъ, и онъ не убоится: „пусть шумятъ, вздымаются воды морей, трясутся горы отъ волненія ихъ“ и колеблется земля, утвержденная на моряхъ и источникахъ бездны; пусть шумятъ народы и двигаются царства; Господь подастъ голосъ Свой и земля

*) Ср. Іовъ 38 и IV Ездры, 52.

**) Пс. 88 (89), 10—11, и 73 (74), 12 слѣд.

растает (Пс. 45 (46)). Изъ взволнованнаго, мятушагося челоѣческаго моря выходятъ языческія царства и цари, сражающіеся между собою и ратующіе противъ „святыхъ Всевышняго“. И пророки видятъ въ нихъ образы древнихъ чудовищъ, Рахаба, Левіаѳана, морскихъ драконовъ, уже сраженныхъ рукою Господа *). Въ день суда Своего, когда выйдетъ Господь „изъ жилища Своего наказать обитателей земли за ихъ беззаконіе“, Онъ „поразитъ мечомъ Своимъ тяжелымъ и большимъ и крѣпкимъ Левіаѳана, змѣя бѣгущаго прямо, и Левіаѳана, змѣя извивающагося, и поразитъ чудовище морское“ (Пс. 27, 1). Не ожидаетъ ли Фараона участь змѣя Рахаба, а царя вавилонскаго участь Хелалъ бенъ Сахаръ, превознесшагося Фаетона, свергнутаго въ преисподнюю? Подобные же образы встрѣчаются намъ и позже: въ видѣніи Даниила (гл. 7) четыре вѣтра борются надъ великимъ моремъ и четыре чудовищныхъ звѣря выходятъ изъ него—четыре грозныхъ царства. Потомъ съ облаками небесными идетъ *Человѣкъ* („подобный Сыну челоѣческому“), олицетворяющій собою грядущее вѣчное „царство святыхъ Всевышняго“, у которыхъ нечестивый царь (Антіохъ Епифанъ) возмечталъ было отнять законъ и праздники. Но этотъ „врагъ“, страшное воплощеніе звѣря, убить „и у прочихъ звѣрей отнята власть ихъ и продолженіе жизни дано имъ только на время и на срокъ“. А Сыну челоѣческому „дана власть, сила и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его—владычество вѣчное, которое не преидетъ, и царство Его не разрушится“.

Богъ исторіи есть Богъ, Творецъ и Царь вселенной. Въ Немъ Израиль видитъ свое спасеніе, столь же близкое и дѣйствительное, какъ Онъ Самъ. Онъ не отдастъ звѣрямъ душу горлицы Своей и не потерпитъ вѣчнаго поношенія

*) Ис. 27,1 и 51,9; Іез. 29 и 32 (Фараонъ); Пс. 21 (22), 18—22; Пс. 67 (68) 1 (Египеть и Эфіопія); Пс. 73, 13 сл. Пс. Соломона 2,28 сл. (Помпей); въ Пс. 86 Рахабъ становится прямо названіемъ Египта.

Своего Святого и страшнаго имени *), которымъ заключена и запечатана самая бездна. Сѣмя жены сотретъ главу змѣя. Древній хаосъ не восторжествуетъ вновь, и поклонники истиннаго Бога не посрамятся,—Царство Божіе не только *будетъ* въ концѣ времянь, — оно было, оно предзаложено отъ начала, отъ сотворенія міра и оно *есть* теперь въ Богѣ. И передъ лицомъ „Ветхаго днями“ пророческое Богосознаніе Израила видитъ свой человѣческій идеаль—„царство святыхъ“, осуществленное въ образѣ „Человѣка“, святаго „Сына Человѣческаго“.

III.

Это царство осуществлено прежде всего въ самомъ Богѣ; оно осуществлено на небесахъ передъ лицомъ Ветхаго днями „во славі“, „во святыхъ“ или ангелахъ Божіихъ. Но оно имѣетъ прийти и на землю. Залогомъ его осуществленія служить имя Господне, вѣренное народу и осѣняющее его; посредниками осуществленія этого царства въ природѣ и человѣкѣ служатъ Духъ Божій и духи, ангелы Божіи, Слово Божіе и Премудрость Божія, которыми Ягве творитъ и промышляетъ вселенную. Разсмотримъ, какъ понимали евреи эти начала и въ какомъ смыслѣ въ нихъ можно видѣть начатки послѣдующаго богословскаго ученія.

Христіанское богословіе слагалось въ борьбѣ съ ересями. Еврейская религіозная мысль развивалась въ упорной и тяжелой борьбѣ съ язычествомъ — иноземнаго и отечественнаго происхожденія. Единство Ягве, Его всемогущество, Его царство, сила и слава—вотъ содержаніе какъ положительнаго ученія о Богѣ, такъ и зарождающейся религіозной полемики и апологетики. Въ Пс. 97 боги признаются истуканами и вмѣстѣ съ тѣмъ призываются поклониться Всевышнему. Они суть „ничтожества“; и вмѣстѣ съ тѣмъ Ягве именуется „Богомъ боговъ“ **) и превозносится надъ богами.

*) Пс. 73, 19 слѣд.

**) (Уже Вт. 10, 17. Пс. 49, 1 и 135, 2).

Боги другихъ народовъ и боги до-историческаго язычества лишаются своего верховнаго сана: они обращаются въ ничто или же замѣняются духами, подвластными Ягве: изъ прежнихъ елогим' они дѣлаются „сынами Божиими“, бне елогим', т.-е. „святыми“ или ангелами, слугами Ягве.

Еврейскій монотеизмъ не есть отвлеченность. Его особенность, какъ вѣрно указалъ еще Шеллингъ, состоитъ не въ отрицаніи многобожія, а въ положительномъ торжествѣ, въ дѣйствительной, исторической побѣдѣ надъ нимъ. Древняя вѣра Израила, закалившаяся въ печи вавилонской, заключаетъ въ себѣ не теоретическое философское отрицаніе тѣхъ многихъ боговъ, демоновъ и духовъ, которымъ поклонялись язычники, а практическое низложеніе ихъ въ культъ единаго Бога. Такое практическое религіозное отрицаніе несравненно глубже и значительнѣе теоретическаго отрицанія и одно даетъ нравственное превосходство надъ тѣмъ, чему служить міръ, т.-е. нравственное превосходство надъ язычествомъ; оно одно даетъ монотеизму Израила его реальное и конкретное значеніе. Боги другихъ народовъ, относительно говоря, были реальными: они являлись таковыми прежде всего въ ихъ культахъ и въ той жизни, государственной и частной, которую они проникали собою, какъ опредѣленные духовныя начала; они не могли являться очамъ Израила иначе какъ властями, „князьями“ народовъ, которые имъ служили; они были подлинныя „архонты“ и „космократоры“— „начальствующіе“ и „міродержатели“ вѣка. Эти космократоры и властители суть „ничто“ передъ Ягве: какъ боги они не болѣе какъ истуканы; но это еще не значитъ, чтобъ ихъ не было вовсе *). Среди этихъ боговъ есть и видимыя существа. Воинство небесное, которому служили халдеи и персы, есть прежде всего нѣчто видимое: поднявъ глаза къ небу, всякій его видитъ (Пс. 40, 26): это свѣтила небесныя, которыя представлялись еврею столь же

*) Ср. въ числѣ многихъ примѣровъ довольно позднее свидѣтельство 2 Парал. 28,23.

живыми, какъ и всякому другому народу древности. Но всё они подвластны единому Ягве: Онъ „всѣхъ ихъ называетъ по имени“ и „выводить счетомъ“; всё воинства небесныя блюдутъ Его уставы, поклоняются Ему и возвѣщаютъ Его хвалу *). Они трепещутъ предъ нимъ, ибо Онъ посѣтитъ и ихъ своимъ судомъ (Пс. 24, 21—3), — Онъ, низринувшій во адъ превознесшагося Денницу, Сына Зари и связавшій „безразсуднаго“ (ксил) Оріона **). Онъ одинъ „творитъ миръ на высотахъ своихъ“.

Признавая такимъ образомъ относительную реальность за богами политеизма, Израиль не могъ сводить его всецѣло къ человѣческому заблужденію и нечестію, какъ бы ни велико было, въ его глазахъ, ихъ вліяніе въ происхожденіи ложной религіи. Ягве создалъ вселенную, Онъ Богъ неба и земли; стало бытъ, Онъ и Богъ всѣхъ боговъ. Онъ—Богъ исторіи, и слѣдовательно и самый политеизмъ, какъ самое крупное и общее историческое явленіе, не могъ произойти безъ Его произволенія: самые боги, господствующіе надъ народами, поставлены надъ ними Его волей. Взирая на солнце, луну, звѣзды и все воинство небесное, Израиль не долженъ поклоняться и служить имъ, *такъ какъ Ягве удѣлилъ ихъ прочимъ народамъ*, а Израиль взялъ Себѣ (Вт. 4, 19—20) ***). Съ другой стороны, однако, сознаніе лжи языческаго политеизма и общей неправды и зла, господствующаго на всей землѣ, вызывало убѣжденіе, что корни этого зла и неправды лежатъ глубже эмпирической дѣйствительности,—въ тѣхъ самыхъ началахъ, которымъ служатъ народы и которыя управляютъ ими. Самые ангелы, самыя небеса нечисты передъ Богомъ (Іовъ, 4, 18, и 15, 15), и судъ Божій коснется не только народовъ и царей земныхъ, но и боговъ, ихъ духовныхъ князей. Богъ судитъ и горнихъ (*ibid.* 21, 24); надъ всѣми богами египетскими совершилъ Онъ судъ (Исх. 12, 12; Ис. Н. 33, 4).

*) Пс. 88, 6 сл. Неемія 9,6.

**) Ам. 5, 8; Пс. 13, 10; Іовъ, 9, 9. ср. Smend, A. T. Religionsgeschichte 471.

***) Ср. Вт. 32,8 въ перев. LXX.

Въ день гнѣва Господня „истлѣеть все небесное воинство и небеса свернутся, какъ свитокъ книжный; и все воинство ихъ падеть, какъ спадаетъ листъ съ виноградной лозы и какъ увядшій листъ со смоковницы, *ибо упился мечъ Мой въ небесахъ*“, говоритъ Господь (Ис. 34, 3 — 5). Въ дивномъ псалмѣ (81) изображается судъ Божій въ сонмѣ боговъ, которые творять неправду и не судятъ, какъ имъ заповѣдалъ Господь: за это боги и сыны Всевышняго умрутъ, какъ люди и падутъ, какъ человѣческіе князья: „возстани, Боже, суди земли, яко ты наслѣдиши во всѣхъ языцѣхъ“ *).

Въ видѣніи Даниила (8) Богъ является вождемъ воинства небеснаго и Владыкою владыкъ; народы—евреи, персы, греки—имѣютъ своихъ князей на небесахъ, и Михаилъ, князь еврейскаго народа, борется вмѣстѣ съ Гавріиломъ противъ „князя персидскаго“ (10, 11). Но Ягве есть Владыка владыкъ и въ день суда Своего посѣтитъ „воинство выпретенное на высотѣ и царей земныхъ на землѣ и будутъ собраны вмѣстѣ какъ узники въ ровъ... и послѣ многихъ дней будутъ наказаны“ (Ис. 24, 21—22). Если Фараона ждетъ участь Рахаба и царя Вавилонскаго—участь Денницы, то царь Тирскій уподобляется возгордившемуся херувиму, изгнанному изъ Едема и низринутому за беззаконіе съ горы боговъ, изъ среды огнистыхъ камней (Иез. 28).

Народы съ ихъ царями олицетворяются въ чертахъ чудовищныхъ звѣрей, и за богами ихъ Израиль видитъ „реальныя потенціи“, дѣйствительныя духовныя силы. Но эти высшія реальности, эти боги обращаются въ „ничто“ передъ Ягве и обречены Его праведному суду. Онъ открывается такимъ образомъ какъ „существо всереальное“. Но какое отличіе живого, самораскрывающагося Ягве, отъ *Ens realissimum* схоластиковъ! Его „судъ“ понимается здѣсь какъ откровеніе дѣйствительно всеобщее. Его слово обращено и къ людямъ, и ко всему небесному воинству. Онъ низложитъ

*) Въ Пс. 57 (58) боги (елим', а не судьи) неправедно «судятъ» сыновъ человѣческихъ и вовлекаютъ ихъ въ беззаконіе.

сильныхъ съ ихъ престоловъ и упразднить начала, власти и господства вѣка сего. Ясно, что такой апокалипсисъ, такое представленіе о судѣ Божіемъ не могло не отразиться и на представленіяхъ о Мессіи, черезъ Котораго осуществляется судъ Божій въ мірѣ: если въ Немъ приходитъ царство, то Ему предстоитъ борьба съ міродержателями и „начальствующими вѣка сего“, которыхъ Онъ долженъ низложить силою Божіею. Эти представленія встрѣчаются намъ въ апокалиптической литературѣ позднѣйшаго времени, гдѣ они получаютъ дальнѣйшее развитіе въ направленіи къ гностицизму; и мы находимъ указанія на нихъ и въ Новомъ Завѣтѣ, у Павла въ особенности, въ его ученіи объ отношеніи Христа, какъ небснаго Существа, къ міру духовъ.

Помимо воинства небснаго и боговъ, которымъ служили народы, Израиль зналъ цѣлый міръ духовъ, цѣлое множество елогим'овъ и бене' елогим'овъ. То были существа, превосходящія человѣка, хотя и не вполнѣ сверхъ-чувственныя; вино веселитъ ихъ, какъ и смертныхъ людей (Суд. 9, 13), и самый плотскій союзъ съ ними считался дѣломъ возможнымъ (Б. 6, 1—3). Но всѣ они подчиняются Ягве и вмѣстѣ съ Израилемъ славословятъ Его (Пс. 28); Онъ творитъ ангелами своими вѣтры и служителями своими пламенѣющій огонь (Пс. 103, 4); вся природа представляется одушевленною, дабы хвалить Господа (148). Сыны Божіи обращаются въ ангеловъ, съ различными обязанностями и функціями, установленными Богомъ. Ягве есть Господь силъ. Онъ царитъ, окруженный Своими „святыми“ — полчищами сыновъ Божіихъ, несмѣтнымъ множествомъ духовъ, серафимовъ и херувимовъ. Въ нихъ раскрывается Его слава, Его безпредѣльное могущество. Какъ конкретны и многоразличны были образы всѣхъ этихъ духовъ въ представленіи народномъ, объ этомъ мы можемъ судить не только на основаніи отдѣльныхъ текстовъ Ветхаго Завѣта, но и на основаніи позднѣйшей еврейской литературы, сохранившей многія черты древняго преданія. Но всѣ эти образы меркнутъ передъ лицомъ Ягве,

какъ звѣзды при свѣтѣ солнца. Ягве есть единый Богъ неба и земли, и въ самыхъ ангелахъ Его святится одно Его имя.

Это выражается особенно характерно въ ветхозавѣтномъ представленіи о Мал'ак Ягве (или Мал'ак Елогим)—Ангелѣ Господа, — представленіи, которое мы находимъ уже въ Книгѣ Судей и въ древнѣйшихъ сказаніяхъ о праотцахъ. Этотъ Ангелъ или Мал'ак (точнѣе хаммал'ак— δ ἄγγελος) олицетворяетъ въ себѣ самого Ягве, который говоритъ и является въ немъ (наприм., Б. 21, 18(=Е); 16, 13(=I); 31, 11, 13 и др.). Онъ нерѣдко прямо называется именемъ Ягве (Суд. 6, 14, 16); и въ то же время онъ отличается отъ Ягве (напримѣръ, 2 Ц. 24, 16), иногда говоритъ о Ягве, какъ о другомъ (напримѣръ, Б. 16, 11=I), или начинаетъ свою рѣчь словами: „такъ говоритъ Ягве“ *). Маноа въ отличіе отъ Ягве называетъ его Елогимъ (13, 22), а въ елогистскихъ текстахъ не всегда легко понять, какъ относится Елогимъ къ Мал'ак' у, напримѣръ, въ словахъ Іакова: ...„Богъ (Елогим), передъ Которымъ ходили отцы мои... Богъ, пасущій меня отъ рожденія моего до сего дня, ангелъ (мал'ак), избавляющій меня отъ всякаго зла“ (Б. 48, 15, 16). Въ этомъ текстѣ уже Филонъ **) усматривалъ указаніе на различіе между Богомъ и Его Логосомъ, а послѣ него многіе христіанскіе эксегеты, старые и новые, какъ Шеллингъ, Бартъ, Канисъ, Штейнведеръ, Генгстенбергъ, Штиръ также видѣли образъ новозавѣтнаго Логоса въ Мал'ак' Ягве ***). Тождество или единство въ различіи между Ягве и Его ангеломъ представляло собою видимую аналогію съ позднѣйшими идеями объ отношеніи Отца и Сына. На самомъ дѣлѣ, несмотря на эту аналогію, религіозныя представленія, разсматриваемыя нами, относятся къ совер-

*) Наприм. Б. 22, 16; замѣчательно, что передъ тѣмъ Ангелъ Господень говоритъ отъ лица Бога (въ первомъ лицѣ, 12), а въ ст. 16 онъ же говоритъ вторично: „мною клянусь, говоритъ Ягве“; въ Кн. Судей 2, 1 ангелъ говоритъ въ первомъ лицѣ въ евр. текстѣ, а въ переводѣ LXX вставлено: „говоритъ Господь“.

**) Philo: Leg. alleg., III, 61—2.

***) См. Hermann Schultz (Alttestamentliche Theologie, 1885, стр. 564), который самъ признаетъ „ein Wahrheitsmoment“ въ такомъ мнѣніи.

шенно иному порядку идей. Различіе между Отцомъ и Сыномъ было дано въ личности Іисуса Христа, точно также какъ и то единство, которое Онъ сознавалъ въ себѣ. Но въ чемъ же заключается реальное основаніе для различія между *существомъ* Ягве и Его *явленіемъ* въ Его ангелѣ, который въ то же время признается божественнымъ, *elôhîm*, и въ этомъ качествѣ относится къ Ягве, отождествляется съ Нимъ?

Обсуждая религиозныя представленія Израиля, мы должны исходить не изъ позднѣйшихъ богословскихъ и философскихъ понятій, а изъ конкретныхъ фактовъ. Различіе между Ягве и Его Малак'омъ, точно также какъ и ихъ единство, очевидно не измышлялось, а являлось, было дано въ дѣйствительности. Основаніе того и другого, какъ мы думаемъ, заключается прежде всего въ культѣ. Съ одной стороны, древній культъ сосредоточивался вокругъ ковчега завѣта, въ которомъ видѣли какъ бы особое присутствіе Божества; съ другой стороны, на-ряду съ этой національной святыней, мы находимъ въ Палестинѣ рядъ мѣстныхъ святилищъ Ягве, въ которыхъ развиваются и обособляются мѣстные культы: таковы святилища въ Хебронѣ, Бетелѣ, Гилгалѣ, Данѣ, Берсебѣ, въ которыхъ Ягве нерѣдко былъ чтимъ подъ особыми мѣстными прозвищами (*Ел рои*, Б. 16, 13; *Ел блѣм* 21, 33 и др.). Эти святилища, основаніе которыхъ всегда связывалось съ тѣмъ или другимъ явленіемъ Ягве *), на практикѣ вели къ оязыченію Его культа, противъ чего боролись пророки и благочестивые цари: единый Ягве замѣнялся въ нихъ множествомъ мѣстныхъ „Господъ“ — баалим'овъ (Ос. 2, 16 сл.), что и повело подъ конецъ къ ихъ совершенному упраздненію **). Религиозное сознаніе Израиля не могло до-

*) См. особенно Б. 28, 16, сл.

**) Ср. Robertson Smith, *The old Testament in the jewish Church*, 243: the worship of the one Jehovah, who was Himself addressed in old times by the title of Baal or Lord, practically fell into a worship of a multitude of local Baalim, so that a prophet like Hosea can say, that the Israelites, though still imagining themselves to be serving the national God... have really turned from Him to deities who are no gods.

пустить такого язычества: если оно и въ „князьяхъ“ или богахъ другихъ народовъ видѣло лишь подчиненныхъ духовъ, поставленныхъ Ягве, то въ мѣстныхъ формахъ, въ мѣстныхъ проявленіяхъ Ягве, которымъ воздавалось народное почитаніе, оно признавало явленія „ангела Ягве“ и читало въ нихъ лишь *Ею* святое имя *). Такимъ образомъ въ лицѣ Мал'акъ Ягве мы находимъ не языческое представленіе, не результатъ скрытой инфильтраціи политеизма, а, наоборотъ, явное торжество монотеизма. Мал'акъ Ягве есть отъ начала посланникъ, ангель Божій, посредникъ откровенія. Впослѣдствіи самые пророки, носители духа и слова Божія, назывались вѣстниками, малакимъ Ягве, какъ посредники откровенія; такъ же называются и священники, носители закона (Ис. 42, 19; 44, 26; Агг. 1, 13; Мал. 2, 7, и 3, 1).

IV.

Въ связи съ вышеописанными представленіями намъ выясняется ветхозавѣтное понятіе о единствѣ Божіемъ, какъ абсолютномъ и вмѣстѣ конкретномъ единствѣ. Богъ *Ел* (*èl*), который открылъ Свое имя Моисею, какъ *Ягве* (*Jahwè*), былъ сознанъ какъ Божество, Елогимъ, какъ Господь силъ, Владыка владыкъ. Понятіе *èlôhîm* несомнѣнно шире понятія Ягве; Ангель Ягве есть Елогимъ, но онъ не есть Ягве, хотя бы онъ и говорилъ отъ Его имени; въ извѣстномъ смыслѣ другія лица, кромѣ Ягве, могутъ называться Елогимъ, но, разумѣется, никто, кромѣ Него, не можетъ носить Его собственнаго имени—Ягве. И тѣмъ не менѣе Онъ есть единый Богъ, единый Ело-

*) Spend (42 слѣд.) указываетъ на особенно тѣсную связь между Малакъ Ягве и главною святыней Израиля—ковчегомъ Завѣта. Онъ напоминаетъ также, что Малакъ въ древнѣйшихъ памятникахъ является всегда въ единственномъ числѣ, за исключеніемъ Б. 28, 12, и 32, 2 (=Е); лишь впослѣдствіи малакимъ дѣлаются синонимомъ бене елогимъ. Но и онъ допускаетъ, что различеніе между Ягве и Его малак'омъ вызвано потребностью согласовать единство мѣстопребыванія Ягве (на Синаѣ) съ Его появленіемъ во многихъ мѣстахъ. Мы думаемъ, что если съ самимъ ковчегомъ связывалось представленіе о Малак'ѣ Ягве, то тѣмъ болѣе съ тѣми мѣстными святилищами, самое основаніе которыхъ связывалось съ его явленіемъ.

гим въ собственномъ смыслѣ. Если перевести эти представленія на языкъ позднѣйшихъ понятій, то можно сказать, что *Яве есть источникъ Божества, но что Его Божество не ограничивается Его личностью*: Его Божество сверхлично.

Разумѣется, это есть не болѣе какъ выводъ и притомъ весьма отвлеченный выводъ, котораго бы мы напрасно стали искать въ Ветхомъ Завѣтѣ. Однако онъ является намъ вполне законнымъ, и въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что уже въ Ветхомъ Завѣтѣ и его представленіяхъ о Богѣ заключается основаніе для позднѣйшихъ догматическихъ понятій о Богѣ. Этотъ выводъ находитъ себѣ подтвержденіе въ ветхозавѣтныхъ представленіяхъ о *Духѣ Божиимъ*.

Здѣсь также мы не должны ожидать какого-либо ученія о существѣ духа, его невещественности, непротяженности или иныхъ свойствахъ, останавливающихъ на себѣ вниманіе философа. Говорится о духѣ человѣка въ отличіе отъ его плоти, о Духѣ Бога въ противоположность всякой плоти, но самое ученіе о томъ, что *Богъ есть духъ*, нигдѣ не формулируется положительно,—столь чужда ветхозавѣтная мысль всякой умозрительной рефлексіи. Духъ есть сила Божія, и Яве является источникомъ этой силы, но не отождествляется съ нею нигдѣ *).

Обращаясь къ словоупотребленію Ветхаго Заѣта, можно сказать, что слово *руах*, духъ, по-еврейски, какъ и по-русски, обозначаетъ первоначально дуновеніе, дыханіе, вѣтеръ. „Духъ дышетъ гдѣ хочетъ и голосъ его слышишь, но не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ“. Безъ дыханія (*нешама*) нѣтъ жизни (Авв. 2, 19); при смерти оно оставляетъ человѣка (Пс. 145, 4; ср. Б. 35, 18), оно замираетъ отъ страха и возвращается вновь, когда человѣкъ приходитъ въ себя. Духъ (*руах*) и дыханіе (*нешама*) суть синонимы: духъ есть то, что дышетъ, что даетъ живому существу „дыханіе жизни“, что то, оживляетъ его, или сообщаетъ ему *душу живую*,

*) Въ Пс. 31, 3, гдѣ многіе комментаторы усматриваютъ такое отождествленіе, мы видимъ какъ разъ указаніе на различіе: египтяне люди, а не Богъ, и кони ихъ (т.-е. принадлежащая имъ *богвая сила*)—плоть, а не духъ.

нефеш: Ягве создалъ человѣка изъ прака земного и вдунулъ въ ноздри его дыханіе жизни (*nišmath hajjim*) и сталъ человѣкъ душою (*nepheš*) живою *). *Puax* есть сила, оживляющая душу и постольку присущая всему живому: „духъ жизни“ есть и въ животныхъ (Б. 6, 17; 7, 15). Душа, напротивъ того, обозначаетъ психическую индивидуальность **).

Г Духъ человѣка опредѣляетъ къ дѣйствию его душу, но самъ можетъ испытывать различныя состоянія: онъ можетъ быть въ радости и въ печали, онъ можетъ превозноситься, унывать, быть озлобленъ и т. д. Мало того, человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ опредѣляется нерѣдко не своимъ, а какимъ-либо инымъ духомъ, который „нападаетъ“ или „находитъ“ на него, какъ, на примѣръ, „духъ ревности“ (Числ. 5, 30), „духъ блуда“ (Ос. 4, 12), духъ сна (Ис. 29, 10), раздора (С. 9, 23), заблужденія (Пс. Соломона, 8) и т. д. ***). Когда человѣкъ дѣйствовалъ подъ вліяніемъ аффекта, такое дѣйствіе объяснялось *наитіемъ*: самый языкъ усвоилъ это представленіе, общее столькимъ народамъ древности. Особенно сильное проявленіе такого наитія естественно усматривалось въ изступленіи, безуміи, бредѣ, одержимости. Иногда наитіе имѣетъ религіозный характеръ, какъ, на примѣръ, вдохновеніе пророка: въ такомъ случаѣ оно—отъ Бога и объясняется дѣйствіемъ „духа Божія“. Отъ Божественной жизненной силы, отъ Духа Ягве исходитъ божественный импульсъ слова и дѣйствія избранныхъ Божіихъ, одушевленіе вождей и героевъ, какъ Гедсона, изступленіе Самсона ****), Саула (1 Ц. 19, 23 сл.), или Іліи пророка (3 Ц. 18, 46); отъ Духа Ягве—мужество воиновъ, мудрость царей, юродство Божіихъ людей.

Г Чрезъ избранныхъ своихъ, судей, царей, священниковъ,

*) По евр. «моя душа» (*naphsi*)=я, «твоя душа» (*naphso*)=ты и т. д.

***) Ср. Іовъ 27, 3... доколѣ еще *душа* (*pešama*) моя во мнѣ и *духъ* (*ruah*) Божій въ ноздрахъ моихъ...

****) Ср. Н. З. Мк. 9, 18, пв. *ἀλαλον*, Л. 13, 10, пв. *ἀσθενείας* и др.

*****) См. Кн. Судей 13, 25; 14, 6 и 19; 15, 14. При всякомъ подвигѣ Самсона (растерваніе льва, избіеніе филистимлянъ) на него находитъ Духъ Ягве; но сила Самсона связана съ его назорействомъ: если остричь его, — „отступитъ отъ него“ эта сила, 16, 17.

пророковъ, Духъ Божій ведетъ Израиля: Его дѣйствія импульсивны и безсознательны въ однихъ; въ другихъ они сознательны, но также произвольны и въ обоихъ случаяхъ являются, какъ обнаруженія высшей, сверхъ-человѣческой силы, въ которыхъ Израиль узнаетъ внушенія Ягве: Его голосъ слышать, но не знаютъ, откуда онъ приходитъ и куда уходитъ. Правда, лжепророки также постоянно говорятъ отъ имени Ягве и нерѣдко подъ наитіемъ, внушеніемъ своихъ особыхъ духовъ *), въ чемъ заключается несомнѣнная опасность. Подобное же явленіе мы наблюдаемъ и въ апостольской церкви: требовался особый даръ „различенія духовъ“ и устанавливался цѣлый рядъ признаковъ по которымъ лжепророкъ отличался отъ истиннаго пророка **). Единственнымъ критеріемъ является въ концѣ концовъ самый духъ, наполняющій религиозное сознаніе вѣрныхъ. Его дѣйствія въ Израиль клонятся неизмѣнно къ единой общей цѣли управленія и исправленія Израиля, къ его назиданію и созиданію въ истинное царство Божіе; Его признаками являются его сила, правда и святость, та святость, которая заключаетъ въ себѣ въ одно и то же время залогъ освященія и очищенія народа, помазаннаго духомъ, и вмѣстѣ осужденія его „скверны“, суда надъ его грѣхомъ: „Господь омоетъ скверну дочерей Сиона и очиститъ кровь Іерусалима изъ среды его *духомъ* суда и *духомъ* огня (истребленія)“ (Ис. 4, 4). Духъ Ягве ведетъ Израиля къ грядущему царству и вмѣстѣ является величайшимъ изъ обѣтованій этого царства; Онъ будетъ духомъ правосудія его судей и духомъ мужества его воиновъ (Ис. 28, 6); Онъ почіетъ на Мессіи, какъ духъ премудрости и разума, совѣта и крѣпости, благочестія и страха Божія (Ис. 11, 2); и Господь изольетъ отъ Духа Своего на всякую плоть, на всѣхъ сыновъ царства (Іоиль 2, 28). Поэтому явленія духа суть *признаки* пришествія царства и въ этомъ смыслѣ по-

*) Напр., 3 Ц. 22 пророки Ахава или Іер. 23, 16, слѣд. и Іез. 13, 3.

**) Кромѣ посланій апостольскихъ (напр., 1 І. 4, 1—3), см. „Ученіе (διδάχη) 12 апостоловъ“ гл. 11 и 12.

нимаются въ Новомъ Завѣтѣ (Мѣ. 12, 27; Д. 2, 33). Всякое царство предполагаетъ силу, которою оно осуществляется, и царство Божіе есть дѣло силы Божіей.

Духъ Божій есть мощь, которая противопоставляется ничтожной плотской силѣ человѣка (Ис. 31, 3); не воинствомъ, не внѣшнею плотскою силою, а духомъ совершаетъ Господь свое дѣло (Зах. 4, 6). Духъ Божій пребываетъ среди Израиля (Агг. 2, 5), и отъ Него ничто не можетъ укрыться (Пс. 138, 7). Наконецъ, духъ Божій господствуетъ надъ природой и оживляетъ ее: Онъ приходитъ, какъ вѣтеръ, и отъ дуновения его разступаются воды (Исх. 15, 8); Онъ носился надъ хаосомъ до творенія, „высиживаль“ его, по еврейскому выраженію *). Духомъ устъ Господнихъ утвердилось все воинство небесное. Имъ дана была душа живая человѣку; когда Богъ отнимаетъ у тварей духъ ихъ, онѣ издыхаютъ и возвращаются въ персть; когда Онъ посылаетъ духъ Свой, онѣ созидаются (Пс. 103, 29 сл.).

Такимъ образомъ Духъ Божій есть *сила* Божія, отличная отъ Него и вмѣстѣ неотдѣлимая отъ Него; она оживляетъ природу, какъ живое дыханіе, и вмѣстѣ какъ бурный вѣтеръ, можетъ сокрушить всякую противоборствующую силу, убить нечестивыхъ и беззаконныхъ. Духъ говорить въ пророкахъ и сознается ими какъ божественное начало, отличное отъ нихъ.

Наряду съ этимъ представленіемъ о единомъ Духѣ Божіемъ мы встрѣчаемъ и представленіе объ отдѣльныхъ духахъ Божіихъ и о множествѣ духовъ, — представленіе, несомнѣнно восходящее къ глубокой древности и вмѣстѣ переживающее до позднѣйшихъ временъ. Мы разумѣемъ здѣсь не тѣ мѣста, въ которыхъ единый Духъ какъ бы дифференцируется на отдѣльные дары (Ис. 11), но тѣ, гдѣ прямо говорится о различіи духа или о различныхъ духахъ **), посы-

*) Въ одномъ талмудическомъ трактатѣ (Хагига 15, у Edersheim, I, 287) Духъ изображается въ видѣ голубя, носящагося надъ водами.

**) О различіи пророческихъ духовъ свидѣлствуетъ еще *каі пѣвмата пророкѣвъ* прорѣчаѣ *блотаѣвѣта* 1 Кор. 14, 32 или 14, 12 и 12, 10, чтобы не приво-

лаемыхъ отъ Бога съ тѣми или другими спеціальными функціями. Таковъ, напримѣръ, духъ пророка Іезекииля, отличный отъ Духа Божія и тѣмъ не менѣе дѣйствующій черезъ него; таковъ духъ, который выступилъ передъ лицомъ Бога и предложилъ сдѣлаться духомъ лживымъ въ устахъ пророковъ Ахава (3 Ц. 22), или же, наконецъ, „злой духъ“ отъ Ягве, который былъ посланъ на Саула, когда отступилъ отъ него Духъ Ягве (1 ц. 16, 14 сл.). Ясно, что здѣсь въ отличіе отъ единого Духа Божія разумѣется множество *служебныхъ* духовъ (*leitourgiká pneúmata eis diakonían ápostellóména* Евр. I, 14), подчиненныхъ единому Ягве и его Духу. Отношеніе ихъ къ этому послѣднему указано особенно ясно у Іезекииля: они идутъ, куда хочетъ духъ (Іез. 1, 12. 20). Такимъ образомъ и здѣсь изначальное множество духовъ, отличныхъ отъ Ягве, подчиняются Ему одному и управляются его единымъ Духомъ *).

IV.

Духомъ Божиимъ создано все воинство небесное, все множество духовъ. Словомъ Ягве сотворены небо и земля. Представленіе о *словѣ* Ягве аналогично представленію о Его Духѣ.

дить множества другихъ свидѣтельствъ. Въ В. З. характерно 4 Ц. 2, 9, 15 и чис. 11, 17, 25.]

*) Самые „злые духи“ подчинены Ягве, какъ показываетъ 1 кн. ц. 16, 14, 3 ц. 22 и кн. Іова. — Сатана (Зах. 3) есть прежде всего „обвинитель“ („катигор.“ раввиновъ), постепенно обращающійся въ „клеветника“ (діавола), зависть котораго въ міръ вошли грѣхъ и смерть (*φθόνος διαβόλου* Sap. Sal 2, 24), и въ искушителя, внушеніемъ котораго объясняется грѣхъ. Ср. старинное повѣствованіе 2 ц. 24, 1 съ соответственнымъ мѣстомъ въ 1 парал. 21, 1 (Ш в. до Р. Х.). Особое мѣсто занимаетъ Азazelъ во главѣ тѣхъ «косматыхъ», козломоразныхъ демоновъ, которымъ евреи приносили жертвы повидимому еще въ эпоху плѣненія (Лев. 17, 7 ср. Ис. 13, 21); извѣстенъ козель отпущенія, отпускаяшійся въ пустыню къ этому демону, ставшему столь популярнымъ въ апокрифической литературѣ іудейства (наприм., въ кн. Евоха, или Апокалипсисѣ Авраама). Представленіе о «сатанѣ», какъ *противникѣ* Божиимъ, развивается не ранѣе эпохи *небесидскаго* владычества, а «княземъ міра сего» онъ дѣлается еще позже. Ср. Erik Stave, Über d. Einfluss d. Parsismus auf das Judenthum 1898, послѣдняя глава.

Вопросы философіи, кн. 44.

Слово Божіе издревле признавалось божественною силою, ведущею Израиль; пророки, люди Божіи, суть носители этого слова. Про истиннаго пророка говорятъ: „слово Божіе съ нимъ“ (4 Ц. 3, 12) и черезъ него „вопрошаютъ слово Божіе“; про лжепророковъ говорятъ „слова нѣтъ въ нихъ“ (Іер. 5, 13). Это „слово“ не есть пустой звукъ: какъ дождь и снѣгъ падаютъ съ неба и не возвращаются туда, не напоивши землю и не оплодотворивъ ее и не произрастивъ въ ней сѣмени для сѣва и хлѣба для ѣды, такъ и слово Господне, которое исходитъ изъ устъ Его, не возвращается къ Нему пустымъ, не исполнивъ того, что Ему угодно и не сдѣлавъ того, для чего Онъ его послалъ (Ис. 55, 10—11).

Слову Божію присуща такимъ образомъ реальная мощь и творческая сила. Богъ поражаетъ народы, „бьетъ“ ихъ (Своимъ словомъ*), черезъ пророковъ: предсказаніе будущаго не есть простое сообщеніе того, что имѣетъ быть; оно само имѣетъ роковой характеръ и дѣйствуетъ какъ заклятіе, какъ проклятіе или благословеніе: таковы, напри- мѣръ, пророчества Валаама, котораго Валакъ призываетъ проклясть Израиля и который благословляетъ его; таково благословеніе Іакова, таково всякое пророчество. По древнему представленію, оно заключаетъ въ себѣ не столько пассивное предвидѣніе, сколько активное предопредѣленіе, пре- добразованіе будущаго; пророкъ не только предсказываетъ будущее, онъ творитъ его и въ словѣ своемъ *судитъ* народы: „вотъ Я поставилъ тебя нынѣ народамъ и царствамъ, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, строить и насаждать“—такъ говоритъ Господь Іереміи (І, 10). Поэтому не только люди, но и духи боятся слова Господня. Князь царства Персидскаго 21 день мѣшалъ архангелу Гавріилу принести Даніилу пророческое слово о возстановленіи Іерусалима (Дан. 10, 13): въ словѣ пророческомъ начатокъ исполненія (ср. также Іез. 37, 9); слова

*) Ис. 9, 8. Ос. 6, 5.

Божіи „постигаютъ“ или настигаютъ людей (Зах, 1. 6), они исполнятся и не будутъ отложены.

Слово Господа всемогуща: имъ Онъ творить исторію; имъ созданы и держатся небо и земля; Онъ сказалъ и стало, Онъ повелѣлъ и создалось. Какъ мы видѣли уже, въ этомъ образѣ высказывается мысль о безусловномъ всемогуществѣ Бога, т.-е. *абсолютная* сторона Божественнаго творчества. Но съ другой стороны, слово Ягве заключаетъ въ себѣ опредѣленное *конкретное* откровеніе, въ которомъ Ягве вступаетъ въ живое *общеніе* со своими сыновьями, сообщаетъ имъ свою волю и „отвѣчаетъ“ на ихъ молитвы. „Молчаніе“, „безмолвіе“ Ягве означаетъ Его „удаленіе“ (Пс. 34, 22); когда Онъ молчитъ, Израиль умираетъ, уподобляется „сходящему въ могилу“ (Пс. 27, 1); когда Господь слышитъ молитву народа своего и посылаетъ Свое слово, оно избавляетъ сыновъ человѣческихъ отъ могилъ (Пс. 106, 20), оно „оживляетъ“ ихъ (Пс. 118, 50). Израиль уповаетъ на „слово“ Господне, какъ на Божію *силу* и Божіе *обѣтованіе*, и онъ слушается его, какъ *заповѣди*, какъ *закона*, которому подвластны небо и земля.

Такимъ образомъ слово Божіе посредствуетъ между Богомъ и міромъ, Богомъ и людьми; но оно не есть существо, отличное отъ Бога, внѣшній посредникъ, какимъ оно является въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ ученіяхъ, какъ, на примѣръ, у нѣкоторыхъ гностиковъ, у аріанъ и, правда, только отчасти—у Филона. У этого послѣдняго Логось является посредствомъ между вселенной и абстрактнымъ, трансцендентнымъ Божествомъ. Онъ служитъ органомъ универсальнаго и притомъ естественнаго откровенія, совершающагося во всей вселенной и въ разумѣ человѣка. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ разъ наоборотъ, въ представленіи о словѣ Ягве сказывается прежде всего его живая *личность*: слово есть конкретное личное откровеніе Ягве. Обобщая представленіе объ этомъ словѣ, можно сказать, что оно заключаетъ въ себѣ элементы новозавѣтнаго уче-

нія; слово Божіе, которымъ создано небо и земля, представляется какъ реальное откровеніе Божіей воли и вмѣстѣ какъ сила Божія, могущая почить на человѣкѣ. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ, вмѣстившій въ себѣ полноту реального богосознанія, полноту божественнаго откровенія, могъ быть признанъ воплощеннымъ „словомъ“ Божіимъ. Слово Ягве несомнѣнно должно пребывать въ Мессіи, какъ и Духъ, почиющій на Немъ. Но, тѣмъ не менѣе, мы должны отмѣтить и различіе: если Логосъ обнимаетъ въ себѣ начало универсальнаго откровенія, то *Деббар Ягве*, „изреченіе“ Ягве, въ словоупотребленіи Ветхаго Завѣта означаетъ скорѣе индивидуальное, единичное велѣніе или обнаруженіе Его воли. Такъ слово Божіе, заключающее велѣніе объ избіеніи первенцевъ египетскихъ, олицетворяется въ видѣ ангела, сходящаго съ неба въ книгѣ Премудрости (18, 15); это олицетвореніе *отдѣльнаго* слова, а не универсальнаго Логоса, представленіе, аналогичное тѣмъ, которыя мы нашли, рассматривая ветхозавѣтныя идеи о силахъ Божіихъ, Его Духъ и духахъ *).

V.

Ближе къ понятію Логоса въ Филоновскомъ смыслѣ стоитъ понятіе „Премудрости“ Божіей, которое мы находимъ въ нѣкоторыхъ памятникахъ В. З., относящихся къ эпохѣ персидскаго и въ особенности греческаго владычества.

Премудрость, *хокма*, означаетъ прежде всего практическую, житейскую мудрость, достигающую цѣлей человѣческаго блага посредствомъ разумнаго, разсудительнаго выбора средствъ. Эта житейская „мудрость“ наполняетъ собою

*) Въ талмудической литературѣ и, главное, въ Таргумахъ или арамейскихъ парафразахъ Библии (въ особенности Таргумъ Онкелоса) слово Божіе олицетворяется какъ особое посредствующее начало, *Мемра*. Поводимому и самъ Филонъ уже нашелъ это представленіе у современныхъ ему толкователей писанія. Но все же оно принадлежитъ позднѣйшей эпохѣ.

притчи и пословицы Израиля и разрабатывается его книжниками въ рядѣ „учительныхъ“ книгъ. Начало ея—въ страхѣ Божиємъ и конечный источникъ ея—въ самомъ Богѣ: отъ Него—всякое искусство и художество, отъ Него мудрость Соломона и мудрость простого пахаря (Ис. 28, 24 сл.); въ законѣ Его—самое мудрое указаніе жизненнаго пути. Такимъ образомъ человѣческая мудрость возводится къ своему божественному началу: она не есть результатъ субъективнаго умствованія,—она была отъ начала у Бога; ею все создано, ею опредѣляется начало и конецъ всего творенія, ею Израиль ведется къ своей провиденціальной цѣли. Она вытекаетъ изъ „неизслѣдимаго разума“ Ягве (Ис. 40, 28) и олицетворяется какъ Его предвѣчное свойство: „у меня совѣтъ и правда, я разумъ, у меня сила, мною цари царствуютъ и повелители узаконяють правду... Богъ создалъ меня началомъ путей своихъ, первенцемъ своихъ твореній, искони. Отъ вѣка была я поставлена, отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водой. Прежде чѣмъ водружены были горы, прежде холмовъ я родилась... Когда Онъ уготовилъ небеса, я была тамъ, когда Онъ утверждалъ сводъ надъ бездною, когда Онъ укрѣплялъ вверху облака... Когда давалъ морю предѣлъ, чтобы вода не переступала устава Его, когда полагалъ основанія земли, тогда я была при немъ художницей, и была радостью изо дня въ день, играя передъ Нимъ все время, играя на земномъ кругу, и радость моя была съ сынами человѣческими“.

Такимъ образомъ олицетворяется Премудрость въ книгѣ Притчей (8). Комментаторы обсуждаютъ, является ли она здѣсь реальнымъ или же только поэтическимъ олицетвореніемъ, причемъ указываютъ, что въ той же книгѣ глупость олицетворяется въ образахъ, нисколько не менѣ конкретныхъ (9, 13 сл. и 7). Другое дѣло въ позднѣйшихъ произведеніяхъ, какъ въ кн. Премудрости, или кн. Исуса Сира-

хова *), гдѣ Мудрость несомнѣнно гипостазируется, какъ особая мощь Божества. Но уже въ книгѣ Притчей и у Іова (28) ея образъ не есть простое поэтическое олицетвореніе, или, точнѣе, за этимъ образомъ или олицетвореніемъ стоитъ дѣйствительная сила. Она есть „начало путей“ Божіихъ и первое изъ Его „дѣлъ“; она является провиденціальною силою въ исторіи вселенной и въ исторіи Израиля точно такъ же, какъ и въ жизни индивидуальнаго человѣка: „переходя изъ рода въ родъ въ святаы души, она приготовляетъ друзей Бжіихъ и пророковъ“ *). Она недоступна въ своей полнотѣ никакой твари: одинъ Богъ „знаетъ путь ея и вѣдаетъ мѣсто ея“; онъ *видѣлъ* ее „до созданія міра“ (Іовъ 28, 23, сл.); но ея „радость“ съ сынами человѣческими, она сама идетъ къ нимъ, говоритъ съ ними, какъ „сестра“, призываетъ ихъ на трапезу въ свой чертогъ.

VI.

Итакъ, духъ Божій, слово Божіе, Премудрость Божія въ Ветхомъ Завѣтѣ отнюдь не являются отвлеченными догматическими понятіями; но они не являются и самостоятельными существами, отдѣльными отъ Бога. Духъ Божій есть дыханіе Ягве, неотдѣлимое, хотя и отличное отъ Него; это Его сила, исходящая отъ него. Онъ не исчерпывается ею, но сообщаетъ ее своимъ тварямъ, животворитъ ихъ ею. Слово Ягве есть выраженіе, откровеніе Его воли, Его могущества; оно также отлично отъ Него, „посылается“ Имъ и вмѣстѣ не имѣетъ независимаго, отдѣльнаго отъ Него существованія. Наконецъ, Мудрость есть свойство Божества, и если она изображается какъ первое изъ созданій Ягве,

*) Кн. Баруха (3,28) по своему позднему происхожденію (Шюреръ II, 721 сл.) сюда не относится. О кн. Премудрости мы уже говорили въ главѣ о предшественникахъ Филона.

*) Прем. 7, 29—воззрѣніе, которое вполне соотвѣтствуетъ первоначальному представленію.

то даже тамъ, гдѣ она повидимому всего болѣе отличается отъ Него, какъ въ книгѣ Премудрости, она изображается лишь какъ „дыханіе Его силы“ (7, 25): она не отличается отъ „неизслѣдимаго разума“ Господня.

Въ этихъ представленіяхъ мы не находимъ ничего, кромѣ выраженія абсолютнаго и вмѣстѣ конкретнаго монотеизма: единство Ягве въ Его многообразномъ откровеніи и всемогущество, единство Бога въ Его живомъ общеніи съ человѣкомъ и творческомъ дѣйствованіи во вселенной—вотъ содержаніе всѣхъ этихъ образовъ. Богъ создалъ міръ однимъ своимъ Словомъ, однимъ своимъ Духомъ, одной своей мудростью. Словомъ онъ вызвалъ его изъ небытія къ бытію, Духомъ оживилъ его, мудростью далъ ему цѣлесообразное устройство. И вмѣстѣ Онъ сказалъ свое слово человѣку, далъ ему отъ Своего Духа и отъ Своей Мудрости. Для вѣрнаго Израиля Духъ, Слово и Мудрость Ягве являются прежде всего реально переживаемыми фактами опыта. Въ законѣ и въ устахъ пророковъ онъ слышитъ слово, въ которомъ онъ признаетъ голосъ Ягве; во вдохновеніи Божьихъ людей, въ наитіи, которому слѣдуютъ вершители его судебъ и провозвѣстники воли Божіей, онъ узнаетъ Духъ Господень, вдохновеніе свыше; и, наконецъ, въ мудрости закона, въ мудрости своихъ священниковъ, царей и пророковъ онъ также видитъ высшую мудрость. Ягве одинъ—все слово Божіе, вся мудрость пророковъ этому учить. И если все создано Его словомъ, духомъ и мудростью, то этому началу соотвѣтствуютъ настоящая дѣйствительность, переживаемая въ исторіи Израилемъ, и чаемый конецъ: Духу, носившемуся надъ хаосомъ, и Слову, вызвавшему изъ небытія міръ, соотвѣтствуетъ изліяніе Духа на „всякую плоть“ и царство Слова, которое „изыдетъ изъ Іерусалима“.

Ягве есть источникъ Духа, Слова и Мудрости,—постольку они не отдѣлимы отъ Него; но Онъ не исчерпывается ими, Его существо не уходитъ въ нихъ, постольку они отличаются отъ Него. Этими началами посредствуется откровеніе и

вѣдѣніе Ягве, но въ нихъ выражается лишь Его самооткровеніе. Въ живомъ конкретномъ Богосознаніи ветхозавѣтнаго Израиля эти начала не только не вносятъ какого-либо дробленія въ единство Ягве, но, наоборотъ, посредствуютъ понятіе Его *всеединства*. Если абсолютное опредѣляется философски, какъ начало самоопосредствованное, т.-е. имѣющее въ себѣ самомъ основаніе всѣхъ своихъ отношеній, то Ягве является актуально абсолютнымъ въ религіозномъ сознаніи Израиля, въ живомъ общеніи съ Нимъ.

Но перенесемъ изъ центра этого религіознаго сознанія въ его периферію: единство Ягве станетъ внѣшнимъ и отвлеченнымъ, и все то содержаніе, которое въ немъ заключалось, либо потонетъ въ этой отвлеченности, либо выдѣлится изъ него. Такъ именно и случилось въ Израиль, когда угасъ въ немъ пророческій духъ, и законъ, составлявшій ограду религіозной жизни Израиля, сдѣлался ея дѣйствительнымъ средоточіемъ. Этотъ періодъ, непосредственно предшествующій христіанству и слѣдующій за нимъ, характеризуется все болѣе и болѣе возрастающею трансцендентностью понятія о Богѣ и вмѣстѣ—появленіемъ множества посредствующихъ началъ между Нимъ и Его созданіемъ. Богъ все болѣе и болѣе удаляется отъ человѣка и отъ міра, дѣлается внѣшнимъ ему, непознаваемымъ, недоступнымъ, а съ другой стороны, между Нимъ и человѣкомъ становится рядъ посредниковъ, болѣе или менѣе самостоятельныхъ. Въ теософіи раввиновъ такими самостоятельными посредниками являются Духъ Божій, Голосъ Божій, Слава Божія, верховной ангель Метатронъ, отчасти Мемра—Слово Божіе; въ народной религіи такими посредниками служатъ прежде всего ангелы и святые, усопшіе или живые. Самый мессіаниззмъ въ связи съ этой тенденціей получаетъ новое направленіе и характеръ. Живое Богосознаніе замѣняется апокалиптическимъ гностицизмомъ: *почва для гностицизма создается еврейской апокалиптикой*. Для поверхностнаго взгляда эти гипостазированные абстракціи

и эти посредствующія начала зараждающагося гностицизма представляютъ собою приближеніе къ христіанскому богословію. На дѣлѣ, наоборотъ, христіанское богословіе съ первыхъ шаговъ своихъ боролось съ этимъ гностицизмомъ и тѣмъ ложнымъ монотеизмомъ, отъ котораго онъ отправлялся. Оно противопологало ему вѣру въ живого и всееди-наго Бога Отца, открывшагося въ Іисусѣ Христѣ и Духѣ, и въ самомъ ученіи этого богословія о Логосѣ восторжествовалъ конкретный монотеизмъ, коренившійся въ богосознаніи пророковъ и нашедшій во Христѣ свое полное откровеніе.

Кн. С. Трубецкой.

Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи *).

Х. П. Л. Лавровъ.

Петръ Лавровичъ Лавровъ родился въ селѣ Мелеховѣ, Псковской губ., великолукскаго уѣзда, 2-го іюня 1823 г. Получивъ первоначальное воспитаніе дома, онъ поступилъ въ 1837 г. въ артиллерійское училище и въ 1842 г. былъ произведенъ въ офицеры. Съ 1844 г. по 1866 г. П. Л. преподавалъ математику сначала въ артиллерійскомъ училищѣ, а потомъ въ артиллерійской академіи (послѣ Остроградскаго) и въ специальномъ классѣ Константиновскаго военного училища. Литературную дѣятельность началъ стихотвореніями. Первое изъ нихъ напечатано въ Библиотекѣ для Чтенія 1840 г., остальные въ разныхъ заграничныхъ изданіяхъ безъ подписи автора. Въ 1852 г. Л. принялъ участіе въ «Военномъ Энциклопедическомъ Словарѣ» до буквы М. Одно время онъ былъ также помощникомъ редактора Артиллерійскаго журнала. При началѣ изданія Энциклопедическаго Словаря, составленнаго русскими литераторами и учеными, Лавровъ завѣдывалъ философскимъ отдѣломъ, а затѣмъ, по выбору частныхъ редакторовъ, къ нему перешла и общая редакція. Съ прекращеніемъ «Словаря» Л. сдѣлался негласнымъ редакторомъ «Заграничнаго Вѣстника». Съ 1870 г. Л. постоянно живетъ за границей.

1. Нѣсколько словъ о системѣ наукъ. Общезанимательный Вѣстникъ 1857, № 14, стр. 499 — 514. Подпись: П. Л. Л.

Послѣ обзора попытокъ классификаціи наукъ указываются причины ея затруднительности. Переходя къ самостоятельной по-

*) См. Вопросы Философіи и Психологіи за 1890—91 гг.

Вопросы философіи, кн. 44.

пыткѣ, Л. говоритъ: «всякое знаніе представляется человѣку, какъ мыслимое, наблюдаемое или сообщенное. Отсюда три главныхъ вида науки: логика, естествознаніе и исторія. Убѣжденія въ истинѣ развитія мысли, въ истинѣ наблюденія чувствъ, въ возможности истины. человѣческаго свидѣтельства суть основныя начала, такъ называемые постулаты познанія, начала, которыя разумъ отвергнуть не можетъ и внѣ которыхъ нѣтъ знанія» (503—504). Сюда присоединяются прикладныя знанія. Въ каждой группѣ наукъ даются подробныя подраздѣленія. Въ пониманіи логики замѣтно сильное вліяніе Гегеля.

2. По поводу вопроса о воспитаніи. Критеріумъ для направленія нравственнаго воспитанія. Отечественныя Записки 1857, 9, стр. 119—144. Подпись: Л.

«Практически-нравственное ученіе должно быть сведено въ систему; начала его, предаваемая ученику, безсознательно для него, примѣромъ и вліяніемъ воспитателя, должны быть формулированы въ ясныя логическія истины, связанныя съ прочими отраслями его знаній. Теоретическое опредѣленіе четырехъ отношеній человѣка къ себѣ, къ отдѣльнымъ людямъ, къ обществу и къ отвлеченныхъ идеямъ должно составить необходимую часть умственнаго образованія» (143—144).

3. Экзамены. Журналъ для воспитанія, 1858, 10, стр. 185—207. Разрабатывается экзаменаціонная техника.

4. Нѣсколько мыслей о системѣ общаго умственнаго воспитанія молодыхъ людей. Библіотека для Чтенія 1858, 2, стр. 83—142.

Это очеркъ «умственнаго воспитанія молодыхъ людей, начиная съ той минуты, когда они начинаютъ систематическое ученіе, до той, когда они должны выбрать себѣ специальность или идти въ университетъ» (87); вмѣстѣ съ тѣмъ дается «проектъ организациі воспитанія молодыхъ людей, совершенно независимо отъ существующей организациі школъ въ разныхъ государствахъ» (тамъ же). «Условія умственнаго воспитанія или обученія должны быть почерпнуты изъ трехъ началъ: умозрительнаго, наблюдательнаго и историческаго, которыя составляютъ основу всякаго человѣческаго дѣла» (88).

5. Гегелизмъ. Библіотека для Чтенія 1858, 5, стр. 29—72; 9, стр. 1—72. Подпись: П. Л. Л.

Въ первой статьѣ по поводу книги Гайма излагается судьба

гегелизма, а также биографія самого Гегеля; во второй— происхожденіе и сущность гегелизма, причемъ разсматриваются предшественники Гегеля (Кантъ, Фихте, Шеллингъ и др.). Не надо оправдывать гегелизмъ, какъ истинное ученіе, или опровергать, какъ ложное, но «слѣдуетъ объяснить его, какъ выросшее изъ современныхъ ему воззрѣній и какъ удовлетворяющее современнымъ ему требованіямъ» (5, 72). И, дѣйствительно, «сынъ своего времени, Гегель построилъ систему, которую требовали его современники» (9, 71). «Бездоказательное начало, таинственное соединеніе несоединимаго, путь предписанный извнѣ для мышленія, фанатическое преслѣдованіе противниковъ, наконецъ, наклонность къ основному началу всякаго человѣческаго вѣрованія—къ авторитету... не суть ли это явные признаки догматическаго внѣнаучнаго характера гегелизма?» (5, 71).

Продолженіемъ этихъ статей служить:

6. Практическая философія Гегеля. Библ. для Чт. 1859, 4, стр. 1—66; 5, стр. 1—61.

Авторъ доказываетъ, что Гегель не былъ побуждаемъ внутренней необходимостью своихъ теорій прійти къ тому практическому результату, который онъ вывелъ въ своей философіи права. Его послѣдователи яснѣе поняли необходимый практический выводъ гегелизма. «Гегель никогда не ставилъ государство наравнѣ съ философіей, но въ пылу полемики и въ увлеченіи дѣйствительностью только переносилъ на государство качества, которыя въ глубинѣ души приписывалъ высшей дѣйствительности, не находя для нея формы» (4, 6с). «Гегелизмъ есть историческое явленіе, отжившее свое время, какъ все отживаетъ въ исторіи. Мистическій безусловный разумъ не имѣетъ болѣе правъ на обожаніе, какъ и мистическое безусловное я. Если бы гегелизмъ почувствовалъ необходимость замѣнить свои старые догматы новыми, то онъ бы не возродился, но переродился, и новая система двинулась бы въ міръ. Но намъ она не нужна. Пусть любители призраковъ гоняются за призраками. Ихъ еще довольно летаетъ около насъ, и каждый можетъ себѣ выбрать кумирь по своему вкусу. Время требуетъ ясности, сознанія, дѣйствительности» (5, 59). Философія «есть сознательное научное творчество, искусство, приложенное къ наукѣ, высшее единство искусства и науки» (тамъ же).

7. Механическая теорія міра. От. Зап. 1859, 4, стр. 451—492.

Дается историческій очеркъ матеріализма и излагается его сущность. «Обозрѣвая ученіе матеріалистовъ въ его исходной точкѣ и въ его главныхъ положеніяхъ, мы видѣли, что весь путь нашъ находится внѣ области науки, для которой неспоримы лишь явленія и дозволительны лишь ближайшія, простѣйшія гипотезы, связывающія между собою явленія, по самой сущности не далекія одно отъ другого,—гипотезы, которыя можно повѣрить точно или приблизительно. Здѣсь мы дѣлали заключеніе о сущности вещей, строили идеальные мосты между явленіями совершенно несоизмѣримыми, отвѣчали на вопросы, для которыхъ наука не давала точныхъ данныхъ, или на такіе, которыхъ повѣрка лежитъ внѣ всякаго наблюденія» (483). Матеріализмъ — метафизическая система, обратившаяся въ представленіи рѣшительныхъ приверженцевъ школы въ религиозное вѣрованіе. Какъ метафизическая теорія, матеріализмъ имѣетъ преимущество предъ нѣкоторыми другими ученіями. Но онъ не полонъ, «потому что не обнимаетъ теоріи явленій сознанія, слѣдовательно, пока нельзя на немъ остановиться, какъ нельзя остановиться ни на одной изъ существующихъ системъ идеализма. Задача будущей, еще не существующей, философской системы должна заключаться въ стройномъ уясненіи всего человѣка въ его тройномъ отношеніи: къ своему сознанію, къ внѣшнему міру и преданію. Всѣ видоизмѣненія сознанія, всѣ законы природы, весь процессъ преданія историческаго долженъ построиться въ этой системѣ въ единое цѣлое. Но, по всей вѣроятности, исходною точкою должно будетъ служить не наблюденіе чувственное, а сознаніе, потому что оно обусловливаетъ знаніе внѣшняго міра и преемственность преданія. Оно есть необходимое звено, связующее все сущее, потому что оно есть существеннѣйшая особенность всего мыслящаго» (491—492).

8. Современные германскіе теисты. Рус. Слово, 1859, 7, стр. 141—212.

Разсматриваются Фихте младшій, Вейссе, Браниссъ, К. Ф. Фишеръ, Трокслеръ, Зенглеръ, Штауденмайеръ, Гермесъ, Гюнтеръ, Дробишъ, Лотце, Дроссбахъ, Фюллеборнъ, Ромбергъ, Цейзингъ.

Есть вопросы, которые постоянно влекутъ къ себѣ, но не разрѣшимы. Таковъ вопросъ о Богѣ. «Результатъ человѣческаго

развитія есть научная истина, личная доблесть, гражданское устройство, но безъ философскихъ созерцаній (пожалуй, грезъ) не было бы ни науки, ни искусства, ни доблести, ни закона. Все это есть историческое осуществленіе въ практикѣ стремленій, которыхъ цѣль лежала далеко за возможностью осуществленія. Эта вѣчно недостигаемая цѣль была истиннымъ двигателемъ исторіи, истинною сущностью фактовъ развитія человѣчества» (142). «Не съ помощью діалектики понятій восторжествуютъ теисты; они побѣдятъ, когда заставятъ вѣрить» (212).

9. Очеркъ теоріи личности. От. Зап. 1859, II, стр. 207—242; 12, стр. 555—610. Эти статьи вышли и отдѣльно подъ заглавіемъ: Очерки вопросовъ практической философіи, Спб. 1860, 94 стр. Посвящено А. Герцену) и П. Прудону).

Автору «хотѣлось бы только указать на логическую необходимую связь различныхъ частей современной науки человѣческой дѣятельности». Она построилась для него въ одно цѣлое изъ разнообразныхъ элементовъ, «и ему самому не всегда можно сказать, насколько эти элементы усвоены и насколько переработаны въ новую форму, дополнены новыми частицами» (9). Надо, чтобы нравственно-политическія начала предстали, какъ необходимыя слѣдствія человѣческаго бытія, независимыя отъ условій писанныхъ законодательствъ, отъ мгновенной выгоды лица или общества, или отъ какихъ бы то ни было метафизическихъ теорій.

Въ развитіи личности первостепенную роль играетъ наслажденіе. Орудіями развитія являются знаніе и творчество, примиряющее внутреннія противорѣчія по мѣрѣ ихъ возникновенія. Но наслажденіе идетъ въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны удовлетвореніе измѣняющимся потребностямъ и желаніямъ, съ другой—приближеніе къ идеалу человѣческаго достоинства, поставленному творчествомъ. Преслѣдуя достоинство, доставляющее больше всего наслажденій, человѣкъ поставилъ продолжительность благоразумнаго наслажденія выше мимолетности страстного желанія, умъ и знаніе—выше физическихъ качествъ, а выше всего—силу воли. Здѣсь завершеніе эгоистическаго идеала. Саморазвивающаяся личность, физически сильная и прекрасная, съ изворотливымъ умомъ, съ обширными знаніями, съ неуклонною волею, устремилась къ подчиненію міра во имя своего наслажденія. Она встрѣтилась съ существами низшими и сдѣлалась ихъ тираномъ. Нервы человѣка пробудили въ немъ состраданіе.

Творчество внесло въ его достоинство милосердіе. Встрѣтившись съ существами сильнѣйшими, личность почувствовала страхъ, но онъ былъ униженъ, и творчество облагородило его самоотверженіемъ. Человѣкъ въ присутствіи равносильныхъ личностей увидѣлъ предъ собою перспективу нескончаемой борьбы, вѣчнаго безпокойства. Творчество явилось и здѣсь примирительною силою. Въ немъ нашелъ человѣкъ начало справедливости, возвысился до идеи права и обязанности. Отнявъ сама у себя, во имя справедливости, эгоистическое стремленіе къ подчиненію другихъ личностей, личность удовлетворила этому стремленію понятіемъ чести, слившимся съ справедливостью. Въ то же время человѣкъ поставилъ себѣ невольною обязанностию распространить повсюду около себя начала справедливости. «Онъ этого еще не достигъ не только на практикѣ, но даже въ идеѣ. Въ отношеніи къ вещамъ онъ остался на точкѣ эгоистическаго усвоенія, что имѣло слѣдствіемъ противорѣчія собственности. Здѣсь для небольшого числа животныхъ, ближайшихъ къ нему, онъ проповѣдуетъ милосердіе. Религія освятила его самоотверженіе». Идеаль справедливой личности «не является для человѣка внѣшнимъ закономъ, понужденіемъ, обязательствомъ, наложеннымъ внѣмировою или общественною властью. Онъ есть обязанность внутренняя, обязанность относительно самого себя, свободно налагаемая личностью на себя, вслѣдствіе логической оцѣнки обстоятельствъ, въ которыхъ личность живетъ и вслѣдствіе естественнаго стремленія къ высшему возможному блаженству» (91). Но воплощеніе справедливости въ личностяхъ шатко и недостаточно. Хранилищемъ справедливости являются въ сознаніи человѣка собирательныя личности. Такъ личная нравственность переходитъ въ общественную. Но отвлеченныя общественныя единицы—только орудія личностей. Судья имъ — сама личность. Въ глубинѣ своего духа человѣкъ можетъ найти обязанность: «не пренебрегай тѣломъ; развивай мысль; укрѣпляй характеръ; уважай въ себѣ и въ другихъ человѣка» (94).

За теоріей личности должна бы слѣдовать критика общественныхъ формъ, а затѣмъ теорія общества.

Приняты въ расчетъ взгляды Симона, Милля, Фихте, Лацаруса и особенно Прудона.

Отдѣльное изданіе вызвало рецензію Н. Н. Страхова въ Свѣточѣ 1860, 7, стр. 1—13. Лавровъ примыкаетъ къ реализму,

имѣющему много иногда неуловимыхъ формъ. «Логическое построеніе теоріи очень ясно; очевидно, она стремится практическія категоріи—наслажденія, милосердія, самоотверженія и пр.—вывести логическимъ путемъ изъ самой сущности человѣка. Нельзя не признать, что въ этомъ выводѣ встрѣчается много остроумнаго, что эти понятія освѣщаются многосторонне и что книга г. Лаврова можетъ возбудить въ читателяхъ много вопросовъ, пробудить въ нихъ критику относительно предметовъ величайшей важности» (6). Вопреки теоріи эгоизма Лаврова «истиннымъ двигателемъ истинно-человѣческой дѣятельности всегда были и будутъ идеи» (11). «Существеннымъ, необходимымъ образомъ воля подчинена только одному—именно идеѣ своей свободы, идеѣ неподчиненія, самобытнаго и сознательнаго самоопредѣленія» (13). У Лаврова нѣтъ философскаго метода.

По поводу этой же книги Н. Г. Чернышевскій написалъ извѣстную статью Антропологическій принципъ въ философіи («Современныхъ» 1860, 4 и 5; о ней см. ниже). Онъ не входитъ въ разборъ взглядовъ Лаврова. Сочувствуя ему, Чернышевскій видитъ однако же въ системѣ Лаврова эклектизмъ, «который производитъ неудовлетворительное впечатлѣніе на читателя, знакомаго съ требованіями философскаго мышленія» (4, 334).

10. Отвѣтъ г. Страхову. От. Зап. 1860, 12, стр. 101—112.

Тутъ же находится и отвѣтъ Н. Г. Чернышевскому. ✓

Вопросы о свободѣ воли и о сущности вещей вполнѣ неразрѣшимы. Источникъ всей человѣческой дѣятельности—стремленіе наслаждаться. Истинно-человѣческою, нравственною дѣятельностью слѣдуетъ назвать ту, которая имѣетъ источникомъ идеалы, а въ идеяхъ, какъ практическихъ побужденіяхъ, можно видѣть лишь формулы, сокращенныя выраженія этихъ идеаловъ. «Философія Гегеля не обнимаетъ процесса жизни: она только обнимаетъ *мысленіе* о жизни» (110). «Истинная философія нашего времени должна *включать* въ себѣ гегелизмъ, но не *заключаться* въ него» (тамъ же).

11. Статья по поводу книги: Лаокоонъ, или о границахъ живописи и поэзіи. Соч. Лессинга. Пер. Е. Эдельсонъ. М. 1859. Библ. для Чт. 1860, 3, стр. 1—58.

Въ качествѣ введенія дается обстоятельный обзоръ исторіи эстетики. «Стройность, паеосъ, идеаль—эти три начала искусства

въ его двухъ видахъ, какъ жизненнаго творчества и какъ свободнаго художества, составляютъ весьма важный элементъ бытія человѣка вообще, и только правильная оцѣнка этого элемента можетъ уяснить многія стороны исторической жизни обществъ или указать на возможность рѣшенія вопросовъ будущаго» (6). Въ опредѣленіе прекраснаго вообще должно входить: 1) начало стройности (научное начало); 2) начало паэоса (личное начало); 3) начало общественныхъ идеаловъ; 4) художественные идеалы. Самое опредѣленіе формулировано на стр. 44—45. «Стройность есть для насъ необходимое условіе, научная неизмѣнная основа всякой красоты; но красота проявляется только тогда, когда творческая личность художника воплотила патетически свою личную жизнь въ стройное произведеніе, и высшее проявленіе красоты есть человѣческій идеалъ, одушевленный творчествомъ художника» (57—58).

12. Современное состояніе психологіи. От. Зап. 1860, 4, стр. 41—73.

Разсматриваются Фортлаге, Лапарусъ, Нейгеборенъ, Ноакъ и особенно подробно Бенеке. «Самостоятельное изученіе психологическихъ вопросовъ составляетъ научную потребность нашего времени, и, можетъ-быть, не очень далекъ періодъ времени, когда психологія будетъ основною, главною наукою въ системѣ общаго образованія, наукою, для которой естествознаніе сдѣлается подготовкою и которая ляжетъ въ основаніе наукъ юридическихъ, общественныхъ, какъ и въ основаніе исторіи» (48—49). «Дѣйствительно-научное углубленіе въ процессы видоизмѣняющихся и совокупающихся душевныхъ явленій, въ процессы развитія, образованія, нарастанія душевныхъ силъ изъ первичныхъ началъ, потомъ объясненіе помощью этихъ прочныхъ началъ разнообразія проявленій человѣческой жизни—вотъ задача современной психологіи» (73).

13. Отчетъ о книгѣ W. Mannhardt, Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker, 1-я часть, Берлинъ 1860. Рус. Слово 1860, 9, стр. 64—84. Подпись: П. Л. Л.

«Какъ для простаго ума естествознаніе, такъ для болѣе развитою исторія мифическихъ образовъ въ современномъ ея состояніи можетъ служить лѣкарствомъ отъ умственныхъ эпидемій фантастическаго свойства. Пусть въ этой исторіи общество знакомится съ простыми началами, съ психологическими побужденія-

ми того, что еще беспокоитъ его воображеніе въ самоновѣйшей формѣ» (83),

14. Что такое антропологія? Рус. Слово 1860, 10, стр. 53—76.

Статья по поводу антропологіи Фихте и Вайпа, очень важная для характеристики взглядовъ самого Лаврова.

Въ составъ антропологіи входятъ логика, феноменологія духа и наука жизненной дѣятельности. «Вся наука въ цѣломъ своемъ составѣ размѣщается по различнымъ отдѣламъ антропологіи» (63). Разсмотрѣвъ предѣлы антропологіи, какъ отдѣла зоологіи, Лавровъ рѣшаетъ вопросъ: «какимъ образомъ представленіе человѣка можетъ служить въ наше время основою для построенія цѣльной системы, охватывающей собою всѣ факты науки, не искажая ихъ, и въ то же время удовлетворяющей требованіямъ единства и стройности, эстетическимъ условіямъ всякой философской системы» (63—64). Въ основу построенія кладутся: личный принципъ дѣйствительности, принципъ реального знанія и скептической принципъ метафизики. Такъ строится все зданіе антропологіи. «Философія природы, опираясь на реальность внѣшняго міра, должна стремиться построить процессъ сознанія, какъ бы внѣ вещественнаго міра не было ничего, кромѣ феноменовъ. Философія духа, опираясь на дѣйствительность сознанія, должна стремиться построить все сущее, какъ продуктъ систематическаго развитія мышленія» (68).

15. Отчетъ о книгѣ Ор. Новицкаго: Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій, ч. I и II. Рус. Слово 1861, 1, стр. 1—22.

Отзывъ крайне несочувственный. «Философскія системы при своемъ появленіи были высказаннымъ словомъ даннаго періода: въ своей теоретической части онѣ опредѣляли для него главные вопросы науки; въ практической онѣ служили воплощеніемъ идеаловъ человѣческаго достоинства вообще и общественныхъ идеаловъ въ частности; въ своемъ построеніи онѣ обозначали формы развитія человѣческаго духа въ исторіи; наконецъ, ихъ особенность была особенностью той личности, которая ихъ создала» (1—2). «Такимъ образомъ въ исторіи философскихъ ученій каждая система должна имѣть свое объясненіе въ трехъ началахъ: въ общихъ законахъ феноменологіи человѣческаго духа, въ жизни общества, ее породившей, наконецъ въ особенности личностей,

давшихъ ей ту или другую форму» (3—4). «Ни одно міросозерпаніе не должно имѣть претензіи на безусловную точность своего построения. Его высшій идеаль—это систематическое построение, охватывающее всю науку и всѣ жизненные вопросы данной эпохи съ точки зрѣнія развитой и въ самомъ дѣлѣ чловѣчной личности» (7).

16. Три бесѣды о современномъ значеніи философіи. Читаны публично въ Пассаждѣ 22, 25 и 30 ноября 1860 года. Спб. 1861, 69 стр., и От. Зап. 1861, 1, стр. 91—142.

Философія въ знаніи (1-я бесѣда) есть построение всѣхъ свѣдѣній въ стройную систему, пониманіе всего сущаго, какъ единого, *единство въ пониманіи*. Философія въ творчествѣ (2-я бесѣда) есть внесение пониманія міра и жизни въ творческую дѣятельность, воплощеніе понятаго единства всего сущаго въ образъ, въ стройную форму, *единство мысли и формы*. Философія въ жизни (3-я бесѣда) есть осмысленіе ежедневной дѣятельности, внесение пониманія всего сущаго, какъ единого, въ нашу дѣятельность, воплощеніе понятаго единства всего сущаго въ практической идеаль, *единство мысли и дѣйствія*. Отсюда «философія есть пониманіе всего сущаго, какъ единого, и воплощеніе этого пониманія въ художественный образъ и въ нравственное дѣйствіе. Она есть процессъ отождествленія мысли, образа и дѣйствія» (68). Ее надо отличать отъ научной, художественной и религіозной дѣятельности. Отличаясь отъ нихъ, философія оживляетъ ихъ всѣ, сообщаетъ имъ чловѣческую сторону, осмысливаетъ ихъ. «Философствовать это — развивать въ себѣ чловѣка, какъ единое стройное существо» (69). Философію надо отнести къ области антропологии.

По поводу этой статьи:

М. А. Антоновичъ. Два типа современныхъ философовъ. Современникъ 1861, 4, стр. 349—418. Лавровъ—единственный представитель типа новыхъ философовъ. Онъ отличается не опредѣленностью, такъ что прямо нельзя сказать, какой основной принципъ его философіи. Однако Антоновичъ различаетъ у Лаврова три элемента: Канта, Гегеля и эмпириковъ-субъективистовъ. Философія Лаврова—только философской компромиссъ; метафизическія основанія, изъ которыхъ выведены его нравственные правила,—тоже неудовлетворительны. Антоновичъ рассматриваетъ также доводы Лаврова противъ матеріализма и

пытается опровергнуть ихъ. Объ этой статьѣ Антоновича см. также ниже.

Д. Писаревъ. Схоластика XIX в. Русск. Слово 1861, 5. Лаврову посвящены стр. 74—82. «Слабая сторона этого писателя заключается въ отсутствіи субъективности, въ отсутствіи опредѣленныхъ и цѣльныхъ философскихъ убѣжденій» (75). «Отвлеченія могутъ быть интересны и понятны только для ненормально развитого, очень незначительнаго меньшинства» (78). Считая взгляды Лаврова схоластическимъ переливаніемъ изъ пустого въ порожнее, Писаревъ не находитъ нужнымъ разбирать эти взгляды, а вмѣсто того догматически излагаетъ свои собственныя матеріалистическія воззрѣнія. Мотивировать ихъ тоже нѣтъ никакой надобности: угодно читателю согласиться съ ними,—хорошо, не угодно,—его дѣло.

17. Моимъ критикамъ. Рус. Слово 1861, 6, стр. 48—69—8, стр. 88—108.

Антоновичъ и Писаревъ—матеріалисты. Они замалчиваютъ критическій разборъ матеріализма, сдѣланный Юркевичемъ. Опять дается критика матеріализма. «Матеріалисты не могутъ дать точнаго опредѣленія веществу, не впадая въ метафизику или не становясь въ противорѣчіе съ собственнымъ ученіемъ» (6, 63).

«Философія не есть какая-нибудь отдѣльная наука, но, подобно поэзіи, результатъ одного изъ процессовъ нашего духа,—результатъ, доставляющій цѣльность и единство научнымъ свѣдѣніямъ, одушевляющій формы искусства, осмысливающій процессъ жизни. Всѣ метафизическія теоріи или философскія системы суть различныя воззрѣнія на тѣ же факты науки, но разсмотрѣнные съ различныхъ точекъ зрѣнія. Всѣ нравственные идеалы въ ихъ разнообразіи не противорѣчатъ началу наслажденія, но суть только разнообразныя его развитія. Критика есть всегдашнее право и обязанность человѣка относительно всего, что его окружаетъ въ мірѣ науки, искусства и жизни. Въ односторонности нравственныхъ идеаловъ, въ ихъ перенесеніи изъ одной сферы въ другую заключается главная масса зла и страданій въ жизни» (6, 49—50).

18. Исторія дуэлей. Свѣточъ 1861, 10, стр. 43—86. Подпись: П. Л—въ.

Составлено по Colombeu, Fongeroux de Campionelles, Dalloz и Бѣляеву. «Признаніе личности, обезпеченіе ея — вотъ лучшее

противодѣйствіе дуэли. Дуэль потеряетъ тогда свой основной источникъ, и исторія, очевидно, идетъ къ этой новой фазѣ своего развитія; все централизуется около личности» (85).

19. Статьи въ Энциклопедическомъ словарѣ, составленномъ русскими учеными и литераторами, Спб., отд. I, т. 1—3, 1861 г., т. 4 и 5-й, 1862 г.; отд. II, т. 1, 1863 г.

Статьи *) философскаго содержанія, находящіяся въ *первомъ* томѣ и написанныя однимъ Лавровымъ: Абельяръ (55—59), Абель, Абихтъ, абсолютизмъ (112—114), Августинъ (160—179), аверроизмъ (230—237), автодидактъ, агноэты, агонистики, Агриппа; во *второмъ* томѣ: адептъ, адіафора, академіи (225—232), акаталепсія, Акоста (379—381), акроаматическій, аксіома (398—400); въ *третьемъ* томѣ: Александръ Афродизскій (109—111), Алкмеонъ Кротонскій, аллегорія (324—326, 327—328); въ *четвертомъ* томѣ: Аммоній, анабаптисты (202—215), анализъ (222—226), аналогія (237—240), Андре (341—343), Анонимъ (схоластикъ), антагонизмъ, антиномія (523—525); въ *пятомъ* томѣ: антропологическая точка зрѣнія (6—12; эта статья чрезвычайно важна для характеристики направленія философскихъ статей въ словарѣ), антропоморфизмъ и антропопатизмъ (20—22), апатія, Апельтъ, апокалиптики, арабская философія (210—217), Аркезилай, Арндтъ (416—418), архитектурника, Аскръ, Астъ, Асы (660—664), Атлантида; въ *первомъ* томѣ *второго отдѣленія*: евреи (46—78), евтихане (185—188), единство (265—270).

Изъ статей философскаго содержанія, написанныхъ Лавровымъ въ сообществѣ съ другими учеными, можно отмѣтить въ *первомъ* томѣ: абракадабра, автоматъ (398—404), автономія, авторитетъ (408—414), Агриппа Неттесгеймскій (514—519), адамиты (534—536), Адамъ (559—569); во *второмъ*: адъ (98—107); въ *третьемъ*: Альбертъ Великій (434—440); въ *четвертомъ*: амулетъ (175—178), Ансельмъ Кентерберійскій (497—501); въ *пятомъ*: атрибутъ.

Кромѣ того, Лаврову принадлежитъ много статей, не имѣющихъ отношенія къ философіи. Всѣ онѣ подписаны его инициалами.

На словарь обрушился издатель «Домашней Бесѣды» Аскоченскій, требовавшій издателямъ церковной анаемы и наказанія катор-

*) Страницы въ скобкахъ поставлены при названіи статей, заслуживающихъ особеннаго вниманія какъ по объему, такъ и по основательности.

гой. (Дом. Бес. 1863, вып. 8, стр. 219—227, на основаніи статьи свящ. *И. Флерова* объ Энциклопедическомъ Словарѣ въ Духѣ христіанна 1863, 1, стр. 55—57, 2, стр. 79—90, гдѣ нападкамъ подвергается главнымъ образомъ Лавровъ; обо всей этой исторіи *Соврем. Слово* 1863, № 61, большой фельетонъ: Продѣлка «Духа Христіанина» и «Домашняя Бесѣда»). Несочувственно отозвался о философскихъ статьяхъ словаря и *В. Д. Кудрявцевъ* (см. выше IV, 6). Нѣсколько мягче отзывъ свящ. *Матвѣевского* въ *Странникѣ* 1862, 4, стр. 23—36, высоко ставящаго статью объ *Августинѣ*, хотя и не сочувствующаго ей. О философскихъ статьяхъ см. также *Время* 1861, 6, стр. 169—177 (*М. В. Владиславлева?*). См. также проф. *Савичъ*, *Замѣчательная продѣлка общей редакціи новаго Энциклопедическаго Словаря*, Спб. Вѣд., 1862, № 210.

Всѣ эти толки вызвали со стороны Лаврова Письмо къ сотруднику Энциклопедическаго лексикона, *Очерки* 1863, № 75, которое съ разными неумѣстными выходками перепечатано въ статьѣ *Аскоченскаго*: *Г. Лавровъ — російскій философъ*, *Дом. Бесѣда* 1863, вып. 15, стр. 338—348.

20. *Замѣчаніе по поводу «нѣсколькихъ словъ о публичныхъ лекціяхъ г. Булича»*. Спб. Вѣдомости 1861, № 42.

Проф. *Буличъ* читалъ публичныя лекціи по исторіи философіи (эпоха Возрожденія). См. объ этихъ лекціяхъ Спб. Вѣд. 1861, № 12. О нихъ же помѣстилъ замѣтку и *К. П...въ*, Спб. Вѣд. 1861, № 37, что въ свою очередь вызвало статью Лаврова.

Замѣтка на замѣчанія г. Пирогова. Спб. Вѣд. 1862, № 84.

Учиться, но какъ? Спб. Вѣд. 1862, № 104.

Эта замѣтка въ слѣдующихъ нумерахъ вызвала многочисленные толки (см., наприм., *Дом. Бесѣда* 1862, вып. 22, стр. 533—535). *Костомарову* Лавровъ отвѣчалъ въ № 117.

21. *Нѣмецкіе философскіе журналы*. Спб. Вѣд. 1863, № 105.

Обзоръ журналовъ: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Zeitschrift für exacte Philosophie, der Gedanke.

22. *Разныя направленія въ психологіи*. *Библ. для Чт.* 1863, 5, стр. 1—20.

О сочиненіяхъ—*Эрдмана Psychologische Briefe*, *Ваддингтона De l'âme humaine* и *Вундта Vorlesungen über Menschen- und Thier-*

seele. Особенно много мѣста удѣлено Вундту въ связи съ Фехнеромъ.

23. Очеркъ исторіи физико-математическихъ наукъ. Составлено по лекціямъ, читаннымъ въ лабораторіи артиллерійской академіи полковникомъ П. Л. Лавровымъ. Артил. Журналъ 1865, №№ 4—8, 10—12, стр. 1—337 (съ отдѣльною пагинаціей); 1866, 1—4, стр. 1—64, 65—93, 117—152, 153—178. Оканчивается Аполлономъ Пергскимъ (§ 23). Нѣсколько дальше очеркъ доведенъ въ Морск. Сб. 1865, №№ 1, 3—5, 7—12; 1866, №№ 2 и 3. стр. 1—452 (съ отдѣльною пагинаціей). Сочиненіе начало выходить и отдѣльно выпусками, но вышелъ только 1-й вып. (до Аристотеля). См. сочувственную рецензію въ Рус. Сл. 1865, 9, стр. 97—104. Отдѣльнаго изданія 1-го вып. нѣтъ ни въ Петербургской Публичной библиотекѣ, ни въ библиотекѣ Московскаго Румянцевскаго музея, а потому пишущему настоящія строки не удалось видѣть этой книги.

Въ этомъ трудѣ обращено особенное вниманіе на исторію философіи, преимущественно греческой (съ стр. 69 по Мор. Сб.). Чрезвычайно обстоятельно разсматривается Аристотель (стр. 125—205), главнымъ образомъ его физическія сочиненія. Трудъ доведенъ до Кл. Галена и содержитъ всего двѣ главы: I—Греція; II—Александрія.

24. Предисловіе (стр. I—XXV) къ Системѣ логики Д. С. Милля, т. I, Спб. 1865.

Разсматривается мѣсто логики въ ряду человѣческихъ знаній и ея исторія, а также дается критическій взглядъ на логику Милля. «Будущій успѣхъ можетъ ожидать себя логика, какъ наука мысли, отъ успѣховъ психологіи въ частности, антропологіи вообще, а также отъ болѣе специальной и точной разработки исторіи наукъ. Въ единствѣ человѣка логика, какъ и вся наука, найдетъ философскій принципъ, который не сошьетъ эклектически, но соединитъ органически ея три великія отрасли. Въ психологіи найдетъ теорія мышленія прочную основу, и, развиваясь на этомъ началѣ, она окажется и единственною истинною теорією вещей, единственнымъ смысломъ всего сущаго» (XXV).

Въ концѣ тома (стр. 1—xi) статья: Математическія представленія и математическія понятія. Истинная часть теоріи Милля грѣшитъ неполнотою. «Если мы останавливаемся на одной точкѣ процесса развитія математическихъ пред-

ставлений и математическихъ понятій, то намъ представляется истиннымъ лишь какое-либо одно изъ положеній о математическихъ истинахъ, а всѣ остальные ошибочными. Но если мы прослѣдимъ *весь* процессъ, то всѣ эти положенія сливаются въ одну цѣльную и стройную теорію» (I).

Лаврову принадлежитъ также редакція перевода обоихъ томовъ логики Милля и многочисленныя примѣчанія историко-философскаго и критическаго характера. Со второй половины второго тома этихъ примѣчаній совсѣмъ нѣтъ, что, впрочемъ, зависѣло отъ исключительныхъ условій, въ которыхъ Лавровъ находился во время печатанія второго тома.

25. Нѣсколько мыслей объ исторіи мысли. Невскій Сборникъ 1867 г., т. I, стр. 546—575. Подпись: П.—овъ.

Намѣчается нѣчто въ родѣ программы для исторіи мысли. Внутренній міръ общества Лавровъ называетъ его *мыслью*, внѣшній—его *культурой*. Разсматривается, что даетъ для мысли словесность, искусство, религія, знаніе, философія. Они захватываютъ также и область культуры. Философія не особая область человѣческаго духа, а тотъ элементъ человѣческой мысли, для котораго характеристическимъ признакомъ служатъ: стремленіе къ стройности въ мышленіи, стремленіе создать представленія, обобщающія для человѣка отдѣльные факты и ихъ научныя группы и сообщающія частнымъ и общимъ міросозерцаніямъ единство и цѣлостность, говорящія воображенію. «Религіозный элементъ указываетъ связь мысли данной эпохи съ минувшимъ, научный элементъ измѣряетъ силу этой мысли, эстетическій — ея привлекательность; философскій элементъ составляетъ ея жизнь. Изъ этихъ четырехъ элементовъ строится человѣческая мысль, изъ ихъ развитія состоитъ и исторія мысли» (571). ✓

26. Гербертъ Спенсеръ и его опыты. (Спенсеръ, Собраніе сочиненій, вып. I — III). Жен. Вѣстн. 1867, № 6, стр. 26—71. Подпись. П. Миртовъ.

Дается изложеніе взглядовъ Спенсера, подкрѣпленное обширными выписками. У Спенсера нѣтъ руководящаго философскаго принципа, онъ не *философъ*, а *мыслитель* (27). «Въ исторіи мысли встрѣчались и встрѣчаются примѣры, что замѣчательные мыслители, которые дошли до цѣльнаго міросозерцанія, проникнутаго единымъ философскимъ принципомъ, не отдавали себѣ отчета въ этомъ связующемъ началѣ и подчинялись ему безсознательно.

Мыслитель, внесшій во всѣ области знанія и жизни единство міросозерцанія, опирающееся на основной принципъ, логически развѣтвленный, становится философомъ» (28).

27. Историческія письма. Недѣля 1868 г., № 1, стр. 13—19; № 4, стр. 103—108; № 7, стр. 197—203; № 8, стр. 233—239; № 13, стр. 391—395; № 15, стр. 455—460; № 16, стр. 481—486; № 28, стр. 887—892; № 35, стр. 1103—1109; № 38, стр. 1217—1222; № 41, стр. 1361—1366; № 47, стр. 1651—1655. 1869 г., № 6, стр. 182—187; № 11, стр. 343—346; № 14, стр. 441—445. Въ числѣ причинъ, по которымъ Недѣль объявлено 1-е предостереженіе, названы и Историческія письма, см. № 20. Отдѣльно съ небольшимъ предисловіемъ и нѣкоторыми измѣненіями—Спб. 1870, IV, 265 стр. Подпись, какъ въ «Недѣль», такъ и въ отдѣльномъ изданіи: П. Миртовъ.

Въ 16 письмахъ разсматривается: естествознаніе и исторія, процессъ исторіи, величина прогресса въ человѣчествѣ, цѣна прогресса, дѣйствіе личностей, культура и мысль, личности и общественныя формы, растущая общественная сила, знамена общественныхъ партій, идеализація, національности въ исторіи, договоръ и законъ, государство, естественныя границы государства, критика и вѣра.

Изъ естественныхъ потребностей развивается первая культура. Къ естественнымъ потребностямъ она немедленно прибавляетъ искусственныя въ формѣ привычекъ или преданій. Мысль работаетъ на этой почвѣ, увеличивая знаніе, уясняя справедливость, округляя философію, воплощая свои пріобрѣтенія въ жизнь. Такимъ путемъ возникаетъ рядъ культуръ, смѣнявшихъ одна другую. Ихъ формы давали большой или меньшей просторъ работѣ мысли, такъ что цивилизаціи развивались критическою борьбою личностей, ослабляли и губили сами себя недостаточнымъ пониманіемъ требованій справедливости, или впадали въ застои отъ недостаточной работы въ нихъ критической мысли, или дѣлались жертвою мѣстныхъ катастрофъ. Періоды усиленной работы критической мысли, ускорявшіе и оживлявшіе прогрессивное движеніе человѣчества, смѣняются періодами, когда господствуютъ преданія, еще сильныя въ массѣ, недостаточно развитой передовымъ меньшинствомъ. Критическая мысль снова продолжаетъ работать подъ самыми неудобными, повидимому, формами. Вырастаютъ партіи, на знаменахъ которыхъ теряютъ старый смыслъ великіе

принципы. Одна только критика ведетъ челоѣчество впередъ. Ложныя идеализаціи понемногу смѣняются истинными, а въ жизнь личностей и въ общественныя формы воплощается справедливость. Личности, національности, государства поочередно становятся органами то прогресса, то реакціи.

Для челоѣка процессъ исторіи всегда представляется борьбою за прогрессъ и окончательнымъ торжествомъ прогресса. А прогрессъ есть «развитіе личности въ физическомъ, умственномъ и нравственномъ отношеніи; воплощеніе въ общественныхъ формахъ истины и справедливости» (30). Выгоды современной цивилизаціи оплачены не только *неизбѣжнымъ* зломъ, но еще огромнымъ количествомъ совершенно *ненужнаго* зла. Развитие достается кровавой цѣной, и снять съ себя отвѣтственность за нее можно въ томъ случаѣ, если употребить это развитіе на уменьшеніе зла въ настоящемъ и въ будущемъ. Развитой челоѣкъ *обязанъ* это сдѣлать. Такая обязанность не составляетъ тягости, такъ какъ она совпадаетъ съ тѣмъ, что для развитого челоѣка является наслажденіемъ. Для такого челоѣка достаточно простаго правила: «живи сообразно тому идеалу, который ты самъ себѣ поставилъ, какъ идеаль *развитого* челоѣка» (63). Настоящій патриотизмъ для личности заключается въ стремленіи сдѣлать свою національность самымъ вліятельнымъ дѣятелемъ челоѣческаго прогресса.

Задача исторіи—показать, какъ критическая мысль личностей перерабатывала культуру обществъ, стремясь внести въ цивилизацію ихъ болѣе истины и справедливости.

Отдѣльное изданіе «Историческихъ писемъ» вызвало статьи и отзывы:

Н. Шелгуновъ, Историческая сила критической личности, Дѣло 1870, 11, стр. 1 — 30. «Въ этихъ письмахъ мы видимъ прежде всего благородную, честную личность самого автора, одухотвореннаго и проникнутаго той самой критической мыслью, выразителемъ которой онъ выступаетъ» (8). «Все въ нихъ вѣрно, искренно и честно» (12). Впрочемъ, при изложеніи взглядовъ Миртова Шелгуновъ кое въ чемъ расходится съ нимъ.

От. Зап. 1870, 8, стр. 215 — 221. Письма отличаются трезвостью направленія, достоинствомъ изложенія, а также ясностью.

А. В. Философія всемірной исторіи, Дѣятельность, 1871, № 37. Сочувственная статья.

Вопросы философіи, кн. 44.

2

Отзывъ П. Ш(ебальскаго). Рус. Вѣс. 1871, 2, стр. 817—834. Письма нечто иное, какъ теорія революціи; это — политическая маниловщина. «Г. Миртовъ оказываетъ, повидимому, уваженіе наукѣ; но онъ ищетъ въ исторіи не того, что въ ней есть, а того, что ему «желательно знать»; онъ требуетъ неумолимой критики въ дѣлѣ религіи, но охотно допускаетъ фанатическую вѣру къ своимъ словамъ; говорить объ уваженіи къ личности человѣка и возводитъ въ принципъ борьбу за несогласіе со своими мнѣніями, за непринятіе его политическихъ идеаловъ» (825). Въ заключеніе выходки, которая едва ли въ состояніи вызвать сочувствіе сторонняго зрителя.

Разборъ А. А. Козлова, Знаніе 1871, 3, стр. 169—197. Миртовъ какъ будто забываетъ о всѣхъ послѣдствіяхъ субъективнаго пониманія прогресса и иногда рассуждаетъ такъ, какъ будто принимаетъ его понятіемъ объективнымъ. Остается неяснымъ, въ чемъ физическое и нравственное развитіе личности, какую истину и справедливость хочетъ она осуществить. «Теченіе исторіи человѣчества въ направленіи, соответствующемъ пониманію прогресса въ смыслѣ г. Миртова,... не вѣроятно» (196).

28. По поводу критики на «Историческія письма». Знаніе 1871, 10, стр. 1—27. Подпись: П. М.

Отвѣтъ главнымъ образомъ А. А. Козлову, отчасти Н. Шелгунову.

29. Сѣверо-американское сектаторство. От. Зап. 1868, 4, стр. 403—470; 6, стр. 273—336; 7, стр. 269—318; 8, стр. 324—354. Безъ подписи.

По поводу книги Диксона «Духовныя жены». Цѣль автора статьи — уяснить значеніе американскаго сектаторства, его отношеніе къ общему ходу религіозной и общественной мысли въ Америкѣ, его зависимость отъ прежнихъ подобныхъ явленій въ Старомъ свѣтѣ и жизненные вопросы, въ немъ заключающіеся. Масса фактовъ пересыпана разсужденіями историко-философскаго характера.

30. Развитіе ученія о миѣическихъ вѣрованіяхъ. Совр. Обзорніе 1868, 3, стр. 393—425; 4, стр. 67—107. Подпись. П. Л.—въ.

Объективное отношеніе къ вѣрованіямъ начинается съ Штрауса и Фейербаха. Высказываются желанія по адресу науки о вѣрованіяхъ.

31. Историческое значение науки и книга Уэвеля. (История индуктивных наук, пер. М. А. Антоновичъ и А. Н. Пыпинъ). От. Зап. 1868, 3, стр. 36—55. Безъ подписи.

«Имѣя замѣчательныя исторіи философскихъ системъ, мы еще имѣемъ только часть дѣла, нужнаго для исторіи цивилизаціи. Преемство идей осталось не открытымъ. Мы имѣемъ ихъ выраженіе, систематическое соглашеніе, но мы не имѣемъ ихъ развитія изъ ихъ истинныхъ началъ, изъ жизни общества. Мы не имѣемъ исторіи философіи» (39). Исторія наукъ начинается съ Конта, но Контъ не доставало философскаго взгляда. О самой книгѣ Уэвеля говорится очень мало.

32. Роль науки въ періодъ возрожденія и реформации. От. Зап. 1868, 10, стр. 657—688; 11, стр. 11—44; 12, стр. 323—358. Безъ подписи.

Это какъ бы продолженіе предыдущей статьи на основаніи L. Figuiet, *Vie des savants*, и P. A. Car, *La science et les savants au XVI siècle*. Много фактовъ изъ исторіи философіи.

33. Антропологическіе этюды. Совр. Об. 1868, 5, стр. 474—501. Подпись: П. Л—овъ.

Статья, повидимому, неоконченная. Въ двухъ главахъ, имѣющихъ предметомъ антропологию, какъ науку, и ея развитіе, разсматривается отношеніе антропологии къ другимъ наукамъ и ея составныя части.

34. Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе. (Льюисъ и Милль, О. Контъ и положительная философія, Спб. 1867). Совр. Об. 1868, 5, стр. 117—154. Подпись: П. Л.

Изложивъ сущность позитивизма и его отличіе отъ материализма, Лавровъ останавливается особенно на субъективномъ методѣ, на возможности его вполнѣ научнаго приложенія ко всѣмъ явленіямъ, подлежащимъ субъективному, но общему наблюденію. Позитивизмъ ограничивается требованіями отъ будущей философіи, но самъ не даетъ этой философіи. Они остаются вѣрными для будущей философіи и могутъ быть удовлетворены философіею, выходящею изъ одинаго принципа и охватывающею всѣ области мысли и жизни, причемъ объективный и субъективный методъ имѣютъ свое законное мѣсто. Но, удовлетворяя требованіямъ позитивизма, едва ли эта философія можетъ быть названа позитивизмомъ или даже его отраслю. Она имѣетъ въ виду поглотить прежнія міросозерцанія, указавъ ихъ мѣсто и отправле-

ніе въ рациональной системѣ. Она не считаетъ позитивизмъ философіей, но пытается разрѣшить задачи, совершенно правильно поставленныя позитивизмомъ. Указанія на такое построеніе можно найти у Милля, Фейербаха, Прудона и кое-гдѣ въ русской философской литературѣ, т.-е. у самого Лаврова.

35. Письмо въ редакцію. Библиографъ 1869, № 1, стр. 1—14. Подпись: Провинціалъ.

Философія «стремится охватить всѣ области мышленія человѣка *однимъ* принципомъ, построить всѣ продукты мышленія въ *одно* міросозерцаніе, осмыслить житейскую дѣятельность тѣми же началами, которыя признаны теоретически за высшія, связать всѣ частности дѣятельности человѣка послѣдовательностью, единствомъ плана жизни» (8). Отсюда выводятся задачи критическаго журнала.

36. Обзоръ иностранной антропологической литературы. Библиографъ 1869, № 1, стр. 22—50. Безъ подписи.

37. Антропологи въ Европѣ и ихъ современное значеніе. От. Зап. 1869, 3, стр. 1—51. Безъ подписи.

Это очеркъ внѣшней исторіи антропологии. «Въ антропологии человѣкъ одновременно черпаетъ сознаніе своей тѣсной связи съ природою, своей зависимости отъ нея и сознаніе того, на сколько онъ могъ развиться изъ своего первобытнаго состоянія; слѣдовательно, на сколько онъ еще можетъ развиться въ будущемъ» (43).

38. Цивилизація и дикія племена. От. Зап. 1869, 5, стр. 107—169; 6, стр. 359—414; 8, стр. 253—311; 9, стр. 93—128. Безъ подписи.

Послѣ краткаго очерка литературы цивилизаціи по Гизо и обзора вопроса о цивилизаціи у антропологовъ разсматриваются: происхожденіе общественной связи у животныхъ и ихъ культура; возрасты человѣчества; слѣды дикости въ цивилизаціи; низшая ступень человѣчества, культура дикихъ племенъ; вопросъ о возможности цивилизовать дикихъ; гибель низшихъ расъ; европейскіе миссіонеры; фазисы человѣческаго развитія; общественный элементъ безпозвоночныхъ и позвоночныхъ; обычаи и привычки; взаимодѣйствіе цивилизацій; основной признакъ цивилизаціи; начало цивилизаціи безпозвоночныхъ. «Какъ только образовались въ мысли личности и перешли въ языкъ общества общія понятія,

такъ и цивилизація въ обществѣ началась, потому что мысль имѣетъ прочную основу для своей дѣятельности» (9, 127).

39. До человека. От. Зап. 1870, 1, стр. 119—167; 2, стр. 543—562; 3, стр. 61—100. Безъ подписи.

Разсматривается начало исторіи, вселенная и земля, органической міръ, позвоночныя, происхождение культуры, начало работы мысли, обезьяны.

«Необходимою основою *человѣческой* исторіи является очеркъ процессовъ, совершившихся *до человека*. Неизмѣнный фонъ картины составляютъ при этомъ вѣчно повторявшіеся процессы *космологическіе*, лежащіе *въ* исторіи. Какъ частный случай *одного* изъ этихъ процессовъ представляются исторіку процессы *геологическіе*, подготовившіе для человека землю такъ, какъ она представляется нашему изслѣдованію. Среди геологическихъ процессовъ самый важный для исторіка тотъ, который подготовилъ *самого человека*, измѣняя простѣйшія органическія формы въ высшія,—процессъ *развитія организмовъ* вообще и позвоночныхъ животныхъ въ частности. Но исторія есть процессъ работы мысли надъ культурою, и потому въ разнообразныхъ проявленіяхъ органической жизни историкъ останавливается съ наибольшимъ вниманіемъ на психическихъ явленіяхъ, давшихъ начало *культурѣ* въ зоологическомъ ряду существъ и возбудившихъ *работу мысли* въ существахъ, предшествовавшихъ *человѣку*» (1, 128).

40. Формула прогресса г. Михайловскаго. От. Зап. 1870, 2, стр. 228—255. Безъ подписи.

Статья Михайловскаго представляетъ выдающееся явленіе, но онъ неожиданно для себя получилъ формулу объективную. Вотъ почему ее надо измѣнить на основаніи тѣхъ началъ, которыя Михайловскій проводитъ въ своей статьѣ. «Прогрессъ есть процессъ развитія въ *человѣчествѣ* сознанія и воплощенія истины и справедливости путемъ работы критической мысли личностей надъ *современною имъ культурою*» (291).

По поводу социологическихъ взглядовъ Лаврова.

С. Ю ж а к о в ъ, Субъективный методъ въ социологіи (разборъ мнѣній гг. Миртова и Михайловскаго), Знаніе 1873, 10, стр. 37—71. Миртовъ—первый субъективистъ (въ Историческихъ письмахъ), доводящій выводы до крайности. Его доводы противъ объективнаго метода (неповторяемость историческихъ явленій и антропологизмъ) не выдерживаютъ критики.

41. Современныя ученія о нравственности и ея исторія. От. Зап. 1870, 3, стр. 76—105; 4, стр. 437—468; 5, стр. 126—148; 6, стр. 225—270; 8, стр. 341—378. Безъ подписи.

По поводу книги Lesky, History of European morals from Augustus to Charlemagne. Однако статья отличается самостоятельными взглядами, и авторъ смотритъ на нее, какъ на замѣтки, которыя могли бы служить введеніемъ къ чтенію Лекки, а также и для того, чтобы различать существенный процессъ въ ходѣ нравственной мысли отъ пестрыхъ формъ, сопровождавшихъ этотъ процессъ, но не имѣющихъ особеннаго научнаго значенія.

Послѣ критики утилитаризма и оцѣнки его значенія разсматривается сущность нравственности и, наконецъ, по книгѣ Лекки излагаются нравственные типы, какъ они проявились въ исторіи.

Лишь *развитіе* и *критика* доставляютъ объективную мѣрку для нравственности, лишь *убѣжденіе*—ея субъективную мѣрку. *Справедливость* представляетъ самую тѣсную связь субъективнаго элемента съ объективнымъ. Развитіе есть единственный фактъ, къ которому психологически правильно приложимъ терминъ *обязательности*. Внутренняя элементарная обязанность одна для личности—обязанность развиваться.

«Нравственныя понятія вырабатываются изъ многочисленныхъ жизненныхъ наблюденій и формируются путемъ индукціи, но все это совершается въ сферѣ безсознательной жизни мысли. Пока человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ необходимости, пока онъ расчитываетъ свои выгоды, увлекается страстью или подчиняется культурнымъ привычкамъ, до тѣхъ поръ онъ не живетъ нравственною жизнью» (3, 91). Нравственный прогрессъ не только уясненіе мысли, не только расширеніе знанія, это «уясненіе убѣжденія, т.-е. психическаго побужденія, которое заставляеть насъ дѣйствовать въ данномъ направленіи, хотя-бы мы и знали, что это направленіе принесетъ намъ и окружающимъ насъ болѣе страданія, чѣмъ наслажденія, дѣйствовать потому, что такъ дѣйствовать обязательно» (5, 147).

42. Научныя основы исторіи цивилизаціи. Знаніе 1871, 2, стр. 77—115. Подпись: П. М.—въ.

Взгляды Лорана, Литтре и Henne-am-Rhyn'a относительно того, на сколько исторія приблизилась къ типу науки. Антропологическая точка зрѣнія разрѣшаетъ историческія антиноміи. Какъ естественный процессъ, разсматриваемый въ его цѣлости, исторія

есть процессъ вполне необходимый во всѣхъ малѣйшихъ частностяхъ, и личности не могутъ быть разсматриваемы, какъ элементъ, видоизмѣняющій процессъ. Въ сознаніи личностей, участвующихъ въ процессѣ исторіи, она есть результатъ мысли и воли личностей при условіяхъ возможности, опредѣляемыхъ природою и общественною средою. А въ пониманіи историка исторія есть процессъ, весь интересъ котораго заключается въ сознательномъ приближеніи человѣчества къ нравственному идеалу историка или въ сознательномъ отдаленіи отъ этого идеала. Цѣлью правильного историческаго развитія можетъ быть лишь возможно полное удовлетвореніе потребностей. ✓

43. Очерки систематическаго знанія. Знаніе 1871, II, стр. 117—151; 1872, I, стр. 1—48; 3, стр. 190—230; 8, стр. 115—153; 1873, 4, стр. 142—156; 5, стр. 122—143. Подпись: П. М.—въ.

Процессы различенія и отличенія, можно думать, возникли одновременно, какъ двѣ стороны одной и той же работы мысли. Имъ особенно способствовалъ языкъ, а затѣмъ различныя проявленія духовной жизни въ вѣрованіяхъ и міросозерцаніи. Такъ идетъ группировка предметовъ мысли, группировка извѣстныхъ предметовъ со стороны специалистовъ и, наконецъ, группировка самихъ областей мышленія. Последняя группировка имѣетъ свой источникъ въ философскихъ міросозерцаніяхъ. Попытокъ группировать области мысли было много, начиная еще съ Парменида Элейскаго. Но довольно обстоятельный обзоръ этихъ группировокъ, особенно классификацій Конта и Спенсера, приводитъ къ убѣжденію, что всѣ классификаціи областей мышленія, выставленныя до сихъ поръ, не удовлетворительны.

Есть четыре формы сознательной человѣческой дѣятельности: побужденіе, чувство, мысль и дѣйствіе. Комбинируя ихъ, можно прослѣдить развѣтвленіе человѣческой мысли на пять группъ: мысль некритическая, критическая, объединяющая, практическая и эстетическое творчество. Онѣ самымъ тѣснымъ образомъ переплетены между собою, вліяютъ другъ на друга и способствуютъ взаимному развитію. Психическимъ фазисамъ (инстинктъ, аффектъ, критика мысли и сознательное творчество) соответствуютъ ступени развитія въ каждой области, а самые фазисы человѣческой мысли развиваются изъ элементарнаго безразличія въ пять главныхъ проявленій: религія, знаніе, философія, жизненная

дѣятельность, искусство. Всѣ они снова стремятся прійти къ сознательному единству стройнаго философскаго міросозерцанія и сознательной исторической дѣятельности личности.

Первыя три сферы мысли часто подводили подъ философію. Это не основательно, что видно изъ разбора ходячихъ опредѣлений философіи. «Философія является продуктомъ объединяющаго процесса мышленія, вовсе независимо отъ фактовъ, ея объединяемыхъ, отъ точной критики или некритическаго увлеченія, ихъ устанавлиющаго, въ прямой противоположности съ наукою» (5, 142). Въ заключеніи подробная схема главныхъ сферъ чело-вѣческой мысли.

Статьи не окончены.

44. Философія исторіи славянъ. От. Зап. 1870, 6, стр. 347—420; 7, стр. 65—126. Безъ подписи.

По поводу статей Гильфердинга «Древнѣйшій періодъ исторіи славянъ» (Вѣст. Евр. 1868).

Довольно подробно разсматриваются взгляды на исторію славянъ—славянофиловъ, Мицкевича, разныхъ нѣмецкихъ писателей, Клявеля, Литге и Вырубова.

У славянофиловъ племенной славянскій элементъ отступалъ на второй планъ предъ элементомъ церковнымъ, перенесеннымъ изъ Византіи. «Мистическія стремленія Кирѣвскаго не позволяли ему ни отнести надлежащимъ образомъ къ прошедшему, ни уяснить себѣ истинное значеніе собственной мысли» (6, 358). «Нельзя отнять у Хомякова ни обширнаго знанія, ни остроумія, ни весьма мѣткихъ указаній въ частныхъ случаяхъ. Но онъ злоупотреблялъ своимъ остроуміемъ, чтобы исказить дѣйствительную перспективу событій» (6, 367).

Сравнительно съ германскими народами, у славянъ, какъ показываетъ исторія, въ слабой степени развито стремленіе къ политическому строителству. Но въ области развитія мысли они не ниже другихъ, а при удобныхъ обстоятельствахъ они полнѣе и цѣльнѣе понимаютъ вопросы этой области. Значитъ, славяне могутъ давать на эти вопросы болѣе истинныя и передовыя рѣшенія, чѣмъ другія племена. Въ славянскомъ умѣ заключается возможность сильнаго и оригинальнаго творчества мысли, цѣльнаго и всесторонняго усвоиванія вопросовъ и безбоязненнаго отвѣта на нихъ. Отсутствіе уступчивости и умственныхъ сдѣлокъ въ этой сферѣ, можетъ-быть, указываетъ и причину слабости сла-

вянь въ сферѣ политической. «Предъ нами (русскими) одно средство: переработать наши культурныя наслоенія, всѣ одинаково не національныя, помощію общечеловѣческаго начала мысли; отказать отъ культурныхъ привычекъ, которыми дорожить нечего; взглянуть прямо на современные историческіе вопросы въ ихъ цѣлости и отдаться имъ совсѣмъ. Это нужно и для того, чтобы задача передовыхъ двигателей досталась намъ» (7, 125). Наше настоящее, національное дѣло—проповѣдь мысли теоретической и практической въ ея новѣйшемъ фазисѣ.

45. Соціологи-позитивисты. Знаніе 1872, 5 стр. 127—152. Подпись: П. М-въ.

По поводу основанія группой чистыхъ позитивистовъ соціологическаго общества. Довольно подробно разсматривается составъ членовъ общества. Споры изъ-за классификаціи наукъ, происходившіе въ немъ, бесплодны. Если въ обществѣ не произойдетъ радикальнаго переворота, то оно будущности не имѣетъ.

46. Новая наука. Знаніе 1872, 6, стр. 23 — 57. Подпись: П. М-въ.

По поводу книгъ: E. Burnouf, La science des religions, Par, 1872, E. Havet, Le Christianisme et ses origines, Par. 1872. Говорится также и о сочиненіяхъ М. Мюллера, Пфлейдерера и Вашро.

47. Г. Кавелинъ какъ психологъ. От. Зап. 1872, 8, стр. 240—267; 10, стр. 173—202; 11, стр. 1—31. Безъ подписи.

Подробно передаются выводы Кавелина его же словами. Терминологія у него неточная, разнокалиберная. Онъ повторяетъ старыя истины, находящіяся у Вундта, Спенсера, Рибо, Тэна. Самостоятельно у Кавелина: теорія о двухъ существующихъ организмахъ тѣла и души въ единствѣ человѣческаго существа, построеніе душевнаго организма и его особенностей, взглядъ на произвольную дѣятельность. Послѣ обстоятельнаго разбора этихъ теорій за трактатомъ Кавелина признается очень небольшое философское значеніе.

Единственная теоретическая опора прогресса есть научное начало неизбѣжности *всѣхъ* явленій и процессовъ природы, начало постоянства, единообразій, которыя слѣдуетъ открыть во *всѣхъ* областяхъ, доступныхъ человѣку. Только на этомъ основаніи можетъ работать прогрессивная критика мысли. Только такая критика и можетъ доставить личности разумное и прочное нравственное убѣжденіе, и исключительно на основаніи критически

выработанныхъ убѣжденій личность и общество могутъ прогрессировать и нравственно.

48. Первобытная форма человѣческихъ отношеній. Дѣло 1872, 4, стр. 208—237. Подпись: П. Кедровъ.

Положеніе вопроса о первобытной семьѣ по сочиненіямъ Макъ Леннана, Моргана, Бахофена, Леббока, Мена и Дарвина.

49. Философія въ Германской имперіи. Дѣло 1872, 4 стр. 208—237. Подпись: Л. Кедровъ.

По поводу сочиненія Наловскаго (Allgemeine praktische Philosophie), Банзена (Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv) и Гартмана (Philosophie des Unbewussten) излагается ученіе Гербарта и Шопенгауэра, затѣмъ довольно подробно—философія Гартмана, который все существенное заимствовалъ у Шопенгауэра. «Гартманъ приобрѣлъ научныя свѣдѣнія, но не усвоилъ себѣ даже начальныхъ элементовъ научнаго мышленія» (232). Выходъ изъ проклятыхъ вопросовъ ясенъ. «Мы можемъ знать, можемъ мыслить, можемъ изслѣдовать лишь то, что существуетъ для человека, что доступно *человѣческой мысли*» (234—235). Высшая и единственная реальность—человѣкъ. Мы научно можемъ *мыслить* все объективное лишь какъ необходимо связанная явленія, не можемъ иначе *дѣйствовать*, какъ ставя себѣ цѣли, употребляя средства, *будто-бы* нами выбранныя и обсужденные.

50. Подготовленіе новой европейской мысли. (Отрывки). Дѣло 1872, 11, стр. 318—343. Подпись: П. Кедровъ.

Разсматривается средневѣковая оппозиціонная мысль и средневѣковые дуалисты, а также эпоха пробужденія мысли. «Такъ какъ въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ формальная сторона вездѣ преобладаетъ надъ сущностью мысли, то средневѣковая школа должна была создать сохаластіку, т. е. требованіе школьнаго систематизированія католическаго міросозерцанія. Но это же самое вызвало личности на дѣятельность мысли, слѣдовательно, должно было привести и къ еретическимъ толкованіямъ, и къ сомнѣнію, и къ скептицизму» (325).

51. L'idée du progrès dans l'anthropologie. Paris 1873. Этой книги нѣтъ въ Спб. Публичной библиотекѣ, а потому о ней нельзя было дать отчета. Рефератъ въ Парижскомъ Антропологическомъ обществѣ.

52. Развитие выразительности. Знаніе 1873, 1, стр. 1—26. Подпись П. М—въ.

Отчетъ о книгѣ Дарвина *The expression of emotions*, которая признается замѣчательнѣйшимъ изслѣдованіемъ.

53. Критическая исторія философіи. Знаніе 1873, 6, стр. 9—28. Подпись: П. М.

По поводу книги Дюринга *Kritische Geschichte der Philosophie*.

54. О методѣ въ социологіи. Письмо въ редакцію Знанія. Знаніе 1874, 1, стр. 1—16. Подпись: П. М—въ.

По поводу статьи Южакова (см. выше № 39). Изслѣдованіе общества въ его формахъ субъективно по самой сущности вопросовъ. Уже въ физиологіи и въ психологіи оказывается невозможнымъ ограничиваться однимъ только объективнымъ методомъ. «Важнѣйшее въ социологіи опредѣляется іерархіею потребностей, началомъ чисто субъективнымъ, а потому и въ исторіи приходится руководствоваться субъективнымъ взглядомъ, выработаннымъ изслѣдователемъ относительно лучшаго, желательнаго, прогрессивнаго» (16).

55. Опытъ исторіи мысли. Т. I, вып. 1. Спб. 1875, 162 стр. Безъ подписи. Оттискъ статей съ подписью П. М—въ: Введеніе въ исторію мысли. (Знаніе 1874, 1 и 2, стр. 1—98, съ самостоятельной пагинаціей), Опытъ исторіи мысли (Знаніе 1874, 8 и 9, стр. 99—164, тоже).

Въ первой книгѣ, составляющей введеніе въ цѣлый трудъ (стр. 1—97), рассматриваются вопросы о формахъ, въ какихъ проявляется мысль, о роли мысли въ исторіи, о необходимости въ исторіи, о существенномъ содержаніи исторіи и столкновеніе элементовъ мысли въ исторіи. Затѣмъ слѣдуетъ дѣленіе исторіи мысли: подготовленіе челоуѣка, выдѣленіе челоуѣка, антропологическая религіозная мысль, обособленныя религіи и цивилизаціи, греческая цивилизація, средневѣковая цивилизація, цивилизація новой Европы, періодъ социологической мысли. Введеніе заканчивается обзоромъ матеріаловъ по исторіи мысли.

«Въ настоящемъ трудѣ наибольшую важность можетъ имѣть лишь принципъ, который служить къ группировкѣ, къ освѣщенію историческихъ фактовъ, къ установленію ихъ перспективъ». (79). Авторъ имѣетъ въ виду съ особенною подробностью останавливаться на участіи славянъ, преимущественно русскихъ, въ исторіи мысли.

Всѣ сферы мысли вырабатываются изъ бессознательнаго состоянія и постепенно обособляются въ сознаниі, чтобы потомъ переработаться въ одно цѣлое въ сферѣ объединяющей мысли. Сущность исторіи обуславливается борьбою критической мысли противъ задерживающихъ вліяніе культуры прогрессомъ въ области познанія истины, прогрессомъ въ области осуществленія справедливости.

Много заимствованій, иногда буквальныхъ, изъ трудовъ, приведенныхъ здѣсь подлѣ №№ 27, 31, 41, 42, 43.

Во второй книгѣ, имѣющей предметомъ подготовленіе человѣка, разсматривается космическая и геологическая основа исторіи мысли.

По поводу этой книги:

П. Никитинъ (Ткачевъ), Роль мысли въ исторіи, Дѣло 1875, 9, стр. 75—98; 12, стр. 325—352. Отношеніе къ труду Лаврова полуироническое. Нервомъ общественной жизни и исторіи является не критическая мысль, а экономическія отношенія. Лавровъ со своимъ субъективно-методическимъ методомъ хочетъ примирить самыя противорѣчивыя положенія, онъ—эклектикъ.

56. Жизнь и ея начало. Знаніе 1875, 4, стр. 53—88. Безъ подписи.

Повидимому, служитъ какъ бы продолженіемъ только что приведенныхъ статей. Разбирается, какъ и въ какихъ формахъ могла развиться на землѣ жизнь, въ какомъ порядкѣ вырабатывались въ органическомъ мірѣ жизненныя отправленія, какимъ образомъ въ процессѣ развитія органическихъ формъ подготовился организмъ мыслящій и, наконецъ, человѣкъ.

Опредѣленія жизни неудачны. Это обусловлено самою сущностью дѣла. Разсматриваются особенности живаго міра, выражающіяся въ его составѣ, формѣ и отправленіяхъ. «Происхожденіе живой протоплазмы изъ неорганическаго вещества первобытной земли есть фактъ, который принять уже теперь логически неизбежно, какъ бы ни трудно было до сихъ поръ уяснить себѣ ея происхожденіе (86).

По поводу этой статьи.

В. А. Поповъ, О самозарожденіи организмовъ, Прав. Соб. 1877, 5, стр. 32—63. Ученіе о самозарожденіи организмовъ не имѣетъ никакихъ основаній и даже противрѣчитъ безспорнымъ научнымъ фактамъ, (они перечисляются на стр. 60 с.). Материалистическія идеи проникаютъ даже въ дѣтскія книжки.

57. Письма о новѣйшихъ явленіяхъ въ области философіи и естествознанія. I. Дарвинисты и ихъ новый журналъ. Газета Сѣв. Вѣстникъ (Е. Корша), 1877, № 62 (1-го іюля). II. Пробѣлы точной науки. Тамъ же № III (19-го августа). Подпись: Ольгинъ.

Первое письмо посвящено журналу «Cosmos». Во второмъ рѣчь идетъ о способѣ и предѣлахъ знанія, о роли «непознаваемаго» въ современныхъ міросозерцаніяхъ и о той провѣркѣ, которой должны подлежать факты и положенія, если они входятъ по праву въ область знанія.

58. К. Э. Бэръ. Дѣло 1878, 5, стр. 181—221; 9, стр. 286—328; 10, стр. 311 — 342; 12, стр. 86—128. Подпись: П. Угрюмовъ.

Біографія Бэра, его заслуги и роль въ наукѣ.

59. Канунъ великихъ переворотовъ. (Этюды изъ исторіи XVIII в.). От. Зап. 1879, 1, стр. 145—190. Безъ подписи.

Статья не пошла дальше вступленія, содержащаго взгляды автора на исторію философіи. «Понять законъ исторіи значитъ усвоить необходимую послѣдовательность и смѣну всѣхъ періодовъ жизни человѣчества въ ихъ существенныхъ особенностяхъ въ связи съ законами повторяющихся явленій біологіи, психологіи и соціологіи, связать неразрывно понятіе о генетическомъ процессѣ общественной морфологіи съ понятіемъ объ обществѣ, какъ формѣ, служащей для удовлетворенія разнообразныхъ потребностей человѣческой личности; съ понятіемъ о человѣческой личности въ совокупности ея біологическихъ и психологическихъ свойствъ; наконецъ, съ понятіемъ объ органическомъ мірѣ въ процессѣ его трансформации, послѣднимъ фазисомъ которой является исторія человѣчества» (157). Затѣмъ разсматриваются слѣдствія для историческихъ трудовъ, неизбѣжно вытекающія изъ такого пониманія исторіи, а также различные взгляды на то, что существенно въ историческомъ процессѣ (объективный законъ исторіи). «Присутствіе во всякомъ историческомъ обществѣ двухъ слоевъ, изъ которыхъ лишь одинъ живетъ вполнѣ историческою жизнью, а другой стоитъ внѣ цивилизаціи; разнообразіе отношеній взаимной зависимости и взаимныхъ вліяній между этими слоями; разнообразіе промежуточныхъ звеньевъ между ними; разнообразіе въ степени солидарности, существующей въ

данную эпоху между различными группами одного и того же общества; разнообразіе въ степени сознательности, съ которою относятся передовыя общественныя группы къ дѣйствительнымъ условіямъ общественнаго строя, въ которомъ онѣ живутъ и на который вліяютъ,—все это должно въ высшей степени затруднять подведеніе того, что мы называемъ исторіей человѣчества, подъ какія-нибудь общія формулы» (169).

60. Единственный русскій соціологъ. Дѣло 1879, 12, стр. 205—251. Подпись: П. Стоикъ.

О книгѣ Е. В. де-Роберти «Соціологія». Отзывъ крайне несочувственный.

61. Политическіе типы XVIII вѣка. Дѣло 1880, 2, стр. 231—266; 6, стр. 31—68. Подпись: П. Угрюмовъ.

Стр. 231—246 содержатъ вступленіе философскаго характера. Важнѣйшій вопросъ исторіи—вопросъ о степени солидарности въ обществѣ даннаго періода и о состояніи его сознательности. «Тамъ, гдѣ существуетъ экономическая солидарность интересовъ, общественная связь оказывается самою прочною, и на этой почвѣ развиваются привязанности и ненависти, вырабатывается система обычаевъ, развиваются религія и философскія ученія» (233).

Статьи не окончены.

62. Шопенгауэръ на русской почвѣ. Дѣло 1880, 5 стр. 1—44. Подпись: П. Угрюмовъ.

О книгѣ кн. Д. Цертелева, Философія Шопенгауэра, ч. I, Спб. 1880. Впрочемъ, самой книгѣ посвящены только стр. 37—44, но и тутъ не содержится никакого разбора, а только нѣсколько цитатъ для подкрѣпленія несочувственнаго отзыва. Въмѣсто этого рассматривается мѣсто Шопенгауэра въ ряду другихъ новыхъ философовъ. Онъ—второстепенный метафизикъ, внесшій незначительный элементъ въ развитіе идеалистическихъ воззрѣній; но онъ весьма характеренъ въ практическихъ воззрѣніяхъ, какъ яркое отраженіе въ области метафизики того пессимистическаго настроенія, которое воплощалось въ многочисленныхъ произведеніяхъ литературы первой четверти нашего вѣка (напримѣръ, у Байрона), но съ особымъ оттѣнкомъ этого настроенія, съ тою безнадежностью, которую придавали пессимизму новаго времени раннія формы экономической конкуренціи. Возрожденіе философіи Шопенгауэра важно только въ культурномъ отношеніи по ея практическому элементу.

63. Противники исторіи. От. Зап. 1880, 8 стр. 375—406. Подпись: С. Кошкинъ.

Въ нѣсколько шутливомъ тонѣ изображается споръ, происходящій между четырьмя собесѣдниками. Изъ нихъ два официальныхъ представителя исторіи, одинъ натуралистъ, скептически относящійся къ исторіи, и одинъ «литераторъ» (надо думать, самъ авторъ, проводящій субъективистическіе взгляды). Отъ историка требуется статистическій методъ и историческая перспектива.

64. Русскій переводъ Шопенгауэра. Дѣло 1881, 2, стр. 29—60. Подпись: П. Угрюмовъ.

По поводу перевода А. Фета сочиненія «Міръ какъ воля и представленіе». Разсматриваются причины, по которымъ Шопенгауэръ пошелъ въ ходъ, а также его ученіе. «Нѣтъ основанія полагать, что пессимизмъ Шопенгауэра и его метафизическая теорія безусловной воли, объективирующей въ рядѣ существъ и окончательно создающей мозгъ человѣка съ его міромъ представленій, составляютъ двѣ необходимыя части одного и того же философскаго цѣлаго. Какъ въ большинствѣ философій, теоретическій и практический элементы и здѣсь связаны лишь наклонностями самого автора и настроеніемъ времени, которому онъ принадлежатъ» (58).

65. Теорія и практика прогресса. Слово 1881, 4, стр. 25—62. Подпись: П. Шукинъ.

Эта статья прямо примыкаетъ къ «Историческимъ письмамъ». Въ пониманіе прогресса входитъ, какъ существенный элементъ, сознаніе, что онъ никогда не совершался и не могъ совершаться самъ собою, безсознательно. Лишь тотъ прогрессъ можетъ имѣть надежныхъ и многочисленныхъ сторонниковъ, который опирается съ одинаковой силой на методъ науки, на аффектъ воображенія и на расчетъ личнаго интереса. Разсмотрѣвъ разнообразныя взгляды на прогрессъ, авторъ съ видимою симпатіей останавливается на одномъ ученіи. Прогрессъ человѣчества заключается во внесеніи въ общественный строй свободы и равенства, во внесеніи въ общественную жизнь права, какъ правды; но не государству внести эти начала въ общество. Государство, какъ господство одного класса надъ другимъ, есть элементъ, который по своей силѣ и историческому значенію долженъ во имя прогресса стремиться къ минимуму. Общественную правду, общественное во-

площеніе свободы и равенства надо искать въ установленіи болѣе правильнаго экономическаго строя.

Личность побуждается властью обычая, силой интересовъ, увлеченіемъ аффектовъ и нравственнымъ убѣжденіемъ. Во взаимодѣйствіи здоровыхъ потребностей человѣка проявляются основные процессы исторіи, а всѣ потребности сводятся на группу экономическихъ потребностей и потребность въ безопасности.

66. Теоретики сороковыхъ годовъ въ наукѣ о вѣрованіяхъ. (Отрывокъ изъ «Очерка развитія науки о вѣрованіяхъ»). Устой 1882, 12, стр. 100—143. Подпись: П. М.

Очеркъ взглядовъ на вѣрованія въ концѣ прошлаго и въ первую треть настоящаго вѣка: Юмъ, Фейербахъ и особенно Контъ; Прудонъ.

67.хлопоты науки съ низшими организмами. От. Зап. 1883, 4, стр. 363—396; 5, стр. 209—240; 6 стр. 409—438; 7, стр. 131—152; 8, стр. 329—348. Подпись: Н.

Послѣ введенія, гдѣ говорится о пониманіи животнаго міра человѣкомъ, о биологіи, какъ отдѣльной наукѣ (Контъ и его классификація), и о психологіи, рѣчь идетъ объ опредѣленіяхъ жизни и о причинѣ ихъ неудачъ. «Жизнь какъ совокупность сосуществующихъ признаковъ живыхъ существъ, какъ объединяющая формула особенныхъ процессовъ органическаго міра— вотъ единственное представленіе жизни, допускающее изслѣдованіе при современномъ состояніи биологіи» (5,218). При разсмотрѣніи вопроса, гдѣ начинается мысль, излагаются взгляды на одушевленіе животныхъ. Не имѣя возможности открыть ту ступень въ развитіи протоплазмы, на которой началось зародышное развитіе сознанія, приходится не отличать ея отъ момента самаго появленія живой протоплазма.

При разборѣ вопроса о началѣ общества, затрогивается исторія социологіи и изученіе социальной жизни животныхъ. «Общеніе подлежало тому же закону эволюціи, и зародышное общежитіе приходится признать на весьма низкой ступени развитія организмовъ» (6,423). Затѣмъ разсматривается обстановка жизни, вопросъ о началѣ жизни, борьба за существованіе; первая ступени животнаго міра; линейныя колоніи червей, подготовленіе царства человѣка и, наконецъ, задача утвержденія царства человѣка. Всѣ приемы для облегченія человѣку борьбы за существованіе, а слѣдовательно и для расширенія и упроченія его господства надъ

міромъ сводятся къ усилению солидарности въ чловѣчествѣ, какъ цѣломъ, доведенію до минимума борьбы внутри его, къ орудію сознательной ассоціаціи и разумной коопераціи.

68. Опытъ исторіи мысли новаго времени. Женева, 1888—1889, 8 выпусковъ 960 стр. См. о первомъ выпускѣ отчетъ де-Роберти въ *Revue philosophique* 1888, 11, стр. 517—523 (т. 26).

Весь трудъ разсчитанъ на пять томовъ, изъ которыхъ первые два (задачи исторіи мысли, до исторіи, историческое подготовленіе мысли новаго времени) должны составить введеніе. Задача труда—доказать, что, если подвергнуть объективные факты исторіи надлежащей группировкѣ и понять ихъ, какъ слѣдуетъ, то обнаружится, что тройная эволюція—мысли теоретической, мысли практической и ихъ рациональнаго объединенія—въ продолженіе трехъ вѣковъ фатально вела къ постановкѣ социалистическихъ идеаловъ. Существенныя мысли этого труда отчасти содержатся въ статьяхъ, приведенныхъ подъ №№ 25, 27, 38, 39, 41, 43, 55, 56 и 67.

Изъ статей, не относящихся къ философіи, можно назвать: Альфредъ Мори и его исторія парижской академіи наукъ, Спб. Вѣд. 1863, № 252 и 253; Вліяніе развитія точныхъ наукъ на успѣхи военнаго дѣла и въ особенности артиллеріи, Спб. 1865, а также *Артил. Журн.* 1865, 4, 6 и 7 (отзывъ въ *Рус. Сл.* 1865, 8); Средневѣковой Римъ и папство въ эпоху Феодоры и Морации, *Женск. Вѣстн.* 1867, № 7, стр. 1—36; Женщины во Франціи въ XVII и XVIII вѣкахъ, *Женск. Вѣстн.* 1867, № 4, стр. 45—74; № 5, стр. 1—31 (объ статьи за подписью П. Миртова); Письмо къ редактору, Волог. губ. Вѣд. 1868, № 43, стр. 466—469 (чтобы побудить мѣстныхъ жителей къ собиранію матеріаловъ по антропологии); отчетъ о Недѣлѣ, *Библиографъ* 1869; № 1, стр. 1—38 (безъ подписи), По поводу новыхъ энциклопедическихъ предпріятій, *Знаніе* 1873, 2, стр. 37—46; Научное изданіе 150 профессоровъ, тамъ же 1873, 12, стр. 35—51 (объ статьи по поводу Словаря проф. Березина и подписаны: П. М—въ); Проектъ политики XIX вѣка (Дизраэли), *Дѣло* 1877, 10 стр. 1—37; 12 стр. 1—51 (подпись: П. Уг—мовъ); Русскій туристъ сороковыхъ годовъ (объ Анненковѣ), *Дѣло* 1877, 8, стр. 24—40 (Подпись: П. У.); Лирики тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ (Hugo, P. de Musset, E. Elliott, G. Hegwegh), *От. Зап.* 1877, 8, стр. 375—414; Автобіографія

старога чартиста, От. Зап. 1878, 1, стр. 159—198; 3, стр. 45—100 (объ статьи безъ подписи); Туристъ-эстетикъ (объ Анненковѣ), Дѣло 1879, 10, стр. 1—24 (подпись П. Э.); Исторія Франціи подъ перомъ новыхъ русскихъ изслѣдователей (о трудахъ Карѣва и Гольцева), Дѣло 1879, 4, стр. 1—39 (подпись: П. П—скій); Государственный элементъ въ будущемъ обществѣ (въ одномъ изъ заграничныхъ изданій); статья въ Jahrbücher für Socialpolitik за 1879 (подпись Р. L); Старые вопросы (о Л. Толстомъ), въ одномъ изъ заграничныхъ изданій; Сентъ-Бѣвъ какъ человекъ, От. Зап. 1881, стр. 201—228; 2, стр. 435—464 (подпись П. У...въ); Г. У. Лонгфелло, От. Зап. 1882, 7, стр. 57—80 (подпись: П. Крюковъ),

Какъ по трудности отыскивать статьи Лаврова, такъ и по нѣкоторымъ другимъ обстоятельствамъ, вышеприведенный перечень не можетъ считаться полнымъ.

Изъ статей, рассматривающихъ взгляды Лаврова, можно привести только статью В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 4 и $\frac{5}{6}$.

Здѣсь обстоятельно рассматривается ученіе Лаврова о субъективной свободѣ воли. Положеніе его въ этомъ вопросѣ не устойчиво.

Кромѣ того, русскій субъективизмъ, отчасти въ лицѣ Лаврова, подвергается обстоятельной отмѣткѣ въ сочиненіи *Н. Г. Дебольскаго* «О высшемъ благѣ или верховной цѣли нравственной дѣятельности», Спб. 1886, гдѣ Лаврову посвящены стр. 2—7, 26—31.

Я. Н. Колубовскій.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ книгъ.

Emile Durkheim. Le suicide. Etude de sociologie. I v. in-8°, XII—462 p. F. Alcan. Paris, 1897.

Соціологія привлекаетъ въ настоящее время вниманіе не только ученаго міра, но и общества; она проникаетъ и въ академическую жизнь, и въ разные слои интеллигенціи. Если въ русскихъ университетахъ эта наука, какъ особый предметъ, еще не преподается, то на Западѣ—во Франціи, Германіи, Бельгіи, Даніи—существуютъ уже кафедръ по соціальной философіи. Повсюду издаются научные журналы по соціологіи, организуются спеціальныя общества, устраиваются международные конгрессы и т. д. Со дня смерти Огюста Конта, основателя современной соціологіи, выросла богатая соціологическая литература. Проф. Н. И. Карѣвъ въ своей недавно вышедшей книгѣ «Введеніе въ изученіе соціологіи» *) даетъ библиографическій указатель 880 названій книгъ, брошюръ, статей по соціологіи.

Успѣхъ соціологіи объясняется тѣмъ, что она, не ограничиваясь общими метафизическими умозрѣніями, точно и внимательно изслѣдуетъ общественные факты и кладетъ въ свое основаніе *біологію* и особенно *психологію*—индивидуальную и коллективную.

Эмиль Дюркгеймъ является представителемъ этого психологическаго направленія въ соціологіи. Въ своемъ трактатѣ о самоубійствѣ онъ стоитъ на строго-научной почвѣ. Всѣ свои наблюденія и выводы, о которыхъ рѣчь будетъ ниже, Дюркгеймъ

*) С.-Петербургъ, 1896 г.

основываетъ на очень богатыхъ статистическихъ данныхъ, заимствованныхъ изъ всѣхъ цивилизованныхъ странъ Европы и Америки, за исключеніемъ только Россіи. «La Russie, уѣренно заявляетъ авторъ, p'est epcore européenne que géographiquement»¹⁾.

Что такое самоубійство? Дюркгеймъ опредѣляетъ его слѣдующимъ образомъ. Самоубійствомъ называется всякій случай смерти, являющійся косвеннымъ или непосредственнымъ результатомъ положительнаго или отрицательнаго дѣйствія, совершаемаго индивидуумомъ надъ самимъ собой и при полномъ предвидѣніи результата своего поступка. Каково психическое состояніе самоубійцы? Если этотъ трудный вопросъ будетъ когда нибудь разрѣшенъ, то, конечно, не одной чистой психіатріей. Большинство психіатровъ, особенно русскихъ²⁾, почему-то уѣрены, что самоубійство обязательно свидѣтельствуетъ о психическомъ разстройствѣ субъекта. Мнѣніе это неосновательно. Необходимо помнить, что психіатры по большей части изучаютъ психическія причины самоубійства не у здоровыхъ людей, а у душевно-больныхъ. Отъ психическаго разстройства до самоубійства громадный шагъ. Это доказываютъ слѣдующія статистическія данныя. Въ то время, какъ помѣшательство въ теченіе полустолѣтія увеличилось въ нѣкоторыхъ государствахъ Европы на *нѣсколько процентовъ*, самоубійство увеличилось на *нѣсколько сотъ процентовъ*. Самоубійство у обоихъ половъ не одинаково: самоубійецъ-мужчинъ въ пять разъ болѣе чѣмъ самоубійецъ-женщинъ³⁾. Между тѣмъ психически больныхъ женщинъ почти такое же число, какъ и мужчинъ. У евреевъ количество психически больныхъ больше, а количество самоубійецъ меньше, чѣмъ у католиковъ и протестантовъ⁴⁾. Къ такому результату приходятъ Дюркгеймъ, Кохъ⁵⁾, Морселли и др. Проф. Сикорскій на основаніи тѣхъ же статистическихъ данныхъ Бертильона⁶⁾ приходитъ къ заключенію, что «самоубійство, подобно преступленію, обусловлено *волей* человѣка»⁷⁾.

1) Introduction, 13.

2) Проф. Гвоздевъ: «О самоубійствѣ съ соціальной и медицинскою точекъ зрѣнія». Казань, 1889 г.

3) Лихачевъ: «Самоубійство въ Запад. Европѣ и Россіи». С.-Пб., 1882 г.

4) Durkheim, IV, V и VI таблицы.

5) Koch: «Zur Statistik der Geisteskrankheiten». Stuttgart, 1878, p. 73.

6) Bertillon. «Cours de statistique». Paris, 96.

7) «Вопросы нервно-психической медицины», 3 выпускъ, Кіевъ, 96, стр. 370.

Дюркгеймъ отрицаетъ также вліяніе на самоубійство другого патологическаго фактора—алкоголизма. Самоубійство, большей частью, распространено въ состоятельныхъ и культурныхъ классахъ, т.-е. тамъ, гдѣ алкоголизмъ меньше всего свирѣпствуетъ. Конечно, умопомѣшательство и алкоголизмъ представляютъ собою благоприятную почву для самоубійства, но оба эти болѣзненные явленія не служатъ сами по себѣ его причиной.

Гдѣ же кроются эти причины? Можетъ быть, спрашиваетъ себя Дюркгеймъ, онѣ находятся въ самой организаціи индивидуума и не имѣютъ ничего общаго ни съ умопомѣшательствомъ, ни съ неврастеніей? Или, можетъ быть, эти причины коренятся въ расовыхъ особенностяхъ? Но инстинктъ самосохраненія совершенно отклоняетъ первую гипотезу; вторую же можно разсматривать съ точки зрѣнія наследственности. Среди 265 умалишенныхъ *Vicé de Voismont* нашелъ только 11, т.-е. 4% такихъ, родители которыхъ покончили самоубійствомъ. *Cazaucieilh* *) нашелъ 13 случаевъ среди 60, т.-е. 28%.

Дюркгеймъ отрицаетъ роль наследственности въ самоубійствѣ. «Если эта наследственность существуетъ,—говоритъ онъ,—то почему же количество женщинъ самоубійцъ меньше самоубійцъ мужчинъ?» (76) «Какъ можно,—спрашиваетъ онъ далѣе,—причислить къ наследственности склонность, являющуюся лишь у взрослыхъ (дѣтей-самоубійцъ очень мало, почти нѣтъ) и увеличивающуюся постепенно съ годами?» (стр. 80).

Дѣйствительно, приводимыя авторомъ статистическія данныя свидѣлствуютъ, что самоубійство прогрессируетъ съ возрастомъ.

На основаніи другихъ статистическихъ цифръ Дюркгеймъ отрицаетъ также теоріи Ломброзо, Ферри и др. о вліяніи космическихъ факторовъ (климатъ, времена года, температура) на самоубійство. Гдѣ же причины самоубійства? Причины эти, отвѣчаетъ Дюркгеймъ, чисто социальнаго характера. Но раньше, чѣмъ это доказать, онъ обращаетъ наше вниманіе на признанный имъ важный психологическій факторъ, играющій большую роль въ самоубійствѣ, это — подражаніе. Оно — феноменъ чисто психологическій. Можно подражать лицамъ, съ которыми мы не имѣемъ никакой умственной или общественной соли-

*) *Suicide*. p. 17—19.

дарности, — благодаря лишь одному чистому импульсу. Дюркгеймъ находитъ, что самоубійство заразительно, но только отъ индивидуума къ индивидууму; въ группахъ же заразительность эта теряетъ свою силу. Эпидеміи самоубійства могутъ существовать, но случаи эти рѣдки и временны. Недавнія событія въ Терновскихъ хуторахъ ¹⁾ совершенно оправдываютъ мнѣніе Дюркгейма.

Авторъ переходитъ затѣмъ къ анализу общественныхъ причинъ самоубійства. Онъ старается уяснить связь между самоубійствомъ, религіей и образованіемъ и констатируетъ, что самоубійство прогрессируетъ вмѣстѣ съ образованіемъ, но причиной самоубійства служитъ не излишекъ образованія, а потребность въ религіи. Иными словами, мы стремимся къ образованію и если лишаемъ себя жизни, то потому, что отстали отъ религіи общества, къ которому принадлежимъ. Но не пріобрѣтеніе образованія разрушаетъ религію, а ослабленіе религіи возбуждаетъ въ насъ стремленіе къ образованію. Эти афоризмы Дюркгейма не достаточно обоснованы, — на самомъ дѣлѣ религія не всегда защищаетъ насъ отъ самоубійства. Если количество самоубійцъ гораздо меньше среди евреевъ, чѣмъ среди христіанъ, то это объясняется не особенностями ихъ религіи (самоубійство запрещено и закономъ Моисея, и закономъ Христа), какъ это думаетъ Дюркгеймъ, а историческими и психологическими причинами. Благодаря вѣковымъ преслѣдованіямъ и, слѣдовательно, необходимости самозащиты, воля у евреевъ сильнѣе и борьба за существованіе у нихъ болѣе развита, чѣмъ у другихъ народностей. Это же явленіе наблюдалось когда-то и у протестантовъ, которыхъ тоже долго преслѣдовали.

Вліяніе семьи на самоубійство выражается нѣсколько яснѣе, особенно по отношенію къ поламъ. На 975 самоубійцъ холостяковъ приходится 150 самоубійцъ незамужнихъ женщинъ. Незамужнихъ-женщинъ самоубійцъ меньше самоубійцъ-холостяковъ, потому что женщина скорѣе освоивается съ одиночествомъ, чѣмъ мужчина. Кромѣ физиологическихъ особенностей, при этомъ играетъ роль социальное положеніе женщины: она больше, чѣмъ мужчина, живетъ внѣ общества и, слѣдовательно, ей общество менѣе

¹⁾ И. А. Сикорскій: «Эпидемическія вольныя смерти и смертоубійства». Кіевъ, 1897.

необходимо. Женщина, кромѣ того, религіознѣе мужчины, и религія часто служитъ для нея удовлетвореніемъ ея нравственныхъ потребностей. Что же касается замужнихъ женщинъ, то материнство уменьшаетъ, а отсутствіе материнства увеличиваетъ количество самоубійствъ среди нихъ. Въ общемъ, вліяніе семейнаго положенія на самоубійство незначительно.

Экономическіе кризисы также мало вліяютъ на самоубійство, хотя до сихъ поръ и думали объ этомъ иначе. Статистическія данныя однако на лицо. Объясняется это, можетъ быть, тѣмъ, что борьба за существованіе всецѣло поглощаетъ умственные силы индивидуума и поэтому исключаетъ возможность тѣхъ нерѣдкихъ случаевъ самоубійства, которые происходятъ въ силу мучительности неразрѣшимыхъ вопросовъ и сомнѣній теоретическаго характера, возникающихъ у людей при досугѣ и свободѣ отъ матеріальныхъ заботъ *).

Самоубійство, конечно, существовало и у первобытныхъ народовъ, но у нихъ оно по большей части было не свободнымъ *актомъ личности, а обязанностью* по отношенію къ обществу. Самоубійства у первобытныхъ и древнихъ народовъ были трехъ категорій: 1) самоубійство по старости и болѣзни, 2) самоубійство женщины вслѣдствіе смерти мужа и 3) самоубійство раба вслѣдствіе смерти владѣльца. Съ расширеніемъ правъ личности, говоритъ Дюркгеймъ, измѣнились причины самоубійства. Но авторъ не совсѣмъ правъ: и теперь, и въ наше время самоубійства часто совершаются подъ давленіемъ общества. Правда, общество *de jure* не обязываетъ индивидуума лишать себя жизни, но *de facto* оно его принуждаетъ къ этому поступку. Общество, какъ организмъ, психически развивается медленнѣе индивидуума, отсюда и является антагонизмъ между индивидуумомъ и обществомъ,—антагонизмъ, который постепенно изолируетъ первый отъ послѣдняго. И если индивидуумъ не хочетъ или не можетъ отрѣшиться отъ практическихъ проявленій своего я, если сила этого я не позволяетъ ему превратиться въ одинъ изъ анонимныхъ элементовъ общества, то самоубійство, послѣ извѣстной борьбы, является для него обычнымъ результатомъ. Иногда это самоубійство бываетъ не физическимъ, а нравственнымъ: личность отрекается отъ одного изъ своихъ моментовъ, она со-

*) Дюркгеймъ почти не касается этого вопроса.

храняетъ свое *я* только въ идейной сферѣ и превращается въ анонимъ въ сферѣ дѣйствительности. Сначала, конечно, происходитъ борьба между этими двумя противоположными направлениями и лишь современемъ между ними утверждается извѣстная гармонія, извѣстный миръ, но это—миръ смерти.

Сказанное подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что количество самоубійцъ въ арміяхъ всегда значительно меньше числа самоубійцъ въ гражданскихъ обществахъ. Въ Австріи въ продолженіе 1876—90 гг. самоубійцъ-военныхъ было въ десять разъ больше, чѣмъ самоубійцъ гражданскихъ; въ Соединенныхъ Штатахъ за 1870—84 г.г. въ 8,5 больше, въ Италіи за 1876—90 гг. въ 5,2 больше и т. д. Этотъ фактъ удивляетъ Дюркгейма,—онъ находитъ его тѣмъ болѣе страннымъ, что въ арміяхъ очень развитъ *l'esprit de corps*. Фактъ этотъ, между тѣмъ, очень понятенъ: въ арміи индивидуальное *я* больше страдаетъ, чѣмъ въ обыкновенномъ обществѣ; именно *l'esprit de corps* принуждаетъ индивидуума совершенно обезличиваться и отрѣшаться отъ своего *я*. Отсюда—большое количество самоубійцъ среди военныхъ.

Итакъ, чѣмъ выше роль, которую играетъ въ духовной организации общества индивидуумъ, тѣмъ меньше самоубійствъ.

Разъ самоубійство—явленіе общественное, интересно опредѣлить, какое мѣсто занимаетъ оно среди другихъ общественныхъ явленій. Первый вопросъ, и самый важный, это знать, къ какимъ дѣйствіямъ оно относится — нравственнымъ или безнравственнымъ? Нужно ли видѣть въ немъ въ извѣстной степени фактъ криминальный? Вопросъ этотъ вызвалъ и вызываетъ еще много полемики. До первой революціи самоубійство считалось во Франціи преступленіемъ не только въ глазахъ католической церкви, но и по юридическимъ законамъ. Имущества самоубійцъ конфисковались въ пользу государства. Наслѣдники самоубійцъ-дворянъ теряли дворянство и т. д. Революція 1789 г. уничтожила эти репрессивныя мѣры. Главная цѣль французской революціи была достиженіе правъ и свободы личности (*Les droits de l'homme*). Уничтоженіе репрессивныхъ мѣръ противъ самоубійства, это—признаніе за индивидуумомъ права распоряжаться своей жизнью. Конечно, общество продолжало еще смотрѣть на самоубійство, какъ на преступленіе. До 1823 г. во Франціи издѣвались еще надъ трупомъ самоубійцы, и только недавно, въ 1870 г., юридически признано право отказываться отъ жизни. Въ Англии,

Германи, Австріи, Швейцаріи и даже въ Соединенныхъ Штатахъ Америки самоубійство еще считается преступленіемъ. Общество, по своей организациі, служить одной изъ главныхъ причинъ индивидуальныхъ самоубійствъ и общество же наказуетъ индивидуума за самоубійство...

Дюркгеймъ согласенъ съ этой моралью. Но легче согласиться съ Ферри *), который находитъ, что съ чисто рациональной точки зрѣнія индивидуумъ самъ по себѣ начало и конецъ и что право жить логически рождаетъ право лишать себя жизни. Общество защищаетъ право собственности, общество предоставляетъ каждому право распоряжаться своей собственностью, — почему же жизни не считается собственностью и почему не признавать за индивидуумомъ право распоряжаться своей жизнью? Раздѣлимъ этотъ вопросъ. Имѣетъ ли право индивидуумъ, съ точки зрѣнія свободы личности, лишать себя жизни? Отвѣтъ ясенъ: да. Имѣетъ ли право индивидуумъ, съ точки зрѣнія обязанностей его по отношенію къ обществу, отказаться отъ своей жизни? Здѣсь отвѣтъ болѣе затруднителенъ. Если общество не исполняетъ своихъ обязанностей по отношенію къ индивидууму и, слѣдовательно, не налагаетъ ихъ на него, имѣетъ ли въ такомъ случаѣ индивидуумъ право на самоубійство? Отвѣтъ опять ясенъ: да, индивидуумъ имѣетъ право лишить себя жизни.

Заклѣчить изъ всего сказаннаго, что самоубійство — явленіе нормальное, конечно, нельзя. Самоубійство — аномалія, болѣзнь. Мы видѣли, что болѣзнь эта не исключительно психическая, а скорѣе социальная. Средства отъ нея нужно искать тамъ, гдѣ кроются зачатки ея, т.-е. въ организациі общества.

Дюркгеймъ указываетъ на воспитаніе, какъ на одно изъ средствъ, могущихъ помочь злу. Развитіе воли, характера, энергіи, можетъ, конечно, ослабить въ нѣкоторой степени число самоубійствъ, но оно не уничтожитъ самоубійства. Воспитаніе, такъ сказать, отблескъ общества. Здоровое воспитаніе можетъ дать только здоровое общество. Дюркгеймъ указываетъ еще на одинъ факторъ, могущій повліять на уменьшеніе самоубійствъ: это — солидарность, тѣсное единеніе всѣхъ членовъ общественной группы. Такая солидарность, дѣйствительно, можетъ убить самоубійство.

Осипъ Лурье.

*) Ferri, Omicidio—Suicidio.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Edouard Abramowski. Le matérialisme historique et le principe du phénomène social. Paris. 1898, p. 41.

Edouard Abramowski. Les bases psychologiques de la sociologie (principe du phénomène social). (Extrait de la Revue Internationale de sociologie). Paris. 1897- p. 54.

Александръ Бриллиантовъ. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб. 1898. Стр. LVIII+514. Ц. 3 р.

А. Бриллиантовъ. Іоаннъ Скотъ Эригена и его отношеніе къ богословію восточному и западному. Рѣчь на магистерскомъ коллоквиі 17 мая 1898 г. передъ защитой диссертациі. Спб. 1898. Стр. 21+7.

І. Гобчанскій. Опытная психологія въ двухъ частяхъ. Составлена по новѣйшимъ источникамъ примѣнительно къ программѣ психологіи для духовныхъ семинарій. Спб. 1898. Изданіе К. Л. Риккера. Стр. IX, 256.

В. Е. Ермиловъ. Завѣты Бѣлинскаго молодому поколѣнію. Съ приложеніемъ отдѣльнаго портрета. М. 1898. Ц. 10 к.

Записки историко-филологическаго факультета Императорскаго С.-Петербургскаго университета. Части XLVI и XLVII. Спб. 1898.

А. Зыновъ. Какъ и чѣмъ управляются люди. Опытъ военной психологіи. Стр. 190. Спб. 1898. Ц. 1 р. 20 к.

Н. Карѣвъ. Исторія западной Европы въ новое время. Томъ I. Переходъ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени. Часть II. Культурное состояніе общества въ концѣ среднихъ вѣковъ. Изданіе 2-е. Выпускъ II-й. Спб. 1898.

Божо Кнежевитъ. Принципи историје. Књига прва. Ред у историји. Београдъ. 1898. Цен 3 динара. Стр. VIII, 306.

Kazimierz Krauz. Socylogizne prawo retrospekyi. Odvitka z Aeneum. Warszawa. 1898. Стр. 32. Цена Кор. 30.

М. О. Меньшиковъ. О писательствѣ. Спб. 1898. Стр. II, 278.

Адамъ Мицкевичъ и его современные обличители. С.-Петербургъ. 1897. Стр. 21.

В. А. Муратовъ. Истерія и истерическій характеръ у дѣтей. Лѣчебныя и медико-воспитательныя мѣры. Изъ журнала «Вѣстникъ Воспитанія». М. 1898. Стр. 26.

П. Неждановъ. Нравственность. М. 1898. Стр. 179. Ц. 1 руб. 25 коп.

Общая программа и инструкція для преподаванія учебныхъ предметовъ въ кадетскихъ корпусахъ. Руководящія указанія. Частныя программы по всѣмъ учебнымъ предметамъ. Перечни учебныхъ пособій. Спб. 1898. Стр. 215.

Ossip-Lourié. Pensées de Tolstoi d'après les textes russes. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris. 1898, p. XX, 179.

Отчетъ Александровской публичной библиотеки въ г. Самарѣ, Самарскаго публичнаго музея и «зала Императора Александра II» за 1897 г. Самара. 1898. Стр. 23.

Пособіе для учащихся. В. Г. Бѣлинскій. Литературныя характеристики: Онѣгинъ, Ленскій, Печоринъ, Татьяна. Издано подъ редакціей В. Е. Ермилова. М. 1898. Стр. 88. Ц. 20 к.

Путь къ истинѣ (Dhammapada). Изреченія буддѣйской нравственной мудрости. Переводъ и предисловіе Н. Герасимова. М. 1898. Стр. 100. Ц. 60 к.

Русскія книги. Съ біографическими данными объ авторахъ и переводчикахъ. Редакція С. А. Венгерова. Изданіе Г. В. Юдина. Вып. XXV. Бринкъ-Буильи. Вып. XXVI. Буильи-Бунаковъ. Стр. 241 — 288. Вып. XXVII. Бунаковъ-Бутлеровъ. Стр. 289 — 336. Спб. 1898.

Свое слово. Философско-литературный сборникъ, издаваемый (вмѣсто „Философскаго Трехмѣсячника“) профессоромъ А. А. Козловымъ. № 5. Спб. 1898. Стр. 165. Ц. 1 р. 50 к.

Александръ Смѣловъ. Аскетъ и другіе рассказы. Спб. 1898. Стр. 218. Ц. 60 к.

Соціологія Конта въ изложеніи Ригולהжа. Съ приложеніемъ двухъ вступительныхъ лекцій Конта въ «Курсъ положительной философіи». Переводъ съ французскаго Н. Лосскаго. Стр. 406, II. Спб. 1898. Ц. 2 р. 50 к.

Людовинъ Страшевичъ. Взгляды Н. А. Милютина на учебное дѣло въ Царствѣ Польскомъ. Очерки. С.-Петербургъ. 1897. Стр. 35.

Теорія государства у славянофиловъ. Сборникъ статей И. С. Аксакова, К. С. Аксакова, Аѳ. В. Васильева, А. Д. Градовскаго, Ю. Ѳ. Самарина и С. Ѳ. Шарапова. Спб. 1898. Стр. 94.

К. В. Трубниковъ. Канунъ XX вѣка. Спб. 1898. Стр. 8. Ц. 10 коп.

Философія любви. Часть первая. Объектъ любви. Стр. 63. Ц. 80 к. М. 1898.

Альфредъ Фулле. Исторія философіи. Переводъ П. Николаева. Изданіе 2-е. Д. П. Ефимова. Ц. 2 р. 50 к. Стр. 499+X.

П. К. Энгельмейеръ. Критика научныхъ и художественныхъ ученій гр. Л. Н. Толстого. М. 1898. Ц. 35 к. Стр. 71.

П. К. Энгельмейеръ. Техническій итогъ XIX вѣка. М. 1898. Ц. 80 к.

Энциклопедическій словарь. Томъ XXIV^A. Полярныя сіянія—Прая. Издатели Ф. А. Брокгаузъ и И. А. Ефроссъ. Спб. 1898.

В. Ярмонкинъ. Письма идеалиста. Первое письмо. Стр. 15.

II. Обзоръ журналовъ.

Revue philosophique. 1897, №№ 7—12.

Charles Dunan. Душа и свобода (№№ 7—8).— Достоинство философской системы заключается не столько въ логичности ея построений, сколько въ строгой точности ея основныхъ опредѣлений и терминовъ. Понятіе свободы играетъ выдающуюся роль во многихъ теоріяхъ, и тѣмъ не менѣе никто не позаботился тщательно разобрать эту идею и выяснить значеніе свободы въ универсальномъ міропорядкѣ. Но такъ какъ проблема свободы діалектически подчинена болѣе общей проблемѣ души, то необходимо предварительно завѣяться послѣдней.

Постигнуть природу души можно только путемъ изученія тѣхъ явленій, которыя доказываютъ ея существованіе. При этомъ нельзя ограничиваться феноменами жизни и мысли, такъ какъ природа едина, и мы не имѣемъ права считать продуктами души только жизнь и мысль, а все остальное содержаніе вселенной выводить изъ другого, бездушнаго принципа. Душу обнаруживаютъ всѣ явленія міра. И этотъ міръ явленій зиждется на двухъ коренныхъ законахъ—на законѣ причинности и законѣ цѣли. Каждый феноменъ космической жизни находится въ причинной зависимости не отъ какого-нибудь другого явленія, не отъ нѣсколькихъ другихъ явленій, а отъ всей совокупности міровыхъ явленій. То, что служитъ причиной каждаго явленія, есть безконечность. Существуетъ неразрывная связь между всѣми точками вселенной, и ничто не обладаетъ самостоятельной, изолированной жизнью; существуетъ неразрывная связь между всѣми движеніями вселенной, и ничто не происходитъ отдѣльно, внѣ зависимости отъ всей остальной природы. Такимъ же всеобщимъ

характеромъ отличается и законъ цѣли. Каждое явленіе имѣетъ свою цѣль во всѣхъ прочихъ явленіяхъ міра и въ свою очередь представляетъ собою цѣль для нихъ. И это относится не только къ данному моменту времени, но и къ вѣчности: все настоящее нитями цѣли и причины связано и съ прошлымъ, и съ будущимъ. Ничто не довлѣетъ себѣ, ничто въ природѣ не похоже на внѣшнюю раздѣльность острова и океана, оазиса и пустыни, и все объединено между собою великою связью соотносительности. Отсюда ясно, что между причинностью и цѣлью нѣтъ того разлада, о которомъ часто говорятъ, ложно противопоставляя причинность, какъ способъ дѣйствій, свойственный коснымъ силамъ природы,—цѣли, какъ участію разумности въ созиданіи міра. На самомъ дѣлѣ въ природѣ нѣтъ косныхъ силъ, и, съ другой стороны, цѣль, разлитая въ ней, вовсе не свидѣтельствуетъ о преднамѣренности и телеологическомъ планѣ мірозданія. Ибо стоитъ только согласиться, что каждый феноменъ соотносителенъ не съ однимъ лишь или нѣсколькими феноменами, а со всѣми, и что категория цѣли обнимаетъ универсальную совокупность вещей, и мы откажемся отъ мысли, будто цѣлесообразность міра—результатъ телеологически дѣйствующаго разума. Вѣдь совокупность явленій есть нѣчто безконечное, и, слѣдовательно, отдѣльное явленіе нельзя сознательно вводить въ гармонію со всѣми остальными: для этого явленіе должно было бы обладать безграничною растяжимостью, т.-е. абсолютною неопредѣленностью своей первичной природы, а это—абсурдъ; кромѣ того, безконечность неисчерпаема и неосуществима, а вмѣстѣ съ нею, значитъ, было бы неосуществимо и такое явленіе, которое должно было бы подчиняться реальной безконечности условій. Гармонія въ мірѣ есть, но она не созданіе ставящей цѣли интеллигенціи, а развитіе чистой, не сознающей себя самопроизвольности.

Универсальность феноменовъ есть безконечность, но въ то же время она есть и единство. Эта универсальная и единая сила, отъ которой зависитъ и происхожденіе вещей, и ихъ внутренній порядокъ, эта сила и есть *душа*. Правда, популярное воображеніе иначе представляетъ себѣ душу и считаетъ ее духовною субстанціей, которая не связана съ матеріей и только случайно пребываетъ въ тѣлѣ. Но это представленіе не выдерживаетъ критики. Душа находится въ природѣ и въ то же время она есть начало метафизическое и трансцендентное, а метафизическое и трансцен-

дентное въ природѣ — это ея единство и универсальность міровыхъ феноменовъ. Законность отождествленія понятій души и вселенной сдѣлается еще болѣе явной, если мы обратимъ вниманіе на то, почему возникаетъ и зарождается въ нашемъ умѣ гипотеза души. Ее создаютъ главнымъ образомъ два міровые факта—жизнь и мысль. Спросимъ же себя: чего въ жизни не объясняютъ физико-химическіе законы и для объясненія чего мы прибѣгаемъ къ понятію души? Эти законы не объясняютъ возникновенія жизни, ея развитія и ея строя въ каждый моментъ эволюціи,—другими словами, они не объясняютъ статики и динамики жизни. И вотъ, то пониманіе міра, которое изложено выше, взглядъ на міръ, какъ на универсальную причину и какъ на универсальную цѣль, вполне объясняютъ и начало, и статику, и динамику жизненной эволюціи. Въ качествѣ причины, вселенная, міръ, порождаетъ среди другихъ явленій и явленія жизни; въ качествѣ цѣли, вселенная вноситъ гармонію и строй въ отдѣльные процессы жизни; вселенная такимъ образомъ совершаетъ то, что мы приписываемъ душѣ, какъ началу жизни. Но она совершаетъ и то, что мы приписываемъ душѣ, какъ началу мысли. Ибо вселенная мыслитъ. Жизнь и мысль ведутъ свое происхожденіе отъ одного и того же принципа; то, что создаетъ жизнь, ео ipso разумно; и вотъ почему вселенная, какъ истинное организующее начало живыхъ тѣлъ, обладаетъ и мыслью, не рефлексивною и сознающей себя мыслью, а бессознательною и самопроизвольной,—тою мыслью, которая изумляетъ насъ въ стройной композиціи организма, въ великихъ и мелкихъ явленіяхъ одушевленной природы. А уже на почвѣ этой первобытной и бессознательной интеллигенціи вырастаетъ размышляющій интеллектъ живыхъ существъ.

Но какъ понимать эту душу—вселенную? Есть ли она нѣчто единое и въ такомъ случаѣ тождественное съ Богомъ, или же она многосложна и распадается на безчисленныя монады? Опытъ склоняетъ насъ къ монадологическому пониманію души. Онъ показываетъ намъ, что творческая и организующая сила феноменовъ заключается въ живыхъ индивидуумахъ, а не въ гипотетической единой божественной душѣ, которая ничѣмъ не проявляется въ природѣ. Отсюда не слѣдуетъ, будто Богъ совсѣмъ не воздѣйствуетъ на міръ; отрицать Его участіе въ дѣлахъ міра значитъ отрицать Провидѣніе, а Провидѣнія не можетъ не быть

тамъ, гдѣ есть свобода. Ученіе о созданіи божествомъ неба и земли вѣрно, въ томъ смыслѣ, что божество непосредственно создало монады, а косвенно — небо и землю, потому что небо и земля — это лишь феноменальное развитіе существованія монадъ. Богъ прямо воздѣйствуетъ только на наши души, а черезъ нихъ уже на весь космосъ. Надо однако замѣтить, что основанія, на которыхъ строится такая теорія природы души и отношеній души къ физическому міру, вызываютъ нѣкоторое затрудненіе. Именно возникаетъ вопросъ, какъ согласовать частичную причинность и цѣлесообразность съ универсальными, какъ оградить первыя отъ подозрѣнія въ ихъ иллюзорности, какъ признать ихъ необходимость. Вѣдь несомнѣнно, что, по крайней мѣрѣ, въ области нашего опыта, причинность проявляется въ зависимости одного явленія отъ другого, или отъ опредѣленной группы другихъ, а не отъ всей совокупности остальныхъ міровыхъ явленій; точно также и цѣлесообразность замыкается, повидимому, въ узкія рамки и свидѣтельствуетъ о планѣ и намѣреніи, простирающихся на ограниченный комплексъ явленій. Но въ дѣйствительности частичныя проявленія цѣли и причинности уживаются на-ряду съ универсальными, и какъ тѣ, такъ и другія имѣютъ общую природу. Частичная причинность и частичная цѣль—это требованія нашей познающей способности, это категоріи нашего ограниченаго разума, который не можетъ постигать всей совокупности міровыхъ явленій, а замѣчаетъ связь только между нѣкоторыми и немногими изъ нихъ. Частичныя причинность и цѣль включаются и даны въ причинности и цѣли универсальныхъ; если послѣднія объясняютъ единство міра, то первыя исключаютъ однородность и тожество міровыхъ явленій, дифференцируютъ ихъ и этимъ дѣлаютъ возможнымъ реальное существованіе міра. Частичная причинность и частичная цѣль опредѣляютъ явленія и придаютъ имъ индивидуальную фізіономію; универсальныя причинность и цѣль открываютъ намъ соотносительность вселенной, ея единство и поэтому ея бытіе, потому что единство вселенной и есть ея субстанція, есть то, что даетъ ей существованіе. Совокупность міровыхъ феноменовъ безконечна и поэтому, какъ таковая, не реализуема; получаютъ же реальность только нѣкоторые изъ этихъ феноменовъ и именно тогда, когда они изъ универсальной цѣпи причинности и цѣли переходятъ въ частичную.

Изложенная концепція природы души несомнѣнно включаетъ въ себѣ и утвержденіе свободы души. Если душа содержитъ въ своемъ бытіи универсальную природу, то какъ она можетъ не быть свободной? Какая внѣшняя сила можетъ оказывать на нее извѣстное давленіе, когда она, эта душа, есть совокупность реальныхъ сущестованій и поэтому внѣ ея ничего и нѣтъ? Но, съ другой стороны, каждая человѣческая душа не является все-таки безусловною властительницей своего бытія. Мы живемъ во времени и наша жизнь ведетъ свое происхожденіе изъ прошлаго; настоящее зависитъ отъ прошедшаго, и вотъ, такимъ образомъ, первый моментъ, ограничивающій свободу души. Далѣе, мы не властны проявлять себя, свою душу, въ какихъ угодно, въ безразличныхъ мірахъ феноменовъ. Всѣ души вмѣстѣ, коллективно, создаютъ одинъ міръ явленій, и поэтому между ними должно царить нѣкоторое согласіе, а такое согласіе, разумѣется, сильно ограничиваетъ автономію каждой отдѣльной души. Итакъ, душа, или, говоря общѣе, монада обусловлена, во-первыхъ, закономъ времени и, во-вторыхъ, необходимостью создать вмѣстѣ съ другими монадами единый міръ. Какъ понять сначала второй изъ этихъ моментовъ, какъ объяснить солидарность монадъ въ ихъ феноменальномъ развитіи? Надо ли видѣть въ ней предустановленную гармонию Лейбница, или безпрестанное вмѣшательство Бога, какъ училъ Мальбраншъ? Нѣтъ. Дѣло въ томъ, что для объясненія солидарности монадъ необходимо имѣть въ виду самую монаду, а не явленія; монада не есть агрегатъ, она—абсолютное и единое бытіе, и поэтому монада есть не явленіе, не феноменъ, а ноуменъ, ноуменъ не въ томъ смыслѣ, что она живетъ внѣ міра (напротивъ, монада принадлежитъ міру, ибо она есть его единство), а въ томъ, что она трансцендентна и недоступна нашему разуму, который воспринимаетъ только конечное и многосложное и не постигаетъ безконечнаго и единаго. Вотъ отчего вопросъ о томъ, какъ и почему солидарны между собою монады, неразрѣшимъ. Единственное, что мы имѣемъ право сказать о ноуменальномъ строѣ монадъ, это то, что ихъ воля коллективна и универсальна; и такъ какъ эта воля въ своей совокупности есть природа, то отсюда слѣдуетъ, что всѣ монады коллективно отвѣчаютъ за жизнь и строй природы. Впрочемъ, эта отвѣтственность не распредѣляется равномерно на всѣ монады, и высшія изъ нихъ оказываютъ на низшія менѣе сильное вліяніе, чѣмъ

воспринимаютъ отъ послѣднихъ. Что касается другого ограничительнаго условія въ самодѣятельности монадъ, закона времени, то оно доступно нашему разуму, и мы всегда въ состояніи уразумѣть ту эмпирическую связь, которая объединяетъ различные феномены данной группы, тѣ моменты во времени и пространства, которые обуславливаютъ каждый изъ нихъ. Въ трехъ великихъ областяхъ, гдѣ совершаются явленія души, во внѣшнемъ физическомъ мірѣ, въ организмѣ и въ индивидуальной психикѣ—всюду передъ нами уясняется непрерывность и обусловленность явленій и выступаетъ изумительный рядъ самопроизвольныхъ актовъ, изъ которыхъ предыдущіе влекутъ за собою послѣдующіе и опредѣляютъ ихъ, но опредѣляютъ не вполнѣ, а даютъ имъ нѣкоторую степень свободы, оставляютъ имъ извѣстное поле случайности. Что же такое случайность? Это—тотъ безконечно малый, но въ то же время неисчерпаемый остатокъ, который непременно сохраняется послѣ объясненія реальности причинами и законами. Этотъ элементъ случайности не препятствуетъ предвидѣнію будущихъ міровыхъ процессовъ, поскольку они зависятъ отъ активности монадъ, и не разрушаютъ детерминизма. Въ безконечной во времени и пространствѣ совокупности феноменовъ неограниченной природы, въ морфологической эволюціи органическихъ существъ, въ развитіи человѣческой психики и индивидуальнаго сознанія — вездѣ детерминизмъ и индетерминизмъ внутренне проникаютъ другъ друга; и детерминизмъ, и индетерминизмъ—абстракціи, но они допускаютъ между собою конкретный синтезъ, и этотъ синтезъ есть случайность. Детерминизмъ основанъ на сходствѣ явленій, индетерминизмъ дѣлаетъ возможнымъ дифференціацію этихъ явленій. И чѣмъ выше мы восходимъ по лѣстницѣ міровыхъ фактовъ, чѣмъ ближе мы соприкасаемся съ явленіями духа, тѣмъ явственнѣе дѣлается роль случайности въ порядкѣ мірозданія. Случайность есть предварительное условіе свободы, ибо тамъ, гдѣ не было бы случайности, реальная инициатива нашихъ поступковъ принадлежала бы не намъ, и наша самопроизвольность была бы подавлена. То дополненіе, тотъ плюсъ, который нужно придать случайности, чтобы получить свободу, это—возможность для монадъ самопочинно вліять, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной степени, на теченіе своей собственной судьбы; другими, словами это—сознательная мысль, воля, выборъ. Свобода главнѣйшимъ образомъ есть свобода выбора,

это, преимущественно, человѣческая свобода. Она модифицируетъ естественную самопроизвольность монады, но абсолютной власти надъ нею не имѣетъ. Несомнѣнно, что есть глубокія основанія и причины, которымъ подчинено развитіе моральной участи каждаго изъ насъ, но эти основанія ускользаютъ отъ нашего разума, потому что они принадлежатъ къ недоступному намъ ноуменальному порядку. Тайна ихъ у одного Бога. Вотъ почему человѣкъ ни на что въ мірѣ не можетъ разсчитывать съ полною увѣренностью—ни на свою будущую волю, ни даже на свою добродѣтель. Признаніе случайности и свободы не противорѣчатъ общепризнанному теперь закону сохраненія энергіи, потому что этотъ законъ въ сущности имѣетъ не научный, а метафизическій характеръ: еслибы міръ былъ конеченъ, наука была бы заинтересована въ принципѣ сохраненія силы; но міръ безконеченъ, и наука не охватитъ его никакою-суммой частичныхъ синтезовъ, и поэтому законъ сохраненія энергіи соотвѣтствуетъ тому, предъ чѣмъ бессильна наука и на что посягаетъ метафизика, соотвѣтствуетъ универсальному синтезу міра.

J. J. van Biervliet. Образы чувствительные и образы двигательные (№ 8).—Обычное раздѣленіе образовъ на чувствительные и двигательные не оправдывается ни психологическимъ опытомъ, ни анатомо-физиологическими данными. Разницы по существу между образомъ чувствительнымъ и образомъ двигательнымъ нельзя установить. Образъ чисто-двигательный и образъ явно-чувствительный, какъ, напримѣръ, зрительное представленіе солнца, отдѣлены другъ отъ друга цѣлою серіей посредствующихъ типовъ, которые образуютъ незамѣтную градацію между двумя разновидностями мозговыхъ образовъ. Всякій чувствительный образъ, зрительный или слуховой, вызываетъ въ насъ нѣкоторыя безсознательныя движенія или, вѣрнѣе, начатки движеній, и мы только не замѣчаемъ промежуточнаго двигательнаго образа между этимъ зрительнымъ или слуховымъ образомъ и сокращеніемъ мускуловъ. Многочисленные эксперименты показали, что всякій чувствительный образъ, зрительный, слуховой, обонятельный, вкусовой, производятъ въ организмѣ увеличеніе энергіи. Каждый изъ насъ знаетъ, что такое динамогенная сила ощущеній. Сопровождается ли внѣшнее, сознательное или безсознательное раздраженіе чувственнымъ образомъ или нѣтъ,—во всякомъ случаѣ оно вводитъ въ организмъ нѣкоторое количество энергіи или движе-

нія. По выраженію Фере, психо-физиологическія функціи, какъ и физическія силы, сводятся къ механической работѣ; этотъ ученый, изслѣдуя помощью различныхъ инструментовъ чувство слуха, пришелъ къ заключенію, что звуки имѣютъ динамогенное дѣйствіе, которое варьируется сообразно ихъ интенсивности и высотѣ, т. е., другими словами, интенсивность слуховыхъ ощущеній, измѣряемая по ихъ динамическому эквиваленту, находится въ связи съ амплитудой и числомъ колебаній воздуха. Анатомическія изысканія профессора Флексига вполне подтверждаютъ, что всѣ наши мозговые образы одновременно и сенситивны, и двигательны; онъ высказываетъ убѣжденіе, что оптической, акустической и другіе центры мозга одновременно поражаютъ и ощущенія, и движенія. Флексигъ возстаетъ противъ той теоріи, которая раздѣляетъ мозгъ на двѣ половины—двигательную и сенситивную; для него зрительный, слуховой, обонятельный и др. центры мозга являются и центрами проэкціи. Въ каждомъ изъ этихъ центровъ сенситивныя волокна вступаютъ въ соприкосновеніе съ клѣтками начала двигательныхъ волоконъ и такимъ образомъ соединяютъ нашу мозговую кору съ периферическими мускулами. Итакъ, резюмируя, надо сказать что всякое ощущеніе, всякій мозговой образъ (представленіе, галлюцинація, воспоминаніе) есть количество движенія; всякій мозговой образъ сенситивенъ, ибо образы, которые воспроизводятъ движенія, воспроизводятъ ихъ законченными, т. е. какъ видимые, слышимые, осязаемые; всякій мозговой образъ двигательенъ, ибо, представляя собою количество движенія, введенное въ организмъ извнѣ, онъ долженъ выйти изъ организма въ формѣ мускульнаго сокращенія; всякій образъ, достигнувшій центровъ проэкціи, протекаетъ частью нисходящими путями (волоконми), которые идутъ къ мускуламъ, частью восходящими путями, которые идутъ къ центрамъ ассоціаціи; сообразно съ тѣмъ, насколько значительно количество движенія, которое нисходитъ въ мускулы, образъ становится болѣе или менѣе двигательнымъ.

Abbé Jules Martin. Философское доказательство (№ 9).—Въ умѣ cadaго челоѣка, на какой бы низкой ступени умственнаго развитія онъ ни стоялъ, потенциально живетъ высшая универсальная истина; ученіе и размышленіе только уясняютъ ее, а не создаютъ. Когда мы учимся, мы не воспринимаемъ ничего новаго, ибо съ самаго начала уже все знаемъ;

ученіе позволяет намъ только отдавать себѣ ясный отчетъ о томъ, что раньше предносилось предъ нами въ смутныхъ и неопредѣленныхъ очертаніяхъ. Роль философскаго доказательства сводится къ тому, что оно путемъ расчлененія мысли раскрываетъ все содержаніе имманентной каждому уму спекулятивной системы; перехода отъ извѣстнаго къ новому и неизвѣстному оно не совершаетъ. И такъ какъ всѣ наши спекулятивныя концепціи представляютъ собою единство, общее для всѣхъ умовъ, то всѣ философскія теоріи, какъ бы различны онѣ, повидимому, ни были, имѣютъ одинаковую основу. Всякая ошибка всякаго философа заключается не въ томъ, что онъ пропустилъ или искажилъ нѣсколько отдѣльныхъ звеньевъ доказательства, а въ томъ, что онъ ложно освѣтилъ живущую въ немъ истинную концепцію міра.

Raoul de la Grasserie. Производящія и телеологическія причины въ фактахъ лингвистическихъ и юридическихъ (№ 9).— Споръ между сторонниками и противниками конечныхъ причинъ продолжается до сихъ поръ. Въ то время, когда полагали, что солнце вращается вокругъ земли, а весь міръ вращается вокругъ человѣка, какъ своего центра, что звѣзды загораются только для того, чтобы озарять человѣку его ночной путь, а самая ночь наступаетъ только для того, чтобы благопріятствовать его сну, въ это время производящія причины совершенно отвергались во имя причинъ конечныхъ. Потомъ пришла другая пора, когда вмѣстѣ съ антропоцентрическимъ міросозерцаніемъ рухнуло и телеологическое объясненіе міра. Впрочемъ, теперь конечныя причины опять торжествуютъ, и удивительная гармонія и общій строй каждаго отдѣльнаго существа и всей природы снова вызываютъ мысль о недостаточности однѣхъ механическихъ причинъ для пониманія міра. На фактахъ лингвистики и юриспруденціи можно показать, каково дѣйствительное взаимное отношеніе производящихъ и конечныхъ причинъ. Изъ многочисленныхъ примѣровъ автора отмѣтимъ нѣкоторые.

Если вообще зарожденіе языка и его первоначальные законы безсознательны и процессы его совершаются механически, то въ фонетикѣ это проявляется особенно сильно; въ примитивныхъ явленіяхъ фонетики дѣйствуютъ механическія причины. Напримеръ, естественное влеченіе къ наименьшему усилію, инстинктивная экономизація силъ заставляетъ уменьшать число звуковъ преж-

де многосложнаго слова; латинское *lupus* послѣдовательно обращается во французскомъ языкѣ въ *lups*, *loups* и, наконецъ, въ произношеніи, — въ *lou*. Это — результатъ чисто-механической причины. Но если маленькая фраза *je te le dis* можетъ быть произнесена или полностью, безъ выпущенія звука *e*, или любимъ изъ трехъ способовъ: *j'te le dis*, *je t' le dis*, *je te l'dis*, то такая произвольность въ выборѣ произношенія, сообразно наклонности лица и характеру разговора, уже не слѣдствіе чисто-механическаго слѣшого процесса, а болѣе или менѣе сознательно поставленная цѣль, и та причина, которая раньше была производящей, сдѣлалась конечной. — Въ германскихъ языкахъ часто наблюдается явленіе перифоніи; оно состоитъ въ томъ, что гласная послѣдняго слога вліяетъ на коренную гласную, и это вліяніе продолжается даже и послѣ того, какъ послѣдній слогъ уже исчезъ: *taup* — *taeuper*, *stuhl* — *stuehle*, англійское *man* — *men*. Благодаря тому, что конечная гласная, какъ въ англійскомъ примѣрѣ, иногда отпадаетъ, можно было бы думать, будто модификація коренной гласной имѣетъ телеологическую причину, на примѣръ, служить для образованія множественнаго числа; но это — иллюзія. Сперва вліяніе конечной гласной на корень слова носить совершенно механическій характеръ; только въ послѣдствіи различные по существу процессы образованія множественнаго числа посредствомъ звука *e* и вліянія этого *e*, даже отпавшаго, на гласную корня отождествляются въ сознаніи, и перифонія обращается какъ бы въ средство для смутной, инстинктивной цѣли; наконецъ, въ третьей стадіи, образованіе множественнаго числа по аналогіи съ перифоніей становится опредѣленною и ясною цѣлью, и нѣмецкое *handel* во множ. числѣ звучитъ *haendel*, хотя конечное *e* одинаково существуетъ и въ единственномъ, и во множественномъ числѣ. Мы опять видимъ, что причина, ранѣе бывшая производящей, становится телеологической; то, что прежде было механическимъ процессомъ, переходитъ въ новое творчество по аналогіи, дѣлается цѣлью, сперва бессознательною, потомъ сознательною. — Въ области морфологіи мы наблюдаемъ то же самое явленіе. На примѣръ, удвоеніе слога такъ естественно, что ребенокъ пользуется имъ безпрестанно: *nana*, *мама*. Это дѣлается безъ всякаго намѣренія, дѣлается просто потому, что легче повторить уже произнесенный слогъ, чѣмъ создать новый. Въ послѣдствіи однако замѣчаютъ, что удвоеніе придаетъ слову больше энергіи, обращаетъ

на слово усиленное вниманіе; и вотъ инстинктъ совѣтуетъ удерживать этотъ первоначально механическій приѣмъ всюду, гдѣ возникаетъ желаніе сдѣлать извѣстное понятіе болѣе рельефнымъ и интенсивнымъ; наконецъ, удвоеніе слога ставится сознательною цѣлю, возводится въ грамматическое правило,—напримѣръ въ греческомъ языкѣ, гдѣ къ удвоенію прибѣгаютъ для образованія прошедшаго совершеннаго времени.—Въ области версификаціи оказываются такіе же переходы отъ механическаго къ произвольному черезъ посредствующій этапъ инстинктивнаго. Риѣма зародилась механически, въ силу удовольствія, которое находитъ слухъ въ повтореніи одного и того же звука. Потомъ открыли, что риѣма можетъ успѣшно подчеркивать конецъ каждаго стиха и раздѣлять дистихъ на двѣ половины. Далѣе риѣма дифференцируется на мужскую и женскую, сообразно энергіи чувства, которое она выражаетъ. И вотъ въ результатъ риѣма оказываетъ цѣлемѣрное вліяніе на тотъ самый стихъ, который когда-то вполнѣ обходился безъ нея и существовалъ самостоятельно. Если мы обратимся теперь не къ структурѣ стиха, а къ его внутренней цѣнности и примѣненію, то мы придемъ къ поражающему выводу, что стихъ первоначально былъ вовсе моментомъ не поэтическимъ, а чисто-мнемоническимъ. Ритмъ благопріятенъ для памяти, и когда не существовало письменности, дидактическое правило, пословицы, притчи запечатлѣвались для слуха и ума въ ритмѣ стиховъ. Постепенно, для того чтобы еще болѣе облегчить работу памяти, стихъ совершенствуется; онъ становится удобенъ для пѣнія, онъ обращается въ музыкальный факторъ. А музыка пробуждаетъ чувство, и здѣсь начинается для ритма новая эра, возникаетъ поэтическая роль стиха, какъ орудія для выраженія эмоцій. Стихъ освобождается отъ музыкальнаго элемента, его ужъ не поютъ, а декламируютъ, потомъ даже его читаютъ про себя. Стихъ достигаетъ своей цѣли, которой сначала и не предвидѣли; онъ дѣлается результатомъ телеологической причины, которой раньше и не было.

Итакъ, разсмотрѣнные примѣры даютъ намъ право вывести слѣдующія заключенія. Зарожденіе всѣхъ лингвистическихъ феноменовъ есть фактъ механическій; законы языка дѣйствуютъ слѣпо и не имѣя въ виду опредѣленной цѣли; иллюзія такой первоначальной цѣли получается лишь тогда, когда мы изучаемъ позднѣйшія явленія языка. Но, съ другой сто-

роны, законы языка эволюціонны, и наступаетъ моментъ, когда безсознательный инстинктъ человѣка утилизируетъ лингвистическій механизмъ; этотъ инстинктъ еще не различаетъ ясно цѣли, но приближается къ ней, модифицируя механическое движеніе. Наконецъ, мысль выступаетъ съ полною яркостью, и, стремясь къ ней, человѣкъ сознательно предписываетъ языку то или другое теченіе и регламентируетъ его. Механическая причина, миновавъ стадію инстинкта, сдѣлалась телеологической.

Юридическіе факты по своей природѣ отличаются отъ лингвистическихъ и принадлежатъ совсѣмъ къ другому порядку психосоціологическихъ явленій. Однако и они обнаруживаютъ указанное выше взаимоотношеніе производящихъ и конечныхъ причинъ. Это показываетъ, что мы имѣемъ дѣло съ процессомъ, общимъ, по крайней мѣрѣ, для всѣхъ феноменовъ духа. Разсмотримъ нѣкоторые изъ этихъ юридическихъ институтовъ. Прежде всего, самое право въ своей совокупности, какъ сводъ законоположеній, регулирующихъ жизнь общества и отношенія отдѣльныхъ лицъ, первоначально не было создано съ извѣстной преднамѣренною цѣлью, а было результатомъ механической причины и являлось естественной производной царившихъ въ данной средѣ хорошихъ и дурныхъ обычаевъ и нравовъ. Только прогрессъ цивилизаціи сдѣлалъ право сознательнымъ стремленіемъ къ благой цѣли справедливости и общей пользы. Современные государства законно гордятся учрежденіемъ несмѣняемости судей. Защитники этого института видятъ его цѣнность въ томъ, что онъ служитъ залогомъ безпристрастія судей и ихъ независимости отъ административныхъ властей. Но въ силу этого ли мотива зародилась несмѣняемость?—Нѣтъ. Ея причина матеріальная. Когда-то должность судьи покупалась и, разъ купленная, она становилась собственностью своего владѣльца, и, какъ таковая, какъ всякая собственность, она не могла отчуждаться. Затѣмъ моментъ продажи судейскаго мѣста исчезъ, но несмѣняемость сохранилась, для того чтобы судья былъ независимъ. Причина производящая перешла въ причину телеологическую.—Судъ присяжныхъ, заимствованный изъ Англии, проникнутъ теперь идеей взаимной справедливости: сегодняшній судья завтра можетъ быть обвиняемымъ; это обстоятельство въ связи съ безпристрастіемъ присяжныхъ, съ ихъ юридическою непрофессиональною, является тѣмъ мотивомъ, ради котораго современный законодатель

призываетъ къ жизни это великое учрежденіе. Но зародилось оно въ силу совершенно другихъ причинъ. Присяжные были когда-то простыми свидѣтелями; это были сосѣди обвиняемаго или обвинителя, и ихъ спрашивали подъ присягой о знакомыхъ имъ обстоятельствахъ даннаго дѣла; только въ послѣдствіи, съ цѣлью наилучшей гарантіи справедливости, присяжные свидѣтели были возведены на степень присяжныхъ судей.—Апелляція отъ одной судебной инстанціи къ другой существуетъ для того, чтобы возможные ошибки предыдущаго суда во имя справедливости устранялись послѣдующимъ, болѣе компетентнымъ трибуналомъ. Въ прежнія времена однако апелляція имѣла иное происхожденіе: это былъ чисто - іерархическій институтъ; болѣе высокопоставленный судья могъ накладывать свое вето на рѣшеніе низшаго судьи.—Идея всеобщаго мира—вотъ цѣль, которую преслѣдуютъ лучшіе умы, для того чтобы народы спокойно пользовались плодами культуры. Но эта идея механически создана великими завоевателями, которые безсознательно способствовали единенію народовъ тѣмъ, что покоряли ихъ подъ одну державу и такимъ образомъ дѣлали невозможной войну между ними. Постепенно этотъ механическій результатъ побѣды дѣлался сначала безсознательною, а потомъ и сознательною цѣлью выдающихся людей.

Итакъ, всюду мы видимъ серію причинъ: сперва абсолютно-механическую, или производящую, потомъ—смутно-сознательную и, наконецъ, вполне произвольную, или телеологическую. На самомъ дѣлѣ, однако, эти три причинныхъ ряда не связаны между собою только хронологически и не слѣдуютъ одинъ за другимъ. На самомъ дѣлѣ существуетъ одна причина, въ одно и то же время и производящая, и телеологическая. Очень важно имѣть въ виду, что причины эволюціонируютъ. Первая причина содержитъ въ себѣ зародышъ своего будущаго развитія; мало того, позднѣйшій телеологическій моментъ этой эволюціи, еще несуществующій и неизвѣстный, уже безсознательно вліяетъ на начальный производящій моментъ причинности. Конечная причина заключена въ причинѣ производящей, какъ въ рядѣ метаморфозъ, который проходитъ насѣкомое, предыдущая стадія заключаетъ въ себѣ послѣдующую. Причина влечетъ за собою слѣдствіе, которое въ свою очередь само становится причиной; въ этомъ непрерывномъ процессѣ наступаетъ моментъ, когда безсознательное

становится сознательнымъ и первоначальный механизмъ озаряется свѣтомъ цѣли.

G. Tarde. Графологія. (№10). — По поводу четвертаго изданія прекрасной книги Сгѣrieux-Jamin'a: «Почеркъ и характеръ» авторъ высказываетъ интересныя мысли о графологіи, этомъ вновь зарождающемся искусствѣ, которому, по его мнѣнію, суждено сдѣлаться вѣтвью прикладной психологіи.

Несомнѣнно, что почеркъ образованныхъ взрослыхъ людей въ большинствѣ случаевъ имѣетъ особую фізіономію; ошибка слишкомъ страстныхъ графологовъ заключается только въ томъ, что такую фізіономію они приписываютъ всякому почерку; на самомъ же дѣлѣ, не каждый почеркъ и не каждое лице обладаютъ выраженіемъ. Какъ лица, такъ и почерки сразу производятъ на насъ симпатичное или антипатичное впечатлѣніе. Но не слѣдуетъ забывать, что по отношенію къ лицамъ такой мгновенный приговоръ съ нашей стороны, такой быстрый синтезъ является результатомъ безчисленнаго числа предшествовавшихъ анализовъ. Когда-то, въ раннемъ дѣтствѣ, мы читали окружавшія насъ лица, такъ сказать, по складамъ; ребенокъ очень скоро узнаетъ свою мать, няню, отца, но лица ихъ получаютъ для него выраженіе, фізіономію, интеллектуальную окраску, — гораздо позже. Точно также бываетъ и съ почерками. Первоначально безразличные для насъ, они въ извѣстный періодъ нашей жизни пріобрѣтаютъ въ нашихъ глазахъ живой характеръ и складъ; и такъ какъ, въ противоположность фізіономіи лицъ, фізіономія почерковъ рисуется передъ нами сознательно, когда мы вполне владѣемъ своими умственными силами, то послѣдняя для насъ болѣе поучительна и менѣе обманчива, чѣмъ первая.

То, что движенія пера не могутъ выходить изъ опредѣленныхъ границъ и подчиняются традиціоннымъ и условнымъ формамъ алфавита, не мѣшаетъ почерку отличаться своеобразной фізіономіей; вѣдь специфическія движенія мускуловъ лица, создающія его фізіономію, еще болѣе ограничены требованіями наслѣдственности и нашей анатомо-фізіологической структуры. Развѣ наши физическія черты не являются въ нѣкоторомъ родѣ почеркомъ жизни, которая на мгновение проводитъ насъ на пескѣ движущейся матеріи и затѣмъ стираетъ? И въ сравненіи съ этимъ грубымъ почеркомъ природы не служитъ ли тонкій почеркъ нашего пера болѣе характеристической и ясной переда-

чей нашей духовной индивидуальности? Странно, что молодые писатели, рекомендуя себя читающей публикѣ, помѣщаютъ въ началѣ своихъ произведеній свои портреты; гораздо интереснѣе было бы видѣть ихъ автографы. Почеркъ—это только одно изъ нашихъ тѣлесныхъ движеній; не могутъ ли поэтому и другія движенія, напримѣръ, жестикуляція, походка, сдѣлаться объектами наукъ, подобныхъ графологій? Хотя у многихъ людей почеркъ и походка, дѣйствительно, совпадаютъ по своему характеру и имѣютъ одинаковыя черты, но вообще надо замѣтить, что состоянія души и нравственного міра концентрируются и выражаются въ самыхъ мелкихъ движеніяхъ самыхъ мелкихъ мускуловъ; широкіе жесты и крупныя движенія менѣе выразительны, чѣмъ мельчайшія складки лица. Вотъ почему изъ всѣхъ движеній тѣла самымъ вѣрнымъ отраженіемъ психики является почеркъ, этотъ рядъ мелкихъ жестовъ, которые запечатлѣваются какъ бы цѣлой серіей моментальныхъ фотографій. Въ почеркѣ тѣмъ болѣе выраженія и души, чѣмъ менѣе онъ составляетъ свою собственную цѣль; поэтому, каллиграфъ внутренне совѣмъ не проявляетъ себя въ своихъ прекрасно отдѣланныхъ письменахъ, и судить по нимъ о его характерѣ такъ же бесполезно, какъ прилагать физиономику Лафатера къ маскѣ. Осторожному графологу необходимо принять въ соображеніе и то, что почеркъ—фактъ столько же социальный, сколько и индивидуальный. Когда мы дешифрируемъ рукописи XIV и XV вѣковъ, нами овладѣваетъ невольная иллюзія, будто всѣ онѣ написаны однимъ и тѣмъ же почеркомъ; современные манускрипты вводятъ насъ въ противоположную иллюзію, будто всѣ они болѣе разнятся между собою, чѣмъ походятъ другъ на друга. Даже самый оригинальный почеркъ представляетъ собою комбинацію сознательныхъ и бессознательныхъ отраженій чужихъ почерковъ, и графологъ изучаетъ нашу личность только по той степени, въ которой нашъ почеркъ ускользаетъ отъ власти социологическаго закона подражанія, и по тому выбору элементарныхъ вліяній, который мы сдѣлали для выработки своего почерка. Социальная роль почерка особенно видна изъ того, что онъ модифицируетсясообразно съ тѣмъ, пишемъ ли мы для самихъ себя или для другихъ; въ послѣднемъ случаѣ онъ опять видоизмѣняется въ связи съ личностью адресата и характеромъ нашихъ отношеній къ нему; дамъ пишутъ не такъ, какъ крестьянину, незнакомому

пишутъ болѣе разборчиво, чѣмъ другу. Мало этого, есть связь между стилемъ письма и его почеркомъ; поэты переписываютъ свои стихотворенія гораздо отчетливѣе и изящнѣе, чѣмъ прозу; они невольно, путемъ графологическаго самовнушенія, стараются создать гармонію между почеркомъ и эстетической формой стиховъ. Кто изучаетъ свой почеркъ въ разные возрасты своей жизни, тотъ познаетъ себя. Но, несмотря на всѣ фазы и измѣненія, которыя переживаетъ почеркъ, тожество его сохраняется, какъ и тожество личности. Только послѣ серьезной болѣзни субъекта почеркъ его теряетъ свой характеръ. Можно считать за правило, что всякіе признаки беспорядочности въ почеркѣ, состоятъ ли они въ преувеличеніяхъ, пропускахъ или ненормальныхъ прибавкахъ, являются вѣроятными графологическими симптомами психологическаго расстройства.

Всѣ эти замѣчанія показываютъ возможность графологіи. Посмотримъ теперь, какихъ успѣховъ она уже достигла и до какой степени правильно устанавливаетъ она связь между почерками и характерами людей.

Прежде всего она имѣетъ ту заслугу, что сознательное изученіе почерковъ поставила выше того бессознательнаго впечатлѣнія, которое они производятъ на насъ и о которомъ мы уже говорили. Графологъ детально раздробляетъ и анализируетъ это синтетическое впечатлѣніе почерка, изучаетъ каждый штрихъ и его связь съ рукописнымъ контекстомъ, и затѣмъ эти раздробленные впечатлѣнія опять сливаются для него какимъ-то неуволнимымъ, интуитивнымъ способомъ въ цѣльное сужденіе о характерѣ писавшаго лица; рукопись невольно подсказываетъ ему характеристику ея творца. Но большинство графологовъ, вслѣдъ за своимъ родоначальникомъ, аббатомъ Michon, страдаютъ тѣмъ, что они—недостаточно хорошіе психологи и неправильно классифицируютъ явленія челоѣческой души. Удобнѣе всего въ цѣляхъ графологіи было бы руководиться тѣмъ соображеніемъ, что въ каждомъ индивидуумѣ существуютъ двѣ наклонности—наклонность сужденія и наклонность воли; первая образуется развитіемъ увѣренности, вторая—развитіемъ стремленій, а обѣ онѣ возникаютъ отъ комбинацій другъ съ другомъ и съ ощущеніями. Вотъ графологія и должна классифицировать людей по ихъ манерѣ вѣрить и манерѣ желать. Съ этой точки зрѣнія, увѣренность и все то, что примыкаетъ къ этой сторонѣ души, выражается

формой почерка; стремленія и вся волевая область души сказываются въ *движеніи* (наклонѣ) почерка. А это несомнѣнно, что въ буквахъ письма надо различать форму и движеніе; въ напечатанныхъ буквахъ вовсе нѣтъ движенія, а есть одна форма. Увѣренность—моментъ статическій, стремленіе—моментъ динамическій; первая отражается въ почеркѣ болѣе или менѣе спокойной и солидной ясностью медленныхъ очертаній, вторая называется въ интенсивности почерка, въ быстротѣ, или количествѣ его движенія. Но графическіе признаки влеченій весьма различны, въ зависимости отъ того, конденсируются ли эти влеченія въ волѣ или растворяются въ страсти; почеркъ страстнаго человѣка очень непохожъ на почеркъ деспота: первый болѣе волнистъ, второй болѣе угловатъ; но въ обоихъ почеркахъ буквы тѣснѣе связаны между собою, болѣе наклонны и менѣе четки и умѣренны, нежели въ почеркѣ теоретиковъ и догматиковъ. Догматизмъ консервативенъ по отношенію къ формѣ; онъ запрещаетъ всякія фіоритуры и прежде всего хочетъ ясности. Почерки философовъ, поэтовъ, писателей съ наклономъ къ систематизіи и догматизму, какъ Гюго и Золя, менѣе наклонны и порывисты и правильнѣе по формѣ, чѣмъ почерки честолюбцевъ и агитаторовъ. Словомъ, людей разума и вѣры можно узнать по почерку, въ которомъ буквы замкнуты и отличаются округленными, трехугольными или квадратными очертаніями; люди воли и страсти употребляютъ буквы открытыя и штрихи волнообразные. Въ ученomъ изслѣдованіи Philippe Berger'a «Исторія почерка въ древности» мы находимъ фактъ, подтверждающій это заключеніе. Финикіяне, практики, промышленники, люди съ завоевательными тенденціями, перенявъ скоропись догматиковъ-египтянъ, обнаружили стремленіе сдѣлать ее болѣе наклонной; съ другой стороны, теоретики-эллина, перенявъ въ послѣдствіи финикійскую скоропись, эстетически реформировали ее по своему образу и подобию и выпрямили ее. Вообще, каждый народъ видоизмѣнялъ финикійскій алфавитъ сообразно своей индивидуальности; на это можно найти много любопытныхъ указаній въ упомянутой книгѣ Berger'a.

Если по размѣрамъ и частностямъ формы буквъ графологъ заключаетъ о манерѣ судить и вѣрить, о степени самоувѣренности, о связности сужденій, то по направленію почерка, волнистому или прямолинейному, центростремительному или центро-

бѣжному, онъ угадываетъ о манерѣ желать, о настроеніи, о силѣ или слабости воли, о благородствѣ или эгоизмѣ и т. д. Буквы, стремящіяся своими окончаніями вверхъ, линія письма, поднимающаяся въ высоту,—словомъ, почеркъ восходящаго направленія свидѣтельствуешь объ энтузіазмѣ, оптимизмѣ, хвастливости или просто о чрезмѣрной радости,—смотря по контексту; почеркъ нисходящій, съ буквами, падающими къ низу, съ вялыми чертами говоритъ о пессимизмѣ, грусти, приниженности.

Такимъ образомъ, подъемъ или покатость почерка, какъ и другія графическія черты, изобличаютъ синестезію пишущихъ. Въ заключеніе надо указать на ошибку, въ которую иногда неизбежно впадаетъ графологическій діагнозъ: онъ встрѣчается съ наслѣдственностью въ почеркѣ, и его приговоръ такимъ образомъ правиленъ, но относится не къ данному лицу, а къ одному изъ его предковъ, обладавшему совершенно другимъ характеромъ.

L. Dugas. Психологическій анализъ идеи долга. (№ 10).—Этотъ анализъ приводитъ автора къ заключенію, что идея долга присуща всѣмъ теоріямъ нравственности и совпадаетъ съ понятіемъ правила. Для гедониста долгъ заключается въ томъ, чтобы не подвергать различныхъ удовольствій сравнительной оцѣнкѣ, а пользоваться тѣми изъ нихъ, которыя предлагаетъ случай. Утилитаристъ даже самаго эгоистическаго оттѣнка видитъ свой долгъ въ томъ, чтобы дисциплинировать свои желанія и въ цѣляхъ личной пользы удовлетворять только тѣ изъ нихъ, которыя наиболѣе богаты плодотворными слѣдствіями. Всякая мораль и поэтому всякій долгъ имѣютъ свой источникъ не въ разумѣ, а въ чувствѣ, въ душевной склонности и внутреннихъ предрасположеніяхъ; идея долга не создаетъ ничего новаго въ области этики, а только закрѣпляетъ и обобщаетъ инстинктивную нравственность и мимолетныя добрыя привычки. Поэтому, изъ всѣхъ моральныхъ ученій наиболѣе обоснована теорія Адама Смита о нравственныхъ чувствованіяхъ; если и можно упрекать этого мыслителя въ томъ, что избранная имъ единственная основа морали, симпатія, узка, то методъ его анализа глубоко вѣренъ. Иллюзорно предполагать, будто долгъ — точный эквивалентъ нравственнаго чувства. Съ другой стороны, однако, нельзя противопоставлять чувства разуму, и вовсе нѣтъ необходимости выбирать между ними; внушенія сердца скрѣпляются разумомъ

и, благодаря ему, обращаются въ систематическую нравственность, въ непоколебимое добро. Кантовская теорія чистаго долга покоится на психологическихъ основаніяхъ. Она для морали то же, что логика для науки; она ведетъ насъ только къ преддверію холоднаго храма разума. Но разумъ можетъ лишь регулировать естественныя склонности, и если долгъ не имѣетъ своего корня въ нихъ, въ этихъ стремленіяхъ души, то онъ бесплоденъ. Кантовскій долгъ—это чувствованіе или совокупность чувствованій, которыя достигли самосознанія, поняли свою цѣнность и значеніе и сдѣлались правиломъ. Идея долга для многихъ облечена въ какой-то мистическій покровъ; но это объясняется только тѣмъ, что его происхожденіе, его начало теряется вдали, и чувство, которое его породило, уже исчезло; долгъ—это сила, которую мы сами вызвали къ жизни, но результатовъ и продолжительности которой мы не предвидѣли.

Edmond Goblot. Прямое видѣніе (№ 11).—Авторъ разсматриваетъ теоріи, объясняющія, почему мы видимъ вещи прямыми, въ то время какъ ихъ изображенія на сѣтчаткѣ опрокинуты. Онъ классифицируетъ эти объясненія на двѣ категоріи: къ первой относятся тѣ, которыя признаютъ, что правильное возстановленіе образовъ ретины происходитъ до ихъ полного воспріятія; ко второй относятся тѣ, которыя утверждаютъ, что это воспріятіе сначала такъ же неправильно, опрокинуто, какъ и самый образъ, и исправляется уже впоследствии путемъ психологической операци. Въ свою очередь объясненія перваго типа сводятся къ двумъ главнымъ теоріямъ. Одна изъ нихъ, ведущая свое происхожденіе отъ Кеплера, сравниваетъ глазъ съ камеръ-обскурой; дѣйствіе свѣтовыхъ лучей на сѣтчатку сопровождается реакціей, которая имѣетъ противоположное направленіе и которая и есть видѣніе; она, этотъ зрительный лучъ, совпадаетъ со свѣтовымъ лучомъ, но идетъ отъ изображенія къ предмету, и, такимъ образомъ, именно потому, что изображеніе опрокинуто, мы видимъ предметъ прямымъ. Эта теорія проэкции, видоизмѣненная и дополненная, была принята многими физиологами; но несомнѣнно, что она нисколько не рѣшаетъ проблемы и носить характеръ чистѣйшей тавтологіи. Зрительный лучъ, въ противоположность физическому феномену свѣтового луча, не имѣетъ физической реальности, и считать возстановленіе образовъ слѣдствіемъ взаимно-обратнаго направленія свѣтового

и зрительнаго лучей значить объяснять возстановленіе возстановленіемъ. Другая теорія приписываетъ выпрямленіе образа на сѣтчаткѣ движеніямъ глаза; мы всячески приспособляемъ оптическія оси, для того чтобы разсмотрѣть предметъ во всѣхъ его частяхъ, и въ результатѣ мы воспринимаемъ его какъ прямой. Такое объясненіе предполагаетъ, что при неподвижности глаза мы видимъ только одну точку предмета, а линію, напримѣръ, мы можемъ увидѣть не иначе, какъ послѣдовательно замѣчая изображеніе каждой изъ ея точекъ. На самомъ дѣлѣ, однако, неподвижный глазъ видитъ, съ большей или меньшей ясностью, кромѣ данной точки, еще и значительное пространство, въ которомъ разсѣяны предметы; существуетъ зрительное поле, и при всей важности движеній глаза для ориентированія въ положеніи предмета это положеніе дано уже въ зрительномъ полѣ.

Опытъ, сообщенный George Stratton'омъ на Психологическомъ конгрессѣ въ Мюнхенѣ, въ 1896 г., и опубликованный въ *The psychological Review* (ноябрь 1896), окончательнo опровергъ теоріи проэкціи и движеній глаза: онъ показалъ, что возстановленіе образовъ сѣтчатки не необходимо для прямого видѣнія.

Другая главная гипотеза признаетъ, что выпрямленіе образовъ сѣтчатки не предшествуетъ зрительному воспріятію, а является моментомъ послѣдующимъ. Воспитаніе глаза и корректированіе его показаній данными осязанія дѣлаетъ то, что мы привыкаемъ считать предметы находящимися въ положеніи, противоположномъ тому, въ какомъ они изображаются на ретинѣ. Но эта теорія встрѣчаетъ серьезное препятствіе въ томъ фактѣ, что слѣпороджденные и прозрѣвшіе послѣ операціи сейчасъ же видятъ предметы не опрокинутыми, а прямыми. Кромѣ того, она приписываетъ слишкомъ много значенія воспитанію чувства; это воспитаніе можетъ только дополнять специфическія воспріятія, дѣлать ихъ болѣе значительными, но оно не въ силахъ измѣнять ихъ; то, что дано въ воспріятіи, дано, и нельзя обращать его въ противоположное.

Остается только заключить, что возстановленія образовъ сѣтчатки вовсе не происходитъ. Остается только принять ту теорію, которая въ такомъ возстановленіи не нуждается, теорію Беркли, Іоанна Мюллера, его ученика Фолькманна, наконецъ—Гельмгольца, который высказался за нее въ лаконическихъ, но ясныхъ словахъ: «допускать, что одни только зрительныя ощущенія, безъ

помощи предварительнаго опыта, могутъ снабжать насъ представленіями объ опредѣленныхъ положеніяхъ предметовъ, которые мы видимъ,—это значить, какъ мнѣ кажется, создавать совершенно бесполезную гипотезу... Въ самомъ дѣлѣ, наше естественное сознаніе находится въ полнѣйшемъ невѣдѣніи даже о существованіи ретины и возникновеніи оптическихъ образовъ,—какъ же можетъ оно знать что-нибудь о воспріятіи образовъ, которые тамъ возникаютъ?» Нѣтъ ничего ни прямого, ни опрокинутого въ зрительномъ полѣ, взятомъ какъ таковое и въ своей обособленности; слова *прямое* и *опрокинутое*—имѣютъ относительный смыслъ, и они не имѣютъ никакого смысла, когда ихъ прилагаютъ только къ зрѣнію и ко всей совокупности зрѣнія. «Объекты зрѣнія и осязанія,—говоритъ Беркли,—образуютъ два ряда идей, совершенно отличные другъ отъ друга... Опредѣляютъ положеніе видимыхъ вещей по отношенію къ разстоянію, въ которомъ онѣ находятся отъ осязаемой вещи, или *vice versa*, нелѣпо и совсѣмъ немислимо».

Образъ на сѣтчаткѣ опрокинуть по отношенію къ предмету, но не для насъ. Зрительныя воспріятія не имѣютъ никакой аналогіи съ осязательными воспріятіями. Воспитаніе и упражненіе чувствъ вовсе не возстановляютъ образовъ на сѣтчаткѣ, такъ какъ мы вовсе и не знаемъ, опрокинуты эти образы или прямы: оно только ассоціируетъ зрительныя воспріятія относительныхъ направленій и положеній съ осязательными воспріятіями тѣхъ же самыхъ относительныхъ направленій и положеній.

Кромѣ отмѣченныхъ статей, укажемъ еще слѣдующія: *G. Le Bon. Соціализмъ у различныхъ расъ* (№№ 7, 8). *G. Milhaud. Геометрическое мышленіе и силлогизмъ*. Статья представляетъ собою резюме нѣсколькихъ лекцій изъ курса, читаннаго авторомъ въ 1896—97 гг.; она характеризуетъ силлогизмъ въ его примѣненіи къ геометріи. *Milhaud* показываетъ, что геометрическое умозаключеніе ускользаетъ отъ миллевской критики силлогизма; для геометріи большая посылка есть только исходная точка, а вовсе не общая формула предшествующихъ частныхъ случаевъ (№ 10). *W. Speranski. Опытъ о психологическомъ происхожденіи метафоръ*. Статья, обработанная Victor Henpi по русской рукописи; авторъ разбираетъ воззрѣнія Спенсера, Штейнталя и Вильгельма Гумбольдта на происхожденіе поэтического стилиа и приходитъ къ выводу, что эстетику слѣ-

дуетъ изучать въ ея историческомъ развитіи, параллельно съ миеологіей и языкомъ различныхъ народовъ. Метафора и другіе тропы играютъ посредствующую роль между выраженіемъ научнымъ и выраженіемъ миеологическимъ, т. - е. такимъ, въ которомъ господствуетъ абстракція, и такимъ, гдѣ предоставлена свобода непринужденной игрѣ ассоціацій; образъ поэтиченъ тогда, когда онъ является результатомъ самопроизвольнаго акта нашей фантазіи (№ № 11 и 12). — *F. Le Dantec. Нео-ламарковскія теоріи* (№№ 11 и 12). — *J. Philippe Обзоръ умственныхъ образовъ.*—Статья излагаетъ опытъ, произведенный авторомъ, J. Foucault и J. Clavière, съ цѣлью удостовѣриться, насколько живучи въ нашемъ разумѣ въ своей конкретной индивидуальности тѣ связанные съ данною вещью образы, которые находятся въ полѣ сознанія и въ любой моментъ могутъ быть вызваны памятью; оказывается, что генерализующая тенденція ума сливаетъ или сгущаетъ многочисленные образы въ одинъ общій, который поглощаетъ въ себѣ всѣ индивидуальныя отличія своихъ составныхъ частей; чѣмъ меньшее число образовъ вызываетъ въ умѣ данная вещь, тѣмъ болѣе они конкретны и опредѣленны (№ 11). — *Ch. Féré. Вліяніе воспитанія произвольной чувствительности.*—Опыты, произведенные авторомъ надъ усиленіемъ подвижности руки и пальцевъ у разныхъ субъектовъ, по аналогіи даютъ ему право поддерживать свою давнишнюю мысль о томъ, что развитіе *сознательной* и *произвольной* подвижности и другихъ органовъ, помимо руки, усиливаетъ общую чувствительность и интеллигенцію; такъ какъ во всякой идеѣ находится движущій элементъ, то развитіе механизма, усиленіе подвижности, облегчаетъ идеацию (№ 12).

Ю. Айхенвальдъ.

III. Новости иностранной философской литературы.

(Извлеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ.)

Wincenty Lutoslawski. The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings. Longmans.

On peut être honnête homme et faire mal des vers... Можно быть остроумнымъ и образованнымъ человѣкомъ и въ то же время написать странную книгу для защиты фантастической теоріи. Г. Лютославскій—способный и подвижный человѣкъ; это доказываетъ его умѣнье правильно и успѣшно писать на четырехъ или пяти языкахъ. Его таланты и даръ быстрого усвоенія обнаружались въ томъ, что онъ въ короткое время изучилъ Платона, сдѣлалъ изъ него экстрактъ и познакомился съ огромной специальной литературой о немъ. И тѣмъ не менѣе его объемистая книга о происхожденіи и развитіи Платоновой логики представляетъ собою сплетеніе ложныхъ домысловъ и построена на невозможномъ методѣ *). Г. Лютославскій различаетъ случайныя, повторяющіяся, важныя и очень важныя особенности платоновскаго слога. Очень важная особенность засчитывается какъ четыре случайныя особенности, просто важная—какъ три случайныя особенности. Принимая обычное мнѣніе, что *Законы*—послѣднее твореніе Платона, авторъ высчитываетъ, въ какомъ

*) Изъ статьи Г. Е. Струве въ № 43 „Вопросовъ философіи“, освѣщающей изслѣдованіе г. Лютославскаго съ другой точки зрѣнія, наши читатели знаютъ уже его содержаніе и методъ; мы поэтому не будемъ останавливаться на той страницѣ рецензій, которая излагаетъ сущность этой книги.

приблизительно хронологическомъ отношеніи къ нимъ находятся другіе діалоги. Для этого онъ вычисляетъ, каковъ процентъ стилистическихъ особенностей, которыя данный діалогъ имѣетъ общими съ *Законами*.

Такимъ образомъ онъ опредѣляетъ хронологическій коэффициентъ всѣхъ значительныхъ діалоговъ. *Законы* имѣютъ 718 единицъ особенностей позднѣйшаго стиля. *Апология* такихъ единицъ насчитываетъ 16, и коэффициентъ ея хронологической близости къ *Законамъ* равенъ 0,02; *Федонъ* съ коэффициентомъ 0,21 написанъ позднѣе *Пира*, у котораго коэффициентъ 0,14. Спорить противъ такого способа изслѣдованія бесполезно. Мы готовы согласиться съ общимъ притязаніемъ г. Лютославскаго, что посредствомъ его метода идеально возможно для науки (science) или, лучше сказать, для всезнанія (omniscience), выяснять даты цѣлаго ряда произведеній, и въ то же время нельзя не отнестись скептически къ его увѣренію, будто такой методъ показываетъ, что *Пиръ* неперемѣнно предшествуетъ *Федону*. Методу г. Лютославскаго можно было бы оказать довѣріе только въ томъ случаѣ, еслибы онъ оправдался на опредѣленіи хронологіи такихъ произведеній, даты которыхъ вполнѣ установлены и извѣстны всѣмъ, кромѣ самого опредѣляющаго, и еслибы раньше было утверждено взаимоотношеніе между стилемъ и хронологіей литературныхъ сочиненій.

Вторая часть книги, гдѣ авторъ пытается путемъ своего стилометрическаго метода охарактеризовать порядокъ развитія Платоновой логики, тоже богата ошибками и произвольностью. Г. Лютославскій утверждаетъ, что Платонъ сначала разсматривалъ идеи только какъ сократовскія общія понятія, затѣмъ гипостазировалъ въ *Пирѣ* одну лишь идею красоты, распространилъ далѣе въ *Федонѣ* это гипостазированіе на поэтическія и математическія идеи, а въ *Республикѣ* даже на идеи рукотворныхъ вещей и, наконецъ, въ *Эвтеттѣ* и *Парменидѣ* отказался отъ этого взгляда и призналъ, что идеи—только концепціи души. Психологически въ этомъ нѣтъ ничего невозможнаго, хотя авторъ рецензіи придерживается другого мнѣнія, по которому мысли Платона въ своихъ общихъ чертахъ сразу вылились въ опредѣленное убѣжденіе о трансцендентности идей, только принимавшее различныя отѣнки; во всякомъ случаѣ г. Лютославскій, желая подтвердить свой взглядъ, впалъ въ ошибки,

искаженія и неправильное толкованіе платоновскаго текста; рецензентъ показываетъ это на цѣломъ рядѣ примѣровъ.

(Paul Shorey: *The Monist*, 1898, № 4, July).

Georges Noël. La logique de Hegel, vol. grand. in 8°, 1897. Alcan.

Это—первая серьезная книга во Франціи, трактующая о важной части гегелевской философіи. Въ введении, которое предшествуетъ замѣчательно вѣрному изложенію гегелевской логики, авторъ устанавливаетъ отношеніе между абсолютнымъ идеализмомъ и спекулятивной логикой и выясняетъ философскіе antecedentes гегельянства. Тезисъ автора заключается въ томъ, что система Гегеля есть не что иное какъ система Канта, освобожденная отъ своихъ непослѣдовательностей. Если Кантъ хорошо понималъ, что придавать объектамъ абсолютное существованіе значитъ обрекать познаніе на необъяснимость, то онъ остался зато слишкомъ вѣренъ догматическому предразсудку, будто мысль, которая познаетъ вещи только по ихъ взаимоотношеніяхъ, есть конечная мысль. Подчинить отношенія объектовъ ихъ природѣ, понимаемой какъ независимая реальность,—такова была тенденція догматизма. Наоборотъ, показать, что реальность объектовъ опредѣляется ихъ взаимными отношеніями,—вотъ тенденція идеализма. Трансцендентальный идеализмъ, который основываетъ различіе между непознаваемымъ и познаваемымъ на непоколебимомъ дуализмѣ системы вещей въ себѣ и системы отношеній между вещами, устанавливаемыхъ разумомъ, такой идеализмъ незаконченъ; заслуга, неоспоримо принадлежащая Гегелю, состоитъ въ томъ, что онъ создалъ высшую и законченную форму идеализма: гегелевскій идеализмъ разсматриваетъ взаимоотношенія вещей, какъ адекватное выраженіе ихъ природы, и утверждаетъ, что абсолютная мысль и есть именно мысль этихъ отношеній. Этотъ взглядъ Гегеля прежде всего ведетъ къ заключенію, что всякая реальная вещь, взятая въ себѣ, изолированная отъ своихъ отношеній, противорѣчива и ложна; если она полагаетъ себя въ своей исключительности, она неминуемо должна прійти къ своему отрицанію; точно также, противопоставляя себѣ свою противоположность, она только повидимому уничтожаетъ себя, а на самомъ дѣлѣ своимъ отрицаніемъ приходитъ къ высшему единству,

по отношенію къ которому и она сама, и ея противоположность являются лишь моментами. Такимъ образомъ, универсальная относительность отождествляется съ извѣстной діалектической формулой развитія. Ноѳ защищаетъ гегелевскую логику отъ нападокъ на нее, столько же распространенныхъ, сколько и поверхностныхъ. Онъ доказываетъ, что идеальная реконструкція природы и мысли, совершенная Гегелемъ, вовсе не требуетъ предварительнаго уничтоженія опыта, а, напротивъ, постулируетъ полное принятіе всего реально-даннаго. Знаменитый принципъ тождества противоположностей обозначаетъ не то, что противорѣчіе есть окончательный законъ духа, а то, что противорѣчіе можетъ и должно быть непремѣнно мыслимо, такъ какъ всякая категорія, будучи до извѣстной степени абстрактной, стремится къ собственному отрицанію и, только благодаря ему, становится законченной. Въ общемъ, логика Гегеля не есть внѣшній и произвольный формализмъ. Она не безразлична по отношенію къ содержанію всей гегелевской философіи; своимъ внутреннимъ прогрессомъ она опредѣляетъ развитіе другихъ частей системы. Но, съ другой стороны, нельзя разсматривать остальную часть гегелевской философіи, какъ простое дедуктивное приложеніе логики. Отъ міра логическаго къ міру природы и отъ послѣдняго къ міру духа переходъ совершается въ силу того самаго закона, по которому каждая категорія дополняется своимъ отрицаніемъ, для того чтобы достигнуть новой категоріи, снимающей противоположности. Авторъ пытается освѣтить этотъ темный пунктъ гегелевской философіи,—переходъ отъ идейнаго къ конкретному. Если, говоритъ онъ, природа дѣйствительно есть отрицаніе идеи, то это есть отрицаніе, которое полагаетъ сама идея и которое поэтому относительно; идея, такимъ образомъ, какъ абсолютная мысль, сознаетъ эту относительность. Другими словами, логическая идея полагаетъ природу только для того, чтобы, радикально отринувъ ее, возвыситься къ своему наиболѣе полному существованію въ сферѣ духа. Природа—тотъ моментъ въ божественной жизни, въ которомъ полагается антиномія рационально-абстрактнаго и иррационально-конкретнаго и въ которомъ духъ создаетъ реализацію рационально-конкретнаго. Такова роль логики въ системѣ Гегеля. Его философіи природы и философіи духа можно послать упрекъ въ искаженіи тѣхъ или другихъ фактовъ физики и исторіи; но его логику, какъ

систему, обуславливающую опыт, можно опровергнуть только другой болѣе глубокой и содержательной, цѣльной логикой.

(Victor Delbos—*Revue philosophique*, 1898, № 8.)

Sidis (Boris). The Psychology of Suggestion: a research into the subconscious nature of man and society, in 12, New-York, Appleton, 386 pp.

Эта книга, открывающаяся предисловіемъ В. Джемса, является однимъ изъ наиболѣе полныхъ этюдовъ о психологіи внушенія; она пытается углубить понятіе подсознанія. Авторъ ея—рѣшительный сторонникъ изслѣдованій въ области психопатологіи,—онъ ждетъ отъ нихъ для науки о духѣ больше свѣта, чѣмъ отъ психофизики. Онъ одобряетъ поворотъ французской психологіи къ клиническимъ изысканіямъ, которыя предпочителѣнѣе «ведущихъ къ банальнымъ результатамъ мелочныхъ и drobныхъ экспериментовъ въ лабораторіи, этого конька современныхъ нѣмцевъ». Джемсъ правильно назвалъ эти эксперименты выработкой очевиднаго.

Книга Sidis'a раздѣлена на три части. Первая трактуетъ о внушаемости. «Человѣкъ есть животное внушаемое». Подъ внушеніемъ надо понимать введеніе въ умъ идеи, которая сначала встрѣчаетъ болѣе или менѣе сильное сопротивленіе, а потомъ воспринимается и реализуется безъ размышленія, почти автоматически. Внушеніе можетъ быть прямымъ или косвеннымъ, нормальнымъ или аномальнымъ (гипнозъ). Нормальное внушеніе бываетъ слѣдствіемъ повторенія впечатлѣній, ихъ частоты, ихъ сосуществованія и, наконецъ, эффекта послѣдняго впечатлѣнія. Въ нормальномъ состояніи человѣка внушеніе тѣмъ дѣйствительнѣе, чѣмъ оно болѣе косвенно, и оно теряетъ свою силу, по мѣрѣ того какъ становится прямымъ. Что касается аномальной внушаемости, то она обусловлена тѣми же моментами, что и нормальная; но умственное состояніе, которое ее сопровождаетъ, совершенно своеобразно. Мы имѣемъ двойную систему нервныхъ центровъ—низшую и высшую; сообразно съ этимъ у насъ и два сознанія: одно—низшее, органическое, рефлективное; другое—высшее, контролирующее, обладающее волей и возможностью выбора. Авторъ смотритъ на это послѣднее сознаніе, какъ на «охрану вида»; болѣе законно было бы приписывать ему прежде

всего служеніе интересамъ индивидуума. Какъ бы то ни было, въ нормальныхъ условіяхъ оба сознанія находятся между собою въ гармоніи и образуютъ цѣльную личность. Въ гипнозѣ обѣ нервныя системы диссоціированы, и высшее сознаніе отдѣлено отъ низшаго. Физиологически говоря, «гипнозъ — это задержка задерживающихъ центровъ», которая и вызываетъ усиленіе идеомоторной и идео-сенсорной возбуждаемости. Проблема гипнотизма свое средоточіе имѣетъ не въ сознаніи, а въ волѣ. Законъ аномальной внушаемости противоположенъ закону нормальной: внушеніе тѣмъ дѣйствительнѣе, чѣмъ оно болѣе непосредственно...

Второй отдѣлъ книги, самый пространнѣйшій, посвященъ анализу Я. Все предшествующее доказываетъ наличность въ сознаніи двухъ теченій—я первичнаго и я вторичнаго. Множество феноменовъ убѣждаютъ въ существованіи подсознательнаго психического міра. Есть гипотеза, которая отождествляетъ этотъ міръ съ бессознательной церебраціей и сводитъ его къ физиологическимъ процессамъ. Авторъ отвергаетъ это предположеніе, такъ какъ оно не можетъ объяснить разумныхъ актовъ, не можетъ объяснить того, какъ, по приказанію гипнотизера, внушаемый въ состояніи вспомнить все, что онъ дѣлалъ, и т. д. Словомъ, Sidis думаетъ, что подсознаніе есть вторичное сознаніе. Подсознательному я вообще знакомо сознательное, но не наоборотъ; въ иныхъ случаяхъ они совершенно независимы между собою и не знаютъ другъ друга; иногда бессознательное я вліяетъ на личность; вторичное я есть главный путь внушенія. Здѣсь возникаетъ проблема личности. Авторъ различаетъ два главныхъ объясненія: одно принадлежитъ ассоціанистамъ и школѣ Герберта,—оно отождествляетъ личность и память; другое—Джемсу, который утверждаетъ, что каждая волна сознанія передаетъ другой, своей преемницѣ, все свое содержаніе, и личность такимъ образомъ есть смѣна этихъ волнъ. Sidis отвергаетъ обѣ гипотезы. По его собственному воззрѣнію, личность состоитъ какъ бы изъ четырехъ этажей въ восходящемъ порядкѣ: онъ различаетъ моменты психического содержанія, моменты сознанія, синтезъ воспроизведенія и синтезъ узнаванія,—только послѣдній составляетъ законченную личность; ея отличительною чертой служитъ самосознаніе. Основная природа подсознательнаго я—это крайняя пластичность, способность къ измѣненіямъ, которая порождаетъ внушаемость. Бессознательное я не индивидуально; оно без-

лично, подвержено постояннымъ метаморфозамъ, лишено критики, аморально, крайне довѣрчиво, бессмысленно; его исключительный умственный механизмъ—это ассоціація по смежности. Къ области подсознательнаго относятся всѣ маніи, *ideae fixae*; всякое безуміе коренится въ диссоціаціи двухъ я.

Въ третьей части авторъ говоритъ о внушеніи въ явленіяхъ соціальнаго порядка. Но этотъ отдѣлъ у него не столько разработанъ, сколько затронутъ.

Въ общемъ книга написана ясно и увлекательно и затрогиваетъ много вопросовъ. Автора можно упрекнуть только въ томъ, что онъ эти вопросы слишкомъ упрощаетъ. Напримѣръ, противоположность, которую онъ устанавливаетъ между сознательнымъ и подсознательнымъ, въ дѣйствительности болѣе сложна и не всегда сводится къ простому дуализму: есть между этими двумя терминами степени и переходные моменты.

(*Revue philosophique*, 1898, X.)

Извѣстія и замѣтки.

Въ октябрѣ текущаго года приватъ-доцентъ А. А. Токарскій началъ въ одной изъ аудиторій Московскаго университета чтеніе публичнаго курса психологіи по слѣдующей программѣ:

Лекція 1-я.—Опредѣленіе психологіи. Краткій обзоръ взглядовъ на душевную жизнь. Спиритуализмъ и матеріализмъ. Дуалистическое міросозерцаніе. Монизмъ. Монизмъ спиритуалистическій и матеріалистическій. Отношеніе явленій жизненныхъ къ явленіямъ психическимъ. Жизненная сила и психическая сила. Методы изученія психологіи. Методъ самонаблюденія и его значеніе для психологіи. Недостаточность метода самонаблюденія. Автоматическіе акты и бессознательная психическая дѣятельность мозга. Методъ наблюденія и опыта. Экспериментъ въ психологіи. Изученіе простѣйшихъ психическихъ актовъ и сложныхъ психическихъ состояній. Значеніе изученія гипнотическихъ состояній и душевныхъ болѣзней. Необходимость изученія мозговой дѣятельности. Мозгъ какъ носитель психическихъ функций. Время, необходимое для совершенія психическихъ процессовъ. Теплота, образующаяся въ мозгу во время дѣятельности. Опытъ Шиффа. Общій планъ изученія психологіи. Понятіе психическаго рефлекса.

Лекція 2-я.—Элементарная психическая величина. Ощущеніе. Отношеніе ощущенія къ раздраженію. Порогъ раздраженія. Высшая точка раздраженія. Порогъ ощущенія. Высшая точка ощущенія. Законъ Вебера-Фехнера. Общія свойства ощущенія. Методы изслѣдованія отношенія ощущенія къ раздраженію. Чувственный тонъ ощущеній. Законы сочетанія ощущеній. Суммированіе ощущеній. Перестановка ощущеній. Иллюзіи. Демонстрація нѣкоторыхъ иллюзій. Законъ колебанія ощущеній.

Опыты Ланге. Опыты московской психологической лабораторіи. Изученіе времени совершенія психическихъ процессовъ. Методъ реакцій. Простая реакція. Демонстрація нѣкоторыхъ опытовъ.

Лекція 3-я.—Память. Методы изслѣдованія памяти. Отношеніе воспроизведеній къ воспріятіямъ. Сочетанія воспроизведеній. Творчество. Опыты московской психологической лабораторіи. Воспріятіе, представленіе, понятіе и ихъ взаимныя отношенія. Механизмъ образованія понятій.

Лекція 4-я.—Строеніе нервной системы. Периферическіе органы воспріятія. Нервные центры и проводящіе пути. Ученіе о нейронахъ. Физиологія мозга. Кортиковые центры воспріятій. Психомоторные и ассоціаціонные центры. Подкорковые центры. Демонстрація препаратовъ и рисунковъ.

Лекція 5-я.—Ассоціаціи идей. Ученіе объ апперцепціи. Условія выбора и сравненія. Опредѣленіе сходства и различія. Образованіе общихъ идей. Ихъ руководящая роль въ психической жизни и отношеніе законмѣрности психической дѣятельности къ ученію къ апперцепціи. Направляющая сила ума.

Лекція 6-я.—Законъ ассоціацій. Образованіе ассоціаціонныхъ группъ и ихъ взаимныя сочетанія. Произвольныя сочетанія ассоціацій и сознательное творчество. Время образованія ассоціацій. Опыты московской психологической лабораторіи.

Лекція 7-я.—Психомоторные и ассоціаціонные центры. Функціональная гиперемія. Роль сосудодвигательнаго центра въ психическомъ процессѣ. Отношеніе интеллектуальной дѣятельности къ эмоціональнымъ состояніямъ. Теоріи Джемса-Ланге. Смѣна психическихъ содержаній.

Лекція 8-я.—Чувственный тонъ ощущеній. Чувства простыя и сложныя. Элементарныя общія чувства. Удовольствіе и страданіе.—Страданіе и смерть вслѣдствіе неудовлетворенія элементарныхъ органическихъ потребностей и трансформація чувства страданія при умираиіи.—Голодъ, жажда, половое чувство. Сложныя чувства и душевныя волненія. Аффектъ. Страсть.

Лекція 9-я.—Высшія чувства и анализъ ихъ взаимныхъ отношеній. Чувство религіозное, нравственное и эстетическое. Способы изслѣдованія элементарныхъ эстетическихъ чувствованій. Опыты московской лабораторіи. Значеніе привычки въ происхожденіи чувства и удовольствія. Идея и чувства долга. Системы морали.

Лекція 10-я. — Двигательные импульсы. Возникновеніе стремленія къ движенію подъ вліяніемъ полученныхъ впечатлѣній. Двигательный характеръ идей. Задержанныя движенія. Сложныя движенія и дѣйствія, направленныя къ достиженію опредѣленной цѣли. Самостоятельное возникновеніе импульсовъ къ движенію.

Лекція 11-я. — Задерживающіе центры. Значеніе ассоціаціонныхъ сочетаній въ смыслѣ задержки импульсовъ. Воля. Ученіе о свободѣ воли.

Лекція 12-я. — Сознаніе вообще. Самосознаніе. Содержаніе сознанія. Измѣнчивость содержанія сознанія. Единство сознанія. Вліяніе аффекта и страсти. Вліяніе утомленія. Состояніе воодушевленія.

Лекція 13-я. — Разстройства сознанія. Навязчивыя идеи. Раздвоеніе сознанія и личности. Психическій автоматизмъ. Вліяніе вырожденія на измѣнчивость содержанія сознанія. Нравственные дефекты. Общая характеристика психическаго вырожденія. Импульсивность при дегенерации. Отношеніе вопроса о преступности къ вопросу о дегенерации.

Лекція 14-я. — Темпераментъ. Основанія ученія о темпераментѣ. Отношеніе ученія о темпераментѣ къ вопросу о дегенеративныхъ измѣненіяхъ психической дѣятельности.

Лекція 15-я. — Характеръ. Опредѣленіе понятія характера. Характеръ и воля. Сильные и слабые характеры. Измѣнчивость идей и настроеній въ зависимости отъ характера. Отношеніе понятія характера къ понятію о темпераментѣ и личности.

Лекція 16-я. — Личность. Опредѣленіе понятія личности. Отношеніе понятія о личности къ понятію о самосознаніи. Индивидуальность. Психическіе типы. Индивидуальныя уклоненія отъ средняго типа. Уродства. Геніальность.

Лекція 17-я. — Высшія формы дѣятельности духа. Наука. Идеи истины, добра и красоты. Наука, какъ результатъ стремленія къ познанію истины. Область научнаго изслѣдованія. Искусство и его отношеніе къ наукѣ. Искусство какъ выразитель душевнаго настроенія. Изящныя искусства. Нравственная дѣятельность. Активное стремленіе къ идеалу.

Лекція 18-я. — Психологія возрастовъ. Дѣтская психологія. Организмъ ребенка. Развитіе нервной системы. Внушаемость и склонность къ подражанію. Вліяніе примѣра въ воспитаніи. Пси-

хология юношескаго возраста. Состояніе задерживающей способности въ юности. Преждевременная старость. Психология старости. Старческія измѣненія мозга.

Лекція 19-я.—Психология половъ. Общая характеристика мужского и женскаго типа. Колебанія душевной жизни мужчины и женщины. Вліяніе рожденія дѣтей на душевную сферу женщины. Измѣнчивость мужскаго типа. Способность женщины къ высшему духовному развитію. Трудъ женщины, его качество и производительность. Дѣятельность женщины въ наукѣ и искусствѣ. Подражательный характеръ творчества женщины. Отношеніе общаго характера душевной жизни женщины и мужчины къ основнымъ біологическимъ различіямъ мужскаго и женскаго начала.

Лекція 20-я.—Общія основанія психологіи народовъ. Вліяніе подражанія. Роль внушенія. Значеніе языка. Развитіе языка и идей. Значеніе примѣра и другихъ реальныхъ явленій въ развитіи народнаго сознанія. Роль индивидуальныхъ психологическихъ особенностей въ образованіи народнаго духа. Разсмотрѣніе вопроса о томъ, представляетъ ли общество организмъ, имѣющій опредѣленный циклъ развитія и существуетъ ли предѣлъ развитія народа, какъ опредѣленнаго цѣлаго. Заключение.

Насъ просятъ дать мѣсто слѣдующимъ строкамъ:

Въ засѣданіи 12/24 іюня с. г. Совѣта Лондонскаго Общества для психическихъ изслѣдованій, членъ Общества М. М. Петрово-Соловово назначенъ секретаремъ его для Россіи.

Въ виду этого онъ покорно проситъ высылать ему (изъ первыхъ рукъ) возможно подробныя описанія случаевъ телепатіи, ясновидѣнія и т. п., въ *особенности же* физическихъ явленій медиумизма, по адресу: С.-Петербургъ, Сергіевская, 38.

Психологическое Общество.

CLXVI. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 26 сѣнтября 1898 г. Засѣданіе было открыто въ 8 ч. 50 м. вечера, въ залѣ правленія университета, подѣ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ В. Н. Ивановскомъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Ю. И. Айхенвальда, Н. Д. Виноградова, Н. А. Иванцова, Л. М. Лопатина и В. И. Танѣева.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

Предсѣдатель сообщилъ о смерти д. члена Общества профессора Московскаго университета Алексѣя Степановича Павлова. Собраніе почтило память покойнаго вставаніемъ.

Ю. И. Айхенвальдъ, составившій карточный каталогъ библиотеки Общества, сообщилъ, что къ 22 августа 1898 г. въ означенной библиотекѣ было книгъ русскихъ и славянскихъ 397 названій, журналовъ русскихъ и славянскихъ 50 названій, книгъ иностранныхъ 143 названія, журналовъ иностранныхъ 146 названій.

Обсуждался вопросъ о засѣданіяхъ Общества, посвященныхъ памяти О. Конта. Предположено, что въ январѣ 1899 г. В. И. Танѣевъ прочтетъ очеркъ жизни Конта, Вл. С. Соловьевъ сдѣлаетъ сообщеніе о «Позитивной политикѣ», а В. А. Гольцевъ— о Контовскомъ законѣ трехъ стадій.

Рѣшено поручить секретарю Общества составить къ годовичному засѣданію 1899 г. проектъ исторіи Психологическаго Общества, имѣющей войти въ составъ исторіи Московскаго университета за третье его пятидесятилѣтіе.

Предложены въ дѣйствительные члены Общества сотрудникъ «Вопросовъ философіи» Давидъ Викторовичъ Викторовъ (Н. Я. Гротомъ, Л. М. Лопатинымъ, В. Н. Ивановскимъ и Ю. И. Айхен-

вальдомъ) и оставленный при кафедрѣ философіи въ Московскомъ университетѣ Сергѣй Николаевичъ Эверлингъ (Н. Я. Гротомъ, В. Н. Ивановскимъ и Ю. И. Айхенвальдомъ).

Условія для соисканія второй преміи,

учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ П. А. Столыпнымъ 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 *εὐ 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 От. Конта; въ случаѣ же несогласія на это Д. А. Столыпина, назначить трехгодичный срокъ для соисканія преміи на ту же тему.

Такъ какъ въ 1891 г. отъ нынѣ 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, былъ назначенъ для соисканія остающейся Столыпинской преміи новый срокъ—1-го января 1895 года.

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

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

сочиненія, подъ девизомъ: «In necessariis unitas. Per aspera ad astra»; согласно этому заключенію, сочиненіе не можетъ быть признано достойнымъ ни полной премии, ни части ея. Психологическое Общество утвердило постановленіе комиссіи.

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

„Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпадѣніи (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 социологіи. — Очерки философій и науки. — Мировой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Москва. 1888—92).

Срокъ подачи сочиненій—1-е января 1900 года. Присужденіе премии 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 премии или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

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

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества.

„Вопросы Философіи и Психологіи“,

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА,

НА 1898 г.

Условія подписки: на годъ (съ 1-го января 1898 г. по 1-е января 1899 г.) безъ доставки — 6 руб., съ доставкой въ Москвѣ—6 руб. 50 коп., съ пересылкой въ другіе города — 7 руб., за границу—8 руб.

Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условіяхъ принимается **только** въ конторѣ журнала, непосредственно или письменно.

Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ „**Новаго Времени**“ (С.-Пб., Москва, Одесса и Харьковъ), **Карбасникова** (С.-Пб., Москва, Варшава), **Вольфа** (С.-Пб. и Москва), **Оглоблина** (Кіевъ), **Башмакова** (Казань) и другихъ, принимается

ВЪ КОНТОРѢ ЖУРНАЛА:

Москва, Шереметевскій пер., д. гр. Шереметева, № $\frac{2}{3}$, кв. 28
(въ помѣщеніи конторы „Русской Мысли“).

Полные годовые экземпляры журнала за второй (№№ 5—9), третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30) и седьмой годы (№№ 31—35) продаются по 5 руб. за каждый годъ съ перес. Экземпляры за 1897 г. (№№ 36—40) продаются за 6 р. съ перес. Подписчики на 1898 г. получаютъ журналъ, при выискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ его сразу, по 4 руб. за годовую экз. № 15 журнала, не входящій ни въ одинъ изъ годовыхъ комплектовъ, весь распроданъ. Всѣ книги можно выписывать наложеннымъ платежомъ, причемъ взимается съ каждаго руб. по 2 к., но не менѣе 10 к. за порученіе.

За перемѣну адреса уплачивается 20 коп.; въ случаѣ неполученія какого-либо номера журнала просятъ увѣдомлять объ этомъ контору не позже выхода слѣдующаго за неполученнымъ номера.

Въ журналѣ помѣщаются платныя объявленія—исключительно о книгахъ и художественныхъ изданіяхъ—по 10 руб. за страницу.

1. Всѣ статьи, доставляемыя въ редакцію, въ случаѣ надобности, подлежатъ сокращенію и редакционнымъ поправкамъ.—2. Время напечатанія статей и распредѣленіе ихъ по книгамъ опредѣляются редакторами сообразно наличному матеріалу.—3. Статьи, присылаемыя въ редакцію безъ обозначенія условій, поступаютъ въ полное ея распоряженіе.—4. Размѣръ оплаты статей гонораромъ опредѣляется по особымъ правиламъ, выработаннымъ редакціей. — 5. Статьи, не принятыя редакціей, высылаются авторамъ обратно наложеннымъ платежомъ.

Всѣ статьи для журнала и письма въ редакцію должны быть адресуемы въ контору редакціи Шереметевскій пер., д. гр. Шереметева, кв. 28.